

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARİSTOTELES'İN *METAFİZİK*'İNİN ZETA
KİTABI

YASİN GURUR SEV
12730103

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

İSTANBUL
HAZİRAN, 2014

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARİSTOTELES'İN *METAFİZİK*'İNİN ZETA
KİTABI

YASİN GURUR SEV
12730103

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

İSTANBUL
HAZİRAN, 2014

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

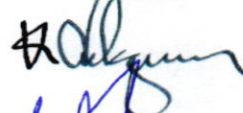
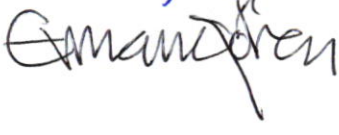
ARİSTOTELES'İN *METAFİZİK*'İNİN ZETA
KİTABI

YASİN GURUR SEV
12730103

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALPARSLAN AÇIKGENÇ

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 04.06.2014
Tezin Savunulduğu Tarih: 25.06.2014

Tez Oy Birliği İle Başarılı Bulunmuştur.

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Şengül Çelik	
Jüri Üyesi	Yar. Doç. Dr. Erman Gören	

İSTANBUL
HAZİRAN, 2014

ÖZ

ARİSTOTELES'İN *METAFİZİK*'İNİN ZETA KİTABI

Yasin Gurur Sev

Haziran, 2014

Batı uygarlığı tarihinin belki de en önemli düşünürü olan Aristoteles'in kuşkusuz <özellikle de konusunun Aristoteles'in bilimler tasnifindeki yeri bakımından> en önemli eseri olan *Metafizik*'in gövdesini teşkil eden üçlemenin (*Zeta*, *Ēta* ve *Theta*) ilki olan *Zeta* kitabının yalın bir biçimde çözümlenmesinin amaçlandığı işbu tez çalışmasında Aristoteles'in *Zeta*'da <zaman zaman 'varlık', zaman zaman 'töz' şeklinde çevrilegelmiş olan> *ousianın* mahiyeti hakkında yürüttüğü tartışmanın düşünüldüğü kadar çetrefil olmadığı, buradaki analizden çıkacak sonucun Aristoteles'in *Kategoriler*'de yalın bir biçimde ortaya koyduklarıyla hiç de çelişmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre, tıpkı *Kategoriler*'de olduğu gibi, *Zeta*'da da Aristoteles'in (i) asıl ya da birincil (*prôtê*) *ousiaların* madde (*hyle*) ve biçimin (*eidos*) müstakil (*khôriston*) somut bütünlüğü (*synolon*) olan gerçeklik ya da tamamlanma halindeki (*entelekheia*) 'nesne'ler (*to ti esti*) olan tek tekler (*kath' hekasta*), diğer bir deyişle 'bu-belirli-şey'ler (*tode ti*) olduğunu, (ii) tür (*eidos*) ya da cins (*genos*) gibi 'tümel'lerin (*katholou*) ise ancak ikincil bir anlamda *ousia* olabileceklerini söylediği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, *Metafizik*, *Kategoriler*, *ousia*, varlık, töz, müstakil, madde, biçim, somut bütünlük, gerçeklik, nesne, tek tekler, bu-belirli-şey, tür, cins, tümeller.

ABSTRACT

BOOK ZETA OF ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*

Yasin Gurur Sev

June, 2014

Aristotle is probably the most important thinker of Western civilization, and his *Metaphysics* —for sure— is his most important work <especially *qua* its object of study on the basis of his classification of sciences>, and the ‘ousia trilogy’ (books *Zeta*, *Ēta* and *Theta*) is widely accepted as the core of *Metaphysics*. The first book of the *ousia* trilogy, namely *Zeta*, is known as a problematic introductory lecture on *ousia* <which has been translated so far as ‘essence’ or ‘substance’> that is inconsistent with Aristotle’s simple summary on the case in his *Categories*. This humble work of master’s thesis, in which the clarification of the analyses on *ousia* in *Zeta* is aimed, demonstrates the compatibility of Aristotle’s notion of *ousia* in *Zeta* with the one in *Categories*. That is, as he does in *Categories*, Aristotle in *Zeta* claims that the primary (*prôtê*) *ousia* are the particulars (*kath’ hekasta*) which exist separately (*khôriston*) and actually (*entelekheia*) as a concrete whole (*synolon*) of matter (*hyle*) and form (*eidos*), in other words as a *this* (*tode ti*), and that the universals —especially species (*eidos*) and genus (*genos*)— may be accepted as *ousia* only in a secondary sense.

Keywords: Aristotle, *Metaphysics*, *Categories*, *ousia*, substance, essence, particulars, separate, actuality, form, matter, concrete whole, *this*, universals, species, genus.

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması ve daha birçok çalışma için Aristoteles'i ve Metafizik'i konu olarak seçmemde büyük payı olan, beni Aristoteles ve Eski Yunanca ile tanıştıran Prof. Dr. Saffet Babür Hoca'ya, Dünya'nın gerçek anlamda diğer ucunda olduğu dönemde bile desteğini esirgemeyip her türlü sorumu yanıtlayan tez danışmanım Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç Hocam'a, dikkatimi Aristoteles ve Metafizik üzerinde tutmam, dağılmamam için çaba sarfeden, beni cesaretlendiren Doç. Dr. Erdal Yıldız'a ve zorlu çeviri sürecinde beni sabırla destekleyen Begüm Yiğit'e teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
Aristoteles.....	2
Metafizik.....	3
Çekirdek Üçleme: ZHΘ.....	4
ZETA	16
Özgün Çeviri.....	16
Bölüm 1.....	16
Bölüm 2.....	17
Bölüm 3.....	18
Bölüm 4.....	19
Bölüm 5.....	21
Bölüm 6.....	23
Bölüm 7.....	24
Bölüm 8.....	27
Bölüm 9.....	29
Bölüm 10.....	30

Bölüm 11.....	33
Bölüm 12.....	36
Bölüm 13.....	38
Bölüm 14.....	40
Bölüm 15.....	41
Bölüm 16.....	42
Bölüm 17.....	43
Çözümleme.....	46
SONUÇ	54
KAYNAKÇA	56
EKLER	58
Ek 1: Zeta'nın Tamamlayıcısı Ēta (H)	58
Bölüm 1.....	58
Bölüm 2.....	59
Bölüm 3.....	60
Bölüm 4.....	61
Bölüm 5.....	62
Bölüm 6.....	63
Ek 2: Üçlemenin Son Ayağı Theta (Θ).....	65
Bölüm 1.....	65
Bölüm 2.....	66
Bölüm 3.....	66
Bölüm 4.....	68
Bölüm 5.....	68

Bölüm 6.....	69
Bölüm 7.....	70
Bölüm 8.....	71
Bölüm 9.....	73
Bölüm 10.....	74
Ek 3: Aristoteles'in Terimler Sözlüğü Delta (Δ).....	76
Bölüm 1.....	76
Bölüm 2.....	76
Bölüm 3.....	78
Bölüm 4.....	78
Bölüm 5.....	79
Bölüm 6.....	80
Bölüm 7.....	82
Bölüm 8.....	83
Bölüm 9.....	83
Bölüm 10.....	84
Bölüm 11.....	85
Bölüm 12.....	86
Bölüm 13.....	87
Bölüm 14.....	88
Bölüm 15.....	88
Bölüm 16.....	90
Bölüm 17.....	90
Bölüm 18.....	90

Bölüm 19.....	91
Bölüm 20.....	91
Bölüm 21.....	91
Bölüm 22.....	92
Bölüm 23.....	92
Bölüm 24.....	93
Bölüm 25.....	93
Bölüm 26.....	93
Bölüm 27.....	94
Bölüm 28.....	94
Bölüm 29.....	95
Bölüm 30.....	96
Ek 4: Yunanca-Türkçe Sözlük.....	97
ÖZGEÇMİŞ	104

GİRİŞ

İşbu mütevazı çalışma felsefe tarihinin en çok konuşulan düşünürlerinin belki de başında gelen Aristoteles'in en önemli eseri olan *Metafizik*'in gövdesini teşkil eden *Zeta*, *Ēta* ve *Theta* üçlemesinin *ousia* konulu ve en çetrefil kitabı olduğu söylenegelen *Zeta*'yı derli toplu bir biçimde çözümlemek, dikkatli okuyan için metnin düşünüldüğü kadar sıkıntılı olmadığını göstermek, buradaki *ousia* konulu temellendirmenin de aslında Aristoteles'in *Kategoriler*'de iki-üç cümleyle özetlediği yaklaşımıyla çelişmediğini —bilakis bire bir örtüştüğünü— ortaya koymak amacındadır. Bu amaçla *Zeta*'nın bir <özgün> çevirisi ve bu çeviriye dayanan bir çözümleme ortaya konacak, bu çözümlemeden hareketle de Aristoteles'in *Zeta*'da yürüttüğü tartışmaların neredeyse tamamında *Kategoriler*'de net bir şekilde görülen —Sokrates gibi 'bu-belirli-şey'lerin (*tode ti*) asıl anlamda *ousia* olduğu, insan gibi 'tür' ve hayvan gibi 'cins'lerin ise ancak ikincil bir anlamda *ousia* olabileceği yönündeki— tavrından hiç de uzak olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Gerçekten de, Aristoteles *Kategoriler*'de *ousia* nedir, neye *ousia* denir, oldukça net bir biçimde anlatmıştır. Buna göre 'bu-belirli-şey'ler, sözgelişi Sokrates ya da Kallias birincil ya da asıl anlamda (*prôtē*) *ousia* iken, tür ve cins gibi tümeller, sözgelişi tür olarak insan ve cins olarak hayvan, ancak ikincil bir anlamda *ousia* olabilirler.¹ Her ne kadar aksi iddia edilse de, Aristoteles, *Zeta*'da da bu yaklaşımın dışına taşmaz. *Zeta*'nın tamamında 'varolan' ve '*ousia*' terimlerinin farklı kullanımları üzerinde duran ve bunları inceleyen Aristoteles, hemen her durumda *ousiayı* tek teklere (*kath' hekasta*), 'nesne'ye (*to ti esti*) ve 'bu-belirli-şey'e indirger, tümellerin <asıl anlamda>, biçimlerin, 'nesne' dışındaki nitelik, nicelik gibi kategorilerin *ousia* olamayacağı vargısına ulaşır. İşte bu çalışmanın amacı da kısa bir Aristoteles biyografisi, *Metafizik* hakkında kısa bir bilgi ve *Metafizik*'in gövdesini teşkil eden ve *Zeta*'nın bağlı bulunduğu *ousia* üçlemesi (ZHΘ) üzerine bir denemenin

¹Aristoteles, **Kategoriler**, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge, 2014), 11-17.

ardından *Zeta*'yı okunaklı bir tercüme² ve şerh marifetiyle yalın ve anlaşılır bir biçimde çözümlemek, *Zeta* ile *Kategoriler* arasında bir çelişki olmadığını göstermektedir.³

Aristoteles

Felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan, hatta kimilerine göre tartışmasız en önemlisi olan Aristoteles, MÖ 384 yılında Stageira'da doğmuştur. Kral Amyntas'ın sarayında hekim olan Nikomakhos'un oğlu olan Aristoteles, babasının ölümünün ardından 367 yılında, 17 yaşında Atina'ya göç etmiş ve Platon'un ünlü *Akademeia*'sına dâhil olmuştur. Aristoteles, 20 yıl Atina'da Platon'un öğrencisi olarak kaldıktan sonra, Platon'un da ölümüyle ve Platon'un yerini Speusippos'un almasıyla, Atina'dan ayrılıp —muhtemelen *Akademeia*'dan tanıdığı— Kral Hermias'ın hükümündeki Assos'a yerleşmiştir.⁴ 343'te Hermias Makedonlar tarafından devrilene kadar burada kalan Aristoteles, bu dönemde Kral Hermias'ın kızı ya da yeğeni olan Pythias ile evlenmiş, kendisinden iki de çocuğu olmuştur. Hermias'ın devrilmesinin ardından Aristoteles, Assos kentine el sallama mesafesindeki bir ada olan Lesbos'a (: Midilli) kaçmıştır ki, Aristoteles'in biyoloji felsefesine dâhil edilen eserlerinin burada yaptığı çalışmaların ürünü olduğu düşünülmektedir. Burada sekiz yıl kalan Aristoteles, ardından, Kral Philippos'un oğlu Aleksandos'a (: Büyük İskender) öğretmenlik

²Bu tez çalışmasının çekirdeğini teşkil eden *Zeta* çevirisinde Aristoteles'in metinlerinin büyük oranda onun derslerinin notları ya da tutanakları olduğu, Aristoteles'in Platon gibi oturup özene bezene yazmadığı, daha ziyade konuştuğu ve dolayısıyla gündelik bir dil kullandığı, terminoloji çöplüğü yaratmaktansa gündelik ifadeler kullandığı, kullandığı birçok ifadeninse daha sonra terimleştiği göz önünde bulundurulmuş, bu dikkate koşut bir hermenötik duyarlılıkla terim yoğunluğu mümkün olduğunca azaltılmış, okuyucunun kendini Aristoteles'in yürürken yaptığı bir konuşmayı takip eder hissetmesi amaçlanmıştır.

³Belirtmek gerekir ki *Zeta*'ya ilişkin çözümleme mümkün olduğunca <ikincil kaynaklardan ziyade> bu tez çalışmasının temelini oluşturan özgün çeviriye dayandırılmıştır. Başvurulan az sayıda ikincil kaynak ise, Jaeger, Ross ya da Bostock gibi aynı zamanda Aristoteles'in Metafizik'ini çevirmiş uzmanların eserlerinden seçilmiştir. Zira çevirmek, eserin sahibiyle dolaysız bir ilişki kurmaktır. Bir eseri çeviren biri, özellikle sözkonusu eser sahibi Aristoteles ise, önünde ya da sonunda kendini eserin sahibiyle sohbet eder ya da eserin sahibinin az sayıda kişiye anlattığı bir dersi dinler hissedecektir. Bu noktada eser sahibinin düşünme biçimini çözümlerken eserin kendisinin yanında yardım alınacak metinler ancak ve ancak yine o farazi derste aynı sınıfta bulunanlarınkiler, yani sözkonusu eseri çevirmiş başkalarınınkiler olmalıdır. Bu bir anlamda derste tutulan notların diğer öğrencilerin tuttuklarıyla karşılaştırılması olarak okunabilir. Sözkonusu eseri çevirmiş olan uzmanlara ait olmayan ikincil kaynaklara başvurmak ise, benzetmeyi sürdürürsek, derse devam etmeyip derste anlatılanları başka öğrencilerin ağzından dinlemiş olanların notlarına güvenmek olurdu ki, bu da ilmi bir “*kil ü kâl*” (: dedikodu) gören Fuzûlî'yi haklı çıkarırdı.

⁴W. David Ross, **Aristotle** (New York: Routledge, 1995), 3.

yapmak üzere Makedon sarayına davet edilmiştir. Aristoteles'in bir sonraki durağı ise, yeniden, Atina olmuştur. Burada kendi okulu olan Lykeion'u kuran Aristoteles ve öğrencilerine, derslerini yürüyerek yürütmelerinden ötürü 'peripatetikler' denmiştir. Aristoteles'in eserlerinin büyük oranda burada yürüttüğü derslerin notları olduğu düşünülmektedir. On üç yıllık Lykeion macerasının sonunda Aristoteles, 63 yaşında bilinmeyen bir hastalık sonucunda ölmüştür.

Aristoteles'in başlıca eserleri, (i) Metafizik (*ousiaların* ya da varolan olarak varolanın ilke, öge ve nedenleri üzerine), (ii) Fizik (doğa üzerine), (iii) Nikomakhos'a Etik, Eudemos'a Etik, Magna Moralia ve Politika (yaşam için iyi olan üzerine), (iv) Organon: Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci Çözümlemeler, İkinci Çözümlemeler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Topikler (düşünme araçları üzerine), ve (v) Poietika (tragedya üzerine) ile Retorik (etkili konuşma üzerine), şeklinde sıralanabilir.

Metafizik

Aristoteles'in en önemli ve en tartışmalı eseri olan Metafizik, on dört kitaptan teşkil olur. Bunlardan (i) *Büyük Alpha*, ilkelere (*arkhê*) ilişkin ilk filozoflarca söylenenlerin bir özeti ve değerlendirmesi, (ii) *Küçük Alpha*, nedenlere ilişkin bir hakikat arayışına ilişkin uyarıların yapıldığı bir küçük giriş, (iii) *Beta*, ilkeler ve nedenler soruşturulurken ortaya çıkabilecek açmazlara ilişkin bir döküm, (iv) *Gamma*, varolan olarak varolana ilişkin kısa bir inceleme, (v) *Delta*, Aristoteles'in sık kullandığı ve birden fazla anlama gelen terimlere ilişkin bir sözlük, (vi) *Epsilon*, bilimler sınıflandırması, (vii) *Zeta* ve (viii) *Êta ousianın* ne olduğuna ilişkin bir tartışma, (ix) *Theta*, üç var olma tarzının bir açıklaması, (x) *Iota*, 'bir' ve 'varolan'ın varlığına ilişkin bir soruşturma, (xi) *Kappa*, birçok tartışmadan teşkil olan bir kolaj, (xii) *Lambda*, devinmeyen ama *ousiası* saf etkinlik olan ilk/asıl devindiriciye dair bir temellendirme, (xiii) *My* ve (xiv) *Ny* ise sayıların, matematiğin nesnelerinin ve biçimlerin varlığına ilişkin tartışma olarak etiketlenebilir. Bu on dört kitabın bir bütün oluşturduğunu ve birbirini takip ettiğini söylemek oldukça zordur.⁵ Hatta sözkonusu kitapların hepsinin aynı döneme ait olduğunu söylemek dahi güçtür. Sözgelisi *Büyük*

⁵Werner Jaeger, **Aristotle: Fundamentals of the History of his Development** (Oxford: Clarendon Press, 1968), 169-170.

Alpha'nın Aristoteles'in *Akademeia*'dan henüz ayrılmamış olduğu bir döneme ait olduğunu anlamak için uzman olmak gerekmez, zira *idea* konulu savlar hakkında konuşurken, burada, Aristoteles birinci çoğul şahıs kullanırken, aynı savların neredeyse bire-bir tekrar edildiği *My*'de, Aristoteles, üçüncü çoğul şahısla konuşmayı tercih eder. Öte yandan, yine de, *Metafizik*'in on dört kitabının sıralanma şeklinin, bir tez çalışmasını andırması bakımından, *Metafizik*'e bir bütünlük kazandırdığı söylenebilir. Nitekim *Metafizik* bir doktora tezi gibi düşünülürse, *Büyük Alpha* bu tez çalışmasının literatür taraması, *Beta* sınırlılıklar, *Delta* tanımlar, *Küçük Alpha*, *Gamma* ve *Epsilon* farklı birer giriş, *Zeta-Ēta-Theta* üçlüsü gövde, *Lambda* ise sonuç bölümü olur. Dolayısıyla açık ki, *Metafizik*, Aristoteles'in belli konulara dair farklı dönemlere ait ders notlarından oluşturulmuş bir seçkidir ve sözkonusu on dört kitabın belli konulara dair olmak ve bir tez çalışmasını andırır tarzda sıralanmış olmak dışında bir bütün oluşturduğunu ve her bir kitabın bir öncekinin devamı olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Çekirdek Üçleme: ZHΘ

Aristoteles, ele aldığı konu ne olursa olsun, önce o konuya ilişkin ayrımlarda bulunur ve başlangıç olarak kabul edebileceği en basit ögeye varıncaya kadar bunu sürdürür. Konu bilimler olunca da Aristoteles'in yaptığı ilk şey ayrımlarda bulunmak olmuştur. Aristoteles enine-boyuna-düşünmeleri (*dianoia*), ya da bilimleri, öncelikle üç gruba ayırır:⁶ (i) Temaşa etmeye dayalı olanlar, (ii) yapıp-etmeye dair olanlar ve (iii) yaratıcılığa dair olanlar.

(i) Temaşa etmeye dayalı olan enine boyuna düşünmeler, diğer bir deyişle *teoretik* bilimler önem sırasına göre ve alt dallarıyla birlikte teoloji, fizik ve matematiktir. Bunlar enine boyuna düşünmelerin en önemlileridir, zira enine boyuna düşünmenin en yüksek türü olan temaşa etkinliğine (*theoria*) dayalıdırlar. Burada, temaşa etkinliğinden kasıt seyirden ziyade *akropolisten*⁷ bütün kenti görür gibi araştırma konusunun tümünü bir bakışta tepeden görebilen, üstün bir bakıştır. Yine, buradan da anlaşılacağı üzere, *teoretik* bilgi türü tümellere ilişkindir, *teoretik* bilimleri

⁶*Aristotelis Opera*, ed. Immanuelis Bekkeri (Berolini: apud G. Reimerum, 1831), 1025b19-30.

⁷Kentin en yüksek tepesi.

diğerlerinden üstün kılan bir özellik de budur.

Diğer bilimlerden üstün olan *teoretik* bilimlerin de en önemlisi teolojidir, çünkü onun nesnesi en yüce olandır; müstakil/ayrıbaşına (*khôriston*), ezeli ve devinimsiz olandır.⁸ O, sevilen bir şey gibi, yani ereksel neden (*to hou heneka*) olarak devindirirken devinimsiz kalan fakat varlığı saf etkinlik olan ilk devindiriciye⁹ ilişkindir. Fiziğin nesnesi ise müstakil olmakla birlikte, devinimsiz değildir; bilakis fiziğin konusu olan doğa, “kendilerinde ve kendileri olmak bakımından devinimin ilkesini taşıyan her bir şeyin *ousiasi*”dır.¹⁰ Öte yandan matematik ise devinimsiz olan ama müstakil olmayanlarla haşır neşir olur. Nitekim matematiğin nesnelerinden olan sayılar devinmezler, ama devinen şeyler sayılabilir, ki sayı, her zaman bir şeyin sayısıdır, onun sayılabilenlerden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Geometri, aritmetik, optik, armoni ve astronomi de matematiğin alt dallarıdır.¹¹

(ii) Yapıp-etmeye dair enine boyuna düşünmeler, diğer adıyla *pratik* bilimlerle hepsi siyasetin kapsamına giren etik, retorik, iktisat ve askerliktir.¹² Siyaset—ve dolayısıyla etik, retorik, iktisat ve askerlik—insan için iyi olana ilişkindir, insan için iyi olanların en ucunda ise mutluluk vardır.¹³ O halde Aristoteles için *pratik* bilimlerin işinin sadece bilmeye yönelik değil ama insanın mutluluğunu sağlamaya yönelik bilgi üretmek olduğunu söylemekte sakınca yoktur. Ayrıca Aristoteles için etiğin siyasetten bağımsız bir disiplin olmadığını da belirtmek gerekir, nitekim Aristoteles için kent (*polis*) için iyi olanla insan için iyi olan arasında bir fark yoktur.

(iii) Yaratıcılığa ya da insanın yaratılarına ilişkin enine boyuna düşünmeler, diğer adıyla *poietik* bilimler destan (*epos*), tragedya, komedy, *dithyrambos*, *aulos* ve *kithara* sanatıdır. Bunlar birer taklittir ve hoşlanmayı, kimi zaman da arınmayı (*katharsis*) beraberlerinde getirirler.

Bu ayrıma temel oluşturan kıstaslardan biri, bu enine boyuna düşünmelerin

⁸*a.g.e.*, 1026a7-23.

⁹*a.g.e.*, 1072b1-17.

¹⁰*a.g.e.*, 1015a13-16.

¹¹*a.g.e.*, 1026a24-26, 79a17-18.

¹²*a.g.e.*, 1094a29-1094b4.

¹³*a.g.e.*, 1095a14-20.

ereksel nedenleridir (*to hou heneka*). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Aristoteles'in bilimler sınıflandırması *teleolojiktir*. Sözgelisi temaşa etmeye dayalı enine boyuna düşünmeleri icra eden kimse araştırma nesnesini sadece bilmek ister, bu bilme isteğinin ardında başka bir amaç yoktur. Öte yandan yapıp-etmeye dair enine boyuna düşünmeleri icra edenler ise insan ve dolayısıyla *polis* için iyi olanı bulup insanların eylemlerini o yöne çekmek niyetindedirler. İnsanın yaratıcılığına dair enine boyuna düşünmeleri icra edenler ise şiir ve müzikte insanda 'arınma'yı (*katharsis*) ortaya çıkaracak ilkeleri belirlemek amacı güderler. Bu açıdan bakıldığında adı geçen üç bilgi alanından temaşa etmeye dayalı olanın en yüksek konumda olduğu açıktır, nitekim yalnızca bu alan sadece ve sadece kendisi için seçilir olandır. Diğer bir deyişle, diğer iki bilgi alanı belli başka amaçlar için faydalı olacak araçları ortaya koymayı hedeflerken, temaşa etmeye dayalı bilgi alanında erek yalnızca araştırma nesnesini temaşa etmek, onun bilgisine sahip olmaktır.

Sözkonusu bilimler sınıflandırmasına zemin teşkil eden bir diğer kıstas da araştırma nesnesidir. Aristoteles önce insanı aşan Tanrı, doğa ve matematiğin nesnelerini (*e.g.*, gök cisimleri) insanın yapıp-etmelerinden ve insanın yaratılarından ayırmış, bunları ilk/asıl bilgi alanı olan *teoretik* bilgi alanının konusu yapmıştır. Temaşa etmeye dayalı olan bu bilgi alanını da nesnelere göre sınıflandırmış olan Aristoteles, nesnesi en yüce olan bilim olarak teolojiyi de bu bilimlerin en tepesine yerleştirmiştir.

Toparlamak gerekirse, Aristoteles'in *teleolojik* olduğunu söylediğimiz bilimler sınıflandırmasında en üst sınıfı *teoretik* bilimler teşkil eder, zira *pratik* ve *poietik* bilimlerin aksine, bunları icra edenin amacı yalnızca bu bilimlere konu olan araştırma nesnelerini bilmektir. *Teoretik* bilimlerin ise konusuna göre en üst basamağında asıl felsefe olan teoloji yer alır, çünkü o en yüce olana; ezeli, devinimsiz ve müstakil olana dairdir.

Mademki bilimlerin en önemlisi en yüce olana dair olan bu asıl felsefedir, bu felsefenin temellendirildiği *Metafizik* de, Aristoteles'in en önemli metni olsa gerektir.¹⁴ Ve on dört küçük kitaptan oluşan bu en önemli eserin de en önemli parçası, yine aynı

¹⁴Tabii eğer metnin otantikliğine dair tartışmaları bir kenara bırakırsak.

sebepten, on ikinci kitap olan *Lambda*'dır. Nitekim *Lambda*, sözünü ettiğimiz en yüce, devinimsiz ve müstakil olan 'ilk/asıl devindirici'¹⁵ üzerinedir.

Aristoteles'in yöntemini kullanıp —onun 'Tanrı' ya da 'tanrılar' olarak yorumlanagelmiş olan— ilk/asıl devindiriciye ilişkin temellendirmesinde vardığı sonuçları bilinebilir öğelerine ayırtıran için, karşısına çıkan sözkonusu öğelerin Hesiodos ile başlayan derin bir gelenekten beslendiğini görmek çok da zor olmasa gerektir.

Nitekim Eski Yunan'da 'Tanrı' ya da 'tanrılar' dendiğinde, üstelik bir de kronoloji gözetilecekse, akla gelmesi gereken iki kişiden biri Homeros ise, diğeri de Hesiodos'tur. *Theogonia* (Tanrıların Doğuşu) adlı eserinde Eski Yunan'ın 'tanrılar'ının bir şeceresini çıkaran Hesiodos, bu konudaki en önemli kaynak konumundadır. Homeros'un eserinde dağınık bir biçimde bulabildiğimiz Yunan 'tanrılar'ının derli toplu halini Hesiodos'un *Theogonia*'sında buluruz. *Theogonia*'da, kendisine ilham perileri olan *musalardan* gelen bilgiyi aktarma sorumluluğunu yerine getirdiğini iddia eden Hesiodos, eserde —meşhûrdur ki— her şeyin başlangıcını *Khaos*'a götürür. Öte yandan, her şeyin başlangıcı olan *Khaos*, ebedî olmadığı gibi, ezelî de değildir. Jaeger'in de dikkat çektiği üzere, Hesiodos, yaygın kanının aksine "önce *Khaos* vardı" demez, "önce *Khaos* oluştu" (ἦ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'...) ¹⁶ der.¹⁷ Bu ayrım çok önemlidir. Zira Eski Yunan felsefesinin çözümünü arayacağı temel sorun, Hesiodos'un bu kritik hatasından kaynaklanmaktadır. Nitekim oluşan ve bozulan, yani başlangıcı ve sonu olan herhangi bir şeyin kendisi her şeyin başlangıcı olamaz. Her şeyin başlangıcı olmaya namzet olan, her şeyden önce, ezelî bir şey olmalıdır, ki kendisinin de bir başlangıcı olmasın. İşte bu ezelî başlangıcı (*arkhê*) arama etkinliğidir, felsefeyi ortaya çıkaran.

Bir çeşit boşluk olan *Khaos*'un ortadan kalkmasının ardından ilk varlığa gelenler Yer (*Gaia*) ve *Eros*'tur. Topraktan Gök (*Ouranos*) ve Deniz (*Pontos*) taşar ve

¹⁵Devinmeyen devindirici'nin geleneğin kabul ettiği gibi bir tane mi, yoksa birden çok mu olduğu tartışmaları da bu metinde göz ardı edilecek, çok da öyle görünmese de, gelenek haklı farz edilecektir. Zira sözkonusu tartışma çok daha geniş kapsamlı ve başka bir çalışmanın konusudur.

¹⁶Hesiodos, *Theogonia*, satır 116.

¹⁷Wilhelm Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki, 2011), 27.

tüm diğerk tanrılar bunlardan üreme yoluyla oluşmuşlardır, tabii bu oluşun ardında da *Eros* vardır, ki bu oldukça önemlidir, zira göreceğimiz üzere *Eros*, Aristoteles'in 'Tanrı' olarak yorumlanagelmiş olan ilk/asıl devindiricisinin de devinmeksizin devindirmesinin vasıtası olacaktır.

Hesiodos'un ardından dönüp bakmamız gereken yer, elbette felsefenin beşiğı kabul edilen Miletos'tur. Felsefenin kurucuları kabul edilen üç filozof Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos bu Küçük Asya kentinde yaşamıştır. Bunların ilki olan Thales'ten günümüze pek bir şey kalmamıştır. O, her şeyin başlangıcının (*arkhê*) dört ana öğeden biri olan 'su' olduğu iddiasıyla bilinir. Jaeger, bu yaklaşımı Homeros'un tüm oluşların (*genesis*) ardında *Okeanos*'u görmesiyle ilişkilendirir.¹⁸ İster *Okeanos* olsun ister sadece 'su', Thales, Hesiodos'ta ortaya çıkan başlangıç sorununa eğilen ilk filozof gibi görünür. Thales'i önemli kılan bir unsur da ona atfedilen "her şey tanrılarla doludur" (*πάντα πλήρη θεῶν*)¹⁹ sözüdür. Bu söz daha sonraları çok meşhur olmakla birlikte, *Olümpos*'ta oturan Yunan tanrılarının dışında bir tanrı anlayışına ışık yakması açısından önemlidir.

Thales, başlangıç sorununu görmüş ve bir çözüm ortaya koymuş olmakla birlikte, açık ki, bunda başarısız olmuştur. Nitekim oluş ve bozuluşa tabi olan maddeye başlangıç olarak yine maddî bir unsuru ortaya koyması, Thales'i sorunu çözmeye pek yaklaştırmamıştır. Öte yandan, diğerk bir Miletos filozofu Anaksimandros, hem Hesiodos'un şeceresindeki sorunu fark etmiş, hem de Thales'in çözümündeki yetersizliğı dikkate almış, başlangıcı olmayan ve kendisi her şeyin başlangıcı olan bir şey araması gerektiğini ve bu şeyin 'sınırsız' olan (*apeiron*) bir şey olmasının zorunlu olduğunu, çünkü sınırı olanın bir başlangıcı olması gerekeceğini, bir başlangıcı olanınsa her şeyin başlangıcı olamayacağını görmüştür. O, her şeyin başlangıcı olarak ezeli ve ebedî 'sınırsız olan'ı koymuştur. *Apeiron*, her şeyi kuşatan, her şeye hükmeden tanrısal bir şeydir ve ölümsüzdür, ortadan kalkmaz.²⁰ İşte bu, her şeyi kuşatan, ezeli ve ebedî tek bir tanrısal başlangıç fikri insan biçimli Yunan tanrıları göz önüne alındığında

¹⁸a.g.y., s. 40.

¹⁹Hermann Diels, **Die Fragmente der Vorsokratiker, Cilt I**, haz. Walter Kranz. (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956), 11A22.

²⁰a.g.e., 12A15.

Yunan düşüncesinde bir devrim olarak kabul edilebilir.

Ege kıyılarındaki Miletos'tan İtalya'ya, Elea'ya yelken açarsak karşımıza çıkacak ilk isim Ksenophanes'tir. Ksenophanes, şiirlerindeki antropomorfizm eleştirisiyle bilinir. O, Yunan tanrılarının insan biçimli olmasıyla alay eder, öküzlerin de elleri olsaydı ve çizebilselerdi, onların da tanrılarını öküz biçiminde çizeceklerini söyler.²¹ İnsan biçimli olmalarının yanında, Ksenophanes, Yunan tanrılarının Yunanlara benzemesini de garipser ve Etiyopyalıların tanrılarının basık burunlu ve siyah, Trakyalıların ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduğunu sandıklarını söyler.²² Ksenophanes'in Yunan tanrılarına ilişkin bir eleştirisi de onların Homeros ve Hesiodos tarafından yalan-dolan ve zina gibi insana özgü zaafllara sahip olarak anlatılmalarıdır.²³ Yine, Ksenophanes, insanların tanrıları kendileri gibi doğmuş sanmakla büyük bir yanılgı içinde olduklarını anlatır.²⁴ Kısaca, 'tanrı' denebilecek bir şeyin insani zaafllardan yoksun, ezeli-ebedî ve evrensel olması, insan biçimli olmaması gerekir.

Öte yandan, Ksenophanes'ten bize kalanlar sadece antropomorfizm eleştirisinden ibaret değildir. O, tanrılar ve insanlar arasında en yüksekte kılıkça ya da düşünce bakımından fanilere benzemeyen bir Tek Tanrı olduğunu öne sürer.²⁵ O Tek Tanrı ki, devinmek ona yakışmaz, durağandır, sükûnet içindedir.²⁶ Devinmeksizin, hiç emek sarf etmeden, sadece zihnindeki düşünme yetisiyle her şeyi devindirir.²⁷

Ksenophanes'in bu insan biçimli olmayan, ezeli, devinmeksizin düşünme yetisiyle devindiren 'Tek Tanrı'sı için "yoktur" gibisinden itirazlar yükselmiş olsa gerektir. Nitekim bir diğer Elea filozofu Parmenides ünlü didaktik şiiri *Doğa Üzerine*'yle bu itirazları ebediyen bastırmak ister gibidir. Parmenides, adalet tanrıçası "ceza yağdıran" Dike'den aldığı vahiyle "vardır"ın hakikati takip eden yegâne yol olduğunu, "yoktur"un üzerine düşünülemez ve konuşulamaz olduğunu, "hem vardır,

²¹a.g.e., 21B15.

²²a.g.e., 21B16.

²³a.g.e., 21B11.

²⁴a.g.e., 21B14.

²⁵a.g.e., 21B23.

²⁶a.g.e., 21B26.

²⁷a.g.e., 21B25.

hem yoktur”un ise kafası karışık şaşkın bir gürûhun yanılgısı olduğunu söyler. Onun “vardır” dediği, yegâne gerçek varolandır (τὸ ἐὶν). Varolan tektir, devinmez, değişmez, varlığa gelmemiştir, yok olmaz, sınırsız ya da sonsuz değildir, bilakis küre biçimindedir, mükemmeldir. Çokluk, devinim, değişim, varlığa gelme, yok olma, solup gitme... Bunların hepsi fânilerin kendi aldanişlarına koydukları ‘adlar’dır yalnızca.²⁸

Toparlamak gerekirse, Hesiodos’un oluşun kaynağını *Eros* marifetiyle üreme olarak gören ve her şeyden önce var olan Khaos’u dahi oluşmuş bir şey ilan eden seçeresinin yarattığı başlangıç problemini Thales maddi bir ilke olan ‘su’ ile çözülmeye çalışmış ve başarısız olmuş, ardından Thales’in bu çabası Anaksimandros tarafından geliştirilmiş, maddeden bağımsız olan, sınırsız olan, dolayısıyla başlangıcı olmayan, aksine kendisi her şeyin başlangıcı olan ‘tanrısal’ bir ilkeyle değiştirilmiştir. Anaksimandros’un maddi olmaktan çıkardığı tanrısal başlangıcı Ksenophanes devinimsiz olan ve düşünme yetisiyle devindiren bir ‘Tek Tanrı’ya, Ksenophanes’in ‘Tek Tanrı’sını ise Parmenides küre biçiminde, yani mükemmel olan yegâne varolana dönüştürmüş görünür.

Açık ki, bütün bu gelişmelerin bizi adım adım götürdüğü yer *Lambda*’dır. Bu kitapta, Aristoteles, maddeden bağımsız olan, *ousiası* saf etkinlik olan, bununla birlikte devinmeyen, “sevilen bir şey gibi” devindirilmeksizin devindiren, yani her tür devinimin ereksel nedeni olan ‘ilk/asıl devindirici’yi temellendirir. O devinmeyen devindirici ki, bir anlamda dairesel devinen gökcisimlerinin taşındığı küreler, bir anlamda ise etkinliği kendi üzerine düşünme olan tanrısal bir düşünme yetisidir (*nous*). O halde açık ki Aristoteles’in ‘Tek Tanrı’ olarak yorumlanagelen ünlü ‘devinmeyen devindirici’sinin ardında, Hesiodos’tan Parmenides’e adım adım gelişen büyük bir gelenek yatar. Sözgelişi, sözkonusu devindiricinin bir ereksel neden olarak, “sevilen bir şey gibi” devindirmesi,²⁹ Hesiodos’un *Eros*’unu, onun maddeden bağımsız ve tanrısal olması Anaksimandros’un *apeironunu*, onun devinimsiz bir düşünme yetisi olması Ksenophanes’in Tanrı’sını, gökcisimlerinin taşındığı küreler olması ise

²⁸a.g.e., 28B8.

²⁹.**Aristotelis Opera**, ed. Immanuelis Bekkeri (Berolini: apud G. Reimerum, 1831), 1072b3. Buradaki {κινεῖ δὴ ὡς ἐρῶμενον} ἐρῶμενον sözcüğüyle *Eros*’un bağlantısı açıktır.

Parmenides'in küre biçimindeki yegâne varolanını hatırlatır.

Öte yandan, sözkonusu 'devinmeyen devindirici' temellendirmesinde gelenekten kaynaklanmayan öğeler de vardır. Nitekim onun *var olma tarzı* etkinlik olan bir *ousia* olarak ortaya konması, *ousia* ve var olma tarzlarının nelikleri hakkında bir sorgulamayı zorunlu kılar. İşte Aristoteles'in *Metafizik*'te *Lambda*'dan önce *ousia* üzerine olan *Zeta* ve *Ēta* kitap<çık>larında ve var olma tarzları hakkında olan *Theta*'da, nâm-ı diğer 'ousia üçlemesi'nde, yapmaya çalıştığı tam da budur.

ZHΘ üçlemesi bir yana, bütün *Metafizik*, varmak istediği nokta, zirvesi *Lambda* olan bir tez çalışması gibi kurgulanmış görünür. Sözgelişi literatür taraması olarak nitelendirilebilecek *Büyük Alpha*'yı, *Küçük Alpha*, *Beta* ve *Gamma*'nın ardından, pekala tanımlar bölümü olarak görülebilecek olan *Delta* izler. *Delta*'nın ardından da <işbu kısa metnin başında da ortaya konmaya çalışılan> bilimler tasnifiyle çalışmanın gövde kısmına kısa bir giriş yapılmasının amaçlandığı anlaşılan *Epsilon* gelir. *Lambda* öncesi en önemli ve en gerekli bölümler olan *Zeta*, *Ēta* ve *Theta* ise, *Metafizik*'in gövdesini teşkil eder. Nitekim *Lambda*'da temellendirilen meşhur 'devinmeyen devindirici'nin *ousiası* saf 'etkinlik'tir. Diğer bir deyişle, devinmeyen devindirici, var olma tarzı etkinlik olan bir *ousiadır*. Dolayısıyla devinmeyen devindiriciyi anlamının yolu, *ousia* ve etkinliğin ne olduklarını bilmekten geçer. Değil mi ki sözkonusu üçlemeden *Zeta* ve *Ēta ousia* (οὐσία), *Theta* ise *ousiaların* var olma tarzları olan (i) imkân, (ii) tamamlanma ve (iii) etkinlik üzerinedir, *Metafizik*'in gövdesi de bunlar olsa gerektir.

Madem ki *Lambda*'nın ve dolayısıyla *Metafizik*'in anahtarı bu üçlemedir ve bu kısa bölüm bu üçlemenin Aristoteles'in felsefesindeki konumunu ortaya koyma amacındadır, sözkonusu üç kitapçıkta Aristoteles'in temellendirdiği *ousia* nedir ve var olma tarzları nelerdir, ana hatlarıyla değinmeden geçmemeli.

Aristoteles'in (ya da bir öğrencisinin?) *ousianın* farklı anlamlarını en derli-toplu serimlediği yer Aristoteles'in sözlüğü kabul edilen *Delta*'nın (*Metafizik* Kitap V) sekizinci bölümü olsa gerektir. Bu bölümde Aristoteles kabaca (a) başka şeyler kendisine yüklenebilmekle birlikte kendisi başka hiçbir taşıyıcıya yüklenmeyen şey, yani taşıyıcı (*hypokeimenon*), bu-belirli-şey (*tode ti*), 'nelik' (*to ti ên einai*), ve (d)

tür/biçim (*eidos*) ile sûret (*morphê*) için *ousia* denegeldiğini söyler.³⁰

Ousia yalın cisimler için söylenir, sözgelişi toprak, ateş, su ve bunlar gibi diğerleri; ayrıca genel olarak cisimler ve bunların birleşimleri, canlılar ve *daimonu*-olanlar ve de bunların kısımları; bunların hepsine de *ousia* denir, ki onlar <hiçbir> taşıyıcıya yüklenmez, ama diğerleri onlara <yüklenir>. Bir başka anlamda ise bir şeyin var olmasının nedeni olabilen ve bir taşıyıcı için söylenmeyenlerde içkin olan<a *ousia* denir>, sözgelişi hayvan için can/rûh. Dahası, bu-belirli-şeye işaret eden ve onu sınırlayan şeylerde içkin olan, çıkarıldığında <parçası olduğu> bütün darmadağın olan her kısım, sözgelişi cisim için yüzey —bazılarının dediği gibi— ve yüzey için doğru; ve genel olarak ‘sayı’nın da bu türden olduğu düşünülür (zira <sayılar> çıkarıldığında hiçbir şey var olmaz ve her şey <onlarca> belirlenir). Dahası nelik, ki onun ifadesi tanımdır, ve buna denir tek teklerin *ousiası*. Öyleyse ortaya çıktı ki, *ousia* iki anlamda kullanılır: hiçbir başka şeye yüklenemeyen en son taşıyıcı ve bu-belirli-şey ve müstakil olabilen ve tek teklerin sûret (*morphê*) ve biçimi (*eidos*).

Aristoteles, *ousiaya* ilişkin bu kullanımların tümünü *Zeta*’da enine boyuna tartışır ve vardığı nokta hep varolan kategorilerinden ‘nesne’nin, tek teklerin, ‘bu-belirli-şey’lerin asıl anlamda ya da birincil *ousia* olduğudur.

Öte yandan var olma tarzlarını anlamak, *ousianın* farklı anlamlarını özümsemek kadar kolay olmayabilir. Nitekim etkinliğin devinimle karıştırıldığı, ayrıca tamamlanma ve etkinliğin aynı olduğunun sanıldığı vakıadır. Aristoteles, imkân/olanak (*dynamis*), tamamlanma/gerçeklik (*entelekheia*) ve etkinlik (*energeia*) olmak üzere üç ayrı var olma tarzından söz eder. *Theta*’nın da konusu bilindiği üzere budur: Varolan bir yandan nesne, nitelik ya da nicelik, diğer yandan (1) imkân, (2) tamamlanma ve (3) etkinliğe karşılık gelecek şekilde söylenir.³¹

(1) *Theta*’nın başlarında imkân, “değişimin (i) bir başkasında, (ii) ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi”³² şeklinde tanımlanmaktadır. Daha sonra, yine *Theta*’da, Aristoteles imkân tanımını genişletecek, imkân için “yalnızca değişimin (i) bir başkasında yahut (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi olarak tanımlamış olduğumuz değil, fakat tüm devinim ya da durağanlık ilkeleridir. Çünkü doğa da imkânla aynı türe aittir; zira o, devinimin/değişimin (iii) bir

³⁰a.g.e., 1017b10-27.

³¹a.g.e., 1045b33-34.

³²a.g.e., 1046a11.

başkasında değil fakat kendi içinde ve kendi olmak bakımından ilkesidir”³³ diyecektir.

Tamamlanma ve etkinlik arasındaki bağıntıya gelince, bu iki terim kimi uzmanlarca eş görülmüş, kimi uzmanlar da *entelekheianın energeiadan* fazlası, Tanrı olarak yorumlanagelmiş olan ‘ilk devinmeyen devindirici’nin var olma tarzı olduğunu ileri sürmüştür. Kimileriye, *entelekheianın dynamis* ve *energeia* arasındaki geçiş fazı olduğunu düşünmüştür. Öte yandan, *Theta*’yı dikkatlice okuyup da kimi uzmanlar gibi “*entelekheia* da *energeia* gibi Aristoteles’in bir neolojizmidir ve *entelekheia*yı Aristoteles daha geç dönemlerde *energeia* yerine kullanmak için türetmiştir” demek, görünen o ki, mümkün değildir. Zira Aristoteles bu kavramları yeri geldiğinde aynı cümle içinde bile kullanmıştır. Dahası, Aristoteles *energeia* terimini kullanmayı hiç bırakmamıştır.

Aristoteles *Theta*’da, devinim (*kinêsis*) ve etkinliğin sanıldığı gibi aynı olmadığını da ortaya koymuştur. Devinim, “imkân halindeki tamamlanması”,³⁴ diğer bir deyişle imkân ve tam olma (*teleia*) arasındaki süreç, adeta bir boş havuzun dolması hâlidir, yani bomboş havuzla dopdolu havuz arasındaki süreç. Etkinlik ise, Aristoteles’in kullandığı Yunanca terim ‘*energeia*’nın kökündeki ‘*ergon*’un iki anlamına karşılık gelecek şekilde, iki farklı anlama gelir. Nitekim *ergon*, (i) eser ya da (ii) iş anlamına gelir.³⁵ Dolayısıyla etkinlik, ya (i) devinimin eseridir, ya da (ii) imkân ve tamamlanmanın sözkonusu olmadığı bir ‘iş’tir. Aristoteles, bu farkı *Theta*’da örneklerle açıklıyor.³⁶

Örneğin biri aynı zamanda hem görüyor hem görmüş, hem akıl yürütüyor hem akıl yürütmüş, hem düşünüyor hem düşünmüş olabilir; fakat hem öğreniyor hem öğrenmiş, ya da hem iyileşiyor hem iyileşmiş olamaz; aynı zamanda hem iyi yaşıyor hem de iyi yaşamış olabilir, hem hâl-i hâzırda mutlu hem de geçmişte mutlu olmuş olabilir. Eğer öyle olmasaydı, durdurmak zorunda olması gerekirdi herhangi bir zamanda, zayıflamada olduğu gibi, şimdi ise gerekli değil, fakat yaşıyor ve yaşamıştır. Bunların bir kısmına devinimler demek gerek, diğerlerine ise etkinlikler. Zira her devinim noksandır, zayıflama, öğrenme, yürüme, inşa etme; bunlar devinimlerdir ve noksandılar kesinlikle. Çünkü aynı zamanda ne hem yürüyor hem yürümüş, ne hem inşa ediyor hem inşa etmiş, ne hem meydana geliyor hem meydana gelmiş, ne de hem devindiriliyor hem

³³a.g.e., 1049b7-12.

³⁴a.g.e., 201a27-28.

³⁵a.g.e., 1219a13-17.

³⁶a.g.e., 1048b23-36.

devindirilmiş olabilir, fakat devindirenle devindirmiş olan başkadır. Aynı şey aynı zamanda hem görmüştür hem görmektedir, hem düşünüyor hem düşünmüştür. Bu yüzden bu tür bir şeye etkinlik diyorum, öncekilere ise devinim.

Devinimin, imkân halindeki tamamlanması olduğu söylenmişti.³⁷ Aristoteles'in yukarıdaki uslamlaması da tamamlanmış bir şeyin noksanmışçasına tamamlanmaya devam edemeyeceği savına dayanır, zira bir devinim örneği olarak inşa etme, yapılması amaçlanan ev tamamlandığında sonlanır. Ortada artık o evi inşa etme ereği bakımından imkân, tamamlanma ve dolayısıyla devinim kalmamıştır; yalnızca etkinlik halinde evin var olması sözkonusudur. Bu örnekte etkinlik, devinimin eseri (*ergon*) anlamındaki etkinliktir ve imkândan, tamamlanmadan ve devinimden sonra ortaya çıkmıştır. Biri sözkonusu evi hem inşa etmiş, hem de inşa ediyor olamaz, dolayısıyla inşa etme bir devinimdir. Öte yandan görmek, yaşamak gibi örnekler birer 'iş'tirler ve bu işler için imkân ve tamamlanma söz konusu değildir. Tamamlanma sözkonusu olmadığı için de hem görmüş hem görüyor, hem yaşamış hem yaşıyor olunabilir. Bu örnekler, yani imkân ve tamamlanmanın sözkonusu olmadığı 'iş'ler (*ergon*) birer etkinliktirler (*energeia*); imkân ve tamamlanmanın sözkonusu olmadığı 'iş' anlamındaki etkinlik.

Devinim ve etkinliğin aynı olmadığına bir kanıtı da, *Metafizik*'in *Lambda* kitabındaki 'devinmeyen devindirici' temellendirmesinde saklıdır. Öyle ki, bu devinmeyen devindirici, saf etkinliktir, onun *ousiası* etkinliktir, onun için imkân sözkonusu değildir, zira imkân bir anlamda karşıtları içinde taşımaz ve var olmayı içinde taşıyan aynı zamanda var olmamayı da içinde taşır (*endekhetai*), ki bu ilk devinmeyen devindirici için geçerli olamaz, çünkü o ezelîdir, oluşa ve bozuluşa tabi değildir. Oluş ve bozuluş, imkân halinde (*dynamei*) olabilenler için sözkonusudur. Devinmeyen ve fakat *ousiası* etkinlik olan bir şey varsa, devinim ve etkinliği birbirine karıştırmak kritik bir hata olsa gerektir.

Tamamlanma-etkinlik ve devinim-etkinlik bağıntıları, ya da bu terimlerin farkları ortaya konduğuna göre, artık tamamlanma ve etkinliği sözü edilen kronikleşmiş hatalara düşmeden tarif etmek daha kolay olsa gerektir. Buna göre (3)

³⁷Ama tam olması değil. Nitekim 'devinim', daha ziyade imkân halinde durağan olmakla, etkinlik halinde tam olma arasındaki süreçtir.

etkinlik, (a) devinimin eseri ya da (b) tamamlanmanın sözkonusu olmadığı iş anlamına gelirken, (2) tamamlanma ise imkân ile etkinlik arasındaki sürecin adıdır. (1) İmkân ise, daha önce ifade edildiği gibi, devinimin (i) bir başkasında, (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolanda, ya da (iii) kendi olmak bakımından kendi içinde ilkesidir.

Buraya kadar ifade edilmiş olanları damıtmak gerekirse, işbu mütevazı çalışmada Aristoteles için *teoretik* bilimlerin *pratik* ve *poietik* bilgi alanlarından, *teoretik* bilimler arasında ise asıl felsefe olan teolojinin matematik ve fizikten önemli olduğu ve bu sebepten Aristoteles'in en önemli metninin *Metafizik*, *Metafizik*'in de zirvesinin 'devinmeyen devindirici'nin temellendirildiği *Lambda* olduğu; ayrıca *Zeta*, *Ēta* ve *Theta*'nın *Lambda*'nın anahtarı olmaları nedeniyle *Metafizik*'in çekirdeğini teşkil ettikleri, dahası, *Zeta* ve *Ēta*'nın konusu olan *ousianın* (a) taşıyıcı, (b) bu-belirli-şey, (c) 'nelik' ve (d) biçim anlamlarına geldiği ve Aristoteles'in bunlar arasında en çok 'bu-belirli-şey'i *ousia* addettiği; ayrıca *Theta*'da hakkında ayrımlarda bulunulan var olma tarzlarından (1) 'imkân'ın devinimin (i) bir başkasında, (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolanda, ya da (iii) kendi olmak bakımından kendi içinde ilkesi, (2) 'tamamlanma'nın imkân ile etkinlik arasındaki sürecin adı, (3) etkinliğin ise (a) devinimin eseri ya da (b) tamamlanmanın sözkonusu olmadığı iş olduğu ortaya konmuştur.

ZETA

Özgün Çeviri³⁸

Bölüm 1

[1028a10] Varolan birçok şekilde söylenir, daha önce *Pek Çok Farklı Şekilde Söylenenler Üzerine*'de³⁹ bunlara ilişkin ayrımları ortaya koymuştuk; nitekim o bir yandan 'nesne'ye⁴⁰ ve 'bu-belirli-şey'e, diğer yandansa 'nasıl'a, 'ne kadar'a ya da bunlar gibi diğer kategorilerin her birine işaret eder. Varolanın bu birçok farklı söylenişinin arasında, *ousiaya* işaret eden 'nesne'nin en asli⁴¹ olduğu aşikârdır. Nitekim her ne zaman belirli bir şeyin 'nasıl'ından bahsetsek, ya "iyi" deriz ya da "kötü", ama "üç dirsek uzunluğunda" ya da "insan" demeyiz; öte yandan her ne zaman 'nesne'den bahsetsek, "beyaz" ya da "sıcak" ya da "üç dirsek uzunluğunda" demeyiz, ama "insan" ya da "tanrı" deriz. Diğerlerine varolanlar denmesi de onların sözkonusu varolanların nicelikleri, nitelikleri, etkilenimleri ya da bunlar gibi başka şeyleri olmalarındandır. Bu yüzden, biri "acaba yürüme, sağlıklı olma, oturma; bunların her biri varolana işaret eder mi?" diye sorabilir (buna benzer diğer terimler için de böyle). Zira bunların hiçbirisi özü gereği bu doğada değildir, ne de bunların *ousia*'lardan ayrılmaları mümkündür, ancak, eğer bir varolan sözkonusuysa, o daha ziyade yürüyen, oturan, ya da sağlıklı olanıdır. Daha ziyade bunlar varolan olarak görünürler, bunun nedeni onlar için belirli bir taşıyıcının belirlenebilir olmasıdır; bu ise, bu çeşit kategoride kendini gösteren *ousia*'dır ve tekil olanıdır; zira bunlar olmaksızın 'iyi' olandan ve 'oturan'dan bahsedemeyiz. Öyleyse, açık ki, sonrakilerin her biri bunlardan

³⁸Bu tez çalışmasındaki Aristoteles'e ait tüm metinler, alıntılananlar dâhil, Eski Yunanca aslından özgün çeviridir. Çevirilerde Bekker edisyonu temel alınmıştır.

³⁹*Delta*.

⁴⁰Burada '*to ti esti*'nin karşılığı olarak 'nesne'yi tercih etmemizin sebebi, '*to ti esti*'nin hem bir şeye, hem de bir şeyin 'nedir'ine işaret etmesi, buna paralel olarak da 'nesne' günlük dilde bir şeye karşılık gelirken, onun aslında 'ne-ise-ne' ifadesinin zaman kısaltmış hali olmasıdır.

⁴¹Burada '*prôton*' için 'birincil' yerine 'asli' denmesinin nedeni, onun bir sıralamadan ziyade ontolojik bir hiyerarşiyi çağrıştırmasıdır.

dolayı vardır, o halde aslolan ve herhangi bir varolan değil ama mutlak anlamda olan ancak *ousia* olabilir.

[31] Şimdi aslolan birçok şekilde söylenir. Ama hepsinde ortak olan, *ousianın* hem ifade, hem bilme, hem de zaman bakımından aslolan olduğudur. Zira diğer kategorilerin hiçbirisi müstakil değil; bu ise yegâne müstakil kategori; ifadece aslolan da bu, çünkü her birinin ifadesinde *ousianın* içerilmesi zorunlu. Ve her birini ancak ‘adam’ın ya da ‘ateş’in (‘ne kadar’, ‘nasıl’ ya da ‘nerede’ olduğundan ziyade) ‘ne’ olduğunu kavradığımızda bilmiş oluruz; nitekim bunların her birini de ‘ne kadar’ ve ‘nasıl’ kategorilerinin ‘ne’ olduğunu kavradığımızda bilebiliriz. Gerçekten de, eskiden beri cevabı aranagelen, hâl-i hâzırda sorulmakta olan ve daima sorulacak olan “varolan nedir?” sorusu, “*ousia* nedir?” sorusunun aynıdır. Nitekim bazılarının ‘bir’ olduğunu söylediği, bazılarının ise ‘birden fazla’ dediği, bunların bir kısmının sonlu sayıda olduğunu iddia ettiği, bir kısmının da sonsuz kabul ettiği budur. Bu yüzden bizim temaşa edeceğimiz en önemli, aslî ve yegâne konu bu anlamıyla varolanın ne olduğu konusudur.

Bölüm 2

[1028b8] *Ousia*’nın en açık haliyle cisimlerde bulunduğu düşünülür. Bu yüzden hayvanların, bitkilerin, bunların kısımlarının ve doğal cisimlerin (sözgelişi ateş ve su ve toprak ve bunlar gibi her biri, bunların tüm kısımları ve bunlardan teşkil olanlar, kısmen ya da tümüyle, gökyüzü ve onun kısımları, yıldızlar, ay ve güneş gibi) *ousia* olduğunu söyleriz. Acaba sadece bunlar mı *ousia*, yoksa başka *ousia*lar da var mı? Ya da bunların bir kısmı mı, yoksa bunların bir kısmı ve başkaları mı? Ya da bunların hiçbirisi, ama bazı başkaları mı, sorgulanmalı. Bazıları cisimden ya da katı olandan daha ziyade —yüzey, doğru, nokta, birim gibi— cismin sınırının *ousia* olduğunu düşünür. Dahası, bazıları da, duyumsanabilir olanın dışında bunların hiçbirinin olmadığını düşünür, bazılarıysa, bunlardan daha çok sayıda ve daha ziyade ezelî varolanların bulunduğunu. Sözgelişi Platon, duyumsanabilir cisimlerin *ousia*larına biçim ve matematiğin nesneleri ikilisini de ekleyerek, üç çeşit *ousia* ortaya koymuştur. Speusippos ise daha bile fazla sayıda *ousia*’dan söz etmiş; ‘bir’den başlamış, sayıların, büyüklüklerin ve ruhların her birinin ilkesine *ousia* demiş, bu minvalde *ousia*’ların

sayısını arttırmıştır. Bazıları ise biçimlerle sayıların aynı doğaya sahip olduğunu ve diğerlerinin de (doğrular ve düzlemlerden gökyüzünün *ousia*larına ve duyumsanabilir olanlara kadar) bunlara bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar hakkında ne söylemeli? İyi mi, yoksa iyi değil mi? Ve hangileri *ousia* olabilir? Ve acaba duyumsanabilir olanların dışında *ousia* var mı? Ve bunlar nasıl? Acaba müstakil bir *ousia* var mı? Bunlar niçin ve nasıl? Ya da duyumsanabilir olanlar dışında hiçbir şey yok mu, sorgulanmalı. Ama önce, *ousia* nedir, ana hatlarıyla bir belirleyelim.

Bölüm 3

[1028b33] *Ousia*, eğer daha fazla değilse, en az dört ana şekilde söylenir; nitekim ‘nelik’in, tümelin ve cinslerin her birinin *ousia* olduğu düşünülür, dördüncü olarak da taşıyıcının. Taşıyıcı, diğerleri kendisi için söylenen, ama kendisi hiçbir başka şey için söylenmeyendir, bu yüzden de, ilkin bunun üzerine ayrımlarda bulunalım, zira en çok da taşıyıcının asıl anlamda *ousia* olduğu düşünülür. Bir anlamda madde, bir başka anlamda sûret, üçüncü olarak da bunlardan çıkan için taşıyıcı denir. Maddeden kastım tunç gibi bir şey, sûretten kastım biçimlerin şekli, ‘bunlardan çıkan’dan kastım ise tunç heykelin somut bütünlüğü. O halde eğer biçim maddeden önde geliyorsa ve ondan daha ziyade varolansa, bu akıl yürütme sonucu o, bunların ikisinden çıkandan da önde gelen bir şey olacaktır.

[8] Şimdi öyleyse *ousia*’nın ne olduğunu ana hatlarıyla söylemiş olduk, ki o başka taşıyıcılar için söylenmeyen, ama başkaları kendisi için söylenen bir şey. Ancak yalnızca bununla yetinmemek gerek, çünkü yeterli değil; zira bu açıklama yeterince açık değil ve ayrıca maddeyi *ousia* haline getiriyor. Nitekim eğer o *ousia* değilse, hangisidir, elden kaçabilir; nitekim diğerleri ortadan kaldırıldığında geriye maddeden başka hiçbir şey kalacakmış gibi görünmüyor. Çünkü diğerleri ya cisimlerin etkilenimleri, ya onlardan yapılanlar, ya da onların imkânları; uzunluk, genişlik ve derinlik ise bir nevi nicelik, ama *ousia* değil, nitekim nicelik bir *ousia* değil, ancak bunların daha ziyade ilkin kendisinde içkin olduğu şey, budur *ousia*. Ancak uzunluk, genişlik ve derinliği ayıklarsak geriye bunlar tarafından belirlenmemiş hiçbir şey kalmayacağı, bu bakış açısından maddenin yegâne *ousia* olarak görünmesi zorunlu. Maddeden, özü gereği nesne, nicelik, ya da varolanı belirlediği söylenen diğer

kategorilerden biri olmayanı kastediyorum. Zira bunların her birini kendisinde taşıyan ve var olmak bakımından da kategorilerin her birinden farklı olan bir şey var. Nitekim diğerleri *ousia*lara yüklenirken, bu ise maddeye yüklenir. O halde en uçtaki, özü gereği ne nesne, ne nicelik, ne de başka bir şeydir. Ne de bunların değillemeleri, zira bunlar da ilineksel olarak bulunur.

[26] Bir yandan şimdi bu manzaradan maddenin *ousia* olduğu çıkar; öte yandan bu imkânsız. Zira müstakil ve bu-belirli-şey olmanın özellikle *ousiaya* ait olduğu, bu yüzden de maddeden ziyade biçim ve bu ikisinden çıkan somut bütünlüğün *ousia* olabileceği düşünülür. Böylece, bu ikisinden (yani hem maddeden hem biçimden) çıkan *ousia*, bir kenara bırakılmalı, çünkü o sonra gelir ve apaçıktır. Bir biçimde madde de açıktır. O halde üçüncüsü sorgulanmalı, zira bu epey zorlayıcı.

[34] *Ousiaların* bazılarının duyumsanabilir olduğu, böylece ilkin bunların araştırılması gerektiği konusunda hemfikiriz.

Bölüm 4

[1029b2] Zira en bilinebilir olana geçmek faydalıdır. Nitekim öğrenme her zaman bu şekilde meydana gelir; doğaca en az bilinebilir olandan daha çok bilinebilir olana doğru; asıl iş de budur, sözgelişi eylemler alanında biri için iyi olandan başlayıp bütünüyle iyi olanı birey için iyi olan yapmak, aynı şekilde kendin için en bilinebilir olandan başlayıp doğası gereği bilinebilir olanları kendin için bilinebilir kılmak. Bireyler için bilinen ve öncelikli olanlar çoğu zaman pek az bilinebilirdir ve bunların küçücük bir kısmı varolanı yansıtır veya hiçbiri yansıtmaz. Ancak benzer şekilde, daha önce de belirttiğimiz gibi, kolayca bilinenden hareketle, ama kendince bilinenden, bunların aracılığıyla, aşama aşama, söylendiği gibi, genel bilgiyi elde etmeye girişmeli.

[12] Mademki kaç tür *ousia* tanımı olduğu başlangıçta ayrıştırıldı ve bunlardan birinin ‘nelik’ olduğu düşünülüyor, o halde şimdi onu temaşa etmeli. Ve ilkin onun hakkındaki bazı savları dile getirelim, ki ‘nelik’in tekil olduğu ve bir şeyin özü gereği olan olduğu söylenir. Zira sen olmak, kültürlü olmak demek değildir, nitekim sen özün gereği kültürlü değilsin. O halde senin neliğin senin özün gereği olan. Öte yandan

hepsi bu değil; zira nelik böyle beyazın özü gereği bir yüzeyde olması gibi değildir, ki yüzeyde olmanın neliği beyazlığın neliği değildir. Nelik, bu ikisinden çıkan ‘beyaz yüzey’ gibi de değildir. Neden? Çünkü eklenmiş, tekrar edilmiştir. O halde tekil olanın neliğinin ifadesi, onu anlatan, fakat onu iermeyendir. Böylece eğer ‘beyaz yüzey’ olmak aynı zamanda ‘pürüzsüz yüzey’ olmaksa, beyazlık ile pürüzsüzlüğün neliği bir ve aynıdır.

[23] Mademki diğer kategoriler açısından da bileşikler var (zira her biri için — sözgelişi ‘şöyle’, ‘şu kadar’, ‘şu zaman’, ‘şurası’ ve devinim için— bir taşıyıcı var), yleyse bunların her birinin neliğinin ifadesi var mıdır ve bunların —sözgelişi ‘beyaz adam’ın— neliği bulunur mu, [neydi beyaz adam?], sorgulanmalı. Bunun adı ‘kılık’ olsun. Nedir ‘kılık’ olmak? z gereği söylenenlerden değil. z gereği sylenmeyenlerse iki eşitir, (i) birinde bir iliştirme sözkonusudur, (ii) diğerindeyse değil. Nitekim (i) birincisinde tanımlananın kendisi başka bir şeye iliştirilerek söylenir, beyaz olmayı tanımlarken birinin ‘beyaz adam’ ifadesini kullanması gibi. Diğerindeyse (ii) kendisine iliştirilmiş başka bir şey sözkonusudur, ‘kılık’ eğer ‘beyaz adam’a işaret ediyorsa, ‘kılık’ın ‘beyaz’ olarak tanımlanması gibi. Gerçekten de, ‘beyaz adam’ beyazdır, ama onun neliği hiçbir şekilde ‘beyaz olmak’ değildir. Ancak ‘kılık’ olmak bir bütünün neliği midir? Yoksa değil mi? Nitekim bir şeyin ne olduğudur ‘nelik’. Bir şey başka bir için söylendiğinde ise, ‘bu-belirli-şey’ söz konusu değildir, sözgelişi ‘beyaz adam’ bu-belirli-şey değildir, tabii eğer ‘bu-belirli-şey’lik yalnızca *ousia*’lara aitse. O halde ifadesi tanım olanlar için ‘nelik’ sözkonusudur. Tanım ise eğer isim ifadeyle aynı şeye işaret etmiyorsa vardır (zira her ifade tanım olabilir, her isim ifadeyle aynı şeye işaret etseydi, bu durumda *İliada* da bir tanım olurdu), tabii ancak o ifade aslı bir şeye aitse. Bu gibi şeyler ise bir şey başka bir şey için sylenmiyorsa söz konusudur. O halde bir cinsin türüne ait olmayan hiçbir şeyin neliği olmayacak, yalnızca bunlar. Zira bunlar başka bir şeyden pay almaya karşılık gelecek şekilde söylenmeyen, etkilenim ya da ilineksel olmayan olarak düşünülürler. Ancak diğerlerinin her birinin, eğer isimleri varsa (ki bu buna ait), neye şeye işaret ettiğine ilişkin —yalın olanlarınkilerin aksine daha ayrıntılı— ifadesi olacak; bunların tanımı ya da neliği ise olmayacak.

[1030a17] Tanım da tıpkı nesne gibi birden fazla yoldan söyleniyor olabilir mi?

Zira nesne bir anlamda *ousiaya* ve bu-belirli-şeye işaret eder, bir diğer anlamda ise nicelik, nitelik ve diğer bunlar gibi kategorilerin her birine. Tıpkı ‘-dir’in her şeyde içkin olması (fakat hepsinde benzer şekilde olmaması, kiminde aslî, kiminde ise ikincil olması) gibi, nesne de yalın anlamda *ousiaya* ve ikincil bir biçimde ise diğer kategorilere aittir. Zira ‘nasıl’ için “nedir?” diye sorabiliriz, böylelikle ‘nasıl’ da bir tür nesne haline gelir, yalın anlamda değil, ama tıpkı bazılarının ‘var olmayan’ hakkında konuşurken onun var olmasından (yalın anlamda var olmasından değil ama var olmayan olarak var olmasından) bahsetmeleri gibi.

[26] Öyleyse şimdi her biri hakkında nasıl konuşmamız gerektiğine de dikkatimizi yöneltmeliyiz, ama öte yandan bu onların aslında nasıl olduklarından daha önemli değildir. Bu yüzden şimdi, mademki söylenenler açık, yani ‘nelik’ aslen ve mutlak anlamda *ousiaya* aittir ve diğer kategorilereyse ikincil anlamda, tıpkı nesnenin mutlak anlamda ‘nelik’ olmaması, bir ‘nasıl’ın ya da bir ‘ne kadar’ın neliği olması gibi. Zira bunlara ya eşadlılık sonucu varolanlar diyoruz, ya da bir ekleme ve çıkarma, tıpkı bilinmeyen için bilinen bir şey demek gibi, ki doğru olan ne eşadlılıkla konuşmak ne de böyle yapmaktır, tıpkı tıbbî olanların bir ve aynı şeyle ilişkili olmaları, ama bir ve aynı şey olmamaları gibi ve tabii ne de eşadlı olmaları. Beden, iş, alet... Zira hiçbir ‘tıbbî’ ile eşadlı ya da doğaca-bir değiller, ama ‘bir’ şeyle ilişkililer, tıpla.

[1030b3] Ancak bunlar hangi yoldan söylenirse söylensin, fark etmez. Önceki ise açık ki asıl ve mutlak anlamda tanım ve ‘nelik’ *ousialara* ilişkindir. Ancak benzer şekilde bunlar diğer kategorilere de ilişkindir, yalnızca aslî olanlara değil. Eğer bunu bu şekilde ortaya koyarsak, herhangi bir ifadeyle aynı şeye işaret eden ‘tanım’ olması zorunlu olmayacak, ama belli *bir* ifadeyle aynı şeye işaret eden ‘tanım’ olacak. Bu *bir* ise, *İliada*’daki gibi sürekli ya da bir demet gibi değil, ‘bir’in farklı kullanımlarından biri gibi. Nitekim ‘bir’ de, tıpkı ‘varolan’ gibi, pek çok farklı anlama gelecek şekilde söylenir. ‘Varolan’ bir yandan ‘bu-belirli-şey’e, bir yandan niceliğe, bir yandansa niteliğe işaret eder. Bu yüzden ‘beyaz’ veya ‘ousia’ ile aynı tarzda olmasa bile, ‘beyaz adam’ın da ifadesi ve tanımı olacaktır.

Bölüm 5

[1030b14] Ama bir açmaz var, eğer biri bir ekleme sonucu ortaya çıkan ifadenin tanım olduğunu kabul etmiyorsa, yalın olmayan fakat bir çift olmaya işaret edenlerin tanımı nasıl olacak? Nitekim bunların bir eklemeyle açıklanması zorunludur. Demek istediğim, sözgelişi ‘burun’ ve ‘içbükeylik’ vardır ve bu ikisiyle söylenen ‘kalkıklık’ da, şu şunda gibi, ve ‘içbükeylik’ ya da ‘kalkıklık’ burnun ilineksel değil ama özsel birer etkilenimidirler. Ama ‘beyazlık’ın Kallias ya da ‘adam’da bulunması gibi değil (ki Kallias ya da ‘adam’ için beyaz olmak ilineksel), ama ‘erkek’in hayvanda, ‘eşit’in nicelikte ve bir şeyde özü gereği bulunduğu söylenenlerin tümü gibi. Bunlar ise etkilenimi oldukları şeyin adı ya da ifadesi kendisinde bulunan ve ondan bağımsız bir biçimde açıklanmayı içinde taşımayanlardır, tıpkı ‘beyaz’ın adamdan bağımsız açıklanmayı içinde taşıması, ama ‘dişi’nin hayvandan bağımsız açıklanmayı içinde taşılamaması gibi. O halde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ya bunların hiçbirinin neliği ve tanımı yoktur, ya da eğer varsa, başka bir biçimde vardır.

[28] Bunlar hakkında bir başka açmaz daha var. Eğer ‘kalkık burun’ ile ‘içbükey burun’ aynı iseler, ‘kalkık olan’ ile ‘içbükey olan’ de aynı olacak. Eğer aynı değilse, özü gereği etkilenimi olduğu şeyden bağımsız olarak ‘kalkık olan’dan bahsetmek imkânsız olduğu için (nitekim ‘kalkıklık’ burundaki içbükeyliktir), buruna kalkık demek ya imkânsız ya da aynı şeyi iki kez söylemek olacaktır, “içbükey-burun burun“ gibi (zira kalkık burun “içbükey-burun burun“ olacak), bu yüzden bunlarda ‘nelik’in bulunması saçmadır; aksi takdirde, sonsuza kadar giderdi, nitekim kalkık burnun dışında başka bir burun daha olurdu.

[1031a] Böylelikle açık ki yalnızca *ousianın* tanımı vardır. Zira eğer nitelik gibi diğer kategorilerin de tanımları varsa, bunların ekleme sonucu olması zorunlu, ‘tek’ sayı da öyle, zira sayıdan bağımsız olamaz, ne de ‘dişi’ hayvandan bağımsız olabilir (‘ekleme sonucu’ndan kastım aynı şeyin iki kez söylenmesiyle ortaya çıkandır, tıpkı bunlarda olduğu gibi). Eğer bu doğruysa, ‘tek sayı’ gibi bir çift olmaya işaret edenlerin hiçbirinin tanımı olmayacak. Ama bunları gözden geçiriyoruz, çünkü ifadeler pekin bir biçimde kavranıp dile getirilmiyorlar. Eğer bunların tanımları varsa, ya bir başka tarzda vardır, ya da daha önce de ifade ettiğimiz gibi ‘tanım’ ve ‘nelik’ birçok farklı anlamda kullanılıyor olmalıdır. O halde bir anlamda bunların hiçbirinin tanımı

olmayacak, ne de ‘nelik’ bunların herhangi birinde *ousia* haricinde ortaya çıkacak, bir anlamda ise olacak. Ki şimdi öyleyse tanım, neliğin ifadesidir; nelik de ya yalnızca ya da en çok, aslen ve yalın anlamda *ousialara* ilişkindir, açık.

Bölüm 6

[1031a15] Acaba tek olan ile onun neliği aynı mı, yoksa farklı mı, sorgulanmalı. Zira bu, *ousia* hakkındaki araştırmamız için faydalı bir şeydir; çünkü tekil olan, kendi *ousiasından* farklı olmayan olarak düşünülür, ‘nelik’ ise tekil olanın *ousiası* olarak söylenir. Dahası, ilineksel anlamda söylenenlerin neliklerinden farklı oldukları düşünülebilir, sözgelişi ‘beyaz adam’ farklıdır ‘beyaz adam olmaklık’tan. Eğer aynı olsaydı, ‘adam olmaklık’ ile ‘beyaz adam olmaklık’ aynı olurdu. Nitekim ‘adam’ ile ‘beyaz adam’ aynı, söylendiği gibi, tıpkı ‘beyaz adam olmaklık’ ile ‘adam olmaklık’ gibi. Ancak ilineksel olanlar için durum aynı olmak zorunda değil.⁴² Zira uç terimler aynı şekilde meydana gelmez, ancak bunların en azından orta terimden eş biçimde ortaya çıktığı (yani ilineksel uç terimlerin aynı oldukları) düşünülebilir, sözgelişi ‘beyaz olmaklık’ ile ‘kültürlü olmaklık’, ama öyle düşünülmez.

[28] Öte yandan, öyleyse, özü gereği söylenenlerin nelikleriyle aynı olmaları zorunlu, sözgelişi eğer kendisinden önde gelen bir başka doğa ya da *ousia* olmayan birtakım *ousialar* varsa, bazılarının söylediği gibi, biçimler bunlar olabilir mi? Nitekim ‘iyi olan’ın kendisi ‘iyi olmaklık’tan başka olacaksa ve ‘hayvan’ da ‘hayvan olmaklık’tan ve ‘varolan olmaklık’ da varolandan; söylediklerimizin dışında, başka, bunlardan önde gelen *ousialar*, doğalar, biçimler olacak; tabii eğer ‘nelik’ *ousia* ise. Eğer bunları birbirinden ayırırsak, bir yandan bunların bilgisi olmayacak, öte yandan bunlar varolanlar olmayacak (‘ayırma’tan kastım, ne iyi olanın kendisinin ‘iyi olmaklık’ta içkin olması, ne de iyi olmaklığın iyyinin kendisinde); zira tek olanın bilgisi onun neliğini kavradığımızda ortaya çıkar. ‘İyi olan’ın dışında, diğerleri için de durum benzerdir; böylelikle eğer ‘iyi olmaklık’ iyi değilse, ne ‘varolan olmaklık’ varolan olacak, ne de ‘bir olmaklık’ bir. Benzer şekilde neliklerin ya hepsi ait oldukları varolana eş olacak, ya da hiçbirisi. O halde eğer ‘varolan olmaklık’ bile varolan değilse,

⁴²Adam olmaklık, beyaz adam olmaklıkta özü gereği (*kath’ hauto*) bulunur. Öte yandan, beyaz olmaklık ise, beyaz adam olmaklığa yalnızca ilineksel anlamda (*kata symbebêkos*) ilişiktir. Dolayısıyla durum bu ikisi için aynı olmak zorunda değildir.

diğerlerinin hiçbirini olmayacak. Dahası, her neyde ‘iyi olmaklık’ bulunmazsa, o şey iyi değildir. Öyleyse ‘iyi olan’ ile ‘iyi olmaklık’ zorunlu olarak ‘bir’dir ve ‘güzel olan’ ile ‘güzel olmaklık’, ve her ne bir başka taşıyıcı için değil, ama özü gereği ve aslî olarak söyleniyorsa. Nitekim bulunuyorsa, biçim olarak değilse bile, bu yeterli; ya da belki de daha ziyade biçim olarak. Aynı zamanda, açık ki, biçimler söylendikleri gibiyse, *ousia* taşıyıcı olmayacak; zira bunların *ousia* olmaları zorunlu, ama bir taşıyıcı olarak değil; nitekim varolanlar ancak onlardan pay almak bakımından var olabilirler.

[1031b19] Bu akıl yürütmelerden tekil olanın kendisinin neliğiyle bir ve aynı olduğu (ama ilineksel anlamda değil) çıkar; çünkü tek olanı bilmek, neliği bilmektir; o halde, şu ana dek ortaya konanlardan çıkan, bu ikisinin bir olmasının zorunlu olduğudur. ‘Kültürlü’ ya da ‘beyaz’ gibi ilineksel anlamda söylenen ise, iki şeye işaret ettiği için, onun neliğiyle aynı olduğunu söylemek doğru olmaz; zira hem ilineğin kendisinde ortaya çıktığı şey, hem de ilinek ‘beyaz’. O halde ‘nelik’ ve o, bir anlamda aynıdır, bir anlamda ise değil; nitekim ‘adam olmaklık’ ve ‘beyaz adam olmaklık’ aynı değil, ama etkilenim bakımından aynı.

[28] Eğer biri her bir neliğe bir isim verirse tek olan ile onun neliğinin birbirinden ayrılmasının saçma olduğu daha açık olacak; zira öncekinin dışında, bir başka nelik daha olacak, sözgelişi atın neliğinin neliği, attan farklı. Dahası, şimdi, gerçekten de *ousia* ‘nelik’ ise, bazı şeylerin doğrudan kendi ‘nelik’leri olmalarına engel olan nedir? Ayrıca bir anlamda daha önce ifade ettiklerimizden açıkça çıkar ki, yalnızca bu ikisi bir değil, bunların ifadesi de aynıdır; nitekim ‘bir olan’ ile ‘bir olmaklık’ın ‘bir’ olması ilineksel değil. Dahası, eğer başka olsaydı, sonsuza giderdi; zira bir yandan ‘birin neliği’, diğer yandan ise ‘bir olan’ olacak, o halde aynı akıl yürütme öncekiler için de geçerli olacak. Öyleyse açık ki, aslolan ve özü gereği söylenenler sözkonusu olduğunda tekil olanın neliği ve tekil olan bir ve aynıdır.

[1032a7] Ortaya konanlara ilişkin sofistlik çürütmeler, açık ki, Sokrates ile Sokrates olmaklığın aynı olup olmadığına ilişkin soruyla aynı şekilde çözülebilir; zira ne bu soruları sorduran, ne de çözümünü sağlayan birbirinden farklıdır. Öyleyse ne şekilde ‘nelik’ ile tek olanın aynı olduğu, ne şekilde ise olmadığı, söylenmiş oldu.

Bölüm 7

[1032a12] Meydana gelenlerin bazıları (a) doğal olarak, bazıları (b) zanaatle, bazıları ise (c) kendiliğinden meydana gelir; öte yandan, bunların tümü, (i) bir şey aracılığıyla, (ii) bir şeyden, (iii) bir şey haline gelirler. “Bir şey“ derken ise bu-belirli-şey, nicelik, nitelik veya yer gibi kategorilerin her birini kastediyorum;. Doğal ‘oluş’lar ise doğal olanlardan varlığa gelenlerin oluşlarıdır. (ii) Kendisinden meydana gelenen şeye ise ‘madde’ diyoruz. (i) Kendisi aracılığıyla meydana gelenen ise doğal halde bir varolandır. (iii) Haline geldikleri şey bir insan, bitki yahut bu gibi başka bir şeydir ki özellikle bunların ‘ousia’ olduklarını söyleriz. Her ne doğal olarak ya da zanaatle meydana geliyorsa, maddeye sahiptir; zira bunların her birinin var olması da var olmaması da mümkündür ve bu imkân da tek teklerdeki maddedir. Genel olarak kendisinden ve kendisi gereği meydana gelenen ‘doğa’dır; zira meydana gelen ‘doğa’ya sahiptir, bitki yahut hayvan gibi; kendisi aracılığıyla meydana gelenen için ise biçimce doğa denir ki o meydana gelenle eşbiçimlidir/türdeştir (ama bu bir başkasında); nitekim insan insanı oldurur.

[25] Öyleyse doğa aracılığıyla meydana gelenler bu şekilde meydana gelirler, diğer oluşlara ise ‘yapma nesneler’ denir. Tüm yapma nesneler ya zanaatlerden, ya imkânlardan ya da enine boyuna düşünmelerden çıkar. Bunların ise bazıları —tıpkı doğal olarak meydana gelenler gibi— kendiliğinden veya talih eseri meydana gelirler. Zira burada da aynı şeyler bazen tohumdan, bazen de tohumsuz meydana gelebilir. Bu konuyu ise daha sonra sorgulamalı.

[1032b] Zanaatlerden meydana gelenlerin biçimleri ruhtadır; biçimden kastım ise her birinin ve birincil *ousia*ların neliği; nitekim karşıtların bile belli bir tarzda biçimleri aynı; zira yoksunluğun *ousiası* karşıtının *ousiası*dır, sağlığın hastalığınkı olması gibi (zira öncekinin yokluğu hastalık; sağlık ise ruhtaki ifade ve bilgi). Sağlıklı olan, gerçekten de, bu şekilde bir akıl yürütme sonucu meydana gelir: Mademki sağlık şu, eğer biri sağlıklı olacaksa, şunun onda bulunması zorunlu; sözgelişi denge, bu ise sıcaklık. Ve hekim daima bu şekilde düşünür ve en son yapma imkânına sahip olduğu noktaya kadar ilerler. Ve sonra, bu noktadan itibaren, sağlığa giden bu yolda ortaya çıkan devinime ‘yaratma’ denir. Böylece, belli bir tarzda, sağlığın sağlıktan, evin evden ve maddeye sahip olanın maddeden bağımsız olandan meydana geldiği

düşüncesi ortaya çıkar; nitekim hekimlik ve mimarlık sağlığın ve evin biçimidirler (maddeye sahip olmayandan ‘nelik’i kastediyorum).

[15] Oluşların ve devinimlerin bir kısmına düşünme bir kısmına da yaratma denir, ilkeden ve biçimden düşünme çıkar, düşünmenin son aşamasında ise yaratma. Aradaki diğerlerinin her biri de benzer şekilde meydana gelir. Demek istediğim, sözgelişi biri eğer sağlıklı olacaksa, dengeli olabilmesi gerekir. Nedir öyleyse dengeli olma? ‘Şu’; ama ‘şu’, eğer hasta sıcak tutulursa olacak. Bu peki nedir? ‘O’; ama o, hastada imkân halinde bulunuyor ve bu imkân da hâl-i hâzırda ona⁴³ bağlı.

[22] Gerçekten de, yapan ve sağlığa kavuşma devinimini başlatan, eğer (b) zanaat aracılığıyla sağlığa kavuşuluyor ise, ruhtaki biçimdir, eğer (c) kendiliğinden sağlığa kavuşuluyor ise, zanaat aracılığıyla yapanın yapma sürecini başlatan her şey, tıpkı sağlığına kavuşmada belki de başlangıcın ısınma olması gibi, bunu ise hekim olarak sağlar. Böylece, bedendeki sıcaklık ya sağlığın bir parçasıdır, ya da sağlığın bir parçası olan bu gibi başka bir şey onu adım adım izler, ya da daha fazlası, bu adımların sonuncusu ise, sağlığı yaratandır ve böylece sağlığın bir parçasıdır—ya da evin (sözgelişi taşlar), veya başka şeylerin. O halde, daha önce de söylenmişti, önceden mevcut olanlar olmaksızın oluş imkânsızdır. Ki öyleyse bir parça zorunlu olarak bulunacak, açık; zira madde bir parçadır, nitekim o bir oluşturucu öğedir ve bir şey haline gelir. Ama öyleyse madde ifadelerde bulunur mu? Öte yandan tunç dairelerin ne olduğunu her iki yönden söylüyoruz, hem maddesini söylüyoruz (ki ‘tunç’ diyoruz), hem de biçimini (ki ‘şu şekilde’ diyoruz), ve bu da onun ilk konumlandığı cinstir. Gerçekten de, tunç daire, ifadesinde maddeye sahiptir. Ancak madde gibi bir şeyden meydana gelenler için, meydana geldiklerinde, ‘önceki’ denmez, ‘öncekinden’ denir, sözgelişi heykel ‘taş’ değil, ‘taştan’dır. Ama sağlığına kavuşan bir insana kendisinden çıktığı önceki sağlıksız haliyle seslenilmez; bunun nedeni ise onun yoksunluktan ve madde denen taşıyıcıdan meydana gelmesi (sözgelişi hem insan hem de hasta sağlıklı hale gelir), ancak onun daha ziyade yoksunluğundan meydana geldiği söylenir, sözgelişi sağlıklı, insandan ziyade hastadan. Bu yüzden de sağlıklı olana taştan gibi ‘hastadan’ değil, ‘insan’ denir ve insana ‘sağlıklı’. Ama yoksunluğu açık olmayan ve

⁴³Hekime.

isimsiz olanların (sözcüğü bronzda belirli bir şekil ya da evde tuğlalar ve ağaç) önceki ‘hastadan’ örneğindeki gibi bunlardan meydana geldiği düşünülür. Bu yüzden de, tıpkı önceki örnekteki gibi, bunlar için kendisinden meydana geldikleri ‘önceki’ denmez. Burada da heykel için ‘ağaç’ değil ama onun türemişi olan ‘ağaçtan’ denir, ‘tunç’ değil ‘tunçtan’, ‘taş’ değil ‘taştan’, ev için de ‘tuğla’ değil ama ‘tuğladan’; ki biri dikkatle incelerse, bir şeyden meydana gelmek için değişmek ve olduğu gibi kalmamak gerektiğinden, basitçe heykelin ağaçtan ya da evin tuğlalardan meydana geldiğini söyleyemez. Öyleyse bu, bu yüzden bu şekilde söylenir.

Bölüm 8

[1033a24] Mademki meydana⁴⁴ gelen (i) bir şey aracılığıyla meydana getirilir (bundan kastım ise oluşun başlangıcının kendisinden çıktığı şeydir) ve (ii) bir şeyden (bu ise yoksunluk değil ama madde olsun; nitekim bunu ne tarzda söylediğimiz hakkında zaten ayrımlarda bulunmuştuk), ve (iii) bir şey haline gelir (bu ise küre, daire ya da rastgele herhangi bir başka şey), tıpkı birinin taşıyıcıyı —sözcüğü tunç— yaratamayacağı gibi, ya da aynı şekilde küreyi, eğer ilineksel anlamda alınmazsa, ki tunç küre küredir, önceki ise yapılabilir. Zira bir bu-belirli-şey yaratmak onu bütünüyle sözkonusu bu-belirli-şeyin taşıyıcısından yaratmaktır. Diyorum ki tuncu yuvarlak yapmak, yuvarlağı ya da küreyi yaratmak değil, ama başka bir şeydir, bu biçimi bir başkasında ortaya çıkarmak gibi. Zira eğer yuvarlağı yaparsa, onu ancak bir başka şeyden yapabilir, nitekim bu ortaya konmuştu. Sözcüğü bir tunç küre yapalım; bu ise böylece şundan, yani tunçtan, şu yapılacak, yani küre. Eğer, öyleyse, bunun kendisi de yapılsaydı, açık ki aynı şekilde yapılacaktı ve oluşlar sonsuza yürüyecekti.

[1033b5] O halde açık ki biçim, ya da duyumsanabilir olanların sûretlerine her ne denirse, meydana gelmez, ne onun oluşu sözkonusudur, ne de neliğin. Zira bu, zanaat, doğa ya da imkânlar aracılığıyla bir başka şeyde meydana gelendir. Nitekim heykeltıraş tuncun küre olmasını sağlar; tunçtan küre yapar, zira şu maddeye biçim kazandırır, tunçtan küre de budur. Ama eğer küre olmak için genel olarak bir oluş sözkonusu ise, o bir şeyden oluşmuş bir şey olacak. Meydana gelen daima bölünebilir

⁴⁴Burada geçen *gignomai* sözcüğü, Aristoteles’te ve genel olarak “*ex nihilo nihil fit*”’i benimsemiş Eski Yunan felsefesinde, yoktan var olmaya değil de, bir şey iken bir başka şey haline gelmeye işaret ettiğinden, bu sözcüğü “varlığa gelme” yerine “meydana gelme” şeklinde çevirmeyi uygun bulduk.

olmak zorunda ve kısmen şu, kısmen de bu olmak—demek istediğim bir yandan madde, bir yandan da biçim. Eğer küre merkezden eş uzaklıktaki noktaların toplamı olan bir şekilse, bunun bir kısmı içine bir şey koyulan, bir kısmıysa öncekinin içindeki olacak, bütünü ise tunçtan küre gibi oluşmuş bir şey olacak. Buraya kadar söylenenlerden açık ki bir anlamda biçim ya da *ousia* denenler meydana gelmezler, ama bunlar gereği söylenen somut bütünlük meydana gelir ve oluşan her şeyin içinde madde vardır ve meydana gelen her şey kısmen şu, kısmen de budur.⁴⁵

[20] Öyleyse acaba bunların dışında küreler var mı, ya da tuğlaların dışında ev? Ki eğer biçimler bu şekilde var olsalardı, hiçbir bu-belirli-şey için meydana gelme sözkonusu olamazdı. Ancak bunlar ‘şu-tür’e işaret ederler, onlar bu-belirli-şey ya da müstakil birer varolan değildirler, aksine ‘şu’ndan ‘şu-tür’ü yapar ve oldururlar ve oldurulduğunda, artık ‘şu-tür şu’ vardır. Tüm bu-belirli şeyler ise, Kallias ya da Sokrates gibi, tıpkı tam da buradaki tunçtan küre gibidirler, insan ya da hayvan ise genel olarak tunçtan küre gibi.

[26] O halde açık ki, biçimleri neden saymak (bazılarının biçimlerden söz ederken alışkanlık haline getirdiği anlamda, yani onlar tek teklerin dışında birtakım şeylermiş gibi), en azından oluşlar ve *ousialara* ilişkin, hiçbir şekilde yararlı değildir. Ne de, aynı sebepten, bunlar özü gereği *ousialar* olabilirler. Dahası, bazı durumlarda açık ki olduran oldurulanla benzer türdendir —ama bunlar aynı değil, ne de sayıca bir, ama biçimce—, sözgelişi doğal şeylerde (nitekim insan insanı oldurur) eğer doğanın dışında bir şey oluşmazsa, yarı eşek yarı at⁴⁶ gibi. Ama bunlar da benzer; zira at ve eşek için ortak en yakın cinsin adı yoktur, bu belki de her ikisi birden olabilir, yarı eşek gibi.

[1034a1] O halde açık ki biçimi bir ilk örnek olarak ele almak hiç de gerekli değildir (zira en çok da bunlarda aramış olmalılar; nitekim en çok onlar *ousialardır*), ama olduran yapmak için yeterlidir ve biçimin maddede olmasının nedenidir. Öte yandan bütün, yani şu tür biçimin şu et ve kemikte olması, Kallias ve Sokrates gibidir; bu ikisi maddeleri başka olduğundan başka, ama biçimce/türce aynıdır; nitekim biçim

⁴⁵Kısmen madde, kısmen de biçimdir.

⁴⁶Katır.

bölünemezdir.

Bölüm 9

[1034a9] Sağlık gibi bazı şeyler hem zanaat sonucu hem de kendiliğinden meydana gelebiliyorken, ev gibi bazılarının niçin gelemediği sorusu açmaza sürükleyebilir. Bunun nedeni ise bazı durumlarda meydana gelecek şeyin bir parçası olarak mevcut olan ve zanaat ürünü olanların yapımı ya da meydana gelmesinde oluşu başlatan maddenin, bazen kendisi tarafından devindirilir türden olması, bazen ise öyle olmaması, bazen bunu belli bir biçimde yaparken, bazı durumlarda bunun imkânsız olması—nitekim birçok şey kendisi tarafından devindirilme imkânı taşır ama dans etmek gibi belli bir biçimde değil. Öyleyse, maddesi böyle olan her şey için (taş mesela), eğer bir başkası tarafından devindirilmiyorsa, *bu* belli biçimde devindirilme imkânsızdır; ama *şu* belli biçimde evet (ateş de öyle). Bu yüzden de, bazı şeyler zanaatkâr olmaksızın olmayacak, bazı şeyler ise olacak; nitekim bunlar zanaate sahip olmayanlarca devindirilecek, ki ya kendilerinde zanaate sahip olmayan başkalarınca ya da kendi kısımları tarafından devindirilme imkânını taşırlar.

[21] Buraya kadar söylenenlerden açık ki bir anlamda her şey ya tıpkı doğal nesneler gibi kendi eşadlısından⁴⁷ (sözgelişi ev, düşünmeden olduğu kadar, evden; nitekim evi yapmayı sağlayan zanaat biçim), ya da eşadlısının bir kısmından veya bu kısma sahip olandan meydana gelir, eğer meydana gelme ilineksel değilse; zira yapmanın özü gereği asıl nedeni meydana gelenin kısmıdır. Devinimdeki ısı bedendeki ısıyı yaratır; bu ise ya sağlık ya da onun bir kısmı, ya sağlığı beraberinde getirecek bir kısım ya da sağlığın kendisi. Bu yüzden de sağlığı yarattığı söylenir, ki sağlığı beraberinde getireni ve onun bir ilineği olanı yaratır. O halde tıpkı tasımlarda her şeyin başlangıcının *ousia* olması gibi (ki tasımlar nesneden çıkar), burada da oluşlar *ousiadan* çıkar. Doğal olanlar da bunlara benzer şekilde bir araya gelirler. Tohum burada tıpkı zanaat sonucu ortaya çıkanlar yapıldığı gibi yaratır; zira imkân halinde biçime sahiptir ve tohumun kendisinden geldiği şey bir biçimde ürünle eşadlıdır (yalnız burada böyle insanın insandan çıkması gibi tümüyle bir eşadlılık aramamak gerekir, nitekim kadın da adamdan çıkar), eğer tabii bir hilkat garibesi söz konusu

⁴⁷Eşbiçimlisinden, türdeşinden.

değilse (bu yüzden katır katırdan çıkmaz).

[1034b4] Öncekiler gibi kendiliğinden meydana gelebilen bütün doğal şeyler, tohumun başlattığı devinimin aynısını kendisi devindirme imkânı taşıyan maddeye sahip olanlardır; maddesi böyle olmayanlar ise, aynı biçimde olanlardan başkalarından meydana gelmesi imkânsız olanlardır.

[7] Biçimin varlığa gelmediği sadece *ousia* üzerine ifadelerden açık değildir, ama benzer şekilde bu —nicelik, nitelik ve diğer kategoriler gibi— tüm diğer birincil ayrımlara ilişkin ifadelerde de ortaktır. Zira tıpkı tunçtan kürenin meydana gelmesi, ama tuncun ya da kürenin gelmemesi gibi; tunç konusunda da, eğer meydana geliyorsa (zira daima hem maddenin hem de biçimin önceden bulunması gerekli), nesne, ‘şöyle’, ‘şu kadar’ ve diğer kategoriler için de benzer şekilde; nitekim ‘şöyle’ değil, ama ‘şöyle ahşap’ meydan gelir, yine ‘şu kadar’ değil, ama ‘şu kadar ağaç ya da hayvan’ meydana gelir. Ancak bunlardan hareketle *ousiaya* özgü şunun kavranması gerekir ki onu yaratan bir başka gerçeklik halinde *ousianın* önceden bulunması zorunludur (sözgelişi eğer bir hayvan meydana geliyorsa, hayvan); ‘şöyle’ ya da ‘şu kadar’ içinse, bu zorunlu değil, ama yalnızca imkân halinde şöyle ya da şu-kadar bir şey olması yeterlidir.

Bölüm 10

[1034b19] Mademki tanım bir ifade ve her ifade kısımlara sahip, ifadenin kısımları da şeyin kısımlarıyla ifadenin şeyle ilişkisine benzer bir ilişkiye sahiptir; bir açmaz ortaya çıkıyor: Acaba kısımların ifadesi bütünün ifadesinde bulunmalı mı, yoksa bulunmamalı mı? Zira görünen o ki bazılarında öyledir, bazılarında ise değil. Nitekim dairenin ifadesi onun dilimlerinin ifadesine sahip değildir, ama hecenin ifadesi harflerinkine sahip; hâlbuki tıpkı hecenin harflere bölünmesi gibi, çember de dilimlere bölünür.

[27] Dahası, kısımlar bütünden önde geliyorsa ve dar açı dik açının ve parmak hayvanın kısmıysa, dar açı dik açıdan ve parmak insandan önde gelebilir. Ama berikilerin önde gelenler oldukları düşünülür; zira ötekiler, berikilerin ifadelerinden hareketle açıklanırlar, ve berikiler diğerleri olmaksızın var olabilmek bakımından da önde gelirler. ‘Kısım’ sözcüğü pek çok farklı anlamda kullanılır, bunlardan biri de

“nicelik bakımından ölçen”dir. Ama kısmın bu anlamını bir kenara bırakıp, *ousia* hangi kısımlardan teşkil olur, bunu araştıralım.

[1035a] Öyleyse eğer bir yandan madde, bir yandan biçim, bir yandan da bunlardan çıkan somut bütünlük varsa ve *ousia* hem madde, hem biçim, hem de bunlardan çıkarsa, bir anlamda madde için bir şeyin kısmı denebilir, bir anlamda ise değil, ama yalnızca biçimin ifadesinde içerilen maddeler kısım olabilir. Sözgelişi et, içbükeyliğin bir kısmı değildir (zira o içbükeyliğin meydana gelmesine aracılık eden maddedir), ama kalkık burunluluğun bir kısmıdır. Ve tunç, somut bütünlük halindeki heykelin kısmıdır, ama biçim olarak söylenen heykelin değil (nitekim biçimden konuşmalıyız ve her bir şeyden biçime sahip olan olmak bakımından, özü gereği yalınkat maddeden ise hiçbir zaman konuşmamalı). Bu yüzden de dairenin ifadesi onun dilimlerininkine sahip değildir, heceninki ise harflerinkine sahip; zira harfler biçimin ifadesinin kısmıdır, madde değil; dilimler ise, tunçta yuvarlaklık meydana getirildiğinde, tunçtan ziyade biçime daha yakın olmalarına rağmen, kendisinde dairenin meydana geldiği madde anlamında kısımlardır. Öte yandan tüm harflerin hecenin ifadesinde içerilmediği bir anlam vardır, sözgelişi şu balmumunun üzerindikiler ya da havadakiler; nitekim bunlar duyumsanabilir madde anlamında hecenin kısımlarıdır. Zira eğer doğru parçası bölünür ve yarılarına ayrılırsa, ya da insan kemik, kas ve etlerine, yine de bunlardan bunların *ousianın* kısımları anlamında kısımlar olduğu değil, ama madde anlamında kısımlar oldukları sonucu çıkar, somut bütünlüğün bir kısmı olarak; ama biçimin ya da ifadenin kendisi hakkında olduğu şeyin değil. Bu yüzden de onlar ifadelerde yoktur.

[22] Öyleyse bazı şeyler için bu gibi kısımların ifadesi bütünün ifadesinde içerilecek, bazıları içinse ifade maddeyi biçimle birlikte bulundurmadağı sürece içerilmemesi gerek; bu yüzden de bazı şeyler kendilerine ayrıştıkları, ilke gibisinden kısımlara sahiptir, bazıları ise değil. Kalkık burun ya da tunçtan daire gibi madde ve biçimi birlikte bulunduran her şey, bunlara ayrışabilir ve madde de bunun bir kısmıdır; maddeyi beraberinde bulundurmayanların (maddesiz olanların) ise ifadeleri yalnızca biçimden ibarettir, bunlar ise ayrışmaz (bütünüyle ya da en azından bu şekilde). O halde öncekiler bunların ilke ve kısımlarıdır, ama biçimlerin ne kısmı ne de ilkesi. Bu yüzden de kilden heykel kile, küre tunca, Kallias da et ve kemiklere ayrışır, hatta daire

de dilimlerine; zira maddeyi biçimle birlikte bulunduran bir şey. Nitekim tek tek daireler için ayrı bir isim olmadığı için, yalın anlamıyla daire ile şu tek daire eşadlıdır.

[1035b3] Öyleyse şimdi hakikat dile getirilmiş oldu, ama yine de konuyu biraz daha öteye taşıyıp, ortaya çıkardıklarımızı daha açık ve belirgin bir biçimde ifade etmeli. Bir şeyin ifadesinde bulunan ve bu ifade kendisine ayrışabilen kısımlar, bunlar bütünden önde gelir, tümüyle ya da kısmen. Öte yandan, dik açının ifadesi dar açiya bölünmezken, dar açının dik açiya bölünür; zira dar açiyı tanımlarken dik açiyı kullanırız, nitekim “dar açi dik açıdan küçük olandır” deriz. Daire ve yarı-daire için de benzer şekilde, zira yarı-daire daire cinsinden tanımlanır, parmak ise bütün beden; ki parmak insan bedeninin belirli bir kısmıdır. O halde madde anlamında olan ve bütün bölündüğünde madde gibisinden ortaya çıkan bütün kısımlar, bütünden sonra gelir. Ama ifadenin ve ifadede karşılığını bulan *ousianın* kısımları anlamındaki kısımlar ise —tümüyle ya da kısmen— önde gelir.

[13] Mademki bir hayvanın ruhu (nitekim ruh taşıyanların *ousiası* budur) onun ifadede konu edilen *ousiası*, biçimi ve şu-tür bedeninin neligidir (her bir kısmı, en azından, eğer iyice tanımlanacaksa, işlevi olmaksızın tanımlanamayacak, bu ise duyumsama olmaksızın onda bulunmayacak), o halde ruhun kısımları —tümüyle ya da kısmen— hayvanın somut bütünlüğünden ve benzer şekilde tek tek hayvanlardan önde gelir. Öte yandan beden ve onun kısımları aynı *ousiadan* sonra gelir ve madde gibisinden bu kısımlara ayrılan *ousia* değil somut bütünlüktür. Öyleyse bir anlamda bunlar somut bütünlükten önde gelir, bir anlamda ise gelmez. Somut bütünlükten ayrılanlar var olma imkânı bile taşımazlar; zira her durumda parmak canlının kısmı değildir, ama cesedin parmağı canlınınikiyle eşadlıdır. Bazıları ise bütünlüğe eşzamanlıdır, yönetenler ve ifadeyle *ousianın* asıl içinde olduğu kısımlar, bu kalp de olabilir kafanın-içindeki⁴⁸ de, hangisi olduğu hiç fark etmez. İnsan, at ve bunlar gibi başka türlerin tek tekleri için söylenenler (tümel ama), *ousia* değil, ama şu ifadeyle şu maddeden çıkan tümel anlamda birer somut bütünlük; tek tekler ise Sokrates’in hâl-i hâzırda olduğu gibi en uç maddedendir, diğerleri için de benzer şekilde.

[33] Öyleyse kısım (i) biçime (biçimden kastım nelik), (ii) biçim ve maddeden

⁴⁸Beyin.

çıkan somut bütünlüğe veya (iii) maddenin kendisine aittir. Ancak yalnızca biçimin kısımları aynı zamanda ifadenin de kısımlarıdır, ifade ise tümel. Nitekim daire olmaklıkla daire ve ruh olmaklıkla ruh aynıdır. Ama somut bütünlük için tanım sözkonusu değildir, onları düşünmek ya da duyumsamak suretiyle biliriz; sözgelişi şu daire, ya da duyumsanabilen ya da düşünülebilen tek tekler (düşünülebilenlerden kastım sözgelişi matematiğin nesneleri, duyumsanabilir olanlardan kastım ise sözgelişi tunçtan ve ahşap olanlar). Öte yandan bunlar gerçeklikten uzaklaştıklarında, var olup olmadıkları bile açık değildir; onlar daima tümel ifadelerle söylenir ve bilinirler. Madde ise özü gereği bilinemezdir. Madde, ya duyumsanabilirdir, ya da düşünülebilir; madde, sözgelişi tunç, ahşap ya da devinen bir madde olarak duyumsanır ve matematiğin nesneleri gibi duyumsanabilir olanlarda —duyumsanmak bakımından olmasa da— bulunanlar olarak da düşünülür.

[1036a12] Öyleyse bütün ve kısmın ve önde gelen ve sonra gelenin nasıl olduğu hakkında konuşulmuş oldu. Öte yandan biri dik açının, dairenin ya da hayvanın ayrıştıkları ya da kendilerinden teşkil oldukları kısımlarından önde gelip gelmediğini sorduğunda, bu soruyu bunun mutlak bir cevabının olmadığı şeklinde cevaplamalı. Nitekim eğer ruh bir hayvan ya da bir ruh taşıyan ise, ya da her bir şeyin ruhu bir tek şeyse, ve daire olmaklık bir daire, dik açı olmaklık ve dik açının *ousiası* bir dik açı, bunların da bazı kısımlardan sonra geldiğini söylemek gerekir, sözgelişi ifadedeki kısımlardan ve bir dik açı da kendi kısımlarından (nitekim tunçtan dikme gibi maddeyle birlikte gelen dik açı da, tek tek doğru parçalarındakiler de), maddeden bağımsız olanlar ise ifadedekilerden sonra gelir, tek tekler ise kısımlarından önde gelirler. Ama bunu mutlakmış gibi söylememeli. Ama eğer ruh başka bir şeyse ve hayvan değilse, bu durumda bile bazılarının önde geldiğini, bazılarının ise gelmediğini söylemek gerekir, daha önce konuşulduğu gibi.

Bölüm 11

[1036a26] Birileri haklı olarak hangi tür kısımların biçime, hangilerininse biçime değil ama biçimle maddeyi birlikte bulundurana ait olduğu konusunda açmaza düşebilir. Ve bu açık olmadığı sürece, tekil olan da tanımlanamayacak, zira tanım tümel olana ve biçime ilişkin. Öyleyse hangi tür kısımlar madde olarak var, hangileri yok, eğer açık

değilse, şeyin ifadesi de açık olmayacak. Türce farklı maddelerden meydana geldiği görünen şeyler için (sözgelişi tunçtan, taştan ve ahşap daire), açıkça düşünülür ki bunların hiçbirisi —ne tunç ne de taş— dairenin *ousiasına* ait değildir, çünkü onlardan ayrılabilirler. Ayrılmış görünmeyenlerin ise, diğerleriyle benzer durumda olmasına hiçbir engel yoktur, tıpkı birilerinin görmüş olduğu bütün daireler tunçmuş gibi, ama bununla beraber, tunç hiçbir şekilde biçime ait değildir, ama onu zihinde biçimden ayırmak da epey zordur. Sözgelişi bir insanın biçimi daima et ve kemikler ve bu gibi kısımlarda görünür; öyleyse şimdi bu kısımlar biçimin ya da ifadenin kısımları mı? Ya da değil, ama maddeninse, insan biçimi başka maddelerde meydana gelmediği için mi onları ayırması imkânsız?

[1036b7] Mademki bunun imkânını içimizde taşıdığımız düşünülüyor, ama ne zaman olduğu açık değil, bazıları daire ve üçgen konusunda bile açmaza düşerler, bir anlamda onları çizgiler⁴⁹ ve sürekli uzay bakımından tanımlamak uygun görünmez, ama bunların hepsi daire ve üçgen için et ve kemiklerin insan için, tunç ve taşın da heykel için taşıdığına benzer anlam taşırlar ve bu bazıları her şeyi sayılara indirgerler ve çizginin ifadesinin ‘iki’nin ifadesi olduğunu söylerler. Biçimler hakkında konuşanların bazıları ‘iki’nin çizginin özü olduğunu, bazıları ise onun çizginin biçimi olduğunu söylerler; bazı şeyler içinse biçimle, biçimin biçimi olduğu şeyin aynı olduğunu (iki ve ‘iki’nin biçimi gibi) söylerler ki, bu çizgiye kadar uzanmaz. Ortaya çıktı ki, biçimi farklı görünen birden fazla şey için tek bir biçim var (Pythagorasçıların da ortaya çıkarmış olduğu biricik şey), ve bu vargı, her şey için tek bir biçim yaratma imkânını içinde taşır; öte yandan bu şekilde olsaydı her şey *bir* olurdu.

[20] Ki şimdi tanım hakkında bazı açmazlar olduğu ve hangi nedenler yüzünden böyle oldukları söylenmiş oldu. Bu yüzden de her şeyi bu şekilde biçime indirgemek ve maddeyi ayrı tutmak işgüzarlık; zira belki de bazı şeyler şu maddede şu biçimdir, ya da bu durumdaki şu şey. Ve genç Sokrates’in yapmış olduğu hayvan analogisi pek de iyi sayılmaz, nitekim hakikatten uzaklaştırır ve insanın kısımları olmadan var olmayı içinde taşıdığını varsaydırır, tıpkı tunçsuz daire gibi. Bunlar ise benzer değildir; hayvan duyumsayan bir şeydir ve devinim olmaksızın tanımlanamaz,

⁴⁹Burada ‘*grammê*’ için ‘doğru’ ya da ‘doğru-parçası’ yerine ‘çizgi’ denmesinin sebebi, Aristoteles’in bu parçada sözcüğü çember için de kullanıyor olmasıdır.

ne de, bu yüzden, belli bir biçimde olan kısımları olmaksızın tanımlanabilir. Nitekim her el değil, ama iş görme imkânı taşıyan bir el insanın kısmıdır, dolayısıyla canlı olacak; canlı olmayan ise kısım olmayacak.

[32] Matematiğin nesneleri hakkında ise, neden kısımların ifadesi bütünü ifadesinde yoktur, sözgelişi dairenin ifadesinde yarı-daireninki? Çünkü bunlar duyumsanabilir değiller. Ya da fark etmez mi? Zira duyumsanabilir olmayanların bazılarının maddesi olacak; nitekim nelik ve kendisi özü gereği biçim olmayan, ama bu-belirli-şey olan her şeyde bir çeşit madde olacak. Öyleyse, daha önce de söylendiği gibi, yarı-daire tümel anlamda dairenin değil ama tek tek dairelerin kısmı olacak; nitekim bir yandan duyumsanabilir, bir yandansa düşünülebilir madde vardır.

[1037a5] Açık ki ruh asıl *ousiadır*, beden ise madde, ‘insan’ ya da ‘hayvan’ ise tümel olarak bu ikisinden çıkan. Sokrates ve Koriskos ise, eğer Sokrates’in ruhu Sokrates ise, iki anlamlı olacak (bir yandan ruh olarak, bir yandansa somut bütünlük olarak), ama eğer Sokrates yalın olarak bu ruh ve şu beden ise, tek olan da tıpkı tümel gibi olacak.

[10] Acaba bu çeşit *ousialara* ait olanların ötesinde başka tür maddeler var mıdır ve sayılar ve bunlar gibi başka tür *ousialar* aramalı mı, daha sonra sorgulamalı. Zira bu amaçla, duyumsanabilir *ousiaların* sınırlarını belirlemek üzerine konuşmalı, ki duyumsanabilir *ousiaları* temaşa etmek bir anlamda fiziğin ve ikincil felsefenin işidir; nitekim fizikçinin sadece maddeyi değil, ama aynı zamanda, hatta daha ziyade, ifadede karşılığını bulan *ousiayı* da bilmesi gerekir. Tanımlara gelince, ifadedekiler ne şekilde kısımlardır ve neden tanım tek bir ifadedir (zira açık ki şey ‘bir’dir, peki kısımlara sahip olduğu halde, onu ‘bir’ yapan nedir?), daha sonra sorgulamalı.

[20] Öyleyse nelik nedir ve o özü gereği nasıldır ve neden bazı şeylerin neliğinin ifadesi tanımlananın kısımlarına sahipken bazılarınıninki değildir, her şeyi kapsayacak biçimde genel olarak söylenmiş oldu ve söylendi ki *ousiaların* ifadelerinde böyle madde anlamında kısımlar içerilmez—bunlar *ousianın* değil ama somut bütünlüğün kısmıdır; bunun ise ifadesi bir biçimde hem var hem yok. Zira maddeyi içeren ifade yoktur (çünkü madde belirsiz), ama birincil/asıl *ousiaya* ilişkin vardır, sözgelişi bir insanın ruhunun ifadesi. Nitekim *ousia*, kendi içindeki biçimdir ve bundan

ve maddeden çıkan somut bütünlüğe *ousia* denir (sözelgeşi içbükeylik, çünkü bundan ve burundan kalkıklık ve ‘kalkık burun’ ve çıkar; bu tamlamalarda burun iki kere bulunur)⁵⁰ —öte yandan kalkık burun ve Kallias gibi somut bütünlük halindeki *ousiada* ise madde içerilir. Ve yine söylendi ki nelik ve tek tekler, tıpkı birincil *ousialar* sözkonusu olduğundaki gibi, bazı durumlarda aynıdır, sözelgeşi çarpıklık ile çarpıklığın neliği, eğer birincilse tabii (‘birincil’ ile bir başkası için, bir başkasında madde anlamında bir taşıyıcı için, söylenmeyeni kastediyorum). Madde ve maddeyle birlikte bulunanlar ise, nelikleriyle aynı değiller—Sokrates ve ‘kültürlü’ gibi ilineksel olarak bir olsalar bile, nitekim bunlar yalnızca ilineksel anlamda aynı.

Bölüm 12

[1037b8] Şimdi öyleyse ilkin *Çözümlemeler*’de değinmediğimiz yönleriyle ‘tanım’ hakkında konuşalım; zira önceki tartışmalarda dile getirilen açmaz, *ousia* hakkındaki akıl yürütmelerimiz konusunda da yararlı olacak. Açmazdan kastım ise şu, neden ifadesi tanım olan için “birdir” deriz? Sözelgeşi insan için “iki-ayaklı hayvan”, onun ifadesi bu olsun. Neden ‘hayvan’ ve ‘iki-ayaklı’ çok değil de birdir? Öte yandan, ‘insan’ ve ‘beyaz’a gelince, bunlar beriki ötekinde bulunmadığı sürece çoktur, ama beyaz taşıyıcı olan insanın bir etkilenimi olarak onda bulunduğunda ise bunlar birdir (işte o zaman ‘bir’ olurlar: Beyaz insan). Ancak burada beriki ötekinden pay almaz, zira cinsin farktan pay aldığı düşünülmez, zira alsaydı aynı şey karşıtların her ikisinden de aynı anda pay almak durumunda olacaktı, nitekim cinsin ayrıştığı farklar karşıtlardır. Ama eğer pay alsaydı, farklar çok sayıda olduğundan (ayaklı, iki-ayaklı, tüysüz gibi), aynı akıl yürütme geçerli olurdu. Neden öyleyse bunlar çok değil ama bir? ‘Bir’ cinste içkin oldukları için değil, zira bu şekilde farkların hepsi bir olurdu. Ama en azından tanımdaki her şeyin ‘bir’ olması gerekli; zira tanım *ousiaya* ait bir çeşit ifadedir ve tektir, o halde tek bir şeyin ifadesi olması gerekir; nitekim dediğimiz gibi, *ousia* ‘bir’ şeye ve bu-belirli-şeye işaret eder.

[28] İlk ayrımlara ilişkin tanımlara odaklanmak gerekir. Zira tanımda asıl cins ve farktan başka söylenen bir şey yoktur. Diğer cinsler asıl cins ve ona iliştilirilmiş

⁵⁰Aristoteles’in en sık kullandığı örneklerden biri olsa da, bu parantez, Jaeger tarafından tümüyle, Ross tarafındansa kısmen reddedilmektedir.

olan farkların toplamıdır, sözgelişi asıl cins ‘hayvan’, sonraki ‘iki-ayaklı hayvan’, ve yine, sonraki ‘iki-ayaklı tüysüz hayvan’; daha öteye taşınmak istenirse de benzer şekilde. Genel olarak ise, çok ya da az terim olması veya az ya da iki, hiç fark etmez; iki terimin biri farksa, diğeri de cins (‘iki-ayaklı hayvan’ için, hayvan cins, öteki ise fark). Öyleyse eğer yalın anlamıyla cins, cinsin türünün dışında var değilse, ya da madde olarak varsa (nitekim sözcük cins ve madde ve bunlardan türleri yani harfleri yapan ise farklar), açık ki tanım farklardan oluşan ifadedir.

[1038a9] Ama farkları da farklarına ayırmak gerekir, sözgelişi ‘ayağının-üstünde-duran’ hayvana ait bir farktır, yine ‘ayağının-üstünde-duran hayvan’ın ayağının-üstünde-duran olmak bakımından farklarını bilmek gerekir. O halde ayağının-üstünde-duran için tüylü ya da tüysüz dememeli (tabii iyi konuşmak isteniyorsa, zira bunu biri ancak yetersizlikten ötürü yapar); ama çatal-ayaklı ve çatal-ayaklı-olmayan denebilir, zira bunlar ayağın farklarından, çünkü ‘çatal-ayaklılık’ ayaklı olmanın bir çeşidi. Ve bu şekilde daima farkın olmadığı noktaya kadar yürümek istenir. Sonra, fark sayısı kadar ayak türü olacak. Ve eğer bu böyleyse, açık ki en son fark şeyin *ousiası* ve tanımı olacak, ki bunları tanımlarda defalarca söylemek gerekmez, zira bu işgüzarlık olurdu. Yine de bunun olduğu durumlar ortaya çıkar. Zira her ne zaman “ayağının-üstünde-duran iki-ayaklı hayvan” desek, “ayağı olan, iki ayağı olan hayvan”dan başka bir şey demiş olmayız. Eğer uygun bir ayırım yapılırsa, aynı şey daha bile çok ve farklara eşit sayıda dile getirilecektir.

[25] Eğer gerçekten de fark farktan meydana geliyorsa, biri, yani sonuncusu, biçim ve *ousia* olacak. Eğer farklar ilineksel olarak bir araya gelmişse, sözgelişi ‘ayağı-üstünde-duran’ beyaz ve siyaha ayrılmışsa, bölmeler kadar farklar olacak. O halde açık ki tanım farklardan çıkan ifadedir, ya da, daha doğrusu, bunların en sonuncusundan. Eğer bu çeşit tanımları yeniden düzenlersek, bu daha açık olabilir; sözgelişi ‘insan’ için ‘ayağı-üzerinde-duran iki-ayaklı hayvan’ demek, ‘iki-ayaklı’ dedikten sonra ‘ayağı-üzerinde-duran’ demek, işgüzarlıktır. Ama *ousia* için düzenleme sözkonusu değildir, peki nasıl bir kısmının sonra bir kısmınınsa önde geldiği düşünülecek?

[34] Öyleyse ayrımlar sonucu ortaya çıkan tanımlar ve bunların ne çeşit

oldukları hakkında, öncelikle bu kadarı söylenmiş olsun.

Bölüm 13

[1038b1] Mademki soruşturmamız *ousia* hakkında, o zaman yeniden ona dönelim. Tıpkı taşıyıcıya olduğu gibi neliğe, bunlardan⁵¹ çıkana ve tümel olana da *ousia* denir. Bunların ikisi hakkında konuşuldu, yani nelik ve taşıyıcı—ki taşıyıcı da iki şekilde taşır, bu-belirli-şey olarak (tıpkı etkilenimlerinin taşıyıcısı olan bir hayvan gibi), ya da tamamlanmanın taşıyıcısı olan madde olarak. Tümel olanın ise bir şeyin en yüksek nedeni olduğu ve tümelin ilke olduğu düşünülür; bu yüzden de bunun üzerinden geçelim, zira tümel denen herhangi bir şeyin *ousia* olması imkânsız görünüyor.

[9] İlk her bir şeyin *ousiası* o şeye özgüdür ve başka bir şeyce onda bulunmaz, tümel ise ortaktır; zira tümel denen budur, doğal olarak birçok şeyde bulunan. Öyleyse hangisinin *ousiası* olacak? Nitekim ya hepsinin olacak, ya da hiçbirinin. Ama hepsinin olamaz; eğer birinin olsaydı, diğerleri de bu biri olurdu, zira *ousiası* bir olanların neliği de bir, kendileri de.

[15] Dahası, *ousia* bir taşıyıcı için söylenmeyendir, tümel ise daima bir taşıyıcı için söylenir.

[16] Ancak tümel bu şekilde, nelik anlamında *ousia* olmayı içinde taşımasa da, ‘hayvan’ın ‘insan’da ya da ‘at’ta olduğu gibi, onda içkin olmayı içinde taşımaz mı? Öyleyse açık ki onun da bir çeşit ifadesi vardır. Öte yandan, *ousiadaki* her şeyin ifadesi olmaması hiç fark etmez; zira tümel de en azından bir şeylerin *ousiası* olacak, ‘insan’ın kendisinde içkin olduğu insanın bir anlamda *ousiası* olması gibi. O halde aynı şey yine baş gösterecek; nitekim önceki, sözgelişi hayvan, onda ona özgü olarak bulunduğu şeyin *ousiası* olacak.

[23] Dahası, belirli bir şeyin ve *ousianın*, eğer bir şeylerden çıkmışsa, *ousiadan* ya da bu-belirli-şeyden değil ama bir nitelikten çıkması imkânsız ve yersiz; zira bu durumda *ousia* olmayan ve nitelik, *ousiadan* ve bu-belirli-şeyden önde gelecek. Ki bu imkânsız; ne ifade, ne zaman, ne de oluş bakımından *ousiaların* etkilenimleri

⁵¹Madde olarak taşıyıcı ve nelik olarak biçimden.

ousialardan önde gelemes; zira gelselerdi müstakil olurlardı.

[28] Dahası, kendisi de bir *ousia* olan Sokrates'te içkin bir *ousia* daha olacak, dolayısıyla iki *ousiası* olacak.

[30] Genel olarak ise, eğer insan ve tüm böyle söylenenler *ousia* ise, bunların ifadelerinin hiçbir ögesinin hiçbir şeyin *ousiası* olamayacağı, onlardan ayrı bulunamayacağı, başka bir şeyde de olamayacağı ortaya çıkar. Demek istediğim, belli bir türün dışında hayvan yoktur, ne de ifadedeki diğer ögelerin herhangi biri onlardan ayrı olabilir.

[34] Bu noktadan bakan için açık ki hiçbir tümel öge *ousia* değildir ve hiçbir ortak kategori bu-belirli-şeye işaret etmez, ancak belli bir çeşide edebilir. Böyle olmasa idi, “üçüncü adam” gibi birçok sıkıntı ortaya çıkardı.

[1039a2] Dahası, bu şekilde de açık: *Ousiaların* onlarda içkin olan gerçeklik halinde *ousialardan* teşkil olması imkânsız. Nitekim bu şekilde gerçeklik halinde iki şey hiçbir zaman gerçeklik halinde bir şey olamaz, ama eğer imkân halinde iki ise, bir olabilir, sözgelişi çift, en azından imkân halinde iki yarıdır, nitekim gerçeklik yarıları ayırır. O halde eğer *ousia* ‘bir’ses, bu anlamda bile kendisinde içkin olan başka *ousialardan* teşkil olmayacak. Demokritos da bunu dosdoğru biçimde ifade eder; o birin ikiden ya da ikinin birden çıkmasının imkânsız olduğunu söyler, çünkü *ousiaları* bölünmez büyüklükler olarak ortaya koyar. Böylelikle, açık ki sayılar için de durum benzer şekildedir (tabii eğer bazıları tarafından söylendiği gibi sayılar birimlerin birleşimiye), zira ‘iki’ sayısı bir tek şey değildir, ya da kendisinde gerçeklik halinde birim yoktur.

[14] Ortaya çıkan bir açmaz daha sözkonusu. Nitekim eğer hiçbir *ousia* tümellerden teşkil olmuyorsa, çünkü tümel bu-belirli-şeye değil ama ‘şu-tür’e işaret ediyorsa ve hiçbir *ousia* gerçeklik halinde *ousiaların* bir birleşimi olmayı içinde taşımıyorsa, tüm *ousialar* birleşmemiş olabilir, o halde hiçbir *ousianın* hiçbir ifadesi olmayabilir. Ama herkesçe düşünülen ve en azından evvelden beri söylediğimiz, ya yalnızca ya da en çok *ousiaların* tanımları olduğuydu; şimdi ise onun bile tanımı olmayabilir. Bu durumda hiçbir şeyin tanımı olmayacak; ya da bir anlamda olacak, bir

anlamda ise olmayacak. Bu ise daha sonra söylenecek olanların ardından daha açık olacak.

Bölüm 14

[1039a23] Ama bu aynı savlardan, biçimlerin müstakil *ousialar* olduklarını söyleyen ve aynı zamanda onları cins ve farktan teşkil olan ‘tür’ yapanları bekleyen sonuçlar açık. Eğer biçimler varsa ve ‘hayvan’ insanda ve attaysa, ya sayıca bir ve aynıdır ya da başka (ifade bakımından açık ki ‘bir’dir; zira söyleyen, söylerken her biri için aynı ifadeyi dile getirecek). Öyleyse eğer özü gereği kendisi bu-belirli-şey olan müstakil bir insan varsa, bu insanın ‘hayvan’ ve ‘iki-ayaklı’ gibi kendilerinden çıktığı şeylerin zorunlu olarak bu-belirli-şey ve müstakil ve *ousialar* olmaları gerekir. O halde hayvanın da.

[34] Öyleyse eğer at ve insan tıpkı senin kendinle olduğun gibi bir ve aynıysa, bir şeylerin içinde müstakil olan bir ‘bir’ nasıl ‘bir’ olacak ve neden ‘hayvan’ kendinden müstakil değil? Sonra, eğer iki ayaklılıktan ve çok ayaklılıktan pay alırsa, imkânsız bir şey ortaya çıkacak, zira karşıtlar aynı anda aynı ‘bir’ ve bu-belirli varolanda bulunacak. Eğer almazsa, biri hayvanın iki ayaklı ya da ayaklı olduğunu söylediğinde bu hangi minvalde olacak? Yan yanalar belki ve bitişik ya da karışık. Ama hepsi saçma.

[1039b7] Ama hayvan her bir türde başka. O halde bir anlamda, doğruyu söylemek gerekirse, *ousiası* ‘hayvan’ olan sınırsız sayıda varolan olacak; zira insanın ‘hayvan’dan çıkması ilineksel değil. Dahası, hayvanın kendisi birçok şey olacak, zira her bir türün *ousiası* ‘hayvan’ olacak (zira hayvan başka bir şey gereği söylenmez, eğer söylenseydi, insan öncekinden çıkardı ve bu önceki insanın cinsi olurdu), ve dahası, insanın kendisinden çıktığı her şey biçimler olacak. O halde bir şeylerin biçimleri, başka şeylerinse *ousiası* olmayacaklar (nitekim bu imkânsız); öyleyse her bir hayvan türünde bir tane ‘hayvanın özü’ olacak.

[14] Dahası, bu neyden ve hayvanın kendisinden nasıl çıkacak? Ve sözgelişi hayvan, bu kendisi de *ousia* olan hayvanın dışında nasıl var olur? Dahası, duyumsanabilir olanlar konusunda bunlar ve bunlardan daha yersiz başka sonuçlar da

ortaya çıkıyor. Bu şekilde olması imkânsızsa, açık ki, bunların başkalarının söylediği gibi böyle biçimleri yoktur.

Bölüm 15

[1039b20] Mademki somut bütünlük ve ifade başka çeşit *ousialar* (diyorum ki, bu anlamda, *ousia* çeşitlerinin biri madde ile bir arada bulunan biçimin ifadesi, diğeri ise genel olarak ifadedir), öyleyse bu birinci anlamda söylenenler için bozulmuş ve oluş vardır; ifade içinse böyle bozulma gibi bir durum söz konusu değildir. Ne de oluş söz konusudur (nitekim ev olmaklık meydana gelmez, ama ‘şu ev’ gelir), ama onlar oluş ve bozulmuş olmaksızın hem vardır hem de yok, nitekim bunları kimsenin türetmediği ve yaratmadığı daha önce gösterildi. Bu yüzden de tek tek duyumsanabilir *ousiaların* ne tanımı vardır, ne de tanıtılması, çünkü doğası var olmayı da olmamayı da içinde taşıyan türden olan maddeye sahiptirler; bu yüzden de onların tek tek hepsi bozulmuş tabidir. Öyleyse eğer tanıtılma zorunlu olana ilişkinse ve tanım bilinebilene ve duyumsanabilir olanlar zorunlu olmayı içlerinde taşımıyorlarsa (tıpkı bilginin bazen bilgi bazen bilgisizlik olamayacağı, ama sanının böyle olması gibi) bu şekilde başkaca olmayı içinde taşıyanlara ilişkin olan tanıtılma ya da tanım değil, ama kanıdır. Açık ki, bunların tanımı ya da tanıtılması olamaz.

[1040a2] Bilgiye sahip olanlar için bozulmuş tabi olanlar onların duyumsama alanlarından çıktıkları an açık olmadığı için, onların ifadeleri ruhta tutulsa bile, onlar için tanım ya da tanıtılma olmayacak. Dolayısıyla tanımlara ilişkin, biri tek teklerden birini tanımlamaya kalktığında, tek teklerin daima yok olabilir olduğunu hatırlamalı ve cahillik etmemeli. Zira onlar tanımlanmayı içlerinde taşımazlar.

[7] O halde hiçbir biçim tanımlanabilir değildir; zira onlar söyledikleri gibi tek teklerden ve müstakil. İfadenin adlardan teşkil olması zorunlu, adların ise tanımlayan tarafından uydurulmaması (nitekim bilinemez olacak). Yerleşik adlar ise her şeyde ortak, o halde bunların başka şeylere de ait olması zorunlu; sözgelişi eğer biri seni tanımlamaya kalksa, ‘zayıf beyaz hayvan’ diyecek ya da başkalarına da ait olan başka bir şey. Eğer biri “tanımdaki öğelerin hepsinin ayrı ayrı birçok şeye, ama aynı zamanda birlikte yalnızca buna ait olmasına hiçbir engel yoktur“ derse, ona ilkin diyelim ki, her ikisine de, sözgelişi ‘iki-ayaklı hayvan’ hem ‘hayvan’a hem de ‘iki-ayaklı’ya aittir

(ezelî olanlar sözkonusu olduğunda da böyle olması zorunlu, en azından varolanlar ve kısımlar birleşimden önde gelirler. Ayrıca, hatta müstakildirler, tabii eğer insan müstakilse; nitekim ya hiçbiri ya da her ikisi de. Öyleyse, eğer hiçbiri ise, türün dışında cins olmayacak; ama eğer olacaksak, fark da olacak); sonra, var olmak bakımından önde gelirler ve bütünle birlikte yok olmazlar.

[22] Sonra, eğer biçimler biçimlerden çıkıyorsa (zira kendisinden teşkil olunan daha az birleşiktir), ‘hayvan’ ve ‘iki-ayaklı’ gibi biçimlerin kendisinden çıktığı şeylerin hala birçok şeye yüklenmesi gerekecek. Öyle olmasa, bu şeyler nasıl bilinecekler? Nitekim birden fazla şeye yüklenmesi imkânsız olan bir tür biçim olacak. Ama öyle düşünülmez, çünkü her biçim kendisinden pay alınabilir bir şeydir.

[27] Öyleyse tıpkı söylendiği gibi, özellikle Güneş ve Ay gibi eşsiz olan ezeli varolanlar sözkonusu olduğunda, onları tanımlamanın imkânsız olduğu gözden kaçır. Zira yalnızca “yerin etrafında dönen” ya da “gece saklanan” gibi, çıkarıldığında hala Güneş olacak şeyler iliştiirmekle yanlış yapmıyorlar (zira dönmeyi bırakıp dursa ya da saklanmayıp parlarsa artık Güneş olmayacak, ama olmayacaksa bu saçma; çünkü Güneş belirli bir *ousiaya* işaret eder), dahası, başkası için de geçerli olmayı içinde taşıyan şeyler de iliştiiriyorlar, sözgelişi eğer aynı etkilenimlerde başka bir şey oluşsa, açık ki o da Güneş olacak. O halde ifade ortak. Ama Güneş de tıpkı Kleon ya da Sokrates gibi tek teklerdendi. Sonra neden bunların hiçbiri biçimlerin tanımını ortaya koyamaz? Nitekim deneyecek olurlarsa şimdi söylenenlerin ne kadar doğru olduğu açık olacak.

Bölüm 16

[1040b5] Açık ki *ousia* olduğu düşünülenlerin birçoğu imkânlardır, hayvanların kısımları da böyledir (zira bunların hiçbiri müstakil değildir, ayrıldıklarında ise, hala varolan olsalar bile ancak madde olarak bulunurlar), toprak, ateş ve hava da. Nitekim bunların hiçbiri ‘bir’ değil, bunlar olgunlaşana ya da bunlardan bir ‘bir’ oluşana kadar bunlar daha ziyade yığın gibidirler. Hayvanların eklemlerindeki bir şeylerden çıkan devinim ilkelerine sahip olmaları bakımından (bu yüzden bazı hayvanlar bölündüklerinde de yaşarlar), özellikle canlılarda ruhun kısımlarıyla yakından ilişkili kısımların her ikisi de (yani hem imkân halinde hem de tamamlanma halinde

varolanlar) olabileceği varsayılabilir. Ancak zorla ya da asalakça değil (zira sakatlıklar bu çeşittir) ama doğaca ‘bir’ ve sürekli olduklarında, genel olarak hepsi imkân halinde olacak.

[16] Mademki ‘bir’ de tıpkı ‘varolan’ gibi söylenir ve ‘bir’in *ousiası* tektir ve *ousiası* sayıca tek olan da sayıca bir, açık ki ne ‘bir’ şeylerin *ousiası* olmayı içinde taşır, ne de ‘varolan’; tıpkı ‘öge’ olmaklık ve ‘ilke’ gibi. Ancak daha bilinebilir olana varmak adına “hangi ilke?” diye sorarız. Şimdi bunların arasında ‘varolan’ ve ‘bir’, *ousia* olmaya ‘ilke’, ‘öge’ ve ‘neden’den daha yakındır, ama bunlar da tam anlamıyla *ousia* değil, tabii eğer diğer ortak olanların da hiçbiri *ousia* değilse; zira *ousia* kendisinden ve kendisine sahip olan, *ousiası* olduğu şeyden başka hiçbir şeye ait değildir. Dahası, ‘bir’ olan aynı anda pek çok farklı yerde olamaz, ama ortak olan aynı anda birçok yerde bulunur; o halde açık ki hiçbir tümel olan tek teklerin dışında müstakil olarak bulunamaz.

[27] Ancak biçimler hakkında konuşanlar onların müstakil olduğunu söylerken kısmen doğru konuşuyorlar, tabii eğer biçimler *ousia* iseler, kısmen ise doğru konuşmuyorlar, çünkü pek çok varolan için ‘bir’ tane olana biçim diyorlar. Bunun nedeni ise, tek teklerin ve duyumsanabilir olanların dışında, bu çeşit *ousiaların* hangilerinin bozuluşa tabi olmayan *ousialar* olduğunun hesabını verecek durumda olmamaları. Böylece onlar da bunları bozuluşa tabi olanlarla türce aynı yapıyorlar (nitekim bunları biliyoruz), ‘insanın-özü’ ve ‘atın-özü’ gibi, duyumsanabilir olanlara ilişkin sözcüklere bir ‘özü’ ilştiriyorlar. Bununla birlikte, eğer yıldızları görmeseydik, sanırım, hiç olmazsa bildiklerimizin dışında birtakım ezelî *ousialar* olacaktı; o halde şimdi de, hangileri olduğunun bilgisine sahip olmasak bile, benzer şekilde en azından bazılarının olması zorunlu.

[1041a3] Öyleyse tümel olarak söylenenlerin hiçbiri *ousia* değildir ve hiçbir *ousia* bir başka *ousiadan* teşkil olmaz, açık.

Bölüm 17

[1041a6] Ama *ousia* nedir ve ne çeşittir, söylemek gerekir, o halde yeni bir başlangıç yapar gibi onun hakkında konuşalım; zira belki de önceki, yani duyumsanabilir

ousialardan müstakil olan *ousialar* hakkındaki soru işaretleri bunlardan sonra açıklığa kavuşacak. Öyleyse, mademki *ousia* bir çeşit neden ve ilkedir, aramaya buradan başlamalı.

[11] “Neden?” diye sormak daima bu şekildedir: Neden bir şey bir başkasında bulunur? Nitekim “kültürlü insan neden kültürlü insandır?” diye sormak, söylendiği gibi, ya insanın neden kültürlü olduğunu sormaktır, ya da başka bir şey. Şimdi bir şeyin neden kendisi olduğunu sormak, sormak değildir (zira yanıtta ‘çünkü’ ve ‘var olma’ açıkça bulunmalı, demek istediğim, “çünkü ay tutuluyor” gibi bir şey; öte yandan “çünkü o kendisidir” bir ifadedir ve “insan neden insandır?” ya da “kültürlü neden kültürlüdür?” gibisinden her soru için tek bir nedendir, tabii biri tek teklerin kendilerinden ayırlamaz olduklarını söylemediği sürece, bu ise ‘bir’in neliği; ama bu her şey için ortak ve kestirme), ancak biri insanın neden şu tür bir hayvan olduğunu sorabilir. Ama bu biri, böylelikle, açık ki bir insanın neden insan olduğu sormuyor; o halde o, bir şeyin neden bir şeyde bulunduğu soruyor (ki bulunuyor olmalı; eğer böyle değilse, hiçbir şey sormuyor olacak); sözgelişi “neden gök gürliyor?” sorusu “neden bulutlarda gürültü meydana geliyor?” sorusudur, zira sorulan bu şekilde başka bir şeyde olan bir şey. Ve neden bunlar, sözgelişi tuğlalar ve taşlar, evdir? Böylelikle açık ki ‘neden’ aranıyor (bu ise, mantık çerçevesinde konuşmak gerekirse, neliktir), ki bazı durumlarda bu ereksel nedendir, sözgelişi ev ya da yatak, bazı durumlarda ise ilk devindiren, nitekim bu da nedendir. Ancak bu gibi bir neden meydana gelme ve bozuluşa uğrama sözkonusu olduğunda aranır, öteki ise var olma sözkonusu olduğunda.

[34] En çok da bir başkası için söylenmeyenlere ilişkin sorulanlar gözden kaçır, insanın ne olduğu sorulduğundaki gibi, çünkü yalın bir biçimde ifade edilirler ve şuna buna bölünmezler. Ancak konuyu enine boyuna ele alarak soruşturmak gerekir; aksi takdirde, hiçbir şey sormamakla belli bir şeyi sormada ortak olan bir şey meydana gelir. Mademki sorulan var olmaya sahip olmalı ve bir şeyde bulunmalı, açık ki, sorulacak olan maddenin neden şöyle-şöyle bir şey olduğu; sözgelişi şunlar neden evdir? Çünkü evin neliği onlarda bulunur. Ve şuna sahip olan şu beden, insan. O halde

aranan, maddeyi bir şey yapan nedendir, bu ise onu nesne yapan biçim, bu⁵² ise *ousia*.

[1041b8] Böylelikle açık ki yalın olanlara ilişkin sorgulama ya da öğretme yoktur, ancak bunlara ilişkin başka tarzda bir soruşturma sözkonusudur.

[11] Mademki bir şeylerden bir ve bütün olacak şekilde birleşmiş olanlar var, yığın gibi değil ama hece gibi—hece harfler değildir, ne BA ile B ve A aynıdır, ne de et ile ateş ve toprak. Zira çözülmenin ardından hiçbirisi yoktur, sözgelişi et ve hece, ama harfler hala vardır ve ateşle toprak. O halde hece diye bir şey vardır, yalnızca sesli ve sessiz harfler değil, ama başka bir şey; et de yalnızca ateş ve toprak ya da sıcak ve soğuk değil, ama başka bir şeydir. Böylelikle eğer sonrakinin⁵³ ya öge ya da ögelerden olan bir şey olması zorunluysa ve eğer öge ise, yine aynı akıl yürütme geçerli olacak (zira et bundan, ateşten ve topraktan olacak ve başka bir öge daha, bu durumda bu sonsuza yürür), eğer ögelerdense, açık ki bir öğeden değil (yoksa bu kendi olurdu) birçoğundan, o halde et ve hece konusunda kullanılan akıl yürütmeyi yeniden dile getireceğiz. Ama bu başka şeyin bir şey olduğu, öge olmadığı ama en azından etin şu, hecenin ise bu olmasının nedeni olan bir şey olduğu düşünülebilir. Diğerleri konusunda da benzer şekilde. Her bir şeyin *ousiası* budur, zira onların var olmalarının asıl nedeni budur; mademki şeylerin bazıları *ousia* değildir, ama *ousiaların* hepsi doğa gereği ve doğal olarak bir arada tutulurlar, *ousia* öge değil ama ilke olan bu doğa olarak düşünülebilir. Öge ise bir şeyin kendisine bölündüğü ve onda madde anlamında içkin olandır, sözgelişi A ve B hecenin ögeleridir.

⁵²Nesne.

⁵³Sözü geçen ‘başka şey’in.

Çözümleme

Mademki *ousialar*, varolanların asıllarıdır, *ousia* hakkında yürütülecek bir incelemenin de ‘varolan’ dan hareket etmesi beklenir. Birçok önemli Aristoteles terimi gibi ‘varolan’ da (*to on*) birden fazla anlama gelir ve birden fazla anlama gelen terimlerin farklı anlamlarının sıralandığı *Delta*’da, ‘varolan’ ın da farklı anlamlarına değinilmiştir. Delta da ‘varolan’ teriminin farklı anlamları (i) ilineksel ve özü gereği olma, (ii) önermedeki doğruluk ve yanlışlık, (iii) imkân ve gerçeklik halinde olmak gibi üç temel karşıtlığa ayrılmıştır.⁵⁴

Bir yandan (i) ilineksel anlamda, bir yandansa (ii) özü gereği ‘varolan’ dan (*to on*) söz edilir. (i) İlineksel anlamda <var olma>, sözgelişi adil olanın kültürlü olduğunu veya adamın kültürlü olduğunu ya da kültürlü olanın adam olduğunu söylemek gibidir; tıpkı kültürlü olanın ev inşa ettiğini söylemek gibi, ki mimar için kültürlü olmak ilinekseldir ya da kültürlü olan için mimar olmak. Nitekim <burada> bunun şu olması, bunun ilineksel anlamda şu olduğuna işaret eder. <Yukarıda> değinilenler için de bu şekilde. Zira adamın kültürlü olduğunu söylediğimizde ve kültürlü olanın adam, ya da beyaz olanın kültürlü ya da bunun beyaz, bir yandan <ikinci durumda> her ikisi de aynı şey için ilineksel, diğer yandan ise <ilk durumda> bir varolan <diğeri> için; kültürlü adam sözkonusu olduğunda, onun için kültürlü <olmak> ilineksel. Bu şekilde ‘değil-beyaz’ ın da var olduğu söylenir, çünkü onun ilineği olduğu, önceki <bir şey> vardır. Öyleyse, ilineksel anlamda var olma bu şekilde söylenmiş oldu: (a) Ya her ikisi de aynı varolanda içkin olduğu için, (b) ya biri önceki bir varolanda içkin olduğu için, ya da (c) yüklendiği şeyde içkin olan kendi var olduğu için. Özü gereği var olma ise kategorilerin şekilleri kaç <farklı anlama> işaret ediyorsa <o kadar farklı şekilde> söylenir; zira <kategorilerin şekilleri> kaç şekilde söyleniyorsa, var olma o kadar farklı şeye işaret eder. Mademki şimdi kategorilerden bazıları nesneye işaret eder, bazıları niteliğe, bazıları niceliğe, bazıları bir bağıntıya, bazıları etkinlik ve ediliğe, bazıları yere, bazılarıysa zamana; var olma bunların her biriyle aynı şeye işaret eder. Zira “iyileşen adam” ile “adam iyileşiyor” arasında hiçbir fark yoktur, ne de “yürüyen veya kesen adam” ile “adam yürüyor veya kesiyor” arasında bir fark vardır. Diğerleri için de benzer şekilde. Dahası, var olma ve ‘-dır’ bir <önermenin> doğru olduğuna, var olmama ise doğru olmadığına, bilakis yanlış olduğuna işaret eder, evetleme ve değillemede de benzer şekilde, sözgelişi “Sokrates kültürlüdür” ya da “Sokrates değil-beyazdır” <ifadelerinde> ‘-dır’ doğru olmaya, “köşegen ölçülebilir değildir” <ifadesindeki> ‘değildir’ yanlış olmaya işaret eder. Dahası, var olma ve varolan, sözü geçenlerin imkân hâlinde ya da tamamlanma hâlinde olmasına da işaret eder. İmkân hâlinde gören için de, tamamlanma hâlinde gören için de “görüyor” deriz; aynı şekilde, bilgisini kullanma imkânı taşıma için de onu kullanma için de “bilme” deriz; yine, hâl-i hâzırda dinginlik kendisinde içkin olan için de, dingin olma imkânı taşıyan için de “dingin” deriz. *Ousialar* için de benzer şekilde; nitekim

⁵⁴a.g.e.,1017a8-1017b10.

Hermes'in taşın içinde olduğunu söyleriz, yarı-doğrunun da doğrudan, henüz olgunlaşmamış olana da tahlil deriz. Ne zaman mümkün olan için <var diyeceğiz>, ne zaman değil, bu ayrımı bir başka yerde yapmalı.⁵⁵

Mademki *ousialar* varolanların asıllarıdır, varolanlara ilişkin bu ayrımların da daha aslı olanları *ousia* addedilmeye daha uygun olsa gerektir. O halde *ousia*, ilineksel değil (*kata symbebêkos*) ama özü gereği (*kath' hauto*) olan, yanlış (*pseudos*) değil ama doğru (*alêthes*) olan ve imkân halinde (*dynamei*) değil ama gerçeklik ya da tamamlanma halinde (*entelekheia*) olan bir şeydir.

Bu üç ayrımın arasında da bir hiyerarşi gözetirsek, ilineksel-özü gereği ayrımı diğerlerinden daha önemli görünür. Zira diğer ayrımların biri önermelerin doğruluk değerine, diğeri ise var olma tarzlarına ilişkindir. Özü gereği olup olmama ise aslı olmayla doğrudan ilişkili görünür. Nitekim ilineksel olan daima bir *ousiaya* bağımlı olan olduğu için, *ousianın* doğası gereği ilineksel olanın karşıtı bir şey olması gerekir.

Özü gereği var olmayı karakterize eden kategorilerdir. Kategoriler ise ikiye ayrılır: Bir yanda (a) nesne (*to ti esti*), diğer yanda ise (b) nitelik, nicelik, yer, zaman, görelilik, etkinlik, edilgi, durum, iyelik gibi diğerleri vardır.⁵⁶ Bunların arasında da 'nesne' ya da 'nedir'in diğer kategorilerden daha aslı olduğunu söylemeye lüzum olmasa gerektir. Zira 'nesne' dışındaki dokuz kategori yalnızca bir *ousia* aracılığıyla var olabilir. Öte yandan bu durum nesne için geçerli değildir. Dolayısıyla *Zeta*'nın bu ilk bölümünde Aristoteles,⁵⁷ 'varolan' kategorileri arasında yalnızca 'nesne'nin *ousia* addedilebileceğini ve incelenecek olan varolanın bu olduğunu ilân eder.

Zeta'nın kısacık ikinci bölümünde⁵⁸ Aristoteles, genel olarak *ousianın* cisimlerle özdeşleştirildiğini hatırlatır, Pythagorasçılar'ın iddia ettiği üzere sayıların ve düzlem gibi matematiğin nesnelerinin ya da Platon'un iddia ettiği üzere biçimlerin (*idea*) *ousia* kabul edilip edilemeyeceğinin de daha sonra⁵⁹ tartışılacağını haber verir. Ama hepsinden önce *ousianın*, özellikle de duyumsanabilir *ousianın* ne olduğunun

⁵⁵Theta'da.

⁵⁶a.g.e., 1b25-2a4.

⁵⁷a.g.e., 1028a10-1028b8.

⁵⁸a.g.e., 108b8-33

⁵⁹Eta, My ve Ny'de.

belirlenmesi şarttır.

Üçüncü bölüme⁶⁰ ise Aristoteles işe *ousia*nın farklı anlamlarına değinmekle başlar: Nelik (*to ti en einai*), tümel (*katholou*), cins (*genos*) ve taşıyıcı (*hypokeimenon*). Bunların arasında en çok da ‘taşıyıcı’nın *ousia* olduğu düşünülür. Peki, nedir taşıyıcı? Başkaları kendisine yüklenen, ama kendisi başka bir taşıyıcıya yüklenmeyendir. Öte yandan hem madde (*hylê*), hem sûret (*morphê*), hem de bu ikisinden çıkan somut bütünlük (*synolon*) için ‘taşıyıcı’ denir. Bunların hangisinin *ousia* addedilebileceği ise önemli bir tartışma konusudur. Zira *ousia* olmak müstakil (*khôriston*), yani var olmak için bir dayanağa ihtiyaç duymayan bir varolan olmaktır. Biçimden yoksun bir madde, Aristoteles’in en sık verdiği örneği yinelersek biçimsiz bir tunç yığını, gerçekleşmek ya da tamamlanmak için biçime ihtiyaç duyar. Biçim olmaksızın madde, daima imkân halindedir. Gerçeklik haline geçtiğinde, tamamlandığında, ise daima biçimle ya da sûretle birliktedir. Bu durumda da zaten Aristoteles ona madde değil, somut bütünlük diyecektir. O halde, bunların arasında taşıyıcı anlamında *ousia* olmaya en uygunu madde görünse de, ‘varolan’ın anlamlarına ilişkin yapılan ayrım da gösterdiğimiz üzere, *ousia* imkân halinde değil ama gerçeklik halinde olacağı için, daima imkân halinde olduğunu söylediğimiz maddenin bu anlamda *ousia* olması imkânsızdır. Ayrıca madde her şeyden önce gerçekleşmek için sûrete ihtiyaç duyar—ki bu onu müstakil olmaktan da alıkoyar. Biçim ya da suretin tek başına, maddeden bağımsız, *ousia* olup olamayacağı ise içinden çıkması güç bir meseledir ve *Zeta*’dan ziyade *Êta*, *Mü* ve *Nü*’de tartışılacaktır. Somut bütünlüğe gelince, Aristoteles bu konuda oldukça rahat görünür, zira *Kategoriler*’de çok daha açık bir biçimde ifade edildiği üzere,⁶¹ birincil ya da asıl *ousialar* (*prôtê ousia*) tek tekler (*kath’ hekasta*), bu-belirli-şeyler (*tode ti*), yani maddeyle biçimin bir arada bulunduğu somut bütünlüklerdir. Bunların tür ve cinsleri, tümeller ise ancak ikincil (*deuterê*) bir anlamda *ousia* olabilir. Dolayısıyla Aristoteles bu tartışmayı ‘apaçık’ diyerek sonraya bırakır.

Aristoteles, dördüncü bölüme⁶² dâhil edilmiş ilk paragrafta –ki bu paragrafı bir parantez olarak görmek mümkündür– öğrenmede birey için bilinir olandan hareketle

⁶⁰a.g.e., 1028b33-1029b2.

⁶¹a.g.e., 2a13-18.

⁶²a.g.e., 1029b2-1030b14.

genel/tümel olana varmanın en kullanışlı yol olduğunu hatırlatır ve bir anlamda *ousia* araştırmasına neden duyumsanabilir *ousialardan* başladığı sorusunun yanıtını verir. Zira birey için en bilinebilir olan duyumsanabilir *ousialardır*.

Dördüncü bölümden⁶³ itibaren, Aristoteles, ‘nelik’ (*to ti ên einai*)⁶⁴ anlamındaki *ousiayı* incelemeye alır. Nelik, bir şeyin özü gereği olduğu şey, bir şeyin özü gereği ne olduğu sorusunun yanıtıdır—ama her şeyin değil, nesnelerin. Nitekim nitelik, nicelik gibi kategorilerin de ne olduğunu sormak, onları ‘nesne’leştirmek pekâlâ mümkündür. Hâlbuki onların ‘nedir’leri için *ousia* demek pek mümkün değildir. Zira varolan kategorilerinin içinde aslolan ‘nesne’dir, diğer kategoriler ancak ikincil bir anlamda varolan addedilebilirler. Nelik, asıl anlamda bir varolanın özü gereği ne olduğudur, yani ‘nesne’nin. ‘Beyaz adam’ gibi bir şeyin bir diğerine yüklenmesiyle söylenenlerin ise neliği olmaz. Bir ekleme sonucu ortaya çıkan ifadeye ne tanım denebilir, ne de nelik. Ne de, bir cinsin (sözgelişi hayvan) türüne (sözgelişi insan) ait olmayan herhangi bir şeyin neliği olabilir. Nelik, ancak nesneler için sözkonusudur.

Neliğin ifadesi (*logos*) de ‘tanım’dır (*horismos*).⁶⁵ Öte yandan bir ifadenin ‘tanım’ olabilmesi için, tanımlanan şeyin adının ifadede geçmemesi gerekir. Nitekim “X, X’in önünün arkasıdır” gibisinden bir ifadeye ne tanım denebilir, ne de nelik. Ayrıca bir tanımın ya da ifadenin ‘nelik’ olabilmesi için, tanımın bir ‘nesne’nin tanımı olması gerekir. Aksi takdirde sözkonusu tanıma ya da ifadeye ‘nelik’ denemez.

Beşinci bölümde *ousianın* farklı kullanımlarından biri olan ‘nelik’ hakkında konuşmaya devam eden Aristoteles, bir soruna işaret eder: Eğer bir ekleme sonucu ortaya çıkan ifadeler tanım ya da nelik olamıyorsa, ‘kalkıklık’ gibi bir çift olmaya işaret eden tek sözcüklerin tanımı ya da neliği ne olacak? Nitekim burundaki içbükeylik olan kalkıklık, ‘burun’ olmadan açıklanamaz, çünkü açıklanabilseydi, kalkık olmaklıkla içbükeylik aynı olurdu. Öte yandan kalkıklık burundaki

⁶³*a.g.e.*, 1030b14-1031a15.

⁶⁴‘Nelik’ şeklinde karşılanagelen *to ti ên einai* ifadesinin –kullanışsız olduğundan olsa gerek pek tercih edilmeyen– bire-bir tercümesi ‘var-olmak-bakımından-ne-idilik’tir.

⁶⁵Ama her neliğin ifadesi yoktur ve her neliğin ifadesi tanım değildir. Bunu Aristoteles daha sonra on beşinci bölümde açıklayacaktır.

içbükeylikse, kalkık burun ‘içbükey burun burun’ olacak ve durum gittikçe saçma bir hâl alacak. Dolayısıyla yalnızca tekil olanların ve tek bir şeye işaret edenlerin, yani ‘nesne’lerin ne olduğuna ilişkin ifadeler nelik olabilir.

Altıncı bölümde⁶⁶ Aristoteles tekil olanla onun neliğinin aynı olup olmadığı, daha doğrusu hangi anlamda aynı olduğu, hangi anlamda ise olmadığı üzerine yoğunlaşır. Özü gereği söylenenlerin nelikleriyle aynı olmaları zorunludur, nitekim ‘varolan’ olmaklık bir varolan olmasaydı hiçbir şey var olamazdı, ya da ‘iyi olmaklık’ iyi olmasaydı hiçbir şey iyi olmazdı. Dahası, tek tekleri bildiğimizi söylediğimizde aslında onların neliklerini bildiğimizi söyleriz, o halde nesnelerle nelikleri birbirinden ayrılmaz. Ayrıca şeyler nelikleriyle aynı olmasalardı, ‘nelik’ için *ousianın* anlamlarından biri demek olanaksız olurdu, zira bir şeyin *ousiası*, bir anlamda bir şeyi o şey yapan, o şeyden farklı olurdu (yahut bir şey aslından farklı olurdu). Öte yandan, ilineksel olarak söylenenler için durum böyle değildir, zira zaten onların ne olduklarına ilişkin ifadeye ‘nelik’ demenin güç olduğu söylenmişti.

Zeta’nın 7, 8 ve 9. bölümlerinin⁶⁷ *Zeta*’ya ait olmadığı, *Zeta*’nın bütünlüğünü bozduğu düşünülür.⁶⁸ Bunun nedeni olarak da Aristoteles’in ‘nelik’ten söz ederken birden ‘oluşun doğası’ndan bahsetmeye başlaması, ardından tekrar 10 ve 11. bölümlerde ‘nelik’e ya da ‘tanım’a dönmesi gösterilir. Öte yandan, *Zeta*’nın bir ‘*ousiaya* giriş’ dersi olduğu göz önünde bulundurulursa, herhangi bir giriş dersinde konuşmacının kafasının dağılması ya da konuyu başka bir yere taşıyıp daha sonra kaldığı yerden devam etmesi gayet doğaldır. Yine de, konu dağılsa da, *Zeta*’nın konusuyla tamamen alâkasız bir noktaya taşınmaz, zira oluşların doğasına ilişkin bu üç bölümde Aristoteles, biçimlerin bu-belirli-şey, dolayısıyla özü gereği ya da birincil (: asıl anlamda) *ousia* olamayacağı kanaatini dile getirir. Buna göre ‘oluş’ kabaca bir maddenin bir şey aracılığıyla biçim kazanıp somut bütünlük haline gelmesidir. Bu süreçte biçim, ‘şu’ maddeyi ‘şu tür’ yapandır: Sürecin sonunda ‘şu tür şu’ ortaya çıkar—ki birincil *ousia* budur. Biçimse yalnızca ortaya çıkan somut bütünlük halindeki

⁶⁶*a.g.e.*, 1031a15-1032a12.

⁶⁷*a.g.e.*, 1032a12-1034b19.

⁶⁸Aristotle, **Metaphysics Books Z and H**, ed. & tra. David Bostock (Oxford: Clarendon Press, 2003), 119.

‘bu-belirli-şey’in hangi türden olduğuna işaret eder.

Onuncu ve on birinci bölümlerde⁶⁹ —az önce de söylendiği üzere— Aristoteles ‘nelik’, ‘tanım’, ‘ifade’ konularına geri döner. Bu bölümlerde Aristoteles, şeylerin ve onların ifadelerinin kısımlarıyla ifadelerin ilişkisini inceler: Hangi şeylerin kısımları aynı zamanda onların ifadelerinin de kısımlarıdır, hangilerinininkiler değildir? Ayrıca hangilerinin kısımları bütünden önde gelir, hangilerinininkiler sonra? Sözcelişi insanın parmağı insanın tanımında bulunur mu, ayrıca, parmak insandan önde gelir mi? Ya da daire dilimi yahut yarı-daire dairenin tanımında bulunur mu? Yahut dar açi dik açınıkindi? Ve bunların hangileri önde gelir, hangileri sonra? Açık ki, ötekiler (parmak, daire dilimi ya da yarı-daire, dar açi) berikilerden sonra gelirler, zira berikilerin (insanın, dairenin, dik açının) ifadelerinden hareketle açıklanırlar ve berikiler olmaksızın ötekiler var olamaz. Ayrıca ötekiler berikilerin ifadelerinde yer almazlar, ama berikiler ötekilerin tanımlarında ya da ifadelerinde olmazsa-olmaz statüsündedirler. Ancak burada hemen bütünün kısımlardan önde geldiği yargısına varılmamalı, bunun aksini gösteren de birçok örnek sözkonusudur, sözcelişi harfler, heceden önde gelir, zira ‘hece’yi ‘harf grubu’ olarak tanımlarız, ayrıca burada kısmın bütünün ifadesinde kendine aslı bir yer bulduğu da aşikâr olsa gerektir.

Peki, kısımlar ve bütünlerin ifadeleri ve kısımlarla bütünlerin hiyerarşisi konusundaki bu tutarsızlık bir tesadüf müdür, yoksa burada ilk bakışta görünmeyen bir kıstas mı sözkonusudur? Elbette ikincisi... Zira burada önemli olan, tanımından ya da ifadesinden söz edilen varolanın ve kısmın maddeye mi, biçime mi, yoksa hem madde hem de biçime mi işaret ettiğidir. Nitekim et, içbükeyliğin bir kısmı değildir, ama kalkık burunluluğun bir kısmıdır, zira içbükeylik tamamen biçimsel bir kavram iken, kalkık burunluluk ise hem maddeye hem biçime işaret eder ve et de burada kalkık burun halini alacak olan maddedir. Gerçekten de et, madde anlamında kalkık burunluluğun bir kısmıdır ama ne ondan önde gelir, ne de onun ifadesinde bulunur. Kısmın bütünden önde gelmesi ve kısmın ifadesinin bütünün ifadesinde yer bulması için harf-hece örneğindeki gibi kısmın da tanımlanacak olan bütünün de tamamen biçimsel olması gerekir.

⁶⁹Aristotelis Opera, ed. Immanuelis Bekkeri (Berolini: apud G. Reimerum, 1831),1034b19-1037b8.

Bağımsız bir parça olduğu düşünölen⁷⁰ on ikinci bölümde⁷¹ ise Aristoteles ‘tanım’ın ‘cins’ ve ‘fark’ların⁷² (*diaphora*) toplamı olduğunu hatırlatır ve en son ‘fark’ın şeyin <nelik anlamında> *ousiası* ve tanımı olduğunu söyler. Ayrıca Aristoteles, ‘bir’ şeyin tek bir *ousiasının* olduğunu, nitekim *ousianın* ‘bir’ şeye, yani ‘bu-belirli-şey’e işaret ettiğini de hatırlatır ki, tümellerin *ousia* olup olamayacağı tartışmasında bu önemli bir yer tutacaktır.

On üçüncü bölümde⁷³ Aristoteles *Zeta*’nın konusu olan ‘*ousia*’ya geri döner. Bu bölümde Aristoteles ‘tümel’in <dolayısıyla maddeden yoksun biçimin de> neden *ousia* olamayacağını anlatır. Her şeyden önce her bir şeyin *ousiasının* o şeye özgü, ‘tümel’in ise doğal olarak birçok varolan için ortak olan bir şey olması, ‘tümel’in *ousia* olamayacağını kanıtlar. Ayrıca *ousia* bir taşıyıcıya yüklenmeyene denir, ‘tümel’ ise daima bir taşıyıcı için söylenir. Dahası, eğer bir tümel olarak ‘insan’ bir *ousia* olsaydı, kendisi de bir *ousia* ve insan olan Sokrates’te içkin bir *ousia* daha olurdu, dolayısıyla Sokrates’in iki *ousiası* olurdu—ki bu imkânsız. O halde ‘tümel’in *ousia* olmadığı, en azından asıl anlamda (birincil) *ousia* olmadığı açık olsa gerektir.

Öyleyse, eğer ‘tümel’ için asıl anlamda *ousia* demek imkânsızsa, tümel müstakil varolanlar oldukları iddia edilen ‘biçim’lerin de (*idea*) *ousia* olmaları imkânsızdır. Aristoteles’in on dördüncü bölümde⁷⁴ anlatmaya çalıştığı da budur.

On beşinci bölümde⁷⁵ Aristoteles bir yanlış anlamayı engellemek ister gibidir. Daha önceki bölümlerde söylediklerinden her neliğin ifadesinin tanım olduğu ve dolayısıyla tek teklerin de tanımları olduğunu anlaşılabileceğinden kaygılanmış olsa gerek, Aristoteles tanımların yalnızca cins-fark-tür kombinasyonlarına ait olduğunu, birincil *ousiaların*, yani Sokrates ya da Kallias gibi ‘bu-belirli-şey’lerin ‘nelik’lerinin ifadelerine tanım denemeyeceğini, tanımların yalnızca ikincil bir anlamda *ousia* kabul edilebilecek olan insan, at gibi türler ve bu türlerin cinsleri için sözkonusu olduğunu

⁷⁰Aristotle, *Metaphysics Books Z and H*, ed. & tra. David Bostock (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 176.

⁷¹*Aristotelis Opera*, ed. Immanuelis Bekkeri (Berolini: apud G. Reimerum, 1831), 1037b8-1038b1.

⁷²Ya da ‘ayırt edici özelliklerin’.

⁷³a.g.e., 1038b1-1039a23.

⁷⁴a.g.e., 1039a23-1039b20.

⁷⁵a.g.e., 1039b20-1040b5.

anlatır. Bunu da, tek teklerin maddeyle birlikte, dolayısıyla bozuluşa tabi olmasına, dolayısıyla zorunlu olmamasına dayandırır. Nitekim zorunlu olması gereken tanıtlamalar (*apodeiksis*) zorunlu ve tümel olması, bozuluşa tabi (yani geçici) olmaması gereken tanımlardan hareketle yapılır. Zira sağlam bilgi ancak bu tür tanıtlamalardan çıkar. O halde tanımlar gelip geçici olan tek teklere değil, ezeli olan tümellere, en çok da tür ve cinslere ilişkindir.

On altıncı bölümde⁷⁶ Aristoteles (i) tümellerin hiçbirinin, dolayısıyla Platoncuların *idealar*ının da, <birincil> *ousia* olmadığını ve (ii) hiçbir *ousianın* bir başka *ousiadan* teşkil olmadığını söyler. (i) Bunu yaparken de ‘bir’ ve ‘varolan’ gibi en tümel olduğunu söylediği kavramlardan hareket eder. Nitekim her bir şeyin *ousiası* ‘bir’ ya da her bir varolanın *ousiası* ‘varolan’ olsaydı, her şeyin *ousiası* aynı olurdu, dolayısıyla da her şey ‘bir’ olurdu—çokluk sözkonusu olamazdı. (ii) Ayrıca bir *ousianın* başka *ousialardan* teşkil olması mümkün olsaydı, bir şeyin birden fazla *ousiası* olabilmesi gerekirdi ki, Aristoteles bunun olamayacağını daha önce söylemişti.

On yedinci ve son bölümde⁷⁷ ise Aristoteles neden ve ilke anlamında *ousiadan* söz eder. Devindirici için de erek için de neden dendiğini hatırlatan Aristoteles, devindiricinin oluş ve bozuluşun, ereğin ise var olmanın nedeni olduğunu söyler. Ayrıca Aristoteles’in bu bölümdeki ‘biçim’in de bir çeşit *ousia* olduğuna dair *Zeta*’nın geri kalanıyla çelişen savları, sanki —*ousiası* etkinlik olan ve kendisi devinmeyen— ilk devindiriciye sistemde bir yer açma hamlesi olarak görülebilir. Nitekim Aristoteles’in nedenler arasında sadece fail neden ve ereksel nedenden bahsetmesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Zira ilk devindirici hem fail hem de ereksel nedendir—ki o hem oluş ve bozuluşun, hem de var olmanın nedenidir. Öte yandan, bu parçada dikkate değer görülebilecek bir diğer nokta da, Aristoteles’in bir şeyin *ousiasının* o şeyin ögesi olmaktan ziyade ona ait bir ilke ve neden olduğunu vurgulamasıdır.

⁷⁶a.g.e., 1040b5-1041a6.

⁷⁷a.g.e., 1041a6-1042a3.

SONUÇ

Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Zeta* kitabının yalın bir biçimde çözümlenmesinin amaçlandığı işbu mütevazı çalışmada ortaya konanlar şu şekilde özetlenebilir: (i) *ousialar* varolanların asıllarıdır ve varolan kategorilerinden yalnızca '**nesne**' *ousiaya* işaret edebilir; nitekim nitelik, nicelik, etkilenim gibi diğer kategorilerin hiçbirisi bir *ousia* tarafından taşınmaksızın var olamazlar. (ii) Varolanlar imkân halinde ya da gerçeklik hainde olabilir; mademki *ousialar* varolanların asıllarıdır, onlar **gerçeklik halinde** olsalar gerektir.

(iii) *Ousianın* 'taşıyıcı' olduğu düşünülür, nitekim *ousia* diğer her şey kendisine yüklenebilen, ama kendisi hiçbir başka taşıyıcı için söylenmeyendir. Hem madde, hem biçim, hem de bu ikisinin somut bütünlüğü için 'taşıyıcı' denmesi mümkündür. Öte yandan madde tek başına gerçeklik halinde değil, imkân halindedir; maddenin gerçeklik halinde bir 'şey' olabilmesi için 'biçim'lenmesi gerekir. Biçimden bağımsız gerçeklik halinde bir 'şey' olamayacağı içinse madde **müstakil**, dolayısıyla da *ousia* olamaz. Biçim ise 'pek çok varolan için bir tane olan' bir şey olarak görülür. Halbuki her bir şeyin *ousiası* ona özgüdür ve tektir. Biçimler *ousia* olsalardı, birçok şeyin *ousiası* aynı, dolayısıyla birçok şey 'bir' olurdu, ki bu imkânsız. Dolayısıyla geriye yalnızca '**somut bütünlük**' anlamında taşıyıcının *ousia* olabileceği kalıyor, ki bu zaten yeterince açık.

(iv) 'Nelik'in de *ousia* olduğu düşünülür; gerçekten de Sokrates'in neliği Sokrates'in *ousiasıdır*, ama bu tüm neliklerin *ousia* olacağı anlamına gelmez, nitekim bir cinsin türünü ve farkları bünyesinde barındıran 'tanım' (ki o da neliğin ifadesidir), yalnızca tür ve cinslere ilişkindir, halbuki tür ve cinsler, hatta genel olarak tümeller asıl anlamıyla *ousia* olamazlar, zira tür ve cins birbirinden farklı pek çok tekil varolan için ortak ve *ousialar* ortak olamaz, çünkü eğer bu mümkün olsaydı, her bir varolanın *ousiası* tek ve ona özgü olduğundan, pek çok farklı tekil varolan 'bir' olurdu, ki bu

imkânsız. Dolayısıyla yalnızca **tek teklerin**, '**bu-belirli-şey**'lerin 'nelik'leri için *ousia* demek mümkündür. (v) Dahası, en tümel kavramlar olan 'varolan' ve 'bir' her şeyde ortak olduğundan, bunlar her şeyin *ousiası* olur, dolayısıyla her şey 'bir' olur, 'çokluk' diye bir şey olamazdı. Dahası, tümel herhangi bir kavramın *ousia* olması 'diğer her şey kendisine yüklenebilen, fakat kendisi hiçbir başka taşıyıcı için söylenmeyen' şeklindeki *ousia* tanımıyla da çelişir, nitekim tümelleri tümel yapan birden fazla taşıyıcı için söylenebilmeleri, onlarda ortak olmalarıdır. O halde ister tür, cins olsun, ister biçimler, ister matematiğin nesneleri, hiçbir tümel için *ousia* demek mümkün değildir.

Öyleyse, bütün bunlardan çıkarılabilecek olan sonuç, asıl anlamıyla *ousiaların* gerçeklik halinde ve müstakil olan tek tek 'nesne'lere işaret eden 'bu-belirli-şey'ler olduğudur. Öte yandan, 'taşıyıcı' ve 'nelik'in *ousia* denince ilk akla gelenler olduğu göz önünde bulundurulursa, tür ve cinslerin birer nitelik olan 'fark'ların 'taşıyıcı'sı olmaları ve 'nelik'lerin ifadeleri olan tanımların zorunlu olarak tür ve cinslerden teşkil olmaları, tür ve cinslere ikincil bir anlamda da olsa *ousia* dememize imkân sağlar. Dolayısıyla bu-belirli-şeyler asıl anlamda ya da birincil *ousialar*, tür ve cinsler ise ikincil *ousialar* addedilebilirler. Elde edilen bu sonuç ise Aristoteles'in Zeta'da *ousia* hakkında *Kategoriler*'deki tavrıyla çelişen bir konumda olmadığını kanıtı gibidir. Nitekim Aristoteles'in *Kategoriler*'de ortaya koyduğu tam da buydu: Sokrates'in birincil *ousia* olduğu, onun türü olarak 'insan'ın ve cinsi olarak 'hayvan'ın ise ikincil *ousialar* olduğu.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. **Fizik**. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 2001.
- , **Metaphysik**. çev. Alexander Szlezak. Berlin: Verlag, 2003.
- , **Metaphysics Books Z and H**. ed. & tra. David Bostock. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- , **Nikomakhos’a Etik**. çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç, 2005.
- , **Poietika**. çev. Nazile Kalaycı. Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.
- , **Metaphysics Book Theta**. tra. Stephen Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- , **Lambda**. çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev. İstanbul: Notos, 2012.
- , **Gökyüzü Üzerine**. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2013.
- , **Theta**. çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev. İstanbul: Notos, 2013.
- , “Delta” (çev. Gurur Sev). **Kutadgubilig**. c. 24. s. 7 (2013): 105-137.
- , **Kategoriler**. çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge.
- Aristotelis Metaphysica**. ed. Werner Jaeger. New York: Oxford Classical Texts, 1957.
- Aristotelis Opera Volumen Alterum**. ed. Immanuel Bekker. Berolini: *apud G. Reimerum*, 1831.
- Aristotelis Opera Volumen Prius**. ed. Immanuel Bekker. Berolini: *apud G. Reimerum*, 1831.
- Aristotle’s Metaphysics**. tra. Joe Sachs. Santa Fe: Green Lion Press, 2002.
- Aristotle’s Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary**. haz. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Beere, J. **Doing and Being: An Interpretation of Aristotle’s Metaphysics Theta**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Burnyeat, M. **A Map of Metaphysics Zeta**. Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001.
- Charles, D. **Aristotle on Meaning and Essence**. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Code, A. “No Universal Is a Substance: An Interpretation of Metaphysics Z 13”. **Paideia**. c. 7. s. 3 (1978): 65-74.
- Diels, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. ed. W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956.

- Fine, G. J. "Plato and Aristotle on Form and Substance". **Proceedings of the Cambridge Philosophical Society**. c. 29. s. 2 (1983): 23-47.
- Frede, M. "Substance in Aristotle's Metaphysics." **Essays in Ancient Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Galluzzo, G & Mariani, M. **Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate**. Pisa: Edizioni Della Normale, 2006.
- Gill, M. L. "Aristotle's Attack on Universals". **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. c. 20. s. 8 (2001): 235-260.
- Harter, E. D. "Aristotle on Primary *Ousia*". **Archiv für Geschichte der Philosophie**. c. 57. s. 1 (1975): 1-20.
- Heinaman, R. "An Argument in Metaphysics Z 13". **Classical Quarterly**. c. 30. s. 3 (1981): 63-77.
- Heidegger, M. **Aristoteles Metafizik Theta 1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği**. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2010.
- Hesiod. **Theogony, Works and Days, Testimonia**. ed. & tra. Glenn W. Most. London: Harward University Press Loeb Classical Library, 2006.
- Höffe, O. **Aristotle**. tr. Christine Salazar. New York: SUNY, 2003.
- Irwin, T. **Aristotle's First Principles**. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Jaeger, W. **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki, 2011.
- **Aristotle: Fundamentals of the History of his Development**. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Klein, Jacob. **Lectures and Essays**. Annapolis: St. John's College Press, 1985.
- Lear, J. **Aristotle: The Desire to Understand**. New York, Cambridge University Press, 2007.
- Loux, M. **Primary Ousia**. London: Cornell University Press.
- Owens, J. **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.
- Özcan, M. **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**. Ankara: BilgeSu, 2011.
- Parmenides. "Doğa üzerine" çev. Gurur Sev. **Kutadgubilig**. c 23. s 11 (2013): 173-207.
- Politis, V. **Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics**. London: Routledge, 2004.
- Ross, D. **Aristotle**. New York: Routledge, 1995.
- Shields, C. **Aristotle**. New York: Routledge, 2007.
- Witt, C. **Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics**. New York: Cornell University Press, 2003.

EKLER

Ek 1: Zeta'nın Tamamlayıcısı $\tilde{E}ta$ (H)

Bölüm 1

[1042a3] Şimdi söylemiş olduklarımızdan çıkarımlar yapmalı ve bunları bir araya getirerek, başlıca sonuçları ortaya koymalı. *Ousiaların* neden, ilke ve öğelerinin arandığı söylenmişti. *Ousiaların* bazıları hakkında herkes hemfikirdir, öte yandan bazıları hakkındaysa kimileri özgün birtakım fikirler öne sürmüşlerdir. Üzerinde hemfikir olunanlar ateş, toprak, su, hava ve diğer bu gibi yalın cisimler, bunların yanında bitkiler ve bunların kısımları, hayvanlar ve bunların kısımları ve son olarak gökyüzü ve göğün kısımları gibi doğal olanlardır; kimilerinin sözünü ettiği diğerleri ise biçimler ve matematiğin nesneleridir. Dahası, akıl yürütmelerimizden nelik ve taşıyıcının da *ousia* olduğu çıkmıştı. Öte yandan, cinsin türden ve tümelin tek teklerden daha ziyade *ousia* olduğu düşünülür. Biçimler ise tümele ve cinse bağlanırlar ve aynı akıl yürütmeye göre bunların *ousia* olduğu düşünülür. Mademki 'nelik' *ousia*, bunun ifadesi ise 'tanım', bu yüzden tanım ve özü gereği olanlar hakkında ayrımlarda bulunduk. Mademki tanım bir ifade ve ifadenin ise kısımları var, bu kısımlara bakmak da zorunluydu: Hangileri *ousianın* kısımları, hangileri değil ve tanımın kısımlarıyla aynı mı? Dahası, böylece, ne tümel olanın, ne de cinsin *ousia* olduğu ortaya çıktı. Biçimler ve matematiğin nesnelerini ise daha sonra incelemeli, zira bazıları bunların duyumsanabilir *ousiaların* dışında var olduklarını söylüyor.

[24] Şimdi ise *ousia* oldukları konusunda hemfikir olunanların üzerinden geçelim. Bunlar ise duyumsanabilir olanlardır; duyumsanabilir *ousiaların* tümü de maddeye sahiptir. *Ousia* ise taşıyıcıdır, bu bir anlamda madde (maddeden kastım etkinlik halinde bir bu-belirli-şey değil, imkân halinde bir bu-belirli-şeydir), bir anlamda ise ifade ve sûrettir (bu-belirli-şey olan, ifade bakımından da müstakil olan). Üçüncüsü ise bu ikisinin birleşimi, yani oluş ve bozuluş yalnızca kendisi için sözkonusu olan ve basitçe müstakil olan; nitekim ifadeye karşılık gelen *ousiaların* bazıları öyledir, bazıları ise değil.

[32] Ki madde de *ousiadır*, bu açık; değişimlere ilişkin karşıt durumların tümünde değişimlerin bir taşıyıcısı vardır, sözgelisi yere göre değişimlerde şu an burada, sonra ise orada olan bir şey var, büyüklük değişimlerinde ise şimdi tam bu kadar, daha sonra daha az ya da daha çok olan bir şey, başkalaşmalarda ise şimdi sağlıklı olan, daha sonra ise hasta olan biri. Benzer şekilde *ousiaya* ilişkin değişimlerde şimdi oluş halinde, daha sonra ise bozuluş halinde olan bir şey ve şimdi bir yandan bu-belirli-şey olarak taşıyıcı, sonra ise yoksun olmak bakımından. Diğer değişimler de bunu takip eder, ama o diğerlerinin bir ya da ikisini takip etmez, zira

eğer bir şey yer değiştirme için maddeye sahipse, bunun oluş ve bozuluş için de maddeye sahip olması zorunlu değil (basit anlamıyla meydana gelmeyle basit olmayan anlamda meydana gelme arasındaki farkın ne olduğuna ise, *Physika*'da değinilmişti).

Bölüm 2

[1042b9] Mademki taşıyıcı olarak madde anlamında *ousia* konusunda hemfikir olundu ve bu da imkân halindedir, geriye duyumsanabilir olanların *ousialarının* etkinlik halinde olduğunu söylemek kalıyor. Şimdi Demokritos üç ayrı çeşit ‘fark’ olduğunu öne sürmüş görünüyor (taşıyıcı cismin madde bakımından bir ve aynı olduğunu ve (i) figür, yani şekil, (ii) eğim, yani konum, (iii) ve gruplandırma, yani sıra düzeni bakımından ayrıldıklarını). Öte yandan pek çok farkın olduğu görünüyor, sözgelişi bazı şeyler maddelerinin birleşmesi bakımından söylenirler, tıpkı ballı süt gibi karıştırmayla meydana getirilen şeyler gibi, ya da bohça gibi bağ ile bir arada tutulanlar, ya da kitap gibi tutkalla, ya da kasa gibi cıvatayla, ya da bunların birden fazlasıyla; bazı şeyler ise eşik ve pervaz gibi konum bakımından (nitekim bunlar belli bir biçimde yerleştirilmeleri bakımından ayrılırlar), bazı şeyler ise akşam yemeği ve kahvaltı gibi zamanca, bazı şeyler ise rüzgâr gibi yer bakımından, bazıları ise duyumsanabilir olanları etkilenimleri bakımından ayrılırlar, sözgelişi sertlik ve yumuşaklık, yoğunluk ve seyreklilik, kuruluk ve nemlilik—bazı şeyler bunların bir kısmı, bazıları ise hepsi bakımından ayrılırlar ve genel olarak bazıları daha fazlası bakımından, bazılarıysa daha azı.

[26] O halde açık ki ‘-dır’ bunca anlama gelir, nitekim eşiktir çünkü bu şekilde yerleştirilmiştir, ve eşik olmaklık onun bu şekilde yerleştirilmesine işaret eder, ve buz olmak bu şekilde yoğunlaşmış olmaktır. Ve bazı şeylerin neliği bu farkların hepsiyle tanımlanacak, kısmen karışmış olmakla, kısmen karıştırılmış, kısmen bağlanmış, kısmen yoğunlaşmış, kısmen de diğer farklar kullanılarak, tıpkı el ve ayak gibi. Öyleyse fark çeşitlerini ele almalı —nitekim bunlar var olmalarının ilkeleri olacak— sözgelişi daha çok ve daha az, ya da daha yoğun ve daha seyrekle veya bunlar gibi diğerlerini; nitekim bunların hepsi üstünlük ve kusurlardır. Eğer herhangi bir bir şey şekil, pürüzsüzlük ve pürüzlülük bakımından ayrılırsa, bütün bunlar düzlük ve eğrilik bakımından farklardır. Bazı şeylerin ise var olmaları karışmış olmak olacak, karşıt durum ise var olmamaları.

[1043a2] Bunlardan açık ki eğer *ousia* tek teklerin var olmasının nedeni ve ilkesiyse, bunların her birinin var olmasının nedeni bunlarda⁷⁸ aranmalı. Bunların hiçbirisi *ousia* değildir, ne de bunların bir araya gelenleri *ousia* olabilir, ama yine de her birinde *ousia*yla benzeşen bir yan var. *Ousialar* sözkonusu olduğunda nasıl maddeye yüklenen onun etkinliğiye, diğer tanımlarda da bu neredeyse böyledir. Sözgelişi eşğin tanımlanması gerektiğinde, “şöyle şöyle yerleştirilmiş ahşap ya da taş” demeli ve ev için tuğlaların ve ahşabın şöyle şöyle yerleştirildiklerini söylemeli (dahası, bazı durumlarda ereksel neden de sözkonusu), eğer buz tanımlanacaksa, “katı yahut şöyle şöyle yoğunlaşmış su”, armoni içinse “yüksek ve alçak tonların şöyle şöyle karışımı” demeli; diğerleri için de aynı şekilde.

⁷⁸Farklarda.

[12] Bu söylenenlerden açık ki başka maddeler için etkinlik ve ifade başkadır; nitekim bazıları için birleşim, bazıları için karışım, bazıları içinse sözü edilen diğer şeyler. Bu yüzden de tanım yapanların bazıları, evin taş, tuğla ve ahşap bir şey olduğunu söylerken, imkân halinde evden söz ederler, zira bunlar madde; bazıları ise onun eşya ve bedenleri barındıran kap olduğunu söyler ya da bu tanıma bu gibi başka bir şey ekleyerek onun etkinliğini dile getirirler; bazıları ise her ikisini birleştirerek bir üçüncüden, bunlardan çıkan *ousiadan* söz ederler (nitekim farkın ifadesi biçime ve etkinliğe dair görünüyor, oluşturuca öğelerinki ise daha ziyade maddeye); benzer şekilde, Arkhytas'ın kabul etmiş olduğu tanım da bu çeşitti, zira bu tanımlarda her ikisi de birliktedir. Sözügelisi rüzgârsızlık nedir? Havada yaygın durağanlık; nitekim burada madde hava, durağanlık ise etkinlik ve *ousia*. Durgunluk nedir? Denizin düzlüğü; burada deniz madde olarak taşıyıcı, düzlük ise etkinlik ve sûret.

[26] Duyumsanabilir *ousianın* ne ve nasıl olduğu sözü edilenlerden açık; nitekim o bir anlamda madde, bir anlamda sûret ve etkinlik; üçüncü anlamda ise bunlardan çıkan.

Bölüm 3

[1043a29] Acaba isim birleşik *ousiaya* mı işaret eder, yoksa onun etkinliği ve sûretine mi, bilmeden geçmemeli, çünkü bu bazen dikkatten kaçır; sözügelisi 'ev' acaba şöyle yerleştirilmiş taş ve tuğlalardan oluşan bir barınağa ilişkin ortak bir işaret mi, yoksa etkinlik ve biçime mi, ki bu barınak, ve 'doğru parçası' acaba uzunluktaki bir 'iki'liğe mi işaret eder yoksa 'iki'liğe mi, ve 'hayvan' acaba bedendeki ruha mı, yoksa ruha mı; nitekim bu belirli bir bedenin etkinliği ve *ousiası*. Ama 'hayvan' her ikisi için de geçerli olabilir, tek bir ifadeyle söylenen değil ama tek bir şeyle ilişkili olarak. Ancak bunlar başka şeyler sözkonusu olduğunda ayrılırken, duyumsanabilir olanların *ousialarına* ilişkin bir araştırma sözkonusu olduğunda ayrılmazlar, zira nelik biçime ve etkinliğe aittir. Nitekim ruh ve ruh olmaklık aynı şeyken, insan olmaklık ve insan aynı değildir, tabii eğer ruh için insan denmeyecekse; yani bir anlamda öyle, bir anlamda ise değil.

[1043b5] Görünen o ki araştıran için 'hece', harfler ve birleşimin toplamı değil, ne de 'ev' tuğlalarla birleşimin toplamıdır. Ve bu doğrudur, nitekim birleşim ve karışım, birleşimi ve karışımı oldukları şeylerden çıkmazlar. Diğer farklar için de benzer şekilde, sözügelisi eşik konumlandırma gereği eşikse, konum eşikten çıkmaz, ama daha ziyade bu öncekinden çıkar. Ne de 'insan' 'hayvan' ve 'iki-ayaklı'nın toplamıdır, ama eğer bunlar onun maddesiye, bunların dışında bir şey olması zorunlu ve bu başka şey ne öğedir, ne de öğelerden oluşan bir şey, bu başka şey *ousiadır*, ama onu dışarıda bırakanlar maddeden söz ederler. Öyleyse eğer bu bir şeyin var olmasının ve *ousiasının* nedeni ise, buna *ousia* diyemezler.⁷⁹

[14] Şimdi bunun ya ezeli ya da bozulabilir olmakla birlikte bozulmadan bağımsız ve oluşmuş olmakla birlikte varlığa gelmeden bağımsız olması zorunlu.

⁷⁹Bu son cümle neredeyse bütün edisyonlarda farklıdır. Bu noktada Jaeger'in $\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \alpha\nu\ \tau\eta\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\iota\epsilon\nu$ (öyleyse eğer bu bir şeyin var olmasının ve *ousianın* nedeniye, buna *ousianın* kendisi diyebilirler) şeklindeki tercihi dikkate değerdir.

Başka bir yerde açıklandı ve gösterildi ki kimse biçimi yaratamaz ya da türetemez, ama bu belirli şey yapılı ve bunlardan çıkan⁸⁰ meydana gelir. Ama bozuluşa tabi olanların *ousialarının* müstakil olup olmadıkları, henüz açık değil; öte yandan, en azından bazılarının müstakil olmayı içlerinde taşımadıkları açık, nesnelerin dışında var olmayı içinde taşımayanlar gibi, sözgelişi ev ya da mobilya. Öyleyse belki de ne bunların kendileri *ousiadır*, ne de doğal olarak bir araya getirilmemiş olan diğerleri; nitekim bozuluşa tabi olanlarda *ousiaların* yalnızca onların doğaları olduğu söylenebilir. O halde Antisthenes'in takipçilerinin ve bu gibi diğer eğitimsizlerin ortaya atmış oldukları açmazda bir tür uygunluk sözkonusudur, ki bir şeyin ne olduğunu tanımlamak imkânsızdır (tanımın ifadesi uzun olacağı için), ama onun ne tür bir şey olduğu öğretilir, tıpkı gümüş gibi, ki onun ne olduğunu değil ama teneke gibi olduğunu söyleyebiliriz. O halde tek bir tür *ousianın* tanımı ve ifadesi olabilir, birleşik olanın—duyumsanabilir de olsa, düşünülebilir de olsa. Öte yandan, artık onun kendisinden olduğu ilk şey değil, —eğer gerçekten tanımlayıcı bir ifade bir şeye karşılık gelen bir şeye işaret ediyorsa— kısmen madde kısmen de sûret olarak var olması gerekir.

[33] Açık ki, bu yüzden, eğer gerçekten bir biçimde sayılar *ousialarsa*, bazılarının söylediği gibi değil ama bu şekilde birimlerden oluşurlar; zira tanım da bir çeşit sayıdır, nitekim o bölünemez parçalara gelene kadar bölünebilir (çünkü ifadeler sınırsız değildir), sayı da bu çeşittir. Ve tıpkı sayının kendisinden teşkil olduğu öğeler sayıya eklendiğinde veya sayıdan çıkarıldığında —eklenen ya da çıkarılan küçücük bir şey bile olsa— sayının artık aynı sayı değil ama başka olması gibi, eğer bu şekilde tanıma bir şey eklenir ya da çıkarılırsa, o artık ne tanım olacak, ne de nelik. Ve bir sayının kendisi aracılığıyla 'bir' olduğu bir şeyin olması gerekli, sayıların *ousia* olduğunu söyleyenler her birini neyin 'bir' yaptığını söyleme becerisine sahip değiller, tabii eğer 'bir'se. Nitekim ya bir değil ama bir küme gibidir, ya da eğer birse, 'çok'tan 'bir' yapanın ne olduğunu söylemeli. Tanım da 'bir'dir, ama benzer şekilde bundan da söz etme becerisine sahip değiller. Nitekim aynı akıl yürütmeden, benzer şekilde, *ousianın* da 'bir' olduğu sonucu çıkar, ancak bazılarının söylediği gibi değil ama bir çeşit birlik ya da nokta olarak, öte yandan *ousiaların* her biri bir çeşit gerçeklik ve doğa. Ve tıpkı bir sayı gibi, biçime karşılık gelen *ousia* da daha çok ya da daha aza sahip değildir, ama eğer olacaksa, ancak ve ancak maddeyle birlikte.

[1044a12] Öyleyse sözkonusu *ousiaların* oluş ve bozuluşu ne anlamda içlerinde taşıdıkları ve bunun ne şekilde imkânsız olduğu hakkında ve onları sayılara indirgeme konusunda bu ayrımlar yeterli olsun.

Bölüm 4

[1044a15] Maddeye sahip olan *ousialar* hakkında gözden kaçırmamak gerekir ki her şey aynı aslolandan ya da aslolan anlamında aynı şeyden çıksa bile ve varlığa gelenlerin ilkesi aynı madde olsa bile, yine de her birine özgü bir çeşit madde vardır; sözgelişi balgam için [ilk madde] tatlı ya da yağlı olan, safra içinse acı olan ya da başka bir şey; öte yandan bunlar⁸¹ belki de aynı maddeden çıkmışlardır. Aynı şeyin birden

⁸⁰Madde ve biçimden.

⁸¹Balgam ve safra.

fazla maddesi olduğu meydana çıkıyor, öteki başkasının maddesi olduğunda, balgamın yağlı ve tatlı olandan çıkmasındaki gibi, eğer yağlı olan tatlı olandan çıkıyorsa, ya da safrandan, safranı ilk maddesine kadar çözümlemek gerekirse. Bir şeyin bir başka şeyden çıkması iki şekilde gerçekleşir, ya biri diğerrinin önündeki yolda olacak, ya da başlangıca doğru çözümlendiğinde ortaya çıkacak. Öte yandan devindirici neden sayesinde, ahşaptan hem kasa hem de yatak çıkabilmesi gibi, tek bir maddeden farklı şeylerin meydana gelmesi beklenebilir. Ama bazı başka şeyler için maddenin başka olması zorunlu, sözgelişi testere ahşaptan oluşmuş olamaz, ne de bunu başarmak devindirici neden için sözkonusu olabilir, nitekim testere yünden ya da ahşaptan yapılamaz.

[30] O halde eğer aynı şey başka maddelerden yapılmayı içinde taşıyorsa, açık ki zanaat ve devindirici olarak neden aynıdır; eğer hem madde hem de devindirici başkaysa, oluşan da başkadır.

[33] Mademki ‘neden’ birden çok farklı anlamda kullanılır, her ne zaman biri nedenleri araştırırsa, neden olmayı içinde taşıyanların hepsinden söz etmesi gerekir. Sözgelişi insanın madde anlamında nedeni nedir? O halde annenin aylık döngüsü mü? Peki devindirici anlamında? Döl mü? Peki, biçim olarak? Nelik. Ereksel neden? Ere. Belki de bu ikisi aynı. Öte yandan en yakın nedenleri söylemek gerekir. Nedir madde? Ateş ya da toprak değil ama ona özgü olan.

[1044b3] Öyleyse oluşan doğal *ousialara* bu şekilde yaklaşmalı, eğer biri doğru bir şekilde yaklaşacaksa, tabii eğer nedenler bunlar ve buncaysa ve onları bilmek gerekliyse. Öte yandan, ezeli doğal olanlar hakkında başka bir akıl yürütme gerekli. Nitekim belki de bazıları maddeye sahip değil, ya da en azından bu türden değil ama sadece yere göre devinebilir türden. Ne de doğal olan fakat *ousia* olmayanların bu türden maddeleri vardır, ama taşıyıcı *ousiadır*. Sözgelişi tutulmanın nedeni, maddesi nedir? Yoktur, ama etkileneni Ay. Peki devindirici anlamında nedeni, yani ışığı yok eden nedir? Yerküre. Belki de ereksel nedeni yoktur. Biçim anlamında nedeni ise ifadesi, ama ifade eğer nedenlerle birlikte değilse açık değildir. Sözgelişi nedir tutulma? Işığın yoksunluğu. Eğer “yerkürenin araya girmesi sonucu meydana gelen” söz öbeği eklenirse, bu, nedenle birlikte olan bir ifade haline gelir. ‘Uyku’nun ise asıl etkileneni açık değildir. Hayvan mı? Evet, ama bunun hangi kısmı, aslen hangisi? Kalp ya da başka bir şey. Sonra, ne tarafından? Sonra, öncekine ait olan ama bütüne olmayan etkilenim nedir? Belli bir çeşit devinimsizlik değil mi? Evet, ama asıl kısmın hangi etkilenmesi bakımından.

Bölüm 5

[1044b21] Mademki noktalar (tabii eğer bunlar varsa) ya da genel olarak biçimler ve sûretler gibi bazı şeyler oluş ve bozulmuş olmaksızın hem var hem de yoktur (nitekim meydana gelen her şey bir şeyden bir şey haline geliyorsa, beyaz meydana gelmez, ama ahşap beyaz haline gelir), tüm karşıtlar birbirlerinden meydana gelemezler, ayrıca beyazın siyahtan çıkması beyaz adamın siyah adamdan olmasından başkadır. Ne de her şey maddedir, ama oluşu ve birbirine dönüşmeyi içinde taşıyan her şey maddeye sahiptir. Değişimden bağımsız olanlar ise, olsun olmasın, bunların maddesi yoktur.

[29] Öte yandan tek teklerin maddelerinin karşıtlarla nasıl ilişkili olduğu konusunda bir açmaz sözkonusu. Söz gelişi eğer beden imkân halinde sağlıklıysa ve sağlığın zıddı hastalıksa, o halde beden imkân halinde her ikisi midir? Ve su imkân halinde hem şarap hem sirke? Ya da birinin bir tutum ve biçim gereği maddesiye, ötekinin ise yoksunluk ve doğa dışı bir bozuluş gereği mi?

[34] Öte yandan şarabın neden sirkenin maddesi ya da imkân halinde sirke olmadığı (sirkenin ondan meydana gelmesine rağmen) ya da neden canlının imkân halinde ceset olmadığı hakkında da bir açmaz sözkonusu. Ya da değil, ama şarapla canlının bozulmaları ilineksel, canlının maddesi bozulmuş gereği bizzat cesetin imkân ve maddesi haline geliyor, su da sirkenin; nitekim tıpkı gecenin gündün çıkması gibi çıkarlar bunlardan. Ve bu şekilde birbirine dönüşenlerin maddeye geri dönmeleri gerekir; söz gelişi bir canlı bir cesetten çıkıyorsa, önce maddeye dönemli, sonra bu şekilde canlıya dönüşmeli, ya da sirke önce suya, sonra bu şekilde şaraba.

Bölüm 6

[1045a7] Tanımlar ve sayılara ilişkin sözü edilen açmaz üzerine devam edelim, nedir bir olmalarının nedeni? Nitekim birden çok kısma sahip olan ve kısımlarının bir yığını gibi olmayan ama kısımlarının ötesinde bir bütünlük arz eden her şeyin bir nedeni vardır; ki bazı cisimlerde bir olmanın nedeni temasken, bazılarında ise yapışkanlık yahut bu gibi başka bir etkilenimdir. Öte yandan tanım tek bir ifadedir, *İliada* tomarları gibi bağlanmış olmak anlamında değil ama tek bir şeyin tanımı olmak bakımından.

[14] Öyleyse ‘insan’ı bir yapan nedir ve neden birdir de çok değil, söz gelişi hem ‘hayvan’ hem ‘iki-ayaklı’ hem de başka türlü, özellikle de bazılarının söylediği gibi ayrıca bir ‘hayvanın-kendisi’ ve ‘iki-ayaklının-kendisi’ de varsa? Zira ‘insan’ neden öncekilerin kendileri değil ve neden insanlar ‘insan’dan ya da tek bir şeyden değil de iki şeyden, yani ‘hayvan’dan ve ‘iki-ayaklı’dan pay almak bakımından var olamayacaklar ve genel olarak neden ‘insan’ bir değil de çok olamaz, ‘hayvan ve iki-ayaklı’ gibi?

[20] Açık ki bu şekilde alışıldığı gibi tanımlamaya ve açıklamaya devam eden, bu açmazı karşılamayı ve çözmeyi içinde taşımaz. Ama eğer, açıkladığımız gibi, bir yandan madde bir yandansa sûret, birinin imkân halinde diğ erininse etkinlik halinde olduğu gözden kaçırılmazsa, araştırılan şeyin artık bir açmaz olduğu düşünülmeyecek. Nitekim “yuvarlak tunç” pelerinin tanımı olsaydı, aynı açmaz sözkonusu olurdu; zira isim ifadeye işaret eden bir şey olmalı, bu durumda sorulan ‘yuvarlak’ ile ‘tunç’un bir olmasının nedeni olur. Öte yandan artık bir açmaz varmış gibi görünmüyor, çünkü biri madde, diğ eriyse sûret. Öyleyse oluşa tabi olanlarda imkân halindekinin etkinlik haline geçmesinin nedeni yapanın dışında nedir? Nitekim başka hiçbir şey imkân halindeki kürenin etkinlik haline geçmesinin nedeni değildir, ama bu neden her birinin neliğidir.

[34] Maddelerin bir kısmı düşünülür bir kısmıysa duyumsanabilir, ifadenin de daima bir kısmı madde bir kısmıysa etkinliktir, söz gelişi daire düzlemsel bir şekildir. Düşünülür ya da duyumsanabilir maddeye sahip olmayanların ise her biri doğrudan doğruya birdir, tıpkı bir varolan, bir bu-belirli-şey, bir nitelik, bir nicelik

gibi. Bu yüzden de tanımlarında ‘varolan’ ya da ‘bir’ içerilmez ve nelik de doğrudan doğruya birdir, tıpkı bir varolan olduğu gibi. Bu yüzden de bunların ‘bir’ olmalarının başka bir nedeni yoktur, ne de ‘varolan’ olmalarının başka bir nedeni vardır; nitekim bunlar doğrudan doğruya birdir ve varolandır, ne ‘bir’ ve ‘varolan’ cinslerinde oldukları için, ne de tek teklerin ötesinde müstakil olanlardan oldukları için.

[1045b8] Bu açmazlardan ötürü bazıları ‘pay alma’dan söz ederler ve pay almaların nedeni ya da pay almanın ne olduğu konusunda açmaza sürüklenirler; bazıları ise ortaklıktan bahseder, tıpkı *Lykophron*’un bilginin bilme edimiyle ruhun ortaklığı olduğunu söylemesi gibi. Bazılarıysa yaşamın ruhla beden birleşimi ya da bağı olduğunu iddia eder. Yine de, aynı akıl yürütme her şeye uygulanabilir; nitekim sağlıklı olma ruhla sağlığın ortaklığı, bağı ya da birleşimi olacak ve üçgen tunç olmaklık tunçla üçgenin birleşimi, beyaz olmaklık da yüzeyle beyazlığın. Bunları öne sürmelerinin nedeni ise imkân ve tamamlanmayı birleştiren bir ifade ve fark aramaları. Söylendiği gibi, en üst madde ve sûret bir ve aynıdır, biri imkân, diğeryse etkinlik halinde. O halde bunların birliğinin nedenini araştırmak genel olarak bir olmayı araştırmaya benzer; nitekim her biri bir ‘bir’dir ve imkân halinde olanla etkinlik halinde olan bir biçimde birdir. O halde imkândan etkinliğe geçişin devindirenin dışında hiçbir başka nedeni yoktur. Öte yandan, her ne maddeye sahip değilse, hepsi, basitçe doğrudan doğruya ‘bir’dir.

Ek 2: Üçlemenin Son Ayağı *Theta* (Θ)

Bölüm 1

[1045b27] Şimdi aslolan ve tüm diğer varolan kategorileri kendisine geri götürülen üzerine, yani *ousia* üzerine konuşmuş olduk. Nitekim önceki akıl yürütmelerimizde de söylediğimiz gibi, diğer varolanlar *ousianın* ifadesine göre söylenir, özellikle nicelik ve nitelik ve diğer böyle söylenenler, ki her biri *ousianın* ifadesine sahiptir. Mademki varolan bir yandan nesne, nitelik ya da nicelik, diğer yandan imkân, tamamlanma ve etkinliğe⁸² karşılık gelecek şekilde söylenir; öyleyse imkân ve tamamlanma üzerine ayrımlarda bulunalım. Şimdi, arzuladığımız şeyle ilgili olarak faydalı olmayacaksa da, öncelikle en hâkim anlamıyla imkân üzerine konuşalım; zira imkân ve etkinlik, yalnızca devinime göre söylenenlerin ötesine uzanır. Fakat bunlar hakkında konuştuktan sonra, etkinlik üzerine ayrımlarda diğerlerini de açıklayalım.

[1046a5] Ki şimdi ‘imkân’ ve ‘mümkün olma’ pek çok farklı anlamda kullanılır, bunu bir başka yerde belirtmiştik.⁸³ Bunlardan eşadlılıktan ötürü imkânlar denenleri bir kenara bırakalım; bunların bazılarını, geometride olduğu gibi, bir şeye benzerliğinden ötürü imkânlar denir, bazılarınıysa belli bir biçimde olmalarına ya da olmamalarına göre mümkün ve imkânsız deriz. Aynı biçimle ilgili olanların hepsi belli birer çeşit ilkelerdir ve imkânın asıl anlamı bakımından onlara öyle denir: Değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi.

[11] Nitekim imkânın bir çeşidi edilgin olma imkânıdır, değişimden etkilenmenin bir başkası aracılığıyla ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolandaki ilkesi. Bir diğeri ise değişimin ilkesi tarafından daha aşağı bir duruma ve bozuluşa itilmeye karşı edilgin olmama tutumudur, bir başkası aracılığıyla ya da bir başkası olmak bakımından. Zira bütün bu tanımlarda asıl anlamıyla imkânın ifadesi içerilir. Yine bunlara ya yalnızca etkin olma ya edilgin olma ya da iyi yönde etkin ya da edilgin olma imkânları denir, o halde bunların ifadelerinde bir biçimde önceki imkânların ifadeleri içkindir.

[19] Öyleyse açık ki etkin olma ve edilgin olma imkânları bir anlamda birdir (nitekim bir şey hem bir başka şey tarafından etkilenme imkânına sahip olması, hem de bir başka şeyin onun tarafından etkilenme imkânına sahip olması bakımından ‘mümkün’dür), bir anlamda ise başka. Nitekim biri etkilenendedir (bir çeşit ilkeye sahip olması ve maddenin bir çeşit ilke olması dolayısıyla, edilgin olan etkilenir ve bir şey bir diğeri tarafından; ki yağlı olan yanabilir, belli bir biçimde esneyen ise kırılabilir, diğerleri de benzer şekilde). Diğeri ise yapanda, sözcüğü sıcaklık ve mimarlık, biri ısıtında diğeri ise inşa edendedir. Doğal olarak birlik hâlinde

⁸²Aristoteles burada hem ‘iş’ hem de ‘eser’ anlamına gelen ve ‘etkinlik’ şeklinde çeviregeldiğimiz ‘*energeia*’nın kendisinden türetildiği *ἐργον* (*ergon*) sözcüğünü kullanmıştır. Aristoteles’in burada etkinliği kastettiği ve ‘*ergon*’u kullanmaktaki amacının terimin ‘*energeia*’ ile ilişkisini göstermek olduğu düşünüldüğünden, sözkonusu terim burada ‘etkinlik’ sözcüğüyle karşılanmıştır.

⁸³Delta’da.

olmasından ötürü, hiçbir şey kendisinden etkilenmez; nitekim birdir ve başka bir şey değil. İmkânsızlık da, ya da imkânsız olan, bu gibi bir imkâna karşıt olan yoksunluktur, dolayısıyla her imkân aynı şeye ilişkin ve aynı şeye karşılık gelen imkânsızlığın karşıtı.

[31] Öte yandan ‘yoksunluk’ birden çok anlamda kullanılır; nitekim bir şeye sahip olmayan, sahip olması doğal olduğu halde ona sahip olamayan—ya genel olarak ya da doğal olduğu zaman ve belli bir biçimde (sözgelişi bütünüyle) veya kısmen. Bazı durumlarda ise, bir şeye sahip olması doğal olduğu halde zor kullanımı sonucu ona sahip olamayan, bunlara ‘yoksun kalmış’ deriz.

Bölüm 2

[1046a36] Mademki bu gibi ilkelerin bazıları ruh taşımayanlarda⁸⁴ içkin, bazıları ise ruh taşıyanlarda, hem ruhta hem ruhun akıl sahibi kısmında, açık ki imkânların da bazıları akıldan (*logos*) bağımsız, bazıları da akılla birlikte. Bu yüzden bütün zanaatlar ve *poietik* bilgi türleri imkânlardır; zira bunlar değişimlerin bir başkasında veya bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkeleridir.

[1046b4] Akılla birlikte olanların kendileri tümüyle karşıtlarla ilgili, akıldan bağımsız olanlar ise tek bir şeyle, sözgelişi sıcak olan yalnızca ısıtmayla ilgili, hekimlik zanaati ise hem hastalık hem sağlıklıla. Bunun nedeni ise şudur ki bilgi ifadedir/akıldır (*logos*), ifade/akıl şeyi ve onun yoksunluğunu bizzat açıklar, aynı tarzda olmasa da, bir anlamda her ikisiyle ilgilidir, bir anlamda da daha ziyade ilkiyle. Öyleyse bu çeşit bilgilerin karşıtların bilgisi olması zorunlu, ama biriyle özü gereği biriyle ise özü gereği değil; zira ifade de biriyle özü gereği, biriyle ise herhangi bir tarzda ilineksel; çünkü karşıtı değillemeyle ve ortadan kaldırmayla açıklar; zira yoksunluk asıl anlamıyla karşıt olan, bu da ötekinin ya da berikinin ortadan kaldırılması.

[15] Mademki karşıtlar aynı şeyde meydana gelmiyor, bilgi ise akıl/ifade taşıyan bir imkân, ruh da devinimin ilkesine sahip, sağlık getiren yalnızca sağlığı yaratır ve ısıtabilen sıcaklığı ve soğutabilen soğukluğu, bilen ise karşıtların her ikisini de. Çünkü akıl benzer şekilde olmasa da her ikisiyle de ilgilidir ve devinimin ilkesini taşıyan ruhtadır; böylece her ikisini de aynı başlangıçtan hareketle aynı şeye bağlayarak devindirecek. Bu yüzden akla dayanan imkânlar akıldan bağımsız imkânlara karşıt olanları yaratırlar; zira karşıtlara ilişkin imkânlar tek bir ilke tarafından kuşatılırlar, akıl tarafından. Öte yandan, açık ki, iyinin imkânı ya yalnızca etkin olma ya da edilgin olma imkânını takip eder, fakat bu daima öncekini değil; zira iyi yapanın yapması zorunlu, fakat yalnızca yapanın onu iyi yapması zorunlu değil.

Bölüm 3

[1046b29] Megaralılar gibi, yalnızca etkinlikte bulunulduğunda imkâna sahip olduğunu, etkinlikte bulunulmadığında ise sahip olunmadığını söyleyen kimileri var; sözgelişi inşa etmekte olmayanın inşa etme imkânı olmadığı, fakat inşa edenin inşa ederken bu imkâna sahip olduğu gibi; diğer örnekler için de aynı şekilde. Bunun

⁸⁴Ya da cansızlarda: ἄψυχος (*apsykhos*).

doğurabileceği yersiz sonuçları görmek zor değil. Zira açık ki, yalnızca etkinlikte bulunulduğunda imkânâna sahip olunabilseydi —eğer inşa etmekte değilse— kimse mimar olamazdı (hâlbuki mimar olmak inşa etme imkânına sahip olmaktır); diğer zanaatlarla ilgili de bu böyledir.

[35] Şimdi bu gibi zanaatlara zamanın birinde onları öğrenmeden ve kazanmadan sahip olmak, ve zamanın birinde kaybetmeden sahip olmamak imkânsız ise (zira ya unutmaya ya bir şeyden etkilenme ya da zamanla bir zanaat kaybedilebilir, nitekim zanaatin kendisi kesinlikle yok olmuş değil, nitekim o daima vardır), zanaatkâr etkinliği her kestiğinde, zanaate sahip olmayacak. Peki, tekrar nasıl kazanarak derhal inşa edecek?

[1047a4] Cansızlar için de benzer şekilde; çünkü ne soğuk, ne sıcak, ne tatlı... Genel olarak hiçbir duyumsanabilir olan duyumsanmadığında duyumsanabilir olamazdı; dolayısıyla bu şekilde konuşmak Protagoras'ın savını desteklemiş olurdu. Nitekim eğer etkinlik hâlinde duyumsanmıyorsa, hiçbir şey duyumsanma imkânına sahip olmayacak. Eğer şimdi kör, doğası gereği görme yetisine sahip olduğu halde ve görmesi doğal olduğunda görmeye sahip olmayan ise, aynı kişiler gün içinde birçok kez hem kör olurdu, hem sağır.

[10] Dahası, eğer imkânından yoksun kalan 'imkânsız' ise, varlığa gelmemiş olanın oluşması imkânsız olurdu; oluşması imkânsız olanın olduğunu ya da oluşacağını söyleyense yanlış olurdu (zira imkânsız olan buna işaret ediyordu). Dolayısıyla bu savlar hem devinimi hem de oluşu yok sayar. Nitekim ayakta duran daima ayakta durur ve oturan oturur, böylece eğer oturuyor olsaydı ayağa kalkamazdı; zira ayağa kalkma imkânı taşımayanın ayağa kalkması imkânsızdır. Öyleyse eğer bunlar söylenmeyi içinde taşımıyorsa, açıktır ki imkân ve etkinlik başkadırlar (önceki savlar imkânı ve etkinliği aynı yapıyorlar, bu yüzden de ufak olmayan bir şeyi ortadan kaldırmayı arıyorlar).

[21] O halde hem olması mümkün olan bir şey olmamayı, hem de olmaması mümkün olan bir şey olmayı içinde taşır, diğer kategoriler hakkında da benzer şekilde; sözgelişi yürümesi mümkün olan yürümemeyi ve yürümemesi mümkün olansa yürümeyi içinde taşır. Mümkün olan ise budur; bir şeyin, imkânına sahip olduğu söylenen etkinliği ortaya çıkarsa, o şey için bu etkinlik hiçbir şekilde imkânsız olmayacaktır. Demek istediğim, bir şeyin oturması mümkünse ve o şey oturmayı içinde taşıyorsa, bu şey için oturma ortaya çıktığında, hiçbir şekilde imkânsız olmayacaktır; devindirilme, devindirme, ayakta durma, ayağa kaldırma, var olma, meydana gelme, var olmama veya meydana gelmeme için de benzer şekilde.

[30] Öte yandan etkinlik terimi, gerçeklik (*entelekheia*) ile birlikte ele alınan etkinlik terimi, devinimlerden başka şeylere de uzanır; hâlbuki etkinlik daha ziyade devinim olarak düşünülür. Dolayısıyla var olmayanlara devinim yüklenmez, başka kimi kategoriler yüklenir, örneğin var olmayanlar düşünülen ve arzu edilendirler, ama devinen değil. Nitekim aksi takdirde etkinlik hâlinde var olmayanlar etkinlik hâlinde olurlardı. Nitekim var olmayanların bazıları imkân hâlinde vardır—yine de var değildirler, çünkü gerçeklik hâlinde değildirler.

Bölüm 4

[1047b3] Eğer sözü edilen mümkün olan ya da onu izleyen ise, açık ki “şu mümkündür, fakat yine de olmayacaktır” demek doğru olmayı içinde taşımaz, zira böyle bir durumda imkânsız olanların olması elden kaçacaktır. Demek istediğim, birinin, imkânsız olduğunu hesap etmeden, köşegenin ölçülmesinin mümkün olduğunu, ama aynı zamanda ölçülemeyeceğini söylemesine benzer, zira olmayan ve olmayacak olan bir mümkün şeyin olmasını ya da meydana gelmesini hiçbir şey engelleyemez. Oysa önceki, ortaya konanlardan zorunlu olarak çıkar, eğer olmayanın fakat mümkün olanın olduğunu ya da olmuş olduğunu varsayarsak, o zaman hiçbir şey imkânsız olmaz. İmkânsızlık söz konusu olacak oysa, çünkü köşegenin ölçülmesi imkânsız. Zira ‘yanlış’ ile ‘imkânsız’ aynı şey değil; nitekim senin ayakta durman şimdi yanlış, ama imkânsız değil.

[14] Aynı zamanda şu da açık ki, eğer *A* olduğunda *B*’nin de olması zorunlu ise, *A*’nın olması mümkün olduğunda, *B*’nin de mümkün olması zorunlu; zira eğer *B*’nin mümkün olması zorunlu değilse, hiçbir şey *B*’nin mümkün olmamasına engel değildir. *A* mümkün olsun. O zaman *A*’nın var olması mümkün olduğunda, eğer *A* var sayılırsa, *B*’nin de var sayılmasında imkânsız olan hiçbir şey söz konusu olmazdı; bu durumda *B*’nin olması zorunlu. Ama *B*’nin var olmasının zorunlu olması imkânsızdı. *B* imkânsız olsun. Eğer gerçekten *B*’nin zorunlu olması imkânsız ise, zorunlu olarak *A*’nın da olması imkânsızdır. Ancak ilki imkânsız idiyse; ikincisi de öyle. O halde eğer *A* mümkün ise, *B* de mümkün olacak, tabii eğer “*A* olduğunda *B*’nin olması zorunlu” gibi bir bağıntıya sahip iseler. Eğer *A* ile *B* böyle bir bağıntıya sahip olduğu halde *B* mümkün değilse, demek ki *A* ile *B* ortaya konduğu gibi bir ilişki içinde olmayacak; ve eğer *A* mümkün olduğunda *B*’nin mümkün olması zorunluysa, o zaman eğer *A*’nın olması zorunluysa *B*’nin de olması zorunludur. Zira *B*’nin zorunluluktan mümkün olması, eğer *A* mümkünse, şu anlama gelir, eğer *A* hem mümkün olduğu zaman hem mümkün olduğu tarzda var olmuşsa, *B*’nin de o zaman ve o tarzda var olması zorunludur.

Bölüm 5

[1047b31] Bütün imkânlar ya duyumlar gibi doğuştandır, ya *aulos* çalmak gibi alışkanlıkla kazanılır, ya da zanaatler gibi öğrenmeyle; —alışkanlıkta ve akıl yürütmeye olduğu gibi— bazılarında önceden etkinlikte bulunmak zorunludur, bunlar gibi olmayanlar ve edilginlik üzerine olanlar için ise böyle bir etkinlik zorunlu değildir.

[1048a1] Mademki mümkün olan şey, bir şeyin hem belli bir zamanda, hem belli bir tarzda ve başka birçok şeyde imkânına sahip olandır, daha önce yapmış olduğumuz ayrıma ekleme yapmamız zorunlu. Bazıları akıl yoluyla devindirebilme imkânına sahip ve onların imkânları akılla birlikteyken, diğerleri akıldan bağımsız olup, onların imkânları da akıldan bağımsızdır. Ötekinin ruh taşıyanlarda olması zorunluysa, bu ise her ikisinde de —hem ruh taşıyanlarda hem taşımayanlarda— bulunabilir, bunda bu çeşit imkânlar zorunludur. Bir biçimde imkânlar doğrultusunda etkileyen ve etkilenen bir araya geldiğindeyse, birinde etkin olma diğerinde ise edilgin olma zorunludur, öncekinde ise zorunlu değil; zira bunlar yalnızca bir şeyi yapabiliyorken, öncekiler ise karşıtların her ikisini de, aynı anda yapacakmış gibidir;

bu ise imkânsız. Öyleyse belirleyici olan başka bir şeyin olması zorunlu; bununla arzuyu ya da tercihi kastediyorum. Zira kesin olarak her neyi isterse, mümkün olduğunda ve etkilenenle bir araya geldiğinde bu şekilde yapacak; öyleyse akıl bakımından mümkün olan her şey zorunlu olarak, imkânına sahip olduğu şeyi arzuladığında ve o imkâna sahip olduğu biçimde, bu şekilde yapmalı. Ayrıca akıl bakımından mümkün olan her şey etkilenen hazır bulunduğu ve belli bir tarzda bulunduğu eyleme imkânına sahiptir; aksi takdirde, yapmak mümkün olmayacaktır (“hiçbir dışsal engel olmadığı” demeye gerek yok; zira imkâna sahip olma belli bir biçimde yapmanın imkânına sahip değildir ve her koşulda değildir, fakat belli bir biçimde sahip olduklarında, bazı koşullar içinde ve engelleyenlerin dışında; zira bunlar yapmış olduğumuz ayırmadaki bazı öğeler tarafından bir tarafa konur). Bu sebeple eğer birisi iki şeyi ya da karşıtları aynı zamanda yapmayı ister ya da arzularsa, yapamaz; zira onun sahip olduğu imkân bu şekilde değildir, ne de aynı anda yapma imkânıdır; madem onunki bu şekilde yapma imkânıdır, bu şekilde yapacak.

Bölüm 6

[1048a25] Mademki buraya kadar konuştuklarımızda devinim bakımından imkânı inceledik, şimdi de etkinlik üzerine ayırmalarda bulunalım: Etkinlik nedir ve nasıl bir şeydir? Nitekim etkinlik hakkında ayırmalarda bulundukça, mümkün olan da aynı zamanda açık olacak, ki yalnızca bir başka şeyde devinimi filizlendiren ya da —yaln bir biçimde veya belirgin bir tarzda— bir başkası tarafından devindirilen için mümkün demiyoruz, ayrıca onu başka anlamlarda da kullanıyoruz, bu sebepten daha önceki incelememizde bunların üzerinde durmuştuk.

[31] Etkinlik ise şeyin ‘imkân hâlinde’ dediğimiz tarzda olmayan bulunuşudur; örneğin tahtanın içinde Hermes için “imkân hâlinde” deriz ve bütünün içinde yarım için, çünkü ayrılabilirler. Sözgelisi temaşa etmeyen bir bilim adamı, eğer temaşa etmesi mümkünse, etkinlik hâlinde değildir. Her bir durumda söylemek istediğimiz örneklerle açıktır ve her şeyin tanımını aramak gerekmez; aksine benzeşeni görmek yetmelidir, ki bir anlamda inşa etmekte olan inşa edebilene, ve uyanık olan uyuyana, ve gören gözleri kapalı olan ancak görme yetisine sahip olana, ve maddeden ayrı olan şey maddeye, ve biten şey işlenmemiş olana ilişkindir. Bu ayrımların bir kısmı etkinlik olsun, diğerine ise mümkün olan diyelim. ‘Etkinlik hâlinde’ denenlerse her durumda benzer değildir, ancak benzeşim yoluyla söylenebilir; bu bunda ya da buna ilişkin, şu şunda ya da şuna göre gibi; çünkü bir anlamda imkâna ilişkin etkinlik devinim, maddeye ilişkin etkinlikse *ousiadır*.

[1048b9] Ayrıca sonsuz ve boşluk ve bunun gibi şeyler için, gören ve yürüyen ve görülebilen gibi birçok varolandan farklı biçimde imkân hâlinde veya etkinlik hâlinde denir. Çünkü bunlar belli bir zamanda doğru olmayı içlerinde taşırlar (zira bir anlamda görülebilen şey görülmekte olan iken, bir anlamda da görülmesi mümkün olandır); sonsuz ise etkinlik hâlinde müstakil bir biçimde var olacak anlamında imkân hâlinde değildir, fakat o bilmeye ilişkin bir imkândır. Zira bölme işleminin sonunun gelmemesi bu etkinliğin imkân hâlinde olduğunu ve müstakil olamayacağını kanıtlar.

[18] Mademki bir sınırı olan eylemlerin hiçbirisi erek değil ama bunlar daha ziyade erek üzerine, sözgelisi zayıflama, organların kendileri zayıflatıldığında bu

şekilde devinim içindedirler, devinimin ereksel nedeni hâzır bulunmadığından, bu eylem değildir veya en azından tam değildir—zira erek değil; fakat ereği kendisinde içkin olan eylemdir. Örneğin biri aynı zamanda hem görüyor hem görmüş, hem akıl yürütüyor hem akıl yürütmüş, hem düşünüyor hem düşünmüş olabilir; fakat hem öğreniyor hem öğrenmiş, ya da hem iyileşiyor hem iyileşmiş olamaz; aynı zamanda hem iyi yaşıyor hem de iyi yaşamış olabilir, hem hâl-i hâzırda mutlu hem de geçmişte mutlu olmuş olabilir. Eğer öyle olmasaydı, herhangi bir zamanda durdurmak zorunda olması gerekirdi, zayıflamada olduğu gibi, şimdi ise gerekli değil, fakat yaşıyor ve yaşamıştır.

[27] Bunların bir kısmına devinimler demek gerek, diğerlerine ise etkinlikler. Zira her devinim noksandır, zayıflama, öğrenme, yürüme, inşa etme; bunlar devinimlerdir ve noksandırılar kesinlikle. Çünkü aynı zamanda ne hem yürüyor hem yürümüş, ne hem inşa ediyor hem inşa etmiş, ne hem meydana geliyor hem meydana gelmiş, ne de hem devindiriliyor hem devindirilmiş olabilir; fakat devindirenle devindirmiş olan başkadır. Aynı şey aynı zamanda hem görmüştür hem görmektedir, hem düşünüyor hem düşünmüştür. Bu yüzden bu gibi bir şeye etkinlik diyorum, öncekilere ise devinim.

[34] Böylece etkinlik hâlinde olma nedir ve nasıl, bunlardan ve benzerlerinden bizim için açık olsun.

Bölüm 7

[1048b37] Her bir şeyin ne zaman imkân hâlinde olduğunun ve ne zaman olmadığının ayrımı yapılmalı; zira her bir şey her zaman aynı var olma tarzına sahip değil. Meselâ toprak imkân hâlinde insan mıdır? Ya da değil, fakat daha ziyade tohum haline geldiğinde, hatta o zaman bile öyle mi acaba? Söz gelişi şimdi ne hekimlik zanaatıyla her şey sağlığa kavuşabilir, ne de talihle, fakat iyileşmesi mümkün olan bir şey vardır ve sadece bu imkân hâlinde sağlıklı olandır. [1049a5] İmkân hâlinde olandan, akıl yürütme aracılığıyla tamamlanma hâlinde meydana gelmenin belirleyicisi, istendiği zaman ve hiçbir dış engel olmadığında meydana gelmesidir. Sağlığına kavuşan hususunda ise kendi içinde hiçbir şey engellemediğinde meydana gelmesidir. İmkân hâlinde ev de benzer şekildedir; eğer bunun içinde yani maddede evin meydana gelmesine hiçbir şey engel değilse, eklenmesi veya çıkarılması veya değişmesi gereken hiçbir şey yoksa, o zaman bu, imkân hâlinde evdir; ve meydana gelme ilkesi kendi dışında olan diğer şeylerde de benzer şekildedir. Ve meydana gelme ilkesini kendi içinde taşıyan her şey, hiçbir şey ona dışarıdan ayak bağı olmuyorsa kendi aracılığıyla olacak; örneğin tohum henüz bu değildir (çünkü bir başkasının içine düşmesi ve değişmesi gerekir). Öte yandan kendi ilkesi gereği veya bu çeşit olduğundaysa artık bu, imkân hâlinindedir; öncekinde bir başka ilkeye ihtiyaç vardır, aynı şekilde toprak henüz imkân hâlinde heykel değildir (zira tunç olması için değişmesi gerekir).

[18] Görünen o ki, bahsettiğimiz ‘şu’ değil, fakat ‘öncekinden’ olandır (örneğin sandık ağaç değildir, fakat ağaçtandır yahut ağaç toprak değildir, fakat topraktır, aynı şey toprak için de geçerli, eğer bu şekilde ‘şu’ değil fakat başka ‘şundan/öncekinden’ ise)—çünkü önceki, daima imkân hâlinde yalın olarak sonraki

şeydir. Sözgeşi sandık ne topraktır, ne de topraktır, fakat ağaçtır; zira imkân hâlinde sandık budur ve sandık için bu ağaç maddedir. Genel anlamıyla ağaç, genel anlamıyla sandık için maddedir; bu sandık için ise bu ağaç maddedir. Eğer artık ‘öncekinden’ denmeyen ve bir başka şeyden olmayan bir ilk şey varsa, bu ilk şey maddedir; örneğin eğer toprak havadansa, hava ise ateş değil fakat ateşten ise, ateş bu-belirli-şey olmayan ilk maddedir. Özne ve taşıyıcı bu şekilde ayrılır, yani bu-belirli-şey olmaları veya olmamaları bakımından; örneğin etkilenimlerin taşıyıcısı insandır, yani hem beden hem ruh olarak insan; etkilenim ise kültürlü ve beyazdır (kültürü içinde yaşatan biri için kültür değil fakat kültürlü denir ve insan beyazlık değil fakat beyazdır, insan ne yürüyüş ne de devinimdir, fakat yürüyen ya da devinendir—‘öncekinden olan’ gibi); bütün böyle durumlarda, en son şey *ousiadır*; tüm böyle olmayan fakat biçim ve bu-belirli-şeyin kategori olduğu durumlarda en son şey madde ve maddi *ousiadır*. ‘Öncekinden’ olanın madde ve etkilenimler bakımından konuşulmasının daha doğru olacağı ortaya çıkmış oldu; çünkü her ikisi de belirsizdir.

[1049b2] Böylece imkân hâlinde olandan ne zaman bahsedileceği ve ne zaman bahsedilemeyeceği ortaya konmuş oldu.

Bölüm 8

[1049b4] Mademki önde gelenin kaç farklı anlama geldiği ayrıştırıldı⁸⁵, açıktır ki etkinlik imkândan önde gelir. İmkândan kastettiğim, yalnızca değişimin bir başkasında yahut bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi olarak tanımlamış olduğumuz değil, fakat tüm devinim ya da durağanlık ilkeleridir. Çünkü doğa da imkânla aynı türe aittir; zira o, devinimin ilkesidir. Bir başkasında değil fakat kendisi olması bakımından kendi içinde. O halde etkinlik, bütün bu çeşit imkânlardan önde gelir; hem ifade bakımından, hem de *ousia* bakımından; zaman bakımından ise bir anlamda önde gelir, bir anlamdaysa gelmez.

[12] Ki öyleyse ifade bakımından etkinlik imkândan önde gelir, bu açık. Çünkü asıl anlamda mümkün olan, içinde taşıdığı etkinliğe geçmesi mümkün olandır, örneğin bina yapabilene bina yapma imkânı olan diyorum ve görebilene görme imkânı olan ve görülebilene görülmesi mümkün olan. Aynı temellendirme diğerleri hakkında da yapılabilir. Öyleyse etkinliğin ifade ve bilgisinin, imkânın bilgisini aşması zorunludur.

[18] Zaman bakımından ise şu şekilde önde gelir: Biçim bakımından aynı olan etkinlik imkândan önde gelir, sayı bakımından aynı olan ise değil. Demek istediğim, madde ve tohum ve görebilme hâl-i hâzırda etkinlik hâlinde var olan şu adamdan ve buğdaydan ve görenden zaman bakımından önde gelir, yani bunlar imkân hâlinde olan insan ve buğday ve gören olup henüz etkinlik hâlinde olmayanlardır. Fakat bunlardan zaman bakımından önde gelen, yani onların kendisinden bunların meydana geldiği, etkinlik hâlinde olan başka varolanlar söz konusudur. Çünkü etkinlik hâlinde varolan her zaman imkân hâlinde olandan ve bir başka etkinlik hâlinde varolan aracılığıyla meydana gelir: Örneğin insan insandan, müzisyen müzisyen aracılığıyla, yani daima bir ilk devindiren vardır; devindiren de zaten etkinlik hâlinde vardır.

⁸⁵Delta’da.

[27] *Ousia* üzerine temellendirmelerde dendi ki her meydana gelen şey, bir şeyden ve bir şey aracılığıyla bir şey haline gelir ve buna ‘biçim bakımından aynı’ dendi. Dolayısıyla mimar olanın hiç bina yapmamış olması imkânsızdır ya da hiç kitara çalmamış olan birinin kitara çalgıcısı olması; zira kitara çalmayı öğrenen kitara çalmayı kitara çalarak öğrenir, diğerleri de benzer şekilde. Bu yüzden şu sofistlik delil öne sürülmüştü: Bilgiye sahip olmayan birisi de bu bilgiye konu olanı yapabilir, çünkü öğrenen, bilgiye sahip değildir. Fakat meydana gelen daha önce meydana gelmiş bir şey ve genel olarak devinen daha önce devinmiş bir şey olduğu için (devinim üzerine olan tartışmalarımızda bu açıklığa kavuşmuştu) öğrenenin de benzer şekilde birtakım bilgiye sahip olması zorunlu. Fakat şimdi bu yüzden açık ki etkinlik imkândan bu şekilde önde gelir, yani oluş ve zaman bakımından.

[1050a3] Ayrıca etkinlik *ousia* bakımından da imkândan önde gelir; ilkin, meydana geliş bakımından sonra gelenler, biçim ve *ousia* bakımından önde gelirler (örneğin yetişkin biri çocuktan önde gelir, insan da tohumdan; zira biri zaten biçime sahipken, diğeri değildir), ayrıca her meydana gelen, ilkeye yani ereğe doğru yürür (çünkü bir şeyin ereksel nedeni ilkesidir, yani meydana gelme erek uğrunadır). Etkinlik erektir ve imkânın elde edilmesi bunun uğrunadır. Zira hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmez fakat görmek için görme yetisine sahiptirler. Benzer şekilde inşa etme zanaatî inşa etmeleri içindir ve temaşa etme yetisi de temaşa etmeleri için; fakat temaşa etme yetisine sahip olmak için temaşa etmezler—alıştırma yapanlar hariç; bunlar ise temaşa etmezler ya da bir biçimde ederler yahut hiçbir şekilde temaşa etmeye ihtiyaçları olmadığı için etmezler.

[15] Dahası madde imkân hâlinindedir, ki biçime doğru gidebilir; etkinlik hâlinde olduğunda ise, artık biçimdedir. Diğer şeyler hakkında da, hatta devinimin erek olduğu yerlerde de benzer şekilde. Öğretmenlerin konuları etkinlikte göstererek ereğe ulaştıklarını düşünmeleri de bundan dolayıdır—işte doğa da benzer şekildedir. Zira eğer böyle meydana gelmeseydi, Pausonos’un Hermes’indeki gibi olurdu; çünkü bilginin içten mi dıştan mı olduğu açık değildir, tıpkı bu durumda olduğu gibi. Nitekim iş/eser erektir, yani etkinlik iş/eserdir, bundan dolayı etkinlik (*energeia*) sözcüğü iş/eser (*ergon*) sözcüğüne göre söylenir, ve tamamlanmaya bağlanır.

[23] Bazen uygulama, sonuç olur (örneğin görme duyusunda bu görmedir ve görmenin yanında başka hiçbir şey meydana gelmez), bazılarında ise başka bir şey daha meydana gelir (örneğin inşaatta inşa etmenin yanında ev de meydana gelir), ama yine de ilk durumda [etkinlik] erektir, diğer durumda ise imkândan ziyade erektir. Zira inşa etme inşa edilendedir ve evle aynı zamanda meydana gelir ve var olur.

[30] Öyleyse uygulamanın yanında meydana gelen başka bir şey olduğunda, bunlarda etkinlik yapılan şeydedir (örneğin inşa etme inşa edilen binada ve dokuma dokunulan şeydedir, diğerlerinde de benzer şekilde ve genel olarak devinim devindirilende). Buna karşılık etkinliğin yanında başka iş/eser yoksa, etkinlik etkin olanın kendisinde bulunur (örneğin görme görende ve temaşa etme temaşa edende ve yaşama ruhta, bundan dolayı mutluluk da; çünkü o, bir çeşit yaşamadır). O halde açık ki *ousia* ve biçim etkinliktir. Bu temellendirmeye göre açık ki etkinlik *ousia* bakımından imkândan önde gelir ve söylediğimiz gibi, daimi ilk devindiriciye gelip çatıncaya dek, bir etkinlik diğerinden zaman bakımından daima önce gelir.

[1050b5] Ayrıca etkinlik imkândan daha hâkim bir bakımdan da önde gelir; zira *ousia* bakımından, ezeli olanlar bozuluşa tabi olanlardan önde gelirler, çünkü imkân hâlinde hiçbir şey ezeli değildir. Bunun temellendirmesi ise şöyle: Her imkân aynı zamanda karşıt durumların imkânıdır; çünkü ortaya çıkması mümkün olmayan hiçbir şeyde ortaya çıkamaz, öte yandan mümkün olan her şey ise etkin olmamayı içinde taşır. Öyleyse var olması mümkün olan hem var olmayı hem olmamayı içinde taşır; o halde aynı şey için hem var olma hem de var olmama mümkündür. Var olmaması mümkün olan ise var olmamayı içinde taşır; var olmamayı içinde taşıyan ise bozuluşa tabidir, ya mutlak anlamda, ya da bu var olmamayı içinde taşıyacağı söylendiği gibi, sözgelişi ya yere göre ya nicelik ya da nitelik bakımından; *ousia* bakımından var olmamayı içinde taşıyan ise mutlak anlamda bozuluşa tabidir. O halde hiçbir mutlak anlamda bozuluşa tabi olmayan şey mutlak anlamda imkân hâlinde değildir (nitelik veya yer gibi bazı bakımlardan imkân hâlinde olmalarına ise hiçbir engel yoktur); o halde bunların hepsi etkinlik hâlinindedir. Ne de zorunluktan var olanlar imkân hâlinindedir; aslında bunlar birincidir; zira eğer bunlar olmasaydı, hiçbir şey olamazdı. Ne de devinim imkân hâlinindedir, eğer ezeli bir şey var ise. Eğer ezeli devinen bir şey var ise, bu varolanın devinimi imkân bakımından değildir, olsa olsa bir yerden bir yeredir (bunun maddesinin bulunmasına hiçbir engel yoktur). Bundan dolayı güneş ve yıldızlar ve bütün gökyüzü daima etkindirler ve —doğa üzerine çalışanların korktuğu gibi— bir gün duracaklarından korkmaya gerek yoktur. Ne de yorulurlar bunu yapmaktan; zira devinim, bozuluşa tabi olanlar için olduğu gibi, onlar için karşıt durumlara ilişkin bir imkân değildir, bu yüzden bozulanlar için devinimin sürekliliği yorucudur. Bunun sebebi, *ousialarının* madde ve imkân olması, etkinlik olmamasıdır.

[1050b27] Toprak ve ateş gibi değişmede olanlar bozuluşa tabi olmayanları taklit ederler. Nitekim bunlar da daima etkinlik hâlinindedirler; çünkü devinimi kendileri gereği ve kendilerinde taşırlar. Öte yandan bunlara ilişkin ayrımlarımızdan çıkan diğer imkânlar da tümüyle karşıt durumlara ilişkindir; çünkü belirli bir biçimde devinmesi mümkün olan aynı zamanda bu biçimde devinmeme imkânına da sahiptir. Akla (*logos*) ilişkin olanlar bu şekildedir. Akıldan bağımsız olanlar ise karşıt durumları en azından var olmaları ve olmamalarıyla kendileri var edeceklerdir.

[34] Eğer o halde bazılarının biçimlere ilişkin temellendirmelerinde söyledikleri gibi birtakım doğalar ya da *ousialar* olsaydı, çok daha bilgili olan bir şey olurdu bilginin kendisinden ve devinimden daha devindirici bir şey; çünkü bunlar daha ziyade etkin olurlardı, öncekiler ise bunların imkânları. Ki öyleyse etkinlik hem imkândan hem de her değişim ilkesinden önde gelir, bu açık.

Bölüm 9

[1051a4] İyi etkinliğin imkândan hem daha iyi hem daha değerli olduğu, şundan açıktır: Bir imkâna sahip oldukları için söylenenler bakımından, bu imkânın karşıtı da aynı şekilde mümkündür—sağlıklı olmanın imkânına sahip olduğu söylenenin aynı şekilde ve aynı zamanda hasta olmanın da imkânına sahip olması gibi. Nitekim hem sağlıklı olma hem hasta olma, hem durağan olma hem devinme, hem inşa etme hem yıkma, hem inşa edilme hem yıkılma imkânı aynı imkândır. O halde karşıtların imkânına sahip olma aynı anda ortaya çıkar; ancak karşıtların aynı anda olması

imkânsızdır, ayrıca karşıtların etkinliklerinin de aynı anda ortaya çıkması yine imkânsızdır (sağlıklı olma ve hasta olma gibi). O zaman iyinin bu ya da diğeri olması zorunludur. İmkâna sahip olmak ise her ikisidir ya da hiçbirini; öyleyse etkinlik daha iyidir.

[15] Öte yandan kötü olanların erek ve etkinliklerinin imkânlarından daha kötü olması da zorunlu; zira imkân, aynı şey olarak karşıtların her ikisinin de imkânıdır.

[17] Açık ki şeylerin ötesinde kötü olan yoktur; zira doğası gereği kötü olan imkândan sonra gelir. O halde başlangıçtan beri ve ezeli olanlarda kötü, hatalı ya da yıkıma uğrayan bir şey yoktur; nitekim yıkım da kötü olanlardandır.

[22] Ayrıca tasarımlar da etkinlikle keşfedilir; çünkü insanlar onları geometrik şekillere ayırıştırarak keşfederler. Eğer önceden geometrik şekillere bölünmüş olsalar, açık olurlardı; nitekim bu şekiller, tasarımlarda imkân hâlinde mevcuttur. Niçin üçgen iki dik açıdır? Çünkü bir nokta etrafındaki açılar iki dik açıya eşittir. Şimdi eğer kenara paralel olan doğru dikine çekilseydi, bunun aracılığıyla onu gören için bu bir anda açık olurdu. Niçin yarım dairede genelde dik açı vardır? Eğer üçü eşitse, bu, bunu önceden bilen için tabanı oluşturan iki yarıçap ve merkezden çekilen dikme görüldüğünde açık olacaktır. Öyleyse açık ki imkân hâlinde olanlar etkinliğe taşındıklarında keşfedilirler. Bunun nedeni de düşünmenin onların etkinliği olmasıdır. Öyleyse imkân etkinlikten çıkar, bu yüzden de imkânları bilenler yapanlardır (zira sayılara ilişkin etkinlik oluş bakımından sonra gelir).

Bölüm 10

[1051a34] Mademki ‘olan’ ve ‘olmayan’ ya kategorilerin şekilleri bakımından, ya bunların ya da karşıtlarının imkân hâlindeliği veya etkinliği bakımından yahut doğru ve yanlış bakımından söylenir, bunlar da şeylere ilişkindir —onların birleşmesi veya ayrışmasına—, öyle ki ayrı olanı ayrı ve birleşik olanı birleşik sayan haklıdır; şeylerle çelişenler ise yanılırlar; doğru ya da yanlış denen ne zaman vardır, ne zaman yoktur? Zira bu ne demektir, değerlendirmeliyiz. [1051b7] Nitekim biz doğru bir şekilde seni beyaz saydığımız için sen beyaz değilsin, fakat sen beyaz olduğun için biz bunu söylemekte haklıyızdır. Eğer bazı şeyler daima birleşmiş haldeyse ve onları ayırmak imkânsızsa, bazıları ise daima ayrılmış haldeyse ve onları birleştirmek imkânsızsa, kimileri ise karşıtları içinde taşırsa, var olma birleşmiş ve bir olmaktır, var olmama ise birleşmiş olmama ayrıca çok olmaktır. Öyleyse karşıtları içinde taşıyanlar hakkında aynı kanı ve aynı ifade hem yanlış hem doğru olabilir, bunlar da bazen doğru bazen de yanlış olmayı içlerinde taşırlar; olduğundan başka türlü olması imkânsız olanlar üzerine ise aynı ifadeler bazen doğru bazen yanlış olamaz, fakat bunlar daima ya doğru ya da yanlış olur.

[17] Birleşik olmayanlarda ise var olma ya da var olmama veya doğru ve yanlış nedir? Birleşik olmadıkları için doğru ve yanlış, öncekilere benzer şekilde ortaya çıkmaz, yani birleşik olduğunda var olmaları, ayrı olduğunda ise olmamaları gibi (sözgelişi beyaz tahta ya da ölçülemeyen köşegen). Ki ne doğru bunlarla aynı, ne de var olmak; fakat bunlar için yine de doğru ya da yanlış vardır, nitekim kavrama ve önerme doğru (zira önerme ve evetleme aynı değil), kavramama ise bilmemedir; çünkü

nesne hakkında yanılma söz konusu değil, yanılma ancak iline bakımından sözkonusu olabilir. Birleşik olmayan *ousialar* hakkında da benzer şekilde, çünkü onlar hakkında da yanılmak söz konusu değil; hepsi de etkinlik hâlinde vardır, imkân hâlinde değil, çünkü imkân hâlinde olsalardı meydana gelmiş ve bozulmuş olabilirlerdi, oysa varolan bizzat ne meydana gelir ne de bozulur, nitekim ancak bir şeyden meydana gelebilir; o halde nesne ve etkinlikler hakkında yanılma söz konusu değildir, fakat düşünme ya da düşünmeme söz konusudur. Ancak aranan onların ‘nedir’leridir, bu çeşit midir, yoksa değil mi?

[32] Var olmak bir anlamda doğru ve var olmamak da bir anlamda yanlış; bir durumda, eğer birleşiklerse, doğru, eğer birleşik değillerse, yanlış; bir durumda ise, eğer gerçekten varsa, belirli bir biçimde vardır, eğer bu biçimde değilse, yoktur; doğru olan ise bunları düşünmektir; bunlara ilişkin yanlış yoktur, ne de hata vardır, yalnızca bilgisizlik söz konusudur; ama körlük gibi değil, zira körlük burada birinin düşünme yetisine bütünüyle sahip olmaması anlamına gelirdi. Açık ki devinmeyenlere ilişkin ‘zaman’ bakımından hata yoktur, tabii eğer biri devinmeyenleri var sayarsa. Benzer şekilde eğer üçgenin değişmediğini kabul ederse, bir zaman iki dik açıya sahip olduğunu başka bir zaman ise olmadığını kabul etmeyecektir (zira bu durumda üçgen değişmiş olacaktır), ancak biri bir şekildeyken biri öyle değildir diye düşünebilir, hiçbir çift sayının asal olmaması, ya da bazısının öyle olması bazısının olmaması gibi; ancak sayıca bir olan bir şey hususunda ise böylesi bir hata söz konusu değil; zira artık bazısı öyleyken bazısı değil diye düşünemeyecektir, aksine bir şeyin daima böyle olduğu konusunda ya haklı ya da yanılıyor olacaktır.

Ek 3: Aristoteles'in Terimler Sözlüğü *Delta* (Δ)

Bölüm 1

[1012b34] İlke/başlangıç (*arkhê*) şu anlamlarda kullanılır: (i) Bir şeyin kendisinden <hareketle> devinilen ilk <kısmı>; sözgelişi doğrunun ya da yolun şu yönde bir başlangıcı <vardır>, ve karşı uçta bir başkası. (ii) Her bir şeyin kendisinden başlanabilecek en iyi <noktası>; sözgelişi öğre[t/n]imde bir şeyi ilk kısmından ya da en başından değil, ama öğrenmesi en kolay kısmından başlayarak <inceleriz>. (iii) Bir şeyde içkin olup da, <o şeyi> meydana getiren ilk şey; sözgelişi geminin omurgası ya da evin temeli ve hayvanlar sözkonusu olduğunda bazıları onun kalp olduğunu söyler, bazıları beyin, bazılarıysa bu tür herhangi bir şey öne sürerler. (iv) Bir şeyde içkin olmayan, fakat <bu şeyi> meydana getiren ilk şey ve devinimle değişimin doğal olarak başladığı ilk nokta; sözgelişi çocuk, baba ve anneden, dövüş ise hakaretten doğar. (v) ‘Tercih’iyle devineni devindiren, değişeni değiştiren; sözgelişi kentleri yönetenler, kudretliler, krallar ve tiranlar. (vi) Zanaatler, özellikle mimarlık, için de ‘ilke’ denir. (vii) Dahası, kendisinden hareketle şeyleri bildiğimiz ilk <hareket noktası> için de “ilke” denir; sözgelişi tasımların öncülleri. ‘Neden’ de benzer anlamlara gelebilir, zira tüm nedenler <birer> ilkedir.

[18] *İlkelerin* ortak noktası, onların <kendilerinden hareketle şeylerin> var olduğu, meydana geldiği ya da bilindiği ‘ilk’ <kısımlar> olmalarıdır; ki bunların bazıları <şeylerde> içkindir, bazıları ise değil. Bu yüzden doğa da, öge de, enine boyuna düşünme de, tercih de, ereksel neden de birer ilkedir. Nitekim ‘iyi’ ve ‘güzel’ de birçok şey için hem bilgi hem de devinimin ilkesidir.

Bölüm 2

[1013a24] ‘Neden’ (*aition*) şu anlamlara gelir: (i) Bir anlamda bir şeyde içkin olan ve o şeyin kendisinden çıkarak meydana geldiği <madde>; sözgelişi heykel için bronz, bardak için gümüş, ya da bunların cinsleri. (ii) Bir başka anlamda ise tür ve ilk örnek; bu ise neliğin ifadesi ve bunun cinsleri (sözgelişi bire-iki oranı ve genel olarak sayı oktavın nedenleridir) ve ifadenin kısımları. (iii) Dahası, değişim ve durağanlığın ilk başlangıcı; sözgelişi irade ortaya koyan biri nedendir ve çocuğun babası ve genel olarak yapılanı yapan ve değişeni değiştiren. (iv) Yine, bir anlamda erek <de bir nedendir>. Bu ise ereksel nedendir; sözgelişi yürüyüş yapmanın ki sağlık. Niçin yürüyüş yapıyor? “Sağlıklı olmak için” deriz ve bu şekilde söylemekle <ereksel> nedeni ortaya koyduğumuzu düşünürüz. Ve bir başkasının devindiricisi ile erek arasındaki her şey; sözgelişi sağlık <için>, zayıflama, arınma, ilaç veya alet-edevat; bunların hepsi aynı erek uğrunadır, ama bunlar alet-edevat olmak ya da işler olmak bakımından birbirlerinden ayrılırlar.

[1013b4] Görünen o ki ‘neden’in pek çok anlamı var ve bir şeyin birden fazla ilineksel olmayan nedeni olabilir; sözgelişi heykeltçilik sanatı ve bronz, heykelin — farklı bir şey olarak değil, <yalnızca> heykel olmak bakımından— nedenlerinden,

ancak aynı tarzda değil, nitekim biri madde, diğeryse devinimin kendisinden çıktığı şey. Ve bazı şeyler birbirlerinin nedenleri olabilirler; sözgelişi çok çalışma iyi idmanlı olmanın, iyi idmanlı olmaksa <daha> çok çalışmanın <nedeni olabilir>, ama aynı tarzda değil, nitekim biri erek, diğeryse devinimin ilkesi. Dahası, aynı şey karşıtların <her ikisinin de> nedeni olabilir; zira bulunuşuyla şu veya bu şeyin nedeni olan bir varolanı, yokluğuyla sözkonusu şu veya bu şeyin karşıtının nedeni olmakla suçlayabiliriz; sözgelişi bir geminin alabora olmasının nedeninin kaptanın hâzır bulunmayışı <olduğu iddia edilebilir>, <çünkü> bu geminin güvenliğini tesis eden kaptanın hâzır bulunmasıydı. Her ikisi de, yani hem bulunuş hem yoksunluk, bir anlamda devindirici olarak nedenlerdir.

[17] Şimdi, sözünü ettiğimiz nedenlerin tümü, açık ki, dört ayrı grupta toplanabilir. Nitekim hecelerın öğeleri; yapma nesnelerin maddesi; ateş, toprak ve bu gibi cisimler; bütünün parçaları ve çıkarımların öncülleri bir anlamda <sonucun> kendisinden çıktığı türden nedenlerdir. Bunların ise bazıları bir anlamda taşıyıcı, sözgelişi parçalar; bazıları ise bir anlamda nelik, sözgelişi bütün, bileşik ya da biçim. Tohumlar, hekim, yasa koyucu ve genel olarak yapan, bunların hepsi devinimin ve durağanlığın ilkesi. Diğerleriyse bir anlamda erek ve başkalarının iyiliği. Nitekim ereksel neden başkalarının ermeye çalıştıkları erek olmak bakımından en iyidir. <Ayrıca> ona “iyi” demekle “iyi görünen” demek arasında hiçbir fark yoktur.

[28] Öyleyse, nedenler türce buncadır. Nedenler pek çok farklı tarzda var olsalar da, onları belli başlıklar altında topladığımızda, bu sayı azalır. Nitekim ‘neden’ sözcüğü pek çok farklı anlamda kullanılır, bunların eşbiçimli olanlarından ise bazıları diğerlerinden önde, bazıları ise sonra gelir; sözgelişi hem hekim hem de <genel anlamıyla> zanaatkâr sağlığın <nedenidir>, hem bire-iki oranı hem de <genel olarak> sayı oktavın ve daima hem tek tekler hem de onlardan daha kapsamlı olan. Dahası, bir anlamda ilineksel olan ve bunların cinsleri; sözgelişi heykelin nedeni bir anlamda Polykleitos, bir başka anlamda ise heykeltıraştır, ki heykeltıraşın Polûkleitos olması ilinekseldir. İlineksel olanların da daha kapsamlıları vardır; sözgelişi insan heykelin nedenidir ve genel olarak hayvan, ki Polykleitos insandır, insansa hayvan. İlineksel olanların da biri diğerinden daha uzak veya daha yakın olabilir; sözgelişi ‘beyaz’ ya da ‘kültürlü’ <adamın> heykelin nedeni olduğu söylenebilir, yalnızca Polykleitos ya da insanın değil.

[7] Bütün bunların ötesinde, gerek asıl anlamıyla gerekse ilineksel anlamda <nedenlerin> bazıları için ‘mümkün’ bazıları içinse ‘etkin’ denir; sözgelişi mimar da, bir ev inşa etmekte olan mimar da, ev inşa etmenin <nedenleridir>. Benzer şekilde, ifade edilmiş olanlar, nedenleri etkiler olanlara da uygulanabilir; sözgelişi şu heykel, <herhangi> bir heykel ya da genel olarak bir imge; ya da şu bronz, <herhangi> bir bronz ya da genel olarak madde—ilineksel olanlar için de bu şekilde. Dahası, önceki sonrakıyla kaynaşabilir; sözgelişi ‘Polykleitos’ ya da ‘heykeltıraş’ değil ama ‘heykeltıraş Polykleitos’.

[16] <Dahası>, bunların hepsi özetle sayıca altı tanedir, <bunların> ise <her biri> iki farklı anlama gelir. Nitekim <nedenler> ya tek tekler ya da bunların cinsleri, ya ilineksel olan ya da ilineksel olanların cinsleri, ya bunların kaynaşmış hali ya da basitçe söylenen; bunların hepsi ise ya imkâna ya da etkinliğe göre. <Öte yandan>

bunlar da ayrılırlar, ki etkinlik hâlinde olanlarla tek tekler nedenleriyle eşzamanlı olarak var olurlar ya da olmazlar; sözgelişi iyileştirenle iyileşen, inşa edenle yükselmekte olan bina. Ama imkân hâlindeki <nedenler> için bu daima geçerli değildir; nitekim evle mimar aynı anda bozulmazlar.

Bölüm 3

[1014a26] ‘Öge’ (*stoikheion*) bir şeyin kendisinden teşkil olduğu, o şeyde içkin olan ve türce başka bir türe bölünemeyen ilk şeye denir; sözgelişi bir sözcüğün harfleri, sözcüğün onlardan oluştuğu, bölünebilen en son ve türce başka sözcüklere bölünemeyen <parçalarıdır>. Ancak eğer bölünebilirlerse, kendileriyle türdeş kısımlara <bölünürler>; sözgelişi <bir> su parçası sudur, ama bu, hece için geçerli değildir. Benzer şekilde cisimlerin ögelerinden söz edenler, bölünebilen en son cismi kastederler, bu ise türce başka hiçbir şeye bölünemeyendir. Ve bunlar ister bir olsun ister çok, bunlara ‘öge’ derler, geometrik ispatların ögeleri için de <benzer şeyler> söylenir ve genel olarak <tüm> tanıtılamalarınkiler için. Nitekim ilk tanıtılamalar sonraki tanıtılamalarda içkindir ve bunlara ‘tanıtılamaların ögeleri’ denir. Üç terimden oluşan ve orta terimden çıkan ilk tasımlar için de durum böyledir. Ayrıca anlam genişlemesi sonucu biricik ve küçük olan ve birçok işe yarayan şeylere de ‘öge’ denegelmiştir; bu yüzden de küçük, basit ve bölünemez olanlara öge denir. Böylece en tümel olanlar da öge olurlar, ki bunların her biri biricik, yalın ve birçok başka şeyde içkindir, ya hepsinde ya da olabildiğince. Bu yüzden de bazıları biricik olanın ve noktanın ilkeler olduğunu düşünürler. Öyleyse, madem cinsler tümel ve bölünemezdirler (nitekim bunların ifadesi yoktur), bazıları cinslere ‘öge’ derler ve ‘fark’tan daha ziyade bunlara, ki cins <farktan> daha tümeldir. Her nerede ‘fark’ bulunuyorsa, cins onu takip eder, orada cins de <bulunur>; öte yandan cinsin bulunduğu her yerde fark bulunmaz. ‘Öge’nin bütün anlamlarında ortak olan, onun her bir <varolanda> içkin olan ilk/asıl şey olduğudur.

Bölüm 4

[1014b15] Doğa (*physis*) bir anlamda (i) büyüyen şeylerin oluşu, sözgelişi eğer biri *ypsilon* harfini uzun söylemeyi seçerse, (ii) bir anlamda ise büyüyen bir şeyin kendisinden çıkıp büyüdüğü, onda içkin olan ilk şey. Dahası (iii) <doğa>, doğal varolanların her birinin kendinde kendi olmak bakımından ortaya çıkan ilk devinim. Bir başka şeyle temas ve onunla birleşme (ya da embriyoda olduğu gibi ona yapışma) sonucu artışa sahip olan her şeye “büyüyor” denir. Birleşme temastan farklıdır, ikincisinde temastan başka hiçbir şeyin olması zorunlu değildir; birleşmede ise her ikisinde de aynı olan, temaslarını sağlamaktansa onları süreklilik ve nicelik bakımından (ama nitelik bakımından değil) ‘bir<leşmiş>’ kılan, bir şey vardır. (iv) Dahası, doğa için, “kendisinden doğal <olmayan> şeylerin meydana geldiği, kendi başına şekillenemeyen ve başkalaşamayan ilk şeydir” denir; sözgelişi heykellerin ve bronzdan aletlerin doğası bronz<dur> denir, ahşap mamullerinse ahşap; diğerlerinde de benzer şekilde. Zira bunların her biri bunlardan <yapılmıştır ve> ilk madde korunmuştur. Nitekim <insanlar tam da> bu minvalde doğal varolanların ögelerine (ateş, toprak, hava, su ya da bu tür başka bir şeye; bunların hepsine ya da bir kısmına) “doğa” derler. (v) Dahası, başka tarzda, doğal varolanların *ousiaları* için de ‘doğa’ denir, ‘doğa’nın asıl birleşim olduğunu söyleyenler gibi, ya da tıpkı Empedokles’in

dediği gibi “varolanların hiçbirinin doğası yoktur, ama yalnızca birleşme ve ayrışması birleşmiş olanın, doğa ise insanlarca bunların adlandırılması.”

[1015a4] Bu yüzden de, doğal olarak var olan ya da meydana gelen herhangi bir şey için, kendisinden doğal olarak meydana geldikleri ya da yapıldıkları şey ortada olsa bile, biçime ve sûrete sahip değilse, “doğaya sahip” diyemeyiz. Öyleyse doğal olan bunların her ikisinden çıkar, sözgelişi hayvanlar ve onların kısımları. Doğa ise, bir yandan (a) ilk madde (bu ise iki anlama gelir, (i) ya <nesneyle> ilişkisinde ‘ilk’, (ii) ya da genel anlamda; sözgelişi bronz eserler sözkonusu olduğunda, (i) onlarla ilişkisinde bronz ‘ilk’tir, (ii) genel olarak ise belki de su, eğer eriyen her şey su ise), öte yandan doğa (b) biçim ve *ousia*, bu ise oluşun ereği. Bu yüzden de, anlam genişlemesi sonucu, her *ousia* için ‘doğa’ denmiştir, çünkü doğa da bir çeşit *ousiadır*.

[13] Bütün bu söylenenlerden çıkan, ilk ve asıl anlamda ‘doğa’nın kendilerinde ve kendileri olmak bakımından devinimin ilkesini taşıyan her bir şeyin *ousiası* <olduğudur>. Nitekim ‘madde’ye, onun alıcısı olduğu için ‘doğa’ denir, varlığa gelme ve büyüme içinse ondan çıkan devinimler olmaları sebebiyle. Doğal olanların devinimlerinin ilkesi, <işte> budur <doğa>, ve bir biçimde ya imkân hâlinde ya da tamamlanma hâlinde onlarda bulunur.

Bölüm 5

[1015a20] ‘Zorunlu’ (*anankaion*) (i) bir koşul olarak kendisi olmaksızın <bir şeyin> yaşamayı içinde taşımadığı şeye denir; sözgelişi solunum ve yiyecek bir hayvan için <böyledir>; zira <hayvanın> bunlar olmadan var olması imkânsızdır. Ve (ii) kendisi olmaksızın (a) iyyinin var olmayı ya da varlığa gelmeyi, (b) kötününse uzaklaşmayı ya da yok olmayı içinde taşımadığı <koşul>; sözgelişi ilaç içmek hasta olmamak için, Aigina’ya açılmak ise para kazanmak için <zorunludur>. Dahası, (iii) ‘zorlanan’ ve ‘zor’⁸⁶, bu ise doğal eğilimin ve tercihin ötesinde, mecbur eden ve engelleyen. Nitekim ‘zorlanan’ için ‘zorunlu’ denir, bu yüzden de acı vericidir, tıpkı Euenos’un da dediği gibi, tüm zorunlu şeyler doğal olarak üzücüdür. Zor da bir çeşit zorunluluktur, tıpkı Sophokles’in “kaba kuvvet, benim bunu yapmamı zorunlu kılan” sözündeki gibi. Zorunluluğun vazgeçirilemez olduğu düşünülür, dosdoğru <bir düşüncedir bu>; nitekim o, tercih ve akıl yürütme sonucu ortaya çıkan devinmeye karşı[t]tır.

[34] Dahası, (iv) başkaca olmayı içinde taşımayan için “zorunlu olarak öyle” deriz ve ‘zorunlu’nun bu anlamı yüzünden tüm diğerlerine de bir biçimde zorunluluk atfederiz. Nitekim ‘zorlanan’ <için>, bir zorlama sonucu, doğal eğilimi uyarınca herhangi bir yapma veya edilgiyi içinde taşımadığında ‘zorunlu’ denir; bu bir anlamda “başkaca olmayı içinde taşımama” anlamında ‘zorunlu’ ile aynı şeydir ve yaşamla iyyinin koşulu için de durum aynıdır. Nitekim bir yandan iyi, bir yandansa yaşam, belli koşulların dışında var olmayı içinde taşııyorsa, bunlar zorunludur ve bunların nedeni zorunlu bir şeydir.

[1015b7] Dahası, tanıtlama da zorunlu olanlardandır, ki başkaca olmayı içinde taşımaz, tabii eğer tanıtlama basit bir biçimde yapılırsa; bunların ise nedenleri

⁸⁶Kaba kuvvet.

öncüllerdir, ki çıkarımın kendilerinden hareketle yapılacağı <bu öncüllerin> başkaca olması imkânsızdır.

[9] Bazı şeyler için zorunluluğun nedeni bir başka şey iken, bazıları içinse değildir, bilakis bunlar yüzünden başka şeyler zorunludur. Böylece ‘zorunlu’nun ilk ve asıl anlamı basittir, zira o, birden fazla durumda olmayı içinde taşımaz, o halde hem öyle hem de böyle olamaz, nitekim olabilseydi birden fazla durumda olmuş olurdu. Öyleyse eğer sonsuz ve devinimsiz bazı şeyler varsa, onlar için hiçbir şey ‘zorla’ yahut doğaya aykırı değildir.

Bölüm 6

[1015b17] ‘Bir’ (*hen*) <sözcüğü> bir yandan (i) ilineksel anlamda bir yandansa (ii) özsel anlamda kullanılır, (i) ilineksel anlamda <bir> sözgelişi Koriskos, ‘kültürlü’ ve ‘kültürlü Koriskos’ gibidir (zira Koriskos, ‘kültürlü’ ve ‘kültürlü Koriskos’ demek aynıdır), ve ‘kültürlü’, ‘dosdoğru’ ve ‘kültürlü ve dosdoğru Koriskos’ <da>. Bunların hepsine ilineksel anlamda ‘bir’ denir; bir yandan ‘dosdoğru’ ve ‘kültürlü’ <birdir> (ki bir *ousiaca* taşınırlar), öte yandan ‘kültürlü’ ve Koriskos (ki biri diğerine yüklenir). Benzer şekilde bir anlamda ‘kültürlü Koriskos’ ile Koriskos birdir (ki ifadenin bir kısmı diğerinin ilineğidir, sözgelişi ‘kültürlü’, Koriskos’un), ve ‘kültürlü Koriskos’ ile ‘dosdoğru Koriskos’ da <birdir> çünkü her bir ikilinin bir kısmı bir ve aynı şeyin ilineğidir. <Yine,> ilinek, bir cins ya da tümel bir isim için söylendiğinde de bu şekildedir; sözgelişi ‘insan’ ile ‘kültürlü insan’ aynıdır, ya ‘insan’ tek bir *ousia* olduğu ve ‘kültürlü’ yü taşıdığı için, ya da her ikisi de Koriskos gibi tekil bir şeyce taşındığı için. Öte yandan bunların her ikisi de <Koriskos’ta> aynı tarzda bulunmazlar, ama biri belki *ousianın* içinde bir cins olarak <bulunur>, diğeryse *ousianın* bir hâl ya da etkilenişi olarak. Öyleyse ilineksel anlamda ‘bir’ denenlerin hepsi bu şekildedir.

[36] (ii) Özü gereği ‘bir’ denenler için ise, bir yandan sürekli olmalarından ötürü ‘bir’ denir; sözgelişi bir demet bağ aracılığıyla, ahşapsa tutkalla <sürekli kılınır>, ve çizgi için, kırık bile olsa —sürekliyse— ‘bir’ denir, tıpkı bacak ve kol gibi her bir <vücut> kısmı için olduğu gibi. Bunların ise, bir zanaat sonucu sürekli olanlarından ziyade doğal olarak sürekli olanları ‘bir’dir. ‘Sürekli’ ise devinimi özü gereği ‘bir’ olan ve başkaca olamayana denir. <Devinim> bölünemediğinde ‘bir’dir, bölünemeyen de <burada> zaman bakımından bölünemeyendir. Özü gereği sürekli olanlar yalnızca temasla ‘bir’<leştirilmiş> olanlar değildir, nitekim tahta parçalarını birbirine degecek bir biçimde bir araya getirirsen, bunların ‘bir’ olduğunu söylemeyeceksin— ne ahşap, ne cisim, ne de sürekli herhangi bir şey olarak. Ve genel olarak sürekli olanlar için, bir büküme sahip olsalar bile, ‘bir’ denir ve daha ziyade bir büküme sahip olmayanlar için; sözgelişi bacadan ziyade incik ve uyluk, çünkü bacağın devinimi bir olmamayı içinde taşır. Ve kırık çizgiden ziyade düz çizgi ‘bir’dir; kırık çizgi ve açığa sahip olan için hem ‘bir’ deriz hem de değil, çünkü onun devinimi eşzamanlı olmayı da olmamayı da içinde taşır, düz çizgininkiyse daima eşzamanlıdır ve bir büyüklüğe sahip olan hiçbir parçası —kırık çizgide olduğu gibi— diğer kısımlar devinirken durağan kalmaz.

[1016a18] Dahası, bir başka tarzda, taşıyıcıları türce farksız olanlar için de ‘bir’ denir; ‘farksız’ ise türleri duyumla ayırt edilemeyendir; ‘taşıyıcı’ da ereğe göre ya ilk

ya da en son olandır. Nitekim türce ayırt edilemez olmak bakımından şarap ve su için ‘bir’ denir; <dahası> akışkanların hepsi için ‘bir’ denir (sözgelışı zeytinyağı ve şarap), ve eriyebilenler için, ki hepsinin en uç taşıyıcısı aynıdır, zira bunların hepsi ya sudur ya da hava.

[24] Cinsleri bir olan ama farkları <bakımından> ayrılanlar için de ‘bir’ denir, bunların hepsi ‘bir’dir, çünkü farklarının taşıyıcısı olan cinsleri ‘bir’dir (sözgelışı insan, at ve köpek bir anlamda ‘bir’dir, çünkü hepsi de hayvandır), bir bakıma bu da madde bakımından bir olmaya oldukça benzer. Bunlar için bazen bu şekilde ‘bir’ denir, bazense uzak cinsleri aynı <olduğu için onlara ‘bir’> denir (eğer cinsin en son türü iseler), sözgelışı ikizkenar üçgenle eşkenar üçgen bir ve aynı şekildir, ki her ikisi de üçgendir, ama aynı üçgenler değil.

[33] Dahası, neliği dile getiren ifadeleri diğerinin neliğini açıklayan <ifadelerden> ayırt edilemez olanlar için de ‘bir’ denir (zira her ifade özü gereği ayırt edilebilirdir). Bu şekilde yükselen ve alçalan birdir, çünkü ifadeleri bir, tıpkı biçimlerinin <ifadesi> bir olan düz <şekiller> gibi. Genel olarak ise nelikleri hakkında yürütülen düşünme etkinliği bölünemez olan ve zamanca, yerce ya da ifadece ayrılması mümkün olmayanlar, daha ziyade bunlar ‘bir’dir, bunların arasında ise <daha ziyade> *ousialar*. Zira genel olarak bölünmeye sahip olmayan her şey için, <bölünmeye> sahip olmamak bakımından, ‘bir’ denir; sözgelışı eğer <biri> insan olmak bakımından bölünmeye sahip değilse ‘bir’ insandır, eğer hayvan olmak bakımından <bölünmeye sahip değilse> ‘bir’ hayvan, eğer büyüklük olmak bakımından <bölünmeye sahip değilse> ‘bir’ büyüklüktür.

[1016b7] Birçok şey için, öyleyse, bir başkası sebebiyle ‘bir’ denir (bir başka ‘bir’ olanı yapma, <ona> sahip olma, <ondan> etkilenme, ya da <onunla> bağlantılı olma sebebiyle), öte yandan asıl anlamıyla ‘bir’ olanlar ise, *ousiası* —süreklilik, tür ya da ifade bakımından—tek olanlardır; nitekim sürekli olmayan, türce yahut ifadece ‘bir’ olmayanları birden çok olarak sayarız. Dahası, bir nicelik ve süreklilik <ifade eden> bir şey için bir anlamda ‘bir’ deriz, ama öte yandan, eğer bir bütün değilse, bir anlamda da değil <deriz>, bu⁸⁷ ise <onun> ‘bir’ biçime sahip olmamasıdır; sözgelışı eğer ayakkabı parçalarını bir arada görürsek onlara hemen ‘bir’ dememeliyiz, sürekliliklerine göre <öyle demediğimiz> sürece, ama eğer bir ayakkabı olacak şekilde bir araya gelmişlerse ve zaten biçimce ‘bir’ olmuşlarsa <onlara ‘bir’ diyebiliriz>. Bu yüzden de çizgiler arasında en çok da çember ‘bir’dir, çünkü <çember> bütün ve tamdır.

[18] ‘Bir’ olmak bir çeşit başlangıç sayısı olmaktır, zira ilk ölçü başlangıçtır, nitekim şeyler hakkında ilk bildiğimiz, her bir cinsin bu ilk ölçüsüdür; öyleyse her bir şey hakkında bilinebilenin başlangıcı ‘bir’dir. <Öte yandan> ‘bir’ olan bütün cinslerde aynı değildir, nitekim birinde diyez, birinde sesli ve sessiz harf; ağırlık için başka, devinim için başka. Ama her durumda ‘bir’ olan, nicelikçe ve türce bölünemez olandır. Nicelikçe bölünemez olanlar arasında, hiçbir yönden bölünemez olan ve konumu olmayana birim, hiçbir yönden bölünemez olan ve konumu olana nokta, bir yönden bölünebilene doğru, iki yönden bölünebilene düzlem, her yönde ve üç yönde

⁸⁷Bir bütün olmaması.

bölünebilir olana ise cisim denir. Ters yönde devam edersek, iki yönden bölünebilene düzlem, bir yönden bölünebilene doğru, nicelikçe hiçbir yönden bölünemeyene nokta ya da birim, eğer konumsuzsa birim, konumu varsa nokta <denir>.

[31] Dahası, bazı şeyler sayıca ‘bir’dir, bazıları türce, bazıları cinsçe, bazılarıysa benzetme bakımından; sayıca <bir olanlar> maddesi ‘bir’ olanlar, türce <bir olanlar> ifadesi ‘bir’ olanlar, cinsçe bir olanlar kategorilerinin şekli aynı olanlar, benzetme bakımından <bir olanlar> ise aynı başka şeyle ilişkisi olanlardır. <Burada> sonrakiler daima öncekileri beraberinde taşır; sözgelişi sayıca bir olanların hepsi türce de birdir, ama türce bir olanların hepsi sayıca bir değildir, <aynı şekilde> türce bir olanların hepsi cinsçe de birdir, ama cinsçe bir olanların hepsi türce bir değildir, ama benzetme bakımından birdir, öte yandan benzetme bakımından bir olanların hepsi cinsçe bir değildir.

[1017a3] Açık ki, ‘çok’un <farklı> anlamları ‘bir’inkilerle ile çelişik olacak. Bazılarına sürekli olmamalarından ötürü, bazılarına —ilk ya da en son— maddelerinin türce bölünebilir olmasından ötürü, bazılarıysa neliklerini dile getiren ifadelerin birden fazla olmasından ötürü <‘çok’ denecek>.

Bölüm 7

[1017a8] Bir yandan (i) ilineksel anlamda, bir yandansa (ii) özü gereği ‘varolan’dan (to on) söz edilir. (i) İlineksel anlamda <var olma>, sözgelişi adil olanın kültürlü olduğunu veya adamın kültürlü olduğunu ya da kültürlü olanın adam olduğunu söylemek gibidir; tıpkı kültürlü olanın ev inşa ettiğini söylemek gibi, ki mimar için kültürlü olmak ilinekseldir ya da kültürlü olan için mimar olmak. Nitekim <burada> bunun şu olması, bunun ilineksel anlamda şu olduğuna işaret eder. <Yukarıda> değinilenler için de bu şekilde. Zira adamın kültürlü olduğunu söylediğimizde ve kültürlü olanın adam, ya da beyaz olanın kültürlü ya da bunun beyaz, bir yandan <ikinci durumda> her ikisi de aynı şey için ilineksel, diğer yandan ise <ilk durumda> bir varolan <diğeri> için; kültürlü adam sözkonusu olduğunda, onun için kültürlü <olmak> ilineksel. Bu şekilde ‘değil-beyaz’ın da var olduğu söylenir, çünkü onun ilineği olduğu, önceki <bir şey> vardır. Öyleyse, ilineksel anlamda var olma bu şekilde söylenmiş oldu: (a) Ya her ikisi de aynı varolanda içkin olduğu için, (b) ya biri önceki bir varolanda içkin olduğu için, ya da (c) yüklendiği şeyde içkin olan kendi var olduğu için.

[1017a23] Özü gereği var olma ise kategorilerin şekilleri kaç <farklı anlama> işaret ediyorsa <o kadar farklı şekilde> söylenir; zira <kategorilerin şekilleri> kaç şekilde söyleniyorsa, var olma o kadar farklı şeye işaret eder. Mademki şimdi kategorilerden bazıları nesneye işaret eder, bazıları niteliğe, bazıları niceliğe, bazıları bir bağıntıya, bazıları etkinlik ve edilgiye, bazıları yere, bazılarıysa zamana; var olma bunların her biriyle aynı şeye işaret eder. Zira “iyileşen adam” ile “adam iyileşiyor” arasında hiçbir fark yoktur, ne de “yürüyen veya kesen adam” ile “adam yürüyor veya kesiyor” arasında bir fark vardır. Diğerleri için de benzer şekilde.

[1017a31] Dahası, var olma ve ‘-dır’ bir <önermenin> doğru olduğuna, var olmama ise doğru olmadığına, bilakis yanlış olduğuna işaret eder, evetleme ve

değillemede de benzer şekilde, sözgelişi “Sokrates kültürlüdür” ya da “Sokrates değil-beyazdır” <ifadelerinde> ‘-dır’ doğru olmaya, “köşegen ölçülebilir değildir” <ifadesindeki> ‘değildir’ yanlış olmaya işaret eder.

[1017b] Dahası, var olma ve varolan, sözü geçenlerin imkân hâlinde ya da tamamlanma hâlinde olmasına da işaret eder. İmkân hâlinde gören için de, tamamlanma hâlinde gören için de “görüyor” deriz; aynı şekilde, bilgisini kullanma imkânı taşıma için de onu kullanma için de “bilme” deriz; yine, hâl-i hâzırda dinginlik kendisinde içkin olan için de, dingin olma imkânı taşıyan için de “dingin” deriz. *Ousia*lar için de benzer şekilde; nitekim Hermes’in taşın içinde olduğunu söyleriz, yarı-doğrunun da doğruda, henüz olgunlaşmamış olana da tahlıl deriz. Ne zaman mümkün olan için <var diyeceğiz>, ne zaman değil, bu ayrımı bir başka yerde yapmalı.⁸⁸

Bölüm 8

[1017b10] *Ousia* (a) yalın cisimler için söylenir, sözgelişi toprak, ateş, su ve bunlar gibi diğerleri; ayrıca genel olarak cisimler ve bunların birleşimleri, canlılar ve daimonu-olanlar ve de bunların kısımları; bunların hepsine de *ousia* denir, ki onlar <hiçbir> taşıyıcı için söylenmez, ama diğerleri onlar için söylenir. Bir başka minvalde ise (b) bir şeyin var olmasının nedeni olabilen ve bir taşıyıcı için söylenmeyenlerde içkin olan<a *ousia* denir>, sözgelişi hayvan için can/rûh. Dahası, (c) bu-belirli-şeye işaret eden ve onu sınırlayan şeylerde içkin olan, çıkarıldığında <parçası olduğu> bütün darmadağın olan her kısım, sözgelişi cisim için yüzey —bazılarının dediği gibi— ve yüzey için doğru; ve genel olarak ‘sayı’nın da bu türden olduğu düşünülür (zira <sayılar> çıkarıldığında hiçbir şey var olmaz ve her şey <onlarca> belirlenir). Dahası (d) nelik, ki onun ifadesi tanımdır, ve buna tek teklerin *ousiası* denir. Öyleyse ortaya çıktı ki, *ousia* iki anlamda kullanılır: Hiçbir başka şey için söylenmeyen en son taşıyıcı ve bu-belirli-şey ve müstakil olabilen, öte yandan tek teklerin sûret ve biçimi.

Bölüm 9

[1917b27] ‘Aynı’ (*tauta*) bir yandan (i) ilineksel olanlar için söylenir; sözgelişi ‘beyaz’ ve ‘kültürlü’ aynı <olarak nitelendirilebilir> ki aynı şeyin ilineğidirler, ve ‘insan’ ve ‘kültürlü’ <de aynı> ki biri diğerinin ilineğidir, kültürlü olan ise insan<dır> çünkü <kültürlü olmak> insan tarafından taşınır. Bu ikilinin her biri de <sözkonusu ikiliyle aynı>, önceki ise bunlarla; nitekim ‘kültürlü insan’, ‘kültürlü’ ve ‘insan’ ile “aynı” denir, bunlar da öncekiyle. Bu yüzden de bütün bunlar tümel <bir niceleyiciyle> söylenmezler, zira tüm insanların ‘kültürlü’ ile aynı olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim tümeller <şeylerde onların> özleri gereği bulunurlar, ilineksel olanlar ise <şeylerde onların> özleri gereği bulunmaz, <onlar> tek tekler için ve basitçe söylenirler. Zira ‘Sokrates’ ile ‘kültürlü Sokrates’in aynı olduğu düşünülür, ama Sokrates birden fazla şey için söylenmez, bu yüzden de ‘her insan’ dediğimiz gibi ‘her Sokrates’ diyemeyiz.

⁸⁸Theta’da.

[1018a5] Bazıları için bu şekilde ‘aynı’ deniyorken, bazıları içinse (ii) özü gereği <aynı denir ve bunlar> ‘bir’in farklı anlamları ile aynı sayıdadır. Çünkü maddeleri türce ve sayıca bir olanlar ve de *ousiaları* bir olanlar için ‘aynı’ denir. O halde açık ki ‘aynılık’ var olmak bakımından birden fazla olanlar yahut <bir tane olup> birden fazlaymış gibi ele alınanlar için (bir şeyin kendisiyle aynı olduğu söylendiğinde olduğu gibi, zira <bu durumda> aynı şey iki taneymiş gibi ele alınıyor) bir çeşit ‘bir’liktir.

[10] ‘Başka’ (*heteron*) ise türleri, maddeleri ya da *ousialarının* ifadesi birden fazla olanlar için söylenir; ve genel olarak ‘aynı’nın zıddı için ‘başka’ denir.

[12] ‘Farklı’ (*diaphoros*) bir anlamda başkayken bir yandan da aynı olanlar için söylenir—yalnızca sayıca değil, ama türce, cinsçe ya da benzerlik bakımından. Dahası, cinsçe başka olanlar, karşıtlar ve *ousialarında* başkalık taşıyan her şey.

[16] ‘Benzer’ (*homoios*) ise her bakımdan aynı şeyleri taşıyanlar için söylenir ve başka olanlardan daha fazla sayıda aynı yüklemeleri taşıyanlar ve nitelikçe bir olanlarla başkalaşmayı içinde taşıyan karşıtlardan en çoğunu ya da en önemlilerini paylaşanlar için “<bu> buna benzer” <denir>. Benzer olanlarla çelişenlere ise ‘benzemez’ (*anomoios*) <denir>.

Bölüm 10

[1018a20] Çelişki (*antiphrasis*), karşıtlar (*tanantia*), bağıntılar (*pros ti*), yoksunluk, hâl, —oluş ve bozuluş gibi— kendisinden çıkan ve kendisine dönen uçlar (*eskhata*) için ‘zıtlık’lar (*antikeimenon*) denir. Her ikisini de kabul eden bir şeyde aynı anda bulunmayı içinde taşımayan her şey —ya kendileri ya da kendisinden çıktıkları şeyler— bunlara ‘zıt’ denir. Gri ve beyaz aynı anda aynı şeyde bulunmaz, bu yüzden kendisinden çıktıkları şeyler zıttır.

[26] (i) Cinsçe farklı olanlardan aynı şeyde aynı anda bulunması mümkün olmayanlar için ve (ii) cinsçe aynı olanlardan en farklı olanlar için ve (iii) aynı alıcısındaki en farklı olanlar için ve (iv) aynı imkânın altına düşenlerden en farklı olanlar için ve (v) farkları basitçe, cinsçe yahut türce en büyük olanlar için ‘karşıtlar’ (*enantia*) denir. Diğerleri içinse, bu gibilere sahip olmaları, bu gibilerin alıcıları olmaları, bu gibilere karşı etkin ya da edilgin olmaları, onları yapan yahut onlar tarafından etkilenen olmaları, onları kaybetmeleri yahut kazanmaları veya bu gibilere sahip olmaları yahut onlardan yoksun olmaları sebebiyle ‘karşıtlar’ denir. Mademki ‘bir’ ve ‘varolan’ pek çok farklı anlama geliyor, bunlara göre söylenenlerin de bunları takip etmesi zorunlu; tıpkı ‘aynı’, ‘başka’, ‘karşıt’ gibi terimlerin de her bir kategoriye ilişkin başka <anlamları> olması gibi.

[1018b] (i) Aynı cinsten olup da birbirleriyle altlı-üstlü olmayanlara, (ii) aynı cinsten olup da bir ‘fark’a sahip olanlara, (iii) karşıt *ousialara* sahip olanlara ‘türce başka’ denir. (iv) Karşıtlar da (tümü ya da <yalnızca> asıl anlamda <karşıtlar>) birbirinden ‘türce başka’dır ve (v) ifadeleri cinsin en son türünde başka olanlar; sözgelişi insan ve at cinsçe bölünemezdir, bunların tanımları ise başka. Ve (vi) aynı

ousiada olup da farkları olan <ilinekler>. ‘Türce aynı’ olanlar ise bunlara zıt söylenenler.

Bölüm 11

[1018b9] Bazı şeylere, (i) her bir cinsten bir çeşit ilk varolan ya da başlangıç <olması> gibi durumlarda, (a) yalın ve doğal olarak, (b) bir şeyle veya bir yerle bağıntısı bakımından veya (c) bazı <insanlar> tarafından belirlenmiş olan başlangıç noktasına yakınlığına göre ‘önce’ ya da ‘önde’ (*protera*) ve ‘sonra’ (*hystera*) denir; sözgelişi belirli bir doğal yere ya da rastgele bir şeye —ortadaki ya da uçtakine nazaran— daha yakın olan için konum/yer bakımından <önce gelen denir>, daha uzak olana ise ‘sonra gelen’. (ii) Bazılarına ise zaman bakımından <önce veya sonra gelen denir>, bir yandan geçmiş bir şey olarak şimdiden uzaklaşanlar için <‘önce’ denir> (nitekim Troia savaşı Med savaşlarından önce<dir>, ki şimdiye daha uzaktır), bir yandan da gelecekteki bir şey olarak şimdiye yaklaşanlar için (nitekim Nemea oyunları Pythia oyunlarından önce<dir>, ki başlangıç noktası ve bir ilk gibi ele alınan şimdiye daha yakındır). Bazıları ise (iii) devinim bakımından <öncedir>, zira ilk devindiricisine daha yakın olan ‘önce gelen’dir, çocuğun babasından <önce gelmesi> gibi, bu ise yalın anlamda başlangıç<tır>. Bazıları da (iv) imkân bakımından <önde gelirler>, zira imkânca üstün olan ve de daha mümkün olan önde gelen<dir>, tercihi diğerleri yahut sonra gelenlerce zorunlu olarak takip edilen böyledir, o halde önceki devinmediğinde <imkân bakımından sonra gelen> devinmeyecek, devindiğindeyse devinecektir (tercih de bir ilkedir). Bazıları ise (v) diziliş bakımından <önce gelir>, bunlar ise belirli bir şeyle ayrı ayrı ve bir çeşit kurala göre ilişkili olanlardır, sözgelişi <korobaşının> hemen yanındaki üçüncüden önce gelir ve <bir telli çalgı girişinde sekizincinin> hemen altındaki tel sekizinciden—zira birinde korobaşı, diğerindeyse orta tel başlangıçtır.

[29] Bu anlamda, öyleyse, bunlara ‘önce’ denir, bir başka anlamdaysa (v) bilme bakımından önce gelen bir bakıma mutlak anlamda önce gelen<dir>. Bunların arasında ise (x) ifade bakımından önce gelenle (y) duyumsama bakımından önce gelen başkadır. Nitekim (x) tümeller ifade bakımından önce gelir, (y) tek teklerse duyumsama bakımından. İfade bakımından önce gelenlerde ise ilinek bütünden önce gelir, sözgelişi ‘kültürlü’, ‘kültürlü insan’dan <önce gelir>; zira bütünün ifadesi, parça olmadan olmaz. Öte yandan, herhangi bir kültürlü varolan olmadan, ‘kültürlü’ var olmayı içinde taşımaz.

[38] Dahası, (vi) önde gelenlerin etkilenimleri de önce gelir; sözgelişi düzlük, pürüzsüzlükten; nitekim <düzlük> doğrunun özü gereği bir etkilenimi, <pürüzsüzlük> ise yüzeyin.

[1019a2] Bazıları için bu şekilde ‘önce’ ya da ‘önde’ ve ‘sonra’ denir, bazıları içinse (vii) doğa ve *ousia* bakımından, <yani> başkaları onlarsız var olamıyorken, başkaları olmaksızın var olmayı içinde taşıyan her şey—bu ayrımı Platon ele almıştı. (Mademki ‘var olmak’ pek çok farklı anlamda kullanılıyor, ilkin, taşıyıcı, dolayısıyla da *ousia* önde gelir, ikincisi, imkân bakımından önde gelme ile gerçeklik bakımından önde gelme başka<dır>. Nitekim bazıları imkân bakımından önde gelir, bazılarıysa gerçeklik; sözgelişi imkân bakımından yarı-doğru tam doğrudan, parça bütünden ve

madde *ousiadan* önde gelir, ama gerçeklik bakımındansa sonra gelirler, zira ancak bir parçalanma sonucu <parçalar> gerçeklik bakımından <önde gelen> olacaklar.) Bir bakıma ‘önce/önde’ ya da ‘sonra’ denen her şey bu anlamda söylen<ebil>irler,⁸⁹ nitekim bazıları oluş bakımından başkaları olmaksızın var olmayı içinde taşır (parçaları olmaksızın bütün gibi), bazıları ise bozuluş bakımından (bütün olmaksızın parçalar gibi). Diğerleri için de benzer şekilde.

Bölüm 12

[1019a15] ‘İmkân’ (*dynamis*) bir yandan (i) devininin ya da değişimin bir başkasında yahut bir başkası olmak bakımından <aynı varolanda> ilkesi için söylenir, sözgelişi mimarlık inşa edilen evde bulunmayan bir imkândır, öte yandan hekimlik zanaatı ise —iyileştirilmekte olan <kendisi> olmadığı sürece— iyileştirilende bulunabilecek bir imkândır. Öyleyse genel olarak imkân, devininin ya da değişimin bir başkasında yahut bir başkası olmak bakımından <aynı varolandaki> ilkesine denir, ya da bir başkası tarafından yahut bir başkası olmak bakımından (nitekim bu <ilke> gereği edilgin olan etkilenir, ki onun etkilenmesinin mümkün olduğunu söyleriz, bazen ise her tür etkilenimi değil, ama yalnızca daha iyiye doğru olanı <kastederiz>). Dahası, (ii) amaçlananı iyi bir biçimde ya da tercihe göre <gerçekleştirme ilkesi>, bazen yalnızca gezinen ya da konuşan için, bunları güzel ya da arzu ettiği gibi yapamıyorsa, “konuşma ve yürüme imkânını taşımıyor” deriz; edilgin olmada da benzer şekilde. Yine, (iii) kendisi gereği genel olarak etkilenmez ya da değişmez oldukları veya zar zor daha kötüye doğru değiştirilebildikleri tutumlara ‘imkânlar’ denir. Nitekim kırık, ezik, bükük ya da genel olarak bozulmuş şeyler imkân taşıdıkları için değil ama imkân taşımadıkları ve bir şeylerden eksik kaldıkları için <öyledirler>; bu gibi durumlardan etkilenmez olan ya da zar zor veya çok az etkilenenler ise imkân sayesinde, öyle olma imkânı taşıdıkları için <etkilenmezler>.

[33] Mademki imkânlar bu anlamlarda kullanılır, mümkün (*dynaton*) olan da bir anlamda (a) devininin ya da değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından ilkesine sahip olan için söylenir (nitekim durduran da mümkün bir şeydir), bir anlamda ise (b) bir şeyin üzerinde bu tür bir imkâna sahip olan bir başkası, bir anlamda ise (c) bir şeyleri —ister daha kötüye, ister daha iyiye doğru— değiştirme imkânına sahip olan (nitekim bozulanın bozulması mümkün olan olduğu düşünülür, mümkün olmasaydı, bozulamazdı; öyleyse <o>, bu tür bir etkilenimin bir çeşit düzenleme, neden ve ilkesine sahiptir; bazen bir <imkâna> sahip olunduğu düşünülür, bazense bu tür bir <imkândan> yoksun olunduğu; ama eğer yoksunluk bir biçimde bir tutum ise, o zaman her durumda bir <imkâna> ‘sahip olma’ sözkonusu olabilir, [ama eğer değilse] o zaman mümkün olma bir çeşit tutuma ya da ilkeye veya bunun yoksunluğuna sahip olmadır, tabii eğer yoksunluğa sahip olmayı içinde taşıyan bir şey varsa). Bir anlamda ise, (d) bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından <kendinde> bozulma imkânına ya da ilkesine sahip olmayan. Dahası, (e) bunların hepsine ya yalnızca meydana gelme ya da gelmeme, ya da iyi bir biçimde <meydana gelme ya da gelmeme> ortaya çıkarabildikleri için <mümkün denir>. Zira aletler gibi

⁸⁹Bu sonuncu ayrıma tabidirler.

ruh taşımayanlarda bile bu tür bir imkân vardır; nitekim lirin ses çıkarma imkânını taşıdığını söylerler, bazı <aletlerin> ise taşımadığını, güzel ses çıkarmadıkları sürece.

[16] İmkânsızlık (*adynamia*) ise imkândan yoksunluk ve daha önce de söylendiği gibi bu tür bir ilkenin ortada olmamasıdır, ya genel olarak ya da sahip olması doğal olan için, ona sahip olması doğal olduğu zaman. Nitekim bir çocuğun, bir adamın ve bir hadımın üremesinin imkânsız olduğunu aynı şekilde söylemeyiz. Dahası, her bir imkân için onun tersi olan <ayrı> bir imkânsızlık vardır, hem yalnızca devindiren için, hem de iyice devindiren için.

[21] Bazılarına imkânsızlığın bu anlamına göre ‘imkânsız’ (*adynaton*) denirken, bazılarına ise bir başka anlamda ‘mümkün’ ya da ‘imkânsız’ denir. İmkânsız bir yandan (x) zıddı zorunlu olarak doğru olandır, sözgelişi ölçülebilir bir köşegen imkânsızdır, ki böyle bir şey zıddı yalnızca doğru olan değil, ama aynı zamanda zorunlu olan bir yanlıştır. O halde köşegenin ölçülebilir olması yalnızca yanlışı değil, zorunlu olarak yanlıştır. Buna karşın, bir şeyin zıddı zorunlu olarak yanlışı olmadığına, ona ‘mümkün’ denir; sözgelişi bir insanın oturuyor olması mümkündür, zira oturmuyor olması zorunlu olarak yanlışı değildir. O halde mümkün, bir anlamda, tıpkı söylendiği gibi, zorunlu olarak yanlışı olmayana işaret eder, bir anlamda ise doğru olmaya, bir başka anlamda ise doğru olmayı içinde taşımaya. Geometrideki <ne> ise anlam genişlemesi sonucu imkân⁹⁰ denir. Bunlar öyleyse imkâna göre olmayan mümkün olanlardır, imkâna göre söylenenlerin hepsi <imkânın> asıl anlamına göre söylenir, bu ise değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından <aynı varolanda> ilkesidir. Diğerlerine ise bir başka şeyin onlar üzerinde bu tür bir imkâna sahip olmasına, ya da olmamasına, ya da belli bir biçimde bulunmasına göre mümkün denir. İmkânsız olan için de benzer şekilde. O halde asıl imkânın esas tanımını “değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından ilkesi” olabilir.

Bölüm 13

[1020a7] Her biri bir ‘bir’ ve doğal olarak ‘bu-belirli-şey’ olan oluşturuıcı öğelerine bölünebilen için ‘nicelik’ (*poson*) denir. Öyleyse bir nicelik, eğer sayılabilirse çokluk, ölçülebilirse büyüklüktür. ‘Çokluk’, imkân hâlinde sürekli olmayan parçalara bölünebilen için söylenir, büyüklük ise sürekli olanlara. Büyüklüklerden, bir yönde sürekli olan için ‘uzunluk’, iki yönde sürekli olan için ‘genişlik’, üç yönde sürekli olan için ‘derinlik’ denir. Bunlardan, sınırlı çokluk <için> ‘sayı’, <sınırlı> uzunluk için ‘doğru’, <sınırlı> genişlik için ‘düzlem’, ve <sınırlı> derinlik içinse ‘cisim’ <denir>. Dahası, bazıları için özleri gereği ‘nicelik’ denir, bazıları içinse ilineksel olarak, sözgelişi bir doğru özü gereği niceliksel bir şeydir, ‘kültürlü’ ise ilineksel olarak. Özü gereği <niceliksel> olanlardan doğru gibi bazıları *ousiaları* gereği öyledirler (zira <onların> ne olduklarını dile getiren ifadede bir nicelik bulunur), bazıları da bu tür *ousiaların* etkilenim ya da hâlleridir, sözgelişi ‘çok’ ve ‘az’, ‘uzun’ ve ‘kısa’, ‘geniş’ ve ‘dar’, ‘derin’ ve ‘sığ’, ‘ağır’ ve ‘hafif’, ve bunlar gibi diğerleri. Ayrıca —özü gereği ya da başkalarına nispeten söylenen— ‘büyük’ ve ‘küçük’, ‘daha büyük’ ve ‘daha küçük’, özü gereği niceliksel olanların etkilenimleridirler; öte yandan, bu isimler, başkalarına da aktarılmıştır. İlineksel olarak ‘niceliksel’ denenlerin bazıları tıpkı

⁹⁰Kuvvet

‘kültürlü’ ve ‘beyaz’ın birer nicelik olması gibidir, ki onları taşıyan niceliksel bir şeydir; bazıları ise devinim ve zaman <gibi>, nitekim bunlara, etkilenimleri oldukları şeyler bölünebilir olduğundan, niceliksel ve sürekli denir. Demek istediğim, devinen değil, ama onun içinde devinmiş olduğu şey; zira bu niceliksel, devinim de öyle, devinim <niceliksel olduğu> için, zaman da <öyle>.⁹¹

Bölüm 14

[1020a33] Bir anlamda *ousianın* farkı için ‘nitelik’ (*to poion*) denir; sözgelişi insan belli bir nitelikte olan hayvandır, ki iki ayaklıdır, at ise dört ayaklı. Çember de belli bir nitelikte olan şekildir, ki açısızdır, bir anlamda nitelik, *ousiaya* ilişkin farktır. O halde nitelik bir anlamda budur, yani (i) *ousianın* farkı, bir diğer anlamda ise <o>, (ii) devinimsizler ve matematiğin nesneleri <için de kullanılır>, tıpkı sayıların bir çeşit niteliği olması gibi, sözgelişi bileşik⁹² sayılar, yani tek boyutlu olmayan, düzlem ya da katı cisimle temsil edilen sayılar (bunlar bir-şey-kere-bir-şey⁹³ yahut bir-şey-kere-bir-şey-kere-bir-şeydir⁹⁴), ve genel olarak <sayıların> *ousia*<sın>da niceliğin dışında kalandır, nitekim her birinin *ousiası*, o sayının bir kere olduğu şeydir, sözgelişi altı iki ya da üç kere değil, bir kere altıdır. Dahası, (iii) devinenlerin *ousialarının* etkilenimleri; sözgelişi sıcaklık ve soğukluk, aklık ve karalık, ağırlık ve hafiflik ve bunlar gibi — değiştiğinde cisimlerin başkalaştığı söylenen— diğerleri. Yine, (iv) erdem ve kötülük ve genel olarak kötü olan ve iyi olan <için de nitelik denir>.

[14] O halde, niteliğin iki <temel> anlamı olduğu söylenebilir, bunların biri ise daha önemli; (a) nitekim niteliğin asıl anlamı *ousiaların* farkı (sayılardaki nitelik de bunun bir kısmıdır, zira bir çeşit *ousianın* farkıdır, ama ya devinebilen olmayanların ya da <devinebilen ama> devinmemekte olanların), diğeri ise (b) devinen olmak bakımından devinebilenlerin etkilenimleri ve devinimlerin farkları. Erdem ve kötülük ise bu etkilenimlerin bir kısmıdır, zira onlar devinen varolanların iyi ya da belli belirsiz yapan yahut yapılan olarak devinim ya da etkinliklerindeki farkları açığa çıkarırlar. Nitekim şu-şu-şekillerde devinme ya da etkinlikte bulunma imkânı taşıyan ‘iyi’dir, şu-şu-şekillerde ve <iyiye> karşıt <eyleme imkânı taşıyan> ise kötü. Nitelik en çok da ruh taşıyanlar sözkonusu olduğunda iyiye ve kötüye işaret eder, bunların da daha çok tercih etme yetisine sahip olanları.

Bölüm 15

[1020b26] ‘Bağıntı’ ya da ‘göre-lik’ (*pros ti*) bir anlamda (i) çiftle yarım, üç-kat ile üçte-bir ve genel olarak daha çok ile daha az ve aşan ile aşılan arasındaki için söylenir. Bir anlamda ise (ii) ısıtan ile ısınan, kesen ve kesilen ve genel olarak yapan ile etkilenen arasındaki için. Bir başka anlamda ise (iii) ölçülebilen ile ölçü, bilinebilen ile bilgi ve duyumsanabilir olanla duyumsama arasındakiine <bağıntı denir>.

⁹¹Zira Aristoteles için zaman, devinimin ölçüsüdür.

⁹²Asal olmayan.

⁹³‘İki’nin katı.

⁹⁴‘Üç’ün katı.

[32] Bunların ilkinine (i) sayısal <bağıntı> denir—bunlarla ya da ‘bir’ (1) ile yalın ya da belirli bir ilişki. Söz gelişi ‘çift’ ile ‘tek’ arasında belirli bir sayısal bağıntı vardır, ‘çok’ da ‘bir’ ile bir sayısal ilişki içindedir ama ‘şu’ ya da ‘bu’ gibi belirli değil. Yarım misli fazla (3/2) ile onun çarpmaya göre tersi (2/3) arasında da belirli bir sayısal bağıntı vardır, öte yandan bir tamın bir kesir fazlası ($z + x/y$) ile onun tersi ($z - x/y$) arasındaki bağıntı belirsizdir, tıpkı ‘çok’ ile ‘bir’ in arasındaki gibi. Aşan ile aşılan arasındaki bağıntı da genel olarak sayısal açıdan belirsizdir; zira sayı ölçülebilir olandır, ölçülemeyene de ‘sayı’ denmez zaten. Aşan ve aşılan arasındaki de bu tür bir bağıntıdır, ‘şu kadar’ ve fazlası, bu ise belirsiz, nitekim ‘fazlası’ dediğimiz rastgele bir şeydir, <‘şu kadar’a> eş ya da değil. Öyleyse bunların hepsi için sayısal bağıntılar denir ve <bunlar> sayıların etkilenimleridirler ve dahası, ‘eşit’, ‘benzer’ ve ‘aynı’ için de bu geçerlidir ama bir başka anlamda. Nitekim hepsi ‘bir’e göre söylenir; zira *ousiaları* ‘bir’ olanlara ‘aynı’, niteliği ‘bir’ olanlara ‘benzer’, niceliği ‘bir’ olanlara ise ‘eşit’ <denir>. Bir anlamda ‘bir’, sayının başlangıcı ve ölçüsüdür. O halde bunların hepsi sayısal bağıntılardır, ama aynı anlamda değil.

[1021a14] (ii) Etkin olanlarla edilgin olanların <bağıntıları> onların etkin ya da edilgin imkânlarına ve bu imkânların etkinliklerine göre <şekillenir>; söz gelişi ısıtabilenle ısınabilen, ki <ısıtması> mümkündür, ve yine, ısıtmakta olanla ısınmakta olan, ve kesmekte olanla kesilmekte olan, <bu sefer> etkin olarak. Sayısal <bağıntıların> ise, bir başka yerde sözü edilen anlamı dışında, etkinlikleri yoktur, onların devinim bakımından etkinlikleri bulunmaz. İmkân bakımından <görelî> olanlarınkilere zaman bakımından ‘bağıntı’ denir; söz gelişi yapmış olan yapılmış olana, yapacak olan yapılacak olana ‘bağlı’dır. Zira bu şekilde baba için bir oğlun babası denir, nitekim biri yapmış diğeriye yapılmış bir şeydir. Dahası, bazıları için — tıpkı imkânsız olan ve tüm böyle söylenenler gibi— imkânın yoksunluğuna göre <bağıntı denir>, söz gelişi görünmez olan.

[26] Öyleyse sayısal bağıntılar ve imkân bakımından ‘bağıntı’ denenlerin hepsi kendileri başka bir şeye bağlı oldukları için <öyle>dirler, başkaları onlara bağlı olduğu için değil. Zira ölçülebilir, bilinebilir ve düşünülebilir olanlara kendileri bir başka şeye göre söylendiklerinden ‘bağlı’ denir. Nitekim düşünülebilir olan, kendisine yönelik bir düşünmeye işaret eder; öte yandan düşünme, düşünmesi olduğu şeye ilişkin değildir (zira bu aynı şeyi iki kere söylemek olurdu). Benzer şekilde görme, bir şeyin görmesidir; görmesi olduğu şeye değil (bunu söylemek de aslında bir bakıma doğrudur) ama renklere ya da bu tür başka şeylere ilişkindir. Önceki —yani “görme, görmesi olduğu şeyin görmesidir”— ise aynı şeyi iki kez dile getirmek olurdu.

[1021b4] Öyleyse özü gereği ‘görelî’ denenlerin bazılarına bu anlamlarda, bazılarına ise onların cinsleri böyle olduğu için öyle denir; söz gelişi hekimlik zanaati için, onun cinsi olan bilimin görelî bir şey olduğu düşünüldüğünden, ‘görelî’ denir. Dahası, sahip olunanlara, onlara sahip olanlara ‘görelî’ dendiği için <‘görelî’ denir>. Söz gelişi eşitlik, eşit olan sebebiyle <görelîdir>; benzerlik ise benzer olan sebebiyle. İlineksel olanlar ise, söz gelişi insan kazara herhangi bir şeyin iki katı olmasından ve bunun da görelî <bir kavram> olmasından ötürü görelîdir. Ya da beyaz olan, eğer aynı şey hem <görelî bir şeyin> iki-katı hem de beyaz ise.

Bölüm 16

[1021b12] ‘Tam’ ya da ‘mükemmel’ (*teleion*) bir anlamda (i) kendisinin dışında herhangi bir parçasını bulmak <mümkün> olmayan için söylenir; sözgelişi her bir şeyin ‘tam zaman’ı, kendisi dışında kendisinin parçası olan hiçbir ‘zaman’ bulmak <mümkün> olmayandır. Ve (ii) kendi cinsine ait erdemler ve iyi olan bakımından <kendi cinsinde> onu aşan hiçbir şey olmayan; sözgelişi kendi alanının erdemlerine ilişkin türce hiçbir eksiği olmayan <bir hekim yahut müzisyen için> mükemmel bir hekim veya mükemmel bir flüt üfleyicisi <denir>. Ve böylece anlam genişlemesi sonucu <terimi> kötüler için de kullanırız, “tam bir üçkâğıtçı” yahut “mükemmel bir hırsız” <gibi>, ve mademki bunlardan da iyi söz ederiz, “iyi bir üçkâğıtçı” yahut “iyi hırsız” gibi, erdem de bir çeşit ‘tam’lıktır. Nitekim kendi alanının erdemlerine ilişkin türce doğal büyüklüğünü teşkil eden hiçbir parçası eksik olmadığı zaman her bir şey ve her *ousia* tamdır. Dahası, (iii) ereği kendisinde içkin olanlar, <eğer erekları> iyi bir şey <ise>, bunlara da ‘tam’ denir; zira ereğe (*telos*) sahip olma ‘tam’lıktır (*teleia*). Bu şekilde, mademki erek uçlardan biridir, ereğin bu anlamını belli belirsiz şeylere de taşır ve —bozulma ve kötülükte onları aşan hiçbir şey olmadığında ve fakat onlar bu bağlamda en uç noktada olduklarında— “tamamen yıkılmış” yahut “tamamen bozulmuş” şeylerden bahsederiz. Bu yüzden de anlam genişlemesi sonucu ‘ölüm’ (*teleute*) için ‘erek’ denir, ki her ikisi de uç şeylerdir. Ereksel neden de bir uç erektir.

[31] Öyleyse, özü gereği ‘tam’ denenler buncadır, bir yandan (a) iyi olmak bakımından hiçbir eksiği olmayan, <bu konuda> onu hiçbir aşan ve kendi dışında hiçbir <parçası> bulunmayan için; bir yandansa (b) genel olarak kendi cinsinde onları aşan bir şey bulunmayan ya da kendilerinin dışında herhangi bir şey olmayan için <‘tam’ denir>. Diğerleri içinse zaten bunlardan hareketle <tam> denir, ya bu tür bir şeyi yaparak, ya ona sahip olarak, ya ona uyarak ya da asıl anlamda ‘tam’lık denenlere en azından herhangi bir biçimde bağlı oldukları için.

Bölüm 17

[1022a4] Şunlar için ‘sınır’ denir: (i) Her bir şeyin en ucu, kendisinin dışında hiçbir <parçası> olmayan ve kendisinin içinde her <parçası> olan ilk <şey>, (ii) bir büyüklüğün biçimi ya da bir büyüklüğe sahip olan olarak <büüklük>, (iii) ve her bir şeyin ereği (bu ise devinimin ya da eylemin kendisine yöneldiği <şey>, kendisinden çıktığı değil; ki bazen her ikisi de, nitekim ereksel neden <devinimin ve eylemin> hem kendisine yöneldiği hem de kendisinden çıktığı <bir neden türü>), ve (iv) her bir şeyin *ousiası*, ve (v) her birinin neliği, ki bu da bilginin sınırı, ve eğer bilginin sınıırıysa, o aynı zamanda şeyin de sınırıdır. O halde açık ki başlangıç ne kadar çok anlama geliyorsa, sınır da o kadar anlama geliyor <olmalı>, <belki de> daha fazla; nitekim başlangıç bir sınır, ama her sınır bir başlangıç değil.

Bölüm 18

[1022a14] ‘Gereği’ (*to kath’ ho*) <terimi> pek çok farklı anlamda kullanılır, (i) bir anlamda o, her bir şeyin biçim ve *ousiası*dır; sözgelişi <kendisi> gereği iyi <olunan şey>, iynin kendisi<dir>. Bir başka anlamda ise (ii) kendisinde bir şeyin doğal olarak

meydana geldiği ilk şey; yüzeyde renk gibi. Öyleyse terimin ilk anlamı biçimdir, ikinci anlamı ise her bir şeyin madde ve ilk taşıyıcısı. Genel olarak ise sözkonusu terimle ‘neden’in farklı anlamları sayıca eştir; nitekim “neden geldi?” ya da “niçin geldi?” denir ve “neden yanlış ya da doğru çıkarımda bulundu?” ya da “doğru ya da yanlış çıkarımda bulunmanın nedeni nedir?” denir. Dahası, (iii) terimin bir de konuma ilişkin anlamı <vardır>, birinin durduğu ya da yürüdüğü <yer gibi>; nitekim bunların hepsi bir konuma ve bir yere işaret eder.

[24] O halde, ‘özü gereği’ (*to kath’ hautō*) teriminin de aynı şekilde pek çok farklı <anlama gelecek> şekilde söylenmesi zorunlu<dur>. Bir yandan ‘özü gereği’ olan, (a) her bir şeyin neliğidir; sözgelişi Kallias, özü gereği Kallias’tır ve Kallias’ın neliği. Bir anlamda ise (b) <bir şeyin> ‘nedir’inde bulunan her şey; sözgelişi Kallias doğası gereği hayvandır, zira Kallias’ın hayvan olmağı ifadesinde içkindir, çünkü Kallias bir hayvandır. Dahası, (c) bir şeyin kendinde ya da herhangi bir <parçasında> kabul ettiği ilk şey; sözgelişi yüzey özü gereği beyazdır ve insan özü gereği yaşar (zira ruh insanın bir kısmıdır, yaşam da aslen ruhtadır). Dahası, (d) kendinden başka nedeni olmayan; insanın hayvan ya da iki-ayaklı olmak <gibi> pek çok nedeni vardır ama yine de insan özü gereği insandır. Yine, (e) tek bir şeyde ve tek başına bulunan, bu yüzden de tecrit edilmiş olan özü gereğidir.

Bölüm 19

[1022b] Düzenleme (*diathesis*) parçalara sahip olan bir şeyin <parçalarının> yere göre, imkânca ya da türce tasnif edilmesine denir. O, ‘düzenleme’ adının da açık ettiği üzere, bir çeşit ‘*düzme*’ (*thesis*) olsa gerektir.

Bölüm 20

[1022b4] ‘Hâl’ ya da ‘tutum’ (*heksis*) bir anlamda (i) sahip olan ve sahip olunan bir şeyin etkinlik tarzı için söylenir, tıpkı eylem ya da devinim gibi (nitekim yapan ve yapılan arasında bir ‘yapma’ vardır; benzer şekilde bir kıyafete sahip olan ve sahip olunan kıyafet arasında da ortak olan bir hâl vardır). O halde açık ki bu tür bir ‘hâl’e sahip olmaya sahip olmak imkânsızdır. Zira hâle sahip olmaya sahip olunsaydı, bu sonsuza yürürdü. Bir başka anlamda ise, (ii) tutum, düzenlenenin onun aracılığıyla iyi ya da kötü olduğu bir düzenleme için söylenir, özü gereği ya da bir başkasıyla ilişkisinde; sözgelişi sağlık bir çeşit tutumdur, zira o böyle bir düzenlemedir. Dahası, bu çeşit düzenlemelerin kısımları için de ‘tutum’ denebilir; bu yüzden de kısımların erdemi bir çeşit tutumdur.

Bölüm 21

[1022b15] ‘Etkilenim’ (*pathos*) bir anlamda (i) başkalaşmayı içinde taşıyan bir niteliktir; sözgelişi beyaz ve siyah, tatlı ve acı, ağır ve hafif, ya da bunlar gibi diğerleri. Bir anlamdaysa (ii) bu başkalaşmaların etkinlik halleri ya da zaten başkalaşmış olmaları. Dahası, (iii) bu başkalaşmaların ve devinimlerin zararlı olanları, bunların da daha ziyade acılı olanları. Yine, (iv) büyük felaketler ve acılara da “etkilenim” denir.

Bölüm 22

[1022b22] Yoksunluk (*steresis*) bir anlamda (i) sahip olunması doğal olan bir şeye sahip ol<a>mayan için söylenir, onun için <o şeye> sahip olma doğal olmasa bile; sözgelişi bir bitkinin gözlerden yoksun olduğu söylenir. Bir anlamda ise, (ii) kendisi ya da cinsi için sahip olunması doğal olan şeye sahip ol<a>mayan <için söylenir>; sözgelişi kör bir adamın görmeden yoksun olmasıyla köstebeğinki farklıdır, biri cinsi gereği, diğeriye özü gereği <görmeden yoksundur>. Dahası, (iii) <bir şeye> sahip olması doğal olanın <o şeye> sahip olması doğal olduğu zaman <o şeye> sahip olmaması (nitekim körlük bir çeşit yoksunluktur, kör ise herhangi bir yaşta değil ama görmeye sahip olması doğal olduğu yaşta görmeye sahip değilse <kördür>), benzer şekilde, <bir şeye> sahip olmayı doğal kılan koşullar, araçlar, ilişkiler ve tarzda <o şeye> sahip ol<a>mama. Dahası, (iv) bir şeyin zorla çekilip alınmasına da yoksunluk denir.

[33] Öte yandan, (v) “a-” önekinin kullanıldığı ne kadar değilleme varsa, o kadar çeşit yoksunluktan söz edebiliriz; nitekim sahip olması doğal olan eşitliğe sahip olmayan için “eşitsiz” (*anison*), genel olarak rengi olmayan yahut belli belirsiz olan için “görünmez” (*aoraton*), ve genel olarak ayağı olmayan yahut belli belirsiz olan için “ayaksız” (*apoun*) denir. [1023a] Dahası, <bir şeye> küçük bir <miktarda> sahip olmayı <ifade etmek> için de <değillemeler kullanılır>; sözgelişi “çekirdeksiz” (*apyrenon*), bu ise <çekirdeğe> belli belirsiz bir biçimde sahip olan için söylenir. Dahası, kolayca veya güzelce <yapılamayan> için de <a- öneki kullanılır>; sözgelişi sadece kesilemeyen için değil, aynı zamanda kolayca ve güzelce kesilemeyen için de “kesilemez” (*atmeton*) <denir>. Yine, tümüyle sahip olmayan için <yoksun denir>; nitekim tek gözlü biri için değil, iki gözü birden görmeye sahip olmayan için “kör” denir. Bu yüzden her şey ya iyi ya da kötü, ya adil ya da adaletsiz değildir, ama bunların arasındakiler de vardır.

Bölüm 23

[1023a8] ‘Sahip olma’ ya da ‘tutma’ (*to ekhein*) pek çok farklı anlama gelir, bir anlamda <sahip olmak> (i) bir şeyi kendi doğası ya da eğilimine göre taşımaktır, bu yüzden ateşe insan tarafından sahip olunur deriz, ya da tiranların kentlere, giyinenlerin kıyafetlere sahip olduğunu söyleriz. Bir anlamda ise (ii) bir şeyde alıcı olarak bulunan için <sahip olmaktan söz ederiz>; sözgelişi bronz, heykelin biçimine sahiptir, beden de hastalığın. Bir anlamda ise (iii) saran bir şeyin sardığı nesneye <sahip olduğu söylenir>, nitekim sarılan bir şeye onu saranca sahip olunduğu söylenir; sözgelişi testinin suya, kentin insanlara ve geminin denizcilere sahip olduğunu söyleriz. Aynı şekilde bütünün de parçalarına sahip olduğunu <söyleriz>. Dahası, (iv) bir şeyin <doğal> devinimini ya da kendi eğilimi uyarınca eylemesini engelleyen o şeye sahip olduğunu söyleriz; sözgelişi sütunların üstlerindeki ağır şeyleri <tuttukları söylenir>, şairler ise Atlas’ın göğü tuttuğunu söylerler, tıpkı bazı doğa bilimcilerinin de söylediği gibi, tutmasaydı, gök, yere kapaklanırdı çünkü. Yine bu minvalde, sürekli şeylerin sürekli olmasını sağlayanın da onları <bir arada> tuttuğu söylenir, nitekim aksi takdirde her birinin kendi doğal eğilimleri gereği diğerlerinden ayrılması gerekirdi.

[24] Ayrıca, bir şeyin ‘içinde olmak’ da ‘sahip olma’ya karşılık gelenlere uygun bir şekilde söylenir.

Bölüm 24

[1023a26] ‘Bir şeyden olmak’ (*to ek tinos einai*) bir anlamda (i) madde gibi bir şeyden çıkmak için kullanılır ve bu da iki çeşit<tir>, (a) yakın cinse ya da (b) uzak türe göre; sözgelişi bir anlamda tüm sıvılar ‘sudan’dır, heykeller ise bronzdan. Bir anlamda ise (ii) ilk devindirici gibi bir ilkedden çıkmak için; sözgelişi savaş neyden çıkar? Hakaretten, ki budur savaşı başlatan. Bir anlamda ise <sözkonusu terim> (iii) madde ve sûretin birleşiminden çıkma için kullanılır (tıpkı bütünden parçanın, *İliada*’dan *eposun*, evden taşların çıkması gibi); nitekim erek biçimdir, tam olan ise ereğine sahip olan. Bir anlamda ise (iv) türün kısımlardan çıkması gibidir, sözgelişi insanın iki ayaklıdan ve hecenin <kendi> harflerinden çıkması (bu ise heykelin bronzdan çıkmasından başkadır, zira birleşik *ousia* duyumsanabilir maddeden çıkar, tür/biçim ise kavranabilir maddeden). Bazılarının, öyleyse, bu tür <şeylerden çıktıkları> söylenir, bazıları ise (v) ilkin bunların bir kısmında içkin olandan <çkar>; sözgelişi çocuk, anne ve babadan ve bitkiler yeryüzünden, ki onların <belli> kısımlarından <çkarlar>. Bir anlamda ise (vi) zamanca sonra gelen; sözgelişi günden gece ve dingin havadan fırtına <çkar>, ki berikiler ötekilerden sonra <gelir>. Bunların bazıları için, şimdi söylediğimiz gibi, başka olmaya doğru bir değişime sahip olma bakımından öyle söyleriz, bazıları içinse yalnızca zaman bakımından bir ardılıktan ötürü, sözgelişi “gündönümünden yolculuk çıktı” <denir>, ki gündönümünün ardından yolculuğa çıkılmıştır ve “*Thargelia*, *Dionysos* şenliklerinden çıkar” <denir>, ki *Thargelia*, *Dionysos* şenliklerinden sonra başlar.

Bölüm 25

[1023b12] ‘Kısım’ ya da ‘parça’ (*meros*) bir anlamda (i) bir niceliğin herhangi bir biçimde kendisine bölünebileceği şey için söylenir, zira daima bir nicelik olmak bakımından bir nicelikten çıkarılan her şeye <parça> denir; sözgelişi ‘iki’ için bir biçimde ‘üç’ün parçası denir. Bir başka anlamda ise (ii) bunların arasında yalnızca bütünü ölçen için <parça denir>; bu yüzden de bir anlamda ‘iki’, ‘üç’ün parçasıdır, bir anlamda ise değil. Dahası, niceliğin dışında, türün kendilerine bölünebildiği şeyler, bunlara da onların kısımları denir; bu yüzden de türlere cinslerin kısımları denir. Dahası, bütünün kendisine bölündüğü yahut kendisinden meydana geldiği şeyler, biçim ya da biçime sahip olan; sözgelişi hem bronz (biçimi taşıyan madde olarak) hem de aç, küre ya da küp biçiminde bronzun kısımlarıdır. Yine, ifadede <nesneyi> açıklayan her bir şey, bunlar da bütünün parçaları <addedilirler>. Bu yüzden de bir anlamda cins türün kısmıdır, bir başka anlamdaysa, tür cinsin.

Bölüm 26

[1023b27] ‘Bütün’ (*holon*), doğaca bir bütün oluşturduğu söylenen hiçbir parçası eksik olmayan şey için söylenir ve sarılanları sanki ‘bir’mişçesine saran şey için, bu ise iki <farklı tarzda düşünülebilir>, ya bunların her biri ‘bir’dir, ya da bunlar bir ‘birlik’ oluşturur. Nitekim tümel olan ve genel olarak bir bütün gibi düşünülen, bir anlamda

tek tek birçok nesneyi kuşattığı, bunlara yüklendiği ve bunların her biri ‘bir’ olduğu için bu şekilde <düşünülür>; sözgelişi insan, at, tanrı—ki bunların hepsi ‘canlılar’. Sürekli ve sınırlı olan <için de>, birden fazla parçayı bünyesinde bulunduran bir ‘birlik’ oluşturduğunda <bütün denir>, ama daha ziyade imkân hâlinde, eğer değilse, etkinlik hâlinde. Bunların arasında ise, zanaat sonucu öyle olanlardan ziyade, doğal olarak öyle olanlar, tıpkı ‘birlik’ konusunda da söylediğimiz gibi, <nitekim> bütünlük de bir çeşit birliktir.

[1024a] Dahası, bir niceliğe sahip olanın başı, ortası ve sonu vardır ve <yeniden> düzenlenmesi fark yaratmayan için ‘tüm’ denir; fark yaratan içinse ‘bütün’. Bunların her ikisini de içinde taşıyanlar ise, hem ‘bütün’dürler hem de ‘tüm’. Bunlar ise bir yeniden düzenleme sonucu doğası aynı kalmakla birlikte, sûreti aynı kalmayanlardır; balmumu ve pelerin gibi. Nitekim <bunlara> hem ‘tüm’ hem de ‘bütün’ denir, zira her ikisi<nin de imkânına> sahipler. Su, sıvı olan her şey ve sayı için ‘tüm’ denir ve bir anlam genişlemesi yoksa <kimse> “bütün sayı”dan ya da “bütün su”dan bahsetmez. Öte yandan bunlara bir birliği ifade etmek için kullanıldıklarında ‘tüm’, ayrışıklığı ifade etmek için kullanıldıklarında ise ‘hepsi’ denir; “tüm bu sayı”, “bu birimlerin hepsi” gibi.

Bölüm 27

[1024a11] ‘Hasarlı’ ya da ‘sakat’ (*kolobon*) <terimi> nicelikler için kullanılır ama rastgele <her nicelik için> değil, <‘hasarlı’ denecek nicelik> parçalardan oluşmalı ve bütün olmalıdır. Nitekim ikiden bir çıkarıldığında <iki> hasar görmüş olmaz (zira hasarlı parça hiçbir zaman kalan kısma eşit olmaz), ne de herhangi bir sayı için ‘hasarlı’ denebilir, zira <bir şeye ‘hasarlı’ denebilmesi için> *ousia* baki kalmalı. Eğer bir bardak <için> ‘hasarlı’ <denecek> ise, o hala bir bardak olmalıdır; ama <eksiltilmiş> bir sayı artık aynı sayı değildir. Sonra, eş olmayan parçalardan oluşan her şey için de <hasarlı demek zor>, nitekim bir anlamda sayı da —iki gibi, üç gibi— eş olmayan parçalara sahiptir. Ancak genel olarak —su gibi, ateş gibi— <parçalarının yeniden> düzenlenmesi bir fark yaratmayan hiçbir şey hasarlı değildir. <Bir şeyin> bu şekilde olabilmesi için, <o şeyin parçalarının> düzeni <o şeyin> *ousiası* ile ilişkili olmalıdır. Dahası, sürekli <olmalıdır>; zira bir armoni eş olmayan parçalardan meydana gelir ve bir düzene sahiptir, fakat onda hasar oluşmaz. Sonra, herhangi bir parçasından yoksun olan her bütün hasar görmüş olmaz. Nitekim <hasar görmüş olmak için eksik parça> ne *ousia* için aslı, ne de herhangi bir parça olmalıdır; sözgelişi bir bardak delinmişse, hasarlı değildir, ancak kulbu ya da dış yüzeyinde bir yer kırıkça <ona ‘hasarlı’ denebilir>. İnsan da eğer etini ya da dalağını kaybetmişse <sakat> değildir, ama eğer bir dış uzvunu kaybetmişse, her dış uzuv değil ama tamamen alındığında yeniden oluşmayacak dış uzuvlarından birini kaybetmişse, <ona sakat denir>. Bu yüzden de keller sakat değildir.

Bölüm 28

[1024a29] ‘Cins’ ya da ‘ırk’ (*genos*), bir yandan, (i) aynı türe sahip olanların ‘oluş’u sürekli olduğunda sözkonusudur; sözgelişi “insan ırkı olduğu sürece” demek, “insanların oluşları sürekli olduğu sürece” demektir. Öte yandan <ırk>, (ii) ilk

devindirici olarak kendisi aracılığıyla şeyleri var olmaya taşıyan için söylenir, nitekim bu şekilde bazıları için Hellenler denir, bazıları içinse İonlar, <zira> ilk atalarının Hellen ya da İon olmasıyla <böyle adlandırılırlar> (maddeden ziyade atalarından ötürü, öte yandan, Pyrrha halkı gibi, anasoylu ırklar da vardır). Dahası, bir anlamda (iii) düzlem, düz şekillerin ‘cins’idir, ‘katı’ ise katı cisimlerin (zira şekillerin her biri ya şu düzleme, ya da şu katı olana <işaret eder>), bu <anlamıyla cins> ise farkların taşıyıcısıdır. Öte yandan, (iv) bir anlamda ifadelerde içkin olan —bir şeyin ‘nedir’inde söylenen— ilk şeydir, bu<dur> cins, <ki> onun niteliklerine farklar denir. ‘Cins’ ya da ‘ırk’, o halde, bu anlamlarda kullanılır: (i) Aynı türe sahip olanların oluşunun sürekliliği, (ii) türdeşlerin ilk devindiricisi, ya da (iii) madde olarak. Nitekim farkları ve nitelikleri kendinde taşıyan, taşıyıcıdır <ve> biz ona ‘madde’ deriz.

[10] ‘Cins bakımından başka’ ise ilk taşıyıcıları başka olan ve ne birbirlerine, ne de birlikte aynı şeye indirgenebilen şeyler için söylenir; sözgelişi biçim ve madde cinsçe başkadır, ve başka varolan kategorilerinin şekillerine göre söylenenler (nitekim bazıları varolanların ‘nedir’ine işaret eder, bazıları niteliğine, bazılarıysa daha önce anlatıldığı gibi), zira hiçbirisi birbirlerine ya da bir tek şeye indirgenebilir değiller.

Bölüm 29

[1024b17] ‘Sahte’ ya da ‘yanlış’ (*pseudos*) <terimi> bir yandan (i) “yanlış şey” <ifadesindeki> gibi kullanılır, ve bu da bir arada olmayan yahut bir araya getirilmesi imkânsız olan<dır> (tıpkı köşegenin ölçülebilir olduğunu söylemek gibi, ya da senin oturuyor olduğunu; bunların biri daima yanlış, biri ise bazen, nitekim bunlar bu halleriyle varolan değildirler), <sözkonusu terim> diğer yandan var olan ama olmadığı bir şey gibi görünen ya da var olmayanlar için <kullanılır> (perspektif resim yahut düşler gibi, nitekim bunlar bir şeydir, ama görüntüsünü yarattıkları şey değil). Şeyler için, öyleyse, bu şekilde ‘yanlış’ ya da ‘sahte’ denir, ya var olmadıkları için, ya da olmadıkları bir şey gibi göründükleri için.

[27] (ii) Yanlış bir ifade ise, yanlış olduğu sürece, var olmayan bir şeye ilişkindir; bu yüzden de bir şey hakkında doğru olanın dışındaki her ifade yanlıştır, sözgelişi çembere ilişkin bir <doğru ifade> üçgen için yanlıştır. Her bir şey için, bir anlamda, o şeyin neliği anlamında bir tek <doğru> ifade vardır; bir anlamda ise birden çok, ki bir biçimde bir şeyin kendisiyle onun nitelenmişi aynıdır (‘Sokrates’ ve ‘kültürlü Sokrates’ gibi). Yanlış ifade ise yalın anlamda hiçbir şeyin ifadesi değildir. Bu yüzden de Antisthenes’in hiçbir şey için onun kendi ifadesinden başka bir şey söylenemeyeceğine, bir şey için <yalnızca> bir şey <söyleneceğine> dair inancı safçadır, <ki> bundan çelişkinin var olmadığı, neredeyse hiçbir şeyin yanlış olmadığı çıkar. Öte yandan her bir şey hakkında yalnızca <onun neliği anlamındaki bir> ifadeden değil de, —tamamen yanlış ya da bir bakıma doğru— başka şeylerden de bahsetmek <mümkün>dür, tıpkı sekiz için ikiye ilişkin bir ifadeden hareketle çift <diyebileceğimiz> gibi.

[1025a2] Bazılarına, öyleyse, bu şekilde ‘yanlış’ denir, (iii) “yalancı insan” ise bu tür <yanlış> ifadeleri <kullanmayı> —bir başka sebepten değil, sırf kendileri için— seven ve tercih eden ve bu tür <yalan> ifadeleri başkalarına yutturan için söylenir (tıpkı yanlış bir görüntü yaratan şeylerin sahte olduğunu söylediğimiz gibi). Bu yüzden

de <Platon'un> *Hippias* <diyalogundaki> aynı <kişinin> hem dürüst hem de yalancı olabileceği yönündeki ifade yanıltıcıdır. Zira <sözkonusu iddia> yanıltma imkânı taşıyanı yalancı kabul eder (ki bu bilen ve aklıbaşında olandır); dahası, bile-isteye kusurlu olanın daha iyi olduğunu <ileri sürer>. Bu yanlış varsayım bir dizi örnekten çıkar, nitekim bilerek topallayanın elinde olmadan topallayana nazaran <daha iyi olduğunu ileri sürer> ki burada <isteyerek topallamaktan> topallamayı taklit etmek kastedilir, mademki gerçekten bilerek topaldır, belki de daha kötü biridir, tıpkı karakteri bakımından olduğu gibi, bu durumda da.

Bölüm 30

[1025a14] İlinek (*sumbebêkos*) bir şeyde içkin olan ve <o şey için> söylemesi doğru olan, ama zorunluluktan ya da çoğunlukla öyle olmayan için söylenir; sözgelişi çiçek ekmek için bir çukur kazan eğer hazine bulursa, bu, hazineyi bulma, toprağı kazan için ilinekseldir. Nitekim bunun bundan ya da bunu takiben <ortaya> çıkması ne zorunludur, ne de çoğunlukla biri çiçek ekerken hazine bulabilir. Ve en azından kültürlü biri beyaz olabilir; ama mademki bu ne zorunluluktan ne de çoğunlukla bu şekilde meydana gelir, buna 'ilineksel' deriz. Ancak madem (a) bir şeyin kendisinde içkin olduğu şey⁹⁵ ve (b) bir şeyde içkin olan var ve bunların bazıları <belli> bir zaman ve <belli> bir yerde, bir şeyde içkin olabilen —ama şu ya da şimdi yahut burada olduğu için değil— ilinek olacak. Dahası, ilineğin hiçbir belirli nedeni yoktur, ancak talih <olabilir>, bu ise belirsiz. Aigina'ya varmak, <biri> eğer oraya varmayı hedeflemediyse, ama fırtına sonucu oraya sürüklenmiş yahut korsanlarca kaçırılmışsa, ilinekseldir. İlineksel olan meydana gelmiştir yahut vardır, ama kendi olmak bakımından değil, başka bir şey olmak bakımından. Zira varmayı hedeflemediği yere varmasının nedeni fırtına, <varmak istemediği yer> ise Aigina idi. İlinek bir başka anlamda da kullanılır, sözgelişi bir şeyde <o şeyin> özü gereği içkin olan ama onun *ousias*ında bulunmayan, üçgen için iki dik açıya sahip olmak gibi. Ve bunlar ezeli olmayı içinde taşır, öncekilerin ise hiçbiri <taşımaz>. Bunun temellendirmesi ise başka bir yerde.

⁹⁵Taşıyıcı.

Ek 4: Yunanca-Türkçe Sözlük

<i>aphairesis</i>	soyutlama
<i>aidios</i>	ezelî
<i>aisthêsis</i>	duyumsama
<i>aition</i>	neden
<i>akribes</i>	pekin
<i>alêtheia</i>	hakikat
<i>alêthes</i>	doğru
<i>alloiosis</i>	başkalaşma
<i>amydros</i>	belli belirsiz
<i>anagôgê</i>	indirgeme
<i>anankê</i>	zorunluluk
<i>anison</i>	eşitsiz
<i>anomoios</i>	benzemez
<i>antikeimenon</i>	zıtlık
<i>antikhtôn</i>	karşı yer
<i>antiphasis</i>	çelişki
<i>aoraton</i>	görünmez
<i>aoriston</i>	belirsiz
<i>apeiron</i>	sınırsız, sonsuz
<i>apodeiksis</i>	tanıtlama
<i>apodeiktikê</i>	tanıtlayıcı
<i>apologia</i>	savunma
<i>apophasis</i>	değilleme
<i>aporia</i>	açmaz
<i>apo tautomatou</i>	kendiliğinden
<i>apoun</i>	ayaksız
<i>apousia</i>	noksanlık
<i>apyrênon</i>	çekirdeksiz
<i>aretê</i>	erdem
<i>arkhê</i>	ilke, başlangıç
<i>arkhikôtatê</i>	üst

<i>arkhoeides</i>	ilke olmaya namzet
<i>artion</i>	çift <sayı>
<i>asyntheton</i>	birleşmemiş
<i>atmêton</i>	kesilemez
<i>atomon</i>	bölünemez, birey
<i>atopon</i>	yersiz, saçma
<i>autos</i>	kendi<si>, öz<ü>
<i>bia</i>	zor, kaba kuvvet
<i>dianoia</i>	enine boyuna düşünme, zihin
<i>diagôgê</i>	ömür, gündelik hayat
<i>diaphora</i>	fark
<i>diaphoros</i>	farklı
<i>diathesis</i>	düzenleme, konum
<i>diathigê</i>	gruplandırma, karşılıklı temas
<i>dogma</i>	öğreti
<i>dynamei</i>	imkân hâlinde
<i>dynamis</i>	imkân
<i>dynaton</i>	mümkün
<i>dystykhes</i>	bedbaht
<i>dyskhereia</i>	zorluk, sıkıntı
<i>eidenai</i>	kavrama, bilme
<i>eidōs</i>	biçim, tür
<i>eikôn</i>	temsil
<i>eks anankês</i>	zorunluluktan
<i>elatton</i>	daha az
<i>eleutheros</i>	özgür
<i>elleipsis</i>	aşılma
<i>empeiria</i>	deneyim
<i>enantia</i>	karşıt
<i>endekhetai</i>	içinde taşır, olası
<i>entelekheia</i>	tamamlanma, gerçeklik
<i>enyparkhonta</i>	oluşturucu öğeler, içkin olanlar
<i>epagôgê</i>	örnek, tümevarım
<i>epipedon</i>	düzlem

<i>epiphaneia</i>	yüzey
<i>epistêmê</i>	bilim, bilgi, bilgi türü
<i>epistasthai</i>	sağlam bilme
<i>erêmia</i>	durağanlık
<i>erêmoun</i>	durağan
<i>ergon</i>	iş, eser
<i>eskhata</i>	uçlar
<i>genesis</i>	oluş
<i>genos</i>	cins
<i>geras</i>	ayrıcalık
<i>gignesthai</i>	meydana gelme, varlığa gelme, haline gelme
<i>gignôskein</i>	anlama, bilme
<i>grammê</i>	doğru parçası, çizgi
<i>gymnon</i>	çıplak
<i>haplos</i>	yalın, basit, mutlak
<i>harmonia</i>	armoni, uyum, ahenk
<i>heksis</i>	hâl, tutum
<i>hen</i>	bir
<i>heteron</i>	başka
<i>holon</i>	bütün
<i>homalotês</i>	denge
<i>homoeides</i>	türdeş, eşbiçimli
<i>homoios</i>	benzer
<i>homoimerês</i>	parçaları-birbirine-eş
<i>homônymos</i>	eşadlı
<i>horismos</i>	tanım, belirlenim
<i>hormê</i>	doğal eğilim
<i>hôs epi to poly</i>	çoğunlukla öyle
<i>hylê</i>	madde
<i>hypolêpsis</i>	yargı
<i>hypêretoun</i>	ast
<i>hyperokhên</i>	aşma
<i>hypokeimenon</i>	taşıyıcı, altta-duran, dayanak
<i>hysteron</i>	sonra

<i>idea</i>	biçim
<i>kata methexsin</i>	pay almak bakımından
<i>kataphasis</i>	evetleme, tasdik
<i>kata sauton</i>	sen kendin gereği
<i>kata symbebêkos</i>	ilineksel
<i>kath' hauto</i>	özü gereği, özsel, kendi başına (985b1)
<i>kath' hekaston</i>	tek tekler, tekil
<i>kath' hen</i>	doğaca-bir, ortak bir şey
<i>katholou</i>	tümel
<i>kenon</i>	boşluk
<i>khôra</i>	yer
<i>khôriston</i>	müstakil
<i>chrêmata</i>	eşya, el altındakiler
<i>kinêsis</i>	devinim
<i>kinoun</i>	devindirici
<i>kolobon</i>	hasarlı/sakat
<i>ktêsis</i>	elde etme
<i>leukon</i>	beyaz
<i>logos</i>	ifade, akıl, sav, temellendirme, akıl yürütme
<i>meros</i>	kısım, parça
<i>megethos</i>	büyüklük
<i>melan</i>	siyah
<i>metabolê</i>	değişim
<i>metaksy</i>	aradaki
<i>metaphora</i>	anlam genişlemesi/kayması, benzetme
<i>mêtis</i>	marifet
<i>methexsis</i>	pay alma
<i>mimêsis</i>	taklit
<i>mnêma</i>	anımsama
<i>mnêmê</i>	anı
<i>monas</i>	birim
<i>monê</i>	durağanlık
<i>morphê</i>	sûret
<i>mousikon</i>	kültürlü

<i>neikos</i>	kin
<i>nôdon</i>	dişsiz
<i>noesis</i>	düşünme
<i>noema</i>	düşünce
<i>nous</i>	us, düşünme yetisi
<i>oligon</i>	az, seyrek
<i>on hê on</i>	varolan olmak bakımından varolan
<i>organon</i>	alet
<i>palaaios</i>	kadim
<i>paradeigma</i>	ilk örnek
<i>parousia</i>	bulunuş
<i>pathos</i>	etkilenim, özellik
<i>peperasmenon</i>	sınırlanmış, sınırlı
<i>peritton</i>	tek <sayı>
<i>phantasia</i>	izlenim
<i>phasis</i>	önerme, söz öbeği
<i>philia</i>	dostluk
<i>philomythos</i>	söylence dostu
<i>phora</i>	yer değiştirme, taşınma
<i>phronêsis</i>	aklıbaşındalık, sağduyu, basiret
<i>phthora</i>	bozuluş
<i>phthoneros</i>	kıskanç
<i>physis</i>	doğa
<i>poiêseis</i>	yapma nesneler
<i>poiêtikê</i>	yaratıcılığa dair, poetik
<i>plêrês</i>	dolu
<i>plêthos</i>	çokluk, yoğunluk
<i>poly</i>	fazla
<i>polla</i>	çok
<i>pollaplasia</i>	çoklu olanlar
<i>pragmatos</i>	şey, meşgale
<i>praktikê</i>	yapıp-etmeye dair, pratik
<i>proairesis</i>	tercih
<i>pro ergou</i>	faydalı

<i>prohyparkhoi</i>	önceden mevcut olanlar
<i>pros ti</i>	bağıntı, ilişki, görelî
<i>prôtê philosophia</i>	asıl felsefe
<i>proteron</i>	önce gelen, önde gelen
<i>pseudos</i>	yanlış, sahte
<i>psykhê</i>	ruh, can
<i>psykhron</i>	soğuk
<i>rhythmos</i>	dış hat, orantı
<i>skhêma</i>	şekil
<i>sôma</i>	beden, cisim
<i>sômatikon</i>	cismânî, bedensel
<i>sôros</i>	yığın, küme
<i>stasis</i>	durağanlık
<i>steresis</i>	yoksunluk
<i>stigmê</i>	nokta, işaret
<i>stoikheion</i>	öğ
<i>strephein</i>	etrafında dönmek
<i>strongylon</i>	yuvarlak, eğri
<i>syllogismoi</i>	tasımlar
<i>symbebêkos</i>	ilinek
<i>symphysei</i>	asalakça
<i>syngenes</i>	hemcins
<i>syndesmos</i>	bağ
<i>synekhes</i>	sürekli
<i>synolon</i>	somut bütünlük
<i>synousia</i>	ortaklık
<i>synthesis</i>	birleşim
<i>taksis</i>	düzen
<i>tanantia</i>	karşıtlar
<i>tauta</i>	aynı
<i>tekhnê</i>	zanaat
<i>teleia</i>	tamlık
<i>teleion</i>	tam
<i>teleutê</i>	en son, ölüm

<i>telos</i>	erek, son
<i>thaumazein</i>	hayret etme, merak etme
<i>theôria</i>	temaşa etkinliğı
<i>theôrêtikê</i>	temaşa etmeye dayalı, teoretik
<i>thermotês</i>	sıcaklık
<i>thesis</i>	düzme, konum, ileri sürme
<i>to ek tinos einai</i>	bir şeyden olma
<i>to ekhein</i>	sahip olma
<i>to hou heneka</i>	ereksel neden
<i>to kath' ho</i>	gereğı
<i>to kath' hou</i>	özne
<i>to on</i>	varolan
<i>to pan</i>	evren, şeylerin tümü
<i>to poion</i>	nitelik
<i>to poson</i>	nicelik
<i>to ti ên einai</i>	nelik
<i>to ti esti</i>	nesne, 'nedir'
<i>tode ti</i>	bu-belirli-şey
<i>topos</i>	yer
<i>tropê</i>	eğim, dönüş

ÖZGEÇMİŞ

Yasin Gurur Sev

25.11.1984 Üsküdar

gurursev@gmail.com

0(553)5445844

Eğitim

Orta	Yeşilköy Anadolu Lisesi
Lise	Tarhan Koleji
Lisans	Bahçeşehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans	Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yabancı Dil

İngilizce (TOEIC Skoru 925/990, ÜDS Skoru: 90/100)

Eski Yunanca (İleri Düzeyde)

Fransızca (Orta Düzeyde)

Korece (Temel Seviyede)

Yayınlar

Çeviri (Yunanca'dan)	Aristoteles. Lambda . İstanbul: Notos, 2012.
Çeviri (Yunanca'dan)	Aristoteles, Theta . İstanbul: Notos, 2013.
Çeviri (Yunanca'dan)	Parmenides. "Doğa Üzerine". Kutadgubilig . c. 23 s. 11 (2013): 173-207.
Çeviri (Yunanca'dan)	Aristoteles. "Delta". Kutadgubilig . c. 24. s. 7 (2013): 105-137.
Kitap İnceleştirisini	"Kutsal İnsan", Kutadgubilig . c. 24. s. 13 (2013): 307-310.