

SEXTUS EMPIRICUS

PYRRHONCULUĞUN  
ESASLARI

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

YUNANCA ASLINDAN ÇEVİREN: C. CENGİZ ÇEVİK



Genel Yayın: 4486

Hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesiyle başlar. Sanat şubeleri içinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde artırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini, biz, bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet dâvamız için müessir bellemekteyiz. Zekâsının her cephesini bu türlü eserlerin her türlüşüne tevcih edebilmiş milletlerde düşüncenin en silinmez vasıtası olan yazı ve onun mimarisi demek olan edebiyat, bütün kütlenin ruhuna kadar işliyen ve sinen bir tesire sahiptir. Bu tesirdeki fert ve cemiyet ittisali, zamanda ve mekânda bütün hudutları delip aşacak bir sağlamlık ve yaygınlığı gösterir. Hangi milletin kütüphanesi bu yönden zenginse o millet, medeniyet âleminde daha yüksek bir idrak seviyesinde demektir. Bu itibarla tercüme hareketini sistemli ve dikkatli bir surette idare etmek, Türk irfanının en önemli bir cephesini kuvvetlendirmek, onun genişlemesine, ilerlemesine hizmet etmektir. Bu yolda bilgi ve emeklerini esirgemiyen Türk münevverlerine şükranla duyguluyum. Onların himmetleri ile beş sene içinde, hiç değilse, devlet eli ile yüz ciltlik, hususi teşebbüslerin gayreti ve gene devletin yardımı ile, onun dört beş misli fazla olmak üzere zengin bir tercüme kütüphanemiz olacaktır. Bilhassa Türk dilinin, bu emeklerden elde edeceği büyük faydayı düşünüp de şimdiden tercüme faaliyetine yakın ilgi ve sevgi duymamak, hiçbir Türk okuru için mümkün olamayacaktır.

23 Haziran 1941

Maarif Vekili

Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

SEXTUS EMPIRICUS  
PYRRHONCULUĞUN ESASLARI

ÖZGÜN ADI  
ΠΥΡΡΩΝΕΙΟΙ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΙΣ

YUNANCA ASLINDAN ÇEVİREN  
C. CENGİZ ÇEVİK

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2019  
Sertifika No: 40077

EDİTÖR  
ALİ ALKAN İNAL

GÖRSEL YÖNETMEN  
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ  
NEBİYE ÇAVUŞ

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA  
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I. BASIM, MAYIS 2019, İSTANBUL

ISBN 978-605-295-816-2 (CİLTİ)  
ISBN 978-605-295-815-5 (KARTON KAPAKLI)

BASKI-CİLT  
DERYA MÜCELLİT SANAYİ VE TİCARET LİMİTED ŞİRKETİ  
MALTEPE MAH. LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/80-81 TOPKAPI  
ZEYTİNBURNU İSTANBUL  
Tel: (0212) 501 02 72 - (0212) 501 35 91 Faks: (0212) 480 09 14  
Sertifika No: 40514

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.  
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında  
gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla  
çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI  
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL  
Tel. (0212) 252 39 91  
Faks (0212) 252 39 95  
www.iskulturbank.com.tr



SEXTUS EMPIRICUS  
PYRRHONCULUĞUN ESASLARI

YUNANCA ASLINDAN ÇEVİREN:  
C. CENGİZ ÇEVİK

TÜRKİYE  BANKASI  
Kültür Yayınları







## *İçindekiler*

Sunuş.....	vii
Kısaltmalar.....	xxiii
Birinci Kitap.....	1
İkinci Kitap.....	63
Üçüncü Kitap.....	137
Açıklayıcı Notlar.....	213
Kaynakça.....	285





## Sunuş

*“Non facile dixerim, utris magis irascar, illis,  
qui nos nihil scire voluerunt, an illis, qui ne hoc  
quidem nobis reliquerunt, nihil scire.”<sup>1</sup>*

Seneca, *Epistulae Morales* 88.46

## Sextus Empiricus Üzerine

Antik Çağ Kuşkuculuğuna ilişkin temel kaynaklarımızdan olan Sextus Empiricus’un yaşamıyla ilgili bilgilerimiz, Floridi’nin “yeteri kadar ironik” bulduğu ölçüde<sup>2</sup> çok kısıtlıdır, hakkında ne kendisinden ne de çağdaşlarından ve sonraki yazarlardan sağlıklı ve doyurucu bilgi alabiliyoruz. Bu yüzden Sextus Empiricus yaşamının detaylarına “kuşkuyla” yaklaşılası bir Kuşkucu olarak felsefe tarihinde yerini almıştır diyebiliriz.

Sextus Empiricus yaşadığı tarihle ilgili bize bir ipucu veriyor mu diye ilkin burada çevirisini sunduğumuz metne bakarız, eser boyunca adı zikredilen kişilerden en geç tarih-

---

1 Hiçbir şey bilmememizi isteyenlere mi, yoksa bize bu ayrıcalığı bile tanımayanlara mı daha fazla kızmam gerektiğini kolayca söyleyemeyeceğim.

2 L. Floridi, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, 2002, s.3.



te yaşamış olan İmparator Tiberius'tur,<sup>3</sup> ölümü MS 37'dir. Yine metinde yaşadığı tarih tam olarak değilse de yüzyıl olarak bilinen hekim Menodotus'tan bahsedilir,<sup>4</sup> onun da MS II. yüzyılın ilk yarısında yaşadığını biliyoruz.<sup>5</sup> O hâlde Sextus Empiricus'un en azından Menodotus'un dönemini görmüş ya da o dönemden sonra yaşamış olması gerekir. Sextus Empiricus'un metinlerinde bu şekilde tarihleme yapabilmemizi sağlayacak, aşağı yukarı bu döneme ait başka bir tarihî kişilik bulunmadığından<sup>6</sup> gözümüzü onun metinlerinden çekip ikincil kaynaklara bakalım.

Günümüzde Sextus Empiricus'un metinleri üzerinde en fazla çalışıp en doyurucu ürünleri veren J. Annas ile J. Barnes'ın da<sup>7</sup> bildirdiği gibi MS 235 yılından önce Tüm Kâfirlere Reddiye başlıklı çalışmasını yayımlayan Hristiyan polemikçi Hippolytos, doğrudan atıf yapmaksızın Sextus Empiricus'un metinlerinin bir kısmını kullanmıştır. O hâlde Sextus Empiricus'un MS 235 yılından evvel eserini kaleme aldığı söylenebilir. Dahası Diogenes Laertios da filozofların yaşamından ve öğretilerinden bahsettiği eserinin Kuşkucu Timon'la ilgili bölümünde İskenderiyeli Eubulos, Ptolemaios, Sarpedon, Herakleides, Knossoslu Ainesidemos, Zeuxippos, Nikomedialı Menodotus, Laodikeialı Theiodas, Tarsuslu Herodotos gibi isimlerin yanında Sextus Empiricus'un ismini de anar: "... Herodotos<sup>8</sup> Kuşkuculukla ilgili on kitap yazan Sextus Empiricus'u eğitmiştir."<sup>9</sup> O hâlde Sextus

---

3 Bkz. 1.84.

4 Bkz. 1.222.

5 Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, Ed. by J. Annas – J. Barnes, Cambridge University Press, 2000, s.xi.

6 L. Floridi, Sextus Empiricus'u metninde dönemin olaylarına ve kendisine hiç atıfta bulunmadığı için "abartılı bir şekilde" iyi filozoflar arasında sayar (L. Floridi, *a.g.e.*, s.4).

7 Bkz. <http://schmidhauser.us/docs/apollonius-scholars/BarnesJ.pdf>, <http://philosophy.arizona.edu/people/view/?id=117>

8 Karş. L. Floridi, *a.g.e.*, s.4.

9 Diogenes Laertios 9.116.

Empiricus'un yaşadığı dönemi, kuşku duyma hakkımızı saklı tutup MS II. yüzyılın sonları olarak belirleyebiliriz.

Yine MS 129-210 yılları arasında yaşadığı bilinen dönemin önemli hekim ve filozoflarından Galenus'un eserlerinde Sextus Empiricus'a herhangi bir atıf yoksa da daha sonradan anlaşıldığı kadarıyla hatalı bir şekilde Galenus'a atfedilen *Medicus* başlıklı bir risalede Sextus Empiricus'tan bahsedilir.<sup>10</sup> Kuşkuyla değerlendirilmesi gereken bu metin de filozofun yaşadığı tarihle ilgili bir fikir verebilse bile söz konusu tarihlere için yeterli bir kaynak olarak görülemez.

Sextus Empiricus'un yaşadığı dönem kadar kökeni ve yaşamının detayları konusunda da bilgilerimiz azdır. Filozofun genellikle Yunan kökenli olduğu düşünülür. Ancak metinlerinde geçen "biz" ifadesini Yunan kökenine olduğu kadar dönemin egemen devleti olan Roma İmparatorluğu'nun vatandaşlığına yormak da mümkündür. Örneğin L. Floridi üstü kapalı da olsa<sup>11</sup> 1.152'deki "bizde anneye cinsel ilişki yasakken...",<sup>12</sup> 3.211'deki "bizde ise oğul öldürmek yasalarca yasaklanmıştır...", 3.214'teki "Bizde korsanlık adil olmadığı gibi yasaktır da..." ve 3.221'deki "İskenderiye'de Horus'a kedi, Thetis'e hamam böceği kurban ediliyor, oysa bizde kimse bunları yapmaz..." ifadelerinde geçen "biz" zamirinin Sextus Empiricus'un Yunan kökenini gösterdiğini söyler, ancak söz konusu örnekler iyi incelenirse görülecektir ki yukarıda da söylediğimiz gibi "biz" zamirleri Sextus Empiricus'un bağlı olduğu Roma ya da bir Roma eyaletindeki vatandaşlık aidiyetini gösterir, zira örneklerdeki ifadeler ya mevcut bir yasayı ya da yaşayan bir dinî ritüeli işaret eder, bu yüzden bu ifadelerden hareketle Sextus Empiricus'un Yunan

10 Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.xii; L. Floridi, *a.g.e.*, s.4.

11 "Sextus... of Greek origins (PH 1.152, 3.211, 214, and 221)." L. Floridi, *a.g.e.*, s.3.

12 Karş. 3.205.

kökenli olduğu iddia edilemez.<sup>13</sup> Dahası aynı yasa ve ritüellere atıf Sextus Empiricus'un nerede yaşadığı konusunda da bizi aydınlatacak türden bilgi içermez. Bu konudaki farklı görüşleri inceleyen M. M. Patrick'in çalışmasında dile getirildiği gibi, filozof Roma'da olsun veya olmasın, burada üç yerde Romalılarından<sup>14</sup> ve "yasa"dan bahsederken Roma yasasını ve düşüncesini kasteder.<sup>15</sup>

Nerede doğduğunu, nerede öğretisi üzerinde çalıştığını ya da öldüğünü bilmiyoruz.<sup>16</sup> Ancak yaygın kanaat filozofun belli dönemlerde Atina, Roma ve İskenderiye'de bulunduğu yönündedir.<sup>17</sup> Ancak bu konuda da kesin bir şey söyleyemiyoruz. L. Floridi'nin de bildirdiği gibi,<sup>18</sup> filozofun metinlerinden hareketle saydığımız bu üç şehri de bildiği sonucuna varılabilir sadece, yine dediğimiz gibi filozofun nerede doğduğu, ömrünün çoğunu nerede geçirdiği ve nerede çalıştığı bilimiz dâhilinde değildir.<sup>19</sup>

Yaşamına ilişkin farklı spekülasyonlar bir yana koyarsak,<sup>20</sup> mevcut metinlerden hareketle Sextus Empiri-

---

13 Özellikle 3.211'deki söz konusu ifadenin yer aldığı bağlama bakılınca Solon'un Atina için koyduğu yasayla, "biz" denilerek bahsedilen Roma'da konulmuş bir yasanın kıyaslandığı anlaşılır: "[211] Solon da Atinalılara dokunulmazlık yasasını getirmişti, bu yasaya göre her baba oğlunu öldürebilecekti, bizde ise oğul öldürmek yasalarca yasaklanmıştır. Romalı yasa koyucular oğulların babalarının malı ve kölesi olmasını emreder..." 1. 153, 154, 155, 159, 3.200, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 210, 215, 217, 225'teki Sextus Empiricus'un kendisini de dâhil ederek kullandığı "biz"li ifadeler de bahsettiğimiz Roma aidiyetini gösterir niteliktedir.

14 Bkz. 1.149, 152, 3.211.

15 M. M. Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, Bibliobazaar, 2008 s.22.

16 P. P. Hallie (Ed.), *Selections From the Major Writings on Scepticism, Man, & God*, Hackett Publishing, 1985, s.27.

17 M. M. Patrick, *a.g.e.*, s.20.

18 L. Floridi, *a.g.e.*, s.3.

19 Filozofun yaşamıyla ilgili başka bir kaynak için bkz. D. K. House, "The Life of Sextus Empiricus", *Classical Quarterly* 30, 1980, s.227-238.

20 Örneğin günümüzde British Museum'da bulunan eski bir madeni paradaki yüzün Sextus Empiricus'a ait olduğu geçici de olsa düşünülmüş, hatta Claude Huart tarafından *Pyrrhonculuğun Esasları*'nın Fransızca çevirisi-

cus'un felsefe tarihinde filozof, fizikçi, yazar ve hekim kimliğiyle yer aldığını söyleyebiliriz. Örneğin filozof 2.238'de kendisini hekimlerden sayar: "... Biz bu dönemde değil, hastalığın genel olarak azaltılması evresinde farklı bir perhiz öneririz."<sup>21</sup> Dahası tıbbın tanrısı olarak bilinen Asklepios'tan bahsederken "ilmimizin yaratıcısı" diyerek<sup>22</sup> yine kendisini bu ilmin bir parçası sayar. Filozof tıbbi metinler kaleme aldığını söyler<sup>23</sup> ve Empiricus adı onu tıp alanında deneyci ("Deneyci Sextus" gibi) kılar.<sup>24</sup> Sextus Empiricus'un hekim kimliğini anlayabilmek için Annas – Barnes'ın bu dönemdeki tıp anlayışına ilişkin kısa açıklamasına bakalım:

"Tıp kuramcıları ve uygulayıcıları (hekimleri) arasında genel olarak üç düşünce tarzı vardır: Akılcılık, Deneycilik ve Yöntemlilik. Kabaca söylemek gerekirse, Deneyciler teşhis, tahmin ve terapi evrelerinde sadece kendilerinin ve başkalarının sezgisel deneyimine güvendiklerini söyler. Teori, sonuç çıkarma, aklın kullanılması gibi yöntemler yersizdir. Dion diye biri var <diyelim> kıvranıyor, ağzı köpürüyor, birkaç gün önce kudurmuş bir tilki tarafından ısırılmış. Deneycinin teşhisi kuduzdur ve Dion'un can çekişerek öleceğini öngörür. Dion'un bedeninin içinde ne olup bittiğiyle ilgili varsayımlar üretmenin ve hastalığın doğasıyla süreci hakkında psikolojik teoriler ortaya koymanın hiç gereği yoktur. Akılcılar deneyimin yeterli olduğu fikrine karşı çıkar, onlara göre üretilen varsayımlar ve yapılan teorik açıklamalar bir hekimin en vazge-

---

nin giriş sayfasına konmuştur. Ancak paradaki yüzün gerçekten filozofa ait olup olmadığı belirlenemediğinden bu konuda "Kuşkucu" bir tavırla "onay tehiri"ne varıyoruz. Bu konu için bkz. L. Floridi, *a.g.e.*, s.3.

21 Ayrıca bkz. *Contra Math* 1.61, 260, 7.202, 11.47.

22 Bkz. *Contra Math* 1.260.

23 Bkz. *Contra Math* 7.202.

24 Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.xii.

çilmez araçlarındandır. Yöntemliler ise Deneycileri geçersiz kılar, onlara göre deneyim yeterliydi, ancak bir deneyim ziyadesiyle üstü örtüktü ve Deneycilerin söylediğinden çok daha az ince elenip sık dokunurdu, öyle ki tüm tıp sanatı altı ayda öğrenilebilirdi.”<sup>25</sup>

Sextus Empiricus yukarıda kısaca betimlenen ekollerden deneyciler sınıfına girer, zaten bu dönemde tıp ve felsefe ziyadesiyle iç içedir ve en mühim deneycilerden çoğu Kuşkucu felsefeyle de ilgilenmiştir.<sup>26</sup> Ancak Sextus Empiricus nezdinde burada büyük bir sorun belirir, zira filozof 1.236-241’de (34., yani son bölümde) Kuşkucu felsefeyle tıbbi deneyciliğin aynı olmadığı görüşünü savunarak bir nevi kendi iki yönlü yapısını çökertir: “Bazıları Kuşkucu felsefesinin Deneyci tıp okuluyla aynı olduğunu söylüyor. Fakat bilmelisiniz ki Deneyciliğin bu kolu belirsiz konularda iddialar ortaya koyuyorsa, Kuşkuculukla aynı olması ve Kuşkucuların da bu okulla bağdaşması mümkün olamaz. Bana öyle geliyor ki ziyadesiyle, Yöntem dedikleri şeyi kabul ediyorlar, <sup>[237]</sup> bunun için de sadece tıp okulları belirsiz konularda kesinliği deneyimlemeyip, şeylerin kavranıp kavranamayacağı konusunda bir şey söylemeye girişmiyor, sadece görüngüyü izleyip, yerinde olduğu görülen Kuşkucu uygulamayla aynı düzlemde seyrediyorlar.” J. Annas – J. Barnes’ın bildirdiği gibi Sextus Empiricus’un buradaki tavrı tam bir muamma gibi görünür.<sup>27</sup> Ancak unutulmamalı ki filozof kendisini bir Kuşkucu olarak görmekte, bu kimliğini ön plana alarak eserin bu bölümünde sadece deneyci tıp anlayışının değil, önceki bölümlerde diğer ekollerin de Kuşkuculuktan farklı olduğunu ortaya koymaya çalışmakta ve J. Annas – J. Barnes’ın da bildirdiği gibi Kuşkuculuğu anlatmaya giriş-

25 J. Annas – J. Barnes, *A.e.*, s.xii-xiii.

26 J. Annas – J. Barnes, *A.e.*, s.xiii.

27 J. Annas – J. Barnes, *A.e.*

tiği metinlerinde bir Kuşkucu olarak konuşmaktadı. <sup>28</sup> Dahası bu Kuşkucu kimliği, doğal olarak kendisi gibi olmayan yani bir şekilde Dogmatik kabullere saplanmış olan her ekol düşünürünü dışlar. Sextus Empiricus'un anladığı ve betimlediği Kuşkucu, eserin sonunda, 3.80-81'de dile getirdiği gibi kabullerini savunma biçimini tartışmaya açtığı Dogmatığın yürüttüğü muhakemedeki kibrin ve kesinliğin ölçüsüne göre bir "tedavi yöntemi" uygular. Deneyci hekimler de az ya da çok, bir şekilde kabulleri olan dogmatiklerdir, o hâlde burada betimlenen Kuşkucu, kendi kimliğindeki Dogmatik tarafları düzeltmek durumundadır.

Sextus Empiricus'un tıp eserleri kayıpken, felsefe eserlerinden üç tanesi elimize ulaşmıştır. <sup>29</sup> Bu üç eserden içeriğiyle en ön plana çıkmış olan burada çevirisini sunduğumuz *Pyrrhonculuğun Esasları*'dır. Diğer iki eseri ise *Matematikçilere Karşı* adıyla anılmakla birlikte on bir bölümden oluşur, I-VI. bölümler *Uzmanlara Karşı* adıyla anılırken, VII-XI. bölümler dağınıktır.

*Matematikçilere Karşı* (Yun. Προς Μαθηματικούς – Lat. *Contra Mathematicos*) adlı eserin ilk altı kitabının her birinde farklı bir konu işlenir: Gramer, retorik, geometri, aritmetik, astroloji ve müzik; başka deyişle, *Gramercilere Karşı*, *Retorikçilere Karşı*, *Geometricilere Karşı*, *Aritmetikçilere Karşı*, *Astrologlara Karşı* ve *Müzisyenlere Karşı*. Sonraki beş kitap ise içeriği bakımından *Mantıkçılara Karşı*, *Fizikçilere Karşı* ve *Ahlakçılara Karşı* şeklinde bölümlenebilir. <sup>30</sup> Bu başlıklar ziyadesiyle modern yorumculara aittir. Bu kısım (VII-XI) "Sextus'un mantıkçılara karşı iki kitabının ilki" başlığıyla başlar. Ancak diğer başlıkların hiçbirinin bununla benzerlik içermez. Filozofun *Mantıkçılara Karşı*,

28 J. Annas – J. Barnes, *A.e.*

29 J. Annas – J. Barnes, *A.e.*

30 Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Ed. by R. Bett, Cambridge University Press, 2005, s.xi.

*Fizikçilere Karşı* veya *Ahlakçılara Karşı* şeklinde başlıklar tasarladığı söylenemez, ancak metnin içeriğine bakılarak böyle bir bölümlenme yapılmıştır. *Matematikçilere Karşı* toplamda *Pyrrhonculuğun Esasları*'ndan daha hacimli bir eser değildir.

### *Pyrrhonculuğun Esasları*

Seneca, “Quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?”<sup>31</sup> diye sorup döneminde (MS I. yüzyıl) diğer felsefe ekollerinin çoğuyla birlikte Pyrrhoncu düşüncenin de takipçisinin kalmadığından yakını. Sonraki yüzyılda yaşadığı düşünülen Sextus Empiricus Pyrrhoncu düşüncenin taşıyıcılarından biridir. Sextus Empiricus'tan yaklaşık beş yüzyıl önce, MÖ 365-270 yıllarında yaşamış ve Phliolu Timon'un (MÖ 320-230) aktardığı kadarıyla yazdıklarından sadece birkaç parça elimize ulaşmış olan<sup>32</sup> Pyrrhon'un Kuşkuculuk öğretisinin kurucusu olduğu kabul edilir, eserleri kaybolduğundan görüşleri ziyadesiyle Sextus Empiricus'un eserleri üzerinden günümüze ulaşabilmiştir.<sup>33</sup> Diogenes Laertios şöyle anlatıyor Pyrrhon'u:

“Diokles'e göre Elisli Pyrrho Pleistarkhos'un oğluydu. Apollodorus'un *Kronoloji*'sinde bildirdiğine göreyse ilkin ressamdı, daha sonra Stilbon'un oğlu olan Bryson'dan eğitim gördü, Aleksandros *Filozoflar Dizisi*'nde böyle anlatır. Daha sonra yolculuklarında eşlik etmek üzere Anaksarkhos'a katıldı ve böylece Hint gymnosophistleriyle ve büyücülerle bir araya geldi. Bu onun Abderalı Ascanius'a atfe-

31 Seneca, *Nat* 7.32, “Kim kaldı Pyrrhon'un ilkelerini aktaran?”

32 F. Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yayınları, 3. Baskı, 2002, s.209.

33 A. Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*. “Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş”, Çev. P. Uzun, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997, s.50.

dilen pek soylu bir felsefeyi kabul etmesini sağladı, bilinemezliği ve onay tehiri düşüncesini benimsedi. Bir şeyin şerefli ya da şerefsiz, adaletli ya da adaletsiz olamayacağını düşündü. Böylece genel olarak hiçbir şeyin mevcut olmadığına ve aksine geleneğin ve düzenin insan tavrını belirlediğine hükmetti, öyle ki ona göre kendinde hiçbir şey yoktu, bundan ötesi de mümkün değildi. Yaşamı da öğretisiyle tutarlıydı Pyrrhon'un, hiçbir şey için yolundan sapmadı, hiç ihtiyatlı olmadı, aksine karşılaştığı her tehlikeyle yüzleşti; arabalar, uçurumlar, köpekler ya da her neyse, genel olarak duyularının kararına teslim olmadı, Karystoslu Antigonos'un bize anlattığına göre arkadaşları da onu tehlikeden uzak tuttular, hemen arkasından izlediler hep. Ainesidemos'un söylediğine göreysen onun felsefesi onay tehirine dayanıyordu ve günlük yaşamdaki eylemlerine ilişkin bir sağduyudan da yoksun değildi. Neredeyse doksan yaşına kadar yaşadı.”<sup>34</sup>

Sextus Empiricus *Pyrrhonculuğun Esasları* 1.7'de bu öğretiye verilen isimlerden bahsederken “Pyrrhonculuk” isminin verilmesini şöyle anlatır:

“Pyrrhon kendisinden evvel hiç kimsenin yapmadığı ölçüde, kendisini daha sistemli bir şekilde ve daha açıkça Kuşkuculuğa eklemlediği için *Pyrrhoncu* adı kullanılır.”

O hâlde Sextus Empiricus'a göre Pyrrhon'dan önce hiçbir filozofun bu öğreti üzerinde sistemli bir şekilde durup çalışmadığını, bu yüzden de onun bu öğretinin kurucusu olduğunu düşünebiliriz, öğretiye isminin verilmiş olması da bu yüzdendir.

34 Diogenes Laertios 9.61-62.



Yukarıda da kısaca bahsedildiği gibi Pyrrhoncu düşüncenin temelinde bizim şeylerin doğasını bilemeyeceğimiz inancı yatar. Buna göre duyularımız bize yalnızca şeylerin görünüşleri hakkında bilgi verebilir, onların gerçekte nasıl olduğu konusunda bilgi sahibi olamayız.<sup>35</sup> Sextus Empiricus buradaki eserinde bu konuyu sık irdeler, örneğin onay tehiri yollarından yedincisinde (1.130-132) bu durumu şu şekilde açıklar:

“Örneğin keçiboynuzu tozları saf ve karışısız hâline bakıldığında beyaz görünürken, boynuz özyle karıştırıldığında siyah görünür. Gümüş talaşlar ise kendinde siyah görünür, ancak bütün olarak bakıldığında bize sanki beyazmış gibi görünür. <sup>[130]</sup> Taenaria mermerinin parçaları parlatıldığında beyaz görünür, bütün hâldeyken ise sarı. Birbirinden ayrı duran dağınık kum tanecikleri sert görünürken, hepsi tepeleme hâlde birleşmişken bize yumuşakmış gibi görünür. Çöpleme toz hâlinde tüketildiğinde insanı boğar, kabaca rendelenip tüketildiğinde ise böyle bir şey olmaz. <sup>[131]</sup> Ölçülü içtiğimiz şarap bizi güçlendirir, aşırı içersek derman bırakmaz. Yemek de öyle, tüketim miktarına göre farklı etki eder, örneğin çok tüketilen yemek çoğu kere vücudu hazımsızlıkla ve ishalle yorar. <sup>[132]</sup> O hâlde buradan hareketle tek bir boynuz parçasının ve yine birçok boynuz parçasından oluşan bütünün neye benzediğini ya da tek bir gümüş parçasının ve yine birçok gümüş parçasından oluşan bütünün neye benzediğini ya da Taenaria mermerinin bir parçasının ve birçok parçasından oluşan bütünün neye benzediğini, bunun gibi kum taneciklerinin, çöplemenin, şarabın ve yiyeceğin neye benzediğini, nasıl göründüklerini söyleyebiliriz, ancak oluşumla-

---

35 F. Thilly, *a.g.e.*, s.210-211.

rına bağılı olarak görünümelerde meydana gelen ihtilaflardan ötürü, bu nesnelerin kendi doğalarında nasıl olduğunu söyleyemeyiz.”

Duyum tüm bilgilerimizin kaynağı olduğuna ve biz de onun dışına çıkamadığımızı göre, nesnelerin tıpkı bizim onları duyumsadığımız gibi olduğu konusunda nasıl emin olabiliriz? Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi duyu organlarımız bizi farklı koşullarda farklı yönlendirebilmektedir. Pyrrhoncu düşünce ise bu noktada herhangi bir şeyin kendinde nasıl olduğunu bilemeyeceğimizi, zira duyu organı eleğinden geçerek bize ulaştığı için şeylerin duyu organına ve koşula göre biçim değiştirerek bize kendisini tanıttığını söyler. O hâlde Pyrrhoncu düşüncede temel ölçüt doğadaki görüngülerdir, Sextus Empiricus bunu şu şekilde dile getirir:

“Kuşkucu öğretinin temel aldığı ölçütün *görüngü* olduğunu söyleyebiliriz. Zira görüngüler edilgen ve tarafsız izlenimlere dayanmakla birlikte özü muhakeme edilebilir değildir <bu yüzden hiç kimse, büyük ihtimalle, var olan bir şeyin böyle mi yoksa şöyle mi görüldüğüne ilişkin tartışma açamayacaktır, bir şey sadece görüldüğü şekliyle incelenebilir>.”<sup>36</sup>

O hâlde bu düşünceye göre herhangi bir Dogmatik filozofun kendinde nasıl olduğu bilinemeyen bir şeyle ilgili kesin ve kibirli bir görüş sahibi olması da yersizdir. Zaten Kuşkuculara göre bu yersizlikten ötürü Dogmatikler arasında sonu gelmez tartışmalar başlamış, bu da tek tek filozofların zihninde kargaşaya ve sıkıntıya sebep olmuştur, Sextus Empiricus’un buradaki eserini kapatırken dile getirdiği “insancıl” tarafı ağır basan Kuşkucu da<sup>37</sup> söz konusu karga-

<sup>36</sup> Bkz. 1.22.

<sup>37</sup> Bkz. 3.280.

şadan muafiyeti (*vacuitas a perturbatione*) felsefesine hedef olarak belirler:

“Kuşkuculuğun neden ve ilkesinin kargaşadan muafiyet umudu olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>38</sup>

Böylece Sextus Empiricus’un da bildirdiği gibi Pyrrhoncu bu hedefe varabilmek için “Kuşkucu yetisiyle” (*Sceptica facultas*) duyularla kavranan görüngüler ile akıl ve muhakemeyle edinilen görüşler arasındaki karşıtlıkları bir şekilde ortaya koyar, bu yetkinlikle, karşıt şeyler ve muhakemeler arasındaki eşgüçlülükten ötürü ilkin onay tehirine, daha sonra da kargaşadan muafiyete varır (1.8).<sup>39</sup> Başka deyişle Pyrrhoncu, Dogmatiklerin görüngülerle ilgili yürüttüğü her karşıt muhakemeyi eşgüçlü görüp, böyle bir tartışmada taraf olmayı kabul etmez ve herhangi bir tarafın görüşüne onay vermez, bu metin boyunca “onay tehiri” olarak çevirdiğimiz Latincesiyle *assensus retentio*, Yunancasıyla *εποχή* denilen kavramla açıklanır.<sup>40</sup> Buna göre Pyrrhoncu tartışmada herhangi bir tarafa vereceği onayı tehir ederek bu kavramı gölge gibi izleyen<sup>41</sup> kargaşadan muafiyete varır.

Sextus Empiricus üç kitaptan oluşan eserini tıpkı Kuşkucu felsefenin kendisi gibi iki sahaya böler. İlki genel inceleme (*generalis tractatio*), ikincisi özel incelemedir (*specialis tractatio*). Birinci kitap ilk saha içinde değerlendirilebilir, filozofa göre burada Kuşkuculuğun kendine has karakteri, bu sayede bu felsefenin neyi kapsadığı, ilkelerinin ve gerekçelerinin ne olduğu, yargılama aracının ne olması gerektiği, hedefi, nelerin akli muhakemeye engel olduğu, Kuşkucuların yadsıyıcı görüşlerini nasıl anlamamız gerektiği ve Kuşkuculuğu

38 Bkz. 1.12. Karş. 1.8, 10, 18, 25.

39 Bkz. 1.8.

40 Bkz. not 19.

41 Bkz. 1.29.

diğer felsefelerden neyin ayırdığı öğrenilmiş olur.<sup>42</sup> İkinci ve üçüncü kitaplar ise özel incelemeye başlar, buna göre birinci kitapta, yani genel çerçevede ele alınan Kuşkucu hedef doğrultusunda, Kuşkucu yöntemlerle Dogmatiklerin tek tek görüşleri çürütölmeye çalışılır.

Filozof ikinci ve üçüncü kitaptaki özel incelemeyi, başta Stoacılar olmak üzere çoğu felsefi ekölün felsefeyi üç kısma (mantık, fizik ve etik) ayırma temayölünü izleyerek ilkin ikinci kitabın tamamını diğer iki kısım için de gerekli olan mantık ve ölçüler konusuna, üçüncü kitabın bir kısmını teolojiyi de içerecek ölçüde fiziğe, bir kısmını da etiğe ayırır.<sup>43</sup>

### Metin ve Çeviri Üzerine

Sextus Empiricus'un yaşadığı tarih gibi, bu eserini (Πυρρωνειοι Υποτυπωσεις) tam olarak ne zaman kaleme aldığı-nı da bilmiyoruz. Metnin Yunanca aslının sonraki çağlarda ne kadar bilindiği de bir muammadır. Ancak genel kanaat Sextus Empiricus'un metninin üç Latince çevirisinin Orta Çağ'da bilindiği yönündedir, ancak bu çevirilerin bu dönemde ne kadar ilgi gördüğü de belirsizdir.<sup>44</sup> Filozofun tüm eserlerinin Latince çevirilerini göz önünde tutarsak yedi tanesinin günümüze ulaşabildiğini görüyoruz, bunlardan sadece üç tanesi *Pyrrhonculuğun Esasları*'nı da barındırır. Venedik, Paris ve Madrid'de bulunan bu üç eski elyazmasındaki çeviri aynıdır ve bu ortak çeviri Niccolo da Reggio tarafından 1340'larda tamamlanmış olmalıdır.<sup>45</sup> 1) Geç dönem Orta

42 Bkz. 1.5-6.

43 Bkz. 2.13, 3.1-167, 168-281.

44 R. H. Popkin, "Theories of Knowledge", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Ed. by C. B. Schmitt – Q. Skinner, Cambridge University Press, 1990, s.679.

45 R. H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press US, 2003, s.18.

Çağı'na ait bir elyazmasında anonim bir çeviri, 2) XVI. yüzyıla ait bir elyazmasında, büyük İspanyol hümanisti Joannes Paez de Castro tarafından yapılan 1549 tarihli bir çeviri, 3) XVI. yüzyılda, 1562 yılında ilkin basılmış olan Henricus Stephanus imzalı çeviri.<sup>46</sup> Ayrıca bu sonuncu çeviride Rönesans dönemine özgü bir yorum bölümü de bulunur.

Yine Gentian Hervet'nin 1569 yılında metnin Latince çevirisini, 1621'de ise Jacobus Chouet'nin ilk defa Yunancasını yayımladığını biliyoruz. Ancak özellikle de Henricus Stephanus'un yukarıda bahsettiğimiz 1562 tarihli Latince çevirisinden sonra metnin XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda tüm Avrupa çapında okunmaya başlandığı açıktır. İçlerinde Montaigne, David Hume ve Hegel'in de bulunduğu birçok felsefeci ve düşünür de bu metni Latincesiyle okuyanlar arasında yer alır.<sup>47</sup>

Metnin ilk İngilizcesi ise günümüzde "Raleigh's Sceptick" adıyla anılır ve 1590 ya da 1591'le tarihlenir, daha sonra Thomas Stanley'in 1655-1661'le tarihlenen *History of Philosophy* adlı eserinde tam metnin İngilizcesi yer almıştır. Bu ikisi Sextus Empiricus'un metinlerinin modern dillerdeki ilk çevirileri olma özelliğini taşır.<sup>48</sup> Metnin ilk Fransızca çevirisine 1630 yılında Samuel Sorbiere başlamıştır, ancak bu ve UCLA Kütüphanesi'nde bulunan başka bir Fransızca çeviri tamamlanmamış değildir.<sup>49</sup> 1725 yılında Claude Huart isimli bir matematikçi ilk Fransızca çevirisini yayımlamıştır. Kısmen de olsa ilk Almanca çevirisi Friedrich Immanuel Niethammer tarafından 1791 yılında yapıp 1792 yılında yayımlanmıştır.

46 L. Floridi, *a.g.e.*, s.10.

47 J. Dancy – E. Sosa – M. Steup, [Ed.], *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing, 2010, s.719; R. H. Popkin, *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Simon and Schuster, 1966, s.9. Ayrıca metnin tarihi yolculuğu için bkz. L. Floridi, *a.g.e.*, passim.

48 R. H. Popkin, *a.g.e.*, s.19 [2003].

49 R. H. Popkin, *A.e.*

Günümüzde yapılmış çevirilerden bir kısmı ise şöyledir: *Sextus Empiricus I: Outlines of Pyrrhonism*, Tr. by R. G. Bury, Harvard University Press 2000; *Outlines of Scepticism*, Tr. & Ed. by J. Annas – J. Barnes, Cambridge University Press, Yedinci Baskı 2007; *Les Hipotiposes*, University of Michigan Library, 2009; *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Tr. by Malte Hossenfelder, Suhrkamp, 2002.

Daha önce *Kuşkunun Felsefesi* adıyla yayımlanan (Kırk Gece Yayınları, 2010) bu çeviride kullandığımız Yunanca-Latince metinli ve Latince açıklamalı edisyonun künyesi şöyledir: “Sexti Empirici Opera Graece Et Latine Pyrrhoni-  
arum Institutionum Libri III. Cum Henr. Stephani Versione  
Et Notis Contra Mathematicos. Sive Disciplinarum Profes-  
sores. Sive Contra Philosophos Libri V. Cum Versione Gen-  
tani Herveti, Lipsiae Sumtu Joh. Friderici Gleditschii B. Filii,  
1718.”

C. Cengiz Çevik  
İstanbul, 2019





## *Kısaltmalar*

### **SEXTUS EMPIRICUS**

*Contra Math*      Contra Mathematicos

### **ALBINUS**

*Didas*      Didascalicus

### **ALEKSANDROS**

*Comm An*      Commentaria in Analytica Priora

*Comm Top*      Commentaria in Topicam Aristotelis

*Fat*      De Fato

*Mantis*      De Anima Mantissa

### **AMMONIUS**

*Interp*      De Interpretatione

### **ANONYMUS**

*Thaet*      In Thaetetum

### **APULEIUS**

*Interp*      De Interpretatione

### **ARISTOKLES**

*Eus*      Apud Eusebius

### **ARISTOPHANES**

*Ran*      Ranae

### **ARISTOTELES**

*Anim*      De Anima

*De Caelo*      De Caelo

*Cat*      Categoriae

*Metaphy*      Metaphysica

*Meteor*      Meteorologia

*Nic*      Ethica Nicomachea



<i>Phy</i>	Physica
<i>Pol</i>	Politeia
<i>Posteriora</i>	Posteriora Analytica
<i>Priora</i>	Priora Analytica
<i>Top</i>	Topica

**AUGUSTINUS**

<i>Acad</i>	Contra Academicos
-------------	-------------------

**CELSUS**

<i>Med</i>	De Medicina
------------	-------------

**CICERO**

<i>Ac</i>	Academica
<i>Div</i>	De Divinatione
<i>Fat</i>	De Fato
<i>Fin</i>	De Finibus Bonorum et Malorum
<i>Leg</i>	De Legibus
<i>Luc</i>	Lucullus
<i>Nat</i>	De Natura Deorum
<i>Orat</i>	De Oratore
<i>Rep</i>	De Republica
<i>Top</i>	Topica
<i>Tusc</i>	Tusculunae Disputationes

**CLEMENS**

<i>Prot</i>	Protrepticus
<i>Strom</i>	Stromateis

**DAMASCIUS**

<i>Princ</i>	De Principiis
--------------	---------------

**ELIAS**

<i>Comm</i>	Commentaria in Aristotelem
-------------	----------------------------

**EPIKUROΣ**

<i>Ad Men</i>	Epistula Ad Menoceum
<i>Ad Hero</i>	Epistula Ad Herodotum

**EPIKTETOS**

<i>Diat</i>	Diatribae
-------------	-----------

**EURIPIDES**

<i>Bacc</i>	Bacchae
-------------	---------

<i>Her</i>	Hercules Furens
<i>Phoen</i>	Phoenissae
<b>GALENUS</b>	
<i>Def</i>	Definitiones Medicae
<i>De Sect</i>	De Sectis Ad Eos, Qui Introducuntur
<i>De Soph</i>	De Sophismatis seu Captionibus Penes Dictionem
<i>El Hipp</i>	De Elementis Secundum Hippocratem
<i>Hipp</i>	Commentaria in Hippocratem
<i>Hist</i>	De Historia Philosopha
<i>Log</i>	Institutio Logica
<i>Opt Sect</i>	De Optima Secta Ad Thrasybulum Liber
<i>Pecc Dig</i>	De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione
<i>Placit</i>	De Placitis Hippocratis et Platonis
<b>HESIODOS</b>	
<i>Theog</i>	Theogonia
<b>HIPPOKRATES</b>	
<i>Flat</i>	De Flatibus
<b>HOMEROS</b>	
<i>Ilias</i>	Ilias
<i>Ody</i>	Odyseia
<b>KSENOPHANES</b>	
<i>Mem</i>	Memorabilia
<b>LUCRETIUS</b>	
<i>Nat</i>	De Rerum Natura
<b>MNESARCHUS</b>	
<i>Stob</i>	Apud Stobaeum
<b>ORIGENES</b>	
<i>Cels</i>	Contra Celsum
<b>PHOTIOS</b>	
<i>Bibl</i>	Bibliotheca
<b>PLATON</b>	
<i>Cratylus</i>	Cratylus
<i>Euth</i>	Euthydemus

<i>Meno</i>	Meno
<i>Parm</i>	Parmenides
<i>Phaedo</i>	Phaedo
<i>Phaedrus</i>	Phaedrus
<i>Rep</i>	Republica
<i>Thaet</i>	Thaetetus
<i>Tim</i>	Timaios

**(YAŞLI) PLINIUS**

<i>Nat</i>	Naturalis Historia
------------	--------------------

**PLUTARKHOS**

<i>Col</i>	Adversus Colotem
<i>Fat</i>	De Fato
<i>Soll</i>	De Sollertia Animalium
<i>Stoic Rep</i>	De Stoicorum Repugnantiiis

**PROBUS**

<i>Verg</i>	In Vergilii Eclogas
-------------	---------------------

**PROCLUS**

<i>Plat</i>	In Platonem (Timaios)
-------------	-----------------------

**SENECA**

<i>Clem</i>	De Clementia
<i>Epist</i>	Epistulae Morales
<i>Helv</i>	Ad Helviam
<i>Nat</i>	Naturales Quaestiones

**SIMPLICIUS**

<i>Cat</i>	In Categoriā Aristotelis
<i>Phy</i>	In Physicā Aristotelis

**STOBAIOS**

<i>Ecl</i>	Eclogae
------------	---------

**TIMON**

<i>Frag</i>	Fragmenta
-------------	-----------

**VARRO**

<i>Rust</i>	Res Rusticae
-------------	--------------

**VERGILIUS**

<i>Aen</i>	Aeneis
------------	--------



## *BİRİNCİ KİTAP*





## Kitabın İçeriği

1. Filozofları Birbirinden Ayıran Temel Farklılık Üzerine
2. Ele Alınan Kuşkucu Felsefedeki Muhakemeler Üzerine
3. Kuşkucu Disipline Verilen İsimler Üzerine
4. Kuşkuculuk Nedir?
5. Kuşkucu Üzerine
6. Kuşkuculuğun İlkeleri Üzerine
7. Kuşkucunun Bir Dogmasının Olup Olmayacağı Üzerine
8. Kuşkucunun Bir Okula Bağlı Olup Olamayacağı Üzerine
9. Kuşkucunun Bir Doğa Kuramı İşletip İşletemeyeceği Üzerine
10. Kuşkucuların Görüngüleri Reddedip Reddetmediği Üzerine
11. Kuşkuculuğun Ölçütü Üzerine
12. Kuşkuculuğun Hedefi Üzerine
13. Kuşkucu Düşüncenin Genel Ölçüleri Üzerine
14. Neticenin Kabulünü Tehir Eden On Ölçü Üzerine
15. Beş Yol Üzerine
16. Diğer İki Yol Üzerine
17. Şeylere ve Düşüncelere İlişkin Yapılmış Nesnel Açıklamaları Çürüten Yollar Üzerine
18. Kuşkucuların Deyişleri Üzerine
19. Ötesi Yok Deyişi Üzerine

20. Afazi ya da Söyleyişten Kaçınma Üzerine
21. *Belki, Caizdir ve Mümkündür* Değişleri Üzerine
22. *Onayı Durduruyorum* Değiş Üzerine
23. *Bir Sonuca Varmıyorum* Değiş Üzerine
24. <Kuşkucuların> *Bir Sonuca Varılmayacak Ölçüde Her Şey Belirsizdir* Demeleri Üzerine
25. <Kuşkucuların> *Hiçbir Şey Anlaşılabilir Değildir* Demeleri Üzerine
26. *Kavramıyorum ve Anlamıyorum* Değişleri Üzerine
27. <Kuşkucuların> *Her Muhakemeye Eşit Karşıt Bir Muhakeme Yürütülebilir* Demeleri Üzerine
28. Kuşkucu Değişler Üzerine Konusuna Ek
29. Kuşkucu Öğretinin Herakleitos'un Felsefesinden Farkı
30. Kuşkucu Öğretinin Demokritos'un Felsefesinden Farkı
31. Kuşkucu Öğretinin Kyrene Öğretisinden Farkı
32. Kuşkucu Öğretinin Protagoras'ın Öğretisinden Farkı
33. Kuşkucu Öğretinin Akademia Felsefesinden Farkı
34. Tıbbi Deneyciliğin Kuşkuculukla Aynı Olup Olmadığı Üzerine



## 1. Filozofları Birbirinden Ayıran Temel Farklılık Üzerine

[1] İnsanlar bir konuyu araştırmaya başladığında olası netice bir keşif ya da bir keşfin reddi veyahut kavranamazlığın itirafı ya da araştırmanın devamı olabilir. [2] Kuşkusuz bu, Felsefe kapsamındaki incelemelerde birilerinin gerçeği keşfettiğini söylüyor, birilerinin onun kavranamaz olduğunu iddia ediyor, buna mukabil başka birilerinin de incelemeyi sürdürüyor olmasının nedenidir.

[3] Kelimenin ilk anlamıyla kendilerine Dogmatikler<sup>1</sup> denilen grup, örneğin Aristoteles'in,<sup>2</sup> Epikuros'un,<sup>3</sup> Stoacıların<sup>4</sup> ve diğerlerinin okulları hakikati keşfettiklerini düşünüyor. Kleitomakhos,<sup>5</sup> Karneades<sup>6</sup> ve diğer Akademiacılar ise şeylerin kavranamayacağını iddia ediyor.<sup>7</sup> Kuşkucular ise hâlâ incelemeyi sürdürüyor. [4] O hâlde en temel felsefe türlerini makul bir şekilde üçe bölmek mümkündür: Dogmatik, Akademiacı<sup>8</sup> ve Kuşkucu. İlk ikisi başka felsefelerin tasvirini içeren eserler için biçilmiş kaftan gibidir, biz ise bu çalışmamızda Kuşkucu yapı üzerinde kısaca durup, en temel unsurlarından bahsedeceğiz. Giriş niteliğinde bahsettiğimiz konulara ilişkin, her birinin tam da bizim bahsettiğimiz gibi olduğuna dair onaylayıcı, sağlam kanıtlar sunmayacak, aksine basit bir şekilde anlaşılabilmesini sağlayacağız; her bir konuyu, bir tarihçi gibi bize nasıl görünüyorsa, o şekilde açıklayacağız.<sup>9</sup>



## 2. Ele Alınan Kuşkucu Felsefedeki Muhakemeler Üzerine

[5] Kuşkucu felsefenin hem genel hem de özel bir sahası vardır denilebilir.<sup>10</sup> Genel incelemede Kuşkuculuğun kendine has karakterini ortaya koyabiliriz; bu sayede bu felsefenin neyi kapsadığını, ilkelerinin ve gerekçelerinin ne olduğunu, yargılama aracının ne olması gerektiğini, hedefini, nelerin akli muhakemeye engel olduğunu, Kuşkucuların yadsıyıcı görüşlerini nasıl anlamamız gerektiğini ve Kuşkuculuğu diğer felsefelerden neyin ayırdığını ortaya koyabiliriz. [6] Özel incelemede ise filozofların felsefe dediği şeyin her bir kısmına karşı muhakeme yürütürüz. İlk Kuşkucu öğretiyeye yönelik verilen isimlere dair çizdiğimiz taslaktan başlayarak genel inceleme üzerinde duralım.

## 3. Kuşkucu Disipline Verilen İsimler Üzerine

[7] Kuşkucu öğretiyeye araştırma ve inceleme konusundaki etkenliğinden ötürü *zetetice* ya da *araştırmacı*,<sup>11</sup> araştırma sonrasındaki soruşturuculuğunun devamından ötürü *terreddütlü*,<sup>12</sup> ya <kimilerinin de dediği gibi> her şeyi çözmeye çalışıp araştırdığından ya da varlığı onama veyahut reddetme neticesinde yapmacık bir şaşkınlık sergilediğinden ötürü *aporetik*<sup>13</sup> veya Pyrrhon kendisinden evvel hiç kimsenin yapmadığı ölçüde, kendisini daha sistemli bir şekilde ve daha açıkça Kuşkuculuğa eklemlediği için *Pyrrhoncu* adı kullanılır.

## 4. Kuşkuculuk Nedir?

[8] *Kuşkucu yeti*<sup>14</sup> *duyularla kavranan görüngüler*<sup>15</sup> ile *akıl ve muhakemeyle edinilen görüşler*<sup>16</sup> arasındaki *karşıtlıkları bir şekilde ortaya koyar*, bu yetkinlikle <karşıt şeyler ve muhakemeler arasındaki eşgüçlülükten ötürü><sup>17</sup> ilkin *onay tehirine*,<sup>18</sup> daha sonra *kargaşadan muafiyete*<sup>19</sup> varırız.

[9] Biz buna daha çok hoş bir deyiş olduğu için değil, basitçe olabilirliği gösterdiği için *yeti* diyoruz. Bu bağlamda duyu organlarımıza takılan şeylere *görüngü* diyebiliriz. Bu yüzden onları *zihinle ve muhakemeyele edinilmiş görüşlerin* tam ters konumuna yerleştiririz. *Herhangi bir şekilde*<sup>20</sup> deyişini <söylediğimiz gibi basit bir şekilde *yeti* kelimesini nasıl anladığımızı göstermek için> bizzat *yetinin kendisi* olarak alabiliriz. Duyularla kavranan görüngüler ile muhakemeyele kavranabilir olan şeyler arasında karşıtlık yaratmaya Kuşkuculuk denilebilir. *Herhangi bir şekilde* deriz, çünkü karşısavları farklı şekillerde, <görünene karşı görünen, düşünülene karşı düşünülen ve çapraz eşleme gibi ya da tüm karşısavları içerecek şekilde> düzenleriz. Veyahut gerçekten de bir şekilde görüngüler ya da duyulara takılanlar ile zihinle ya da muhakemeyele kavranabilir olan şeyler duyulara takılıyor mu ve zihinle kavranabilir olan şeyler de zihinle kavranabiliyor mu diye incelemeden, onları doğrudan alırız. [10] *Karşıt muhakemeler*<sup>21</sup> ifadesinden <kaçınılmaz olarak> olumsuzlamayı ya da olumlamayı değil, aksine bu muhakemelerin birbirine karşı çıktığını anlarız. *Muhakemeler arasındaki eşgüçlülük*<sup>22</sup> ifadesiyle <kayda değer bir inanç olarak> eşitliği, yani karşıt muhakemelerden birinin asla diğerine üstün gelemeyeceğini kastederiz. Onayın tehiri aklın askıya alınmasıdır, böylece bir şeye geç ya da dur demeyiz. *Kargaşadan muafiyet*<sup>23</sup> ruhun rahatsızlıktan kurtulması ya da dinginliği anlamına gelir. Kuşkuculuğun hedefiyle ilgili bölümde kargaşadan muafiyetin onay tehiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu inceleyeceğiz.<sup>24</sup>

## 5. Kuşkucu Üzerine

[11] Pyrrhoncu filozof kavramı Kuşkuculuk disipliniyle ilgili aktarımımızda üstü kapalı olarak tanımlanmıştı. Buna göre Kuşkucu, evvelce bahsedilen yetiye sahip olan kişidir.

## 6. Kuşkuculuğun İlkeleri Üzerine

[12] Kuşkuculuğun neden ve ilkesinin kargaşadan muafiyet umudu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>25</sup> Düşünce zenginliğine ve yeteneğine sahip kişiler, şeylerdeki düzensizlikten ötürü bir karmaşa içine girer, bu durumda neyi onaylayacağı konusunda kuşkuya düşer ve neyin doğru, neyin yanlış olduğunu araştırmaya başlar ve böylece bunlara ilişkin vereceği kararlar zihnindeki kargaşa durumundan kurtulmak ister. Kuşkuculuğun temel ilkesi bilhassa şudur: *Her muhakemeye karşı onunla eşit başka bir muhakeme yürütülebilir*,<sup>26</sup> bu ilkeden hiçbir dogmaya esir olmamamız gerektiği sonucu çıkar.

## 7. Kuşkucunun Bir Dogmasının Olup Olmayacağı Üzerine<sup>27</sup>

[13] *Kuşkucuların dogmaları olmaz* dediğimizde, dogmayı bazılarının kullandığı ölçüde, *dogma bir şeye bağlı olmadır* gibi oldukça genel anlamıyla kullanmış olmuyoruz; zira Kuşkucular görünümünün sebep olduğu izlenimlere bağlıdır, aksi olsaydı, sıcakladıklarında ya da üşüdüklerinde *sanırım sıcaklıyorum* <ya da *üşüyorum*> dememeleri gerekirdi.<sup>28</sup> Dahası Kuşkucuların, yine bazılarının dediği gibi *dogma bilimlerdeki belirsiz bir araştırma nesnesine bağlı değildir* türünden bir dogmaya bağlı olmadığını söyleyebiliriz,<sup>29</sup> öyle ki Pyrrhoncular belirsiz olan herhangi bir şeye bağlı olmaz. [14] Belirsiz konulara ilişkin birtakım Kuşkucu deyişler kullanmamış olmaları da <örneğin *ötesi yok* ya da *hiçbir şeye karar veremiyorum* veyahut daha sonra inceleyeceğimiz<sup>30</sup> diğer deyişlerden herhangi biri> dogma sahibi olduklarını göstermez. Zira dogmanız varsa, söz konusu dogmanızla ilgili şeyleri gerçekmiş gibi kabul edersiniz, ancak Kuşkucular bu deyişleri <kaçınılmaz olarak> tümüyle gerçekmiş gibi ka-

bul etmez. Her şeye ilişkin, *her şey yanlıştır* <benzer şekilde *hiçbir şey doğru değildir*> deyişi de yanlıştır; bu yüzden her şeye ilişkin *ötesi yok* deyişi de *bunun gibi değil* deyişinden ziyade *bundan başka yok* anlamını taşır, bu yüzden deyiş her şeye ilişkin kendisini gizler. Aynısını diğer Kuşkucu deyişler için de söyleyebiliriz. <sup>[15]</sup> Buna göre dogma sahibi kişiler dogmalarına ilişkin her şeyi gerçekmiş gibi kabul ediyorsa, Kuşkucular kendileri tarafından gizlice geçersiz kılınacak ölçüde kendi deyişlerini sunarlar.<sup>31</sup> Buradaki temel husus şudur: Kuşkucular bu deyişleri kullanarak neyin kendilerine göründüğünü söylemiş, herhangi bir dogmaya kapılmadan ve dışsal hiçbir nesneye ilişkin bir şey önermeden kendi izlenimlerini kaydetmiş oluyorlar.<sup>32</sup>

## 8. Kuşkucunun Bir Okula Bağlı Olup Olamayacağı Üzerine<sup>33</sup>

<sup>[16]</sup> Kuşkucunun bir okula bağlı olup olamayacağını soranlara cevap verirken de aynı muhakemeyi yürütürüz. Okullardan birinin diğerine ve görüne ilişkin birtakım dogmalara bağlı olduğunu ve yine dogmanın *belirsiz bir şeye bağlı olmak* anlamına geldiğini söylüyorsanız, bu durumda biz de Kuşkucuların herhangi bir okula bağlı olamayacağını söyleyebiliriz. <sup>[17]</sup> Fakat bir okulu tüm görünümünün nasıl mümkün olduğunu doğru bir şekilde <buradaki *doğru bir şekilde* salt erdemin kendisiyle alakalandırılmamalı, aksine daha gevşek anlamıyla, akletmeye ilişkin düşünülmesi> gösteren bir muhakemeyi öneren ve onay tehirine meyleden bir sistem olarak kabul ediyorsanız, *evet, Kuşkucular bir okula bağlı olabilir* diye cevap verebiliriz. Tutarlı olarak tüm görüşmeler için bir muhakemeyi izleriz, bu muhakeme bize geleneksel âdetlerle, yasayla, inançlarla ve izlenimlerimizle uyumlu olan bir yaşamı gösterir.<sup>34</sup>

## 9. Kuşkucunun Bir Doğa Kuramı İşletip İşletemeyeceği Üzerine

[18] Kuşkucuların bir doğa kuramı işletip işletemeyeceği sorulduğunda da benzer bir cevap verebiliriz. Bilimsel kanıların hâkim olduğu hususlardan biri hakkında sağlam bir kanaatle iddiada bulunabilmek için doğa kuramını işletemeyiz. Ancak her muhakemeye eşit bir karşı muhakeme önerebilmek<sup>35</sup> ve kargaşadan muafiyet için doğa kuramından yararlanabiliriz.<sup>36</sup> Bu aynı zamanda <kesin bir şekilde> felsefe denilen sahanın mantık ve etik kısımlarına yaklaşmamız anlamına gelir.<sup>37</sup>

## 10. Kuşkucuların Görüngüleri<sup>38</sup> Reddedip Reddetmediği Üzerine<sup>39</sup>

[19] Sanıyorum ki Kuşkucuların görüngüyü reddettiğini söyleyen kişiler bizim ne dediğimizi iyi dinlememiş.<sup>40</sup> Evvelce demiştik ki<sup>41</sup> gönülsüz olan bizleri düş gücüyle onaylamaya çeken herhangi bir şeyin yönünü değiştirmeyiz: Bunlar zaten görünebilir olan şeylerdir. Var olan şeylerin göründükleri gibi olup olmadığını incelediğimizde, onların görüldüğünü ve incelediğimiz şeyin ise görünen değil, görünen üzerine söylenen şey olduğunu kabul etmiş oluruz <bu bizzat görünen şeye ilişkin yapılan incelemeden farklıdır>.

[20] Örneğin bal bize tatlandırıyor görünür <anlayabileceğimiz ölçüde dilimizin tatlanmasıyla bu neticeye varabiliriz>, ancak bizim araştırdığımız şey onun gerçekten tatlı olup olmadığıdır <ve bu görünen değil, görünen üzerine söylenen şeydir>.<sup>42</sup>

Doğrudan görüngüye ilişkin kanıtlar öne sürsek, bu sergilemiş olduğumuz görüngüyü reddettiğimiz için değil, Dogmatiklerin ihtiyatsızlığını göstermek için olur. Zira muhakeme, görüngüyü bile gözlerimizin önünden çalmaya

çalışan bir tür aldatıcı olduğu müddetçe, kuşkusuz biz de onu izleyip bir ihtiyatsızlığa çekilmekten kaçınmak için ona tehlikeliymiş gibi yaklaşıyoruz.

## 11. Kuşkuculuğun Ölçütü<sup>43</sup> Üzerine

[21]<sup>44</sup> Görüngüye ilişkin değerlendirmemiz Kuşkucu öğretinin ölçütüne ilişkin açıklamamızdan net bir şekilde anlaşılabilir. Ölçüt iki türdür: Bir şeyin hakikatinin ne olup ne olmadığı üzerine yapılan kanaat aktarımına güdümlü ölçütler <bu ölçütlerden onları çürütmek için döndüğümüzde bahsedeceğiz><sup>45</sup> ve günlük yaşamda sergilediğimiz ve sergilemediğimiz eylemlere ilişkin eylem ölçütleri <şimdi burada bu ölçütleri inceleyeceğiz>. [22] Kuşkucu öğretinin temel aldığı ölçütün *görüngü* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>46</sup> Zira görüngüler edilgen ve tarafsız izlenimlere dayanmakla birlikte özü muhakeme edilebilir değildir <bu yüzden hiç kimse, büyük ihtimalle, var olan bir şeyin böyle mi, yoksa şöyle mi göründüğüne ilişkin tartışma açamayacaktır, bir şey sadece görüldüğü şekliyle incelenebilir>. [23]<sup>47</sup> Bu sayede herhangi bir dogmaya saplanmadan dikkatimizi görüngüye verip günlük kuralları yerine getirerek yaşarız <dahası tümüyle eylemsiz de kılınamayız>.<sup>48</sup> Bu günlük kuralların dört türlü olduğu görülür: Doğanın rehberliğinde olan, duyusal gereksinim olarak var olan, âdetlerin ve yasaların oluşturduğu gelenekten kalan ve uzmanlık eğitimine ilişkin olan.

[24] Doğanın rehberliğinde doğal olarak kavrama ve düşünme yeteneğine sahibiz.<sup>49</sup> Duyusal gereksinim olarak <örneğin> açlık bizi yemeye, susamışlık ise su içmeye yöneltir. Âdetlerin ve yasaların oluşturduğu gelenekten hareketle günlük bakış açımızı şekillendiririz, örneğin *inanç iyidir, inançsızlık kötü*.<sup>50</sup> Uzmanlık eğitimi neticesinde ise bütün kabullerimizde eylemsiz kalmamış oluruz. Bütün bunları kesinlikle dogma sahibi olmadan söyleyebiliriz.<sup>51</sup>

## 12. Kuşkuculuğun Hedefi Üzerine

[25]<sup>52</sup> Şimdi de Kuşkucu öğretinin hedefi üzerinde düşünmek yerinde olacaktır. Bir hedefi kendisi tamamlanmasa da veyahut başka bir şey için göz önünde bulundurulmasa da her şeyin tamamlanması ya da göz önünde bulundurulmasıdır.<sup>53</sup> Bir hedefi de nihai arzu nesnesidir.<sup>54</sup> Şu ana dek hep Kuşkucunun hedefinin fikir edinme ve üzerimizde etkisi olan duyu ölçüsü konusunda *kargaşadan muafiyet* olduğunu söyledik.<sup>55</sup> [26] Buna göre Kuşkucular görünen unsurlar arasında karar vermek ve hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu kavramak ve kargaşadan kurtulmak için felsefe yapmaya başlar, ancak aynı ölçüde tartışma doğurur ve onayı tehir ederek karar veremez hâle gelir. Onay tehiriyle birlikte görüşlerin etrafında şekillenen zihnî kargaşadan muafiyet kendini gösterir.

[27]<sup>56</sup> Şeylerin doğa tarafından iyi ya da kötü kılındığı görüşüne saplanıp kalanlar daimî olarak rahatsızlık duyar. Zira iyi olduğuna inandıkları şeyden mahrum kaldıklarında kendilerine doğal kötülükler tarafından eziyet ettirildiğine inanır ve <düşündükleri> iynin peşine düşerler. Ancak bu şeylere ulaştıklarında bu sefer daha büyük bir sıkıntı içine girerler, çünkü aklın ve makul olanın ötesine taşarak, iyi olduğuna inandıkları şeyi kaybetmemek için <değişim korkusuyla> hiçbir şey yapmazlar. [28] Buna karşın iynin ve kötünün doğa tarafından sağlandığı kanaatinde olmayanlar ne bir şeyden tümüyle kaçır ne de bir şeyi tümüyle kovalar, bu yüzden zihnî kargaşadan da muaf kalırlar. Bir Apelles hikâyesi atfedilir Kuşkuculara. Derler ki bir at resmi çizmeye çalışan Apelles, aynı zamanda atın ağzındaki köpüğü de yansıtmak istiyormuş, fakat o kadar başarısız olmuş ki sonunda vazgeçmiş, eline fırçasıyla aktardığı renkleri silen bir sünger almış ve resme savurmuş. Sünger resme çarpınca atın ağzında bir köpük oluşturmuş. [29] Yani Kuşkucular görünen

ve üzerine düşünölen şeylerdeki aykırılıkları belirleyerek zihni kargaşadan kurtarmayı amaçlamışsa da bunu yapamayarak onayı tehir etmiştir. Buna karşın onayı tehir ettiklerinde de kargaşadan muafiyet <tıpkı bir gölgenin bedeni izlemesi gibi><sup>57</sup> talihini izlemiştir.<sup>58</sup>

Oysa biz Kuşkucuları her daim <her yolda> rahatsız olmamış görmöyoruz <nitekim diyoruz ki üzerlerinde güç sahibi olan şeyler tarafından rahatsız edilmiyorlar mı? Öyle ya, kimi zaman üşüdüklerini, susadıklarını ya da diğör benzer duygulanımların esiri olabildiklerini kabul ediyoruz>.<sup>59</sup> [30] Fakat sıradan insanlar bu durumlarda iki türlü bir sarsılma içinde olur: Bizzat duygulanımların kendisinden kaynaklanan ve bunlardan daha az etkili olmamak kaydıyla söz konusu durumların doğa tarafından kötü kılındığına olan inançlarından kaynaklanan sarsılma. Ek olarak bu şeylerden her birinin kendi doğasında kötü olduğu görüşünü çıkaran Kuşkucular bu durumda fazlasıyla ölçölü bir tavır sergiler. İşte bu, Kuşkucuların hedefinin şeylere ilişkin görüşlerde kargaşadan muafiyet ve üzerimizde etkili olan şeylere ilişkin duygulanımlarda ise ölçölölük olduğunu söylememizin nedenidir <Kimi önde gelen Kuşkucular araştırmalarda onay tehirini de ek hedef olarak gösteriyor>.<sup>60</sup>

### 13. Kuşkucu Düşüncenin Genel Ölçöleri Üzerine

[31] *Kargaşadan muafiyet her şeye ilişkin onay tehirini izler* dediğimiz için şimdi burası onay tehirinin bize göre nasıl oluştuğunu anlatmanın tam yeridir. Bu <genel bir ifadeyle söylersek> birbirlerinin karşısı olan şeylerin değışimiyle oluşur. Görüneni görünenle ya da üzerine düşünöleni üzerine düşünölenle veyahut çapraz eşlemeyle çarpıştırırız.<sup>61</sup> [32] Örneğin *aynı kule uzaktan yuvarlak, yakından ise kare şeklinde görünüyor* dediğimizde<sup>62</sup> görüneni görünenle çarpıştırmış oluruz. Göksel cisimlerin düzenliliğinden hareketle evrende



bir Tanrısal Öngörü olduğunu söyleyenlere karşı, üzerine düşünüleni üzerine düşünülenle karşılaştırırız ve çoğu kere iyinin kötü, kötünün de iyi neticeler doğurduğunu söyleyip buradan hareketle bir Tanrısal Öngörü olmadığı sonucuna varırız.<sup>63</sup> <sup>[33]</sup> Yine *kar beyazdır* önermesine karşılık, *kar donmuş suysa ve su siyahsa, kar da siyah olmalıdır* diyen Anaksagoras gibi<sup>64</sup> görüneni üzerine düşünülenle karşılaştırırız.<sup>65</sup> Kimi kere <yukarıdaki örneklerde olduğu gibi> şimdiki mevcut şeyleri şimdiki mevcut şeylerle, kimi kere de şimdiki mevcut şeyleri geçmişteki ya da gelecekteki şeylerle karşılaştırırız. Örneğin biri bize çürütemeyeceğimiz bir kanıt sunduğunda, ona şöyle deriz: <sup>[34]</sup> *Senin bağlı bulunduğun okulun kurucusu doğmadan önce okulun kanıtı <her ne kadar doğada bulunsa da> henüz sağlam görünmüyor ve bu yüzden sunulmuyordu. Aynı şekilde senin sunduğun kanıtı çürütecek başka bir kanıt şu an doğada olmasına rağmen henüz bize görünmemiş olabilir, o hâlde şu an için güçlü görünen kanıtını henüz onaylamamamız gerekir.* <sup>[35]</sup> Bu karşısavlarla ilgili daha kesin bir fikre sahip olabilmek için, izlendikleri takdirde onay tehirine varabileceğimiz yollardan söz edeceğim. Ancak sayısı ya da etkileri üzerine herhangi bir temellendirme sunmayacağım <söz konusu yollar etkisiz olabilir ve bahsettiklerimden daha etkili yollar da olabilir>.<sup>66</sup>

#### 14. Neticenin Kabulünü Tehir Eden On Ölçü Üzerine<sup>67</sup>

<sup>[36]</sup> Eski Kuşkucular<sup>68</sup> izlediğimizde netice olarak onay tehirine varabileceğimiz genellikle on yoldan bahseder <Yol yerine, aynı kavrayışla, muhakeme ve temel terimlerini kullanıyorlar>. Bu yollar şunlardır: *Birincisi* hayvanlar arasındaki farklılıklara dayanan yol, *ikincisi* insanlar arasındaki farklılıklara dayanan yol, *üçüncüsü* duyu organlarının farklı işleyişlerine dayanan yol, *dördüncüsü* koşullara dayanan yol, *beşincisi* konumlara, aralıklara ve yerlere da-

yanan yol, *altıncısı* karışımlara dayanan yol, <sup>[37]</sup> *yedincisi* varlıkların niceliğine ve niteliğine dayanan yol, *sekizincisi* göreceliğe dayanan yol, *dokuzuncusu* sık ya da nadir örtüşmelere dayanan yol, *onuncusu* ise mitlerdeki öğretilere, âdetlere, yasalara, inanca ve dogmatik faraziyelere dayanan yol. <sup>[38]</sup> Açıklamamızda bu sırayı takip edeceğiz. <sup>69</sup> Bunların altındaki üç yol ise şunlardır: öznel yargıdan çıkarılanlar, nesneden çıkarılanlar ve her ikisinin birleşimi olanlar. Öznel yargıdan çıkarılanlar yukarıdaki on yoldan ilk dördüne aittir, zira kişinin yargıladığı bir hayvan, bir insan, bir duygu veyahut bir durum olabilir. Yedinci ve onuncu yol nesnel yargıya atfedilebilir. Beşinci, altıncı, sekizinci ve dokuzuncu yollar her iki (alt) yola atfedilebilir. <sup>[39]</sup> Bu üç (alt) yol da dönüşümlü olarak görecelilik (üst) yoluna atfedilebilir. <sup>70</sup> Böylece çok daha cinse özgü <özel olarak üç, alt yol olarak on> bir göreceliğe sahip olmuş oluruz. Makul muhakemelerin sayısı üzerinde yeterince durduk, şimdi sonuçlarına bakalım.

## İlk Yol

<sup>[40]</sup> İlk kanıt <söylediğimiz gibi> hayvanlar arasındaki farklılıklara dayanmakla birlikte aynı şeylerden aynı görüntüleri almaz. Bunu hem meydana geliş şekillerindeki farklılıklardan hem de beden yapılarındaki çeşitlilikten çıkarırız. <sup>71</sup> <sup>[41]</sup> Hayvanların doğum tarzlarına bakarız, çünkü bazıları çiftleşme olmaksızın, bazıları da bizzat çiftleşmeyle meydana gelir. Çiftleşme olmaksızın meydana gelenlerden bazıları <ocaklarda görülen küçük böcekler gibi> ateşten, bazıları <sivrisinekler gibi> hareketsiz sudan, bazıları <tartarcıklar gibi> ekşimeye yüz tutmuş şaraptan, bazıları topraktan <...>, bazıları <kurbağalar gibi> balçıktan, bazıları <kurtçuklar gibi> çamurdan, bazıları <gübre sinekleri gibi> eşeklerden, bazıları <*psenes* de denilen, yabani incir ağacın-

da doğan solucanlar gibi> meyveden, bazıları <boğalardan gelen arılar ve atlardan gelen eşekarıları gibi> çürümüş hayvanlardan gelir.

[42] Çiftleşme sonunda meydana gelen hayvanlardan bazıları <çoğu> aynı türlerin, bazıları ise <katırlar gibi> farklı türlerin birleşmesinden doğuyor. Yine <genellikle> hayvanlardan bazıları <insanlar gibi> doğururken, bazıları <kuşlar gibi> yumurtlayarak, bazıları da <ayılar gibi> öncekinden farklı olarak biçimsiz bir et yığını çıkartma suretiyle çoğalır.

[43] O hâlde bu hayvanların dünyaya gelişlerindeki farklılıklar etkilendikleri <dışsal> yollarda da büyük farklılıklara neden olmalıdır, <zaten> *denge*sizlik, *uyumsuzluk* ve *çekişme* buradan doğar. [44] Fakat bedenin en önemli kısımlarındaki farklılıklar, özellikle de <muhakemelerde> doğal olarak belirlemeye ve kavramaya uygun olanlar fazlasıyla büyük bir görünüm çelişkisi doğurabilir. Örneğin sarılık geçiren insanlar bize beyaz görünenin aslında sarı olduğunu<sup>72</sup> veya gözü kan toplamış kişiler yine bize beyaz görünenin kan kırmızısı olduğunu söyleyebilir.<sup>73</sup> O hâlde bazı hayvanların gözleri sarı, bazılarınunki kırmızı benekli, beyaz ya da başka bir renk olduğuna göre <herhâlde> farkına vardıkları renk de farklı olmalıdır. [45] Dahası Güneş'e uzun süre baktıktan sonra bir kitaba döndüğümüzde, harflerin altından olduğunu ve hareket ettiğini düşünürüz. O hâlde bazı hayvanların da gözlerinde doğal bir parlaklık olmakla birlikte onlardan geceleri bile görebilecek ölçüde hareketli bir ışık çıkarabildiklerine göre dışsal nesnelerin bize ve hayvanlara aynı görüntüleri sunmadığını savunabiliriz. [46] Ayrıca büyücüler lamba fitilini bronz pasıyla ya da mürekkepbalığı mürekkebiyle lekeleyip alevlerin bronz ya da siyah renkte görülmesini sağlayabiliyor, bütün bunlar hafif bir karışımla mümkündür. Hayvanların var olan nesnelerden farklı görüntüler elde edebilecekleri ölçüde gözlerinde farklı vücut sıvılarından bir karışımın bulunması fazlasıyla akla yatkındır. [47] Yandan bir gözümüzü

kapadığımızda, nesnelerin şekilleri ve boyutları bize uzamış ya da daralmış görünür. Aynı şekilde bu kimi hayvanlar için de <keçi, kedi vb.> geçerlidir, bunlar eğri ve uzun göz bebeklerine sahip oldukları için var olan nesneleri farklı görür <göz bebekleri yuvarlak olan hayvanlar gibi görmez>.

[48] Farklı yapılara bağlı olmak üzere, aynalar dışsal nesneleri bazen minik <içbükey aynalar>, bazen uzun ya da dar <dışbükey aynalar>, bazen de insanın kafasını aşağıda, ayaklarını ise tepede gösterir. [49] Görüş kanallarından bazıları çıkıntılı olduğundan ve dışbükeyliklerinden ötürü bedene çıkıntı oluşturduğundan <diğerlerinden bir kısmı içbükey, bir kısmı ise düzdür> aynı şekilde görüntüler de buna göre değişiklik gösterir; köpekler, balıklar, aslanlar, insanlar ve çekirgeler şeyleri aynı boyutta ve şekilde görmez, aksine görüşün sağlandığı duruma göre göz de görüngüyü görür. [50] Aynı muhakeme diğer duyular için de geçerlidir. Kabuklu, kemiksiz yapılı, dikenli, tüylü veya pullu hayvanlarda dokunmanın aynı etkiyi doğuracağı nasıl söylenebilir? İşitsel kanalları oldukça dar olan hayvanlarla geniş olan hayvanların sesi işitmesi aynı olabilir mi? Veyahut kulağı tüylü hayvanlarla çıplak olan hayvanların? Neticede biz bile kulaklarımızı kapadığımızda başka, açık bıraktığımızda başka türlü duyarız. [51] Koku alma da hayvanlardaki çeşitliliğe göre farklılık gösterir. Zira biz de üşüdüğümüzde ve üzerimizde aşırı soğukluk hissettiğimizde bir türlü,<sup>74</sup> kafa bölgemizde <başkalarının hoş olduğunu düşündüğü şeyi reddedip kendimizi onunla dövülüyormuşuz gibi sanacağımız ölçüde> aşırı kan toplanması olduğunda başka türlü etkileniriz. Buna göre bazı hayvanlar aşırı kanlıyken, bazıları doğal olarak zayıf ve soğuktur, bazılarında sarı ya da kara öd baskındır, bu muhakemeye göre her birinin koku alışının farklı olması makuldur.

[52] Tat alma organları da aynı şekildedir. Bazı hayvanların dilleri kaba ve kuruyken, bazılarınıninki oldukça ıslaktır,

bizimki de öyle, ateşlendiğimizde dilimiz her zamankinden daha kuru olur, hatta öyleki ağzımıza attığımız her şey topraksa, tatsız veya acı gelir, bizdeki vücut sıvılarından hangisi baskın olursa, ona göre farklı şekillerde etkileniriz.<sup>75</sup> O hâlde hayvanlardaki tat alma organları farklılık gösterdiğine ve onlarda farklı vücut sıvıları etkin olduğuna göre, tadışlarına bağlı olarak var olan nesneleri farklı şekillerde algılıyor olmalılar. <sup>[53]</sup> Nasıl ki aynı besinin farklı bir güce sahip olan bir kısmı toplardamarlara, bir kısmı atardamarlara, bir kısmı kemiğe, bir kısmı sinire vb. şekilde dağıtılıyorsa, nasıl ki farklı kılınamayacak ölçüde homojen bir su ağaçlara dağıtılırken bir kısmı kabuğuna, bir kısmı dalına, bir kısmı da <incir ve nar gibi> meyvesine gidiyorsa, <sup>[54]</sup> nasıl ki müzisyen flüte bir ve aynı nefesi, bir hafif, bir fazla üflüyorsa ve nasıl ki lir üzerindeki elin etkisi bir alçak, bir de yüksek ses verebiliyorsa,<sup>76</sup> aynı şekilde dışsal nesnelere ait görünümünün <onları edinen hayvanların farklı yapılarına bağlı olarak> onlar tarafından farklı bir şekilde görülmesi de makul karşılanmalıdır. <sup>[55]</sup> Bunu hayvanların seçtiği ve kaçındığı şeylerden daha net bir şekilde öğrenmek mümkündür. Örneğin hoş kokulu yağ insanlara fazlasıyla güzel gelirken, sivrisinekler ve arılar için katlanılmaz bir şeydir. Zeytinyağı insanlara yararlıdır, ancak eşekarısına ve arıya sıkılırsa onları öldürür. İnsanlar deniz suyu içmekten hoşlanmaz ve hatta onlar için zehirli bile olabilir, buna karşılık balıklar için fazlasıyla hoş ve içilebilir bir sudur. <sup>[56]</sup> Domuzlar temiz sudan ziyade, oldukça kötü kokan çamurda yıkanmaktan hoşlanırlar. Hayvanlardan bazıları otlar, bazıları çalılıkla, bazıları ağaççıkla, bazıları tohumla, bazıları kanla, bazıları sütle beslenir. Bazıları yemini çürüterek yer, bazıları taze; bazıları canlı canlı yerken, bazıları pişirilmiş olanı yer. Neticede kiminin beğendiğini kimisi beğenmez, kaçınası ve hatta ölümcül bulur. <sup>[57]</sup> Örneğin baldıranotu bildircinleri, banotu ise domuzları yağlandırır; domuzlar semender yemeyi severken, geyikler zehirli yara-

tıkları, kırlangıçlar su sineklerini yemeyi sever. Karınca ve sivrisinek yiyen insanlarda ağrı ve sancı oluşur, buna karşın dişi ayılar <kendilerini hâlsiz hissettiklerinde> bu hayvanları yiyerek yeniden güçlenir.

[58] Engerek yılanı meşe dalına, yarasa ise sadece yaprağa dokununca sersemler. Filler koçlardan kaçır, aslanlar horozlardan, deniz hayvanları ise dövülen fasulyelerin çatırdama sesinden, kaplanlar ise davul sesinden. Bu duruma ilişkin örnekler çoğaltılabilir,<sup>77</sup> <ancak zamanımızı burada boşa harcamayalım> eğer aynı şeyler bazı hayvanlar tarafından sevilip, bazı hayvanlar tarafından sevilmiyorsa ve bu beğeni nesnelerin onlara nasıl görüldüğüyle ilgiliyse,<sup>78</sup> o hâlde o görüşlerinin hayvanlardaki yansıması farklı olmalıdır. [59]<sup>79</sup> Ancak hayvanlardaki çeşitliliğe bağlı olarak aynı nesneler farklı görünüyorsa, o hâlde diyebiliriz ki var olan nesneler ancak bizim onları gözlemlediğimiz gibi olmalıdır; bu yüzden onların kendi doğalarında nasıl olduğuna ilişkin onayı tehir etmek durumundayız. Zira nesnelerin bize görünüşleriyle hayvanlara görünüşleri arasında bir karar veremeyiz, biz bu uzlaşmazlıkta tarafız ve bu yüzden bizim dışımızda birinin yargıda bulunmasına ihtiyacımız var. [60] Bunun yanında biz nesnelerin bize görünüşlerini akıl sahibi olmayan hayvanlara görünüşlerine <kanıtsız veya kanıt sunarak> tercih edemeyiz. Şurası açık ki göstereceğimiz gibi,<sup>80</sup> zaten bize görünen şeyin gerçekte bize görüldüğü gibi mi, yoksa görünmediği gibi mi olduğuna ilişkin sunabileceğimiz hiçbir kanıtımız yok. Bir şey bize görünmüyorsa, zaten <ona ilişkin> inançla bir fikir sahibi olamayız. Yok, bir şey bize görünüyorsa, o vakit incelemeye aldığımız o şey hayvanlara da görüldüğünden, bizim kanıtımız ancak onun bize görüldüğü kadarıyla sınırlı olmak durumundadır ve biz de bir hayvansak, o vakit öne sürdüğümüz kanıtın kendisi <görünenin doğru bir şekilde görünüp görünmediğine ilişkin> incelenmelidir. [61] Ancak bu inceleme çabası saçmadır, zira

bunu incelemeye almak, neticede aynı şey hem desteklenip hem desteklenmeyeceği için <destekleme bir kanıt öne sürülmesini gerektirdiği, desteklememe ise kanıt onaylanmadığı müddetçe geçerlidir> mümkün değildir. O hâlde biz nesnelerin bize görüşlerini, bahsettiğimiz akıl sahibi olmayan hayvanlara görüşlerine niçin tercih etmemiz gerektiğine ilişkin kanıt sahibi olamayız. Bu yüzden nesnelerin hayvanlara görüşleri hayvanlardaki çeşitliliğe göre değişiyorsa ve bunlar içinde bir tercih yapmak mümkün değilse, o vakit dışsal nesnelere ilişkin onayı tehir etmek zorundayız.

[62] İyi bir ölçü olarak<sup>81</sup> <görünümeler konusunda> akıl sahibi olmayan hayvanlarla insanları karşılaştırırız. Mevcut kanıtlardan sonra aldanmış, fakat kendi hâlerinden memnun Dogmatiklerin küçük bir saçmalığını kabul etmeyiz. Öyle ki biz Kuşkucular açıkça akli olmayan hayvanlarla insanları birlikte kıyaslama eğilimindeyiz, [63] fakat Dogmatikler inceleyip sık dokuduktan sonra kıyasın eşit olmayacağını söylediğinden, biz <fazladan iyi bir ölçü için> saçmalığı öteye taşıyıp kanıtı bir hayvanın, örneğin takdir edersiniz ki hayvanların en düşüğü olan bir köpeğin üzerinde deneyelim, ne olur ki? Neticede kanıt konusu olan hayvanların kendilerine görünenlerin ikna ediciliğiyle ilgili olarak bizim karşımızda güdük kalmayacağını buluruz. [64] Dogmatikler bu hayvanın kavrayış bakımından bize üstün olduğunu düşünüyor. Öyle ya, koku alma duyusu bizimkinden daha etkili, sırf koklayarak görmediği vahşi hayvanları takip edebiliyor; gözleri bizimkilerden çok daha çabuk görüyor ve işitme yeteneği de daha kuvvetli.

[65] Bir türü içsel, bir türü dışsal olan muhakemeye dönelim.<sup>82</sup> Evvela içsel olana bakalım. Bu <temel rakiplerimiz olan Dogmatiklere, yani Stoacılara<sup>83</sup> göre> şu şekilde açıklanıyor: Size uygun geleni kabul eder, yabancı olandan kaçınırsınız;<sup>84</sup> bu duruma ilişkin ihtisas bilginiz ve duygularınızı kontrol edip onlardan kurtulmanız, doğanıza uygun erdem-

leri edinmenizi sağlar.<sup>[66]</sup> Kanıtımızı üzerinde deneyeceğimiz örnek köpek kendisine uygun geleni seçer ve yine kendisine zararı dokunacak olan şeyden kaçınır: Yemeğin peşinde koşar ve havaya kaldırılmış kırbaçtan kaçır. Dahası kendisine uygun olanı elde etmesini sağlayan avlama yeteneği vardır. <sup>[67]</sup> Bu yüzden erdemin kapsadığı alan dışında değildir. Bununla birlikte <adalet anlamca her şeyi yerli yerine koymak demekse> köpek dost bildiğine yaltaklık ediyor, yardımcı oluyor ve onu koruyorken, düşmanları ve saldırganları korkutuyorsa, o vakit adaletin de kapsadığı alanın dışında olmayacaktır. <sup>[68]</sup> Fakat köpek bunu yapıyorsa, <erdemlerden biri diğerini takip ettiğine göre><sup>85</sup> bilge kişilerin birçok insanda görmediği başka erdemlere de sahip olmalıdır. Örneğin <düşmanları korkuttuğunu gördüğümüze göre> cesurdur ve <Homeros'un tasvir ettiği üzere, evdeki hiç kimsenin tanımadığı Odysseus'u bir tek Argos tanıdı, dahası yine bu köpek insan bedenindeki değişime kanmamış ve açıkça insanlardan daha iyi koruduğu özündeki izlenimi kavrama yeteneğini yitirmemişti><sup>86</sup> zekidir, gördüğünü insanlardan daha iyi kavrar. <sup>[69]</sup> Akıl sahibi olmayan hayvanlara tam anlamıyla düşman olan Khrysippos'a göre köpeğin meşhur bir diyalektiği de<sup>87</sup> vardır. Bu yüzden yazarımız der ki köpek kavşağa vardığında ve vahşi hayvanın gitmediği iki yolun izini sürdükten sonra iz sürmeden üçüncü yola geçer, böylece beşinci karmaşık ve kanıtlanamaz muhakemeden yararlanır. Buna göre yazarımız dolaylı olarak şöyle bir muhakeme işletmiş oluyor: *Hayvan bu, şu veya o yoldan gitti, geri kalan şu veya bu yoldan değil: O hâlde gittiği yol budur.*<sup>88</sup> <sup>[70]</sup> Dahası köpek duygularını kontrol edip onlardan kurtulabilir. Diken battığında patisini yere bastırıp dişlerini kullanarak ondan kurtulmaya çalışıyor.<sup>89</sup> Bir yerinde yara varsa <kirli yaralar zor, temiz yaralar daha kolay temizlendiğinden> iltihaplanmış bölgeyi temizliyor. <sup>[71]</sup> Gerçekten de köpek Hippokrates tedavisini gayet güzel yapıyor. Aya-



ğı yara almışsa, <dinlendirmek en iyi çözüm olduğundan> onu havaya kaldırıyor ve olabildiğince o ayağıyla basmaya dikkat ediyor. Eğer uygun olmayan sıvılardan zarar görmüşse,<sup>90</sup> ot yiyor ve bu sayede zararlı sıvıyı midesinden çıkarıp iyileşiyor.

[72] Örnek olsun diye üzerinde kanıtımızı denediğimiz hayvan eğer kendisine uygun olanı seçiyor ve zarar verici olandan kaçınıyorsa, kendisi için uygun olanı sağlayan yeteneğe sahipse, duygularını bastırabiliyor ve onlardan kurtulabiliyorsa, erdem kapsamındaysa, o hâlde <bu hususlarda kusursuz bir iç muhakeme bulunduğu> köpek bu bağlamda kusursuz demektir! Sanıyorum ki bu bazı filozofların kendilerini bu hayvanın adıyla onurlandırmış olmasının da nedenidir.<sup>91</sup>

[73] Şimdi burada sözlü gerekçelendirme veya konuşma konusunu incelemeye gerek yoktur, zira bunlar bazı Dogmatikler tarafından da erdem edinimine engel olduğu gerekçeyle reddedilmektedir, bu da onların eğitim aşamasında niye sessiz kaldıklarını açıklar.<sup>92</sup> Yine bir kişinin sessiz olduğunu varsayalım: Kimse onun akıl dışı olduğunu söyleyemeyecektir. Fakat bu konuları aşmak için özel olarak burada işlediğimiz hayvanlardan <alakarga ve diğerleri gibi> bazılarının seslerini gözlemleyelim. [74] Akıldan yoksun bu hayvanların seslerini anlayamasak bile yine de kendi aralarında söyledikleri olasıdır ve biz bunu bir türlü anlayamıyoruz. Öyle ki yabancılar tarafından çıkarılmış sesleri dinlerken, onları anlamayız, ancak onların farklılaşmamış olduğuna inanırız. [75] Köpeklerin insanları korkuturken ayrı, ulurken ayrı, dövüşürken ayrı ve kuyruk sallarken ayrı bir ses çıkardığını işitiriz. Açıkçası biri bu konuyu inceleseydi, görürdü ki farklı durumlarda çok çeşitli sesler <bu ve diğer hayvanlara ait> vardır, bu yüzden yine aynı şekilde bu akılsız hayvanların sesli olarak da muhakemesini paylaştığı söylenebilir. [76] Fakat duyularının kesinliğinde ve hem içsel hem de sesli muhakemede insanlarla kıyaslandığında güdük kalıyorlar-

sa da <iyi bir ölçü için bu söylenebilir>,<sup>93</sup> nesnelerin onlara görünüşünün bize görünüşünden daha az ikna edici olduğu söylenemez.

[77] Hiç kuşku yok ki akıldan yoksun olan hayvanlardan herhangi biri için de bütün bunlar geçerlidir ve aynı neticeye varılır. Örneğin kim reddedebilir açıkgozlulukta direnen kuşların sesli muhakemeyi kullandığını? Sadece bugünün değil, aynı zamanda geleceğin de bilgisine sahipler ve kendilerini anlayanlara bu bilgiyi farklı işaretlerle ve geleceği bildiren çığlıklarıyla ifşa ediyorlar. [78] Bu kıyası yukarıda da söylediğim gibi<sup>94</sup> iyi bir ölçü için yaptım, nesnelerin bize görünüşünü akıldan yoksun bu hayvanlara görünüşüne tercih edemeyeceğimize ilişkin yeteri kadar kanıt göstermiş oldum. Eğer akıldan yoksun hayvanlar nesnelerin görünüşlerini yargılama konusunda bizden daha ikna olmuş değilse ve hayvanlar arasındaki çeşitliliklere bağlı olarak farklı görüntüler oluşuyorsa, her bir nesnenin bana nasıl görüldüğünü söyleyebilirim <ancak yukarıdaki nedenlerden ötürü> onların kendi doğalarında nasıl olduğuna ilişkin onayı tehir etmeye mecburum.<sup>95</sup>

## **İlinci Yol**

[79]<sup>96</sup> Bu onayı tehirin ilk yoludur. Söylediğimiz gibi ikincisi insanlar arasındaki farklılıklardan kaynaklanan yoldur. Diyelim ki biri hipoteziyle insanların <nesnelerin görünüşü konusunda> akıldan yoksun hayvanlardan daha fazla ikna olmuş olduğu sonucuna varmış olsun, bu sefer de biz insanlardaki farklılıklardan hareketle onayın tehir edilmesi gerektiği sonucuna varacağız. İnsanlar ruh ve beden olmak üzere iki farklı şeyden oluşur ve biz insanlar ikisinde de birbirimizden farklılık içeririz. Örneğin bedence görüntümüz ve kişisel özelliklerimiz farklıdır. [80] Bir Skhytialı ile Hintlinin bedenlerinde şekil farklılığı vardır ve çeşitliliği oluşturan şey

farklı vücut sıvılarının baskın olmasıdır. Bu sıvıların farklı baskınlığına bağlı olmak üzere görüntüler de farklı olur, tıpkı ilk temellendirmemizde olduğu gibi.<sup>97</sup> Dahası bu sıvıların niteliğinde dışsal nesneleri tercih etmemizi ya da onlardan kaçınmamızı sağlayan birçok farklılık söz konusudur, nitekim Hintliler bize göre farklı şeylerden hoşlanır ve bu farklı şeylerden hoşlanma eğilimi dışsal nesnelerden gelen görüntülerin farklı olduğunu bize gösterir. <sup>[81]</sup> Kişisel özelliklerimizde öyle farklılaşırız ki kimileri sığır etini kaya balığından daha kolay sindirir ve sulu Lesbia şarabından ishal olur. Derler ki <bir zamanlar> Attica'da yaşlı bir kadın varmış, zarar görmeden dört ons baldıranotu tüketmiş. Lysis de hiç zararını görmeden dört yudum afyon tüketmiş. <sup>[82]</sup> İskender'in uşağı Demophon güneşlenirken ya da kaplıcadayken titrer, gölgede ise terlermiş. Argoslu Athenagoras'ı akrepler <sokmuş> ya da zehirli örümcekler ısırması da hiçbir şey olmamış! Psyllaeuslar denilen kişileri yılan ya da engerek yılanı ısırduğunda hiçbir şey olmazmış, <sup>[83]</sup> Mısır'daki Tentyralılar timsahlardan zarar görmezmiş. Dahası Meroe'un öte yakasındaki Astapus Nehri civarında yaşayan Etiyopyalılar hiç zararını görmeden akrep ve yılan yermiş. Khalkisli Rufinus çöpleme içmiş de ne kusmuş ne de herhangi bir bağırsak enfeksiyonu geçirmiş, olağan bir şekilde tüketmiş ve sindirmiş.

<sup>[84]</sup> Herophilos okulundan hekim Khrysermos biber yedi diye kalp krizi geçirmişti. Cerrah Soterikhos pişen kedi balığını kokladı diye ishal olmuştu. Argoslu Andron susuzluktan öyle muaf doğmuştu ki hiç su aramadan Libya'yı dolaşmıştı. İmparator Tiberius karanlıkta görebiliyordu. Aristoteles kendisini her daim birinin takip ettiğini düşünen Thassoslu bir adam betimlemişti.<sup>98</sup> <sup>[85]</sup> İnsanların bedenlerinde bu şekilde çeşitlilik olduğundan <Dogmatiklerin sunduğu birçok örnek yerine birkaç tanesi yeterli olur><sup>99</sup> benzer şekilde insan ruhları da birbirinden farklılık içerir, öyle ki çehre ilminin gösterdiği kadarıyla beden ruhun bir tür suretidir.<sup>100</sup>

İnsanlar arasındaki büyük <hatta sınırsız> farklılıkların zekâlarına göre temel göstergesi, farklı hususlarla ve neyi tercih edip neden kaçındığımızla ilgili olarak Dogmatikler arasında ihtilafa yol açmıştır. <sup>[86]</sup> Şairler burada devreye girer. Pindaros der ki:

*Adamın birini mutlu etti fırtına ayaklı atlarının  
kazandığı zaferler ve çelenkler,  
Başka biri altınla doldurulmuş saray yaşamıyla,  
Bambaşka biri ise hızlı gemiyle geçerken  
kabarmış denizden keyif duyuyordu.*<sup>101</sup>

Ve Homeros:

*Farklı işlerden memnun kalır farklı kişiler.*<sup>102</sup>

Tragedya da bu konuya fazlasıyla değinir:

*Adil ve bilge olmak hepimiz için aynı değerde olsaydı,  
Kavgaya dönüşen hiçbir anlaşmazlık olmazdı.*<sup>103</sup>

Ya da:

*Gariptir aynı şeyin bazı ölümlüleri mutlu kılarken,  
Bazılarını öfkeliendirmesi.*<sup>104</sup>

<sup>[87]</sup> O hâlde tercih ve kaçınma, hoşnutluğu ve hoşnutsuzluğu gösterdiğine göre hoşnutluk ve hoşnutsuzluk da kavrayışta ve görünüşte yatar; dahası birileri bir şeyi tercih ederken başka birileri o şeyden kaçındığında bizim de onların aynı şeyden etkilenmiş olduğu sonucuna varmamamız yerinde olur, aksi hâlde herkes her şeyi aynı şekilde tercih eder ya da reddederdi.<sup>105</sup> Buna karşılık aynı şeyler insanları onlardaki farklılıklara bağlı olarak farklı bir şekilde etkiliyorsa, onay tehiri de kendisini bu şekilde gösterir, zira hiç kuşquamuz yok ki her bir şeyin nasıl görüldüğünü her birin-

deki farklılığa atıfta bulunarak anlatabilirsek de onların her birinin kendi doğalarında nasıl olduğunu ortaya koyamayız.<sup>[88]</sup> Tüm insanlar olarak ya da bazılarınız ikna olabiliriz <nesnelerin görünüşü konusunda>. Eğer hepimiz ikna olursak, imkânsız olanı gerçekleştirmeye çalışıp karşıt görüşleri benimseriz. Buna karşın bazılarımız ikna olursak, bu sefer de onları onaylamamız gerektiğini söyler dururuz. Platoncu diyecektir ki *Platon'u*, Epikürosçu diyecektir ki *Epiküros'u*, diğerleri de benzer şekilde kendilerinininkini *izleyelim* diyecektir, böylece kendi tükenmez ihtilaflarıyla bizi yine onay tehirine çekeceklerdir.

<sup>[89]</sup> Dahası, çoğunluğun görüşünü benimsememiz gerektiğini söyleyenler çocukça bir öneride bulunmuş oluyor, zira kimse tüm insanlığı ziyaret edip çoğunluğun neyi benimsemediğini belirleyemez. Nitekim hakkında hiçbir şey bilmediğimiz, ama kendileriyle aynı nadir koşulları paylaştığımız veya nadir ortak koşullarımızın olduğu başka soylar<sup>106</sup> olabilir.<sup>107</sup> Örneğin çoğu kitle örümcek tarafından ısırıldığında acı çekmezken, başka bir kitle bundan fazlasıyla etkilenebilir, yukarıda bahsettiğim benzer durumları da göz önünde tutunuz. O hâlde onay tehiri insanlar arasındaki farklılıklardan ötürü de <kaçınılmaz olarak> devreye girer.

### Üçüncü Yol

<sup>[90]</sup> Hâlimden memnun olan Dogmatikler şeylere ilişkin yargılarda kendilerinin başkalarına tercih edilmesi gerektiğini söylediğinde biliyoruz ki onların bu iddiası saçmadır. Zira onlar da bu ihtilafın bir parçasıdır ve görününe ilişkin kendi yargılarını önerdiklerinde yargıya başlamadan önce gerçekleştirilen nesneye ilişkin araştırmanın önemini göz ardı etmiş oluyorlar.<sup>[91]</sup><sup>108</sup> Bununla birlikte onay tehirine varmak için kanıtımızı <kurguladıkları bilge gibi><sup>109</sup> biri üzerine denersek, sıraya göre üçüncü yola geçmiş oluruz.

Söylediğimiz gibi bu duyulardaki farklılıklardan kaynaklanır. Duyuların birbiriyle çeliştiği açıktır. <sup>[92]</sup> Örneğin resimlerde oyuklar ve çıkıntılar var görünür, ancak dokunduğunuzda hiçbir şey yoktur.<sup>110</sup> Bal dilinize tatlı gelir, gözünüze tatsız, o hâlde balın tam anlamıyla tatlı ya da tatsız olduğunu söyleyebilmek imkânsızdır. Aynı durum hoş kokulu yağ için de geçerlidir: Koku alma duyusunu okşar, ancak tat alma duyusunu rahatsız eder.

<sup>[93]</sup> Yine sütleğen suyu gözleri yakarken, bedenın diğer kısımlarına bir şey yapmadığına göre onun kendi doğasında bedenler için tümüyle acılı ya da acısız olduğunu söyleyemeyiz. Yağmur suyu gözlere iyi gelir, ancak nefes borusuyla akciğeri yakar, zeytinyağı da öyle, her ne kadar cildi besliyorsa bile. Torpil balığı uçlara sürülürse krampa neden olur, buna karşın bedenın geri kalan kısımlarına sürüldüğünde zarar vermez. O hâlde <her ne kadar belirli bir durumda benzer göründüklerini söylemek mümkünse de> bütün bu şeylerden her birinin doğaları bakımından benzer olduğunu söyleyemeyiz. <sup>[94]</sup> Bunlar gibi başka örnekler de verilebilir, ancak zamandan çalmamak için çalışmamıza uygun olarak şunu söylememiz gerekir: Bize görünen her kavrayış nesnesinin üzerimizdeki etkisinin farklı olduğu görülüyor, örneğin elma yumuşak, kokulu, tatlı ve sarı olabilir.<sup>111</sup> O hâlde elmanın bu niteliklerden hepsine mi, yoksa sadece birine mi sahip olduğu belirsizdir, zira o duyu organlarının durumuna göre farklı şekillerde bize görünür veyahut bize görünenler dışında bizde etki bırakmayan başka niteliklere de sahip olabilir.

<sup>[95]</sup> Sadece bir niteliğe sahip olduğu, evvelce bahsettiğimiz<sup>112</sup> bedenimizde dağıtılan besin, ağaçlarda dağıtılan su, flütler, borular ve benzer aletlerdeki nefes örneklerinden de çıkarılabilir, zira elma kendisini kavrayan duyu organları arasındaki farklılıklara bağlı olarak farklı şekilde gözlemlenerek farksızlaştırılır. <sup>[96]</sup> Elmanın bize görünenler dışında başka niteliklere de sahip olabileceği şöyle de anlaşılabilir:

Doğuştan dokunma, koklama ve tatma yeteneği olan, ancak görme ve duyma yeteneği olmayan bir insan tasavvur edelim. Bu insan görülebilecek ve duyulabilecek hiçbir şey olmadığını ve buna mukabil üç kavrama tarzının olduğunu sanacaktır. <sup>[97]</sup> O hâlde biz de sadece beş duyu yeteneğine sahip olduğumuz için, her ne kadar bizde olmayan <ve bu yüzden kendileri sayesinde nesneleri kavrayamadığımız> duyu organları üzerinde etki bırakarak var olsa da elmanın sadece kavrayabilme yeteneğine sahip olduğumuz niteliklerini kavrayabiliriz. <sup>[98]</sup> Fakat biri çıkıp da doğa duyuları nesnelere göre yaratmıştır diyebilir. <sup>[113]</sup> Tamam da hangi doğa? Öyle ya, Dogmatikler arasında doğaya göre var olanın hakikati üzerine henüz neticelenmemiş bir tartışma söz konusu. Zira doğa diye bir şey olup olmadığı konusunda bir karara varmak isteyen kişi cahil kalabalıktan biriye, çevresi onun varacağı sonucun kayda değer olduğu kanaatinde olmayacaktır, yok eğer filozofsa, bu sefer de tartışmanın tarafı olacak ve bizzat yargılanacak, yargıç olmayacaktır. <sup>[99]</sup> O hâlde elmada kavrayabildiğimiz ve düşünebildiğimiz niteliklerin olması, onlardan fazlasının da bulunması ve yine henüz bizde etki bırakmamış olanların mevcut görünmemesi mümkünse, o vakit elmanın neye benzediği bizim için muallakta kalacaktır. Aynı muhakeme diğer duyumsanabilir nesnelere de uygulanabilir. Ancak duyu organları dışsal nesneleri kavramıyorsa, <rehberleri onu yanılttığı için> <sup>[114]</sup> akıl da onları kavrayamaz, bu yüzden bu muhakemeden ötürü var olan dışsal nesnelere dair onay tehiri sonucuna vardığımız düşünülebilir.

### Dördüncü Yol

<sup>[100]</sup><sup>[115]</sup> İncelememizde sadece bir duyu üzerinde durduktan sonra veyahut duyulardan saparak yargı yasağına varabilmek için kuşkunun dördüncü yoluna uğranız. Bu yol adı-

nı koşullardan alır, koşullarla genel olarak farklı durumları kastediyoruz. Bu yola doğal ya da doğal olmayan koşullarda rastlanır diyoruz. Örneğin yaşa bağlı olarak uyanmada veya uyumada, hareket etmede veya dinlenmede, nefret etmede veya sevmede, aç olmada veya doymada, sarhoş veya ayık olmada, geçmiş durumlarda, güvenmede veya korku dolu olmada, huzursuz veya keyifli olmada vb.<sup>116</sup> [101] Örneğin nesneler varlığımızın doğal ya da doğal olmayan bir durumuna bağlı olarak üzerimizde farklı bir etki bırakır, zira çıldırmış veyahut kutsal ilhamdan pay almış kişiler ruhları duyduklarını söylerken, biz bunu söyleyemeyiz; benzer şekilde çoğu kere ayı fındığı, buhur vb. kokular aldığını söyleyenler ve daha niceleri vardır, biz ise bunların hiçbirini duyumsamayız. Aynı su soğuk yerlere döküldüğünde kaynıyor, bize ise ılık görünebilir. Aynı örtü gözü kan toplamış birine turuncu görünür, ama bana böyle görünmez. Aynı bal bana tatlı, sarılığı olana acı gelir.<sup>117</sup> [102] Biri doğal olmayan durumdaki insanların var olan nesneleri uygunsuz gösteren birtakım huyların karışımı olduğunu söylerse,<sup>118</sup> sağlıklı insanlar da birtakım huylardan oluştuğu için bu huyların var olan dışsal nesneleri farklı insanlara farklı gösterdiğini söylemek mümkündür, doğal durumda olmadığı söylenen insanlar ise doğalarından ötürü nesneleri farklı algılar. [103] Neticede bu huylara kimi nesneleri değiştirme ve kimi nesneleri değiştirmeme yetisi atfetmek yersizdir. Yine sağlıklı insanlar sağlık bakımından normalken, sağlıksızlar anormal durumdadır; buna göre sağlıksız insanlar sağlıklı insanlara göre normal olmayan bir durumdayken, sağlıksız insanlar için normal bir durumdadır. O hâlde sağlıksız olanların kabulü de kendi doğalarına göre ikna edicidir.

[104] Uykudayken başka, uyanıkken başka tahayyüller meydana gelir. Zira uyandığımızda şeyleri uyku hâlindekinden çok daha farklı görürüz, keza uyku hâlinde ise uyanık olduğumuz zamankinden farklı; o hâlde nesnelerin



varlığı ya da yokluğu kesin değil görecelidir; göreceli, yani uyku durumuna ya da uyanıklığa bağlı! Benzer şekilde uykudayken, uyanırken gerçek olmayan şeyleri görürüz, her daim gerçek olmayanları değil. Zira bu gerçek şeyler ancak uykuda görünür, tıpkı uyanık yaşama ilişkin unsurların uykuda görünmemesine rağmen görünmesi gibi. <sup>[105]</sup> Görüngüler yaşa göre de değişir. Aynı hava yaşlılara soğuk, gençlere sıcak gelebilir; aynı renk yaşlılara donuk, gençlere canlı gelebilir; benzer şekilde aynı ses yaşlılara alçak, gençlere yüksek gelebilir. <sup>[106]</sup> Yaşı farklı olan bu kişiler tercihlere ve sakınmalara bağlı olarak farklı şekilde etkilenir. Örneğin çocuklar toplara ve çemberlere ilgi gösterirken, gençler başka, yaşlılar başka şeylere ilgi gösterir. O hâlde buradan yaşa bağlı olarak da aynı nesnelerden farklı görüngüler ortaya çıktığı sonucu doğar. <sup>[107]</sup> Nesneler hareket hâlinde ya da durağan olmasına bağlı olarak da değişir. Biz sabitken gördüğümüz şeyler bize sanki hareket ediyormuş gibi görünür, hareket hâlindeyken ise geride kalmış. <sup>[108]</sup> Sevmeye ve nefret etmeye bağlı olarak da değişir. Bazıları domuz etine aşırı tepki gösterirken, bazıları onu büyük bir iştahla tüketir. Menandros diyor ki,

*Tipi de ne kadar kötü görünüyor,  
Ondan ancak bu olurmuş, bu! Ne hayvan ama!  
Kusurlardan çekinen bizleri bile güzel kılıyor!*<sup>[119]</sup>

Çoğu kişi çirkin kız arkadaşının çok güzel olduğunu düşünür. <sup>[109]</sup> Kişinin aç ya da tok olmasına bağlı olarak da değişir görüngüler, zira aynı yemek aç olanlara tatlı, tok olanlara tatsız gelir. Kişinin sarhoş ya da ayık olmasına bağlı olarak da değişir, zira ayıkken bize ayıp gelen şeyler sarhoşken öyle gelmez. <sup>[110]</sup> Önceki durumuna bağlı olarak da değişir, zira aynı şarap evvelce hurma ya da incir yiyene ekşi, fındık ve nohut yiyene tatlı gelir. Dışarıdan gelenler hamamın girişinde terlemeye başlar, orada bir süre kalmış olanlar ise dışarı

çıkınca üşür. <sup>[111]</sup> Kişinin korkmasına ya da kendini güvende hissetmesine bağlı olarak da değişir, aynı nesne korkak olana korkutucu ve dehşet verici gelirken, fazlasıyla cesur olana hiç öyle gelmez. Kişinin sıkıntılı ya da keyifli olmasına bağlı olarak da değişir, zira aynı nesneler sıkıntılı kişilere rahatsız edici, keyifli kişilere ise eğlenceli gelir. <sup>[112]</sup> O halde eğilimlerin aynı zamanda birçok anlaşmazlığın nedeni olduğu ve insanların farklı dönemlerde farklı eğilimler gösterdiği düşünüldüğünde, nesnelerin her bir insana hangi karakterde görüldüğünü söylemek kolaysa da anlamaya yer olmadığından, onların gerçek karakterinin nasıl olduğunu söylemek kolay değildir. Kişi görüngüyü koşullar dediğimiz bu durumlardan birinde ayırt eder ya da hiç etmez. Fakat kişinin herhangi bir koşul altında olmadığını söylemek de (ne sağlıklı ne hasta, ne hareketli ne hareketsiz, ne herhangi bir yaşta ne de diğer herhangi bir koşuldan muaf olunabilir) pek uygun değildir. Aksine kişi bir durumdaysa görüngüleri değerlendirirken ihtilafın bir parçası olur. <sup>[113]</sup> Ve yine kişi herhangi bir tarafa meyletmeden dışsal nesneleri değerlendiremez, zira içinde bulunduğu koşullara göre yönlendirilir. Bu yüzden uyanık olan biri uykudaki birinin görüngülerini uyanık birinin görüngüleriyle kıyaslayamaz ya da sağlıklı olan biri de hasta birininkileri sağlıklı birininkilerle. O hâlde biz mevcut olmayan koşuldan değil, mevcut koşulda var olan ve bizi etkileyen bir şeyi ayırt edebiliriz.

<sup>[114]</sup> Bu görünümlerdeki ihtilafın giderilememesinin bir açıklaması daha vardır. Bir görünümü başka bir görünüme, bir silüeti başka bir silüete ve bir durumu başka bir duruma tercih eden kişi ya muhakeme yürütmeksizin ve kanıt sunmaksızın ya da muhakeme yürüterek ve kanıt sunarak bunu yapar. Ancak bunlar olmadan da kişi bir tercih yapabilir, ne inanarak ne de bunlarla; zira görünümleri ayırt ediyorsa, bir ölçüye göre bunu yapıyor demektir. <sup>[115]</sup> Bu durumda söz konusu ölçüye göre görünümün doğru ya da yanlış olduğunu

söylerse, bu durumda kanıtlı ya da kanıtsız ölçünün doğru olduğunu söylemiş olur. O hâlde kanıtsızsa, ikna edici olmayacaktır. Yok kanıtlıysa, doğru olması için kesin bir kanıtı ihtiyaç duyacaktır; aksi hâlde görünüm ikna edici olmayacaktır. Kişi ölçüyü ikna edici kılmak için kullandığı kanıtın doğru olduğunu söylediğinde bunu muhakemeden sonra mı, yoksa muhakemesiz mi yapmış olacak? <sup>[116]</sup> Kanıtı yargılamamışsa, o tatmin edici olmayacaktır. Yok yargılamışsa, bir ölçü yardımıyla onu yargıladığını söyleyecektir; buna karşın biz de bu ölçüye göre bir kanıt isteyeceğiz, sonra da o kanıtla göre bir ölçü. Zira bir kanıt onaylanabilmek için her daim bir ölçüye, buna mukabil bir ölçü de doğruyu gösterebilmesi için bir kanıtı ihtiyaç duyar. Bir kanıt, bir ölçü yoksa sağlam olamaz; bir ölçü de kanıt ikna edici olmazsa doğru olamaz. <sup>[117]</sup> Bu şekilde ölçüler ve kanıtlar karşılıklı bir görev üstlenir, bu sayede her ikisi de ikna edici olur ve her ikisi de birbirini ikna edici kılarken yine her biri bir diğeri kadar ikna edici olmaz. <sup>120</sup> Biri ya bir kanıt ve bir ölçü olmaksızın ya da onlarla birlikte bir görüntüyü diğere tercih edemiyorsa, farklı koşullara bağlı olarak meydana gelen farklı görünümle de çürütülemez. O hâlde bu yolda da dışsal nesnelerle ilgili bir onay tehirine varılır.

### Beşinci Yol

<sup>[118]</sup><sup>121</sup> Beşinci yol ise konumlara, mesafelere ve yerlere dayanır, zira bunlardan her birine bağlı olarak aynı nesneler farklı görünür. Örneğin aynı kemeraltı bir ucundan bakılırsa küçükmüş gibi görünürken, ortasından bakılırsa tümüyle simetrik görünür. Aynı gemi uzaktan küçük ve sabit, yakından büyük ve hareketli görünür. Aynı kule uzaktan daire şeklinde, yakından ise köşeli görünür. <sup>122</sup> <sup>[119]</sup> Bunlar mesafelere göre farklılıklardır. Yerlere bağlı olarak, örneğin lamba ışığı gün ışığında sönük, karanlıkta parlak görünür. Aynı kürek

suda bükülmüş, su dışında ise düz görünür. Yumurtalar kuşta yumuşak, açıklıkta ise sert görünür. Lyngurion vaşakta akışkan, açıklıkta sert görünür. Mercan denizde yumuşak, açıklıkta sert görünür. Ve ses bir borudan ya da flütten çıktığında farklı, açıklıkta farklı görünür.

[120] Konumlara bağlı olarak ise, örneğin aynı resim döşendiğinde düz, bir köşeye yerleştirildiğinde derinlikli ve çıkıntılı görünür. Kumruların boynu döndükleri yöne bağlı olarak renk bakımından farklı görünür. [121] O hâlde her görünen şey bir yerde, bir mesafede ve bir konumda gözlemlendiğinde her birinde görünüşleri bakımından büyük bir farklılık meydana geldiğine göre söylediğimiz gibi bu yollar aracılığıyla da kaçınılmaz olarak onay tehirine varılır. O hâlde kişinin görüntülerden bazısını diğerlerine yeğlemesi imkânsızdır. [122] İddiasını basitçe ve kanıtsız sunarsa, ikna edici olmayacaktır. Ancak bir kanıt kullanmak isterse, kanıtın da yanlış olduğunu söylerse, kendisini çürütmüş olur, [123] yok, kanıtın doğru olduğunu söylerse, bu sefer de o kanıtın doğruluğunu gösterecek bir kanıt, sonra onun için de bir kanıt göstermek zorunda kalacak, yani bu sonsuza kadar gidecektir. [124] Ancak sonsuza kadar defalarca kanıt göstermek imkânsızdır. [123] Bu yüzden kişi bir kanıtla bile bir görünümü diğerine tercih edemez. Bu durumda kimse bir görüntüyü diğerine kanıtla ya da kanıtsız tercih edemiyorsa, onay tehiri kaçınılmazdır. Hiç kuşkusuz buradan hareketle diyebiliriz ki bu konumda ya da bu mesafeden ya da buradan görünen her bir şey benzer görünür, ancak her bir şeyin bahsettiğimiz nedenlerden ötürü doğası nasılsa öyle göründüğünü söyleyemeyiz.

### **Altıncı Yol**

[124] [125] Altıncı yol karışımlara dayanır. Buradan hareketle var olan hiçbir nesne nasılsa öyle değil, aksine bir şeyle

karışıp bize görüldüğüne göre biz ancak nesneyle karıştığı gözlemlenebilen şeyin birleşiminin ne olduğunu söyleyebiliriz, nesnenin saf olarak kendisinin neye benzediğini değil. Hiçbir dışsal nesnenin nasılsa öyle görünmediği, aksine her durumda bir şeyle karışarak görüldüğü ve buna bağlı olarak farklı görüldüğü aşikârdır bana göre.<sup>[125]</sup> Örneğin derimizin rengi sıcak havada farklı, soğuk havada farklı görünür ve biz onun gerçekte hangi renkte olduğunu değil, aksine gözlemlendiği kadarıyla nasıl görüldüğünü söyleyebiliriz. Aynı ses açık havayla karışınca farklı, nemli havayla karışınca farklı duyulur. Aromatik bitkiler banyoda ve güneşli havada, serin havadakinden daha keskin koku yayar. Suyu çevrili bir cisim hafifken, havayla çevrili olan ağırdır.<sup>[126]</sup> Dışsal karışım konusuna gelirsek, gözlerimizin içinde zarlar ve sıvılar bulunur, neticede görüş nesneleri bunlar olmadan algılanmadığından tam olarak kavranmayacaklar, zira algıladığımız sadece nihai karışımdır, bu yüzden sarılık hastası her şeyi sarı görürken gözü kan toplamış insan da her şeyi kırmızı görür.<sup>126</sup> Aynı ses geniş alanlarda farklı, dolambaçlı dar alanlarda farklı, temiz havada farklı, karışmış havada farklı duyulur, yani sesin kendisini temiz bir şekilde duyamayız; zira bizler dolambaçlı dar geçitleri ve kanalları, kafa bölgesinden gelen buğulu çıkışları olan kulaklara sahibiz.<sup>[127]</sup> Dahası, burun deliklerinde ve tat alma organlarında cisimler bulunduğundan tadılan ve koklanan nesneler bu cisimlere temas ederek kavranır, gerçek saf halleriyle değil. Buna göre karışımlardan ötürü de duyu organlarımız dışsal nesneleri tam anlamıyla oldukları gibi kavramaz.<sup>[128]</sup> Zekâmız bunu yapamaz, özellikle de rehberi olan duyu organları onu yanılttığına.<sup>127</sup> Şüphesiz, zekâmız da duyu organlarımız tarafından sunulan nesneye kendi karışımını da ekler, zira Dogmatiklerin yönetici kısım<sup>128</sup> olduğunu düşündüğü, beyin mi, kalp mi, yoksa canlılığın kaynaklandığını düşündüğü herhangi bir yer mi, işte o bölgenin etrafındaki bazı salgılara

göre<sup>[129]</sup> var olanı gözlemleriz. O hâlde bu yola göre de dışsal nesnelerin doğasına dair bir karara varamayacağımızı ve onay tehirine mecbur kaldığımızı görüyoruz.

## Yedinci Yol

[129][130] Yedinci yolun varlıkların niceliğine ve onları oluşturan unsurlara dayandığını söylemiştik, unsurlardan kastımız genel olarak birleşimleridir. Bu yoldan da nesnelerin doğasına ilişkin kaçınılmaz olarak onay tehirine vardığımız aşikârdır. Örneğin keçiboynuzu tozları saf ve karışimsız hâline bakıldığında beyaz görünürken, boynuz özüyle karıştırıldığında siyah görünür. Gümüş talaşlar ise kendinde siyah görünür, ancak bütün olarak bakıldığında bize sanki beyazmış gibi görünür. [130] Taenaria mermerinin parçaları parlatıldığında beyaz görünür, bütün hâldeyken ise sarı. Birbirinden ayrı duran dağınık kum tanecikleri sert görünürken, hepsi tepeleme hâlde birleşmişken bize yumuşakmış gibi görünür. Çöpleme toz hâlinde tüketildiğinde insanı boğar, kabaca rendelenip tüketildiğinde ise böyle bir şey olmaz. [131] Ölçülü içtiğimiz şarap bizi güçlendirir, aşırı içersek derman bırakmaz. Yemek de öyle, tüketim miktarına göre farklı etki eder, örneğin çok tüketilen yemek çoğu kere vücudu hazımsızlıkla ve ishale yorar. [132] O hâlde buradan hareketle tek bir boynuz parçasının ve yine birçok boynuz parçasından oluşan bütünün neye benzediğini ya da tek bir gümüş parçasının ve yine birçok gümüş parçasından oluşan bütünün neye benzediğini ya da Taenaria mermerinin bir parçasının ve birçok parçasından oluşan bütünün neye benzediğini, bunun gibi kum taneciklerinin, çöplemenin, şarabın ve yiyeceğin neye benzediğini, nasıl gördüklerini söyleyebiliriz, ancak oluşumlarına bağlı olarak görünümelerde meydana gelen ihtilâflardan ötürü bu nesnelerin kendi doğalarında nasıl olduğunu söyleyemeyiz.

[133] Genellikle yararlı olan şeyler ölçsüz miktarda kullanıldığında zarar verici görünür ve zararlı olduğu görülen şeyler de az miktarda kullanıldığında çok zarar veriyor görünmez. Bu iddianın temel kanıtını tıbbi kullanımlarda görebiliriz, kimi basit ilaçların karışımı bütün olarak yararlı olurken, kimi zaman ölçüsündeki en ufak bir hata karışımı sadece yararsız kılmaz, aynı zamanda aşırı zararlı ve hatta çoğu kere öldürücü kılar. [134] Ölçü, tutarla hazırlanış arasındaki ilişkiyi belirler ve dışsal nesnelerin gerçek durumunu ortaya koyar. O hâlde anlaşıyor ki bu yol da bizi onay tehirine çıkarıyor, zira bu yola göre de dışsal nesnelerin saf doğası hakkında bir yargıda bulunamıyoruz.

### **Sekizinci Yol**

[135][131] Sekizinci yol göreceliğe dayanır. Vardığımız sonuç şudur: Her şey göreceli olduğundan, neyin kesin bir şekilde ve gerçekten var olduğuyla ilgili onay tehirine başvuracağız. Ancak başka bir yerde olduğu gibi burada da “görüldüğü”<sup>[132]</sup> fiili yerine, “var olduğu” fiilini kullandığımızı ve bununla gerçekte her şeyin göreceli olarak görüldüğünü kastettiğimize<sup>[133]</sup> dikkat edilmelidir. Dahası, bu cümle iki katmanlıdır, ilkin hüküm veren bir şeyle ilgilidir (zira hakkında hüküm verilen dışsal nesne o şeye göre görünür), ikinci olarak sola göre sağ tarafta olmak gibi hükmü belirleyen ilkelerle ilgilidir. [136] Her şeyin göreceli olduğu sonucuna varırız,<sup>[134]</sup> örneğin yargılayan özneye göre <zira her şey söz konusu bir hayvana, insana, bir duyu organına ya da bir duruma görecelidir> ve nesneyle birlikte gözlemlenen şeylere göre <zira her bir şey belli bir karışıma, tutara ve konuma göredir>. [137] Özel olarak şu yolla da her şeyin göreceli olduğu sonucuna varabiliriz: Göreceli şeyler farklılıktan destek alarak farklılaşıyor ya da farklılaşmıyor mu?<sup>[135]</sup> Farklılaşmıyorlarsa, ikinci şey de göreceli demektir. Farklılaşıyorlarsa, o

vakit farklılaşan her şey göreceli olduğuna göre <şeyin farklılaştığı şeye de göreceli denebilir> şeyler farklılığın karakterinden ötürü göreceli olur.

[138] Yine Dogmatiklere göre bazı şeyler yüksek türden olup, bazı şeyler aşağı cinstendir, bazı şeyler ise hem türe hem de cinse dâhildir. Fakat hepsi <neticede> görecelidir. Dahası bazı şeyler belirliken, bazıları belirsizdir; söylediklerine göre görüngü imler, belirsiz olan görüngüyle imlenir <onlara göre görüngü belirsiz olanı görme yoludur>.<sup>136</sup> Ancak imleyen ve imlenen de görecelidir. Her şey <neticede> görecelidir. [139] Dahası bazı nesneler benzer, bazıları farklıdır; bazıları eşittir, bazıları da eşit değildir. Fakat bunlar da görecelidir. Her şey <neticede> görecelidir. Her şeyin göreceli olmadığını söyleyen biri de bize her şeyin göreceli olduğunu onaylar, bunu her şeydeki göreceliğin genel olarak değil, sadece bize göreceli olduğunu söyleyerek yapar.<sup>137</sup> [140] O hâlde bu şekilde her şeyin göreceli olduğunu ortaya koyduğumuza göre her bir nesnenin kendi doğasına göre saf hâlinin nasıl olduğunu değil, başka bir şeye göre nasıl göründüğünü söyleyebileceğimiz aşikârdır. Buradan hareket ederek de nesnelerin doğasıyla ilgili onay tehirine varmak durumundayız.

## **Dokuzuncu Yol**

[141]<sup>138</sup> Sık ya da nadir örtüşmelere dayanan yolla <listede dokuzuncu olarak saymıştık> ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Güneş kuyruklu yıldızdan daha dikkat çekicidir, fakat Güneş'i daha sık, kuyruklu yıldız ise nadiren gördüğümüz için ikincisinden etkilenip onun bir kehanet işareti olduğunu düşünürüz, oysa ilkiyle ilgili böyle bir düşüncemiz yoktur. Başka deyişle, Güneş'in de nadiren doğup battığını ve her yeri bir kerede aydınlatıp bir kerede karanlığa gömdüğünü görseydik,<sup>139</sup> o da aynı şekilde dikkat çekici olurdu. [142] Keza depremler de onu ilk defa yaşayanlarla daha önce yaşamış



olanları aynı şekilde üzmez. Deniz onu ilk defa göreni ne çok etkiler! Yine insan vücudunun güzelliği ilk defa ve aniden görüldüğünde artık görülmeye alışılmış olmasından daha etkileyici olur. <sup>[143]</sup> Yani alışılanın ve kolayca elde edilenin aksine nadir olanın değerli olduğu düşünülüyor. Diyelim suyu nadiren görüyoruz, ne değerli olur etrafımızda değerli gibi görünen her şeyden! Veyahut altının tıpkı taşlar gibi yeryüzüne serpildiğini düşünün, kim onu değerli görür de kaldırıp bir köşeye koyar? <sup>[144]</sup> O hâlde aynı nesneler bize nadiren ya da sık görünüp görünmemelerine bağlı olarak da etkileyici ve değerli ya da değersiz gelir, kuşkusuz sıklıklarının ya da nadirliklerinin üzerimizde bıraktığı etkiye göre onların nasıl görüldüğünü söyleyebilirken, dışsal nesnelerin gerçekte nasıl olduğunu yine söyleyemeyiz. O hâlde bu yoldan hareketle de onlara ilişkin onay tehirine varırız.

### Onuncu Yol

<sup>[145]</sup><sup>[140]</sup> Ziyadesiyle etikle alakalı olan onuncu yol mitlerdeki öğretilere, âdetlere, yasalara, inanca ve dogmatik faraziyelere dayanır. Öğreti bir ya da birçok insanın <örneğin Diogenes'in ya da Spartalıların> yaşam tercihi ve davranış tarzıdır. <sup>[146]</sup> Yasa vatandaşlar arasında yapılmış, ihlal edenlerin cezalandırıldığı bir anlaşmadır. Gelenek ya da âdet <ikisi arasında fark yoktur> belli bir davranış tarzı olan insanlar tarafından kabul edilir ve onları ihlal edenler cezalandırılmaz. Örneğin yasa zinayı yasaklar ve geleneğimiz bir kadınla halka açık mekânda cinsel ilişkiye girilmesine izin vermez. <sup>[147]</sup> Mitteki inanç ise meydana gelmemiş olup aksine kurgusal olan unsurların kabulüdür <örneğin birçok kişi Kronos'la ilgili mitlere inanır>. Dogmatik faraziye ise bir kanıt ya da muhakemeyele desteklendiği görülen bir şeyin kabulüdür, örneğin atomlar var olan şeylerin elementleridir, parçaları gibidir, küçük şeylerdir veya başka bir şeydir. <sup>[148]</sup>

Bunlardan her birini bazen kendisine karşı, bazen de birini diğerini çürütmek için öne süreriz. Örneğin geleneğe karşı şu şekilde geleneği öne sürebiliriz: Etiyopyalılardan bazıları bebeklerine dövme yapıyor, ama biz yapmıyoruz;<sup>141</sup> Persler parlak renkli kıyafetler giymeyi uygun görürken, biz uygun görmeyiz.<sup>142</sup> Hintliler toplum içinde kadınlarla cinsel anlamda birlikte olurken, diğer toplulukların çoğu bunu ayıp sayar.<sup>143</sup> <sup>[149]</sup> Yasaya karşı şu şekilde yasayı öne sürebiliriz, Roma'da babasının malından feragat eden onun borçlarını da ödemez, buna karşılık Rodos'ta babasının borcu neyse onu öder; Skythia'da Tauri kavmi arasında yabancıların Artemis'e kurban edilmesiyle ilgili bir yasa vardır, buna karşılık bizde dinî bir ritüelde insan kurban edilmesi yasaktır.<sup>144</sup> <sup>[150]</sup> Diogenes'in öğretisini Aristippos'un öğretisine, Spartalıların öğretisini de İtalyanların öğretisine karşı öne sürdüğümüzde öğretiye karşı öğretiyi öne sürmüş oluruz. Tanrıların babasının Zeus olduğunu söyleyen mitolojik inanca<sup>145</sup> karşı, *Tanrıların atası Okeanos, onları doğuran ana da Tethys*<sup>146</sup> dizesini alıntılararak tanrıların babasının Okeanos olduğunu söyleyen mitolojik inancı öne sürdüğümüzde mitolojideki inanca karşı başka bir mitolojik inanç öne sürmüş oluruz.

<sup>[151]</sup> Bazılarının sadece bir element, bazılarının ise çok ve sınırsız element olduğuna inandığını; bazılarının ruhun ölümlü, bazılarının ise ölümsüz olduğunu düşündüğünü; bazılarının insan işlerinin tanrısal öngörüyle, bazılarının ise o olmadan yönetildiği kanaatinde olduğunu söylediğimizde dogmatik faraziyelerden birine karşı diğerini öne sürmüş oluruz.<sup>147</sup> <sup>[152]</sup> Persia'da eşcinsel davranışların alışıldık, Roma'da ise yasayla yasaklanmış olduğunu,<sup>148</sup> bizde zinanın yasaklanırken, Massagetae kavmi arasında ise gelenek tarafından ne iyi ne kötü karşılandığını<sup>149</sup> <Knidoslu Eudoksos'un *Dünyanın Etrafında Yolculuk* adlı eserinin ilk kitabında anlattığı gibi>;<sup>150</sup> bizde anneyle cinsel ilişki yasakken, Persia'da gelenekte bu tarz ilişkilere cevaz veren evli-

liklerin bulunduğunu; insanların Mısır'da kız kardeşleriyle evlenebildiğini, bizde ise bunun yasaklandığını söylediğimizde geleneği diğer şeylerin, örneğin yasanın önüne koyarız.<sup>[151]</sup> <sup>[153]</sup> Öğretiye karşı gelenek şu şekilde öne sürülür: Birçok kişi kendi karısıyla kapalı mekânda birlikte olur, buna karşılık Krates, Hipparkhia'yla toplumun önünde birlikte olmuştur;<sup>[152]</sup> Diogenes kolsuz tunik giyerken, biz normal giyiniriz. <sup>[154]</sup> Mitteki inanca karşı gelenek şu şekilde öne sürülür: Mitler Kronos'un çocuklarını yediğini anlatmıştır, buna karşın bizde çocuklarımızı korumak gelenekten gelir<sup>[153]</sup> ve biz iyi olan ve kötülük yapmayan tanrılara taparken, şairler zarar veren ve birbirini kıskanan tanrıları betimler. <sup>[155]</sup> Dogmatik faraziyeye karşı ise gelenek şu şekilde öne sürülür: Bizde tanrılardan iyilik istemek gelenektendir, oysa Epikuros tanrısallığın bizimle ilgilenmediğini söyler<sup>[154]</sup> ve Aristippos<sup>[155]</sup> kadın kıyafetleri de giyebileceğimizi söylerken, biz bunu ayıp karşılarız.

<sup>[156]</sup> Yasaya karşı ise öğretiyi öne sürebiliriz: İyi bir aileden gelen özgür bir vatandaşın yaralanamayacağına ilişkin bir yasa olmasına rağmen, güreşçilerden biri diğerini yaralayabilir, zira bu onların yaşamlarında öğreti anlamını taşır; insan öldürmek yasaklanmış olmasına rağmen, aynı nedenden ötürü gladyatörler birbirini öldürür.<sup>[156]</sup> <sup>[157]</sup> Mitletin Omphale'nin evinde Herakles'in *yün taradığını, ağır işe dayandığını*<sup>[157]</sup> ve kimsenin yapmayı istemeyeceği şeyleri yaptığını söylediğini, buna karşın Herakles'in öğretisinin soylu olduğunu aktardığımızda öğretiyeye karşı mitteki inancı öne sürmüş oluruz. <sup>[158]</sup> Dogmatik faraziyeye karşı öğretiyi öne sürebiliriz: Atletler şöhreti iyi olarak belirler ve bunun için çaba sarf etmeyi öğretilen sayar, buna karşılık birçok filozof şöhretin kötü olduğu inancındadır.

<sup>[159]</sup> Mitteki inanca karşı yasayı öne sürebiliriz: Şairler tanrıları zina yapan ve eşcinsel davranışlara cevaz veren güçler olarak görürken, bizim yaşamız bu gibi şeyleri ya-

saklar. <sup>[160]</sup> Dogmatik faraziyeye karşı yasayı öne sürebiliriz: Khrysippos<sup>158</sup> anneye ya da kız kardeşle cinsel ilişki yaşanabileceğini söylerken, yasa bunu yasaklar. <sup>[161]</sup> Dogmatik faraziyeye karşı mitteki inancı da öne sürebiliriz: Şairler Zeus'un yeryüzüne indiği ve ölümlü kadınlarla cinsel ilişkiye girdiğini söyler, buna karşılık Dogmatikler bunun imkânsız olduğunu düşünüyordu; <sup>[162]</sup> Homeros Zeus'un Sarpedon için duyduğu kederden *yeryüzüne kan damlaları yağdırdığını* söyler,<sup>159</sup> oysa filozofların inancına göre tanrısallık asla etkilenmez, ayrıca yine onlar Hippokentauros'u gerçek olmayan bir varlık olarak sunarlar.

<sup>[163]</sup> Bu kıyaslamalara daha birçok örnek verilebilir, ancak bu kısa çalışma için<sup>160</sup> bu kadarı yeterli. Anlaşıyor ki bu yol sayesinde nesnelere ilişkin birçok ihtilaf ortaya konabilir, biz de nesnelerin kendi doğalarında nasıl olduğunu söyleyemeyiz, sadece belirli bir öğretiye, yasaya, geleneğe ya da benzer başka bir şeye göre nasıl göründüğünü söyleyebiliriz. O hâlde bu yol sayesinde de dışsal nesnelere ilişkin onayı tehir etmek zorundayız. Böylece bu on yolla ilgili onay tehiri konusunun da sonuna gelmiş oluyoruz.

## 15. Beş Yol Üzerine<sup>161</sup>

<sup>[164]</sup> Son dönem Kuşkucuları<sup>162</sup> onay tehirine ilişkin beş yol öneriyor: Birincisi tartışmadan çıkan yol, ikincisi birini sonsuz geri dönüşe iten yol, üçüncüsü görecelikten çıkan yol, dördüncüsü varsayımsal yol, beşincisi ise karşılıklı yol.

<sup>[165]</sup><sup>163</sup> Tartışmadan çıkan yola göre ele alınan konuyla ilgili karar verilemez olan anlaşmazlık hem günlük yaşamda hem de filozofların yaşamında karşımıza çıkar. Bu yüzden biz bir şeyi ne tercih edebiliriz ne de yadsıyabiliriz, buna bağlı olarak yine onay tehirine varırız. <sup>[166]</sup> Sonsuz geri dönüşten çıkan yola göre ele alınan konuyla ilgili olarak geliştirilen kanaatin kaynağı başka bir kaynağa, o da başka bir kay-

nağa ihtiyaç duyar, böylece sonsuz geri dönüş meydana gelir, biz başlangıçtaki noktamızdan ilerlememiş ve yine onay tehirine varmış oluruz.<sup>1167</sup> Görecelikten çıkan yola göre yukarıda da bahsettiğimiz gibi<sup>164</sup> var olan dışsal nesne onu yargılayan ve onunla birlikte gözlemlenen nesnelere göre değerlendirilir, buradan hareketle de nesnenin kendi doğasında nasıl olduğuyla ilgili onay tehirine varırız. Sonsuz kere geri dönen muhakemeleriyle Dogmatikler henüz herhangi bir sonuca varmadıkları, sadece basitçe ve kanıtsız olarak bir kabulden hareket eder, buna varsayımdan kaynaklanan yol denir.<sup>1169</sup> Karşılıklı yol ise incelenen nesnenin onayının incelenen başka bir nesne tarafından ikna edici kılınmaya ihtiyaç duyduğu noktada belirir, ancak sonra biri diğerini mümkün kılmadığında biz her ikisi için de onay tehirine varırız. Her incelenen nesnenin bu yollara uyarlanabileceğini kısaca göstereceğiz.

<sup>1170</sup> Öne sürülen bir algılama ya da düşünme nesnesi olsun, bir şekilde ihtilaf konusu olur. Kimilerine göre algılanan nesneler doğrudur, kimilerine göre sadece düşünülenler, kimilerine göreyse bazı algılananlar ve bazı düşünülenler doğrudur. Bu durumda tartışma bir neticeye vardırılabilir mi, vardırılamaz mı?<sup>165</sup> Vardırılmazsa, kaçınılmaz olarak onay tehirine varırız, zira neticeye vardırılamaz bir konu hakkında iddia ortaya atmak imkânsızdır. Yok, tartışma bir neticeye vardırılabilirse, verilen kararın nereden geldiğini sorarız bu sefer.<sup>1171</sup> Örneğin algı nesnesine <devamını bunun üzerine inşa edeceğiz> yine bir algı ya da düşünce nesnesiyle karar verilebilir mi? Algı nesnesi tarafından <algı nesnelerini incelediğimizden> karar verilebilirse, bu durumda onu da ikna edici kılacak bir nesneye ihtiyaç olur; bu algı nesnesiyse, yine onu ikna edici kılacak bir tanesine ihtiyaç olur, bu böyle sonsuza kadar gider.<sup>1172</sup> Buna karşılık algı nesnesi düşünce nesnesi tarafından karar verilmeye ihtiyaç duyar, <düşünce nesneleri tartışma konusu olduğundan> düşünce

nesnesi de yargılanmaya ve ikna edici kılınmaya ihtiyaç duyar. Peki, ikna gücünü nereden alır? Bir düşünce nesnesinden alırsa, muhakeme aynı şekilde sonsuza kadar gider; yok, algı nesnesinden alırsa, o vakit düşünce nesnesi algı nesnesini, algı nesnesi de düşünce nesnesini ikna edici kılın diye öne sürüldüğünden, biz de karşılıklı yolu elde etmiş oluruz. <sup>[173]</sup> Muhatabımız bundan kaçınmak için sonraki muhakemeyi kanıtsız karşılar ve geri çekilir, böylece varsayımsal yol kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar.<sup>166</sup> Zira varsayımını sunduğunda ikna edici olursa, biz de karşı varsayımımızı sunar ve daha fazla ikna olmaz bir tavır içinde bulunmayız; karşımızdaki doğru bir varsayım sunuyorsa, onu sağlam bir yapıdan ziyade bir varsayım olarak sunmuş olur; yok, varsayımı yanlışsa, bu sefer de oturtmaya çalıştığı yapı çürük olur. <sup>[174]</sup> Yine bir varsayım ikna edici kılmada başarılı olabiliyorsa, niçin bir inceleme nesnesi kendisi sayesinde kişinin öne sürdüğü yapıyı kurmuş sayılacağı bir iddiadan daha geçerli olmasın? İncelenen nesneyi varsaymak saçmaysa, daha yüksek kademedeki bir şeyi varsaymak da saçmadır.

<sup>[175]</sup> Her algı nesnesinin göreceli olduğu aşikârdır: Onlar kendilerini algılayan şeylere görecelidir. Bu yüzden önümüze konan her algılanabilir nesnenin kolayca beş yola uyarlanabileceği de açıktır. Düşünce nesneleri hakkında da benzer çıkarımlar sunarız. Zira onlarla ilgili ihtilafta neticeye varılamayacağı söyleniyorsa, onlar da bizi onlara ilişkin onay tehirine vardırırlar. <sup>[176]</sup> Ancak ihtilafta neticeye varılırsa, yani bu düşünce nesnesi sayesinde olursa onları geriye, karşılıklı yola atarız. Zira algı nesnesi de kendi başına bir ihtilaf konusudur ve sonsuz geri dönüşten ötürü kendi başına bir neticeye varamadığından, düşünce nesnesinin algı nesnesine ihtiyaç duyması gibi algı nesnesi de düşünce nesnesine ihtiyaç duyar. <sup>[177]</sup> Bu nedenlerden ötürü bir varsayım ortaya koyan kişinin yine saçmalık sunduğu söylenebilir. Düşünce nesneleri de görecelidir, düşünen kişiye göre değişir ve doğaya göre

meydana geldikleri söyleniyorsa, onlara ilişkin hiçbir ihtilaf olmadığı da söylenir.<sup>167</sup> Bu yüzden düşünce nesneleri de beş yola uyarlanabilir ve buna bağlı olarak bahsedilen nesnelere ilişkin de onay tehiri bizim için kaçınılmazdır.

Bunlar son dönem Kuşkucuları tarafından ele alınan beş yoldur. Onlar bunları on yolu reddetmek için değil, Dogmatiklerin kesinliğini bütün yolları kullanarak daha farklı bir şekilde çürütmek için öne sürüyor.

## 16. Diğer İki Yol Üzerine<sup>168</sup>

[178] Son dönem Kuşkucuları onay tehirine varan iki yol daha önerir. Kavranan her şeyin ya kendi başına ya da başka bir şey sayesinde kavrandığı düşünüldüğünden, bunların hiçbir şeyin kendi başına ya da başka bir şeyin sayesinde kavranamayacağını öne sürerek bir tür muammaya sebep olduğu düşünülmüştür. Söylediklerine göre hiçbir şeyin kendi başına kavranamaması doğa bilimcileri arasında beliren tartışmadan da anlaşılır, diyorum ki her algı ve düşünce nesnesi neticeye vardırılamaz bir ihtilaf oluşturur, zira ele aldığımız husus ihtilaf konusu olup ikna edici bir neticeye varmadığından, algı ya da düşünce nesnesini bir ölçü olarak belirleyemeyiz.

[179] Şu nedenden ötürü herhangi bir şeyin başka bir şey sayesinde kavranabileceğini kabul etmezler. Bir şey kavranabilen bir şey tarafından kavranıyorsa, kavrananın da başka bir şey tarafından kavranması gerekir, bu da sizi karşılıklı ya da sonsuz geri dönüş yoluna götürür,<sup>169</sup> yok, bir şeyin bizzat kendisi tarafından kavrandığını iddia ederseniz, bu da yukarıdaki nedenlerden ötürü hiçbir şeyin kendisi tarafından kavranmayacağı düşüncesiyle karşılaşılır. Şeyin kendisiyle mi, yoksa başka bir şeyle mi kavranabileceği konusunda bir hayli şaşırılmış durumdayız, zira hakikatin ve kavrayışın ölçüsü belli değildir, şimdi göreceğimiz gibi işaretler de ka-

nıttan ötede duruyor.<sup>170</sup> Şimdilik bu yolların da bizi onay tehirine getirdiğini söyleyelim yeter.

### **17. Şeylere ve Düşüncelere İlişkin Yapılmış Nesnel Açıklamaları Çürüten Yollar Üzerine**

[180] Bizim onay tehirine ilişkin çeşitli yollar sunmamız gibi bazıları da Dogmatiklere kendilerine has nedensel açıklamalarından hareketle muammalar yaratarak ket vurmamıza <bunu yapıyoruz, çünkü bilhassa kendileriyle gurur duyuyorlar><sup>171</sup> uygun olarak yollar sunuyor.<sup>172</sup> Örneğin Ainesidemos sekiz yol öneriyor, ona göre bu sayede her nedensel dogmatik açıklamayı çürütebilir ve her birinin sağlam bir temele dayanmadığını öne sürebilir.<sup>173</sup>

[181] Söylediğine göre bunlardan ilki tümüyle belirsiz unsurlarla alakalı olup bir görüngüden onay almamış nedensel açıklamalara göre düzenlenen yoldur. Bazıları ikincisinde inceleme nesnesini farklı yollarda açıklamak için imkân çoksa da sadece bir açıklama getirir. [182] Üçüncüsünde düzenli bir şekilde meydana gelen şeylerde düzen gözetmeyen nedenler ortaya koyarlar. Dördüncüsüne göre nesnelerin nasıl oluştuğunu kavradıklarında aynı zamanda nesnelerin nasıl oluşmadığını da kavradıklarını düşünürler. Fakat belki belirsiz şeyler benzer şekilde görünen nesnelerle birlikte veyahut belki de kendilerine has, çok farklı bir şekilde de meydana gelebilir. [183] Beşincisine göre her bir kişi elementlere dair kendi varsayımlarını sıralar, genel ve kabul edilmiş yaklaşımları göz önünde tutmaz. Altıncısına göre her bir kişi kendi varsayımlarına uygun olan başka düşünceleri kabul eder, uygun olmayanları ise reddeder, hatta varsayımlarıyla eşit ölçüde makul olan düşüncelerle karşılaştığında da bu böyledir. [184] Yedincisine göre bazen öyle açıklamalar yaparlar ki sadece görüngülerle değil, kendi varsayımlarıyla da çelişirler. Sekizincisine göreyse incelenen konu kadar görüngü de tam



bir muamma olduğunda, muammanın da muamması karşısında durmak durumunda kalırlar. <sup>[185]</sup> Ainesidemos bahsettiğim yolların karışımından hareketle bazılarının nedensel açıklamalarda yanılmasının mümkün olmadığını söyler.

Belki de onay tehirine ilişkin sunulan beş yol Dogmatiklerin nedensel açıklamaları için yeterlidir. Zira yapılan açıklama ya Kuşkuculuk da dâhil olmak üzere bütün felsefe okullarıyla ve görüngülerle uyumlu olur ya da olmaz. Kuşkusuz olması mümkün değil, zira hem görünen hem de belirsiz olan ihtilaf konusudur. <sup>[186]</sup> Ancak bu ihtilaf konusuysa, söz konusu açıklama için de açıklama talep ederiz ve açık bir açıklama için açık bir açıklama ya da belirsiz bir açıklama için belirsiz bir açıklama sunarsa, o vakit sonsuz kere geri döner; yok, çapraz açıklama yaparsa, bu sefer de karşılıklı yolun ağına yakalanır. Bu durumda bir yerde tavrı alırsa, ya açıklamasının söylediği gibi devam ettiğini söyler ve doğal olanı reddederek göreceli bir veri sunar ya da varsayım niyetine bir veri sunar ve onay tehirine varır. Hiç kuşku yok ki bu yollarla da Dogmatiklerin nedensel açıklamalarındaki kesinliğini çürütmek mümkündür.

## 18. Kuşkucuların Deyişleri Üzerine<sup>174</sup>

<sup>[187]</sup> Bu yollardan ya da onay tehiri yollarından birini kullandığımızda, Kuşkucu tavrı ve izlenimlerimizi gösteren bazı deyişler kullanırız, örneğin *ötesi yok*,<sup>175</sup> *hiçbir şey tanımlanmamalı*<sup>176</sup> vb. ifadeler kullanırız. Çalışmamızın bu bölümünde bu konuyu işlesek iyi olur. *Ötesi yok* ile başlayalım.

## 19. Ötesi Yok Deyişi Üzerine

<sup>[188]</sup><sup>177</sup> Bu deyişi bazen yukarıda dediğim gibi, bazen de *ötesi mümkün değil*<sup>178</sup> şeklinde kullanıyoruz. Bu bazılarının iddia ettiği gibi değil, yani biz özel soruşturmalarda *ötesi*

yok, daha genel soruşturmalarda ise *ötesi mümkün değil* ifadesini kullanmıyoruz, aksine *ötesi yok* ile *ötesi mümkün değil* ifadelerini oldukça aynı anlamda kullanıyoruz, burada da sadece tek bir deyiş olarak kullanacağız. Bu deyiş tümüyle kesin<sup>179</sup> değildir, örneğin *iki kat* dediğimizde *iki kat giysiyi*,<sup>180</sup> *geniş* dediğimizde de *geniş bir yolu*<sup>181</sup> kastetmiş oluruz; bunlar gibi *ötesi yok* dediğimizde de aşağı yukarı *bunda onunkinden daha ötesi yok*<sup>182</sup> demeye getiririz.

[189] Kuşkuculardan bazıları bu ifadeyi *nasıl oluyor da bundan ziyade şu* anlamında kullanıyor ve açıklama talep ettiklerinde *nasıl oluyor* diye soruyor ve *niçin bundan ziyade şu* demeye getiriyor.<sup>183</sup> Şu tarzdaki soru cümlelerindeki kullanımı gayet normaldir:

*Kim bilmez ki Zeus'un karısını?*<sup>184</sup>

Ya da şu tarz soruşturmada:

*Dion'un nerede yaşadığını araştırıyorum.*

Yine şurada:

*Soruyorum, biri nasıl olur da bir şaire tutkun olur ki?*<sup>185</sup>

Ya da *nasıl oluyor* “niçin” anlamında kullanılabilir, Menandros'un kullandığı gibi:

*Peki, niçin yüzüstü bırakıldım ki ben hep?*<sup>186</sup>

[190] *Nasıl oluyor da bundan ziyade şu* sorusu izlenimlerimizi yansıtır, birbirini dengeleyen ve birbirine eşit karşıt unsurların dengesinden ötürü neticede onay tehirine düşeriz. Birbirine eşitten kastımız ikisinin de bize aynı oranda mümkün görünmesidir. Karşıt olanlar kendi aralarında çatışır,<sup>187</sup> böylece kaçınılmaz olarak tarafsız onay tehirine varılır.<sup>[191]</sup> Bu yüzden *ötesi mümkün değil* sözü onayın ya da reddin

belirleyici niteliğini yansıtıyorsa da onu bu anlamda değil, <ilkinden> farksız bir şekilde ve daha geniş anlamda ya bir soru sormak için ya da *onay vereceğim ya da vermeyeceğim bu şeyleri bilmiyorum*<sup>188</sup> anlamında kullanırız.<sup>189</sup> Amacımız bize görüneni aşikâr kılmak, kullandığımız bu ifade de bu amaca ulaştırır bizi.<sup>190</sup> Ayrıca *ötesi mümkün değil* sözüyle, karşılaştığımız iddianın kendinde sağlam ve doğru olduğunu iddia etmiş olmayız, dahası şeylerin bize nasıl göründüğünü söylemiş oluruz.<sup>191</sup>

## 20. Afazi ya da Söyleyişten Kaçınma Üzerine

[192] Afaziyle ilgili şunları söyleyebiliriz: Söyleyiş ya da deyiş iki türlü olur, genel ve özel. Genel anlamda deyiş bir şeyi belirtir ya da reddeder, örneğin *bu bir gündür* veya *bu bir gün değildir* gibi. Özel anlamda ise sadece bir şeyi belirtir, fakat bu türden olumsuz yargılara söyleyiş ya da deyiş denmez. Bu yüzden afazi genel anlamda deyişten kaçınma olarak kabul edilir, hem onaylar hem reddeder, buna bağlı olarak söyleyişten kaçınmada herhangi bir şeyi işaret etmemiz ve reddetmemiz söz konusu değildir, o sadece izlenimizi yansıtır.<sup>192</sup>

[193] Şurası açık ki afaziyi kullanırken, nesnelerin kendi doğalarından ötürü kaçınılmaz olarak afaziye vardığımızı kastetmiş olmuyoruz, aksine afaziyi kullandığımızda söz konusu incelemenin devam ettiğini söylemiş oluyoruz. Hatırlayın, belirsiz olan hakkında dogmatikçe söylenmiş bir şeyi ne kabul ettiğimizi ne de reddettiğimizi söylemiştik, zira biz ancak bizi kendiliğinden yönlendiren ve kaçınılmaz olarak onaya çeken şeylere geçiş izni veririz.<sup>193</sup>

## 21. Belki, Caizdir ve Mümkündür Deyişleri Üzerine

[194] *Belki* ile *belki değil* deyişlerini *belki olur* ve *belki olmaz* anlamında kullanıyoruz, *caizdir* ile *caiz değildir* deyiş-

lerini *caiz olur* ve *caiz olmaz*, keza *mümkündür* ile *mümkün değildir* değişlerini de *imkânı var* ve *imkânı yok* anlamında kullanıyoruz. Ayrıca kısa olsun diye *caiz değildir* değişini *caiz olmaz*, *mümkün değildir* değişini *imkânı yok*, *belki değil* değişini de *belki olmaz* anlamında kullanabiliyoruz.<sup>[195]</sup> Yine burada ne değişlerle çatışıyoruz, ne değişlerin şeyleri doğalarına göre belirgin kılıp kılmadığını araştırıyoruz, tek yaptığımız onları tarafsız bir şekilde kullanmak.<sup>194</sup> Bu değişlerin söyleyişten kaçınmanın göstergesi olduğu kanaatindeyim. Örneğin biri *belki olur* dediğinde üstü kapalı olarak düşündüğü şeyin karşılaştığı şeyle çatıştığını kasteder, yani *belki olmaz* demiş olur, o şeye tam onay vermiş olmaz. Diğer değişler için de aynı durum geçerlidir.

## 22. *Onayı Durduruyorum*<sup>195</sup> Değiş Üzerine

[196] *Onayı durduruyorum* dediğimizde, *öne sürülen iddia benim için ne ikna edecek ne de etmeyecek cinsten* demiş oluruz, başka değişle, bize gösterilen şeylerin ikna etme ya da etmeme konusunda eşit olduğunu dile getirmeye çalışırız. Aslına bakarsanız, eşit olup olmadıklarını da onaylamayız, biz bize göründükleri ölçüde ve bizde bıraktıkları izlenime göre onlardan bahsederiz. Onay tehiri adını aklın durdurulmasından<sup>196</sup> alır, zira bir şeyi ne onaylar akıl, ne de reddeder, üzerinde durduğu şeylerin olumlusu ile olumsuzu arasında bir denge vardır.<sup>197</sup>

## 23. *Bir Sonuca Varmıyorum*<sup>198</sup> Değiş Üzerine

[197] *Bir sonuca varmıyorum* değişiyile ilgili şunu söyleyebiliriz: Sonuca varmak sadece bir şey söylemek demek değildir, aynı zamanda belirsiz bir şey hakkında kesin bir karara varmak ve onay vermek demektir. Bu anlamda Kuşkucuların bir sonuca varmadığı ve hatta *bir sonuca varmıyorum*'a

bile varmadığı söylenebilir.<sup>199</sup> Bu yüzden bu <belirsiz bir şeye onay vermek gibi> bir dogmatik varış değildir, sadece izlenimizi bildiren bir deyiştir. Kuşkucu *bir sonuca varmıyorum* dediğinde şunu kastetmiş olur: *İncelediğim bu şeyi ne dogmatik olarak onaylıyor ne de reddediyor durumdayım*. Yine Kuşkucular bu deyişi kullandığında kendilerine görüldüğü kadarıyla konuyu ele almış olur, dogmatik olarak kesin bir sonuca varmaz, aksine sadece edindiği izlenimi betimler ve kaydeder.

#### 24. <Kuşkucuların> Bir Sonuca Varılmayacak Ölçüde Her Şey Belirsizdir Demeleri<sup>200</sup> Üzerine

[198] Sonuca varmaktan kaçınma, dogmatik tarzda incelenen bir şeyin, yani belirsiz bir şeyin ne onaylanmasına ne de reddedilmesine dayanan bir muhakemenin ürünüdür. Bu yüzden bir Kuşkucu *her şey belirsizdir* dediğinde *bana görüldüğüne* öyledir demeye getirir,<sup>201</sup> Kuşkucu buradaki *her şey* ile var olan şeyleri değil, Dogmatiklerin ele aldığını düşündüğü belirsiz şeyleri, *belirsiz* ile de yine Dogmatiklerin genel çatışkılarda<sup>202</sup> ikna etme ve etmeme konusunda <savunduklarının> tam tersini aşamamalarını kasteder. [199] Nasıl ki biri *yürü git* dediğinde üstü kapalı olarak *sen yürü git* demiş oluyorsa, bunun gibi biri *her şey belirsizdir* dediğinde de bize *bana göre* ya da *bana görüldüğü kadarıyla* <her şey belirsizdir> demiş olur. Bu yüzden söyledikleri tam olarak şudur: Bana Dogmatiklerin ele aldığı unsurlardan hiçbirini ikna etme ya da etmeme sınırını aşmış gibi görünmüyor.

#### 25. <Kuşkucuların> Hiçbir Şey Anlaşılabilir Değildir<sup>203</sup> Demeleri Üzerine

[200] *Hiçbir şey anlaşılabilir değildir* dediğimizde de benzer bir tavır sergilemiş oluruz. *Her şey*'i aynı şekilde açıklar ve

ona *bana göre*'yi ekleriz. Böylece şunu demiş oluruz: *Dogmatik tarzda ele alınan her belirsiz şeyin bana anlaşılabilir görüldüğü kanaatindeyim*. Bu Dogmatikler tarafından ele alınan unsurların kendi doğalarına göre anlaşılabilir olduğu anlamına gelmez, aksine görünenden ötürü edindiğimiz izlenimimizi bildirir ve biz *karşıtlar arasındaki dengeden ötürü herhangi bir şeyi anlamış değilim* demiş oluruz. Neticede yüzü bize dönük olan her şey öğretimimize göre <bana> farklı görünür.<sup>204</sup>

## 26. *Kavramıyorum*<sup>205</sup> ve *Anlamıyorum*<sup>206</sup> Deyişleri Üzerine

[201] *Kavramıyorum* ve *anlamıyorum* deyişleri de Kuşkuncunun izlenimini gösterir, çekincesine bağlı olarak ele alınan unsuru onaylamaktan ya da reddetmekten kaçınır. Bu yukarıda bahsettiğimiz diğer deyişlerden de anlaşılabilir.

## 27. <Kuşkucuların> Her Muhakemeye Eşit Karşıt Bir Muhakeme Yürütülebilir<sup>207</sup> Demeleri Üzerine<sup>208</sup>

[202] *Her muhakemeye eşit karşıt bir muhakeme yürütülebilir* dediğimizde, *her* ile kastımız bahsettiğimiz her şeydir; bu durumda belirsiz bir açıdan bakmış olmuyoruz, aksine dogmatik tarzda bir yapı inşasına, yani belirsizin inşasına giriştiğini belli eden kişileri kastediyoruz, oysa bu başka bir şekilde de inşa edilebilir, hem de iddialar ve duruma göre değişerek, biz de bunun üzerine ikna etme ve etmeme konusunda<sup>209</sup> bir eşitlik görüyor, bu bağlamda genel olarak çatışkındaki karşıt tarafı görüyor<sup>210</sup> ve *bana göre* diyoruz. [203] Bu yüzden *her muhakemeye eşit karşıt bir muhakeme yürütülebilir* dediğimde, üstü kapalı olarak, *dogmatik tarzda inşa edilmeye çalışılan yapıya her açıdan dikkatlice baktım, söz konusu unsura karşıt başka bir unsur olduğunu gördüm,*

*o da dogmatik tarzda başka bir yapı inşa etmeye çalışıyor, o hâlde ikna etme ya da etmeme konusunda tam bir eşitlik söz konusu demiş olurum. Bu durumda meydana gelen ifade kesinliği dogmatik değil, insanın edindiği izlenimin bir kaydı niteliğindedir.*

[204] Bazıları ise şu şekilde kullanıyor bu deyişi: Her unsura eşit bir karşıt unsur vardır. Bu şöyle bir talebi doğurur: Dogmatik tarzda bir yapının inşasına girişen her unsura karşılık, dogmatik tarzda bir karşıt unsur öne sürelim, böylece ikna etme ya da etmeme konusunda bir eşitlik oluşsun. Kuşkucuların söylemeye çalıştığı ise buyurgan *öne sürelim* yerine dolaylı *öne sürülsün*'dür. [205] Böylece Kuşkucular bu sayede Dogmatikler tarafından onların incelemesine çekilmekten kurtulur, kesinlik yiter, evvelce bahsettiğimiz<sup>211</sup> dینگlik baş gösterir, onu da her şey hakkında onay tehirinin izlediğini düşünürler.

## 28. Kuşkucu Deyişler Üzerine Konusuna Ek

[206] Şunlar da genel kapsamda deyişler konusu için yeterli olur, zira özellikle de burada söylediklerimiz, söyleyeceklerimize temel oluşturacaktır.

Tüm Kuşkucu deyişlerle ilgili olarak bilmelisiniz ki bu deyişlerin de kesinlikle doğru olduğunu doğrulamıyoruz, her şeyden önce diyoruz ki bunlar kendileri tarafından geçersiz kılınamaz ve eklemlendikleri düzen tarafından da ortadan kaldırılamaz, tıpkı arındırıcı ilaçların sıvıları bedenden saf bir şekilde çıkarmaması, onları yine sıvılara karışmaya zorlaması gibi.<sup>212</sup>

[207] Ayrıca deyişleri kesin bir şekilde, uyarlandıkları şeyleri aşikâr kılmak için değil, tarafsız bir şekilde, yani daha rahat bir şekilde kullandığımızı da söylüyoruz, zira Kuşkucunun deyişler üzerinden mücadele yürütmesi düşünülemez,<sup>213</sup> özellikle de bizim yararımıza çalışırken bu deyişlerin saf bir

şekilde gerçeği değil, sadece göreceli olarak, yani Kuşkuculara görüneni gösterdiği söylenebilir.<sup>214</sup>

[208] Bunun yanında bu deyişleri genel olarak her olaya ilişkin değil, sadece belirsiz olan ve dogmatik tarzda incelenen konularda kullandığımızı da her daim düşünmek zorundasınız; biz bize ne görünüyorsa onu söylüyoruz ve dışsal nesnelerin doğasıyla ilgili iddiaları sağlamlaştırma gibi bir amacımız yok.

Bu nedenlerden ötürü her bilgiçliğin Kuşkucu bir deyişle alaşağı edilebileceği kanaatindeyim.<sup>215</sup>

[209] Şu ana dek Kuşkuculuk öğretisini, bölümlerini, ölçüsünü, hedefini, onay tehirinin yollarını inceleyip Kuşkucu deyişlerden bahsetmiş, böylece Kuşkuculuğun belirgin karakterini ortaya koymuş olduk.<sup>216</sup> Şimdi ise Kuşkuculuk ile yakın felsefi disiplinler arasındaki ayrım üzerinde kısaca durmamız yerinde olacak, zira bu sayede tehir düşüncesini de daha açık bir şekilde anlayabilmiş olacağız. Herakleitos'un felsefesiyle başlayalım.

## **29. Kuşkucu Öğretinin Herakleitos'un Felsefesinden Farkı**

[210] <Herakleitos'un felsefesinin> bizim öğretimizden farkı açıkça şudur: Herakleitos belirsiz meselelerde dogmatik iddialar öne sürer, biz ise yukarıda anlattığım gibi,<sup>217</sup> böyle bir şey yapmayız. Fakat Ainesidemos ve takipçilerinin sık tekrarladığına göre Kuşkucu öğretisi Herakleitos'un felsefesinin yolundan gidermiş, öyle ki karşıtların aynı yere vardığı düşüncesi<sup>218</sup> karşıtların <tam anlamıyla> aynı yere vardığının görüldüğü düşüncesiyle uyumluymuş, buna bağlı olarak Kuşkucular da karşıtların aynı yere vardığını söyler ya, Herakleitosçular da buradan hareket ederek aynı görüşü savunmuş.<sup>219</sup> Oysa karşıtların aynı yere vardığı düşüncesi sadece Kuşkucuların bir inancı değil, aynı zamanda Kuşkucular da dâhil olmak üzere bazı filozofların, hatta herkesin edindi-



ği bir izlenimdir.<sup>[211]</sup> Örneğin kimse balın sağlıklı insanlara tatlı, sarılık hastalarına ise acı gelmediğini söyleme cüretini gösteremez.<sup>220</sup> Bu yüzden Herakleitosçular da tıpkı bizler ve kuşkusuz diğer filozoflar gibi <zaten> herkesin kabul ettiği bir düşünceden hareket etmiş olabilir.<sup>221</sup> O hâlde Kuşkucu tarzda söylenmiş bir sözden <örneğin hiçbir şey anlaşılabilir değildir ve sonuca varmıyorum vb.><sup>222</sup> hareketle karşıtların aynı yere vardığı düşüncesini dile getirirler de neticede bulundukları konumu desteklemek durumunda kalacaklardı, ancak başlangıç noktaları sadece bizim deneyimlediğimiz değil, diğer filozofların ve sıradan insanların da deneyimlediği izlenimler ise o vakit nasıl olur da biri çıkıp bizim öğretimizin diğer felsefelerden ve günlük yaşamdan ziyade sadece Herakleitos'un felsefesinin yolunu izlediğini söyleyebilir? Zaten hepimiz aynı materyalden yararlanmıyor muyuz?

[212] Aslına bakılırsa Kuşkucu öğretisi sadece Herakleitos felsefesine onay verecek bir yapı değildir, aynı zamanda ona karşı da çıkar. Zira Kuşkucular Herakleitos tarafından kesin birer iddia olarak sunulan inançların hepsini kınar, <örneğin> evrensel yangın<sup>223</sup> düşüncesine, karşıtların aynı yere vardığı düşüncesine, başka deyişle, dogmatik kesinlikle savunulan her Herakleitosçu düşünceye karşı çıkar ve <yukarıda da dediğim gibi> yine onlardan uzak durur. *Anlamıyorum* <der>, *bir sonuca varmıyorum*. Bütün bunlar Herakleitosçuların düşünceleriyle çatışır, hâliyle bir öğretilen bahsederken, onun çatıştığı bir düşüncenin yolundan gittiğini söylemek saçmadır, bu yüzden Kuşkucu öğretiye Herakleitos'un felsefesinin yolundan gidiyor demek de saçmadır.

### 30. Kuşkucu Öğretinin Demokritos'un Felsefesinden Farkı

[213] Demokritos'un felsefesinin Kuşkuculukla müşterek bir tarafının olduğu söylenir,<sup>224</sup> zira buna göre bu felsefe

bizim kullandığımız unsurları kullanırmış. Örneğin bal kimine tatlı, kimine acı geldiğinden, <derler ki> Demokritos balın ne tatlı ne de acı olduğunu söylemiş,<sup>225</sup> bu yüzden de Kuşkucu *ötesi yok* deyişini kullanmış. Ancak Kuşkucular ve Demokritos *ötesi yok* deyişini farklı anlamlarda kullanır. Demokritos iki durumun da geçerli olmadığını söylerken, biz görünenin gerçekte nasıl olduğunu bilmediğimizi söylemeye çalışırız.<sup>226</sup> [214] Aramızda işte böyle bir fark var. Buna karşılık asıl fark Demokritos *gerçekte atomlar ve boşluk var* dediğinde ortaya çıkar. Zira Demokritos gerçekte diyerek gerçekte olanı kastediyor, görünendeki sapmadan hareket etse de onun gerçekte atomlar ve boşluk var diyerek bizden ayrıldığını belirtmeyi bile gereksiz buluyorum.

### 31. Kuşkucu Öğretinin Kyrene Öğretisinden Farkı

[215] Bazılarına göre Kyrene öğretisi ile Kuşkuculuk öğretisi aynıymış, zira o da bizim gibi sadece izlenimlerin kavranabileceğini<sup>227</sup> söylüyormuş. Ancak o öğreti Kuşkuculuktan ayırır, zira kendisine hedef olarak hazzı ve şehvetle kendinden geçmeyi<sup>228</sup> belirlemiş, oysa biz onlarınkinin tam tersi olan dinginliği hedef olarak belirledik. Öyle ki haz mevcut olsun ya da olmasın, <hedefle ilgili bölümde söyledığımız gibi><sup>229</sup> insan bir kere hazzı kendine hedef olarak belirledi mi sıkıntıya düşer.<sup>230</sup> Dahası biz muhakeme elverdiğince dışsal nesnelere ilişkin onay tehirinden bahsediyoruz, oysa Kyreneliler nesnelerin kavranamaz bir doğasının olduğunu iddia ediyor.<sup>231</sup>

### 32. Kuşkucu Öğretinin Protagoras'ın Öğretisinden Farkı

[216] Protagoras her şeyin ölçüsünün insan olduğunu düşünüyordu, ona göre insan varsa her şey var, insan yoksa hiçbir şey yoktur.<sup>232</sup> Ölçüden kastı standart, şeyden kastı da

nesneydi; bu yüzden üstü kapalı olarak insanın her nesnenin standardı ve o varsa her şeyin var, yoksa hiçbir şeyin yok olduğunu söylüyordu. Protagoras sadece herkese görünen bir şeyi kabul ediyor ve bir tür görecelik sunuyordu. <sup>[217]</sup> Buradan hareketle onun da Pyrrhoncular gibi düşündüğü söylenmiştir. Oysa Protagoras da onlardan farklıdır, zaten şimdi onun düşüncelerini açıklayınca aradaki farklılığı da görmüş olacağız.<sup>233</sup>

Protagoras maddenin akış hâlinde olduğunu ve meydana gelen fazlalığın sızıntıya sebep olduğunu,<sup>234</sup> yine hislerimizin de yaşa ve bedenimizin diğer durumlarına bağlı olarak değişip geliştiğini söyler. <sup>[218]</sup> Ayrıca tüm görünen şeyler için nedenlerin<sup>235</sup> şimdi madde hâlinde olduğunu, bu yüzden maddenin elverdiğince her şey olabileceğini ve insanlara görünebileceğini söyler. İnsanlar farklı zamanlarda, farklı koşullara bağlı olarak farklı şeyleri kavrar. Normal bir durumdaki biri madde hâlindeki şeyleri onlar normal bir durumda kendisine nasıl görünüyorsa öyle kavrarken, anormal durumdaki biri yine o şeyleri kendisine anormal bir durumda nasıl görünüyorsa öyle kavrar. <sup>[219]</sup> Dahası yaşa, uykuda ya da uyanık olmamıza bağlı olarak, yani aynı şeyi koşula göre kavrar.<sup>236</sup> Protagoras'a göre insan var olanın ölçüsüdür, bu yüzden her şey insanlara görüldüğü kadarıyla vardır ve kimseye görünmeyen yoktur.

Görüyoruz ki Protagoras maddenin sürekli akış hâlinde olduğuna ve görünen şeylere bağlı olan nedenlerden ötürü var olduğuna inanıyordu. Oysa bunlar belirsiz konular olduğundan, biz onlarla ilgili onay tehirine varırız.<sup>237</sup>

### 33. Kuşkucu Öğretinin Akademia Felsefesinden Farkı

<sup>[220]</sup> Bazıları Akademia felsefesinin de Kuşkuculukla eşdeğer olduğunu söylüyor,<sup>238</sup> o hâlde onu da burada incelemek yerinde olacaktır.

Çoğu kişinin dediğine göre üç Akademia vardır: Birincisi ve en eskisi Platon'un ki, ikincisi Polemon'un öğrencisi olan Arkesilaos'un Orta Akademia'sı ve üçüncüsü Karneades ile Kleitomakhos'un Yeni Akademia'sı. Bazıları Philon ile Kharmidas'ın ki dördüncü, bazıları da Antiokhos'un ki beşinci Akademia olarak sayıyor. <sup>[221]</sup> Eski Akademia'dan başlamak üzere bizimle bu felsefi disiplin arasındaki farkı görelim.

Bazıları Platon'un dogmatik, bazıları aporetik, bazıları ise kısmen dogmatik kısmen aporetik olduğunu söylüyor; Sokrates'in insanlarla birlikte yer alarak ya da sofistlerle tartışarak tanıtıldığı eğitim kitaplarında<sup>239</sup> Platon'un temel karakterinin eğitici ve aporetik, buna karşın Sokrates, Timaios ya da başka biri aracılığıyla iddialarını ısrarlı bir şekilde savunurken dogmatik olduğunu söylüyorlar. <sup>[222]</sup> Burada Platon'un dogmatik ya da kısmen dogmatik kısmen aporetik olduğunu söyleyenler hakkında konuşmanın bir anlamı yok, zira onlar da <neticede> Platon'un bizden farklı olduğunu kabul ediyor. Platon'un saf bir Kuşkucu olup olmadığını yorumlarımızda yeteri kadar incelemiştik,<sup>240</sup> bu görüşü ciddiyetle savunan Menodotus ile Ainesidemos'un aksine burada kabaca diyebiliriz ki Platon biçimler, Tanrısal Öngörünün varlığı ya da kötülüğe dayalı yaşamdan ziyade erdemli yaşamı tercih etme üzerine iddialarını sunduğunda, bunları gerçekmiş gibi kabul ettiğinde inanç sahibi olur ve daha belirgin bir şekilde bu konulara kendini verdiğinde de Kuşkuculuğun temel karakterini terk eder, zira bu durumda da <ikna etme ya da etmeme durumunda> bir tercih yapmış olur, oysa bu <evvelce söylediklerimden de anlaşılacağı gibi><sup>241</sup> bize tümüyle terstir. <sup>[223]</sup> Söylediklerinin aksine, kimi kere Platon'un çalışırken bazı Kuşkucu ifadeler kullanması da onu Kuşkucu yapmaz. Zira bir konuda inanç sahibi olan ya da genel olarak ikna etme ya da etmeme noktasında bir görüşünü diğerine tercih eden ya da belirsiz bir konuda id-

dialar öne süren biri kaçınılmaz olarak dogmatik karaktere sahip demektir. Timon bunu Ksenophanes'ten bahsettiği yerde açıkça ortaya koyuyor. <sup>[224]</sup> Zira onu birçok parçada övmesine ve hatta *Hicivler*'ini ona ithaf etmesine rağmen, ondan acıyla söz ediyor:

*Ah, keşke zarar veren olmasaydı bana o zihin,  
Sağa da sola da bakabilseydi, ama yok, aldattı yanlış yol beni.  
Geçmişte doğmuş bir adam beni tümüyle tatmin etmedi ki  
Araştıran zihin o nereye döndüyse, takip etmedi mi izlerini,  
Hepsinin bir ve aynı yere vardığı hani,  
Hani her şeyin her yerden çekildiği,  
Her yandan gelip de benzer bir doğada karar kıldığı?*<sup>242</sup>

Buradan hareketle Ksenophanes'i tam değil, yarı kendini beğenmiş bulur, şöyle der:

*Yarı kendini beğenmiş, aldatıcı Homeros'un alaycı tipi  
İnsan olmayan bir tanrı gibi Ksenophanes,  
Sarsılmaz bir güvenle her şeyin canlı olduğunu öğretiyor  
sürekli.*<sup>243</sup>

Timon Ksenophanes'i kısmen kendini beğenmiş buluyor, çünkü ona göre Ksenophanes kısmen de kendini beğenmiş değildir; *aldatıcı Homeros'un alaycı tipi* diyor, çünkü Homeros'taki aldatıcılığı da küçük düşürüyor ona göre. <sup>[225]</sup> Ksenophanes diğerlerinin ön kabullerine katılmıyordu, örneğin ona göre her şey birdir, tanrı her şeyin dâhil olduğu birliktir ve küreseldir, kayıtsızdır, değişmezdir ve aklidir. Görüldüğü gibi Ksenophanes ile bizim aramızdaki farkı göstermek gayet kolay.<sup>244</sup> Ortaya koyduğumuz üzere, Platon bazı konularda aporetik de olsa, Kuşkucu sayılmaz, zira bazı konularda belirsiz şeylerin gerçekliğine ilişkin, ikna edici olma adına, kesin iddialar sunduğu görülüyor.

<sup>[226]</sup> Yeni Akademia'nın<sup>245</sup> üyelerinin *hiçbir şey anlaşılabilir değildir* demesi ile Kuşkucuların *hiçbir şey anlaşılabilir*

*değildir* demesi de farklıdır. Zira Kuşkucular bazı şeylerin anlaşılabilmesinin mümkün olduğunu düşünürken,<sup>246</sup> onlar bu konuda kesin bir tavır sergiliyor, dahası yine iyi ve kötüyle ilgili yargılarında da açıkça bizden ayrılıyor. Zira onların söylediğine göre şeylerin iyi ya da kötü olması bizim belirlediğimiz gibi belirlenmiyor, onlar iyiye onun karşısından hareketle iyi, kötüye de yine aynı şekilde kötü diyorlar; bizim aklımıza yatan ise etkisiz olmamak adına günlük yaşamdan edindiğimiz görüşleri bu belirlenime karıştırmamaktır.<sup>247</sup> [227] Dahası ikna etme ve etmeme durumunda görüngülerin eşit olduğunu da söyleyebiliriz, oysa onlar bazılarının makul olduğunu, bazılarının ise olmadığını söyler. Makul olanlarda bile farklılıklar olduğunu söylüyorlar; söylediklerine göre bazıları sadece makulken, bazıları hem makul hem değerlendirilmeye muhtaçtır, hatta bir de makul olanlar, sıkı bir şekilde incelenenler ve şaşmaz olanlar vardır. Örneğin karanlık bir odada bir ip parçası olsun, aceleyle odaya giren biri sadece makul bir görüntüyle karşılaşır ve onu bir yılan zanneder. [228] Oysa odaya dikkatli bir şekilde ve etrafı kolaçan ederek giren biri ipin niteliklerinin <kıpırdamadığının, bir rengi olduğunun vb.> farkına varır, makul ve denetlenen görüntüyü bir ip olarak algılar. Görüngüler aynı şekilde şaşmaz da olabilir. <Örneğin> Herakles'in ölen Alkestis'i Hades'ten geri getirdiği ve Admetos'a gösterdiği söylenir, ilkin Admetos Alkestis'in makul ve değerlendirdiği görüntüsünden onu algılar, ancak onun ölmüş olduğunu öğrenince aklı karışır ve görüntüyü ikna edici bulmamaya meyillidir.<sup>248</sup> [229] Yeni Akademia'nın üyeleri sadece makul olanları ve hem makul hem değerlendirilmeye muhtaç hem de şaşmaz olanlar yerine sadece makul ve denetlenen görüngüleri kabul eder. Akademiacılar da, Kuşkucular da kesin unsurları kabul ediyor gibi görünse bile iki felsefe okulu arasında bir farklılık olduğu aşikârdır. [230] <Her iki okulda> *kabul ediyor* ifadesinin farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.<sup>249</sup> Bu ısrarcı

olma değil, güçlü bir eğilim ya da bağlılık olmaksızın bir şeyi izleme anlamındadır <bir erkeğin şaperonu izlemesi gibi>, bazen de bir şeyi sempati duyma gibi tercihen onaylama anlamına gelir <şatafata düşkün birinin şatafat dolu yaşamı öneren birini kabul etmesi gibi>. Buna bağlı olarak Karneades ve Kleitomakhos şeyleri kabul ettiklerini ve bazı şeylerin güçlü bir eğilimi belirleyen güçlü bir istekle makul olduğunu söylerken, biz bağlılık duymayan basit yönelimden bahsediyoruz, bu da bizi onlardan ayırıyor.

[231] Yine güdülen hedefler bakımından da Yeni Akademia okulundan ayrılıyoruz. Akademia'ya dâhil olduğunu söyleyenler makul olanı hayatlarında da arıyor, oysa biz yasaları, âdetleri ve doğal izlenimleri izliyor ve buna göre dogmalara saplanmadan yaşıyoruz.<sup>250</sup> Kısıtlı hedeflemiyor olsaydık,<sup>251</sup> ayırım konusunda konuşmaya devam ederdik.

[232] Orta Akademia'nın kurucusu ve en etkili ismi olduğu söylenen Arkesilaos bana sanki Pyrrhoncularla aynı şeyi söylüyormuş gibi geldi, gerçekten de onun kanıtlama tarzı bizimkine benziyor. Zira o da herhangi bir şeyin gerçekliği ve gerçek dışılığı hakkında kesin iddialar sunmuyor, dahası kanıtla desteklesin ya da desteklemesin bir şeyi başka bir şeye tercih etmiyor, aksine her konuda onay tehirine varıyor. Hedefinin de söylediğimiz gibi kendisini dinginliğin izlediği bu onay tehiri olduğunu söylüyor.<sup>252</sup> [233] Özel olarak onay tehirinin iyi, özel olarak kabullerin kötü olduğunu da ekliyor. Biri çıkıp da bizim doğrulayıcı değil de bize gördüğümüz kadarıyla bir şey hakkında konuştuğumuzu, oysa Arkesilaos'un nesnelerin doğasına göre konuştuğunu <buna bağlı olarak onay tehirine iyi, kabullere ise kötü dediğini> söyleyebilir. [234] Biri Arkesilaos'la ilgili bir sözle ikna edilirse, onun yüzeyde Pyrrhoncu, gerçekte ise bir Dogmatik olduğunu düşünebilir, öyle diyorlar. O etrafındakilerin Platoncu kabulleri benimseyip benimsemediğini aporetik becerisiyle sınıadığına göre aporetik olarak da görülebilir, ancak o et-

rafındakiler içinde bir tek Platon'un görüşlerine güvenebilirdi.<sup>253</sup> Bu yüzden Ariston ona şöyle seslenmiştir:

*Önden Platon, arkadan Pyrrhon, ortadan ise Diodoros.*

Her ne kadar diyalektiği Diodoros'un tarzındaysa da o tam bir Platoncuydu.

[235] Philon ve takipçileri Stoa ölçüsüne <yani kavranabilir görünüme> göre şeylerin kavranabilir, nesnelerin doğasına göreyse kavranamaz olduğunu söylüyordu.<sup>254</sup> Deniyor ki Antiokhos Stoa'yı Akademia'ya getirerek Akademia'da Stoa felsefesini gütmüş, böylece Stoacı kabullerin Platon'da da bulunduğunu göstermek istemiştir. Anlaşıyor ki Kuşkucu öğretiyile Dördüncü ve Beşinci Akademia'lar arasında da fark vardır.

#### **34. Tıbbi Deneyciliğin Kuşkuculukla Aynı Olup Olmadığı Üzerine**

[236] Bazıları Kuşkucu felsefesinin Deneyci tıp okuluyla aynı olduğunu söylüyor. Fakat bilmelisiniz ki Deneyciliğin bu kolu belirsiz konularda iddialar ortaya koyuyorsa, Kuşkuculukla aynı olması ve Kuşkucuların da bu okulla bağdaşması mümkün olamaz. Bana öyle geliyor ki Yöntem dedikleri şeyi fazlasıyla kabul ediyorlar, [237] bunun için de tıp okulları belirsiz konularda kesinliği sadece deneyimlemeyip, şeylerin kavranıp kavranamayacağı konusunda bir şey söylemeye girişmiyor, sadece görüngüyü izleyip, yerinde olduğu görülen Kuşkucu uygulamayla aynı düzlemde seyrediyorlar.

Yukarıda Kuşkucuların da katıldığıınca günlük yaşamın dört yönlü olduğunu söylemiştik,<sup>255</sup> doğanın rehberliğinde olan, duyuşal gereksinim olarak var olan, âdetlerin ve yasaların oluşturduğu gelenekten kalan ve uzmanlık eğitimine ilişkin olan. [238] Kuşkucunun duyuşal gereksinimlerin baskısıyla susuzluğunu gidermek için su içmeye, açlığını gidermek



için yemek yemeye ve bunlar gibi başka durumlarda başka şeylere yönelmesi gibi, Yöntemli hekim de hastalıkların gereksinimlerine göre çarelere, örneğin bir kişinin kendisine soğuk tedavisi uygulandığında büzülüp sıcağa sığınmak istemesinde olduğu gibi<sup>256</sup> kasılmada genişletmeye başvurur, akıntı olduğunda ise onu durdurmaya çalışır,<sup>257</sup> tıpkı sıcak bir banyoda ter içinde ve rahatlamış olan insanların buna bir son vermek istemesi ve bu amaçla soğuk havaya çıkması gibi. Şurası açık ki bizi nesneleri ortadan kaldırmaya zorlayan şeyler doğaya aykırıdır, bir köpek bile patisine batan dikenini çıkarır.<sup>258</sup> [239] <Bu konudan bahsederek çalışmamın<sup>259</sup> genel sınırını aşmak istemiyorum> sadece Yöntemlilerin bu minvalde söylediği her şeyin duyuşal gereksinimden ötürü doğal olduğunu ya da olmadığını bildirmekle yetiniyorum.

Ayrıca fikir yokluğu ve deyişlerin kullanımındaki tarafsızlık da iki öğretide de ortaktır. [240] Nasıl ki Kuşkucular dogmalara saplanmadan, <söylediğimiz gibi><sup>260</sup> *bir sonuca varmıyorum* ve *bir şey kavramıyorum* diyorsa, Yöntemliler de *genel nitelikler*'den, *yaygınlaşma*'dan ve diğer basit ifadelerden yararlanıyor, yine benzer şekilde, herhangi bir fikre saplanmadan, doğal olsun ya da olmasın, edindikleri izlenimler ve onlarla ilgili olduğu görülen ne varsa <ben susuzluk, açlık vb. örnekleri vermiştim> hepsi tarafından yönlendirildikleri anlamında *işaret* kelimesini kullanıyorlar.

[241] O hâlde anlaşılıyor ki bunlar ve benzer noktalardan hareketle Yöntemlilerin tıbbi öğretisinin <tümüyle değilse de diğer tıbbi okullarla kıyaslandığında onlardan daha fazla> Kuşkuculukla benzeştiğini söyleyebiliriz. Kuşkucu öğretinin komşuları olan felsefe okullarına dair yeteri kadar konuşmuş olduk. Kuşkuculuğun özetine ve *Genel Esaslar*'ın birinci kitabına burada bir son veriyoruz.<sup>261</sup>



## *İKİNCİ KİTAP*





## Kitabın İçeriği

1. Kuşkucunun Dogmatiklerin Bahsettiği Bir şeyi İnceleyip İnceleyemeyeceği Üzerine
2. Dogmatiklere Karşı Yapılacak İnceleme Nereden Başlamalı?
3. Ölçü, Doğru ile Yanlışın Kuralı Üzerine
4. Gerçeğın Bir Ölçüsü Olabilir mi?
5. Onun Tarafından Olan Üzerine ya da Hangisi Belirlemeli?
6. Onunla Olan Ölçüsü Üzerine
7. Ondan Ötürü Olan Ölçüsü Üzerine
8. Gerçek ve Gerçeklik Üzerine
9. Doğadan Bir Gerçek Çıkıp Çıkmayacağı Üzerine
10. İşaret Üzerine
11. Bildirici İşaret Diye Bir şey Olup Olmadığı Üzerine
12. Kanıt Üzerine
13. Kanıtın Olup Olmadığı Üzerine
14. Tasımlar Üzerine
15. Tümevarım Üzerine
16. Tanımlar Üzerine
17. Bölümleme Üzerine
18. İsimlerin Anımlarına Göre Bölümılenmesi Üzerine
19. Bütün ve Parça Üzerine
20. Cinsler ve Türler Üzerine
21. Ortak Nitelikler Üzerine
22. Safsatalar Üzerine





## 1. Kuşkucunun Dogmatiklerin Bahsettiği Bir Şeyi İnceleyip İnceleyemeyeceği Üzerine

[1] Dogmatizmi incelemeye başladığımıza göre bu felsefeyle ilgili bahsedilen her unsuru kısaca ve genel hatlarıyla irdeleyelim; ilkin Kuşkucuların Dogmatiklerin kabulleriyle ilgili unsurları inceleyemeyeceğini ve daha genel bir ifade kullanırsak, onlarla ilgili muhakeme yürütemeyeceğini ısrarla öne süren kişilere cevap verelim.<sup>1</sup>

[2] Diyorlar ki Kuşkucular Dogmatiklerin bahsettiği şeyleri ya kavrar ya da kavramaz. Kavrarlarsa, kavradıklarını söyledikleri şeyler hakkında neden kafaları karışsın? Yok, kavramazlarsa, kavramadıkları şeyler hakkında nasıl konuşulması gerektiğini de bilmiyorlar demektir.<sup>2</sup> [3] Örneğin çürüten muhakemeyi ya da iki karışık yapı teoremini bilmeyen kişinin onlarla ilgili söylenen şeyleri de anlamaması gibi Dogmatiklerin bahsettiği unsurları bilmeyen biri de bilmediği <bu> hususlarda onlara karşı bir soru sistemi geliştiremez. Bu yüzden Kuşkucular Dogmatiklerin bahsettiği hususları sorgulayamaz.

[4] Bu muhakemeyi yürüten kişiler bize *kavrama* terimini nasıl kullandıklarını açıklamak durumundadır, anlamı ne bunun, önermelerimizi sunduğumuz şeylerin doğruluğunu onaylamaksızın salt *düşünme* mi? Yoksa aynı zamanda incelediğimiz şeylerin doğruluğunu onaylama anlamını da taşıyor mu? Muhakemelerindeki kavrama teriminin

nadir bir görüngüyü onaylama anlamına geldiğini söylerlerse<sup>3</sup> <gerçek bir şeyden kaynaklanan nadir bir görüngü de gerçek bir nesnenin kendisiyle uyumlu bir şekilde onaylanır ve tasdiklenir, aksi hâlde gerçek olmayan bir şeyden kaynaklanıyor olurdu>,<sup>4</sup> istemeden de olsa, bu şekilde kavramadıkları şeyleri inceleyemeyeceklerini de kabul etmiş olurlar. <sup>151</sup> Örneğin bir Stoacı *madde bölünüyor, tanrı dünyadaki şeylere kutsal öngörüsünü katmıyor ya da haz iyyidir* diyen bir Epikürosçuya karşı muhakeme yürütmeye kalktığında bu <Epikürosçu> hususları kavramış mı olur, kavramamış mı? Kavramışsa, onların doğru olduğunu söylediği için Stoa düşüncesini tam anlamıyla reddetmiş olur; yok, kavramamışsa, bu sefer de onlar hakkında bir şey söyleyemez. <sup>161</sup> Aynı şey kendilerinininkinden farklı dogmalara saplanmış kişilerin kabullerini sorgulamak isteyen farklı okullardan kişilere karşı da söylenebilir. Bu mantığa göre onlar da bir diğerine karşı muhakeme yürütemez. <Daha açık konuşmak gerekirse> onların bütün bu çabası, bir kerede söylüyorum, ancak Kuşkucu felsefeyle ters yüz edilir. Burada bahsedilen manada kavramadığın şeyi inceleyemeyeceğin söyleniyorsa, Kuşkucu felsefe bundan güç kazanır, sağlamlaşır. <sup>171</sup> Zira belirsiz bir şeyle ilgili iddiaları olan ve dogmalar edinen biri neticede kavradığı ya da kavramadığı bir şeyle ilgili iddialarının olduğunu söyler. Kavramamışsa, iddiası da haklı çıkmaz; yok, kavramışsa, bu sefer de onu ya doğrudan, ya kendi kendine ve açık bir izlenimle ya da inceleme ve araştırma gibi bir yolla kavradığını söyler. <sup>181</sup> Ancak bu durumda belirsiz olan şeyin onun üzerinde kesin ve açık bir izlenim bıraktığı ve bu şekilde kavrandığı söylenirse, bu sefer de o şey belirsiz olmaz, aksine herkesin görebileceği, üzerinde anlaşmaya varacağı ve tartışmayacağı bir şey olur. Oysa belirsiz şeylerle ilgili olarak bitmez tükenmez bir tartışma vardır.<sup>5</sup> Bu yüzden belirsiz bir şeyin doğruluğuyla ilgili olarak iddiaları ve onayları olan bir Dogmatik

o şeyi kendisi üzerinde kesin bir izlenim bırakmış gibi kavramış olamaz. <sup>[9]</sup> Yok, bir incelemeyle bu sonuca varmışsa, <önümüze sürülen varsayıma göre> o şeyi tümüyle kavramadan nasıl inceleyebilmiş ki? Zira bu inceleme de <en nihayetinde> incelenecek olan şeyin ilkin tümüyle kavranmış olmasını gerektirir, ancak bu şekilde kişi o şeyi inceleyebilir. İncelenen nesnenin kavranması da buna bağlı olarak nesnenin zaten incelenmiş olmasını gerektirir. Bu durumda karşılıklı ve kafa karıştırıcı bir yolla<sup>6</sup> belirsiz olanı incelemek ve onunla ilgili fikir edinmek imkânsızlaşır; içlerinden biri incelemeye kavrayıştan başlamak isterse, onu kavramadan önce nesneyi incelemesi gerektiğini söyleriz; yok, incelemeden başlamak isterse, bu sefer de incelemeye başlamadan önce incelenecek olanı kavraması gerektiğini söyleriz. O hâlde burada sunduğumuz nedenlerden ötürü Dogmatikler ne belirsiz bir şeyi kavrayabilir ne de onunla ilgili sağlam bir iddia ortaya koyabilir. Buradan hareketle Dogmatiklerin ince düşüncesinin çöktüğü ve tehir felsefesinin su yüzüne çıktığı kanaatindeyim.

<sup>[10]</sup> Derlerse ki kavrama böyle bir anlama gelmiyor, sadece incelemeyi sağlayacak ön düşünüş anlamına geliyor, bu durumda da belirsiz olanın doğruluğuyla ilgili onayı tehir edenler için inceleme de imkânsızlaşır. Zira benim kanaatime göre bir Kuşkucu sahip olduğu düşüncelere takılmaz, kendisine edilgen izlenim sunan ve açıkça görünen şey asla düşünülen şeyin doğruluğunu kanıtlamaz, zira <söylediklerine göre> biz sadece gerçek değil, gerçek olmayan şeyleri de düşünürüz. Bu yüzden onayını tehir eden kişi inceleme yaparken ve düşünürken Kuşkucu tavrını sürdürür, zira şeyin kendisine görüldüğü ve edilgen bir görüngü oluşturduğu ölçüde izlenimi onayladığı gayet açıktır.<sup>7</sup> <sup>[11]</sup> Dahası gerçekte Dogmatiklerin incelemeye mahkûm olup olmadığını da düşünün. Zira şeylerin kendi doğalarında nasıl olduğunu bilmeyen kişiler tutarsızlık olmaksızın onları incelemeyi sürdür-



rür, buna karşın onları tam olarak bildiğini düşünen kişiler incelemeyi sürdüremez. İkincisi için inceleme zaten son noktasındadır, sanır ki ilkinin incelemeyi sürdürmesinin nedeni tümüyle aşikârdır <yani Kuşkucuların bir cevap bulamadığı düşüncesinde olurlar>.<sup>8</sup>

<sup>[12]</sup> Onların felsefe dediği şeyin her bir bölümünü burada kısaca incelemeliyiz.<sup>9</sup> Dogmatikler arasında felsefenin bölümlerine dair<sup>10</sup> burada detaylı bir şekilde incelenmesine gerek olmayan birçok ihtilaf olduğundan <kimi diyor ki *felsefe tek parçadır*, kimi *iki parçalıdır*, kimi de *üç*>, konuyu bütünüyle ele aldığı görülen kişilerin düşüncesini tarafsız bir gözle irdeleyip bu konuda muhakeme yürüteceğiz.

## 2. Dogmatiklere Karşı Yapılacak İnceleme Nereden Başlamalı?

<sup>[13]</sup> Stoacılar ve başka bazıları felsefesinin üç bölümden <mantık, fizik ve etik> oluştuğunu söylüyor ve açıklamaya mantıktan başlıyor <hatta açıklamaya nereden başlanması gerektiği konusunda bile birçok farklı görüş var>.<sup>11</sup> Konuyla ilgili bir fikre ve dogmaya saplanmadan onları izliyoruz, üç bölüme ilişkin kullanılan ifade de bir yargıyı ve ölçüyü gerektirdiğinden, ölçünün açıklaması da felsefenin mantıkla ilgili kısmında yer aldığından, biz de ölçüyle ilgili açıklamadan ve mantık bölümünden başlayalım.<sup>12</sup>

## 3. Ölçü, Doğru ile Yanlışın Kuralı Üzerine

<sup>[14]</sup><sup>13</sup> Kendisi sayesinde gerçeğin ve gerçek olmayanın belirlendiğini ve yine kendisiyle birlikte yaşamımızı sürdürdüğümüzü söyledikleri şeye de ölçü diyorlarsa bile bizim buradaki inceleme konumuz gerçeğin ölçüsü denen şeydir <Kuşkuculukla ilgili çalışmamızda öteki anlamlardaki ölçüleri işlemiştik>.<sup>14</sup> <sup>[15]</sup><sup>15</sup> Burada incelediğimiz ölçüler üç an-

lamda kullanılır: genel, özel ve çok özel. Genel anlamda her kavrayış tarzı bir ölçüdür, buna bağlı olarak görme gibi *doğal ölçülerden* bahsedebiliriz. Özel anlamda belirsiz bir şeyi kavrayışa ilişkin her teknik tarz bir ölçüdür, bu her günkü ölçülere değil, sadece mantıksal ölçülere ve Dogmatiklerin gerçeği ortaya koyabilmek için kullandıklarına yorulabilir.

<sup>[16]</sup><sup>[16]</sup> Temel olarak mantık ölçüleri üzerinde durmak istiyoruz. Ancak mantık ölçülerinin de üç anlamda olduğu söyleniyor,<sup>17</sup> *onun tarafından olan, onunla olan ve ondan ötürü olan*. Örneğin onun tarafından olan bir insan, onunla olan kavrayış ya da akıl, ondan ötürü olan ise görünümün etkisi; insanlar bahsettiğimiz anlamlardan biri aracılığıyla muhakeme yürütecek kıvama gelir. <sup>[17]</sup> Şüphesiz hangi konu üzerinde durduğumuzu göstermek için bu başlangıç açıklamalarını yapmak zorundaydık, bundan sonra ısrarlı bir şekilde gerçeğin ölçüsüne sahip olduklarını söyleyen kişilere karşı muhakeme yürüteceğiz.

#### 4. Gerçeğin Bir Ölçüsü Olabilir mi?

<sup>[18]</sup><sup>[18]</sup> Ölçüler konusunu ele alanlardan bazıları <Stoacılar ve başka bazıları> sadece bir tane olduğunu, bazıları ise <aralarında Korinthoslu Kseniades<sup>19</sup> ve *ama inanç her yerdedir* diyen Kolophonlu Ksenophanes de bulunur> olmadığını söylüyor; biz ise bir tane ölçü olup olmadığı konusunda onay tehirine varıyoruz. <sup>[19]</sup> Anlaşıyor ki bu tartışmanın da bir yere varıp varmayacağını dile getirmeliler.<sup>20</sup> Varmıyorsa, derhal onay tehirine varmalılar; yok, varıyorsa, bizim üzerinde uzlaşmış bir tanesine sahip olmadığımız gibi bir tane olup olmadığını bile bilmediğimiz, sadece araştırdığımız bu ölçüye nasıl karar verdiklerini söylesinler. <sup>[20]</sup> Yine ölçülerle ilgili tartışmanın bir yere varabilmesi için kendisi sayesinde karar verebileceğimiz, üzerinde uzlaşmış bir ölçümüzün olması gerekir, üzerinde uzlaşmış bir ölçümüzün

olması için de ölçülerle ilgili bu tartışmaya ilişkin bir karar verilmesi gerekir. Anlaşıyor ki muhakeme bu noktada karşılıklı yola düşüyor ve ölçünün belirlenilmesi engelleniyor, zira bu ikisine varsayım yoluyla bir ölçü belirleyemeyiz; yok, <Dogmatikler> ölçüyü başka bir ölçüyle belirlemek isterse, bu durumda onları sonsuz geri dönüşe bırakırız.

Bir kanıt kanıtlanmış bir ölçüye ve bir ölçü de belirlenmiş bir kanıta gereksinim duyuyorsa, her ikisi de karşılıklı yola takılır.<sup>21</sup>

[21] Buradaki çıkarımların Dogmatiklerin ölçülerle ilgili kesinliğini göstermeye yetkin olduğunu düşünüyoruz, buna karşın yine de onları çürütmek için farklı birtakım fikirler öne sürebiliriz, bu konu başlığında bunu yapmamız hiç de saçma değil. Tek tek her birinin görüşüne karşı çıkacak değiliz, zira bu geniş ölçekli bir tartışma ve <bunu yapmamız durumunda> kaçınılmaz olarak pek yöntemsiz gitmiş olacağız.<sup>22</sup> Buna karşılık incelediğimiz ölçünün üç yönlü olduğu <onun tarafından olan, onunla olan ve ondan ötürü olan> düşünüldüğünden,<sup>23</sup> biz de sırayla bunları ele alıp ölçünün kavranamaz olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Böylece aktarımımız da yöntemli ve tamamlanmış olacak. Şimdi *onun tarafından olan* ile başlayalım, zira onun sayesinde diğerlerinin de kuşkuya vardığı görülecek.<sup>24</sup>

## 5. Onun Tarafından Olan Üzerine ya da Hangisi Belirlemeli?

[22] <Dogmatiklerin söylediğine bakılırsa> İnsanlar bana kavranamaz değil, gerçekte akıl almaz görünüyor. Neticede Platon'un Sokrates'i kendisinin bir insan mı, yoksa başka bir şey mi olduğunu bilmediğini açıkça itiraf ediyor.<sup>25</sup> Dogmatikler de bir "insan" kavramı oluşturmak istediklerinde ilkin ona karşı çıkıyor, daha sonra anlaşılmasa bir şekilde konuşuyorlar.

[23] Demokritos *insan tümüyle bildiğimiz bir şeydir* diyor.<sup>26</sup> Düşüncesi bu şekilde devam ettiğinde insanı bilmeyeceğiz, zira köpeği de biliyoruz ve sonuçta köpek de bu mantığa göre bir insan olacaktır. Yine bilmediğimiz insanlar var, o hâlde onlar da insan değil. Bu mantığa göre kimse insan olmaz, zira Demokritos bir insanın herkes tarafından bilinmesi gerektiğini söylüyor, ancak hiçbir insan herkes tarafından bilinemez, o hâlde Demokritos'a göre kimse insan değil.

[24] Bu nokta çok karışık değil aslında, onun görüşleri gayet açık bir düzlemde seyrediyor. Yazarımız diyor ki tam anlamıyla gerçek olan şeyler atomlar, boşluk ve sadece canlılar değil, her şeyin oluşturduğu bütünlüktür.<sup>27</sup> O hâlde bu hususlar incelendikçe insanlara özgü bir şeyler edinemeyeceğiz, zira onlar her şeyde müşterektir ve hiçbir şey onların dışında yer alamayacaktır. Bu durumda bu ölçü sayesinde hiçbir şey edinmeyip insanları diğer canlılardan ayırarak tek başlarına düşünebileceğiz.

[25]<sup>28</sup> Epikuros *bir insan belli bir tarzda yaşama gücüyle biçimlenir* diyor. O hâlde ona göre insan bir şekilde işaretle gösterilebilir, gösterilemeyen ise insan değildir ve biri bir kadını işaret ederse erkekler, bir erkeği işaret ederse bu sefer de kadınlar insan olmaz <tehirin dördüncü yolundan bildiğimiz üzere aynı hususu koşullardaki farklılık konusunda da göstereceğiz>.<sup>29</sup>

[26] Diğerleri de<sup>30</sup> diyor ki insan anlama ve bilme yetisi olan, ölümlü ve akli bir canlıdır. İlk tehir yolunda gösterildiği gibi hiçbir canlı akıl dışı değildir, aksine hepsi anlama ve bilme yeteneğine sahiptir, dolayısıyla dogmatiklerin düşüncesi devam ettiğinde, ne demek istediklerini anlayamayacağız. [27] Dahası tanımda yer alan nitelikler eyleme ve potansiyele dönüktür. Eylem açısından bakarsak kusursuz bilgiye erişmedikçe sen bir insan değilsin, akıl açısından kusursuz ve ölme sürecindesin <zaten seni ölümlü kılan da bu>. Potansiyel açısından bakarsak kusursuz bir akla sahip olursan

ve hem anlar hem de bilirsen, bu sefer de insan olmazsın; bana kalırsa bu öncekinden de saçma. Şurası açık ki insanın varlığı her iki şekilde de açıklanamaz. <sup>[28]</sup> Platon insanların iri tırnaklı, iki ayaklı, tüysüz ve politik bilgi yeteneği olan hayvanlar olduğunu söylerken<sup>31</sup> aslında tam olarak olumlu anlamda bunu kastetmek istemiyor, zira insanlar <ona göre> olan şeylerden biri olmasına rağmen tam anlamıyla olmuş sayılmaz, hiçbir şekilde olmamış şeyler hakkında olumlayıcı bir şey de söylenemez.<sup>32</sup> Bu durumda Platon bu tanımı olumlayıcı olsun diye değil, <her zaman yaptığı gibi><sup>33</sup> konuşması fazlasıyla akla yatkın görünsün diye yapar. <sup>[29]</sup> İnsanların düşünülebileceğini düşünsek bile onların kavranamayacağı sonucuna varırız. Zira insanlar ruh ve bedenden oluşur, ancak ne ruh ne de beden kavranabildiğinden, onlar insan olmamalı bu durumda. <sup>[30]</sup> Bu düşüncelerden hareketle bedenlerin kavranamayacağı aşikâr, bir şeyin nitelikleri ona ait olan şeylerin niteliklerinden farklıdır.<sup>34</sup> Bir renk ya da benzer bir nitelik üzerimizde etki bırakır, aynı şey beden için de geçerlidir; kendisi değil, ancak nitelikleri bizi etkiler. Bu bağlamda diyorlar ki bedenler üç şekilde değerlendirilir:<sup>35</sup> *Boylamasına, enlemesine ve derinlemesine*. Oysa bedeni derinlemesine kavrayamayız. Derinlemesine kavrayabilseydik, altın kaplamanın altındaki gümüş parçacıkların da farkına varırdık. Dolayısıyla bedeni de kavrayamayız.<sup>36</sup> O hâlde anlaşıyor ki bedenler üzerimizde etki bırakmaz.

<sup>[31]</sup> Bırakalım şimdi bedenle ilgili tartışmayı, insanlar yine kavranamaz bulunur, zira ruhlar kavranamaz. Ruhların kavranamayacağı şu düşüncelerden de anlaşılabilir: Ruh konusunu ele alanlardan bazıları <Messeneli Dikaiarkhos<sup>37</sup> gibi> ruhun olmadığını, bazıları olduğunu söylerken, bazıları da onay tehirine varıyor.

<sup>[32]</sup> Bu noktada Dogmatikler bu tartışmanın bir yere varmayacağını söylüyorsa,<sup>38</sup> ruhun da kavranamazlığını sergilesin hemen; yok, tartışma bir yere varır diyorlarsa, o vakit

hangi muhakemeyle hangi sonuca vardıklarını açıklasınlar bize. Algıyla bir sonuca varamazlar, zira ruhların da düşünce nesnesi olduğu söyleniyor; buna karşılık akılla bir sonuca vardıklarını söylerlerse, bu sefer de onlara aklın ruhun en belirsiz parçası olduğunu <nitekim bazıları onu ruhun bir parçası, bazıları ise ondan ayrı bir şey olarak görüyor> hatırlatırız.<sup>39</sup> [33] Ruh akılla kavrayıp tartışmaya bir son vereceklerse, daha tartışılabilir bir konuyla, daha az tartışılabilir bir konuyu belirleyip onaylamaları saçma görünür. Bu yüzden ruhla ilgili tartışmaya akıl da bir son veremez. Hâl böyle olunca ruhlar kavranamaz, buna bağlı olarak insanlar da kavranamaz.

[34]<sup>40</sup> Ancak insanların kavranabileceğini kabul edersek, insanlar tarafından nesnelerin değerlendirilebileceğini göstermek pek mümkün olmayacaktır. Zira nesnelerin insanlar tarafından değerlendirilebileceğini söyleyen kişi bunu kanıtla ya da kanıtsız yapacaktır. Kanıtsız yaparsa <zira kanıt da doğru ve değerlendirilmiş olmalıdır>, değerlendirmesini başka bir şeye göre yapmış olur. Bu durumda biz de uzlaşma temelinde kanıtın kendisiyle bir değerlendirme yapıldığını söyleyemeyeceğimizden <zira ölçüyü de onunla inceliyoruz> kanıtın doğruluğuna karar veremeyeceğiz, bu yüzden aktarımımıza konu olan ölçüyü de sunamayacağız. [35] Fakat nesnelerin insanlar tarafından kanıtsız değerlendirilebildiği söylenirse, bu da ikna edici olmaz. O hâlde insanların ölçü olduğu konusunda ikna edilmemiş olacağız. Burada yaptıkları değerlendirmelerde insanların ölçüsünün ne olduğu sorusu doğar. İnsanlar bir noktaya dikkat çekerken yargıda bulunmuyorsa, ikna edici olamazlar. Aksine insanların yargıda bulunarak değerlendirme yaptığını söylüyorlarsa, bu sefer de incelenesi bir konuyu teşkil ederler. [36] Başka bir canlı tarafından değerlendirileceklerse, bu canlı insanların ölçü teşkil edip etmediğine nasıl karar verecek? Yargısız değerlendirirse, ikna edici olmaz; bir yargıya varırsa, bu sefer

de o başka bir şey tarafından yargılanır; kendisiyle yargılanırsa, aynı saçmalık burada da kendini göstermiş olur <başka deyişle incelenesi şey, incelenesi başka bir şey tarafından değerlendirilmiş olur>; insanlarla yargılanırsa, bu da karşılıklı yola varır;<sup>41</sup> bunların dışında bir şeyle yargılanırsa, bu sefer de onun ölçüsünün ne olduğunu sorarız, başka deyişle burada sonsuz geri dönüş belirir.<sup>42</sup> O hâlde bahsedilen nedenlerden ötürü nesnelerin insanlar tarafından yargılanabileceğini söyleyemeyiz.

[37] Nesnelerin insanlar tarafından değerlendirilebileceğini ve bunun da ikna edici olabileceğini düşünelim, bu durumda insanlar arasında birçok farklılık olduğu için<sup>43</sup> Dogmatikler ilkin bir insan üzerinde anlaşsınlar ve bizim onayımıza sunsunlar. Fakat bir deyişte de geçtiği gibi,<sup>44</sup> *su aktığı, ağaçlar da büyüdüğü sürece* bu tartışmayı sürdüreceklerse, nasıl zorlayabilirler ki bizi bir tanesine onay vermeye?

[38] İkna edici bilgeyi bulmamız gerektiğini söylerlerse, hangi bilge diye sorarız onlara <Epikuros'a göre mi, Stocılara göre mi, Kyrene'ya göre mi, yoksa Kiniklere göre mi belirleyeceğiz bilgeyi?> Dogmatikler tek bir cevap üzerinde uzlaşamayacaktır.

[39]<sup>45</sup> Biri bilge arayışımızdan vazgeçmemiz gerektiğini söyleyip basitçe bilgeyi mevcut durumdaki en zeki kişi olarak belirlerse, bu durumda Dogmatikler kimin diğerlerinden daha zeki olduğunu tartışacak, ikinci olarak mevcut durumda ve geçmişte herkesten daha zeki olan kişi üzerinde anlaşmaya varsalar da o kişi yine de ikna edici bulunmayacaktır.

[40] Zira zekiliğin sınırsız sayıda aşaması ve ölçüsü olduğundan, diyebiliriz ki mevcut durumda ve geçmişteki en zeki kişi olduğunu söylediğimiz o kişiden de zeki olan başka bir kişi doğmuş olabilir.<sup>46</sup> Zekiliğinden ötürü mevcut durumda ve geçmişte yaşayan en akıllı kişi olduğunu söylediğimiz o ikna edici kişiyi bulmak durumunda kaldığımızda, bu sefer de ondan sonra doğmuş olan daha zeki kişiyi

bulmak durumunda kalacağız. O doğduğunda da bu sefer ondan daha zeki birinin doğabileceğini ummamız gerekecek, daha sonra ondan da zeki olanın ve böylece sonsuz geri dönüşe varacağız.

[41] Dogmatiklerin bu kişiler ve söyledikleri üzerinde uzlaşıp uzlaşmayacağı da belirsizdir. Bu yüzden mevcut durumda ve geçmişteki en zeki kişi belirlense bile, ondan daha zeki bir kişinin olmayacağını net bir şekilde söyleyemeyeceğimizden, her daim daha sonra doğacak olan daha zeki kişiyi onay için bekleyeceğiz ve mevcut durumda en zeki olan kişide karar kılamayacağız.

[42] Mevcut durumda ve geçmişteki kişilerden birinin bu varsayımsal zeki kişiden daha zeki olduğu konusunda bir karara varamıyorsak, onu ikna edici bulmamızın da bir anlamı yoktur. Zira zeki insanlar bir şey yapmaya kalkıştığında kötü bir şeyi düzeltmeye ve iyi ile doğruyu göstermeye yetkindir;<sup>47</sup> bu yüzden bizim zeki kişimiz bir şey söylediğinde onun betimlediği şeyin kendi doğasına göre öyle olup olmadığını ya da doğruyu tasvir edip etmediğini bilemeyeceğiz, anlattığı şey yanlış olmasına rağmen bizi sanki o doğruymuş gibi ikna edebilir, bu yüzden herkesin içinde en zeki olan o kişi tarafımızdan çürütülemez. O hâlde ona şeyleri doğru bir şekilde değerlendirme konusunda onay vermeyeceğiz, zira biz onun gerçeği söylediğini düşünürken, aynı zamanda aşırı zekiliğinden ötürü yanlışları hayalden gerçeğe doğru olarak getirdiğini düşünürüz. Bu nedenlerden ötürü şeylerin değerlendirilmesinde herkesten daha zeki olan kişi bile ikna edici görülmemeli.

[43] Çoğunluğun üzerinde anlaştığı bir şeyi onay vermemiz gerektiği söylenirse, bunun da yanlış olduğunu söyleriz. Zira ilkin kuşku yok ki doğru olan kendini nadiren gösterir, bu yüzden bir kişinin çoğunluktan daha zeki olduğunu söylemek mümkündür.<sup>48</sup> İkinci olarak her ölçüye ulaşma durumunda her zamankinden daha fazla insan karşı çıkar; zira



bir ölçüyü kabul eden kişiler, bazı kişilerin üzerinde anlaştığı görülen ölçüden farklılaşarak o ölçüye karşı çıkarlar ve onu kabul edenlerden çok daha kalabalık bir grup oluştururlar.<sup>49</sup>

[44]<sup>50</sup> Ayrıca aynı görüşte olanlar da farklı koşullar veya tek bir koşul öne sürebilir. Şimdi tartışılan konuya gelince, kesinlikle farklı bir yaklaşım sergilemiyorlar, bu konuyla ilgili aynı anlamda başka hangi ifadeleri kullanabilirlerdi? Tek bir koşulu paylaşıyorlarsa farklı bir şey söyleyen biri ve o konuda uzlaşan herkes tek bir koşul altında olduğuna göre bulunduğumuz koşullarda bir farklılık bulmayız.

[45] Bu nedenle bir kişiden ziyade çoğunluğa onay vermemiz gerekir. <Dahası Kuşkuculuğun ikinci yolunda bahsettiğimiz gibi yargılar arasındaki sayısal farklılık da tam anlamıyla kavranamaz, zira tek tek birçok insan vardır ve her birinin yargısını soramayız, çoğunluğun ve azınlığın fikrinin ne olduğuna karar veremeyiz. Bu yüzden yargıların sayısına göre onay verilmesi de saçmadır.>

[46] Buna karşılık sayıyı değerlendirme dışında bırakırsak, tartışmada kabul noktasına çok yaklaşmış olsak bile kendisi sayesinde nesnelerin değerlendirileceği hiç kimseyi bulamayız. Bütün bunlardan hareketle kendisi sayesinde şeylerin değerlendirileceği ölçünün kavranamaz olduğu ortaya çıkar.

[47] Diğer ölçüler de bu bir tanesiyle devre dışı bırakıldığından <zira her biri insanların bir parçası, izlenimi ya da eylemidir>,<sup>51</sup> çalışmamızda bir tanesine yer vererek genel olarak diğer ölçüleri de yeteri kadar incelemiş olacağız, buna karşılık her birine tek tek karşı muhakeme yürütmeye isteksizmişiz gibi görünmemek için en iyi ölçüyü tutturarak<sup>52</sup> her birinden azar azar bahsedeceğiz. Bunun için ilkin onunla olan denilen ölçüyle başlayacağız.

## **6. Onunla Olan Ölçüsü Üzerine**

[48]<sup>53</sup> Dogmatiklerin bu konudaki uzlaşmazlığı pek büyük ve epey geniştir, fakat yine görünüşte yöntemli giderek diye-

biliriz ki<sup>54</sup> onlara göre insanlar bu ölçü sayesinde nesneleri değerlendirir ve insanlar <kabul ettiklerine göre> bu ölçüyle değerlendirme yapabilmek için duyularla akıldan başka bir şeye ihtiyaç duymaz, burada onların ne duyularla, ne akılla ne de her ikisiyle bir değerlendirme yapabileceğini gösterebilirsek her birinin tek tek görüşüne karşı konuşabilmiş oluruz, zira hepsinin bu üç araca göre yakından izlenebileceği görülüyor.

[49] Duyularla başlayalım. Bazıları duyuların kayıtsız bir şekilde etkilendiğini söylerken <zira kavradıkları görülen şeylerin hiçbiri mevcut değildir>, bazıları kendileri sayesinde düşünebildikleri her şeyin hareket ederek var olduğunu, bazıları da bu şeylerden bir kısmının var olduğunu, bir kısmının ise olmadığını söylediğine göre<sup>55</sup> hangisine onay vereceğimizi bilemeyiz. Zira ne duyularla <zaten duyuların kayıtsız bir şekilde mi etkilendiğini, yoksa gerçekten mi şeyleri kavradığını inceliyoruz> ne de başka bir şeyle <önümüzdeki hipoteze göre kendisi sayesinde değerlendirme yapabildiğimiz başka bir ölçü yok> ilgili tartışmaya bir son verebiliriz. [50] O hâlde duyuların kayıtsız bir şekilde mi etkilendiği, yoksa bir şeyi kavradığı mı konusunda karar verilemez ve netice kavranamaz; buradan hareketle nesneleri değerlendirmede sadece duyulara onay vermememiz gerekir, zira neticede onların şeyleri tümüyle kavrayıp kavramadığı konusunda bir şey söyleyemeyiz.

[51]<sup>56</sup> Fakat bir an için imtiyaz tanıyalım, duyular şeyleri kavrayabiliyor olsun, bu durumda var olan dışsal nesneleri değerlendirmelerine göre yine ikna edici olmazlar. En nihayetinde duyular dışsal nesneler tarafından farklı yollarla hareket ettirilir<sup>57</sup> <diyelim ki tat alma duyusu aynı balla kimi kere acılanır, kimi kere tatlılanır; görme duyusu kimi kere şeyi kan kırmızısı kavrar, kimi kere beyaz>. [52] Koku alma duyusu için de aynı durum geçerli, mür başı ağrıyanlara rahatsızlık verici, ağrımayanlara ise güzel gelir. Akıllı başından

gitmiş ya da çıldırmış olanlar başka şeylerin kendileriyle konuştuğunu düşünürken, biz hiçbir şey duymayız. Aynı su ateşi olana aşırı sıcakmış gibi gelirken, diğerlerine ılık gelir. <sup>[53]</sup> O hâlde birinin bütün görüngüler doğru ya da şunlar doğru, şunlar yanlış ya da hepsi yanlış demesi mümkün değildir; zira üzerinde anlaştığımız bir ölçümüz yok ki onun sayesinde tercihimize göre değerlendirme yapalım ve hem doğru hem de kendisi değerlendirilmiş bir kanıtımız olsun, aksine hâlâ kendisi sayesinde doğru kanıtların doğru bir şekilde belirlenebileceği gerçeğin ölçüsünü araştırıyoruz.

<sup>[54]</sup> Bu nedenlerden ötürü biri bizden doğal bir durumda<sup>58</sup> bulunan ikna edici birilerini bulmamızı ve doğal olmayan bir durumda bulunanları ise dışlamamızı istediğinde saçma bir istekte bulunmuş olur. Kişi bunu ya kanıtsız söylüyorsa, ikna edici olmayacak ya da yukarıda bahsettiğimiz nedenden ötürü kanıta sahip olsa da o doğru ve onaylanmış olmayacaktır. <sup>[55]</sup> Biri doğal bir durumda bulunan görüngülerin ikna edici, doğal olmayan bir durumda bulunan görüngülerin ise ikna gücünden yoksun olduğunu kabul etse bile, bu dışsal nesnelerin sadece duyularla algılanabileceği düşüncesini mümkün kılmayacaktır. En nihayetinde insandaki görüş doğal durumunda bile aynı kulenin kimi kere yuvarlak, kimi kere köşeli görünmesine neden olur; ya tat alma duyusu, o da kimi kere yemeği duruma bağlı olarak rahatsız edici, kimi kere ise <açlık durumunda> güzel kılar; işitme duyusu da öyle, aynı sesi geceleyin yüksek, gündüzle-  
yin alçak kılar; <sup>[56]</sup> koku alma duyusu deri tabakalayanlara hiç de kötü gelmeyen kokuyu başkaları için dayanılmaz kılar; peki ya aynı dokunuş, dehlizden banyoya girdiğimizde sıcaktan terletir de banyodan ayrılırken üşütmez mi?<sup>59</sup> O hâlde doğal bir durumdayken bile duyular kendileriyle çatışabildiği ve tartışmaya bir son verilemediği için <kendisi sayesinde şeylerin değerlendirilebileceği, üzerinde uzlaşmış bir ölçümüz de yok>, yine kaçınılmaz olarak kuşkuya varı-

rız. Neticeyi vurgulamak için evvelce tehir yolları hakkında bahsettiğimiz diğer kanıtlardan bazılarını öne sürebiliriz. En nihayetinde sadece duyular dışsal nesneleri değerlendiremez.

[57] Şimdi de incelememizi akla çevirelim. Bizden dışsal nesnelerin değerlendirilmesinde sadece akla onay vermemizi isteyenler <her şeyden önce> aklın kendisinin kavranabilir olduğunu gösteremez. Zira hiçbir şeyin olmadığını savunan Gorgias aklın olmadığını,<sup>60</sup> başkaları ise onun gerçekten var olduğunu söylüyor, nasıl bir son vereceğiz bu tartışmaya? Ne akılla <burada incelenen konuya uygun olarak ele alıyorlar> ne de başka bir şeyle <buradaki varsayıma göre diyorlar ki *kendisi sayesinde nesnelerin değerlendirildiği hiçbir şey yoktur*>. Bu durumda akıl olsa da olmasa da tartışma sonlanamaz ve netice kavranamaz olur, o hâlde nesneleri değerlendirmede sadece kendisi de henüz kavranmamış olan akla onay veremeyiz.<sup>61</sup>

[58]<sup>62</sup> Fakat bir an için akli kavranmış ve varsayıma göre var kabul edelim, ben yine de onun nesneleri değerlendiremeyeceğini düşünüyorum. Zira akıl kendisini görmese de kendi varlığına ilişkin, kendisini meydana getiren, kendisinin konumlandığı bir tartışmayı tetiklerken,<sup>63</sup> nasıl olur da herhangi bir şeyi tam anlamıyla kavrayabilir? [59]<sup>64</sup> Aklın değerlendirme yetisini haiz olduğu varsayılsa bile biz yine de onun sayesinde nasıl değerlendirme yapabildiğimizi bilemeyeceğiz. Zira akıl üzerine farklı birçok görüş var, örneğin birine, yani Gorgias'a göre akıl sayesinde hiçbir şey olmaz; başka bir tanesine, yani Herakleitos'a göreyse her şey akıl sayesinde var olur,<sup>65</sup> bunlar gibi başka görüşler de var, kimisi akıl vardır, kimisi yoktur diyor. Neticede ne akla ilişkin farklı görüşlerden hangisinde karar kılacağımızı bilebiliriz, ne de *bu insanın değil de şu insanın aklını takip etmeliyiz* diyebiliriz. [60] Cüret ettik, bir akılla değerlendirmemizi yaptık ve tartışmanın bir tarafında karar kıldık diyelim, bu durumda

üzerinde durduğumuz konu açıklığa kavuşmuş olsa da başka bir tanesi için nesneleri sadece akılla değerlendirmemiz gerektiğini söylerken yanılıyor olacağız.

[61] En nihayetinde üzerinde durduğumuz ölçüyle<sup>66</sup> bir akıllı diğerlerinden daha yetkin olarak göremeyeceğimizi de gösteremeyeceğiz; bir aklın geçmişteki ya da şimdiki başka bir akıldan daha yetkin olduğunu bilsak bile, onda karar kılamayız, zira ondan daha yetkin bir akıl olup olmayacağı da belirsizdir. [62] Bir akıldan daha hızlı çalışan başka bir akıl olmadığını varsaysak bile, değerlendirmesini o akılla yapan kişiye onay veremeyiz, zira onun bize yanlış bilgi sunabileceğinden korkarız, bu mümkündür, zira o kişi en keskin akla sahip olduğuna göre bize yanlış doğru diye yutturabilir. O hâlde nesneleri sadece akılla da değerlendirmemeliyiz.

[63] Geriye hem duyularla hem de akılla değerlendirmeden bahsetmek kalıyor. Bu da <diğerleri gibi> imkânsızdır. Zira duyular akıllı sadece kavrayışa yönlendirmez, aynı zamanda onunla çatışır da.<sup>67</sup> Örneğin bal kimine acı gelir de kimine tatlı; Demokritos *bal ne acıdır ne tatlı* diyor,<sup>68</sup> Herakleitos ise *bal hem acıdır hem tatlı*.<sup>69</sup> Aynı durum diğer duyular ve nesneleri için de geçerlidir. Anlaşıyor ki akıl ilkin duyulardan hareket etse de onlardan farklı ve çatışan çıkarımlara varabilir, bu da kavrayış ölçüsüne gayet ters bir durumdur.

Demeliyiz ki [64] herkes nesneleri ya duyuları ve akıllarıyla ya da sadece biriyle değerlendiriyor. Biri derse ki ikisiyle değerlendiriyor, o vakit imkânsıza varacak, zira çok açık ki duyularla akıllar arasında birçok çatışma var; örneğin Gorgias'ın akıllı birinin ne duyulara ne de akla geçit vermesi gerektiğini iddia ediyor, böylece görüş çöker.<sup>70</sup> Yok, sadece biriyle değerlendiriyor derlerse, bu sefer kendileriyle bir şeye karar verecekleri duyular ve akıllar içinden hangilerine onay vermeleri konusunda bir uzlaşma sahip olmadıkla-

rından ötürü şu duyularla akılları beriki duyular ve akıllara nasıl tercih edecekler? <sup>[65]</sup> Derlerse ki *biz duyuları ve akılları yine duyular ve akıl yoluyla değerlendirebiliriz*, bu durumda şeyler de bunlar değil şunlar tarafından değerlendirilmiş olur; incelediğimiz hususa, yani birinin duyular ve akıl yoluyla değerlendirme yapabildiğine onay verdik diyelim, <sup>[66]</sup> bu durumda onların ya duyular ve akılları duyularla, ya duyular ve akılları akıllarla, ya duyuları duyularla, akılları akıllarla ya da akılları duyularla, duyuları da akıllarla değerlendireceğini söylememiz gerekir. Her ikisini duyularla veya akılla değerlendirmek isterlerse daha fazla duyularla ve akılla değil, tercih ettikleri biriyle değerlendirme yaparlar ve yeniden <evvelce bahsettiğimiz><sup>71</sup> kuşkuyla varırlar. <sup>[67]</sup> Duyularla duyular arasından ve akılla akıllar arasından tercih yaparlar, zira duyular duyularla ve akıllar akıllarla çatışır, üzerinde durduğumuz husus geçerli olsa bile çatışan duyulardan hangisini diğer duyuları değerlendirmede kullanırlarsa neticede tartışmada sadece bir tarafı tutmuş olup bundan daha az incelenesi olmayan hususlara karar verebilmek için ikna edici olmazlar. <sup>[68]</sup> [68] Eğer akılları duyularla ve duyuları akılla yargılıyorsa, bu durum duyuların yargılanabilmesi için ilkin aklın yargılanmasının ve aklın sınanabilmesi için ilkin duyuların tartışılmasının gerektiği döngüsel bir muhakeme<sup>72</sup> meydana getirir. <sup>[69]</sup> Bahsedilen türde ölçülere aynı türden şeyler tarafından karar verilemeyeceğinden ve ne aynı türlerden biri ne de iki türün çapraz eşleşmesi mümkün olduğundan, akıllı akla, duyuyu da duyuya tercih edemeyiz. Bu yüzden kendisi sayesinde değerlendirme yapacağımız bir şeyimiz olmaz; zira ne duyularla ve akıllarla değerlendirme yapabiliriz, ne kendisiyle değerlendirme yapmamız ve yapmamamız gereken şeyi biliriz; bu durumda kendisi sayesinde nesneleri değerlendireceğimiz bir şeyimiz olmaz. Bu nedenlerden ötürü onunla birlikte olan ölçüsü de mümkün olamaz.

## 7. Ondan Ötürü Olan Ölçüsü Üzerine

[70]<sup>73</sup> Şimdi de nesneleri değerlendirmede ondan ötürü olan ölçüsüne bakalım. Bu hususta söylenmesi gereken ilk şey görüngülerin akledilebilir olmadığıdır. Zira diyorlar ki<sup>74</sup> bir görüngü aklın yönetici kısmında etki bırakır. Ruh ve yönetici kısım soluk veya soluktan daha hafif bir şey olduğuna göre, onların da onayladığı gibi kimse onun üzerinde mühürlerde gördüğümüz türden<sup>75</sup> çöküntü ve çıkıntı şeklinde bir iz veya bahsettikleri türden bir büyümlü dönüşüm göremeyecektir, zira önceden var olan kavramlar yeni dönüşümlerle ortadan kalktığından, ruh bir sanat yaratan tüm kavramların hatırasını koruyamaz.<sup>76</sup> Zira o uzmanlığı<sup>77</sup> hazırlayan çok sayıda kuramın belleğini taşıyamazdı, zira bu kavramlar sonraki değişimler boyunca silinirdi. [71]<sup>78</sup> Fakat görüngüler akledilemiyorsa kavranamaz da olur, zira onlar aklın yönetici kısmındaki izlenimler olduğu ve <gösterdiğimiz gibi><sup>79</sup> aklın yönetici kısmı da kavranamadığı için ondaki izlenimler de kavranamaz.

[72] Varsayalım ki görüngüler kavranabildi, bu durumda nesneler onlardan ötürü değerlendirilemez, zira <dediklerine göre> akıl dışsal nesnelere yönelir ve görüngüleri kendisiyle değil, duyular aracılığıyla alır ve duyular sadece nesneleri değil, aynı zamanda izlenimlerini de kavrar.<sup>80</sup> O hâlde bir görüngü bir duyunun izlenimi, bu da dışsal nesneden farklı bir şey olur. Örneğin bal benim etkilendiğim tatlı şeyle, pelin otu da yine benim etkilendiğim acı şeyle aynı değildir, bunlar birbirinden farklıdır.<sup>81</sup> [73] İzlenimi dışsal nesnenin kendisinden farklıysa, görünüm dışsal nesneye değil, ondan farklı bir şeye aittir.<sup>82</sup> Bu yüzden akıl görünümlere göre değerlendirme yaparsa, bu değerlendirme dışsal nesneye göre olmayan kötü bir değerlendirme olur. O hâlde dışsal nesnelerin görünümlere göre değerlendirildiğini söylemek saçmadır.

[74]<sup>83</sup> Duyulardaki izlenimler dışsal nesnelere benzer olduğu sürece aklın dışsal nesneleri duyusal izlenimleriyle kavra-

yabileceğini söyleyemeyiz. Zira akıl duyuların izlenimlerinin söz konusu duyu nesneleriyle benzer olup olmadığını, dışsal nesnelerle kendi başına temas kurup kurmadığını ve duyuların bu nesnelerin doğasını değil, kendi izlenimlerini yansıtıp yansıtmadığını <tehir yollarından çıkardığımız sonuçta olduğu gibi> nasıl bilecek?<sup>84</sup> <sup>[75]</sup> Nasıl ki Sokrates'i bilmeyen biri onun resmine baktığında resimdeki o olup olmadığını bilmezse, dışsal nesneleri gözlemlemeden duyuların izlenimleri üzerinde çalışan akıl da duyuların izlenimlerinin dışsal nesnelere benzeyip benzemediğini bilmez. O hâlde akıl nesnelerin benzerliğine göre de değerlendirme yapamaz.

<sup>[76]</sup><sup>85</sup> Diyelim ki sadece görüngüler akledilmiyor ve kavranmıyor, aynı zamanda görüngüler kendileri sayesinde nesnelerin değerlendirilebilmesini sağlıyor, bu durumda muhakememiz çökecektir. Ya burada her görüngüyü ikna edici bulup onun sayesinde bir karara varacağız ya da sadece ikna edici bulacağız. Her görüngüyü ikna edici bulursak, şurası açık ki hiçbir görüngünün ikna edici olmadığını savunan Kseniades'in<sup>86</sup> görüşünü de ikna edici bulacağız, muhakememiz tersine çevrilmiş olacak ve tüm görüngülerin <nesneler görüngülere göre değerlendirilebilir> cümlesindeki gibi olmadığını söylemiş olacağız.<sup>87</sup> Neticede nesneler görünümlere göre değerlendirilemez. <sup>[77]</sup> Görünümlerin bir kısmı ikna ediciyse hangilerinin ikna edici olduğunu ve hangilerinin olmadığını nasıl belirleyeceğiz? Değerlendirmede diğer görünümleri dışlayıp sadece bir görünümü temel alırlarsa, bazı nesnelerin onlar olmadan da değerlendirilebileceğini söylemiş olurlar. Buna karşın bir görüngüyle karar verirlerse, diğer görüngüleri değerlendirmede kullanacakları görüngüleri nasıl elde edecekler? <sup>[78]</sup> Bu ikinci görünümü değerlendirebilmek için başka bir görünüme ihtiyaçları olacak, bunun için de başka bir tanesine, bu da sonsuz geri dönüş<sup>88</sup> anlamına gelir. Fakat sonsuz kere karar vermek imkânsızdır. Buna bağlı olarak hangi görünümlerin birer ölçü olarak kul-



lanılması, hangi görünümünün ise kullanılmaması gerektiğini araştırmak imkânsızdır. Nesneleri görünümlere göre değerlendirmemiz gerektiğini kabul etsek bile aktarımımızda onlardan ya hepsini ikna edici ya da bazısını ölçü, bazısını da ikna etmeyen bulmamız gerekir; buradan görünümünü nesneleri değerlendirmede ölçü kabul etmememiz gerektiği sonucuna varırız.

[79]<sup>89</sup> Bu kabataslak çalışmada nesnelerin değerlendirilmesinde ölçü belirlemeyle ilgili olarak söylememiz gerekir ki burada gerçeğin ölçülerinin doğru olmadığını söyleme eğiliminde değiliz <bu dogmatik bir yaklaşım olurdu>, aksine Dogmatikler gerçeğin bir ölçüsü olduğu konusunda görünüşte makul bir tavır sergiliyor, biz de onlara karşılık, ters açıdan bakıldığında onlarınkinden daha doğru ve daha makul olmayan iddialar öne sürerek görünüşte makul muhakemeler yürütüyor, ancak bu muhakemeler ve Dogmatiklerin muhakemeleri eşgüçlü görüldüğünden onay tehirine varıyoruz.

## 8. Gerçek ve Gerçeklik Üzerine

[80]<sup>90</sup> Gerçeğin bir ölçüsünün olduğunu varsayım olarak kabul etsek bile Dogmatikler tarafından söylendiği gibi gerçekliğin olmadığını ve bu yüzden gerçeğin de olamayacağını söylemek yersiz ve anlamsız olacaktır. Bunu şu şekilde açıklıyoruz:

[81]<sup>91</sup> Gerçeğin gerçeklikten üç açıdan ayrıldığı söylenebilir: Öz, *teşekkül*, *güç*.<sup>92</sup> Öz bakımından gerçek cisim hâlinde değildir <söyleyiş ve ifade şeklinde kendini gösterir> buna mukabil gerçeklik cisim hâlinindedir. Gerçeklik tüm gerçeklerin doğrulayıcı bilgisidir. Bilgi aklın belirli bir durumdaki yöneticisidir, tıpkı elin belli bir durumda yumruk olması gibi,<sup>93</sup> aklın yönetici kısmı cisim hâlinindedir, nefes de ona göre oluşur.<sup>94</sup> [82] Teşekkül bakımından da *gerçeğin gerçeklikten ay-*

*rıldığı söylenebilir*; zira gerçek yapıcı basit bir şeydir, buna karşılık diyebilirim ki gerçeklik birçok gerçeğin bilinmesinden teşekkül eder. <sup>[83]</sup> Güç bakımından ise bilgi gerçekliğe yapışık iken gerçeğe mecbur değildir, tıpkı gerçekliğin sadece bilge birinde gerçeğin ise budala birinde bile bulunduğunu söylemelerinde olduğu gibi, zira budala biri bile gerçek bir şey söyleyebilir.

<sup>[84]</sup> Dogmatikler böyle söylüyor. Yine çalışmamızın planına uygun olarak burada sadece gerçeklere karşı muhakemeler yürüteceğiz, zira onlarla birlikte gerçeklerin bilgisinden oluştuğu söylenen gerçeklik de çürütülmüş olacak. Yine muhakemelerimizden bazıları daha genel <bunlarla gerçeğin varlığını kökünden sarsacağız> ve bazıları ise özel <bunlarla gerçeklerin ifadelerde, deyişlerde veya aklın işleyişinde bulunmadığını göstereceğiz> olduğundan, şimdi sadece daha genel olanların sunulmasının yeterli olduğunu düşünüyoruz.<sup>95</sup> Duvardaki taşların yıkılmasıyla onun taşıdığı üst katların da yıkılması gibi<sup>96</sup> gerçeğin varlığı yıkılınca Dogmatiklerin tek tek kurnazlıkları da çürütülmüş olacak.

## 9. Doğadan Bir Gerçek Çıkıp Çıkmayacağı Üzerine

<sup>[85]</sup><sup>97</sup> Dogmatikler arasında gerçeğin ne olduğuna ilişkin bir tartışma vardır, kimileri bazı şeylerin doğru olduğunu kimileri de hiçbir şeyin doğru olmadığını söyler.<sup>98</sup> Bu tartışmaya bir son vermek mümkün değildir, zira bazı şeylerin doğru olduğunu kanıtsız söylerseniz tartışmadan ötürü ikna edici bulunmazsınız; yok, bir kanıt öne sürmek isterseniz ardından da kanıtın yanlış olduğunu itiraf ederseniz ikna edici olmazsınız, kanıtınızın doğru olduğunu söylerseniz, bu sefer de karşılıklı yola düşersiniz;<sup>99</sup> dahası sizden bu kanıtın doğruluğuyla ilgili olarak başka bir kanıt istenir, o kanıt için de başka bir kanıt, yani sonsuz geri dönüşe varırsınız,<sup>100</sup> sonsuza kadar defalarca kanıt göstermek de imkânsızdır. Bu yüzden bazı şeylerin doğru olduğunu bilmek imkânsızdır.

[86]<sup>101</sup> Yine Dogmatikler teşekkül bakımından en geniş ölçüde<sup>102</sup> şeylerin ya yanlış ya doğru, ne yanlış ne doğru ve yahut hem yanlış hem doğru olduğunu söylüyorlar. Bu durumda şeylerin yanlış olduğunu söylerlerse her şeyin yanlış olduğunu söylemiş olurlar, zira hayvanlar canlıysa tek tek her hayvan da canlıdır, aynı şekilde en geniş ölçüde şeylerin dâhil olduğu sınıf yanlışsa ondaki tek tek şeyler de yanlış olur ve hiçbir şey de doğru olmaz. Buradan hiçbir şeyin yanlış olmadığı sonucu da çıkarılabilir, zira *bazı şeyler yanlıştır* ifadesi de her şeyin içinde yer aldığından yanlış olur. Şeyler doğruysa her şey doğru olur; buradan ifadenin kendisinden ötürü hiçbir şeyin doğru olmadığı sonucu da çıkarılabilir başka deyişle, bir şey olan hiçbir şey doğru değildir. [87] Şeyler hem yanlış hem doğruysa tek tek her bir şey hem yanlış hem doğru olur. Buradan doğaya göre hiçbir şeyin doğru olmadığı sonucu çıkarılabilir, zira doğru olabilecek bir doğaya sahip olan bir şey kesinlikle yanlış olmaz. Şeyler ne yanlış ne doğruysa, ne yanlış ne doğru olduğu söylenen tek tek her bir şeyin de doğru olmayacağı kabul edilmiş olur. Bu nedenlerden ötürü herhangi bir şeyin doğru olup olmayacağı da belirsizdir.

[88]<sup>103</sup> Ayrıca gerçekler ya sadece görünen, ya sadece belirsiz ya da bazıları belirsiz bazıları görünen bir şeydir.<sup>104</sup> Fakat göstereceğimiz gibi bunların hiçbirisi doğru değildir, o hâlde hiçbir şey doğru değildir.

Gerçekler sadece görünen ise her görünen şeyin ya da bazılarının doğru olduğunu söylemiş olurlar. Görünen her şey doğruysa muhakeme çöker,<sup>105</sup> zira bazı insanlara hiçbir şey doğru değilmiş gibi görünür.<sup>106</sup> Görünen şeylerden bazılarının doğru olduğu söylenirse, şeylerden hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu belirlenmeden bir şey söylenemez. Bir ölçü kullanılırsa, bunun görünür veya belirsiz olduğu da söylenir. Ancak bu ölçünün belirsiz olduğu söylenemez, zira buradaki varsayıma göre sadece görünen şeyler doğrudur. [89] Görünen şeylerin doğru ve yanlış olduğunu in-

celediğimizden görünen şeyleri değerlendirmek için sunulan görünen başka bir şey de başka bir görünen ölçüye ihtiyaç duyar, o da başka bir tanesine, böylece sonsuz geri dönüşe varılır.<sup>107</sup> Zaten sonsuza kadar defalarca kanıt göstermek imkânsızdır. Bu yüzden gerçeklerin sadece görünür olup olmadığı kavramak imkânsızdır.

[90] Benzer bir şekilde sadece belirsiz şeylerin doğru olduğunu söyleyen biri de onların hepsinin doğru olduğunu söylemiş olmaz <zira yıldızların hem sayılacak ölçüde belirgin hem de bazen beliren şeyler olduğunu söylemenin doğru olduğunu söyleyemez>.<sup>108</sup> Ancak bazı belirsiz şeylerin doğru olduğunu söylerse, bu belirsiz şeylerden hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Burada görünen değil belirsiz bir şeyden bahsediyoruz, bu incelediğimiz şeyler ya doğru ya da yanlışsa, onlardan bir tanesi belirlenebilmek için başka bir tanesine ihtiyaç duyar o da başka bir tanesine, böylece sonsuz geri dönüşe varılır. Bu nedenle gerçekler sadece belirsiz olamaz.

[91] Geriye doğrulardan bazılarının görünen bazılarının ise belirsiz olduğu iddiası kalıyor, fakat bu da saçmadır. Zira ya görünen şeylerin hepsi ve belirsiz olan şeylerin hepsi ya da bazı görünen şeyler ve bazı belirsiz şeyler doğrudur. Hepsi doğruysa, muhakeme yine çöker,<sup>109</sup> hiçbir şeyin doğru olmadığı iddiasının doğru olduğu söylenmiş olur. Dahası yıldızların hem sayılacak ölçüde belirgin hem de bazen beliren şeyler olduğu söylenmiş olur. [92] Görünen ve belirsiz olan şeylerden bazıları doğruysa, bu görünen şeylerden hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğuna nasıl karar verilecek? Bazı görünen şeyler doğruysa muhakeme yine sonsuz geri dönüşe düşer. Bazı belirsiz şeyler doğruysa yine belirsiz şeyler değerlendirilmek zorunda olduğundan, bu belirsiz şeyi de değerlendirecek olan şey ne olur? Görünen bir şey olursa, karşılıklı yol belirir; belirsiz bir şey olursa, bu sefer de sonsuz geri dönüş yolu.<sup>110</sup> [93] Aynı şeyi belirsiz şeylerle

ilgili olarak da söylemeliyiz. Şeyleri belirsiz bir şeyle değerlendirmeye kalkışırsanız, sonsuz geri dönüşe düşersiniz; yok, görünen bir şeyle değerlendirirseniz, bu sefer de ya her daim görünen bir şeyi temel alır ve sonsuz geri dönüşe düşersiniz ya da onu belirsiz bir şeye dönüştürüp karşılıklı yola düşersiniz. O hâlde anlaşılıyor ki gerçeklerden bazılarının görünür, bazılarının ise belirsiz olduğunu söylemek yanlıştır.

[94] Bu yüzden ne sadece görünen veya belirsiz şeyler, ne de bazı görünen ve belirsiz şeyler doğruysa, o vakit hiçbir şey doğru değildir. Hiçbir şey doğru değilse ve ölçülerin gerçekleri değerlendirmede yararlı olduğu düşünülüyorsa, gerçeklerin varlığını kabul etsek bile ölçüler faydasız ve anlamsız olur. Bir şeyin doğru olup olmadığıyla ilgili olarak onay tehirine varmamız gerektiğine göre buradan *diyalektik neyin yanlış ve neyin doğru olduğunu bilme ilmidir*<sup>111</sup> diyenlerin aceleci olduğu sonucu çıkar.

[95]<sup>112</sup> Dogmatiklerin açık ve belirsiz olanla ilgili söylediklerine bakılırsa, kafa karıştırdığı görülen gerçeğin ölçülerinden hareketle güçlü iddialar ortaya koymak mümkün değildir. Zira Dogmatikler belirsiz olanı açık olandan kavrayabileceklerini düşündüğünden, onların açık dediği şeyle ilgili<sup>113</sup> onay tehirine varırsak, belirsiz olanla ilgili olarak yeteri kadar açık bir tavır takınmış olmaz mıyız? [96] Ancak daha iyi bir ölçü için<sup>114</sup> belirsiz şeylere ilişkin tek tek karşı çıkışlar ortaya koyacağız. Bu karşı çıkışların işaretler ve kanıtlar aracılığıyla kavranıp desteklendiği düşünüldüğünden, biz de kısaca işaretler ve kanıtlarla ilgili onay tehirini sunacağız. İşaretlerden başlayalım, zira kanıtların işaretin bir türü olduğu düşünülüyor.<sup>115</sup>

## 10. İşaret Üzerine

[97]<sup>116</sup> <Dogmatiklere göre> şeylerden bazıları açık, bazıları belirsizdir. Belirsiz olanlardan da bazıları bir dönem,

bazıları her daim, bazıları anlık, bazıları da doğaları gereği belirsizdir. Dediklerine bakılırsa, kendi başlarına bilgimize takılan şeyler <gün gibi> açıktır, kavrayışımıza takılacak ölçüde bir doğası olmayan şeyler ise her daim <aynı sayıda olan yıldızlar gibi> belirsizdir.<sup>117</sup> <sup>[98]</sup> Açık bir doğası olan ancak dışsal faktörlerden ötürü anlık belirsiz olan şeylere *anlık belirsiz* deniyor <örneğin Atinalıların kenti benim için şu an böyledir>, buna mukabil doğası gereği kavrayışımıza takılmadığı için belirsiz olan şeyler de vardır <örneğin kavranamaz gözenekler, bunların terlemeyle ya da benzer bir şeyle kavranabileceği düşünülür>.<sup>118</sup>

<sup>[99]</sup><sup>119</sup> Diyorlar ki *açık şeyler işaretlere gerek duymaz, kendi başlarına <zaten> kavranabiliyorlar*.<sup>120</sup> Her daim belirsiz olan şeyler de her daim kavranamadıklarından ötürü işaretlere gerek duymuyor o hâlde. Oysa anlık ve doğaları gereği belirsiz olan şeyler, aynı değil farklı işaretler aracılığıyla kavranır. Anlık belirsiz olan şeyler *hatırlatıcı* işaretlerle, doğaları gereği belirsiz olan şeyler *bildirici* işaretlerle kavranır. <sup>[100]</sup> O hâlde <onlara göre> bazı işaretler hatırlatıcı, bazı işaretler bildiricidir.<sup>121</sup> Diğerleri belirsiz kalırken, birlikte gözlemlendikleri şeyleri açıkça işaret eden ve beriyandan üzerimizde etki bırakan şeylere *hatırlatıcı işaret* diyorlar, bu gözlemlediğimiz şeyleri hatırlamamızı ve artık üzerimizde etkili olmamasını sağlıyor <duman ve ateşte olduğu gibi>. <sup>[101]</sup> <Diyorlar ki><sup>122</sup> şeyin açıkça gözlemlenebilir bir şekline değil de kendisine has doğasına ve teşekkülüne uygun bir şekilde gerçekleşen işaret bildiricidir <örneğin bedensel hareketler ruhun vurgulayıcı işaretleridir>.<sup>123</sup> Bu Dogmatiklerin bu işarete böyle demesinin nedenidir.<sup>124</sup> Bir bildirici işaret sağlam bir durumda sonrakini önceden bildirir<sup>125</sup> ve açılar.

<sup>[102]</sup><sup>126</sup> Bahsettiğimiz gibi iki tür işaret olmasına rağmen burada ikisine de değil, sadece Dogmatiklerin uydurması olduğu görülen bildirici işaretlere karşı muhakeme yürü-

teceğiz. Hatırlatıcı işaretler günlük yaşamda da ikna edici bulunabilir, örneğin biri dumana bakarak ateş yandığını anlar, yarığa bakar darbeye yaralandığını anlar. O hâlde biz de burada günlük yaşamla çatışmayıp onun tarafında çatışmaya katılacağız, ikna edici görünüme karşı fikir üretmeyip Dogmatiklerin uydurmalarına karşı bir tavır sergileyeceğiz.<sup>127</sup>

[103]128 Kuşkusuz incelediğimiz konuyu aydınlatınak için bu giriş sözlerine ihtiyaç vardı. Şimdi de bildirici işaretlerin gerçek olmadığını ortaya koymaya çalışmadan, sadece Dogmatiklerin gerçeklik ve gerçek dışılık anlayışına uygun olarak öne sürülen muhakemelerin dengesini göstererek karşı muhakememizi yürütelim.<sup>129</sup>

## 11. Bildirici İşaret Diye Bir Şey Olup Olmadığı Üzerine

[104]130 Dogmatiklerin onlarla ilgili olarak söylediğine göre işaretler akledilemez. Konuyu uzun uzadıya ele aldığı görülen Stoacılar şöyle bir işaret anlayışı geliştiriyor: Bir işaret sağlam bir durumda sonradan gerçekleşecek olan bir şeyi önceden bildirir, açılar.<sup>131</sup> Stoacıların söylediğine göre bir ifade kendi içinde olabildiğince dile getirme yetisini haizdir<sup>132</sup> ve her sağlam durum bir doğrudan başlamadığı gibi bir yanlışa da sonlanmaz. <sup>11051</sup> Koşula bağlı olarak iddia bir doğrudan başlayarak yine bir doğrudan <örneğin *gündüzse aydınlıktır*> ya da bir yanlıştan başlayarak yine bir yanlışa <örneğin *yeryüzü uçuyorsa, kanatları var demektir*> sonlanır. Bunlarla ilgili olarak diyorlar ki *sadece doğrudan başlayıp yanlışa sonlanan iddialar sağlam değildir, diğerleri sağlamdır.* <sup>11061</sup> Koşula bağlı olarak doğrudan başlayıp doğrudan sonlanan iddiada önce gelene ilk öncül diyorlar.<sup>133</sup> Sonradan gelenin açımlayıcısı olan bu öncüle örnek olarak diyebiliriz ki *bu kadın süt veriyor* cümlesi koşula bağlı olarak *bu kadın düşünüyor* anlamından önce gelip *bu kadın süt veriyorsa, düşünüyor* şeklinde tamamlanır.<sup>134</sup>

[107]<sup>135</sup> Onların söyledikleri şey bu. Biz de ilkin diyoruz ki ifade edilebilir unsurların var olup olmadığı belirsizdir. Dogmatiklerden olan Epikürosçulara göre ifade edilebilir bir şey yoktur,<sup>136</sup> Stoacılara göreyse vardır. Bu durumda Stoacılar ifade edilebilir şeyler olduğunu söylediğinde bir iddia ya da kanıt öne sürmüş oluyor.<sup>137</sup> Bu bir iddiaysa, Epikürosçular da buna karşılık ifade edilebilir hiçbir şey olmadığı iddiasını öne sürmüş oluyor, bir kanıt öne sürdüklerinde ise kanıtlar ifade edilebilir ifadelerden oluştuğundan, ifadelerden oluşmuş kanıt, ifade edilebilir şeylerin olduğunu kanıtlayamaz, zira ifade edilebilir şeylerin bulunduğunu söyleyen biri ifade edilebilir şeylerin birleşimini nasıl kabul edebilir? [108] O hâlde ifade edilebilir şeylerin bir birleşimini bir ön varsayım olarak sunup ifade edilebilir şeyler olduğunu dile getirmeye çalışan kişi incelenen unsuru incelenen başka bir unsurla ikna edici kılmak istiyor demektir. Buna göre basitçe ya da ifade edilebilir şeylerin var olduğuna ilişkin bir kanıtlarla bu görüşü savunmak mümkün değilse, ifade edilebilir şeylerin olduğu da belirsizdir.

Benzer şekilde ifadelerin olup olmadığı da belirsizdir, zira ifadeler de ifade edilebilirdir. [109] İfade edilebilir şeyler vardır gibi bir varsayımla birlikte ifadeler gerçek dışı olur, zira onlar da biri diğerini mümkün kılan ve ifade edilebilir şeylerin birleşiminden oluşuyor.<sup>138</sup> Bu yüzden *gündüzse aydınlıktır* ifadesini düşünürsek, *gündüz olur* dediğimde *aydınlıktır* ifadesi henüz ortaya çıkmış olmaz, *aydınlıktır* dediğimde de bu sefer *gündüz olur* ifadesi artık geçerli değildir. Buna göre belli bazı şeylerin birleşiminden oluşan bir şeyin parçaları birbirini mümkün kılmıyorsa ve kendisinden ifadelerin oluştuğu şeyler birbirini mümkün kılmıyorsa, bu durumda ifadeler de mümkün olmaz.

[110]<sup>139</sup> Bu unsurlar bir yana, sağlam koşullar da kavranamaz. Zira Philon *sağlam bir koşul bir doğrudan başlayıp yanlışta sonlanır* diyor <örneğin gündüz olunca söyleyecek-



sem, *gündüz olunca söyleyeceğim derim*>. Diodoros ise *bir doğrudan başlayamamış ya da başlamayacak olup da bir yanılda sonlanmayacak olana* sağlam koşul diyor. Ona göre bahsedilen koşul yanlış görünür, zira *gündüz olunca sessiz olacaksam*, bu bir doğrudan başlayıp bir yanılda sonlanmış olur. <sup>[111]</sup> Ancak *var olan şeylerin bölünemez parçalarının olması söz konusu değilse, var olan şeylerin bölünemez parçaları var demektir* dendiğinde, bu önceki yaklaşıma uygundur, zira bu iddia her daim yanıldan başlayacaktır. *Var olan şeylerin bölünemez parçalarının olması söz konusu değil* ifadesi <ona göre><sup>140</sup> doğru bir şeyde bitiyor: *Var olan şeylerin bölünemez parçaları var*. Bu bağlaşıklığı ön plana çıkaranlar<sup>141</sup> sonradan gelen önermenin öncekiyle çatışmasının koşullu durumun sağlamlığını gösterdiğini söylüyor. Onlara göre bahsedilen koşullu durumlar sağlam olmaz, ancak *gündüzse, gündüzdür* iddiası doğru olur. <sup>[112]</sup> *Koşullu durum ancak sonraki önerme ilkinde üstü kapalı olarak yer aldığıda doğru olur* diyenler de vardır. Onlara göre *gündüzse, gündüzdür* gibi her ikili önerme<sup>142</sup> kuşkusuz yanlış olacaktır, zira bu mantığa göre bir şeyin kendinde içerilmesi mümkün değildir.

<sup>[113]</sup><sup>143</sup> Bu durumda tartışmaya bir son vermek imkânsızmış gibi görünüyor. Zira bu yaklaşımlardan birini tercih edersek ne kanıtlı ne de kanıtsız ikna edici olabileceğiz. Bir kanıt neticede sonraki öncül ilkinin takip ediyor görüldüğünde sağlammış gibi görünüyor <örneğin *gündüzse aydınlıktır, fakat şimdi gündüz ve buna bağlı olarak şimdi aydınlık ya da gündüzse aydınlıktır, şimdi gündüz ve şimdi aydınlık*>. <sup>144</sup>

<sup>[114]</sup> Fakat burada sonraki iddianın öncekini takip edip etmemesini nasıl değerlendireceğimizi incelediğimizden karşılıklı yola varırız.<sup>145</sup> Zira koşulla ilgili değerlendirme onaya sunulduğunda, sonuç bahsettiğimiz kanıtın iddialarını izlemek zorunda ve bu da ikna edici bulunmalı, buna bağlı olarak koşullu durumda ilk iddianın ikincisini izleyip izlememesi

konusunda bir çıkarıma varılmış olmalı.<sup>146</sup> Bu da saçmadır.  
[115] Sağlam görünen koşullar da kavranamaz.

Koşullu durumdaki öncüller de<sup>147</sup> kafa karıştırıcıdır. Zira bir öncül <diyorlar ki> doğrudan başlayıp doğru da sonlanan türden bir koşullu durumda ilk iddiadır.<sup>148</sup> [116] Ancak işaretler sonraki iddiaların açımlayıcılarıysa, sonraki iddialar açık ya da belirsiz olur. Buna göre açık olurlarsa, onları açımlayacak bir ön ifadeye gerek duymazlar,<sup>149</sup> aksine onunla birlikte kavranırlar, onunla işaret edilmez, bu yüzden o da bir işaret olamaz. Yok, belirsiz olurlarsa, bu sefer de belirsiz şeylerden hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış ve tek tek hangilerinin doğru olduğuna ilişkin tam bir ihtilaf olduğundan, koşullu durumun bir doğru da sonlanıp sonlanmadığı da belirsiz olur, başka deyişle, koşullu durumdaki ilk ifadenin bir öncül olup olmadığı da belirsiz olur.

[117]<sup>150</sup> Bu konuyu da bir kenara koyarsak, şeyler işaretçilerine göre işaret edilir ve bu yüzden onlarla birlikte kavranırsa, onlar sonraki ifadelerin açımledikleri olamaz. Zira göreceli unsurlar birbiriyle birlikte,<sup>151</sup> nasıl ki sağa dönük olan sola dönük olana göre sağa dönükse ve yine sola dönük olana göre kavranıyorsa, <diğeri için de aynı şey geçerli> işaretler de işaretlenen kavranmadan, işaretledikleri şeyin işaretleri olarak kavranamaz. [118] Buna karşılık işaretlenen kavranmadan, işaretler de kavranamıyorsa, onlarda açım layıcılık da olamaz, zira onlar birlikte kavranıyor olur, biri diğerinden sonra değil.

Bir şekilde farklı okullara mensup kişilerin çok genel yaklaşımlarından da anlaşılıyor ki işaretler akledilemez.<sup>152</sup> Mesela diyorlar ki işaretler göreceli olarak birer şeydir ve işaret edenin açım layıcısıdır <zaten bu yüzden göreceli diyorlar>. [119] Buna bağlı olarak bir şeye ve işaret edilene göre doğruysa, kaçınılmaz olarak işaret edilenle kavranmak durumundalar, tıpkı soldaki ile sağdaki, yukarıdaki ile aşağıdaki ve diğer göreceli unsurlar gibi. Ancak işaretler işaret edilenin açım layıcısıysa, kaçınılmaz olarak ondan önce kav-

ranmalıdır; zira önce bilinecek ki böylece bizi temelde bilinesi nesnenin kavrayışına taşıyabilsin.

[120] Ancak bilinebilmesi başka bir şeyin kavranmasına bağlı olan bir şeyi düşünmek de mümkün değildir.<sup>153</sup> Nitekim hem bir şeye hem de düşünülen bir şeye göre açımlayıcı olan bir şeyi düşünmek mümkün değildir. Buna karşılık <diyorlar ki> işaretler hem bir şeye göredir hem de işaret edilen şeyin açımlayıcısıdır, bu durumda işaretlerin akledilmesi de mümkün değildir.<sup>154</sup>

[121]<sup>155</sup> Şu da eklenmeli bu ifadelere, bizden öncekiler arasında bir tartışma vardı, kimisi *bildirici işaretler vardır*, kimisi de<sup>156</sup> *bildirici işaret yoktur* diyordu. Bu durumda bildirici işaretler vardır diyenler ya basitçe ve kanıtsız konuşur, sadece iddia atar ortaya ya da kanıt gösterir.<sup>157</sup> Sadece iddia sunarsa, ikna edici olmaz; yok, kanıt göstermek isterse, bu sefer de inceleyeceğimiz sorun ortaya çıkar. [122] Kanıtın da bir tür işaret olduğu söylendiğinden,<sup>158</sup> işaret olup olmadığı tartışmasına benzer şekilde kanıt olup olmadığı tartışması da belirir, tıpkı canlının olup olmadığını incelerken insanların da var olup olmadığını incelememiz gibi, zira insanlar da canlıdır. Ancak incelenen bir şeyi yine aynı ölçüde incelenmekte olan başka bir şeyle ya da kendisiyle kanıtlamaya çalışmak saçmadır, bu yüzden kimse işaretlerin olduğu fikrini kanıt sunma yoluyla destekleyemez. [123] Ancak işaretler üzerine basitçe ya da kanıtlı bir şekilde ortaya sağlam bir iddia koymak mümkün değilse, onlarla ilgili kavrayıcı bir ifade kullanmak da imkânsız demektir ve işaretler tam anlamıyla kavranmıyorsa, kendileri üzerinde tam bir uzlaşma olmadıkça, onların bir şeyin işaretçisi olduğunu söylemek de mümkün değildir, bu yüzden işaret de olamazlar.<sup>159</sup> Buradan hareketle de işaretlerin olmadığı ve akledilemediği sonucuna varırız.

[124] Bahsedilmesi gereken bir husus daha var.<sup>160</sup> İşaretler ya görünen, ya belirsiz, ya bazı işaretler görünen, bazı

işaretler ise belirsiz olmak durumunda. Fakat hiçbirisi gerçek değildir. Bu yüzden işaretler yoktur. Bütün işaretlerin belirsiz olduğu şu şekilde gösterilir: Dogmatiklerin dediğine göre belirsiz olan bir şey kendisi gibi görünmez, başka bir şey aracılığıyla üzerimizde etki bırakır. İşaret belirsizse, belirsiz olan başka bir işarete gerek duyar, <zira önümüzdeki varsayıma göre hiçbir işaret görünür değildir>, o da başka bir tanesine, böylece sonsuz geri dönüşe varırız.<sup>161</sup> Fakat birçok şeyi sonsuz kere kanıt olarak sunmak imkânsızdır. O hâlde belirsizse işaretin kavranması imkânsızdır.<sup>162</sup> Bu onların var olmadığı anlamına gelir, zira kavranamadıkları için bir şeyi işaret edemez ya da var olamazlar.<sup>163</sup> <sup>[125]</sup> Buna karşılık bütün işaretler görünen ise bu durumda bir şeye ve işaretlenene göre var olduklarından, göreceli olanlar da birbiriyle kavrandığından,<sup>164</sup> işaret edilen görünen ile kavranarak görünür olur. Nasıl ki sağ ile sol aynı anda üzerimizde etki bırakırsa ve sağ soldan ya da sol sağdan önce göründü denmezse, bunun gibi işaret ve <onun tarafından> işaret edilen şey aynı anda görünür, *işaret işaret edilenden önce görünür oldu* denemez. <sup>[126]</sup> Buna karşılık işaret edilen görünen ise işaret edilen olmaz, zira kendisini aşikâr kılacak ve işaret edecek bir şeye ihtiyaç duymaz.<sup>165</sup> Nasıl ki sol olmadığında sağ da olmuyorsa, bunun gibi işaret edilen olmadığında da işaret olmaz.<sup>166</sup> Bu yüzden biri *sadece işaretler görünür* dediğinde işaretler de mevcut olmaz.

<sup>[127]</sup> Şimdi de bazı işaretlerin görünür, bazılarının ise belirsiz olduğu düşüncesini irdeleyelim. Burada da aynı kuşkulu tavrı sergileriz. Zira önceden de bildirdiğimiz gibi görünen işaretler tarafından işaret edildiği söylenen şeyler görünür olur ve kendilerini işaret edecek bir şeye gerek duymazlar, böylece onlar işaret edilen şeyler de olmadığından, işaretler de hiçbir şeyi işaret etmediğinden işaret olamaz.

<sup>[128]</sup> Belirsiz işaretler de kendilerini ortaya çıkaracak bir şeye gerek duyar, denirse ki *onlar da belirsiz bir şey tarafından*

*işaret ediliyor*, bu durumda aktarım sonsuz geri dönüşe varır; işaretler de kavranamaz ve <bahsettiğimiz gibi><sup>167</sup> belirsiz olur. Yok, işaretler kendileriyle birlikte görünür olan bir şeyle görünür olursa, bu sefer de belirsiz olur. Zira bir şeyin hem doğası gereği belirsiz hem de görünür olması mümkün değildir, bahsettiğimiz işaretlerin de belirsiz olduğu düşünüldüğünden, onlar ancak muhakemenin ters yüz edilmesiyle görünür olabilir.<sup>168</sup>

[129] O hâlde bütün işaretler görünür veya belirsiz ve bazıları görünür veya belirsiz değilse ve diğer olasılıklar da mümkün görünmüyorsa, o vakit Dogmatiklerin deyimiyle o işaretler gerçek dışı olmalıdır. [130] Birçok örnekten hareketle<sup>169</sup> bu birkaç nokta bildirici işaretlerin olmadığı konusuyla ilgili olarak yeterlidir. Şimdi de burada işaretlerin olduğunu savunarak karşıt aktarımlar arasında bir eşitlik oluşturacağız.

İşaretlere karşı kullanılan ifadeler de ya bir şeyi işaret eder ya da hiçbir şeyi etmez. Değerleri yoksa, nasıl oluyor da işaretlerin gerçekliğini sarsabiliyorlar? Bir şeyi işaret ediyorsa, onlar işaret olmalıdır.<sup>170</sup>

[131]<sup>171</sup> Yine işaretlere karşı yürütülen muhakemeler ya kanıtlayıcı olur ya da olmaz. Kanıtlayıcı olmazsa, işaretlerin var olduğunu kanıtlayamaz, kanıtlayıcı olursa bu sefer de kanıt sonucu açımlayan bir işaret türü olduğundan,<sup>172</sup> işaretler var demektir. Buradan şu sonuca varılabilir:<sup>173</sup> İşaretler varsa, işaretler var, yoksa da yok demektir <zira gerçekte bir işaret olan bir kanıtla gösterilmiş işaretler var demektir>; aksi hâlde işaretler ya vardır ya yoktur, o hâlde işaretler vardır.

[132] Bu muhakemeyi şu şekilde karşılayabiliriz:<sup>174</sup> Hiçbir şey bir işaret değilse, işaretler yok demektir ve <Dogmatiklerin betimlediği ölçüde> işaretler var, <bahsedilen muhakemede geçtiğince ve Dogmatiklerin kavrayışınca işaret edile-ne göre ve bahsettiğimiz gibi onun açımlayıcısı olarak var olduğu söyleniyorsa> işaretler yok demektir;<sup>175</sup> [133] ancak

işaretler varsa ya da yoksa, bu durumda işaretler yok demektir. İşaretlerle ilgili ifadelere uygun olarak Dogmatikler bize işaretlerin bir şeyi işaret edip etmediğini açıklasın. Bir şeyi işaret etmiyorlarsa, işaretlerin olduğu fikri ikna edici olamaz, işaret ediyorlarsa, bu sefer de neyi işaret ettikleri sorunu ortaya çıkar, işaretlerin olmadığını işaret ediyorlarsa, bahsettiğimiz gibi buradan muhakemenin aksine işaretlerin olmadığı sonucu çıkar.

O hâlde işaretlerin olduğuyla ve olmadığıyla ilgili makul muhakemeler yürütülebildiğinden, işaretlerin olup olmadığıyla ilgili kesin bir şey söyleyemeyiz.<sup>176</sup>

## 12. Kanıt Üzerine

[134]<sup>177</sup> Buradaki açıklamalardan da anlaşılabilirdiği gibi kanıt da bir ihtilaf konusudur. İşaretlerle ilgili olarak onay tehirine varıyorsak ve kanıt da bir tür işaretse,<sup>178</sup> bu durumda kanıtlarla ilgili olarak da <kaçınılmaz bir şekilde> onay tehirine varırız. Zira işaretlerle ilgili olarak öne sürdüğümüz muhakemelerin kanıtlara da uyarlanabileceğini görürüz; kanıtların da bir şeye göre oluştuğu ve sonuçlarının açıklayıcısı olduğu düşünülür, bu hususlardan<sup>179</sup> hareketle işaretlere karşı ne söylenmişse, hepsi burada da söylenebilir. [135] Ancak özel olarak kanıtlarla ilgili söylenmesi gereken bir şey olursa, kısaca onları da muhakeme olarak sunacağım, dahası <Dogmatikler> kanıtların ne olduğuna ilişkin ne söylemişse onları da birkaç cümleyle irdeleyeceğim.

<Dogmatikler> diyor ki *kanıt, kabul edilmiş varsayımlar yoluyla bir çıkarıma varmaya çalışan muhakemedir* ve belirsiz bir çıkarımı açığa çıkarır.<sup>180</sup> Bunların ne anlama geldiği aşağıdaki muhakemelerden daha iyi anlaşılacak.

Bir muhakeme varsayımlardan ve çıkarımdan oluşur.<sup>181</sup> [136]<sup>182</sup> Çıkarıma varmak için henüz tartışılmamış olan, koşul hâlindeki ifadelerin varsayım, pekiştirilmiş sanılarla des-

teklenmiş olan ifadenin de çıkarım olduğu söylenir, şurada olduğu gibi:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi ise gündüzdür.  
O hâlde aydınlıktır.*

Burada *aydınlıktır* bir çıkarım, diğerleri ise koşuldur.

[137]<sup>183</sup> Muhakemelerden bazıları birleşim gücüne<sup>184</sup> sahipken, bazıları değildir. Bu güce sahip olanlar muhakemedeki koşulların birleşiminden başlar ve çıkarımda sonlanır.<sup>185</sup> Örneğin *şimdi gündüzdür ve gündüzse aydınlıktır, şimdi aydınlıktır* ifadesinin varsayımların birbirine bağlılığını, yani *şimdi gündüzdür ve gündüzse aydınlıktır* çıkarımını izlediği için bahsedilen güce sahip olduğu söylenir. Bu nitelikte olmayan muhakemeler ise birleşim gücünden yoksundur.

[138] Dahası bu güce sahip muhakemelerden bazıları doğru, bazıları yanlıştır. Doğru olanlar <söylediğimiz gibi> sadece varsayımların birleşiminden ve çıkarımından bir doğrunun çıkmadığı, aynı zamanda koşula bağlı olarak önce gelen varsayımların birleşiminin doğru olduğu muhakemelerdir <taşıdığı her şey doğru olduğunda birleşim de doğrudur, örneğin *şimdi gündüzdür ve gündüzse aydınlıktır*>. Bu nitelikte olmayan muhakemeler ise doğru değildir. Örneğin muhakeme şöyledir:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi ise gündüzdür.  
O hâlde aydınlıktır.*

[139] Birleşim gücüne sahip olmayan muhakemeler ise yanlıştır. Zira bu muhakeme tarzına göre *şimdi gündüzdür, geceyse karanlıktır ve şimdi gecedir, o hâlde karanlıktır*. Birleşim gücüne sahip muhakeme <birleşim şöyle *şimdi gece-*

*dir ve geceyse karanlıktır diye* doğruca sonlandığında da> doğru olmaz, zira taşıdığı ilk öncül *şimdi gecedir ve geceyse karanlıktır* yanlıştır. Bu muhakemedeki sözcüklerin birleşimi de kendisinde yanlışı barındırdığı için yanlıştır: *Şimdi gecedir*. Buradan hareketle diyorlar ki bir muhakeme doğru varsayımlarla doğru bir çıkarıma varıyorsa doğrudur.<sup>186</sup>

[140]187 Yine bazı doğru muhakemeler kanıtlayıcıdır, bazıları değildir. Açık olan şeylerden belirsiz bir şeye varıyorlarsa kanıtlayıcı, böyle bir nitelikte değilse kanıtlayıcı değildir. Örneğin:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi ise gündüzdür.  
O hâlde aydınlıktır.*

Bu kanıtlayıcı değildir, zira çıkarımı <o hâlde aydınlıktır> açıktır. Oysa çıkarımından ötürü şu kanıtlayıcıdır.<sup>188</sup>

*Ter akıyorsa derinin yüzeyinden, akılla kavranabilir  
gözenekler var demektir.  
Ter akıyor derinin yüzeyinden.  
O hâlde akılla kavranabilir gözenekler vardır.*

Zira o hâlde akılla kavranabilir gözenekler vardır çıkarımı belirsizdir.

[141] Belirsiz bir sonuca varan muhakemelerden bazıları bizi varsayımlar yoluyla saf ilerici tarzda çıkarıma vardır, diğerleri ise ilerici olduğu kadar açımlayıcıdır da. Örneğin şunların ikna ediciliğine ve belleğe bağlı olarak ilerici olduğu düşünülür:

*Bir tanrı sana şu adamın zengin olacağını söylese,  
o zengin olacaktır.  
Aynı tanrı (örnek olsun diye Zeus diyorum) aynı adamın  
zengin olacağını söylüyor.  
O hâlde o adam zengin olacak.*



Bu çıkarıma sadece inandığımız tanrı sözünden ötürü değil, aynı zamanda varsayımların kaçınılmazlığından ötürü varırız. <sup>[142]</sup> Diğer muhakemeler ise bizi sadece ilerici olmayan, aynı zamanda açımlayıcı da olan bir tarzda çıkarıma vardırır, örneğin:<sup>189</sup>

*Ter akıyorsa derinin yüzeyinden, akılla kavranabilir  
gözenekler var demektir.*

*İlk durum geçerlidir.*

*O hâlde ikinci durum da geçerlidir.*<sup>190</sup>

Zira terin akması <sıvının deliksiz bir bedenden akmayacağı bir ön kabul olduğundan> gözeneklerin olduğunu ortaya koyar.

<sup>[143]</sup><sup>191</sup> O hâlde bir muhakeme kanıtlayıcı ve doğru olmalı, dahası varsayımların gücüyle açıklanan belirsiz bir çıkarımı içermeli; bu yüzden kanıtın kabul edilmiş varsayımlar aracılığıyla çıkarıma varmak için belirsiz bir sonucu açığa çıkaran bir muhakeme olduğu söylenir.<sup>192</sup> Bunlar Dogmatiklerin kanıt kavramını açıklama yöntemidir.

### 13. Kanıtın Olup Olmadığı Üzerine

<sup>[144]</sup> Dogmatikler diyor ki bağlamdaki her şeyin ters yüz edilmesiyle gerçek olmayan kanıtlar gerçek şeylerden çıkarılabilir. Buna göre<sup>193</sup> muhakemeler ifadelerin birleşiminden oluşur ve birleşmiş unsurlar onları oluşturan şeyler bir araya gelip birbirini var etmeden oluşmaz. Ancak bir muhakemenin parçaları bir arada oluşmaz. Zira ilk varsayım dediğimizde henüz ne ikinci varsayım vardır ne de çıkarım, buna karşılık ikinci varsayım dediğimizde bu sefer de ilk varsayım ortadan kalkmışken çıkarım henüz oluşmamıştır. Çıkarıma vardığımızda ise artık önceki varsayımlar yoktur. Bu yüzden bir muhakemenin parçaları birbirini var etmez, buradan muhakemelerin mevcut olmadığı sonucuna varılabilir.

[145]<sup>194</sup> Bunun dışında birleşim gücüne sahip muhakemeler de kavranamaz. Zira muhakemeler koşuldaki çıkarımın öncülü izleyip izlemediğine göre değerlendirilirse,<sup>195</sup> son verilemez bir tartışmaya varıp kaçınılmaz olarak kavranamaz oldukları sonucuna varılırsa <işaretlerle ilgili bildirdiğimiz gibi><sup>196</sup> bu durumda birleşim gücüne sahip muhakemeler de kavranamaz olur.

[146] Diyalektikçiler ise birleşim gücüne sahip olmayan muhakemelerin ya bağlantı kopukluğundan, ya eksiklikten, ya yanlış bir teşekkülde bulunduklarından ya da fazlalıktan böyle olduğunu söyler. Bağlantı kopukluğuyla ilgili olarak<sup>197</sup> varsayımların birbirine ya da çıkarıma bağlanmamasını şu şekilde örnekleyebiliriz:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Fakat buğday forumda satılır.  
O hâlde Dion yürür.*

[147] Yoksunlukla ilgili olarak bir varsayımın muhakemenin ulaşmaya çalıştığı çıkarıma göre eksik olmasını şu şekilde örnekleyebiliriz:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi gündüzdür.  
Fakat Dion yürüyor.  
O hâlde aydınlıktır.*

Yanlış bir teşekkülde bulunmayla ilgili olarak, muhakemenin oluşumu birleşim gücünden yoksun olduğunda <dediklerine göre> netice şu olur:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Fakat şimdi gündüzdür.  
O hâlde aydınlıktır.*

Ve:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Fakat şimdi aydınlık değil.  
O hâlde şimdi gündüz de değildir.*

Şu muhakeme birleşim gücünden yoksundur:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Fakat şimdi aydınlıktır.  
O hâlde şimdi gündüzdür.*

[148] Koşullu ifadelerde öncül bir nedense çıkarım da bir neden olur, benzer şekilde öncül fazladan bir varsayım olduğunda<sup>198</sup> çıkarım da buradan elde edilir ve çıkarım reddedildiğinde öncül de reddedilmelidir; zira öncül nedense çıkarım da neden olmalıdır. Buna karşılık çıkarım fazladan varsayım olursa, öncül <kaçınılmaz olarak> olmasa da olur. Koşullu ifade öncülün çıkarımı izleyeceğinin güvencesini sunmaz, sadece çıkarım öncülü izler. <sup>[149]</sup> Bu yüzden koşullu bir durumda çıkarıma varan muhakemenin ve öncülünün tündengelimli olduğu, buna bağlı olarak bir koşullu durumdan öncülün karşıtıyla çıkarımın karşıtına varan başka bir muhakemenin geliştiği söylenebilir. Buna karşılık koşuldandan ve çıkarımdan bir öncüle varan muhakemenin önceki durumda olduğu gibi birleşim gücüne sahip olmadığı söylenebilir. Bu da muhakemenin varsayımlarının doğru olmasına rağmen yanlış bir sonuca varmasının nedenidir, örneğin geceleyin lamba ışığı da kullanılabilir. *Gündüzse aydınlıktır* koşulu doğrudur ve bu yüzden eklenen *şimdi aydınlıktır* varsayımı da doğrudur, ancak *o hâlde şimdi gündüzdür* çıkarımı yanlıştır.

[150] Çıkarıma varmak için kendisine gerek duyulan unsurlardan biri eksik olursa, muhakeme söz konusu eksiklikten ötürü yanlıştır:

*Buğday ya iyi, ya kötü ya da farksız olur.  
Fakat bu buğday ne kötü ne farksızdır.  
O hâlde bu buğday iyidir.*

Muhakeme eksiklikten ötürü kötüdür:

*Buğday ne iyi ne kötüdür.  
Fakat bu buğday kötü değildir.  
O hâlde bu buğday iyidir.*

[151] Burada Dogmatiklere göre birleşim gücüne sahip olan ve olmayan muhakemeler arasında bir fark bulunamayacağını gösterirsem, söz konusu güce sahip olan muhakemelerin de kavranamaz olduğunu, bu yüzden diyalektikte kullandıkları sonsuz laf kalabalığının saçma olduğunu göstermiş olacağım. Şu şekilde başlayayım göstermeye:

[152]199 Bağlantı kopukluğundan ötürü birleşim gücünden yoksun olan muhakemelerin, içerdikleri varsayımların birbirine veya çıkarımla bağlı olmamasından anlaşıldığını söylüyorlar.<sup>200</sup> Buna göre bu bağlılığın anlaşılabilmesinin koşullara ilişkin yargıdan sonra gerçekleşmesi gerektiğinden ve koşullara da karar verilemeyeceğinden, belirttiğimiz gibi<sup>201</sup> birleşim gücüne sahip olmayan muhakemeler bağlantı kopukluğundan ötürü fark edilemez. [153] Biri *bir muhakeme bağlantı kopukluğundan ötürü birleşim gücünden yoksundur* gibi bir ifade kullanırsa, onun bu ifadesi ona karşı da kullanılabilir; ifadesini bir muhakemeyle desteklemek isterse, ona ilkin bu muhakemenin birleşim gücüne sahip olması gerektiği ve buna bağlı olarak sadece muhakemede yer alan varsayımlardaki bağlantı kopukluğunun tutarsızlığa neden olduğu söylenir. Fakat biz de kendisi sayesinde muhakemedeki çıkarımın varsayımları izleyip izlemediğini değerlendireceğimiz koşullarla ilgili başka bir değerlendirmeye sahip olmazsak, bu durumda muhakemenin kanıtlayıcı olup olmadığını anlayamayız. Bu yüzden bağlantı kopukluğundan

ötürü yanlış olduğu söylenen bu ifadelerden hareketle birleşim gücü olan muhakemelerin ayırdına varamayız.

[154]<sup>202</sup> Aynı ifadeyi muhakeme kötü bir şekilde olduğu için yanlış olur diyenler için de kullanırız. Zira bahsettikleri sonuca varmalarını sağlayacak olan muhakemenin üzerinde anlaşılmış bir birleşim gücü olmadığı düşünülür. [155]<sup>203</sup> Bu düşünceleri muhakemelerin eksiklikten ötürü birleşim gücünden yoksun olduğunu söyleyenlere de üstü kapalı bir biçimde uygularız. Buna göre tamamlanmış, sonuca ermiş muhakemeler ayırt edilemezse, eksik muhakemeler de belirsiz olur. Dahası başka bir muhakemeyle söz konusu muhakemenin eksik olduğunu göstermek isteyen biri savunduğu muhakemenin değerini ölçmesini sağlayacak koşullara ilişkin üzerinde uzlaşmış bir değerlendirmeye sahip olmaz, bu yüzden muhakemeyi değerlendirdikten sonra doğru bir şekilde onun eksik olduğunu söyleyemez.

[156]<sup>204</sup> Fazlalıktan ötürü yanlış olduğu söylenen muhakemeler de kanıtlayıcı muhakemelerden ayırt edilemez. Zira fazlalıkla alakalı olarak, Stoacıların sık bahsetmekten hoşlandığı<sup>205</sup> kanıtlanamaz<sup>206</sup> muhakemeler de birleşim gücünden yoksun bulunur ve reddedilirlerse, diyalektiğin tamamı çöker. Bunlar *oluşumları için kanıta ihtiyaç duymazlar* denilen muhakemeler olup diğer muhakemelerin bir çıkarıma varıp varmaması konusunda kanıt teşkil ederler.<sup>207</sup> Kanıtlanamaz muhakemeleri belirleyip ardından üzerinde durduğumuz sonuca varırsak, fazlalıkları da anlaşılmış olur.

[157] Kanıtlanamaz birçok muhakeme uyduruyorlarsa da özel olarak beş tanesini öne çıkarıyor<sup>208</sup> ve geri kalanları da onlara sevk ediyorlar. İlki bir koşuldan, öncülden hareketle çıkarıma varır, örneğin:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi gündüzdür.  
O hâlde aydınlıktır.*

İkincisi bir koşuldan ve çıkarımın tersinden öncülün tersine varır, örneğin:

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi aydınlık değildir.  
O hâlde şimdi gündüz de değildir.*

[158] Üçüncüsü olumsuz ve birleşik ifadelerden birinden diğerinin tersine varır, örneğin:

*Gündüz değil, gecedir.  
Şimdi gündüzdür.  
O hâlde şimdi gece değildir.*

Dördüncüsü bir parçalanmadan ve parçalanarlardan birinden diğerinin tersine varır, örneğin:

*Ya gündüz, ya gecedir.  
Şimdi gündüzdür.  
O hâlde şimdi gece değildir.*

Beşincisi bir ayrıklıktan ve ayrı olanlardan birinin tersinden diğerine varır, örneğin:

*Ya gündüz, ya gecedir.  
Şimdi gece değildir.  
O hâlde gündüzdür.*

[159] Bunlar Dogmatiklerin çok bahsettiği kanıtlanamaz muhakemeler olup bana fazlalıktan ötürü birleşim gücüne sahip değilmiş gibi görünüyor. Örneğin baştan başlarsak ya *aydınlıktır* varsayımının *gündüzdür* varsayımını izlediği ve koşulda *gündüzse aydınlıktır* ifadesi kabul edilir ya da bu muhakeme belirsizdir. Belirsizse, koşulu üzerinde anlaşılmış

bir ifade olarak kabul edemeyiz. Yok, açıksa, bu sefer de *gündüzdür* varsayımı kaçınılmaz olarak *aydınlıktır* varsayımına bağlanır; *gündüzdür* dediğimizde aydınlık olduğu sonucuna varılır ve muhakeme şöyle olur:

*Gündüzdür.*  
*O hâlde aydınlıktır.*

Bu yeterlidir ve *gündüzse aydınlıktır* ifadesine gerek yoktur <o artık fazlalıktır>.

[160] İkinci kanıtlanamaz muhakeme için de aynı yolu kullanırız. Ya çıkarım bir neden değilken öncülün bir neden olması mümkündür ya da bu mümkün değildir. Mümkünse, koşullu durum yanlış olur; mümkün değilse, bu sefer de çıkarım çıkarım, öncül de öncül olmaktan çıkar ve koşullu durum yine fazlalık içerir, muhakeme sadece şöyle sunulsa yeter:

*Aydınlık değildir.*  
*O hâlde gündüz değildir.*

[161] Aynı gerekçelendirme üçüncü muhakeme de uyarlanabilir. Ya birleşik olduğu düşünülen ifadeler birbirini var edemez ya da bu muhakeme belirsizdir. Belirsizse, birleşimin olumsuzunu sunamayız, açıksa bileşenlerden biri kabul edilirken, diğeri olumsuzlanır ve birleşimin olumsuzlanması fazlalık oluşturur, muhakemeyi şu şekilde dile getirebiliriz:

*Gündüzdür.*  
*O hâlde gece değildir.*

[162] Dördüncü ve beşinci kanıtlanamaz muhakemelerle ilgili olarak da benzer ifadeler kullanabiliriz. Ya ayrıklıktaki tam bir zıtlık içindeki ayrıklardan birinin doğru, diğerinin yanlış olduğu açıktır<sup>209</sup> <zaten böyle oluşuyor ayrıklık><sup>210</sup> ya da belirsiz. Belirsizse ayrıklığı sunamayız, açıksa bu sefer

de ayrıklardan biri kabul edildiğinde diğerrinin söz konusu olamayacağı açık olur; biri reddedildiğinde de diğeri kabul edilir, bu yüzden muhakemeyi şu şekilde yürütmek yeterlidir:

*Gündüzdür.*  
*O hâlde gece değildir.*

Veya:

*Gündüz değildir.*  
*O hâlde gecedir.*

Ayrıklık fazladır.

[163] Aynı ifadeleri özellikle de Peripatetikler tarafından kullanılan kategorik tasımlara da uyarlayabiliriz. Örneğin şu muhakemede:

*Adalet doğrudur.*  
*Doğru iyidir.*  
*O hâlde adalet iyidir.*

Doğrunun da iyi olduğu ya kabul edilir ve açıktır ya da tam tersi, yani belirsizdir. Belirsizse, muhakeme yürütüldüğünde bu iddia edilemez, bu yüzden tasım bir sonuca ulaşmamış olur; bir doğrunun iyi olması gerektiği açıksa, bu sefer de her bir şeyin doğru ve buradan hareketle iyi olduğu söylenir, muhakemeyi şu şekilde dile getirmek yeterli olur:

*Adalet doğrudur.*  
*O hâlde adalet iyidir.*

Doğrunun iyi olduğunun söylendiği diğerr varsayım fazladır.<sup>211</sup> [164] Aynı durum şu muhakemede de geçerlidir:

*Sokrates bir insandır.*  
*Her insan bir canlıdır.*  
*O hâlde Sokrates de bir canlıdır.*



İnsan olan bir şeyin aynı zamanda bir canlı olduğu tam anlamıyla kesinse, genel olarak iddiada uzlaşmış olunmaz ve bu iddia öne sürüldüğünde onay veremeyiz. <sup>[165]</sup> Canlı olma durumunu insan olma durumu izliyorsa, buna bağlı olarak *insan olan her şey canlıdır* iddiasının doğru olduğu kabul edilebilir, aynı zamanda Sokrates'in insan olduğu da söylenebilir ve onun bir canlı olduğu sonucuna varılarak muhakeme şu şekilde sunulabilir:

*Sokrates bir insandır.*

*O hâlde Sokrates bir canlıdır.*

Bu durumda *her insan bir canlıdır* önermesi fazladır.

<sup>[166]</sup> Benzer ifadeler burada bahsetmediğimiz diğer birincil kategorik tasımlarla ilgili olarak da kullanılabilir. Diyalektikçilerin tasımlarına temel olarak belirlediği bu muhakemeler fazlalık teşkil ettiğinden<sup>212</sup> tüm diyalektik çöker, dahası biz de fazla ve bu yüzden birleşim gücünden yoksun olan bu muhakemeleri söz konusu güce sahip olduğunu söyledikleri tasımlardan ayırt edemeyiz. <sup>[167]</sup> Ve tek bir varsayımla muhakemelerin varlığını kabul etmezlerse, böyle muhakemeler yürütmeyen Antipater'den daha ikna edici bulunmamayı hak ederler.<sup>213</sup>

Bu nedenlerden ötürü diyalektikçilerin birleşim gücüne sahip dediği muhakemelerle ilgili karar verilemez. Buna ek olarak doğru muhakemeler de <yukarıdaki nedenlerden<sup>214</sup> ve kesin bir şekilde bir doğruda sonlanmaları gerektiğinden ötürü> bulunamaz. Bu durumda doğru olduğu söylenen sonuç ya görünürdür ya da belirsiz. <sup>[168]</sup> Aslına bakılırsa görünür olamaz, zira kendi başına üzerimizde etki bırakıyorsa ve varsayımlardan daha az görünür değilse, varsayımları tarafından açıklanma gereğini duymaz.<sup>215</sup> Belirsizse bu sefer de <evvelce de bahsettiğimiz gibi><sup>216</sup> belirsiz olanla ilgili olarak neticelendirilemez bir ihtilaf söz konusu olduğundan ve belirsiz şeyler tam anlamıyla kavranamadığından muha-

kemenin doğru olduğu söylenen sonucu da kavranamaz. Bu sonuç kavranamazsa, sonuçta varılanın doğru mu, yanlış mı olduğunu da bilemeyiz. Dahası muhakemenin doğru mu, yanlış mı olduğu konusunda bilgisiz oluruz; doğru muhakemeler de bulunamamış olur.

[169] Şunu da belirtmeden geçmeyelim: Açık bir yolla belirsiz bir sonuca varan muhakemeler bulunamamış olur. Zira çıkarım varsayımların birleşimini izliyorsa ve izleyen ile netice bir şeye, yani öncüle göre belirleniyorsa, göreceli olanlar <bahsettiğimiz gibi><sup>217</sup> birlikte kavranıyorsa, yine sonuç belirsizse varsayımlar da belirsiz olur; yok, çıkarımlar açıksa, sonuç da birlikte kavrandığı varsayımlarla birlikte açık olur;<sup>218</sup> bu yüzden belirsiz olan tümüyle açık olandan oluşmaz. [170] Dahası bu nedenlerden ötürü sonuç varsayımlarla açığa çıkmaz. Ya belirsizdir ve kavranamaz ya da açıktır ve kendisini açığa çıkaracak bir şeye gerek duymaz.

O hâlde bir kanıtın sonuca varmayı hedefleyerek doğru olduğu kabul edilen unsurlar yoluyla belirsiz bir durumu açığa çıkardığı söyleniyorsa<sup>219</sup> ve biz de hiç muhakeme olmadığını, muhakemenin birleşim gücüne sahip ve doğru olmadığını, açık bir şeyle belirsiz bir şeye varmadığını, sonucun açımlayıcısı olmadığını söylüyorsak, buna göre kanıtla-  
rın olmadığı da aşikârdır.

[171] Şu saldırgan muhakemelerle de kanıtın olmadığını ya da akledilemez olduğunu ortaya koyabiliriz. Kanıtlar vardır diyen biri ya genel ya da özel bir kanıtı kabul etmiş olur; fakat <evvelce de bahsettiğimiz gibi> ya genel ya da özel bir kanıtı kabul etmek ve herhangi birinin diğerlerinden ayrı olduğunu düşünmek mümkün değildir, bu yüzden kanıtların var olduğunu düşünemezsiniz. [172] Genel kanıt şu nedenlerden ötürü yoktur: Ya varsayımlar ve sonuç olur ya da olmaz. Olmazsa, kanıt yok demektir. Varsayımlar ve sonuç varsa, o hâlde her şey özel bir yolla öne sürüldüğü

için o özel kanıt olur. O hâlde genel kanıt yoktur. [173] Özel kanıt da yoktur. Diyebilirler ki ya bir kanıt varsayımların ve bir çıkarımın birleşiminden ya da sadece varsayımların birleşiminden oluşur, oysa bir kanıt bunlardan biri değildir, <göstereceğimiz gibi> özel kanıtlar da yoktur.

[174] Varsayımların ve sonucun birleşimi bir kanıt değildir, zira ilkin belirsiz bir parça, yani çıkarımı içerdiğinden kendisi de belirsiz olur. Fakat bu saçmadır, zira bir kanıt belirsizse, kendisini kanıtlayacak bir şeye ihtiyaç duyar, diğer şeylerin kanıtlayıcısı olamaz. [175] İkinci olarak, kanıtların başka şeylere göre <örneğin çıkarımlara göre> kanıt olduğunu söylüyorlar<sup>220</sup> ve birbiriyle göreceli olan şeyler de <yine dediklerine göre> diğer şeylere göre belirleniyor, bu durumda kanıtlanan şey de kanıttan ziyade başka bir şey olmalı. Kanıtlanan sonuçsa, kanıtların sonuçları içerdiği söylenemez. Sonuç kendi kanıtına ya bir katkı sağlar ya da sağlamaz. Sağlıyorsa kendisinin açımlayıcısı, sağlamıyorsa fazlalık olur; bu durumda kanıtın fazlalıktan ötürü yanlış olduğuyla ilgili ifademizden dolayı kanıtın bir parçası olmaz. [176] Buna karşılık sadece varsayımların birleşimi de kanıt olamaz. Şöyle bir ifade kullanıldığında, bu bir muhakemeyi ya da bir düşünceyi tam anlamıyla dile getiren bir ifade olur mu?

*Gündüzse aydınlıktır.  
Şimdi gündüzdür.*

Anlaşıyor ki sadece varsayımların birleşimi de bir kanıt değildir. Dahası özel kanıtlar da yoktur. Ne özel ne de genel kanıtlar varsa ve bunlar dışında başka bir kanıt düşünebilmek mümkün değilse, kanıtlar yok demektir.

[177] Yine kanıtların olmadığını şu muhakemelerle ortaya koyabiliriz:

Kanıtlar varsa, ya görünür ve görünen bir şeyin açımlayıcısı, ya belirsiz ve belirsiz bir şeyin açımlayıcısı, ya be-

lirsiz ve görünen bir şeyin açımlayıcısı ya da görünen ve belirsiz bir şeyin açımlayıcısı olur. Fakat kanıtlar bunlardan herhangi biriyle açımlayıcı olarak düşünülemez, buna bağlı olarak düşünülemez olur. <sup>[178]</sup> Bir kanıt hem görünen hem de görüngünün açımlayıcısıysa, açımlanan da aynı zamanda hem görünür hem belirsiz olur; görünür olur, zira öyle olduğu varsayılır; belirsiz olur, zira kendisini açık edecek bir şeye gerek duyar ve üzerimizde doğrudan, kendi başına etki bırakmaz. Kanıt belirsizse ve belirsiz olanın açımlayıcısıysa, kendisini açımlayacak bir şeye gerek duyar ve başka bir şeyin açımlayıcısı olmaz, böylece kanıt olmaktan çıkar. <sup>[179]</sup> Bu nedenlerden ötürü açık olanın belirsiz kanıtları olamaz. Dahası belirsiz olanın da açık kanıtları olamaz. Zira kanıtlar bir şeye göre kanıt olduğundan<sup>221</sup> ve göreceli olanlar aynı anda ve birlikte kavrandığından<sup>222</sup> kanıtlandığı söylenen şey aynı zamanda açık kanıtla birlikte kavranarak açık olur, yani aktarım çöker<sup>223</sup> ve kanıtın kendi başına açık olmadığı ve belirsiz bir şeyin kanıtlayıcısı olmadığı anlaşılır. Yine ne görünen şeyin görünen kanıtları, ne belirsiz şeyin belirsiz kanıtları, ne açık olanın belirsiz, ne belirsiz olanın açık kanıtları varsa ve diyorlarsa ki *bunlar dışında da kanıt yoktur*, o vakit *kanıt diye bir şey yoktur* demiş olurlar.

<sup>[180]</sup> Buna ek olarak şu hususun da altını çizmemiz gerekir: Kanıtlarla ilgili olarak bir tartışma vardır. Kimisi <örneğin *gerçekte hiçbir şey yoktur* diyenler><sup>224</sup> diyor ki *var olamaz bile*; kimi ise <Dogmatiklerin çoğu> *var* diyor; biz de *ötesi mümkün değil ki*<sup>225</sup> var olmasından ziyade var olamaz, diyoruz. <sup>[181]</sup> Yine kanıtlar kesin bir şekilde birtakım kabulleri içerir, her kabulü tartışmaya açan kanıtlar vardır, o hâlde her kanıtla ilgili bir tartışma olmalıdır. Zira kanıtın geçersiz olduğu söylenirse, ortada bir geçersizlik olduğu kabul edilmiş olur, daha açık söylemek gerekirse, geçersizliğin varlığını çürütenler kanıtı da çürütmüş olur. Aynı muhake-

me kanıta konu olan diğer kabuller için de geçerlidir. Bu yüzden her kanıt çürütülür ve tartışılır.

[182] Kanıtlar belirsiz olduğundan, onlarla ilgili tartışma da belirsizdir <tartışılan unsurlar tartışıldıkları sürece belirsizdir>, kendilerinde açık değildir, ancak bize bir kanıtla sunulabilir. Bu durumda kendisi sayesinde kanıtların sağlamlaşacağı kanıt üzerinde de anlaşılamaz ve açık değil <zira biz bütün kanıtların var olup olmadığını inceliyoruz burada> aksine tartışmalı ve belirsiz olur, o başka bir kanıta gerek duyar, o da başka bir tanesine ve böylece sonsuz geri dönüşe varırız.<sup>226</sup> Ancak sonsuza kadar defalarca kanıt göstermek imkânsızdır. Bu yüzden kanıtların olduğu düşüncesini desteklemek de imkânsızdır. [183] Kanıtlar işaretlerle de açığa çıkarılamaz. Zira işaretlerin var olup olmadığı da tartışma konusudur, onlar da kendilerini açığa çıkaracak bir kanıta gerek duyar, bu yüzden burada karşılıklı yol kendini gösterir,<sup>227</sup> kanıtlar işaretlere, işaretler de kanıtlara gerek duyar,<sup>228</sup> bu da oldukça saçmadır.

Şu nedenlerden ötürü kanıtla ilgili tartışmada bir sonuca varılamaz: Sonuç bir ölçüye gerek duyar ve herhangi bir ölçü olup olmadığı da ayrı bir inceleme konusu olduğundan <bundan bahsetmiştik><sup>229</sup> ve ölçüler de bu yüzden ölçülerin varlığını gösterecek bir kanıta gerek duyduğundan, burada da karşımıza karşılıklı yol dikilir.<sup>230</sup>

[184] Anlaşıyor ki kanıtların olduğu bir kanıtla, bir işaretle ya da bir ölçüyle ortaya konamıyorsa ve <bahsettiğimiz gibi> kanıtlar kendi başına açık değilse, bu durumda herhangi bir kanıt olup olmadığı kavranamaz olur. Bu nedenle kanıtlar yoktur, zira onlar kanıtlama durumuyla birlikte düşünülür ve <kavranamadıklarından> bir şeyi kanıtlayamazlar,<sup>231</sup> o hâlde onların var olduğu da söylenemez.

[185] Bu kısa aktarımda kanıtlara karşı yeteri kadar konuştuk. Aksini ortaya koymaya çalışan Dogmatikler kanıtlara karşı öne sürülen muhakemelerin de ya kanıtlayıcı

olduğunu ya da olmadığını söylüyor. Kanıtlar kanıtlayıcı değilse, kanıtların olmadığını da gösteremezler; yok, kanıtlar kanıtlayıcıysa, bu sefer de kendileri tam tersine<sup>232</sup> kanıtların varlığını gösterir.<sup>[186]</sup> Bu yüzden Dogmatikler şu muhakemeyi yürütür:

*Kanıtlar varsa, kanıtlar vardır.  
Kanıtlar yoksa, kanıtlar vardır.  
Kanıtlar ya vardır, ya yoktur.  
O hâlde kanıtlar vardır.*

Aynı mahiyette şu muhakemeyi de yürütüyorlar:

*Bir şeyin karıştını izlemesi sadece doğru değildir,  
kaçınılmazdır da.  
Bunlar <kanıtlar vardır ile kanıtlar yoktur> birbirine karşıt  
olup kanıtlar vardır'ı kanıtlar.  
O hâlde kanıtlar vardır.*

[187] Herhangi bir şeyin kanıtlayıcı olabileceğini düşünmediğimizden, biz de bu yaklaşıma şu şekilde karşı çıkabiliriz: Kanıta karşılık kullandığımız muhakemelerin kanıtlayıcı olması gerektiğini söylemiyoruz, bize sadece olası görünüyor ve olası muhakemeler kaçınılmazlığın kanıtlayıcısıdır.<sup>233</sup> Buna karşılık kanıtlar <bizim onaylamadığımız ölçüde> kanıtlayıcı değilse, kesinlikle doğru olur. Oysa doğru muhakemeler doğrular yoluyla bir doğruya varır.<sup>234</sup> Bu yüzden sonuç da doğrudur, buna bağlı olarak <denilebilir ki> kanıtlar yoktur. *Kanıtlar yoktur* önermesi bu yüzden doğrudur, ifade tam tersine döner.<sup>235</sup> [188] Muhakemeler, bedende temizlediği şeylerle birlikte kendini de dışarı atan temizleyici ilaçlar gibi ikna edici olduğu söylenen diğer muhakemelerle birlikte kendilerini geçersiz kılar.<sup>236</sup> Bu ters bir netice değildir, nitekim *hiçbir şey doğru değildir* deyişi de sadece her şeyi reddetmez, aynı zamanda kendisini de diğerleriyle birlikte çökertir.<sup>237</sup> Şu muhakemeye bakalım:

*Kanıtlar varsa, kanıtlar vardır.*  
*Kanıtlar yoksa, kanıtlar vardır.*  
*Kanıtlar ya vardır, ya yoktur.*  
*O hâlde kanıtlar vardır.*

Burada farklı şekillerde karşı muhakemeler yürütülebilir, ancak şimdilik şunu söylemek yeterli olur. <sup>[189]</sup> *Kanıtlar varsa, kanıtlar vardır* koşul ifadesi doğruysa, bunun çıkarımının tersi de, yani *kanıtlar yoktur, kanıtlar vardır* ile çatışmak durumundadır, zira bu koşulun öncülüdür. <sup>238</sup> Fakat <Dogmatiklere göre> çatışan ifadelerden oluşmuş koşullu yapının doğru olması mümkün değildir. Zira bir koşullu yapıda öncül bir nedense, çıkarım da ona uyar <sup>239</sup> ve çatışan ifadeler karşıtlığı ortaya koyar, yani bir durum söz konusuysa tersi mümkün olamaz. Bu yüzden *kanıtlar varsa, kanıtlar vardır* koşullu ifadesi doğruysa, *kanıtlar yoksa, kanıtlar vardır* koşullu ifadesi doğru olamaz. <sup>[190]</sup> Yine *kanıtlar yoksa, kanıtlar vardır* koşullu ifadesinin doğru olduğu varsayımına onay verirse, bu durumda *kanıtlar vardır* ifadesi *kanıtlar yoktur* ifadesiyle birlikte oluşabilir. Fakat biri diğeriyle birlikte oluşabiliyorsa, birbiriyle çatışmaması gerekir. O hâlde *kanıtlar varsa, kanıtlar vardır* koşullu ifadesindeki çıkarımın karşıtlığı öncülüyle çatışmaz. <sup>[191]</sup> Bu yüzden ilki doğru olarak kabul edilirse, ikinci koşullu ifade doğru olmaz. Yine *kanıtlar yoktur* ifadesi *kanıtlar vardır* ifadesiyle çatışmadığından, *kanıtlar ya vardır ya da yoktur* ayrımı da doğru olmaz. Zira doğru bir ayrım, unsurlarından birinin doğru olduğunu bildirir, biri doğruysa, diğeri yanlıştır, onda çatışma vardır. <sup>240</sup> Veyahut ayrım doğruysa, *kanıtlar yoksa, kanıtlar vardır* koşullu ifadesinin yine yanlış olduğu anlaşılır, zira çatışan unsurlardan oluşmuştur. Bu yüzden muhakemede bahsedilen varsayımlar birbiriyle uyumsuz olup, birbirini yok eder; <sup>[192]</sup> bu nedenle muhakeme doğru değildir. Dahası <çıkartım olarak sunduğumuz gibi> <sup>241</sup> ifade

karşıtlardan birini izlediğini gösteremez, işaret için ölçüleri yoktur.<sup>242</sup>

İyi bir ölçü için şunu söyleyebiliriz:<sup>243</sup> Kanıtların kabulüne ilişkin muhakemeler akla yatkınsa <bu şekilde varsayalım> ve yine kanıtlara ilişkin kullandığımız karşı ifadeler de akla yatkınsa, bu durumda kanıtlarla ilgili olarak da onların olmadığından ötesini söyleyerek onay tehirine varmamız gerekir.<sup>244</sup>

#### 14. Tasımlar Üzerine

[193] Hiç kuşku yok ki Dogmatiklerin üzerinde çok durduğu tasımlardan bahsetmek yersizdir, zira tasımlar da kanıtların varlığıyla birlikte çöker<sup>245</sup> <öyle ki kanıtlar yoksa, kanıtlayıcı muhakemelere de yer yok demektir> ve biz de fazlalıktan bahsederken üstü kapalı da olsa tasımlara karşı geldik,<sup>246</sup> kendisi sayesinde hem Stoacıların hem de Peripatetiklerin kanıtlayıcı muhakemelerinin birleşim gücünden yoksun olduğunu gösterebilme imkânına eriştiğimiz bir yargılama tarzı geliştirdik. [194] Fakat iyi ölçü için<sup>247</sup> <kuşkusuz> tasımları kendi yerinde bir kez daha incelemek kötü olmayacak, zira kendilerinden pek eminler.<sup>248</sup> Tasımların olmadığıyla ilgili olarak pek çok şey söylenebilir, ancak bu küçük çalışmada, onlara karşı şu yöntemi izlemek yeterli olur: Burada da kanıtlanamaz unsurlardan bahsedeceğiz, zira onlar çürütülürse, diğer tüm muhakemeler de çöker; öyle ki bu konu da birleşim gücünden yoksun kanıtın bağlı olduğu kanıtlanamaz unsurlar üzerine kuruludur.<sup>249</sup>

[195] Şimdi, *insan olan her şey canlıdır* önermesi tek tek insanlardan hareketle, yani tümevarımla<sup>250</sup> desteklenir; buna göre insan olan Sokrates aynı zamanda bir canlıdır, aynı durum Platon, Dion ve diğer tikeller için de geçerlidir, bu yüzden insan olan her şeyin canlı olduğu bilgisini onaylamanın mümkün olduğu düşünülür. Nitekim tikellerden biri bile



diğerlerinden farklı görünse genel önerme yanlış olur, örneğin birçok canlı alt çenesini oynatırken, timsah üst çenesini oynatır, o hâlde *her canlı alt çenesini oynatır* önermesi yanlış olur.<sup>251</sup> [196] Bu yüzden şöyle derler:

*İnsan olan her şey canlıdır.*

*Sokrates bir insandır.*

*O hâlde Sokrates bir canlıdır.*

Bu ifadelerle *insan olan her şey canlıdır* genel önermesinden *o hâlde Sokrates bir canlıdır* özel önermesine varılır, bu <bahsettiğimiz gibi> tümevarım yoluyla genel bir önermeyi destekleme anlamını taşır. Oysa karşılıklı yola düşülür burada,<sup>252</sup> hem genel önerme tikellerden tümevarım yoluyla hem de özel önerme tümelden tüm dengelim yoluyla desteklenir. [197] Aynı durum şu muhakeme için de geçerlidir.

*Sokrates bir insandır.*

*İnsan olan hiçbir şey dört bacaklı değildir.*

*O hâlde Sokrates dört bacaklı değildir.*

Burada *insan olan hiçbir şey dört bacaklı değildir* önermesini tikellerden tümevarımla desteklemek ve tikellerden her birini *insan olan hiçbir şey dört bacaklı değildir* önermesinden elde etmek istiyorlar, ancak karşılıklı yolun tuzacağına düşüyorlar.

[198] Peripatetiklerin *kanıtlanamaz* dediği<sup>253</sup> diğer muhakemeler de benzer şekilde gösterilebilir, örneğin şöyle olabilir:<sup>254</sup>

*Gündüzse aydınlıktır.*

*Şimdi gündüzdür.*

*O hâlde aydınlıktır.*

Zira *gündüzse aydınlıktır* önermesi bizi sonuca götürür, *gündüz olunca aydınlık olur* dediklerinde *aydınlıktır* ile *gündüzdür* ifadeleri *gündüzse aydınlıktır* koşullu ifadesinin

onaylayıcısı olur. Zira önce *aydınlıktır* önermesi görülmese ve *gündüzdür* önermesiyle birlikte olmasa, bu koşullu ifadenin doğru olduğu düşünülemezdi.<sup>[199]</sup> Bu yüzden *gündüzse aydınlıktır* koşullu ifadesinin oluşabilmesi için ilkin gündüz olduğunda aydınlık olduğunun kavranması gerekir, bu koşullu ifade sayesinde gündüz olduğunda aydınlık olduğu sonucuna varılır. Buna bağlı olarak *gündüzse aydınlıktır* koşullu ifadesi, önümüze kanıtlanamaz olarak konulan ifadeler gereğince, gündüz olmasıyla aydınlık olması durumunun birlikte olduğu bilgisini sunar, beri yandan bu iki önermenin birlikte oluşması koşullu ifadeyi onaylar, burada karşılıklı yol çıkmazına<sup>255</sup> düşülmesi muhakemenin varlığını çökertir.

<sup>[200]</sup> Benzer durum şu muhakeme için de geçerlidir:

*Gündüzse aydınlıktır.*

*Şimdi aydınlık değil.*

*O hâlde şimdi gündüz de değil.*

Buradan günün aydınlık olmadan gözlemlenmediği, *gündüzse aydınlıktır* koşullu ifadesinin doğru olarak düşünülmesi gerektiği sonucu çıkar, zira <varsayalım ki> gündüz oldu, fakat aydınlık olmadı, bu durumda koşullu ifade de yanlış olur. Oysa bahsettiğimiz kanıtlanamazlık gereğince aydınlık olmadığında günün de olmadığı düşüncesine *gündüzse aydınlıktır* ifadesinden varılır. Buna göre söz konusu önermelerden her biri kendisinin onaylanabilmesi için diğerinin de tam anlamıyla kavranabilmesine gerek duyar, ancak bu şekilde ikna edici olur, buna bağlı olarak ikisinin de karşılıklı yoldan ötürü belirlenemez olduğu görülür.<sup>256</sup>

<sup>[201]</sup> Yine buradan birbirleriyle var olmadıkça var olamayacak şeylerin <gece ve gündüz gibi> olumsuz bir birleşim oluşturduğu söylenebilir. *Hem gündüz hem gece olmaz*, ayırım söz konusudur, *ya gündüzdür ya gece*. Doğru olan budur. Dogmatikler hem birleşimin reddinden hem de ayırım-

dan ötürü bu ikisinin birlikte olmazsa onaylanamayacağını düşünüp şöyle diyor:

*Hem gündüz hem gece olmaz.  
Şimdi gecedir.  
O hâlde gündüz değildir.*

Ve:

*Ya gecedir, ya gündüz.  
Şimdi gecedir.  
O hâlde gündüz değildir.*

Veyahut:

*Şimdi gece değildir.  
O hâlde gündüzdür.*

[202] O hâlde burada bu önermeler hem ayrımla hem de birleşim reddiyle birbirini var etmediği sonucuna varıyor-ken, ayrımı ya da birleşimin reddini onaylayabilmek için ilkin söz konusu ifadelerin birlikte olmadığını kavramaya gerek duyarsak, daha sonra karşılıklı yol <bize> kendini gösterir.<sup>257</sup> Zira bu önermelerdeki ifadelerin birlikte olmadığını kavramadan bu karmaşıklığı da çözemeyiz, dahası bu karmaşıklığı kullanan tasımları ele almadan onların yokluğunu da onaylayamayız. [203] Bu durum döngüsellikten ötürü ikna ediciliği nereden itibaren bulmaya başlayacağımızı bilmememizin de nedenidir, bu muhakeme kapsamında deriz ki bu karutlanamazlardan ne üçüncüsü, ne dördüncüsü, ne de beşincisi mümkündür. Böylece tasımlar konusuyla ilgili yeteri kadar konuşmuş olduk.

## 15. Tümevarım Üzerine

[204] Tümevarım yöntemini çürütebilmenin kolay olduğunu düşünüyorum. Zira tümevarım yöntemiyle tikellere

dayanarak ikna edici tümeller elde etmek istediklerinden,<sup>258</sup> tikellerin ya hepsini ya da bir kısmını inceleyerek bunu yapmak durumunda kalıyorlar. Bir kısmını kullanırlarsa, tümevarım yöntemi güdük kalır, zira bu yöntemde kullanılmayan tikellerden bazıları tümele ters düşüyor olmalıdır, tikellerin hepsini kullanırlarsa, bu sefer de mümkün olmayan bir görevi üstlenmiş olurlar, zira tikeller sınırsız ve belirlenemezdir.<sup>259</sup> Bu yüzden her iki durumda da tümevarım yönteminin tökezleyeceğini düşünüyorum.

## 16. Tanımlar Üzerine

[205] Dogmatikler felsefenin bir parçası olarak gördükleri mantıkta tanımlama tekniğine de büyük onur atfeder.<sup>260</sup> Biz de burada tanımlar üzerinde biraz duralım.<sup>261</sup>

Tanımların birçok sebepten ötürü faydalı olduğunu düşünen Dogmatiklerin özellikle iki sebepten onların kullanımını gerekli bulduklarını görebilirsiniz: [206] Her daim tanımlamaların ya kavrama ya da öğretme amacıyla gerekli olduğunu söylüyorlar.<sup>262</sup> Biz de tanımlamaların bu iki sebepten ötürü de yararlı olmadığını söylersek, kanımca Dogmatiklerin bu konudaki faydasız çabalarını boşa çıkartırız.<sup>263</sup> [207] Örneğin tanımlanası olan şeyi bilmeyen kişi kendisine yabancı gelen o şeyi tanımlayamıyorsa, bir şeyi bilen ve tanımlayan tanımlanası şeyi tanımdan kavramıyor, ilkin kavlıyor ve buna göre bir tanım yapıyorsa, bu durumda tanımlar şeylerin kavranması için gerekli olmaz. Yine her şeyi tanımlamak istersek, neticede hiçbir şeyi tanımlayamamış oluruz, zira bu tanımlama süreci sonsuz geri dönüş anlamını taşır ve bazı şeylerin tanımlar olmaksızın kavranabileceğini kabul edersek, tanımların kavrayış için gerekli olmadığını göstermiş oluruz <zira evvelce tanımlanmamış olan şeyleri sonradan kavrayarak, onları tanımsız kavrayabilmiş oluruz>. [208] Buradan hareketle ya sonsuz geri dönüşten ötürü hiçbir şeyi

tanımlayamayız ya da tanımların gerekli olmadığını göstermek durumunda kalırız.

Şu nedenle tanımların öğretme amacı için de gerekli olmadığını görebiliriz: Biri bir şeyi tanımsız bilebiliyorsa, onunla aynı eğitimi görecektir kişi de bir tanım olmaksızın o şeyi öğrenebilir. <sup>[209]</sup> Yine tanımları tanımlanması buldukları ölçüde belirliyor ve doğru tanımların tanımlanması şeylerin hepsine ya da bir kısmına ait olmayan bir şeyi içeren ifadeler olduğunu söylüyorlar. Bir insanın ölümsüz akli bir canlı ya da okumuş ölümlü akli bir canlı olduğunu söylediklerinde <genel olarak> birinde hiçbir insan ölümsüz olmadığından, <özel olarak> diğerinde ise okumamış olabileceğinden tanımın doğru olmadığını söylemiş olurlar. <sup>264</sup> <sup>[210]</sup> Fakat belki de tanımlar kendilerinin de belirlenmeye gerek duyduğu tikellerin sonsuzluğundan ötürü belirlenemez olabilir. <sup>265</sup> Yine tanımlar kendisi sayesinde belirlenecekleri ve evvelce açıkça bilinmesi, kavranması gereken kavrama ve öğretme yetisini haiz değildir.

Bizi bir tür karanlıkla örttüklerinde tanımların kavrama, öğretme ya da genel olarak aydınlanma konusunda yararlı olduğunu söylemek kuşkusuz saçma olurdu. <sup>[211]</sup> Örneğin <sup>266</sup> <küçük bir şakayla eğlenelim> <sup>267</sup> biri size bir köpeğin çektiği bir atın sırtında biriyle karşılaşp karşılaşmadığınızı şu şekilde sorsun: *Ey düşüncüyü ve bilgiyi çabuk kavrayan, ölümlü ve akli canlı, karşılaştın mı havalayan dört ayaklı bir canlı tarafından yönlendirilen, kışneyen bir atın sırtında, politik bilgiyi haiz, geniş ayaklı bir canlıyla?* Tanımlarıyla bildik bir şeyi belirsiz kıldı diye böyle bir soruyu soran kişiyle alay edilmez mi?

Bu muhakemelerden hareketle tanımların yararsız olduğunu söylememiz gerekir, <sup>[212]</sup> kısa bir hatırlatma anlamında aktarım oldukları da söylense bu böyledir, bizi deyişlerle donatılmış şeylerin bağlamına taşısa da <az önceki örneğimizden de bu anlaşılmıyor mu?> <sup>268</sup> ya da bir şeyin daha kesin

olduğunu gösteren aktarımlar veya başka bir şey olsa da.<sup>269</sup> Zira Dogmatikler tanımın ne olduğunu belirlemek istediğinde bitmez tükenmez bir tartışmanın kucağına düşüyorlar, çalışma planından ötürü tanımlar konusunu atlıyorum, bu kadarı yeter.

## **17. Bölümleme Üzerine**

[1213] Dogmatiklerden bazıları<sup>270</sup> mantığın tümdengelim, tümevarım, tanımlama ve bölümlemenin bilimi olduğunu söylediğinden ve biz de tümdengelim, tümevarım ve tanımlar <ölçüler, işaretler ve kanıtlarla ilgili muhakemelerden sonra> konusunu işlediğimizden burada bölümlemeden bahsetmek yersiz olmaz.

Diyorlar ki bölümlemeler dört şekilde yapılır: Ya bir isim anlamlara göre bölünür, ya bütün parçalara, ya bir cins tür- lere ya da bir cins tikellere. Kuşkusuz bunların hiçbirinde bir bölümleme biliminin olmadığını göstermek kolaydır.

## **18. İsimlerin Anlamlarına Göre Bölümlemesi Üzerine**

[1214] Onların iddiasına göre doğal nesneleri inceleyen bilim- ler vardır, buna karşın geleneğin kabul ettiği unsurları in- celeyen bilimler yoktur ve bunun da makul bir nedeni vardır. Bilim kesin ve değişmez bir şeyin var olduğunu iddia eder, ancak geleneğin kabul ettiği unsurlar değişmeye ve çeşitliliğe tümüyle açıktır, zira onların niteliği biz insanlara bağlı olan geleneklere göre değişkenlik gösterir. Dolayısıyla isimlerin anlamı doğaya değil, geleneğe dayandığından<sup>271</sup> <zira aksi hâlde insanların tümü, Yunanlar olduğu kadar barbarlar da terimlerle ifade edilen her şeyi her an bizim tercih edebilece- ğimiz başka isimlerle de benimsemek durumunda kalardı>,<sup>272</sup> bir bilim bir ismi anlamlarına göre ayırabilecek şekilde nasıl var olabilirdi? Veyahut <bazılarının düşündüğü gibi><sup>273</sup> di- yalektik nasıl imleyen ile imlenenin bilimi olabilirdi?

## 19. Bütün ve Parça Üzerine

[215] Fizik denilen sahaya ilgili görüşlerimize uygun olarak bütün ve parça üzerinde duralım,<sup>274</sup> şimdilik bütünün parçalara bölünmesiyle ilgili şu hususları inceleyelim:

Birisi 10'un 1'e, 2'ye, 3'e ve 4'e dağıldığını söylediğinde aslında 10 bu rakamlara dağılmış olmaz. Örneğin <diyelim ki bir an için> ilk parça, yani 1 çıkarıldığında geride artık 10 kalmaz, 9 kalır, bu da genel olarak 10'dan farklı bir şeydir.

[216] Bu yüzden geri kalanın çıkarılması ve dağılımı artık 10 üzerinden olmaz, her çıkarmada değişen diğer şeyler üzerinden olur. Bu yüzden bir bütünün bahsedildiği gibi parçalarına dağıtmak, <belki><sup>275</sup> mümkün değildir. Yine bir bütün parçalara dağıtılıyorsa, parçaların dağılım öncesinde bütünün yer alması gerekir, oysa hiç kuşku yok ki yer almazlar. Örneğin yine 10 sayısı ile ilgili argümanımızı kullanırsak, diyorlar ki 9 kaçınılmaz olarak 10'un bir parçasıdır, o hâlde 10 1'e ve 9'a dağılır. Aynı durum 8 için de geçerlidir, zira 10 8'e ve 2'ye de dağılır. Aynı durum 7, 6, 5, 4, 3, 2 ve 1 için de geçerlidir. [217] Buna göre bütün bu rakamlar 10'da yer alıyor ve birlikte bulunuyorsa, hepsi 55 eder, o hâlde 55 de 10'da bulunur; oysa bu saçmadır. Anlaşıyor ki 10'un parçası olduğu söylenen rakamlar 10'da bulunmaz, dahası 10 onlara bütünün parçalara dağıldığı gibi dağılamaz, zira hepsi bir bütün olarak gözlemlenememektedir.

[218] Aynı durumu büyüklükler konusunda da görürüz, biri on ayak ölçüsünde bir uzunluğu dağıtmak isteyebilir. Oysa böyle bir durumda bir bütünün parçalarına dağıtmak imkânsızdır.

## 20. Cinsler ve Türler Üzerine

[219] Geriye cins ve türlerle ilgili muhakeme kalıyor. Burada özet niteliğinde, ancak sonra daha uzunca bahsedeceğiz.<sup>276</sup>

Cinslerin ve türlerin kavram olduğunu söylüyorlarsa,<sup>277</sup> bu durumda aklın yönetici kısmı ve görüngülerle ilgili kullandığımız yıkıcı ifadeler de onları çökertir,<sup>278</sup> cinsler ve türler kendilerini var kılıyorsa, şu muhakemeye ne diyecekler? <sup>[220]</sup> Cinsler varsa, ya bunlar türlerin sayısı kadardır ya da kendisine ait olduğu söylenen tüm türlerin tek bir cinsi vardır. Bu durumda cinsler türler kadar çoksa, onlar bölünmesi genel bir cins olamaz. Her türün de tek bir cins olduğu söyleniyorsa, bu durumda türlerinden her biri onu ya bir bütün olarak ya da onun bir parçası olarak paylaşır.<sup>279</sup> Bütün olarak paylaşması söz konusu olamaz, zira tek bir şeyin, bir cinsin aynı şekilde farklı şeylerde içerilmesi ve kendisinde olduğu söylenen şeylerin her birinde bir bütün olarak gözlemlenmesi mümkün değildir. Buna karşılık tek bir parça olarak bulunuyorsa, bu durumda ilkin bütün olarak cins Dogmatiklerin ileri sürdüğü gibi türleri izleyemez, örneğin bir insan tek bir canlı değil de bir canlının parçası gibi olur, bu durumda öz ne canlıdır ne de kavranabilir. <sup>[221]</sup> İkincisi <bu durumda> her türün ya cinslerinin aynı parçasında ya da her birinin farklı bir parçada bulunduğu söylenecektir. Buna göre <bahsedilen nedenlerden ötürü> aynı parçada bulunamazlar. Buna karşılık farklı parçalarda bulunuyorlarsa, türler <uymadıkları> cinsten ötürü birbirine benzemeyecek ve her bir cins sonsuz parçaya bölünerek sonsuz olacaktır, zira cins sadece türlere değil tikel parçalara da dağılır, cins bu parçalarda türleriyle birlikte görülür <örneğin Dion'un sadece bir insan olmadığı, aynı zamanda canlı olduğu söylenir>.

Bu saçmaysa, o hâlde türler de parçalara göre bir şey olan cinslerinde paylaşılabilir. <sup>[222]</sup> Her bir tür ne bir cinsten bir bütün olarak ne de onun bir parçası olarak bulunuyorsa, tüm türlerin tek bir cinsi olduğu ve onun da türlere bölündüğü nasıl söylenebilir? Kuşkucuların yöntemlerine bağlı olarak bizzat Dogmatiklerin neticeye vardırılamayan farklı tartışmalarıyla çökmüş hayaller ve imgeler uydurmadıkça kimse bunu söyleme cüretini gösteremezdi.



[223] Buna ek olarak şu hususun da altını çizmemiz gerekir: Türler *şöyle* veya *böyleyse* ya da *bu yüzden* ve *şuna* *göreyse*, bu durumda cinsleri de ya hem *şöyle* veya *böyle*, hem de *bu yüzden* ve *şuna* *göredir* ya da *şöyle* veya *böyledir*, ama *bu yüzden* ve *şuna* *göre* değildir ya da hem *şöyle* veya *böyle* değildir, hem de *bu yüzden* ve *şuna* *göre* değildir. Örneğin şeylerden<sup>280</sup> bazıları cisim hâlinde olup bazıları değildir; bazıları doğru, bazıları yanlış; bazıları beyaz, bazıları siyah ve bazıları geniş, bazıları darsa <diğer benzer durumlar da düşünülebilir burada> bu durumda bazılarının en yüksek cinsten hareketle kullandığı muhakemeye göre ya tüm türler vardır, ya bazıları ya da hiçbiri yoktur. [224] Bütün olarak şeylerin hiçbiri yoksa, bu durumda cins de olmaz ve tartışma sonlanır. Yok, hepsi var deniyorsa <ki bunun olması imkânsızdır> türlerin her birinin ve mevcut tikellerin hepsinin olması gerekir. Zira diyorlar ki canlı canlılığı olan kavranabilir bir madde olduğundan onun her bir türünün de madde, canlı ve kavranabilir olması gerekir, aynı şekilde cins hem cisim hâlinde hem değil, hem yanlış hem doğru, hem beyaz hem siyah, hem geniş hem darsa, türlerin ve tikellerin her biri de tümüyle var olur, bu gözlemlenebilir bir şey değildir. Bu yüzden yanlıştır. [225] Buna karşılık şeylerin sadece bir kısmı varsa, bunların cinsi de diğerlerinin cinsi olmaz. Örneğin şeyler cisim hâlindeyse, şeyler cisim hâlinde olmayan şeylerin cinsi olmaz; canlılar akliyse, canlı akli olmayan şeylerin cinsi olmaz, o hâlde ne cisim hâlinde olmayan bir şey vardır, ne akli olmayan canlı. Diğer örnekler için de aynı durum geçerlidir. Fakat bu saçmadır.

O hâlde bir cins ne *şöyle* veya *böyle* ile *bu yüzden* ve *şuna* göre olabilir, ne *bu yüzden* ve *şuna* göre değil, *şöyle* veya *böyle*, ne de *şöyle* veya *böyle* ile *bu yüzden* ve *şuna* göre olabilir. Bu olsaydı, herhangi bir cinsin de olmaması gerekirdi.

Biri derse ki *bir cins imkân dâhilinde türlerin tümünü kapsayabilir*, bu durumda imkân dâhilinde olan bir şeyin aynı zamanda mevcut bir şey olması gerektiğini söyleriz.

Buna bağlı olarak bir cinsin tüm türleri kapsaması imkân dâhilindeyse, gerçekte olanın ne olduğunu sorarız ve aynı kuşkuyla varırız. Bir cins karşıtların tümü olamaz. <sup>[226]</sup> Dahası yine bir cins fiilen karşıtlardan bazısı, imkân dâhilinde olması bakımındansa diğerleri olamaz, örneğin cisim fiilen olamaz, cisim hâlinde olmayan da imkân dâhilinde olamaz. Zira imkân dâhilinde olan da fiilen olabilme yetisini haizdir; fiilen cisim olan bir şey fiilen cisim hâlinde olmayan olamaz, bu yüzden muhakemeye göre bir şey fiilen cisimse, imkân dâhilinde cisim hâlinde olmayan olamaz ya da tam tersi. Bu yüzden bir cins fiilen karşıtlardan bazısı, imkân dâhilinde olması bakımındansa diğerleri olamaz. Bir şey fiilen hiçbir şeyse var olmamış demektir. Bu yüzden türlere bölündüğü söylenen cinsler de yok demektir.

<sup>[227]</sup> Şu hususa dikkat çekilmesi gerekir. İskender Paris ile aynı kişiye, *İskender yürüyor* ifadesi doğruyken, *Paris yürüyor* ifadesinin yanlış olmaması gerekir, aynı şekilde Dion için olduğu kadar Theon için de insan olmak aynı şeyse, bir cümleyi oluştururken kullanılan *insan* ismi cümleyi ya her iki durumda doğru ya da yine her iki durumda yanlış yapar. Fakat bu da gözlemlenebilir bir şey değildir, zira Dion otururken, Theon yürüyebilir. *İnsan yürüyor* ifadesi biri için doğruyken diğeri için yanlıştır. O hâlde *insan* ismi her ikisinde ortak değildir, dahası her ikisi için de aynı değildir, aksine her birinin kendine has bir yapısı vardır.

## 21. Ortak Nitelikler Üzerine

<sup>[228]</sup> Benzer ifadeler ortak nitelikler için de kullanılabilir. Dion ve Theon'a bir ve aynı niteliğin atfedildiği görülüyorsa, bu durumda Dion'un öldüğünü ve Theon'un yaşamaya devam edip gözleriyle görmeyi sürdürdüğünü söylediğimizde, Dogmatikler ya ölü Dion'un görüşünün zarar görmediğini söyleyecek <bu yerinde bir söz değildir> ya da ikisinin görüş yeteneğinin de zarar görmediğini ya da zarar gördüğünü

<bu saçmadır> kabul edecektir. O hâlde Theon'un görüşüyle Dion'un ki aynı değil, kendilerine hastır. Yine Dion'un ve Theon'un nefes alıp verşi aynıysa, bu durumda yaşayan Theon ile yaşamayan Dion'un nefes alıp verme konusunda aynı olması mümkün değildir, biri ölüdür, diğeri ise canlı. O hâlde nefes alıp verme de aynı değildir. Özet olması bakımından şimdilik bu konuda söylediklerimiz yeterli.<sup>281</sup>

## 22. Safsatalar<sup>282</sup> Üzerine

[229] Kuşkusuz safsatalar sorunu üzerinde durmamız da yersiz değildir, zira diyalektiği methedenler onun kendi çözümleri için kaçınılmaz olduğunu dile getiriyor.<sup>283</sup> Diyorlar ki diyalektik doğru ile yanlış muhakemeleri birbirinden ayıran bilimse ve safsatalar da yanlış muhakemelerse, diyalektik makul doğruyu lekeleyen bu şeyleri temizleme gücüne sahiptir. Bu da diyalektikçilerin sendeleyen sağduyuya yardımcı gelmeleri ve bize safsataların çözümünü, farklı yanlarını ve bağlamını ciddiyetle öğretmelerinin nedenidir.

Diyorlar ki bir safsata insanı ya yanlış ya da yanlışla benzer bir sonucu veyahut kabul edilemez başka bir yolu kabul etmeye götüren akla yatkın ama güvenilmez bir muhakemedir. [230] Şu safsatada yanlış görebilirsiniz:

*Kimse içilmesi gerektiğini kategorema<sup>284</sup> olarak sunmuyor.*

*Fakat pelinotu içmek bir kategoremadır.*

*O hâlde kimse pelinotunun içilmesi gerektiğini sunmuyor.*

Benzer yanlış şurada da vardır:

*Geçmişte ve şimdi mümkün olmamış bir şey  
saçma değildir.*

*Hekimin öldürmesi ne geçmişte ne şimdi  
mümkün olmuştur.*

*O hâlde hekimin öldürmesi saçma değildir.*

[231] Şurada ise belirsizlik vardır:

*Hem sana bir şey sunmam  
hem de yıldızların sayıca belli olması mümkün değildir.  
Fakat sana bir şey sundum  
O hâlde yıldızların sayısı da bellidir.*<sup>285</sup>

Aykırı muhakemeler denilen başka bir yolla da kabul edilemez bir ifade kullanılabilir:

*Gördüğün şey vardır.  
Fakat açık olmayan bir şeyi görüyorsun.  
O hâlde açık olmayan şey vardır.*

Veyahut:

*Kavradığın şey vardır.  
Fakat iltihaplanmış benekleri de kavırıyorsun.  
O hâlde iltihaplanmış benekler vardır.*

[232] Diyalektikçiler çözümlerini de ortaya koymaya çalışıyor. İlk safsatayla ilgili olarak diyorlar ki varsayımlardan biri kabul edilirken, diğeri sonuca varıyor. Zira kategoremaların içilmediği, pelinotunun içildiği kabul ediliyor, bu da pelinotunun kendisini değil kategoremayı işaret eder. Buradan hareketle biri o hâlde *hiç kimse pelinotunu içmeyi kabul etmez* sonucuna varırsa bu doğrudur; yok, *hiç kimse pelinotu içmez* sonucuna varırsa bu yanlıştır, zaten kabul edilen varsayımlardan da bu sonuca varılamaz.

[233] İkinci safsatayla ilgili söylediklerine göre, onun yanlış bir yöne sevk ettiği görülmektedir, bu yüzden onu onaylamak dikkatsiz bir acelecilik anlamına gelir, sonucu ise ancak şu örnekteki gibi doğru olabilir: *Dolayısıyla doktorun, doktor olarak öldürmesi saçma değildir*. Zira hiçbir ifade saçma değildir, ne hekimin öldürmesi saçmadır, ne de buna bağlı olarak bu ifade.

[234] Dediklerine göre belirsiz indirgeme ise değişen unsurlara<sup>286</sup> bağlıdır. Zira hiçbir şey kesin bir şekilde sunulmuş değildir, <varsayalım ki> birleşimin reddi doğruya döner, bu durumda ifade yanlış birleşimi, yani *fakat sana bir şey sundum* cümlesini içerdiği için yanlış olur. Birleşimin reddi sunulduktan sonra diğer önerme, yani *fakat sana bir şey sundum* ifadesi doğru olur, zira birleşimin reddi sonraki varsayımdan önce gelir ve yine birleşimin reddinin sunumu birleşimdeki yanlış doğruya vardığından yanlış olur. Buna göre asla sonuca varılamaz, zira birleşimin reddi sonraki varsayımla birlikte var olmaz.

[235] Son muhakemeler, yani hatalı olanlara bakarsak, onların günlük kullanıma ters ve anlamsız bir şekilde öne sürüldüğünü söylüyorlar.

Diyalektikçilerin safsatalarla ilgili söyledikleri bunlar <başkaları da başka şeyler söylüyor>. Bu ifadeler ilk bakışta kulakları tırmalayabilir, ancak bunun bir önemi yok, onlar üzerinde harcanan çaba ise çok önemli. Kuşkusuz bunu söylediklerimiz çerçevesinde görmemiz mümkün, zira diyalektikçilere göre yanlışların doğrularla kavranamayacağını belirttik, bunu gösterebilmek için farklı muhakemeler kullandık ve özel olarak yine diyalektikçilerin tümdengelim becerisinin üstesinden geldik, yani kanıtların ve kanıtlanamaz muhakemelerin.<sup>287</sup>

[236] Bu konuda özel önem taşıyan birçok konuda daha yorum yapılabilir, ancak biz burada kısaca bir sonraki husustan bahsedelim.<sup>288</sup>

Diyalektiğin özel olarak safsatayı çürütebildiği bu durumlarda çözüm yararsızdır, çözümün yararlı olduğu durumda onları çözenler diyalektikçiler değil, onların her birinde uzman olarak konular arasındaki bağlantıları kavrayabilenlerdir. [237] Bunun için bir iki örnekle bir hekim tarafından sunulan şu safsatayı ele alalım:

*Hastalıkların sağaltılmasında farklı bir perhiz  
ve şarap önerilir.*

*Fakat her hastalık tipinde sağaltma  
çoğu kere üçüncü günden önce gerçekleşir.  
O hâlde çoğu kere üçüncü günden önce perhiz yapılır  
ve şarap içilir.*

Bir diyalektikçinin bu muhakemeyi çözebilecek ölçüde kullanışlı bir sözü yoktur, <sup>[238]</sup> fakat bir hekim söz konusu safsatayı çözer. Zira o hastalığın sağaltılmasının iki aşamalı olduğunu bilir: Bütün olarak hastalığın sağaltılması ve bunun sonrasında vücudun ilgili kısımlarını güçlendirme uygulaması; ayrıca hastalığı sağaltma evresinin de çoğu kere ilk üç günden önceye denk düştüğünü bilir, biz bu dönemde değil, hastalığın genel olarak sağaltılması evresinde farklı bir perhiz öneririz. Bu yüzden hekim muhakemedeki varsayımların birbirinden kopuk olduğunu anlar,<sup>289</sup> kişinin genel olarak acı çekmesine neden olan hastalığın genel sağaltımı ilk varsayımdayken, diğeri, yani özel sağaltım ikincisindedir. <sup>[239]</sup> Yine birinin kasılma ve tıkanma nedeniyle ateşlendiğini varsayın,<sup>290</sup> şu muhakeme yürütülür:

*Karşıtlar birbirini tedavi eder.<sup>291</sup>  
Fakat soğuk şimdiki sıcakın karşıtıdır.  
O hâlde soğuk şimdiki sıcakı uygundur.*

<sup>[240]</sup> Diyalektikçi bu durumda sessiz kalır, fakat öncelikli ve en temel ağrıların ve belirtilerinin ne olduğunu bilen hekim bu muhakemenin belirtilere göre değil <gerçekten de soğuk uygulaması ateşi artırır>, temel ağrılara göre şekillenmesi gerektiğini ve boğazın önemli olduğunu ve kasılmayı gidermekten çok, rahat bir tedaviyi gerektirdiğini bilir, oysa muhakemede bahsedilen ısıtma tedavisi temel ve öncelikli bir nitelikte değildir, bu yüzden hastalığa uygun geldiği de söylenemez.

[241] Dolayısıyla çürütmesinin faydalı olacağı safsatalarla ilgili diyalektikçinin söyleyecek bir sözü olmayacak, sadece önümüze şu tür kanıtlar koyacaktır:

*Hem güzel boynuzlarının hem de <güzel olarak nitelenmemiş> boynuzlarının olması mümkün değilse, boynuzların var demektir.*

*Oysa güzel boynuzların ve <güzel olarak nitelenmemiş> boynuzlarının olması mümkün değildir. O hâlde boynuzların var demektir.*<sup>292</sup>

Veyahut: [242]

*Bir şey hareket ediyorsa, ya içinde bulunduğu ya da bulunmadığı bir yerde hareket ediyor demektir.*

*Fakat ne içinde bulunduğu <boşlukta diyebiliriz> ne de bulunmadığı <bir şey içinde bulunmadığı bir yerde nasıl bir şey yapabilirdi ki?> bir yerdedir. O hâlde hareket eden bir şey yok demektir.*<sup>293</sup>

Veyahut: [243]

*Bir şey ya vardır, ya yoktur.*

*Şimdi var olan bir daha var olmaz <zira zaten vardır>*

*Fakat var olmayan da var olmamıştır <zira var olan eylem hâlinededir, var olmayan ise değil>. O hâlde hiçbir şey yoktur.*<sup>294</sup>

Veyahut: [244]

*Kar donmuş sudur.*

*Fakat su siyahtır.*

*O hâlde kar da siyahtır.*<sup>295</sup>

Diyalektikçi bu saçmalıkları sıraladıktan sonra, bu kadarını yeterli görmeyip diyalektiğine güveniyor ve bazı şeylerin var olduğu, bazı şeylerin hareket ettiği, karın beyaz oldu-

ğu ve boynuzlarımızın olmadığını tündengelimli kanıtlarla açıklamaya çalışıyor; oysa bu muhakemelere karşılık açıkça görüneni sunsak, görünenin eşit ölçüdeki olumsuzlamasından ötürü onların olumlayıcı onayını çürütmeye bile gerek kalmaz. Gerçekten de bir filozof<sup>296</sup> kendisine harekete dair bir muhakeme yürütüldüğünde, hiçbir şey dememiş de yürümüş gitmiş; yaşamda sıradan insanlar harekete ve oluşa dair muhakemelerle uğraşmadan karada ve denizde seyahat ediyor, gemiler ve evler yapıyor, çocuklar doğuruyor.<sup>297</sup> [245] Hekim Herophilos'la ilgili nükteli bir hikâye anlatılır. Bir gün Diodoros'un omzu çıkmış da tedavi etsin diye Herophilos'a gitmiş; nükteli bir dille şöyle demiş Herophilos: *Omzun bulunduğu ya da bulunmadığı bir yerden çıkmış durumda. Oysa ne bulunduğu ne de bulunmadığı bir yerde omzun. O hâlde omzun çıkmadı.*<sup>298</sup> Sofist de bu muhakemeleri bıraksın diye yalvarır hekime, sadece kendisine uygun olan tedavi yöntemini uygulamasını ister.

[246] Fikirilere değil, müşterek gözlemlere ve peşin hükümlere uygun olan deneyimlere göre<sup>299</sup> yaşamanın ve günlük yaşamın gereksinimlerinden ötesine ilişkin dogmatik gereksizlikle dile gelen hususlarda onay tehirinin yeterli olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden diyalektik genellikle çözülebilen bu safsataları çözemezse ve kuşkusuz birisinin kabul edebileceği bu safsataların çözümü faydasızsa, bu durumda diyalektik de safsataların çözümüne bağlı olarak faydasızdır.

[247] Gerçekten de biri diyalektikçilerin kullandığı birçok ifadeden hareketle onların safsatalarla ilgili olarak yaptığı kurnazlıkların saçma olduğunu dile getirebilir. Diyalektikçiler diyalektiğin uzmanlığına sadece onun sayesinde varacakları neticeyi öğrenmek için değil, aynı zamanda kanıtlayıcı muhakemelerle doğruları ve yanlışları birbirinden ayırmayı öğrenebilmek için sığındıklarını söylüyor,<sup>300</sup> bu yüzden diyalektiğin doğrunun, yanlışın ve farksızın<sup>301</sup> bilimi olduğunu belirtiyorlar.<sup>302</sup> [248] Dogmatikçiler doğru bir muhakemenin



doğru varsayımlardan doğru bir sonuca vardığını söylediğinden,<sup>303</sup> yanlış bir sonuca varmış muhakemenin yanlış olduğunu bilir ve ona onay veremeyiz, zira bu durumda muhakemenin ya birleşim gücünden yoksun ya da doğru olmaması gerekir. <sup>[249]</sup> Bunu şu muhakemelerden rahatlıkla anlayabiliriz. Muhakemedeki yanlış sonuç ya varsayımların birleşimini izler ya da izlemez. İzlemezse, muhakeme birleşim gücünden yoksun demektir, bunun için diyorlar ki<sup>304</sup> muhakemedeki sonuç varsayımların birleşimini izliyorsa, muhakeme de birleşim gücüne sahip demektir. Muhakemedeki yanlış sonuç varsayımların birleşimini izlerse, bu sefer de varsayımların birleşiminin konuyla ilgili teknik açıklamalara göre yanlış olması gerekir. Bu bağlamda diyorlar ki<sup>305</sup> yanlış olan doğru olanı değil, yanlış olanı izler. <sup>[250]</sup> Ve birleşim gücünden yoksun olan ya da doğru olmayan bir muhakeme <Dogmatiklere göre> kanıtlayıcı da değildir, bu evvelce yaptığım açıklamadan da anlaşılabilir.<sup>306</sup>

O hâlde çıkarımı yanlış olan bir muhakeme yürütüldüğünde, hemen onun ya yanlış ya da yanlış bir çıkarım barındırdığından ötürü birleşim gücünden yoksun olduğunu anlayabiliriz, bu yüzden o muhakemeye onay veremeyiz, hatanın nedenini bilmesek bile bu böyledir. Zira nasıl yaptıklarını bilmesek de aldatıcıların doğru dediği şeylere onay vermeyip onların bizi aldattığını biliriz, bu yüzden ne kadar yanıltıcı olduklarını bilmesek de yanlış fakat makul görünen muhakemelere itibar etmeyiz.

<sup>[251]</sup> Dahası safsataların bizi sadece yanlışlığa değil, aynı zamanda diğer saçmalıklara da sürükleyebileceğini söylediklerinden,<sup>307</sup> biz de daha genel bir tavır takınırız. Yürütülen muhakeme bizi ya kabul edilemez ya da kabul etmemiz gereken bir şeye sürükler. İkincisine sürüklerse, saçmalık görmeksizin ona onay veririz. Yok, ilkinde sürüklerse, makuldür diye saçmalığa kesin bir şekilde onay verme gereğini hissetmeyiz, aksine dedikleri gibi çocukça gevezelik etmek

değil, doğrunun ne olduğunu aramak istiyorlarsa, bizi saçmalıkları kabul etmeye zorlayan muhakemeden vazgeçmeleri gerekir.

[252] Bir yol bizi uçuruma götürüyorsa, yol oraya doğru gidiyor diye oraya yönelmeyiz, aksine uçurumdan ötürü yolu terk ederiz;<sup>308</sup> benzer şekilde, bir muhakeme de bizi saçma olduğu kabul edilen bir sonuca götürüyorsa, muhakemeden ötürü saçmalığa onay verecek değiliz, aksine saçmalıktan ötürü muhakemeyi terk ederiz.

[253] Bu yüzden bir muhakeme bize bu şekilde öne sürülürken her önerme için onay tehirine varırız ve böylece tüm muhakeme öne sürüldüğünde, bize ne görünüyorsa onu ortaya koymuş oluruz. Khrysippos ve takipçisi olan diğer Dogmatikler zincirleme tasımlar öne sürüldüğünde, muhakeme saçmalığa varmasın diye<sup>309</sup> durmaları ve onay tehirine varmaları gerektiğini söylüyorsa, bize, yani Kuşkuculara çok uygun bir tutum içindeler demektir; zira biz de içerdiği saçmalıktan kuşkulandığımız varsayımlar öne sürüldüğünde kesin bir tavır takınmayız, aksine tüm muhakeme tamamlanıncaya dek her bir varsayım hakkında onay tehirine varırız.

[254] Biz fikirler olmadan günlük yaşamı gözlemleyip<sup>310</sup> bu şekilde aldatıcı muhakemelerden kaçınırken, Dogmatikler safsataları doğru bir şekilde sunulmuş gibi görünen muhakemelerden ayıramaz, hem muhakemenin oluşumunda birleşim gücü olduğu hem de varsayımların doğru olduğu <ya da bu şeylerin mümkün olmadığı> yönünde dogmatik tarzda bir karar vermekte zorlanırlar. [255] Zira evvelce söylediğimiz gibi Dogmatikler ne birleşim gücü olan muhakemeleri kavrayabilir ne de bir şeyin doğru olduğuna karar verebilir, zira ne kabul edilmiş bir ölçüleri var ne de bir kanıtları <bizzat kendilerinin söylediği temel üzerinde durmuştuk>. Bu yüzden bu muhakemeler gösteriyor ki diyalektikçilerin sık bahsettiği safsataların çözümü de gereksizdir.

[256] Çok anlamlılığı belirlemeyle ilgili olarak da benzer ifadeler kullanırız. Çok anlamlılık iki ya da daha çok anlamı

işaret eden bir deyiş<sup>311</sup> ise ve deyişler belli bir düzenle anlamı işaret ediyorsa,<sup>312</sup> bu durumda çok anlamlı ifadeleri çözmek yararlı olur; örneğin deneyimle ilgili bir hususu içeren unsurlar her bir uzmanlıkta talim görmüş kişilerce çözülür <zira onlar genel kullanımın deneyimine sahiptir, bu kullanım kelimelerini ve anlamlarını meydana getirir>. <sup>[257]</sup> Diyalektikçiler bu çok anlamlı ifadeleri çözemez. Bu çok anlamlılığa bir örnek verirsek, tedavide farklı bir perhiz ve ilaç olarak şarap reçeteye yazılabilir.<sup>313</sup>

Gerçekten de günlük yaşamda çok anlamlılıkları çözmeye çalışan ve arada belirleyeceği ayrımlardan yararlandığı görülen birçok köle görürüz. Örneğin aynı isimde birçok köleye sahip olan biri kölesine *Manes gel buraya* dediğinde <bunun bütün kölelerin ortak ismi olduğunu düşünün> köle sorar *hangimiz* diye. Yine bir adamın farklı şarapları varsa ve kölesine *bana biraz şarap getir, içeceğim* dediğinde köle aynı şekilde *hangisi* diye sorar. <sup>[258]</sup> Bu şekilde bir konudaki deneyim her bir durumda ayrıma götürmesi bakımından yararlıdır. Ancak günlük deneyimin herhangi bir sahasına dâhil olmayan, aksine dogmatik kavramlarda bulunan ve kuşkusuz fikirler dışında yaşam için hiçbir faydası olmayan çok anlamlı ifadelerde onlara özel önem atfeden Dogmatikler aynı şekilde<sup>314</sup> Kuşkucu ataklar yüzünden onay tehirine zorlanırlar, kuşkusuz bu arada söz konusu çok anlamlı ifadeler de belirsiz ve kavranamaz, hatta mevcut olmayan konularla ilişkilendirilir. <sup>[259]</sup> Bu hususlar üzerinde daha sonra da duracağız.<sup>315</sup>

Bir Dogmatik bizim ifadelerimizden birine karşı muhakeme geliştirmeye girişirse, bir incelemedeki her iki yandan saldırılan ve üzerinde bir karara varılamayacak bir tartışmaya dâhil olan hususlar hakkında onay tehirini bizzat onaylayarak Kuşkucu muhakemeyi desteklemiş olur.

Çok anlamlılıkla ilgili bu ifadelerle birlikte *Genel Esaslar*'ın ikinci kitabını da tamamlamış oluyoruz.



## *ÜÇÜNCÜ KİTAP*





## Kitabın İçeriği

1. Felsefenin Doğal Bölümü Üzerine – Tanrı Üzerine
2. Etken İlkeler Üzerine – Neden Üzerine
3. Bir Şeyin Bir Nedeninin Olup Olamayacağı Üzerine
4. Maddi İlkeler Üzerine
5. Cisimlerin Kavranıp Kavranamayacağı Üzerine
6. Karışım Üzerine
7. Hareket Üzerine
8. Geçiş Hareketi Üzerine
9. Artma ve Azalma Üzerine
10. Çıkarma ve Ekleme Üzerine
11. Yer Değiştirme Üzerine
12. Bütün ve Parça Üzerine
13. Doğal Değişiklik Üzerine
14. Oluşma ve Bozulma Üzerine
15. Cisimlerin Hareketsizliği ve Durması Üzerine
16. Yer Üzerine
17. Zaman Üzerine
18. Sayı Üzerine
19. Felsefenin Ahlak Kısmı Üzerine
20. İyi, Kötü ve Farksız Şeyler Üzerine
21. İyinin Bahsedilen Üç Anlamı
22. Farksız Üzerine
23. Doğası Gereği İyi, Kötü ya da Farksız Bir Şey Olup Olmadığı Üzerine

24. Yaşama Sanatı Diye Bir Şeyin Olup Olmadığı Üzerine
25. Yaşamda Sanat Olup Olmadığı Üzerine
26. Doğadaki Sanatın İnsanlara Uygulanıp  
Uygulanamayacağı Üzerine
27. Doğadaki Sanatın Öğretilip Öğretilmeyeceği Üzerine
28. Bir Şeyin Öğretilip Öğretilmeyeceği Üzerine
29. Öğreten ve Öğrenen Birinin Olup Olamayacağı Üzerine
30. Öğretim Yönteminin Olup Olmadığı Üzerine



[1] Felsefenin mantık denilen kısmından yeteri kadar bahsetmiş olduk. Aynı yazım tarzını fizik kısmıyla ilgili de kullanacağız. Sadece Dogmatiklerin bu konuda dile getirdiği<sup>1</sup> görüşlere karşı çıkmayacağız, aynı zamanda diğerlerinin de dâhil olduğu fizikle ilgili görüşlerin genelini sarsmaya çalışacağız. Buna göre ilkelerle ilgili ihtilaf önceliği alacak. Düşünürlerin çoğu ilkelerden bazılarının madde, bazılarının ise etken olduğu konusunda uzlaştığına göre<sup>2</sup> biz de aktarımımıza etken ilkelerden başlayacağız. Nitekim bu ilkelerin maddi ilkelerden çok daha kesin olduğunu söylüyorlar.

## 1. Felsefenin Doğal Bölümü Üzerine – Tanrı Üzerine

[2] Mademki tanrı, olabilecek en etkin neden olarak görülüyor, biz de ilkin tanrı üzerine eğileceğiz. İlkin belirtmeliyiz ki biz dogma edinmeden<sup>3</sup> günlük yaşamı izleyerek tanrıların olduğunu söyler, onlara inanır ve kutsal öngörü atfederiz; buna karşılık Dogmatiklerin kesinliğine<sup>4</sup> karşı şu hususları dile getiririz:<sup>5</sup> Akılla kavradığımız şeylerin özünü,<sup>6</sup> cisim hâlinde mi, yoksa değil mi diye öğrenmek durumundayız, dahası biçimlerini de. Nitekim ilkin atın görünüşünü bilmezse, kimse onu akılla kavrayamaz; akılla kavradıktan sonra ise mevcut bir yerde kavraması gerekir.

[3] Dogmatiklerin kimi *tanrı bir cisimdir* derken, kimi *cisim hâlinde değildir*, kimi *insan-biçimlidir*, kimi *öyle değildir*, kimi *bir yerdedir*, kimi *bir yerde değildir*, kimi *evren-*



*dedir, kimi evrenin dışındadır* der; özüne, biçimine, içinde bulunduğu yere ilişkin herhangi bir bilgimiz yoksa, tanrı kavramını nasıl edineceğiz? İlkın herkes tanrının nasıl olduğu konusunda söz birliğı etsin, uzlaşsın ve bize onun yapısını genel hatlarıyla sunsun, böylece bizim de tanrıyı akılla kavrayabilmemizi sağlasın. Kendi ihtilaflarını bir neticeye kavuşturmadıkça ne düşünmemiz gerektiğı konusunda onlarla bir uzlaşi içinde olamayız. <sup>[4]</sup> Fakat diyorlar ki *kendisine zarar verilemeyeceğine ve kutsal olduğuna inanılan şey tanrıdır*.<sup>7</sup> Bu saçmadır, zira Dion'u bilmeyen onun niteliklerini de ona aitmiş gibi düşünemez. Benzer bir şekilde biz de tanrının özünü bilmediğimizden niteliklerini bilmemizin ve düşünmemizin imkânı yoktur. <sup>[5]</sup> Ayrıca neyin kutsallaştırıldığını da söylesinler bize, erdeme göre mi davranıyor, hükmü altındaki şeyler konusunda sana yardım ediyor mu, yoksa aksine tarafsız mı kalıyor, seni ve başkalarını önemsemiyor mu bilelim.<sup>8</sup> Dogmatikler bu konuda sonu gelmez bir ihtilaf içinde, bu yüzden kutsallaşma ve buna bağılı olarak tanrı bizim için kavranabilir değildir.

<sup>[6]</sup> Tanrının kavranabilir olduğunu düşünsek bile, Dogmatiklerin bahsettiğı gibi, tanrıların olup olmadığı konusunda kaçınılmaz olarak onay tehirine varırız. Zira tanrıların olduğu açık değildir. Tanrılar kendileri gibi üzerimizde izlenim bırakıyorsa, Dogmatikler tanrıların nasıl olduğu ve oluştuğı konusunda uzlaşma içinde olmalıydı, oysa neticelendirilemez olan bu ihtilaf bize gösteriyor ki belirsiz olup kanıta ihtiyaç duyar.

<sup>[7]</sup> Tanrıların olduğunu kanıtlamaya çalışan biri, bu durumda bunu ya açık ya da açık olmayan bir şey aracılığıyla yapmaya çalışır. Kesindir ki açık bir aracıyla bunu yapamaz, zira tanrıların olduğunu kanıtlayan bir şey varsa, o vakit kanıtlanan şeyin kanıtlı alakalı olduğu düşünölür, bu yüzden evvelce de bahsettiğimiz gibi<sup>9</sup> ikisi birden kavranır ve ancak bu şekilde tanrıların olduğu açık olur, böylece burada kendi

başına açık olanla onun açık kıldığı birlikte kavranmış olur. Yok, tanrıların olduğu, bahsettiğimiz gibi<sup>10</sup> açık değilse bu durumda açık bir şey tarafından kanıtlanamaz. <sup>[8]</sup> Dahası açık olmayan bir şey tarafından da kanıtlanamaz. Zira tanrıların olduğunu kanıtlaması gereken bu belirsiz unsur da kanıta gerek duyar, o da açık bir şey tarafından kanıtlanırsa, artık belirsiz değil açık olacaktır. O hâlde tanrıların olduğunu kanıtlaması gereken belirsiz unsur açık bir şey tarafından kanıtlanamaz. Belirsiz bir şey tarafından da kanıtlanamaz. Aksini iddia eden sonsuz geri dönüşe düşer,<sup>11</sup> zira böyle bir durumda yeri geldikçe bir şeyi kanıtlaması gerekecek olan belirsiz unsura gerek duyarız.

O hâlde tanrıların varlığı herhangi bir şeyin aracılığıyla kanıtlanamaz. <sup>[9]</sup> Buna karşılık kendi başına açık değilse ve bir şey tarafından da kanıtlanamıyorsa, bu durumda tanrıların olup olmadığı da kanıtlanamaz.

Şu da söylenmeli ki tanrıların olduğunu söyleyen biri ya onların evrendeki şeylere karıştığını ya da karışmadığını kabul eder, buna göre tanrılar karışıyor, ya her şeye ya da bazı şeylere karışıyor olmalıdır. Her şeye karışıyor, evrende kötülüğün ve ahlaksızlığın<sup>12</sup> olmaması gerekir, buna karşın her şeyin kötülükle dolu olduğunu söylüyorlar.<sup>13</sup> O hâlde tanrıların her şeye karıştığını söyleyemeyiz. <sup>[10]</sup> Yok, sadece bazı şeylere karışıyorlarsa, niçin bunlara karışıyorlar da şunlara karışmıyorlar? Ya istiyorlar ve her şeye karışabiliyorlar, ya istiyorlar fakat her şeye karışamıyorlar, ya karışabiliyorlar fakat istemiyorlar ya da ne istiyorlar ne de karışabiliyorlar. Hem isteyip hem de karışabilselerdi, her şeye karışırlardı; oysa her şeye karışmıyorlar, bahsettiğim sebepten ötürü bu durumda hem her şeye karışmayı isteyip hem de karışabilmeleri mümkün değildir. Karışmak istiyor fakat karışamıyorlarsa, bu durumda nedene bağlı olarak oldukça güçsüzler demektir, zira karışmadıkları şeylere karışamamış oluyorlar.<sup>14</sup> <sup>[11]</sup> Buna karşın bir tanrının herhangi bir şeyden

güçsüz olması tanrı anlayışına terstir. Her şeye karışabiliyor fakat istemiyorsa, onun da kötü olduğu düşünülür. Ne istiyor ne karışabiliyorsa, bu durumda da hem kötü hem güçsüz olur ki bunu ancak dinsiz biri söyleyebilir.

O hâlde tanrılar evrendeki şeylere karışmaz. Hiçbir şey karışmıyorlarsa ve hiçbir işlevsellikleri, etkileri yoksa tanrılarının olduğunun nasıl kavrandığını söyleyemeyiz, zira bu iddia ne kendinde görülebilen bir şeyle ilgili, ne de o şey herhangi bir etkiyle kavranabiliyor. Bu yüzden tanrılarının olup olmadığı da kavranamaz.

[12] Buradan tanrılarının var olduğunu kesin bir şekilde söyleyen kişilerin, kuşku yok ki dinsizliğe vardığını görüyoruz; tanrılarının her şeye karıştığını söylüyorlarsa, onların aynı zamanda kötülüğün de sebebi olduğunu kabul etmiş olurlar ve diyorlarsa ki *tanrılar bazı şeylere karışıyor, bazı şeylere karışmıyor* ya da *hiçbir şeye karışmıyor*, bu sefer de kaçınılmaz olarak tanrılarının ya kötü ya da güçsüz olduğunu söylemiş oluyorlar, bunu söyleyen birinin de dinsiz olacağı açıktır.

## 2. Etken İlkeler Üzerine – Neden Üzerine

[13] Karşı muhakemelerden ötürü bir hayli şaşıran Dogmatikler bize ilenmesin diye, etken nedenlerle ilgili olarak daha genel muammlar üzerinde duracağız, bunun için ilkin neden kavramını incelemeye çalışacağız.

Dogmatiklerin dediğine bakılırsa, kimse bir nedeni akledemez, zira nedene ilişkin karşıt açıklamaları da tartışmaya çektiklerinden, üzerinde tartıştıkları nedenlerin varlığını da belirlenemez kılmış durumdalar. [14] Kimi diyor ki *nedenler cisim hâlinedir*, kimisi de *değildir*.<sup>15</sup> Dogmatiklere göre<sup>16</sup> bir neden genel olarak etkinin meydana gelmesini sağlayan şeydir, örneğin Güneş veya Güneş'in ısısı eriyen balmumunun ya da balmumu erimesinin nedenidir <bu noktada da ihtilaf hâlinedeler; kimisi *nedenler isimlerin nedenleridir*, ör-

neğin erimede olduğu gibi, kimisi de *yüklem*in nedenleridir diyor, erimenin olduğu gibi>.<sup>17</sup> Bu yüzden söylediğim gibi genel olarak bir neden kendisi sayesinde etkinin meydana geldiği şeydir.

[15] Kimileri <Dogmatiklerin çoğu> bu nedenlerin bir kısmının *sonuçtan müteşekkil*, bir kısmının *birlikte işleyen*, bir kısmının ise *yardımcı* hüviyette olduğunu düşünür. Nedenler sonucu mümkün kılıyorsa, sonuç ortadan kalktığında neden de ortadan kalkıyorsa ve neden azalınca sonuç da azalıyorsa bu türden nedenlere *sonuçtan müteşekkil* <örnek olarak diyorlar ki *ilmik, sıkmanın nedenidir*>, sonuca giden yolda başka bir birlikte işleyen nedenle eşit güç sarf ediyorsa *birlikte işleyen* <örnek olarak diyorlar ki *saban süren öküzlerden her biri saban sürülmesinin nedenidir*>, zaten hazır bir sonucu tetikleyen hafif bir güç uyguluyorlarsa bunlara da *yardımcı* neden diyorlar <örneğin *iki kişi ağır bir şeyi güçlkle kaldırmaya çalışırken, üçüncü kişi gelir ve onların kaldırmaya çalıştığı şeye el atarak onun hafiflemesini sağlar*>.<sup>[16]</sup> Bazıları da diyor ki gelecekteki sonuçların mevcut nedenleri vardır, Güneş'te fazla durmanın ateşe neden olması gibi, yani *hazırlayıcı nedenler*. Fakat bu nedenleri reddedenler de vardır, zira <onlara göre> zaten bir şeye, yani sonuca göre var olan bir neden o sonucu önceden hazırlayamaz.<sup>18</sup>

### 3. Bir Şeyin Bir Nedeninin Olup Olamayacağı Üzerine

[17] Nedenlerin olması akla yatkındır, zira bir nedene dayanmasa, şeyler nasıl artar, azalır, doğar, yok olur veyahut en genel ifadeyle değişirdi, doğal ve psikolojik durumlar nasıl gelişirdi ya da evren düzenli işleyişini bir bütün olarak nasıl sürdürürdü, bir şey nasıl olurdu? Bunların hiçbirisi kendi doğasına göre gerçek olmasa bile, bir nedenden ötürü bize var ya da yok olarak göründüklerini kesin bir şekilde söyleyebiliriz. <sup>[18]</sup> Dahası nedenler olmasaydı, her şey tesa-

düfi olarak her şeyden kaynaklanabilirdi; örneğin <diyorlar ki> atlar sineklerden, filler karıncalardan doğardı ve doğu bölgelerinin kurak olmasını sağlayan nedenler olmasaydı, kuzey bölgeleri yağış görmezken, Thebai ve Mısır'da aşırı yağışlar ve kar olurdu. <sup>[19]</sup> *Hiç neden yoktur* diyenin fikri çöker, zira fikrinin basit ve nedensiz olduğunu söylüyorsa ikna edici olamaz; yok, bir nedeni varsa, bu sefer de nedenleri reddetmek isterken, nedenlerin olmadığıнын nedenini öne sürerek onları kabul etmiş olur. Bu nedenlerden ötürü nedenlerin olduğu akla yatkındır.

<sup>[20]</sup> Bir şeyin nedeninin olamayacağını söylemenin de akla yatkın olduğu açıktır, bunun için bu fikri destekleyen birçok muhakemeden birkaçını burada ortaya koyacağız.

Etki ettiği sonucu kavramadan bir nedeni düşünmemiz mümkün değildir, zira ancak etki ettiği şeyi sonuç olarak kavradığımızda onun sonucun nedeni olduğunu bilebiliriz.

<sup>[21]</sup> Buna karşılık nedeni de *sonucun nedeni* olarak kavrayamazsak, nedenin etki ettiği sonucu da *sonuç* olarak kavrayamayız; bu yüzden sonuca etki eden nedeni onun nedeni olarak kavradığımızda sadece etki ettiği şeyin onun sonucu olduğunu bildiğimizi düşünürüz. <sup>[22]</sup> O hâlde bir nedeni düşünebilmek için sonucunu, sonucunu bilebilmek için de dediğimiz gibi nedeni bilmemiz gerekir; kuş kudaki karşılıklı yol gösteriyor ki ne neden düşünülebilir, ne sonuç; neden neden olarak, sonuç da sonuç olarak düşünülemez; zira her birinin bir diğeri tarafından ikna edici kılınmaya ihtiyacı vardır ve biz de bağlamı oluşturabilmek için nereden başlayacağımızı bilemeyiz. Bu yüzden bir şeyin başka bir şeyin nedeni olabileceğini iddia edemeyiz.

<sup>[23]</sup> Nedenlerin düşünülebilmesinin mümkün olduğunu kabul etmek için, nedenlerin ihtilaftan ötürü kavranamaz olduğunun düşünülmesi gerekir. Zira kimisi bazı şeylerin başka bazı şeylerin nedeni olduğunu, kimisi ise nedenlerin olmadığını söylerken, kimisi de bu hususta onay tehirine

varır. Buna göre bazı şeylerin başka bazı şeylerin nedeni olduğunu söyleyen biri ya bunun basit ve herhangi bir akli nedene gerek duymayan bir fikir olduğunu kabul eder ya da bu fikri belli nedenlerden ötürü öne sürdüğünü söyler. Fikri basitse, basitçe *hiçbir şey başka bir şeyin nedeni olamaz* diyen birinden daha ikna edici olmaz, kendisi sayesinde bazı şeylerin başka bazı şeylerin nedeni olduğu fikrine ulaştığı bir neden öne sürerse, bu sefer de inceleme altındaki bir şeyi inceleme altındaki başka bir şeyle temellendirmeye çalışmış olur, zira biz bir şeyin başka bir şeyin nedeni olup olamayacağını incelerken, o nedenin oluşunun da nedeninden bahsetmiş olur. <sup>[24]</sup> Yine biz nedenlerin olup olmadığını incelerken, beri yandan o nedenlerin varlığıyla ilgili bir neden sunmak durumunda kalacak ve bu yüzden sonsuz geri dönüşe düşecek.<sup>19</sup> Ancak sonsuza kadar defalarca kanıt göstermek imkânsızdır. Bu yüzden bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğunu kesin bir şekilde iddia etmek de imkânsızdır.

<sup>[25]</sup> Dahası bir neden ya neden olarak ya da olmayarak sonucunu, zaten mevcutsa ve mümkünse yaratabilir. Neden olmayarak yaratmadığı kesindir; neden olarak yaratıyorsa, bu sefer de sonuçtan önce var olup ilkin nedenleşmesi gerekir, ancak bu şekilde kendisi mevcutken etkilediği düşünülen sonuca neden olabilir. Ancak nedenler bir şeye göre, yani sonuçlarına göre neden olduğundan ötürü sonuçlardan önce neden olarak var olmaları mümkün değildir.<sup>20</sup> O hâlde bir neden, neden olduğunda, nedeni olduğu şeye etki etmez. <sup>[26]</sup> Buna karşılık bir neden mevcut olduğunda ya da olmadığına neticede bir şeye etki etmiyorsa, bir şeye hiçbir şekilde etki etmiyor demektir. Bu yüzden o bir neden olmaz, zira bir nedenin bir şeye etki etmemesi durumunda bir neden olduğu düşünülemez.<sup>21</sup>

Bazıları da buna bağlı olarak şu hususun üzerinde duruyor:<sup>22</sup> Bir neden ya sonucuyla birlikte, ya ondan önce ya da ondan sonra meydana gelir. Oysa bir nedenin daha sonra

oluşacak bir sonuçtan sonra oluştuğunu söylemek tam anlamıyla saçmadır. Dahası neden sonuçtan önce de olamaz, zira zaten ona göre oluştuğu söyleniyor, <sup>[27]</sup> Dogmatikler demiyor mu ki *neden ile sonuç birbirine göre var olur*, o vakit birlikte var olup birbirini var kıldıkları düşünülür.<sup>23</sup> Oysa birlikte var olmaları da mümkün değil, zira neden sonuca etki ediyorsa ve olan bir şey zaten olan bir şeyin yardımıyla oluyorsa, bu durumda neden ilkin neden olmalı ve buna bağlı olarak da sonucu doğurmalıdır. O hâlde neden sonucundan önce gelmiyor ve onunla birlikte oluşmuyorsa, dahası sonuç da ondan önce oluşmuyorsa, o vakit ikisinin de varlığından söz edilemez.

<sup>[28]</sup> Kuşkusuz bu nedenlerden ötürü neden kavramının da çöktüğü açıktır. Zira göreceli bir neden sonucundan önce düşünülemez, ayrıca sonucunun nedeni olarak düşünülebilmesi için sonuçtan önce düşünülmesi gerekiyorsa ve kendisinden önce gelen düşünülmedikçe bir şeyin düşünülmesi de mümkün değilse,<sup>24</sup> o hâlde nedenin düşünülmesi de mümkün değildir.

<sup>[29]</sup> Neticede bu muhakemelerden hareketle diyebiliriz ki kendileri sayesinde birisinin nedenler vardır demesinin gerektiği yolunda yürüttüğümüz muhakemeler akla yatkınsa ve bir şeyin neden olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söyleyenlerin görüşü de akla yatkınsa ve evvelce bahsettiğimiz gibi üzerinde anlaşılmış işaretler, ölçüler ya da kanıtlarımız yoksa, bu durumda nedenlerin varlığıyla ilgili olarak da onay tehirine varırız, başka deyişle, Dogmatiklerin bu konuda söyledikleri kadarıyla nedenlerin olmadığından ötesi mümkün değildir.

#### 4. Maddi İlkeler Üzerine

<sup>[30]</sup><sup>25</sup> Etken nedenler hakkında söylediklerimiz şimdi-lik yeterli, bu noktada maddi denilen ilkelerden de<sup>26</sup> kısa-

ca bahsetmek zorundayız. Bunların kavranamaz olduğunu Dogmatikler arasında baş gösteren ihtilaftan da kolayca anlamak mümkündür. Syruslu Pherekydes her şeyin kaynaklandığı ilkenin toprak,<sup>27</sup> Miletoslu Thales<sup>28</sup> su,<sup>29</sup> <onun öğrencisi olan> Anaksimandros sonsuz,<sup>30</sup> Anaksimenes<sup>31</sup> ve Apollonialı Diogenes<sup>32</sup> hava, Metapontoslu Hippasos<sup>33</sup> ateş, Kolophonlu Ksenophanes<sup>34</sup> toprak ve su, Khioslu Oinopides<sup>35</sup> ateş ve hava, Rhegiumlu Hippo<sup>36</sup> ateş ve su,<sup>[31]</sup> Empedokles<sup>37</sup> ve Stoacılar ateş, hava, su ve toprak, Aristoteles<sup>38</sup> ve Peripatetikler<sup>39</sup> ateş, hava, su, toprak ve bir çemberde hareket eden madde,<sup>[32]</sup> Demokritos ve Epikuros atomlar,<sup>40</sup> Klazomenailı Anaksagoras<sup>41</sup> tek biçimli şeyler, Kronos da denen Diodoros<sup>42</sup> küçük ve bölünmez parçalar, Pontuslu Herakleides ve Bithynialı Asklepiades<sup>43</sup> tek parça cisimler, Pythagoras<sup>44</sup> sayılar, matematikçiler parçacık uçları, doğa bilimci Strato<sup>45</sup> ise nitelikler olduğunu düşünüyordu.

<sup>[33]</sup> Dogmatiklerin maddi ilke konusundaki ihtilafı o kadar büyük, hatta devasa boyutta ki<sup>46</sup> ya bahsettiklerimden <ve diğerlerinden elbette> hepsine ya da bazısına onay vermemiz gerekir. Hepsine onay vermemiz mümkün değil, şurası açık ki hem elementlerin parçalanabilir ve niteliklere sahip olduğunu söyleyen Asklepiades'e, hem atomal ve nitelikten yoksun olduğunu söyleyen Demokritos'a, her kavranabilir niteliği tek biçimli şeylere eklemlenmiş hâlde bırakan Anaksagoras'a onay veremeyiz. <sup>[34]</sup> Sadece birini diğerine tercih edebiliyorsak, tercihimizi ya basitçe ve kanıt olmaksızın yaparız ya da kanıtlı. Burada kanıtsız onay vermeyeceğiz. Kanıtlı olursa, kanıt doğru olmak zorundadır. Oysa doğru bir ölçüyle değerlendirilmedikçe kanıtın da doğru olduğu söylenemez ve ölçünün de ancak değerlendirilmiş bir kanıtlı doğru olduğu gösterilebilir. <sup>[35]</sup> Bu durumda gösterdiği özel bir tercihi gösteren kanıtın doğru olabilmesi için, ölçüsünün de kanıtlanmış olması gerekir, yine ölçüsünün kanıtlanabilmiş olması için kanıtının da zaten değerlendirilmiş olması



gerekir, başka bir deyişle burada karşılıklı yol ortaya çıkar ve muhakemeyi sürdürmemize olanak tanımaz, zira bir kanıt kanıtlanmış bir ölçüye, bir ölçü de değerlendirilmiş bir kanıtla gereksinim duyar. <sup>[36]</sup> Kişi burada her ölçüyü başka bir ölçüyle değerlendirip, her kanıtı başka bir kanıtla desteklerse, sonsuz geri dönüşe varır. <sup>47</sup>

Bu durumda da elementlerle ilgili görüşlerden ne hepsine, ne de birine onay verebiliyorsak, onlarla ilgili olarak onay tehirine vardığımız açıktır.

<sup>[37]</sup> Hiç kuşku yok ki sadece bu muhakemeler yoluyla bile elementlerin ve maddi ilkelerin kavranamazlığını ortaya koymak mümkündür, ancak Dogmatiklerin iddialarını daha kapsamlı bir şekilde çürütebilmek için bu konuda kayda değer bir zaman harcayalım. Zira bahsettiğimiz gibi elementlerle ilgili olarak birçok, hatta sayısız fikir olduğundan, çalışmamızın genel karakterine uygun olarak her bir görüşü irdelemektense genel olarak hepsine birden karşı çıkacağız. Elementlerle ilgili fikirleri ne olursa olsun, bir şekilde onları cisimlere ya da cisim hâlinde olmayan unsurlara indirgiyorlar, bu yüzden biz de bu cisimlerin ve cisim hâlinde olmayan unsurların kavranamaz olduğunu ortaya koymanın yeterli olduğunu düşünüyoruz, bu sayede elementlerin de kavranmadığı anlaşılabacaktır. <sup>48</sup>

## 5. Cisimlerin Kavranıp Kavranamayacağı Üzerine

<sup>[38]</sup> Bazıları bir cismin eylemde bulunan ve eyleme maruz kalan şey olduğunu söyler. Bu anlayışa göre cisimler kavranamaz. Zira bahsettiğimiz gibi nedenler kavranamaz; herhangi bir neden olup olmadığını söyleyemiyorsak, herhangi bir eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğini de söyleyemeyiz. Zira eyleme maruz kalan da bir nedenden ötürü eyleme maruz kalmış olur. Oysa hem nedenler hem de eyleme maruz kalan şey kavranamazsa, buna bağlı olarak cisimler de kavranamaz.

[39] Bazıları da diyor ki cisim üç boyutludur ve direnç sahibidir.<sup>49</sup> Onların dediğine bakılırsa nokta parçası olmayan, çizgi eni olmayan uzunluk, yüzey eni olan uzunluktur; derinlik ve direnç kazanınca burada incelediğimiz cisme dönüşür; buna göre cismin uzunluğu, eni, derinliği ve direnci vardır.

[40] Bu kişilere karşı muhakeme yürütmek oldukça kolay. Ya bir cismin bu unsurlar dışında bir şey olamayacağını ya da saydığımız bu unsurların birleşimleri dışında bir şey olduğunu söylerler. Uzunluğu, eni, derinliği ve direnci olmayan hiçbir şey cisim olamaz <yukarıdaki açıklamalara bakılırsa>, oysa bir cisim bu unsurlardan oluşuyorsa, bu durumda cisimlerin olmadığını söyleyen biri bu unsurları da ortadan kaldırmış olur, zira bütünler parçalarıyla birlikte ortadan kalkar.<sup>50</sup> Bu unsurları farklı yollarla çürütmek mümkündür, ancak burada, sınırları varsa ya çizgi, ya yüzey ya da cisim olduklarını söylemek yeterlidir. [41] Bu durumda birinin yüzeyler ya da çizgiler olduğunu söylemesi gerekiyorsa, onların ya kendi doğrultularında oldukları ya da cisimlerle birlikte gözlemlenebildikleri söylenir. Ancak bir çizgiyi ya da yüzeyi kendi başına düşünmek saçmadır. Deniyorsa ki *cisimlerde bu unsurlardan her biri gözlemlenir ve kendi başına bulunmaz*, bu durumda ilkin cisimlerin onlardan ötürü var olduğu söylenemez kanaatindeyim, zira Dogmatikler ilkin bu unsurların oluştuğunu, daha sonra da cisimlerin o unsurlardan meydana geldiğini düşünmek durumundadır. [42] İkinci olarak bu unsurlar cisimlerde var olamaz. Bu farklı muhakemeler tarafından desteklenebilir, ancak burada sadece dokunmaya ilişkin kuşkulu duruma değinmekle yetineceğiz.

Yan yana cisimler birbirine dokunuyorsa,<sup>51</sup> birbirine sınırlarında temas ediyor demektir, yani yüzeylerinde. Bu durumda yüzeyler dokunmaya bağlı olarak, temas edilene göre tek biçimli olamaz, zira dokunma erimeye ve parçadan

ayrılmaya sebep olur, böylece artık kendisi gibi görülmez.  
[43] Buna karşın yüzey bazı parçalarıyla birlikte yanındaki cismin yüzeyine dokunuyorsa ve diğer parçaları da belli bir sınırı olacak şekilde cisimle birleşiyorsa, bu derinliksiz olmayacaktır, zira parçaları derinlik nazarında farklı olarak kavrandığından, bir parça yandaki cisme dokunurken, diğer parça belli bir sınırı olacak şekilde cisimle birleşecektir. Derinliksiz uzunluk ve en cisimlerle, yani yüzeylerle temasına göre gözlemlenemez. Benzer şekilde iki yüzeyin kenarlara denk gelen uçlarında uzunlukları boyunca bir araya geldiği söyleniyorsa, bu durumda yüzeylerin birbirine dokunduğu söylenen bu çizgiler yok olmaz <kaynaşırlardı yoksa>, yine diğerleri uç denilen yüzeyle tek parça hâle gelirken her biri enleri boyunca çizgilerine dokunuyorsa, bu durumda cisim ensiz olur, buna bağlı olarak çizgi de olmaz. O hâlde cisimlerde çizgi ve yüzey yoksa, uzunluk, en ya da derinlik de yok demektir.

[44] Biri *uçlar cisimdir* derse, ona cevabımız kısa olur.<sup>52</sup> Uzunluk cisimse, üç boyuttan müteşekkil olmalıdır ve cisim olan her boyut, kendi başına üç boyutlu olur, bu diğerleri için de geçerlidir ve böylece sonsuz geri dönüşe varılır. Buna göre sayısız parçaya ayrılan cisim sayısız boyutta olur, bu da saçmadır. Söz konusu boyutlar da cisim değildir. Ne cisimler, ne çizgiler ne de yüzeyler vardır, o hâlde boyutların olduğu da düşünülemez.

[45]<sup>53</sup> Direnç de kavranamaz. Kavranabiliyor olsa, dokunuşla kavranabilir. Bu yüzden dokunuşun kavranamaz olduğunu gösterebilirsek, direncin de kavranamaz olduğu anlaşılır. Bu dokunuşun kavranamaz olduğunu şu şekilde anlıyoruz: Birbirine dokunan şeyler bunu ya kısmen ya da bütün olarak yapar. Açık ki bütün bütüne dokunmaz, aksi hâlde birleşip tek olurlar. Dahası parçalar da parçalara dokunmaz, zira parçalar bütüne göre parça, bütün de parçalara göre bütündür. O hâlde farklı şeylerin parçaları olan bu

parçalardan ötürü bütün bütüne dokunmaz,<sup>[46]</sup> dahası parçalar da parçalara, zira parçalarına göre bütün bütün olur; o hâlde ne bütün bütüne dokunur, ne de parçalar parçalara. Bütünlerin ve parçaların dokunuşunu kavrayamıyorsak, o başlı başına kavranamaz demektir, buna bağlı olarak direnç de kavranamaz, dahası cisimler de. Zira cisimler üç boyuttan ve dirençten yoksun bir şey olamazsa ve biz bunların da kavranamaz olduğunu gösteriyorsak, bu durumda cisimler de kavranamaz olur. Bu şekilde cisim kavramına bağlı olarak cisimlerin var olup olmadığı kavranamaz. <sup>[47]</sup><sup>54</sup> Şu hususu da eklemek de fayda var: Var olan şeylerden bazılarının duyumsanabilir, bazılarının da akledilebilir olduğunu söylüyorlar,<sup>55</sup> yani bazıları duyu organlarıyla, bazıları da akılla kavranabilir <onlara göre> ve duyular doğrudan etkilenirken,<sup>56</sup> akıl algılanabilir nesnelerin kavranışından düşünülebilir nesnelerin kavranışına doğru hareket eder.<sup>57</sup> Bu durumda cisimler varsa ya duyumsanabilir olur ya da akledilebilir. Cisimler duyumsanabilir olamaz, zira onların uzunluğun, derinliğin, genişliğin, direncin, rengin ve birlikte gözlemlenen diğer unsurların bir yığını olarak kavrandığı düşünülür. Buna karşılık duyuların doğrudan kendi başlarına kavrandığını söylüyorlar. <sup>[48]</sup> Cisimlerin akledilebilir olduğu söyleniyorsa, kaçınılmaz olarak şeylerin doğasında kendisinden akledilebilir şeylerin elde edildiği duyumsanabilir şeylere gerek duyulur; akledilebilir şeyler ancak bu şekilde elde edilebilir. Oysa cisimlerden ve cisim hâlinde olmayan şeylerden başka hiçbir şey yoktur ve cisim hâlinde olmayan da doğrudan akledilebilir bir şeydir, bahsettiğimiz gibi cisimler de duyumsanabilir değildir. Bu yüzden nesnelerin doğasında kendisinden cisim kavramının çıkacağı duyumsanabilir bir şey olmadığına göre cisimler akledilebilir şeyler de olamaz. O hâlde cisimler duyumsanabilir ya da akledilebilir değilse, yürüttüğümüz muhakemeye göre cisimlerin olmadığını söylemek durumunda kalırız.

[49] Saydığımız nedenlerden ötürü cisimler aleyhine, onların var olduğu düşüncesinin aksi yönünde muhakeme yürüt-tükten sonra cisimlerle ilgili onay tehirine varırız.<sup>58</sup> Cisimlerin kavranamazlığından, cisim hâlinde olmayan şeylerin kavranamaz olduğu sonucuna da varılabilir. Zira olumsuz şeyler olumlu şeylerin olumsuzluğu olarak düşünülür.<sup>59</sup> O hâlde olumsuzluğu kavrayabilmek için ilkin kendisi sayesinde olumsuzun olumsuz olabildiği olumluyu kavramış olmamız gerekir. Zira görme yeteneğini haiz biri olmasaydı, bu yetenekten yoksun, yani kör birinin olduğu da söylenemezdi. [50] Buna göre cisim hâlinde olmayan şey cismin tersidir ve olumlu olan şey kavranamadığında olumsuzunun kavranması mümkün değildir ve biz de cisimlerin kavranamaz olduğunu gösterdiğimizize göre buna bağlı olarak cisim hâlinde olmayanlar da kavranamaz.

Cisim hâlinde olmayan ya duyumsanabilir ya da akledilebilir. Duyumsanabiliyorsa, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklardan, duyulardan, koşullardan ve evvelce on yolla ilgili olarak bahsettiğim<sup>60</sup> diğer unsurlardan ötürü kavranamaz. Akledilebiliyorsa, bu sefer de duyumsanabilir olanlar doğrudan kavranamadığından ve akledilebilir olan bir şeyi ancak duyumsanabilir olduktan sonra kavrayabileceğimizi düşündüğümüzden,<sup>61</sup> akledilebilir olanın doğrudan kavranamayacağı ve bu yüzden cisim hâlinde olmayan şeylerin de kavranamayacağı açıktır.

[51] Cisim hâlinde olmayan bir şeyi kavradığını söyleyen biri bunun ya duyum ya da muhakeme yoluyla gerçekleştiğini söyleyecektir. Duyum yoluyla olamaz, zira duyuların duyumsanabilir olan şeyleri baskıyla ve çarpımayla<sup>62</sup> kavradığı düşünülmüştür, örneğin görmede <göz konisindeki<sup>63</sup> gerilimden mi, görüntülerdeki yayılım ve seçilimden mi, yoksa renklerin ve ışınların akışından mı kaynaklandığının bir önemi yoktur> ve duymada <havanın çarpıp çarpmadığının,<sup>64</sup> ses parçalarının kulakta gezinip gezinmediğinin,

esinti şeklinde yankılanıp yankılanmadığının bir önemi yoktur, bir şekilde ses algılanır> böyledir ve yine kokular buruna, tatlar dile çarpar, aynı durum dokunma için de geçerlidir. <sup>[52]</sup> Oysa cisim hâlinde olmayan şeyler böyle bir bas-kı uygulayamaz, bu yüzden duyu organlarıyla kavranmaları mümkün değildir.

Bu kavrama muhakeme yoluyla da olmaz. Stoacıların dediği gibi<sup>65</sup> muhakemeler deyişse ve cisim hâlinde değilse, cisim hâlinde olmayan bir şeyin muhakemeyle kavranabileceğini söyleyen biri inceleme altındaki bir şeyi kabul etmiş olur. Zira biz cisim hâlinde olmayan bir şeyin kavranıp kavranamayacağını incelerken, söz konusu kişi basitçe cisim hâlinde olmayan bir şeyi öne sürerek cisim hâlinde olmayan bir şeyin cisim hâlinde olmayan başka bir şeyle kavranabildiği düşüncesine varır. Oysa muhakemenin kendisi cisim hâlinde olmadığından inceleme altındaki unsurlardan biridir. <sup>[53]</sup> Bu durumda biri bu cisimsiz unsurun, yani muhakemenin kavranabileceğini nasıl kanıtlayabilir? Cisim hâlinde olmayan başka bir unsur tarafından kanıtlanırsa, onun da kavranmasını sağlayacak başka bir kanıta gerek duyulur, böylece sonsuz geri dönüşe varılır.<sup>66</sup> Yok, bir cisim tarafından kanıtlandı diyelim, biz zaten cisimlerin kavranıp kavranmadığını inceliyoruz, buradan hareketle kanıtın cisim hâlinde olmayan muhakemenin kavranabileceğini kanıtlayıp kanıtlamayacağını gösterebilecek miyiz? Bir cisim tarafından kanıtlanırsa, sonsuz geri dönüşe, cisim hâlinde olmayan bir şey tarafından kanıtlanırsa karşılıklı yola düşeriz.<sup>67</sup> O hâlde muhakemeler cisim olmadığından kavranamaz, kimse de cisim hâlinde olmayan unsurların muhakemeyle kavranabileceğini söyleyemez.

<sup>[54]</sup> Buna karşılık muhakemeler cisimse, bu durumda cisimlerin kavranıp kavranamayacağıyla ilgili bir ihtilaf söz konusu olduğundan <zira Dogmatiklerin daimî akış<sup>68</sup> dediği durum geçerli, yani kanıtlayıcı bir *bu* kabul edemiyor ve

hatta cisimlerin var olmadıklarını bile düşünebiliyorlar – örneğin Platon cisimlere oluş sürecinde olan, ancak olmayan şeyler diyor><sup>69</sup> ben de cisimlerle ilgili ihtilafta nasıl bir karara varılacağı konusunda tam bir şaşkınlık içindeyim, nitekim az yukarıda bahsettiğim saçmalıklardan ötürü ne bir cisimle, ne de cisim hâlinde olmayan bir şeyle bir karar alınabileceğini görüyorum. Neticede cisim hâlinde olmayan unsurları muhakemeyle kavramak mümkün değildir.

<sup>[55]</sup> Duyumsanamıyor ve muhakemeyle kavranamıyorsa asla kavranamıyor demektir. Cisimlerin varlığı ve cisim hâlinde olmayan şeylerin durumu konusunda olumlu onay veremiyorsak elementlerle ilgili olarak da onay tehirine varmamız gerekir, dahası elementlerden sonraki unsurlarla ilgili olarak da bu durum geçerlidir, bu unsurların cisim olup olmamasının bir önemi yoktur, her iki durum da kuşkuludur. O hâlde etken ve maddi ilkeler söz konusu nedenlerden ötürü onay tehirine vardığından, kuşku ilke konusuna da kendini rapteder.

## 6. Karışım Üzerine

<sup>[56]</sup> Dogmatikler bu zorlukları aştılar diyelim, dokunma, karışım veya birleşim yoksa, birleşik yapıların ilk elementlerden oluştuğunu nasıl söyleyecekler? Cisimlerin varlığını incelerken az yukarıda dokunmanın olmadığını söylemiştim,<sup>70</sup> yine Dogmatiklerin açıklamaları doğrultusunda karışımın da imkânsız olduğunu kısaca ortaya koyacağım.

Karışım ile ilgili çok şey söylenmiştir. Dogmatiklerin bu konudaki ihtilafı ise sona erdirilebilir görünmüyor,<sup>71</sup> bu yüzden ihtilafın sonlandırılmazlığından hareketle bu konunun da kavranamaz olduğu sonucuna varabiliriz. Çalışmamızın amacına uygun olarak burada her bir görüşe tek tek karşı görüş sunmayacağız, sadece şu muhakemelerle yetineceğiz.

<sup>[57]</sup> Bileşenlere ve bir araya toplanmış şeylere madde ve nitelikler diyorlar. Bu durumda ya *maddeler karışımdır, ancak nitelikleri değildir*, ya *nitelikleri karışımdır, ancak maddeleri değildir*, ya *başka şeylerle karışımı söz konusu değildir* ya da *her ikisi de <madde ve nitelikler> tek parça olmuştur*<sup>72</sup> diyebilirsiniz.

Maddeler ve nitelikler karışmışsa, karışım akılla kavranamaz olur. Bu yollardan biriyle karışmamışlarsa, birleşmiş şeylere ilişkin nasıl tek bir kavrayış mümkün olabilir?

<sup>[58]</sup> Maddeler karışırken niteliklerin karışmadan kaldığı söylenirse bu saçma olur, zira karışımlarda nitelikleri tek tek algılayamayız, aksine karışımdaki tüm nitelikleri tekmiş gibi algılarız. Birisi çıkar da *nitelikler karışır, maddeler değil* dersen imkânsız bir şeyi savunuyor olur; zira niteliklerin varlığı maddelere bağlıdır, bu yüzden niteliklerin maddelerden ayrıldığını ve maddeler geride ayrı ve nitelsiz kalırken, niteliklerin birbirine geçtiğini söylemek saçmadır.

<sup>[59]</sup> Geriye karışan unsurların hem niteliklerinin hem de maddelerinin birbirine geçtiğini, karıştığını ve karışımı etkilediğini söylemek kalıyor. Ancak bu önceki görüşlerden daha saçmadır. Zira böyle bir karışım imkânsızdır, örneğin bir bardak baldıranotu suyu on bardak suyla karıştırılırsaydı, baldıranotunun tamamen suyla karıştığı söylenirdi; buna bağlı olarak karışımdan biraz alsanız bile onun baldıranotunun gücüne sahip olduğunu görürdünüz. <sup>[60]</sup><sup>73</sup> Ancak baldıranotu suyun her kısmıyla karışıp bütüne yayılırken her ikisinin de nitelikleri ve özü karışım oluşsun diye birbirine geçiyorsa ve her kısımda birbirine geçen unsurlar aynı kaptaki bulunuyorsa,<sup>74</sup> böylece birbirine eşit oluyorsa, bu durumda bir bardak baldıranotu on bardak suya eşit olur ve karışımın da yirmi ya da iki bardak kadar olması gerekir, karışımla ilgili mevcut varsayım bunu gerektiriyor ve yine bir bardak su yirmi bardağa eklenirse <başka bir varsayıma göre> bu durumda ölçü kırk bardak ya da yine iki bardak olmalı, zira



bir bardağı yirmi bardak <yayıldığı yer kadar çok> ve yirmi bardağı da bir bardak olarak düşünmek mümkündür.

[61] Sırasıyla bir bardak ekleyip aynı mantığı yürüttükçe ve aynı ölçüyü kullandıkça karışımındaki yirmi bardağı iki yüz bin ve daha fazla bardak olarak görmek mümkündür. Zira karışım yoluyla ilgili varsayım bunu gerektiriyor, aynı bardaklar sadece iki tane olmalı, bu uyumsuz bir ölçüdür. O hâlde anlaşılıyor ki karışımla ilgili varsayım da saçmadır.

[62] Ya sadece maddeler, ya sadece nitelikler, ya ikisi ya da hiçbirini karışmazsa, karışım meydana gelmemiş oluyor ve bunlar dışında başka bir seçeneği düşünmek mümkün değilse, bu durumda karışım, genel olarak birleşim<sup>75</sup> akılla kavranabilir değildir. Bu yüzden söz konusu elementler karışımları temasla, karışmayla ya da birleşmeyle oluşturmuyorsa, bu durumda Dogmatiklerin doğa bilimi bu muhakemeye göre akılla kavranabilir görünmüyor demektir.<sup>76</sup>

## 7. Hareket Üzerine

[63] Burada söylediklerimize ek olarak biraz da hareket türleri üzerinde durmamız gerekiyor, zira bu hususta da Dogmatiklerin doğa biliminin imkânsız olduğu görülüyor.<sup>77</sup> Elementlerdeki ve etken ilkelerdeki bir hareketten ötürü birleşimlerin meydana geldiği düşünülmüştür. Bu yüzden biz de burada hiçbir hareket oluşumu konusunda uzlaşmaya varılmadığını ortaya koyalım, nitekim burada varsayımı temel alarak işlediğimiz her fikre izin versek bile yine de Dogmatiklerin felsefenin doğa kısmını sergileme telaşının beyhude olduğu aşikârdır.

## 8. Geçiş Hareketi Üzerine

[64] Hareket konusuna çok kafa yorduğu düşünülen kişilerin<sup>78</sup> dediğine bakılırsa altı tür hareket vardır: Yer de-

ğiştirme, doğal değişim, artış, azalma, oluşum ve yıkma. Yer değiştirmeden başlayarak her biri üzerinde kısaca duracağız.

Dogmatiklere göre bu<sup>79</sup> bir yerden başka bir yere giden şeylerin hareketidir, ya bütün olarak, ya kısmen gerçekleşir;<sup>80</sup> bütüne örnek olarak insanların yürümesini, kısmî olana örnek olarak ise bir kürenin kendi etrafında dönmesini <tüm küre yerinde kalır da kısımları yer değiştirir> gösterebiliriz.

[65]<sup>81</sup> Yanılmıyorsam, harekete ilişkin en genel ölçekteki farklı düşünce sayısı üçtür. Gelenek ve filozofların bir kısmı hareketin olduğunu düşünür. Parmenides, Melissos ve başkaları ise hareketin olmadığını düşünür. Görünümlere göre hareket olduğu açıksa da felsefi muhakeme onun olmadığını gösterir. Biz ise burada hem hareket vardır diyenlere hem de yoktur diyenlere karşı muhakeme yürüteceğiz; ihtilafın taraflarını dengede bulursak, *Dogmatiklerin bu konuda söyledikleri kadarıyla hareketin olmadığından ötesi mümkün değildir* demeye mecbur kalacağız.<sup>82</sup>

[66]<sup>83</sup> *Hareket vardır* diyenlerden başlayalım. Genel olarak açık izlenime dayanıyorlar. *Hareket olmasaydı Güneş doğuşundan batışına nasıl gezinirdi, bizden uzak ya da bize yakın olmasına bağlı olarak yılın mevsimlerini nasıl oluşturunurdu*, diye soruyorlar. *Limandan uzaklaşan gemiler en uzaktaki limanlara nasıl varabiliirdi? Hareketi reddeden biri evinden nasıl ayrılıyor ve tekrar geri dönebiliyor?* Dogmatiklerin söylediğine göre bu muhakemeler kusursuz olup karşı çıkılamazdır <öyle ki Kiniklerden biri<sup>84</sup> kendisine hareketin olmadığı söylenince cevap vermeden ayağa kalkmış ve yürüyüp gitmiş, böylece eylemiyle hareketin olduğunu açıkça göstermiş>. Bu kimi Dogmatiklerin karşı düşünce- de olan kişilere nasıl hoşgörüsüz olduğunu gösteriyor. [67]<sup>85</sup> Hareketin varlığını reddedenler ise şu muhakemelerden yararlanıyor:

Bir şey hareket ediyorsa, ya kendisinden ya da başka bir şeyden ötürü hareket ediyor demektir. Başka bir şeyden ötürü hareket ediyorsa, bu durumda harekete neden olan şey eylem hâlinde olduğundan ve eylem hâlinde olan da harekete maruz kaldığından, <başka bir şeyin hareketine neden olan> o şey de kendisini hareket ettirecek başka bir şeye gerek duyar, dahası ikincisi de üçüncü bir şeye gerek duyar ve bu sonsuz geri dönüş anlamına gelir, hareketin bir başlangıcı olmaz ki bu da saçmadır. O hâlde hareket eden hiçbir şey başka bir şey tarafından harekete geçirilmiş olamaz.<sup>86</sup>

Bir şeyin hareketi salt kendisinden de kaynaklanamaz.<sup>[68]</sup> Kendi başına hareket ettiği söylenen bir şey ya bir nedenle ya da nedensiz hareket ediyor demektir. Diyolar ki hiçbir şey nedensiz olmaz.<sup>87</sup> Bu durumda bir şey bir nedenden ötürü kendi başına hareket ediyorsa, bu hareket kendisindeki hareketlilik niteliğinden kaynaklanır, bu yüzden bahsettiğimiz muhakemeye göre yine sonsuz geri dönüşe düşeriz. Dahası<sup>88</sup> harekete neden olan her şey bunu ya itmeyle, ya çekmeyle, ya kaldırmayla ya da indirmeyle yapar, kendi başına hareket eden bir şey bunlardan birini yapıyor olmalıdır.<sup>[69]</sup> Kendi kendini itiyorsa kendisinin arkasında, çekiyorsa önünde, kaldırıyorsa altında, indiriyorsa üstünde olmalıdır. Oysa bir şeyin kendisinin arkasında, önünde, üstünde ya da altında olması mümkün değildir. O hâlde bir şeydeki hareketin kendisinden kaynaklanması mümkün değildir.

Buna göre bir şey kendi başına ya da başka bir şeyden ötürü hareket etmiyorsa, hareket diye bir şey yok demektir.

<sup>[70]</sup> Dürtüye ya da tercihe sığınan varsa, ona hatırlatırız ki bugüne değin bu tartışma sonlanmış değil; hâlâ bir karara varılamadı, zira yine bugüne değin bir doğruluk ölçüsü belirlenemedi.<sup>89</sup>

<sup>[71]</sup> Şu husustan da bahsedilebilir: Bir şey hareket ettiriliyorsa, ya içinde bulunduğu ya da bulunmadığı bir yerde hareket ettiriliyor demektir. Oysa ne içinde bulunduğu bir

yerde hareket ettirilebilir <içinde olduğuna göre onda hareketsiz demektir>, ne içinde bulunmadığı bir yerde. O hâlde hiçbir şey hareket etmez.<sup>90</sup>

Bu muhakeme Diodoros Kronos'tandır, ancak bu birçok eleştirinin hedefi olsa da çalışmamızın niteliğinden ötürü bu eleştirilerden en yıkıcı olanını görülene göre nesneler hakkında karara varılması bağlamında ele alacağız.

[72]<sup>91</sup> Bazıları diyor ki bir şey içinde bulunduğu bir yerde hareket edebilir, örneğin kendi ekseninde dönen küreler, yerinde sabit kalırken, hareket etmiş olur.<sup>92</sup> Buna karşılık kürenin her bir parçası için muhakememizi yürütebiliriz, nitekim muhakemeye göre bir şey parçalarına göre de hareket etmiş sayılmaz, o hâlde hiçbir şey içinde bulunduğu bir yerde de hareket etmez.

[73]<sup>93</sup> Aynı muhakemeyi *hareket eden şey iki yerde yer alır, birincisi içinde bulunduğu yer, ikincisi içine girdiği yer* diyenler için de yürüteceğiz. Onlara şeyin içinde bulunduğu yerden diğer bir yere ne zaman hareket ettiğini, ilk ve ikinci yerde ne zaman bulunduğunu soracağız. *Ne zaman ikinci yere hareket etmeden önce sadece ilk yerdeydi* diye soracağız. Ne zaman henüz hareket etmediği yerde bulunduğunu da soracağız. [74] Ayrıca incelenen bir hususu doğru kabul ediyorlar. Kuşkusuz bir şeyin hareket etmediğini varsayar-sanız, o şeyin bir yere doğru gittiğine de onay vermezsiniz.

[75]<sup>94</sup> Buna karşın biri şöyle der: <Yer iki anlamda kullanılmaktadır, ilki geniş anlamdadır, örneğin *benim evim* ve gerçek anlamda, örneğin *bedenimi çevreleyen hava*.<sup>95</sup> Dolayısıyla hareket eden bir nesnenin *bir yerde* hareket ettiği söylendiğinde, bu *yer* gerçek anlamda değil, geniş anlamda kullanılmış olur.> Buna *yeri* geniş anlamda bölerek cevap verebiliriz, buna göre hareket eden nesnenin bir parçasında hareket ettiği söylenen bir cismin bulunduğunu belirtebiliriz, bu cismin gerçek anlamda kendi *yeri* vardır, aynı nesnenin diğer parçasında ise bu cisim yoktur, bu genişletilmiş anla-

mıyla *yerin* geri kalan kısımlarıdır. Sonra bir nesnenin hem bulunduğu hem de bulunmadığı yerlerde hareket edemeyeceğini kanıtlayacağız, buradan hareketle hiçbir şeyin yanlış kullanılan bir terim olarak geniş anlamda herhangi bir *yerde* hareket edemeyeceği sonucuna varacağız. Zira burada nesnenin gerçek anlamda bulunduğu yer ile bulunmadığı yer birleştirilmiştir, kanıtlandığı üzere bir şey her iki durumda da hareket edemez.

[76] Şu muhakeme de yürütülebilir: Bir şey hareket ediyorsa, ya ilkin ilk kısma ya da bölünebilir bir mesafeye göre hareket ediyor olmalıdır. Oysa bir şey, göstereceğimiz gibi ne ilkin ilk kısma göre ne de bölünebilir bir mesafeye göre hareket edebilir. O hâlde hiçbir şey hareket etmez.

Bir şeyin<sup>96</sup> ilkin ilk kısma göre hareket etmesinin mümkün olmadığı açıktır. Cisimler ve onların hareket ettiği söylenen yerler ve zamanların sonsuz geri dönüşü göre hareket ettiği söyleniyorsa, bu durumda hareket meydana gelmez, zira sonsuz sayıdaki şeyler içinde hareketin kendisinden başlayacağı bir yer bulunması mümkün değildir. [77]<sup>97</sup> Fakat bahsettiğim unsurlar kısımsız bir yerde sonlanıyorsa ve hareket eden her şey zamanının ve yerinin ilk kısımsız diliminden teğet geçiyorsa, bu durumda her şey hareket ediyor demektir; örneğin çok hızlı bir at ve kaplumbağa aynı hıza sahip olmalıdır, ancak bu önceki muhakemeden daha saçmadır. O hâlde hareket ilkin ilk kısma göre oluşmaz.

Hareket bölünebilir bir mesafeye göre de oluşmaz. [78]<sup>98</sup> Zira <dediklerine göre> görünen bir şeyin belirsiz bir şey için kanıt olarak alınması gerekiyorsa,<sup>99</sup> bu durumda birinin stadiumun sadece bir anını tamamlayabilmesi için ilkin bu anın ilk kısmını, sonra ikinci, sonra üçüncü kısmını tamamlaması gerekir ve bu böyle sürer, hareket eden her şey ilkin ilk kısmı geçmek durumundadır. Hareket eden bir şeyin içinde hareket ettiği yerin bütün kısımlarını bir kerede geçtiği söylenirse, bütün bu kısımları tek bir anda geçiyor demektir; şeyin

hareket ettiği yerin bir kısmı sıcak, diğer bir kısmı soğuksa veyahut bir kısmı siyah, diğer bir kısmı beyazsa <bu şekilde sahip oldukları rengi belirlerler> bu durumda hareket eden nesne hem sıcak hem soğuk, hem siyah hem de beyaz olur, ki bu da saçmadır.

[79] Yine söylesinler, hareket eden bir nesne bir yeri bir kerede *ne kadar* geçebilir? Bunun belirsiz olduğunu söylerlerse, bir şeyin bütün yeryüzünü bir kerede geçtiğini de kabul etmiş olurlar; aksini söylerlerse, bu sefer de bize yerin ölçüsünü sunmak durumunda kalırlar. Yeri kesin bir şekilde belirleyebilmek <öyle ki hareket eden bir nesne saç teli kadar dar bir alanı bir kerede geçemez>, kuşkusuz sadece değişken<sup>100</sup> ve aceleci <hatta saçma> değildir, aynı zamanda başlangıçta bulunduğumuz<sup>101</sup> kuşkuya düşer: Her şey aynı hızda olacaktı, zira her bir şey belirli yerlerde hareketinin aşamalarını da aynı şekilde geçer. [80] Diyorsa ki *hareket eden nesneler küçük bir yerde tüm mesafeyi bir kerede kateder ama bu mesafe tam belirlenemez*, bu durumda biz de zincirleme tasımdan ötürü<sup>102</sup> her daim söz konusu mesafeye saç teli kalınlığında bir ekleme yapabiliriz. Biz bu muhakemeyi yürütürken, bir noktada dururlarsa, yine kesin bir belirleminde durmuş olurlar, böylece evvelki kötü durum belirmiş olur; artışa izin verilerse, bu durumda onları bir şeyin tüm yeryüzü kadarlık bir mesafeyi bir kerede katedebildiğini kabul etmeye zorlamış oluruz.

Bu yüzden hareket ettiği söylenen unsurlar bölünebilir bir alanı bir kerede katedemez. [81] Şeyler bölünebilir bir yeri bir kerede ve ilkin ilk kısmı geçemiyorsa, hiçbir şey hareket etmiyor demektir.

Geçiş hareketini reddedenler bu ve daha ileri kanıtları öne sürüyor. Biz ise görüngüler ile muhakemeler arasındaki karşıtlık boyunca, hareketin varlığını gösteren görüngüler mi, yoksa muhakemeler mi haklı diye bir karar veremiyor ve hareketin olup olmadığıyla ilgili olarak onay tehirine varıyoruz.<sup>103</sup>

## 9. Artma ve Azalma Üzerine

[82] Aynı muhakemeyi yürütüp artma ve azalmayla ilgili olarak da onay tehirine varırız.<sup>104</sup> Açık izlenim artma ve azalmanın varlığını dayatırken, muhakemeler bu düşünceyi çürütür.

Şunu düşünün: Artan bir şey boyut bakımından mevcut ve var olan bir şey kazanmış demektir, buna göre bir şeye ekleme yapıldığında onun arttığını söylerseniz yanılmazsınız. Bu durumda maddeler<sup>105</sup> hiç durağan olmayıp aksine her daim akış hâlinde olduğundan, biri diğerine eklendiğinde arttığını söylediğimiz şey yeni madde eklemesinden ötürü madde ilk hâlinde kalmaz, aksine tümüyle farklı bir madde olur.

[83] Bu yüzden muhakemeye göre üç ayak uzunluğunda bir tahta varsa ve biri gelip buna on ayak uzunluğunda başka bir tahta eklerse ve üç ayak uzunluğundaki tahta artış gösterdi derse yanlış olur, zira ikinci uzunluk ilkinden tümüyle farklıdır, bu arttığı söylenen her şey için geçerlidir; ekleme yapıldığı söylenen bir şey de başka bir şeye eklendiğinde ilk madde varlığını sürdürürken yeni maddeye katılır, bunu bir artma değil, aksine tümüyle değişim olarak değerlendirirsiniz.

[84] Aynı muhakeme azalmaya da uyarlanabilir. Tümüyle var olmayan bir şeyin azaldığı nasıl söylenebilir? Dahası azalma çıkarmayla, artma ise eklemeyle gerçekleşiyorsa ve çıkan ya da eklenen hiçbir şey yoksa, bu durumda azalan ya da artan bir şey de olmaz.

## 10. Çıkarma ve Ekleme Üzerine

[85] Şu muhakemelerden çıkarma diye bir şeyin olmadığı sonucuna varıyorlar: Bir şey başka bir şeyden çıkarılıyorsa, ya bir şey eşiti olan bir şeyden çıkarılır ya da daha büyük

olan daha küçükten veyahut daha küçük olan daha büyükten. Oysa göstereceğimiz gibi çıkarma bu yollardan hiçbiriyile gerçekleşmez. Çıkarma imkânsızdır. Çıkarmanın bu yollarla gerçekleşmeyeceği şu muhakemelerden açıkça anlaşılır:

Kendisinden bir şey çıkarılan,<sup>106</sup> çıkarma işleminden önce, kendisinden çıkarılanı da içermek durumundadır. <sup>[86]</sup> Fakat bir şeye eşit olan, o şeyi kendisinde barındırmaz, örneğin altı altıyı barındırmaz kendisinde: Bir şeyi içeren içerilenden, kendisinden bir şey çıkarılan da çıkarılan şeyden daha büyük olmalıdır, ancak bu şekilde çıkarma işleminden sonra geriye bir şey kalabilir, bu çıkarma işleminin toplu yok oluştan ne kadar farklı görüldüğünün resmidir. Dahası küçük olanda da daha büyük bir şey barınamaz, örneğin altının beşte bulunması gibi <bu saçmadır>. <sup>[87]</sup> Şu nedenden ötürü de daha küçük olan daha büyük olanda bulunamaz: 5 daha küçüğün büyükte bulunmasına örnek olarak 6'da bulunsaydı, 4 de 5'te, 3 de 4'te, 2 de 3'te ve 1 de 2'de bulunurdu. Bu şekilde 6 5'i içerir, 4 3'ü, 2 de 1'i, hepsini toplarsak 15 eder; o hâlde biz 15'in 6'da bulunduğu sonucuna varırız, daha küçük olan daha büyük olanda yer alır. Benzer şekilde<sup>107</sup> 6'da bulunan 5'te de 35 bulunur ve sonsuz tane sayı bu şekilde geriye doğru gider. Fakat sonsuz tane sayının altı rakamında bulunduğunu söylemek saçmadır. Bu yüzden küçük olanın büyük olanda bulunduğunu söylemek de saçmadır. <sup>[88]</sup> Buna bağlı olarak çıkarılan şey, kendisinden çıkarılan bir şeyde bulunmalıysa ve bir şey eşit olduğu bir şeyde, daha büyük olan küçük olanda ya da daha küçük olan büyük olanda bulunmuyorsa, bu durumda hiçbir şey bir şeyden çıkarılamaz.

Yine<sup>108</sup> bir şey başka bir şeyden çıkarılıyorsa, ya bir bütün başka bir bütünden, ya bir kısım başka bir kısımdan, ya bir bütün bir kısımdan ya da bir kısım bir bütünden çıkarılıyor demektir. <sup>[89]</sup> Bu durumda bir bütünün ya bir kısımdan ya da bir bütünden çıkarıldığını söylemek tam anlamıyla saçmadır. Bu yüzden geriye kısımların ya bütünlere ya da



ranmalıdır; zira önce bilinecek ki böylece bizi temelde bilinesi nesnenin kavrayışına taşıyabilsin.

[120] Ancak bilinebilmesi başka bir şeyin kavranmasına bağlı olan bir şeyi düşünmek de mümkün değildir.<sup>153</sup> Nitekim hem bir şeye hem de düşünülen bir şeye göre açımlayıcı olan bir şeyi düşünmek mümkün değildir. Buna karşılık <diyorlar ki> işaretler hem bir şeye göredir hem de işaret edilen şeyin açımLAYICISIDIR, bu durumda işaretlerin akledilmesi de mümkün değildir.<sup>154</sup>

[121]<sup>155</sup> Şu da eklenmeli bu ifadelere, bizden öncekiler arasında bir tartışma vardı, kimisi *bildirici işaretler vardır*, kimisi de<sup>156</sup> *bildirici işaret yoktur* diyordu. Bu durumda bildirici işaretler vardır diyenler ya basitçe ve kanıtsız konuşur, sadece iddia atar ortaya ya da kanıt gösterir.<sup>157</sup> Sadece iddia sunarsa, ikna edici olmaz; yok, kanıt göstermek isterse, bu sefer de inceleyeceğimiz sorun ortaya çıkar. [122] Kanıtın da bir tür işaret olduğu söylendiğinden,<sup>158</sup> işaret olup olmadığı tartışmasına benzer şekilde kanıt olup olmadığı tartışması da belirir, tıpkı canlının olup olmadığını incelerken insanların da var olup olmadığını incelememiz gibi, zira insanlar da canlıdır. Ancak incelenen bir şeyi yine aynı ölçüde incelenmekte olan başka bir şeyle ya da kendisiyle kanıtlamaya çalışmak saçmadır, bu yüzden kimse işaretlerin olduğu fikrini kanıt sunma yoluyla destekleyemez. [123] Ancak işaretler üzerine basitçe ya da kanıtlı bir şekilde ortaya sağlam bir iddia koymak mümkün değilse, onlarla ilgili kavrayıcı bir ifade kullanmak da imkânsız demektir ve işaretler tam anlamıyla kavranmıyorsa, kendileri üzerinde tam bir uzlaşma olmadıkça, onların bir şeyin işaretçisi olduğunu söylemek de mümkün değildir, bu yüzden işaret de olamazlar.<sup>159</sup> Buradan hareketle de işaretlerin olmadığı ve akledilemediği sonucuna varırız.

[124] Bahsedilmesi gereken bir husus daha var.<sup>160</sup> İşaretler ya görünen, ya belirsiz, ya bazı işaretler görünen, bazı

işaretler ise belirsiz olmak durumunda. Fakat hiçbirisi gerçek değildir. Bu yüzden işaretler yoktur. Bütün işaretlerin belirsiz olduğu şu şekilde gösterilir: Dogmatiklerin dediğine göre belirsiz olan bir şey kendisi gibi görünmez, başka bir şey aracılığıyla üzerimizde etki bırakır. İşaret belirsizse, belirsiz olan başka bir işarete gerek duyar, <zira önümüzdeki varsayıma göre hiçbir işaret görünür değildir>, o da başka bir tanesine, böylece sonsuz geri dönüşe varırız.<sup>161</sup> Fakat birçok şeyi sonsuz kere kanıt olarak sunmak imkânsızdır. O hâlde belirsizse işaretin kavranması imkânsızdır.<sup>162</sup> Bu onların var olmadığı anlamına gelir, zira kavranamadıkları için bir şeyi işaret edemez ya da var olamazlar.<sup>163</sup> <sup>[125]</sup> Buna karşılık bütün işaretler görünen ise bu durumda bir şeye ve işaretlenene göre var olduklarından, göreceli olanlar da birbiriyle kavrandığından,<sup>164</sup> işaret edilen görünen ile kavranarak görünür olur. Nasıl ki sağ ile sol aynı anda üzerimizde etki bırakırsa ve sağ soldan ya da sol sağdan önce göründü denmezse, bunun gibi işaret ve <onun tarafından> işaret edilen şey aynı anda görünür, *işaret işaret edilenden önce görünür oldu* denemez. <sup>[126]</sup> Buna karşılık işaret edilen görünen ise işaret edilen olmaz, zira kendisini aşikâr kılacak ve işaret edecek bir şeye ihtiyaç duymaz.<sup>165</sup> Nasıl ki sol olmadığında sağ da olmuyorsa, bunun gibi işaret edilen olmadığında da işaret olmaz.<sup>166</sup> Bu yüzden biri *sadece işaretler görünür* dediğinde işaretler de mevcut olmaz.

<sup>[127]</sup> Şimdi de bazı işaretlerin görünür, bazılarının ise belirsiz olduğu düşüncesini irdeleyelim. Burada da aynı kuşkulu tavrı sergileriz. Zira önceden de bildirdiğimiz gibi görünen işaretler tarafından işaret edildiği söylenen şeyler görünür olur ve kendilerini işaret edecek bir şeye gerek duymazlar, böylece onlar işaret edilen şeyler de olmadığından, işaretler de hiçbir şeyi işaret etmediğinden işaret olamaz. <sup>[128]</sup> Belirsiz işaretler de kendilerini ortaya çıkaracak bir şeye gerek duyar, denirse ki *onlar da belirsiz bir şey tarafından*

onu oluşturur. <sup>[99]</sup><sup>113</sup> Bu durumda bir bütünün parçaları dışında hiçbir şey olmadığı görülüyor, parçaları dağılırsa, geriye hiçbir şey kalmaz; <sup>114</sup> bu da bizi bütünün parçaları dışında bir şey olduğunu düşünmeye teşvik ediyor. Oysa bütün parçaların kendisiyse, bu durumda bütün sadece bir isim olur, yani içi boş bir isim, dahası kendisine ait bir varlığı olmaz, ayrılmanın şeylerin ayrılmasından ya da kaplamanın şeylerin kaplanmasından başka bir şey olmaması gibi. O hâlde bütün diye bir şey yoktur.

<sup>[100]</sup> Parçalar da yoktur. Zira parçalar olsa, ya bütünün parçaları, ya birbirinin parçaları ya da kendisinin her bir parçası olması gerekir. Parçalar dışında bir şey olmadığından bütünün de parçaları olamaz, yine parçalar kendilerinin parçaları olur, zira parçaların her birinin bütünü doldurmaya yaradığı söylenir. <sup>115</sup> Birbirinin de parçası olamaz, zira bir parçanın bir parça olduğu söylenen bir yerde bulunuyor olması gerekir, oysa bir elin ayağın parçası olduğunu söylemek saçmadır. <sup>[101]</sup> Dahası her bir parça kendisinin parçası olamaz, zira bir şey kendi kapsamından ötürü kendisinden hem daha büyük hem de daha küçük olacaktır.

O hâlde parça olduğu söylenen şeyler bir bütünün, kendilerinin ya da birbirinin parçası olamıyorsa, hiçbir şeyin parçası olamaz; dahası hiçbir şeyin parçası değillerse, asla parça olamazlar, nitekim birbirini var eden unsurlar birlikte yok olur. <sup>116</sup> Konudan saparak bu hususlarda, bütünden ve parçalardan yeteri kadar bahsetmiş olduk. <sup>117</sup>

### 13. Doğal Değişiklik Üzerine

<sup>[102]</sup> Bazıları doğal değişim dedikleri şeyin <sup>118</sup> olmadığını söylüyor. Şu muhakemeyi yürütüyorlar:

Bir şey değişiyorsa, değişen ya bir cisimdir ya da cisim hâlinde değildir; oysa her ikisi de belirsizdir, <sup>119</sup> bu yüzden değişiklik konusu da belirsizliğe varır.

[103] Bir şey değişiyorsa, bir nedene bağlı, kesin eylemlere göre ve eyleme maruz kalarak değişiyor olmalıdır.<sup>120</sup> <...><sup>121</sup> Ancak nedenlerin olmadığı anlaşıldığından<sup>122</sup> ve eyleme maruz kalma düşüncesi nedenlerle birlikte çöktüğünden eyleme maruz kalan bir şey olamaz.<sup>123</sup> O hâlde hiçbir şey değişmez.

[104]<sup>124</sup> Bir şey değişiyorsa, o şey ya vardır ya yoktur. Olmayan bir şey madde hâlinde olmadığından ve eyleme maruz kalmayacağından<sup>125</sup> değişikliğe de uğramaz. Var olan değişiyorsa, var olduğu ya da olmadığı sürece değişiyor demektir. [105] Var olmadığı sürece değişemez, çünkü o yok demektir. Buna karşılık var olduğu sürece değişiyorsa, var olandan farklı bir şey, yani var olmayan olması gerekir. Oysa var olanın var olmadığını söylemek saçmadır. O hâlde var olan her iki durumda da değişmez. Var olan da var olmayan da değişmiyorsa ve bunlar dışında başka bir seçenek yoksa, bize kalan hiçbir şeyin değişmediğini söylemektir.

[106] Bazıları da şu muhakemeyi yürütüyor: Değişen, bir zaman süresinde değişiyor olmalıdır. Oysa göstereceğimiz gibi hiçbir şey geçmişte, gelecekte ve hatta şimdi değişmez. O hâlde hiçbir şey değişmez. Geçmişte ya da gelecekte hiçbir şey değişmez, zira bunlardan hiçbirisi şimdi değildir. Ve şimdi var olmayan bir zamanda bir şeyin eylemde bulunması ya da eyleme maruz kalması mümkün değildir. [107] Dahası bu şimdi de mümkün değildir. Kuşkusuz şimdi gerçekte yoktur; bir an için var kabul edelim, bu durumda tek parça olması gerekecektir. Oysa tek parça olan bir zamanda demirin sertten yumuşağa doğru değiştiğini veyahut başka bir şeyde değişikliğin belirdiğini düşünmek mümkün değildir; zira değişikliklerin aralığa ihtiyaç duyduğu görülür.<sup>126</sup> Bu yüzden geçmişte, gelecekte ya da şimdi hiçbir şey değişmiyorsa, hiçbir şeyin asla değişmediği söylenmelidir.

[108] Dahası değişiklikler varsa, ya <...><sup>127</sup> duyular kolayca etkilenir,<sup>128</sup> değişiklik de bir işarete<sup>129</sup> ihtiyaç duyuyor görürsün, öyle ki bu sayede değişebilsin ve değişenin neye doğru

değiştigi söylenebilir. Değişenler akledilebiliyorsa, bu durumda sık bahsettiğimiz gibi,<sup>130</sup> geçmiş filozoflar arasında akledilebilir unsurların olup olmadığına ilişkin son bulmamış bir ihtilaf bulunduğundan değişikliğin olup olmadığıyla ilgili olarak da bir şey söyleyemeyiz.

#### 14. Oluşma ve Bozulma Üzerine

[109]<sup>131</sup> Oluşma ve bozulma da ekleme, çıkarma ve doğal değişimle birlikte çöker. Zira bunlar dışında hiçbir şey oluşamaz ya da yok olamaz.<sup>132</sup> Örneğin diyorlar ki 10 bozulduğunda 1'in çıkarılmasıyla 9 oluşur ve 9 kendisine 1'in eklenmesiyle bozulduğunda, 10 oluşur; bronz bozulduğunda doğal değişimden ötürü paslanma oluşur. O hâlde bu hareket tarzları reddedilirse,<sup>133</sup> kuşkusuz oluşma ve bozulma da reddedilmiş olur.

[110] Bunun yanında kimisi<sup>134</sup> şu muhakemeyi yürütüyor: Sokrates doğduysa, bu durumda Sokrates ya var olmadığında ya da zaten varken oluşmuş olmalıdır. Zaten varken oluştuğu söyleniyorsa, iki defa oluşmuş demektir; buna karşılık var değilken oluşmuşsa, bu sefer de Sokrates hem var hem yok demektir, yani Sokrates oluştuğu sürece vardı ve varsayımına göre yoktu. <sup>[111]</sup> Sokrates öldüyse, ya hayattayken ya da ölüyken ölmüş olmalıdır. Hayattayken ölmemiştir, zira aynı kişi hem hayatta hem de ölü olamaz; dahası ölüyken de ölemez, bu durumda iki defa ölmüş olması gerekir. O hâlde Sokrates ölmedi.

Bu muhakemeyi oluşmuş ve bozulmuş olduğu söylenen her şeye uygulayabilir ve böylece oluşumu ve bozulmayı çürütebiliriz.

[112] Şu muhakemeyi yürütenler de<sup>135</sup> var: Bir şey oluşabiliyorsa, ya var olan ya da var olmayan bir şey oluşuyor demektir. Var olmayan bir şey oluşmaz, zira hiçbir şey var olmayan bir şeye dayanmaz, bu yüzden var olmayan bir şeyden oluşmaz. Var olan da oluşmaz. Var olan oluşabili-

yorsa, ya var olduğu ya da var olmadığı sürece oluşuyor demektir. Buna göre bir şey var olmadığı sürece oluşamaz; var olduğu sürece oluşuyorsa, bu durumda oluşanın olmadan önceki hâinden farklı olduğu söylendiğine göre oluşan, var olandan farklı olmak durumundadır, yani var olandan farklı olarak *olmayan*. O hâlde oluşan var olmayan olamaz, zira bu saçmadır. <sup>[13]</sup> Bu yüzden var olan ve var olmayan oluşamıyorsa, hiçbir şey oluşamaz demektir.

Aynı nedenlerden ötürü <sup>[16]</sup> hiçbir şey bozulamaz. Bir şey bozulabiliyorsa, ya var olandır, ya var olmayan. Var olmayan bozulmaz, zira bozulan bir şekilde eyleme maruz kalmaz. Keza var olan da bozulamaz. Zira bir şey ya var olan bir şey olarak kalır ya da kalmayarak bozular. Var olan bir şey olarak kalırsa, aynı durum aynı zamanda hem var olan hem de var olmayan için geçerli olur, <sup>[14]</sup> zira var olmadığı sürece bozulmayacağından, aksine varken bozulacağından, bozulduğu söylendiği sürece var olandan farklı olması gerekir, yani *var olmayan* ve bozulduğu söylendiği sürece *var olan* bir şey olarak kalan var olmuş olur. Oysa aynı şeyin hem var hem de yok olduğunu söylemek saçmadır. Bu yüzden var olan geride var olan bir şey bırakırsa bozulmuş olmaz. Fakat var olan geride var olan bir şey olarak kalıyorsa bozulmaz, sonra bozular ve artık var olan olarak kalmaz, aksine bozulan var olmayan olur. Bunun imkânsız olduğunu ortaya koyuyoruz.

Var olan ve var olmayan bozulamıyorsa, bunlar dışında başka bir seçenek de yoksa, o hâlde hiçbir şey bozulmuyor demektir. Bu kısa çalışmada hareket türleri konusuyla ilgili bu kadarı yeterli, devamında Dogmatiklerin doğa biliminin gerçek dışı ve akılla kavranamaz olduğunu göstereceğiz. <sup>[17]</sup>

## 15. Cisimlerin Hareketsizliği ve Durması Üzerine

[115] Bazıları da doğadaki hareketsizlik konusu üzerinde durmuştur, <maddelerin akış hâinde olduğunu söyleyen <sup>[18]</sup>

Dogmatiklerin varsayımına göre> hareket eden şeyler hiç durmaz, aksine her cisim daimî olarak hareket hâlinindedir ve sızıntılar, eklentiler oluşturur, öyle ki Platon cisimlerin sadece var olmadığını, aynı zamanda oluşma sürecinde olduğunu söylemiştir,<sup>139</sup> Herakleitos ise maddi hareketliliğimizi bir nehrin hareketli akıntısına benzetir.<sup>140</sup> O hâlde hiçbir cisim durmaz.

[116] Durduğu söylenen şeyin etrafındaki şeyler tarafından kapsandığı ve kapsananın da eyleme maruz kaldığı düşünülür. Oysa hiçbir şey eyleme maruz kalmaz, zira bahsettiğimiz gibi,<sup>141</sup> neden diye bir şey yoktur. O hâlde hiçbir şey durmaz.

Bazıları şu muhakemeyi yürütüyor: Duran, eyleme maruz kalandır ve eyleme maruz kalan da hareket eder, o hâlde durduğu söylenen de hareket eder. Oysa bir şey hareket ediyorsa durmamış demektir.

[117] Şu muhakemeden cisim hâlinde olmayanın da duramayacağı anlaşılır: Duran, eyleme maruz kalıyorsa ve eyleme maruz kalmak cisimlere özgüyse, bir şey kesinlikle meydana gelmişse ve cisim hâlinde değilse,<sup>142</sup> bu durumda cisim hâlinde olmayan hiçbir şey eyleme maruz kalamadığı gibi duramaz da. O hâlde hiçbir şey durmaz.

[118] Durma üzerinde yeteri kadar durduk. Bahsettiğimiz unsurlardan her biri yer ve zaman olmaksızın akılla kavranamayacağından, şimdi bunları inceleyeceğiz. Zira zaman ile yerin de olmadığı gösterilirse, önceki unsurlar da buna bağlı olarak ortadan kalkacaktır. Yerle başlayalım.

## 16. Yer Üzerine

[119] Yeri dar ve geniş olmak üzere iki anlamda<sup>143</sup> kullanıyoruz, geniş anlamda yerlere örnek olarak *bu kent benim yerimdir* deriz; dar anlamda ise bir şeyi kesin olarak kavrayan yerler vardır deriz, örneğin *beni kuşatan hava* gibi.

Kesin anlamda yeri inceleyeceğiz burada.<sup>144</sup> Kimisi<sup>145</sup> yerin varlığını kabul eder, kimisi reddeder, kimisi de onunla ilgili onay tehirine varır. <sup>[120]</sup> Yerin olduğunu söyleyenler açık izlenimlere sığınır. Derler ki biri sağ ve sol, yukarı ve aşağı, ön ve arka gibi yerin kısımlarını görmesine, farklı zamanlarda farklı yerlerde bulunmasına, bir zamanlar hocamın konuştuğu yerde bugün benim konuştuğumu gözlemlemesine, doğaları gereği hafif olan şeylerin yerinin ağır olan şeylerden farklı olduğunu kavramasına<sup>146</sup> <sup>[121]</sup> ve yine eskilerin *her şeyden önce kaos vardı* sözünü<sup>147</sup> iştmesine rağmen <dediklerine bakılırsa kaos şeylerin oluşabilmesi için boşluk sağlamış bir yerdir> nasıl olur da *yer yoktur* diyebilir? Kendileri sayesinde ve kendilerinden şeylerin oluştuğu söylenen şeyler varsa, şeylerin bulunduğu yerler de vardır. Neticede ilk durum geçerliyse, ikinci durum da geçerlidir.<sup>148</sup>

<sup>[122]</sup><sup>149</sup> Yerin olmadığını söyleyenler yerin kısımlarının olduğunu da kabul etmez. Onlara göre yer kısımlar dışında hiçbir şeydir ve kısımların var olduğunu öne sürüp yer diye bir şey olduğunu göstermeye çalışanlar kendisi yoluyla inceleme altındaki bir şeye dayanmış olur. Benzer şekilde bir şeyin bir yerde oluşageldiğini ya da olduğunu söyleyenler boş konuşmuş oluyor, zira yer diye bir şey <basitçe> yoktur <yine onlar cisimlerin varlığını da hemen <basitçe> kabul ediyorlar>. Dahası yerin kendisinden hareketle ve kendisiyle gerçek olduğu gösterilebilir. <sup>[123]</sup> Hesiodos felsefeye eğilerek kanıt sunan kişilerden biri değildi. Dogmatikler yerin varlığına ilişkin öne sürülmüş kanıtları yere sererek kayda değer bir muhakeme çeşitliliğine dayandılar, yine Dogmatikler yerle ilgili önemli görüşler paylaştılar, özellikle Stoacılar ve Peripatetikler bu tarzda muhakeme yürütenlerdi.

<sup>[124]</sup><sup>150</sup> Stoacılar bir öz tarafından doldurulabilir olan, ancak dolu olmayan şeye, cisimlerden yoksun ya da cisimler tarafından doldurulmamış alana boşluk, bir öz tarafından doldurulmuş olup kendisini doldurana eşit olan alana yer



<burada cisimler öz anlamında bulunur>, kısmen yerle dolu kısmen boş olan büyük alana da uzay diyor <bazıları da<sup>151</sup> diyor ki uzay büyük bir cismin yeridir, yer ile uzay arasındaki fark maddenin boyutudur>.

[125] Yerin bir cisim tarafından doldurulan bir alan olduğunu söylediklerine göre soralım onlara, bir alan derken neyi kastediyorlar? Cismin boyu, genişliği ya da derinliği mi sadece, yoksa hepsi mi, üç boyutu mu? Bir boyutsa, bu durumda bir yer kendisindeki nesneye eşit olmaz, dahası bir şey içeren içerilenin bir parçası olur, bu da fazlasıyla saçmadır.<sup>152</sup> [126] Üç boyut geçerliyse, bu durumda yerde boşluk ya da boyutlu diğer cisim bulunmaz, sadece bahsedilen yerdeki boyutlu cisim bulunur <bu uzunluk, genişlik, derinlik ve bu üç boyuta atfedilen dirençtir>,<sup>153</sup> cisim de kendi yeri olur, yani aynı şey hem içerir hem de içerilir, ancak bu da saçmadır. O hâlde bir yer mevcutsa boyutların olması mümkün değildir, bu nedenle yer diye bir şey olamaz.

[127] Şu muhakeme de yürütülür: Bir şeyin bir yerde olduğu söyleniyorsa, boyutlar iki kat gözlenmez, aksine bir uzunluğu, bir genişliği ve bir derinliği olur. Dahası sadece cismin, sadece yerin ya da her ikisinin mi boyutları olur? Sadece yerinse, cismin uzunluğu, genişliği ya da derinliği yok demektir, bu durumda cisim gerçek bir cisim olamaz, bu da saçmadır. [128] Her ikisinin olursa, bir boşluk boyutlarından ibaret olacağından, boşluğun boyutları cisimde mevcut olursa ve cismin kendisini meydana getirirse, bu durumda boşluğu oluşturan, cismi de oluşturur. Zira evvelce de bahsettiğimiz gibi,<sup>154</sup> direncin varlığına ilişkin bir önermeyi onaylayamayız ve boyutlar sadece cisimler denen şeylerdeki görüntüler olup boşluğa aitse, dahası boşlukla da aynıysa, bu durumda cisim boşluğun kendisi olur, bu da saçmadır. Sadece cismin boyutları olursa, yerin boyutları olmaz, böylece yer de olmaz. Buna bağlı olarak hiçbir şekilde yerin boyutları bulunamıyorsa, yer diye bir şey yok demektir.

[129]<sup>155</sup> Buna ek olarak bir cisim boşluğa girdiğinde ve bir yer oluştuğunda, boşluğun ya kaldığı, geri çekildiği ya da yok olduğu da öne sürülüyor. Kalıyorsa, doluluk ve boşluk aynı şey demektir. Yerel bir hareketle çekiliyorsa ya da değişimle yok oluyorsa, bu durumda boşluk cisim demektir, zira bu nitelikler cisimlere özgüdür.<sup>156</sup> Oysa boşluğun ve doluluğun aynı şey ya da boşluğun cisim olduğunu söylemek saçmadır. O hâlde bir boşluğun bir cisimle doldurulabileceğini ya da yere dönüşeceğini söylemek de saçmadır.

[130] Bu nedenle boşluk da varmış gibi düşünülemez, zira onun bir cisim tarafından doldurulması ve bir yer olması mümkün olmaz, ancak yine de boşluğun bir cisim tarafından doldurulduğu söylenmiştir.<sup>157</sup>

Bunun yanında uzay kavramı da çöker. Uzay geniş bir yerse, bu durumda yerle birlikte o da çöker; uzay kısmen bir cisim ve kısmen de boşlukla dolu olan bir alansa, bu durumda cisim ve boşluk kavramıyla birlikte çöker.

[131] Stoacıların yerle ilgili görüşlerine karşılık bu muhakemeler ve daha fazlası yürütülebilir. Peripatetikler ise yerin kaplayan alanın kapladığı ölçüde sınırı olduğunu söyler, buna göre benim yerim *bedenimi kuşatan havanın yüzeyi* olur.<sup>158</sup> Oysa bu yer demekse, bu durumda olmak ile olmamak da aynıdır. Bir cisim bir yerde oluşmak üzereyken, olmayan bir yerde hiçbir şey oluşamayacağından, yer de cisim kendisinde oluşabilsin diye önceden var olmak zorundadır; bu nedenle yer kendisindeki cisim oluşmadan önce olacaktır. Ancak yer, içerenin yüzeyi içerilene kuşattıkça oluşuyorsa, o vakit yer cisim kendisinde oluşmadan önce var olamaz demektir, bu yüzden yerin var olması mümkün değildir. Nitekim aynı şeyin hem var hem de yok olduğunu söylemek saçmadır. O hâlde bir yer içerenin onu içerdiği sürece sınırı da olamaz.

[132] Ayrıca yer diye bir şey olsaydı, ya oluşmuş ya da oluşmamış olurdu.<sup>159</sup> Yer oluşmamış olamaz, zira Dogmatikle-

rin dediğine bakılırsa, yer kendisindeki cismi kuşattığı sürece oluşur. Yer oluşmuş da olamaz, zira bir yer oluşmuşsa, ya cisim kendisinde oluştuğunda <bulunduğu söylenen yerde oluşur> ya da oluşmadığında meydana gelmiş olur.<sup>[133]</sup> Oysa ne cisim kendisindeyken <zira cismin yeri onda zaten vardır> ne de değilken <zira diyorlar ki içeren içerileni kuşatır ve yer böylece oluşur, nitekim hiçbir şey kendisinde olmayanı kuşatamaz> meydana gelebilir. Yer cisim kendisindeyken ya da değilken meydana gelmiyorsa ve bunlardan başka bir seçenek yoksa, bu durumda yer de oluşmuyor demektir. O hâlde yer oluşuyor veya oluşmuyor değilse, var da olamaz.

<sup>[134]</sup><sup>160</sup> Daha genel çerçevede olmak üzere şu da söylenebilir: Yer diye bir şey varsa, ya cisimdir, ya cisim hâlinde değildir. Oysa ikisinde de bahsettiğimiz<sup>161</sup> kuşku belirir: Yerden de kuşku duyulur. Yerin ait olduğu cisme göre oluştuğu düşünülür. Oysa cisimlerin varlığı konusu da kuşkuludur. Bu durumda yer konusu da kuşkulu olur. Bir şeyin yeri sonsuz değildir. Oysa yerin oluştuğu söyleniyorsa, oluşum gerçek olmadığından, yerin olmadığı da söylenebilir.<sup>162</sup>

<sup>[135]</sup> Başka birçok husustan bahsetmek de mümkündür, ancak aktarımımızı uzatmamak için sadece şunu ekleyelim: Kuşkucular olarak bir tarafta muhakemeler, diğer tarafta açık görüngüler arasında kalınca hareketsizliği alçak gönüllükten sayıyoruz. Bu yüzden Dogmatiklerin varsayımlarını göz önünde tutarak tarafsız kalıyor, yerle ilgili olarak da onay tehirine varıyoruz.<sup>163</sup>

## 17. Zaman Üzerine

<sup>[136]</sup> Zamanla ilgili incelememizde de aynı sonuca varıyoruz. Zira görüngülerin gösterdiği kadarıyla zaman diye bir şey var görünür, buna karşılık söylenenlere bakıldığında zaman yokmuş görünür. Kimisi<sup>164</sup> zaman *an hareketinin aralığıdır* <zamandan kastım evrendir> derken, kimisi<sup>165</sup> *biz-*

*zat evrenin hareketidir* diyor. Aristoteles<sup>166</sup> <ya da bazılarına göre Platon> zamanın hareketteki önce olanla sonra olanın sayısı olduğunu söylemiştir. <sup>[137]</sup> Strato<sup>167</sup> <ya da bazılarına göre Aristoteles><sup>168</sup> zaman hareketin ve hareketsizliğin ölçüsü derken, Epikuros<sup>169</sup> <Lakonialı Demetrios'a göre> zamanın günlere ve gecelere, mevsimlere, hislere ve hissî olmayan unsurlara, hareketlere ve hareketsizliklere özgü tesadüflerin tesadüfü olduğunu düşünmüştür. <sup>[138]</sup> Kimisi maddeye bakıp onu cisimden saymış <örneğin zamanın var olandan ve ilksel cisimden farklı olmadığını söyleyen Ainesidemos<sup>170</sup> gibi> kimisi de<sup>171</sup> *cismî olmayan bir şey* demiş ona.

Buna göre bütün bu görüşlerden ya hepsi doğru, ya hepsi yanlış, ya bir kısmı doğru bir kısmı yanlıştır. Hepsi doğru olamaz <zira çoğu birbiriyle çatışır>, bunun yanında Dogmatikler hepsini yanlış da sayamaz. <sup>[139]</sup> Yine zamanın bir cisim veya cismî olmayan bir şey olmadığı yanlış kabul edilirse, bu durumda onun var olmadığı da kabul edilmiş olur. Zira bunlar dışında bir şey olamaz. Dahası hem ihtilaftaki dengeden hem de ölçüler ve kanıtlarla<sup>172</sup> ilgili kuşkudan ötürü bu görüşlerin doğru mu yanlış mı olduğunun kavranması mümkün değildir. O hâlde bu nedenlerden ötürü zamanla ilgili herhangi bir görüşü onaylayamayız. <sup>[140]</sup> Yine zamanın hareketsiz var olduğu düşünülmediğinden <bu hareketsizlik için de geçerlidir> ve hareket de reddedildiğinden <bu da hareketsizlik için geçerlidir><sup>173</sup> zaman da reddedilir.

Ayrıca<sup>174</sup> kimisi de zamana karşı şu noktaları öne çıkarır: Zaman diye bir şey varsa ya sınırlıdır, ya sınırsız.<sup>175</sup> <sup>[141]</sup> Sınırlıysa, bir anda başladı, bir anda da bitecek demektir; bu durumda zamanın olmadığı <zamanın başlamasından önce> bir an vardı ve yine zamanın olmadığı <zamanın bitmesinden sonra> bir an olacak denmiş olur, bu da saçmadır. O hâlde zaman sınırlı değildir. <sup>[142]</sup> Sınırsızsa, bu sefer de onun parçası olarak geçmiş, şimdi ve gelecek gösterildiğinden, geçmiş ve gelecek ya vardır, ya yoktur. Yoklarsa, bu

durumda geriye sadece şimdi kaldığından ve o da fazlasıyla dar bir alan olduğundan, zaman sınırlı olur, böylece az önce bahsettiğimiz kuşku burada da belirir. Yok, geçmiş ve gelecek varsa, her biri şimdi olur ve geçmişle geleceğin şimdi olduğunu söylemekse saçmadır. O hâlde zaman sınırsız da olamaz. Zamanın sınırlı veya sınırsız olduğu söylenemediğine göre zaman yoktur.

[143]<sup>176</sup> Ayrıca zaman varsa ya bölünebilir ya da bölünemez niteliktedir. Bölünemez değildir, zira söylediklerine bakılırsa zaman şimdi, geçmiş ve gelecek olarak bölünebiliyor. Bölünebilir de değildir. Zira bölünebilir olan her şey kısımlarından biriyle ölçülebilir, ölçülen her parçaya karşı ölçen parça temel alınabilir, örneğin ayağı parmakla ölçmemiz gibi. Ancak zaman hiçbir parçası tarafından ölçülemez. Örneğin, şimdi geçmişi ölçerse, geçmişle çakışacak ve dolaşısıyla geçmiş olacak ve benzer şekilde geleceği ölçtüğünde de gelecek olacaktır. Eğer gelecek geri kalan zamanı ölçmek zorunda kalırsa, şimdi ve geçmiş olacak ve böylece aynı şekilde geçmiş, gelecek ve şimdi olacaktır, oysa bu saçmadır. O hâlde zaman bölünemez. Zaman bölünebilir veya bölünemez değilse yoktur.

[144]<sup>177</sup> Zamanın üç kısımdan oluştuğu söyleniyor, birinci kısım geçmiş, ikinci kısım şimdi, üçüncü kısım ise gelecek. Bunlardan geçmiş ve gelecek mevcut değildir,<sup>178</sup> zira mevcut olsalardı, her biri şimdi olurdu. Şimdi de mevcut değildir. Şimdi mevcut olsaydı, ya bölünemez ya da bölünebilir olurdu. Bölünemez değildir, zira değişen şeylerin şimdi değiştiği söyleniyor ve hiçbir şey kısımsız bir zamanda değişmez, örneğin demirin yumuşaması gibi.<sup>179</sup> Bu yüzden şimdiki zaman bölünemez değildir. [145] Bölünebilir de değildir. Şimdiki zaman şimdiki anlara bölünemez, zira evrende şeylerin hızlı akışı söz konusu olduğundan, şimdiki zamanın kavranamaz bir hızda geçmiş zamana dönüştüğü söylenmiştir. Oysa şimdiki zaman geçmiş ya da gelecek zamana dönüşmez, zira

mevcudiyetini yitirir, bunlardan biri <geçmiş> artık, diğeri ise <gelecek> henüz mevcut değildir. <sup>[146]</sup> Bu yüzden şimdiki zaman geçmişin sonu, geleceğin başı olamaz, nitekim bu durumda hem var hem yok olur; dahası şimdiki zaman olarak mevcut olur ve kısımları mevcut olmadığından kendisi de mevcut olmaz. <sup>180</sup> Buna bağlı olarak şimdiki zaman bölünebilir de değildir. Şimdiki zaman bölünebilir ve bölünemez değilse, yok demektir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman yoksa, zaman diye bir şey yok demektir, zira bir şeyin kısımları yoksa, kendisi de yoktur. <sup>181</sup>

<sup>[147]</sup><sup>182</sup> Zamana karşı şu muhakeme de yürütülür. Zaman varsa, ya oluşmuştur ve yok olabilir ya da oluşmamıştır ve yok olamaz. <sup>183</sup> Zaman oluşmamış ve yok olamaz değildir, zira iki kısımdan, yani artık mevcut olmayan geçmişten ve henüz mevcut olmayan gelecekte oluşur. <sup>[148]</sup> Oluşmuş ve yok olabilir de değildir. Zira <Dogmatiklerin kendi ilkelerine göre> <sup>184</sup> oluşan bir şey, var olan başka bir şeyden oluşmuş, yok olan bir şey ise yine var olan başka bir şeye doğru yok olmuş demektir. Zaman geçmişe doğru yok oluyorsa, var olmayan bir şeye doğru yok oluyor, geleceğe doğru oluşuyorsa, bu durumda da var olmayan bir şeye doğru oluşuyor demektir, oysa ikisi de geçerli değildir. Bir şeyin var olmayan bir şeyden oluştuğunu ya da var olmayan bir şeye doğru yok olduğunu söylemek saçmadır. Zaman oluşmaz ve yok olmaz. O hâlde zaman hem oluşmuyor ve yok olmuyor hem de oluşuyor ve yok oluyor değilse, zaman diye bir şey yok demektir.

<sup>[149]</sup><sup>185</sup> Buna ek olarak oluşan her şeyin belli bir zamanda oluştuğu düşünüldüğünden, zaman oluşmuşsa, belli bir zamanda oluşmuş olmalıdır. Dahası ya kendi zamanında ya da başka bir zamanda oluşmuştur. Kendi zamanında oluşmuşsa, aynı şey hem var olmuş hem de olmamış demektir, zira kendisinde oluşmuş olan bir şey önceden oluşmuş olmalıdır, oluşmuş olan zaman da kendisinde oluştuğundan,

oluşurken henüz oluşmamış ve yine kendisinde oluşurken zaten oluşmuş olmalıdır. Bu durumda zaman kendisinde oluşmuş olamaz. <sup>[150]</sup> Zaman farklı bir zamanda da oluşamaz. Şimdiki zaman gelecekte oluşursa, o gelecek zaman olur, geçmişte oluşursa da geçmiş. Aynı durum diğer zamanlar için de geçerlidir. O hâlde bir zaman başka bir zamanda oluşamaz. Zaman kendi zamanında ve başka bir zamanda oluşamıyorsa, hiç oluşamıyor demektir. Zamanın oluşmuş olmadığı da gösterilmişti. O hâlde oluşmuş veya oluşmamış olmayan zaman var olamaz. Zira var olan her şey ya oluşmuş olmalıdır, ya oluşmamış.

## 18. Sayı Üzerine

<sup>[151]</sup> Zamanın sayı olmadan gözlemlenemeyeceği düşünüldüğünden,<sup>186</sup> sayı konusunu kısaca<sup>187</sup> incelemek de saçma olmayacak. Sayıyla ilgili olarak, dogmalara saplanmadan geleneğe göre konuştuğumuzda onun var olduğunu kabul ederiz.<sup>188</sup> Ancak Dogmatiklerin aşırı merakı bizi sayıyla ilgili olarak da ihtilafa sürüklüyor.

<sup>[152]</sup> Örneğin Pythagoras'ın takipçileri sayıların evrenin elementleri olduğunu söyler. Dediklerine göre görünen unsurlar bir şeyden müteşekkildir, elementler de basit olmalıdır, o hâlde elementler belirsiz unsurlardır.<sup>189</sup> Belirsiz unsurların bazıları cisimdir <atomlar ve kütleler gibi>, bazıları ise cisim hâlinde değildir <şekiller, biçimler ve sayılar gibi>. Bunlardan cisim olanlar uzunluktan, genişlikten, derinlikten, dirençten veya ağırlıktan müteşekkil olup birleşik yapıdadır.<sup>190</sup> O hâlde elementler sadece belirsiz değil, aynı zamanda cisim hâlinde olmayan unsurlardır. <sup>[153]</sup> Her cisim hâlinde olmayan unsurun bir sayısının olduğu görülür, 1'dir, 2'dir ya da daha fazladır. Buradan anlaşılıyor ki var olan şeylerin elementleri belirsiz olup aynı zamanda her şeyde gözlemlenebilir olan, fakat cisim hâlinde olmayan sayılardır; tüm sayılar da değil, sadece 1, 1'in eklenmesiyle ve kendisinde-

ki 2'lerin 2 olduğu katılımla oluşmuş olan belirsiz 2.<sup>191</sup> [154] Bunlardan hareketle diyorlar ki *sayılı nesnelerde gözlemlenen diğer sayılar oluşur*<sup>192</sup> ve böylece evren meydana gelir. Zira noktalar 1'lere benzer, çizgiler 2'lere <çizgiler iki nokta arasında görülür>, yüzeyler 3'lere <yüzeyin bir çizginin bir kenarından bir noktaya doğru enine genişlemesi olduğunu söylüyorlar>, cisimler 4'lere <onlara göre cisim bir yüzeyin üstteki bir noktaya yükselmesidir>.<sup>193</sup> [155] Hem cisimleri hem de tüm evreni bu şekilde resmeder, her şeyin birbiriyle uyumlu oranlara göre düzenlendiğini söylerler yani *epitritos* olan Dörtlü 8'in 6'ya oranı kadardır, onun bir buçuk katı olan Beşli ise 9'un 6'ya oranı kadardır. İki katı olan Tüm ise 12'nin 6'ya oranı kadardır.<sup>194</sup>

[156] Bu kafalarında kurdukları bir hayal, sayıların sayılan nesnelerden farklı bir şey olduğunu desteklemeye çalışıyorlar, bunun için de şu muhakemeyi yürütüyorlar: Bir hayvan kendi tanımıyla bir şeyse, bir bitki de bir hayvan olmadığından bir şey olmayacaktır. Oysa bir bitki de bir şeydir. Bu yüzden bir canlı bir şeydir, ama o canlı olduğu için değil, bir şey olduğu için. Dışında ve onda gözlemlenen, her canlıda ortak olan bir nitelik taşıdığı ve bu yüzden bir şey olduğu açıktır. Yine sayılan nesneler de sayıysa, bu durumda insanlar, öküzler ve atlar da sayıldığından, sayılar insan, öküz, at ve hatta beyaz, siyah ve sakallı olacak, nesneler gözlemlendiği sürece bu böyle olacaktır.<sup>[157]</sup> Fakat bu saçmadır. O hâlde sayılar sayılan nesneler olamaz, aksine sayılan nesnelerde gözlemlendiklerine göre onların dışında varlıkları olmalıdır, bu yüzden onlar elementtir. Bu şekilde sayılan nesnelerin sayı olmadığı sonucuna varılınca sayılarla ilgili kuşku belirir. Sayılar mevcutsa, ya sayılan nesnelerin her biri ya da onların dışında farklı birer şey olur. Ancak sayılar ne Pythagorasçıların öne sürdüğü gibi sayılan nesnelerin kendisidir, ne de göstereceğimiz gibi onlardan farklı bir şeydir. O hâlde sayılar yoktur.



[158]195 Savımızı açık bir görünüme dayandırarak sayıların sayılan nesnelerin dışında bir şey olmadığını ortaya koyacağız. *Bir* kendisine katılan her şeyin bir olduğu kendinde gerçek bir şeye, bu *Bir* ya bir ya da kendisine katılanlar kadar çok olacaktır. Ancak o bir ise, kendisine katıldığı söylenen her bir şeyi bir bütün mü kılar, yoksa kendisinin bir parçası mı?196 Sözelimi bir adam tüm *Bir*'i kapsıyorsa, artık bir atın, bir köpeğin veya bir olduğunu söylediğimiz diğer şeylerden herhangi birinin katılacağı bir *Bir* olamaz; [159] varsayalım ki bir grup çıplak insan var, içlerinde sadece bir kişinin giysisi var, diğer hepsi çıplak ve giysisiz kalmaya devam edecektir. Her bir şey ilk adımda bir parça olarak katılıyorsa, *Bir*'in bir parçası olacaktır ve parçalar da sonsuz sayıda bölünebilir, oysa bu saçmadır.197 Dahası *İki* de *On*'un bir parçası olmakla birlikte *On*'un kendisi değildir, buna bağlı olarak *Bir*'in parçası bir *Bir* olmayacak ve bu yüzden hiçbir şey *Bir*'e katılmayacaktır. Sonuç olarak belli nesnelerin kendisine katıldığı söylenen *Bir* bir değildir.

[160] Buna karşılık *Bir*'ler her bir katılan unsurun *Bir* olduğunun söylendiği bir katılımla bir olduğu söylenen sayılan nesnelere eşit oluyorsa, bu durumda katılan *Bir*'ler sınırsız olacaktır. Dahası bu *Bir*'ler ya bir alt *Bir*'de olacak <veyahut sayıca onlara eşit birlerde> ve böylece birleşecek ya da olmayacaktır. Katılım olmaksızın *Bir* olamazlar, [161] zira katılım olmaksızın *Bir* olabilirlerse, bu durumda kavranabilen bir nesne de *Bir*'de katılımsız *Bir* olabilir demektir ve kendi doğrultusunda *Bir* olduğu söylenen şey de ortadan kalkar.198 Yok, onlar katılımla *Bir* oluyorsa, bu durumda ya hepsi *Bir*'de *Bir* oluyor ya da her katılan kendi başına kalıyor demektir. Hepsi *Bir* oluyorsa, her birinin ya bir kısımda ya da bütünde katılan olduğu söylenmiş olur, temel saçmalık burada da geçerlidir. [162] Her biri kendisinde *Bir* oluyorsa, bu birlerin her birinde tek bir gözlemlenir, başkalarında da başka birler, bu sonsuz geri dönüş anlamını taşır.

O hâlde her biri kendisinde kesin bir olan şeyleri ve her şeyin katılımla birmiş gibi görüldüğünü kavırıyorsak, bu durumda akledilebilir olan sonsuz kere sonsuz sayıda şeyi kavramamız gerekir; akledilebilir olan sonsuz sayıda şeyi kavramak mümkün değilse, bu türden sonsuz sayıda şey olduğunu veya var olan her şeyin tek bir şeye katıldığını kabul etmek de mümkün değildir. <sup>[163]</sup> Dolayısıyla şeylerde birçok şeyin bir araya geldiğini söylemek saçmadır. Kendi doğrultusunda var olduğu söylenen şeyler sayıca bir ya da kendisine katılan şeyler kadar çok değilse, birler kendi doğrultusunda da var olamaz demektir. Benzer şekilde diğer sayılardan hiçbirisi kendi başına var olamaz, zira burada birle ilgili olarak verdiğimiz örnek yoluyla aynı muhakemeyi o sayılar için de yürütebiliriz. Söylediğimiz gibi, sayılar kendi başlarına yoksa ve Pythagoras'ın takipçilerinin söylediğinin aksine sayılan şeyler yoksa, dahası bunlar dışında başka bir seçenek de yoksa, o hâlde sayıların olmadığını söylememiz gerekir.

<sup>[164]</sup><sup>199</sup> Sayıların sayılan nesnelerden başka bir şey olduğuna inanan insanlar ikilerin birlerden oluştuğunu nasıl söyleyebilir? Biri başka bir birin yanına koyduğumuzda, ya birlere dışarıdan birler eklemiş ya başka birlerden çıkarmış ya da ne eklemiş ne de çıkarmış oluruz. Hiçbir şey eklenip çıkarılmamış olursa, iki diye bir şey yok demektir. Zira <varsayıma göre> birler birbirinden ayrılırken, onlarda tanımından ötürü iki gözlemlenmez, dahası ne dışarıdan bir gelir onlara <sup>[165]</sup> ne de bir şey çıkarılır onlardan. Bu yüzden dışarıdan hiçbir şey çıkarılmıyor ya da eklenmiyorsa, bir birin başka bir birin yanına konması ikiyi meydana getirmez. Bir şey çıkarılıyorsa, sadece iki değil aynı zamanda bir de azalmaz. Birlerden ikiler oluşsun diye ikiye dışarıdan ekleme yapılabiliyorsa, bu durumda iki olduğu düşünülen dört olur; zira bir varken, bir tane daha olmuştur ve böylece ikiye dışarıdan ekleme yapılabiliyorsa, dört elde edilmiş olur.

[166] Aynı muhakeme birleşimle oluştuğu söylenen diğer sayılar için de yürütülebilir.<sup>200</sup> Buna göre birleşmiş sayılar çıkarma, ekleme ya da çıkarmasız ve eklemesiz alt sayılardan oluşmuyorsa, bu durumda sayıların kendi başına ya da sayılan nesneler dışında olması diye bir şey yok demektir. Sayıların alt sayıların birleşmesinden <örneğin birden ve tanımsız ikiden> meydana geldiğini söyleyince zaten birleşmiş sayıların oluşamaz olmadığını söylemiş oluyorlar. Bu durumda sayılar kendi başlarına da yok demektir.

[167] Sayılar kendi başlarına gözlemlenmemekle birlikte sayılan nesnelerde mevcut değilse, bu durumda sayılar Dogmatiklerin aşırı merakının tetiklediği üzere<sup>201</sup> yok demektir.

Böylece bu genel çalışmada felsefenin fizik denilen kısmından yeteri kadar bahsetmiş olduk.

## 19. Felsefenin Ahlak Kısmı Üzerine<sup>202</sup>

[168]<sup>203</sup> Geriye felsefenin iyi, kötü ve farksız arasındaki ayrımı incelediği söylenen ahlak kısmı kalıyor. Bu kısım ile ilgili kısa bir özet sunmak için iyinin, kötünün ve farksız şeylerin varlığını inceleyelim, ilkin her birine kavram olarak bakalım.

## 20. İyi, Kötü ve Farksız Şeyler Üzerine

[169]<sup>204</sup> Stoacılar yararlı olanın iyi olduğunu, onun dışında hiçbir şeyin iyi olmadığını söyler. Yararlı gördükleri de erdem ve erdemli davranıştır, onlara göre erdemli insanlardan ve arkadaşlardan başka yararlı bir şey yoktur. Belli bir durumdaki iradeyi temsil eden erdem ve erdeme uygun hareket etme anlamındaki erdemli davranış kesinlikle yararlıdır, keza erdemli kişiler ve arkadaşlar da yarardan ötesi değildir.

[170] Bu durumda yarar iyi insanın bir parçasıdır, zira yarar onun yönetici iradesidir. O hâlde <diyorlar ki> bütünler ne kısımlarıyla aynıdır <insan kendi eli değildir> ne de kısım-

lar olmadan mevcuttur <nitekim bütün, kısımları olmadan oluşmaz>. Yani <diyorlar ki> bütünler kısımlarından başka bir şey değildir. Buna göre yarar dedikleri yönetici irade nezinde erdemli davranışlar bütüne denk düştüğünden, bütünlerin yarardan başka bir şey olmadığını söylemiş oluyorlar.

## 21. İyinin Bahsedilen Üç Anlamı

[171] İyinin üç anlamı var diyorlar:<sup>205</sup> Birincisi bir şeyi yararlı kılan iyidir, bu temel iyi erdemın kendisidir. İkincisi bir şey kendisiyle yararlıya dönüşüyorsa iyidir, örneğin erdem ve erdeme uygun davranışlar gibi. Üçüncüsü yararlı olabilen iyidir, bu da erdem ve erdeme uygun davranışlardır, ancak erdemli insanları, arkadaşları, tanrıları ve erdemli ruhları da kapsar.<sup>206</sup> Buna göre iynin ikinci göstergesi ilkini, üçüncüsü ise ikincisini ve ilkini kapsar.<sup>207</sup> [172] Kimileri iynin başlı başına yeğlenesi olduğunu söylerken,<sup>208</sup> kimileri de iynin mutluluğa götüren ya da onu tamamlayan şey olduğunu söylemiştir.<sup>209</sup> <Stoacıların dediğine göreysen> mutluluk bizim için yaşamın uygun akışıdır.<sup>210</sup>

İyi kavramıyla ilgili olarak bunlar söylenebilir. [173]<sup>211</sup> İyinin yararlı, başlı başına yeğlenesi ya da mutluluğun tamamlayıcısı olduğunu söylüyorsanız, aslında onun ne olduğu değil, ona atfedilen nitelikler üzerinde durmuş oluyorsunuz. Oysa bu yersizdir. Zira bu unsurlar ya sadece iynin, ya diğer şeylerin de niteliğidir. Diğer şeylerin de niteliğiysen, bu durumda müşterek olduğundan ötürü iynin belirleyici niteliği olmaz. Bunlar sadece iynin niteliğiysen, bu durumda bu temel üzerinden iyiyi düşünmemiz mümkün olmaz; [174] zira at kavranından habersiz olup da neyin kişnediğini anlayamayan insanın ilkin kişneyen bir at görmeden at kavramını edinmemesi gibi, iyiyi bilmediği için onun ne olduğunu öğrenmeye çalışan insan da iynin niteliğinin ne olduğunu, söz konusu niteliğin sadece ona ait olup olmadığını bilmez

ve iyunin kendi başına nasıl olduğunu bilemez. Söz konusu kişi ilkin iyunin doğasını öğrenmelidir, böylece daha sonra onun yararlı, kendisi için tercih edilir olduğunu ve mutluluk verdiğini anlar.

[175]212 Dogmatikler genellikle bu niteliklerin iyi kavramını ve doğasını açıklamaya yetmediğini ortaya koyuyor. Kuşkusuz herkes kabul eder ki iyi yararlıdır, yani yeğlenir <bu iyunin makul olduğunun söylenmesinin nedenidir><sup>213</sup> ve mutluluk verir. Ancak kendilerine bu niteliklerin neye ait olduğu sorulduğunda sürekli ihtilafa düşüyorlar; kimisi *bu nitelikler erdemindir* derken, kimisi *hazzındır*, kimisi *acıdan yoksunluğundur*, kimisi *başka bir şeyindir* diyor. Yukarıdaki niteliklerle iyunin ne olduğu gösterilebiliyor olsaydı, Dogmatikler iyunin doğası bilinmediği için ihtilafa düşmezdi.

[176]214 O hâlde anlaşıyor ki en güvenilir olduğu düşünülen Dogmatikler arasında iyi kavramına ilişkin bir ihtilaf söz konusudur. Kötüyle ilgili olarak da benzer bir ihtilafa düşüyorlar, kimisi *kötü acı verendir* ya da *acı veren dışında hiçbir şeydir*, kimisi *başlı başına kaçılası olandır*, kimisi de *mutsuzluk getirendir* diyor. Ancak bunlarla hiç kuşku yok ki kötünün ne olduğundan değil, bazı niteliklerinden bahsetmiş oluyor, böylece aynı çıkmaz yola düşüyorlar.<sup>215</sup>

## 22. Farksız Üzerine

[177]216 *Farksızın üç anlamı var* diyorlar. İlk anlamda etki ve tepki bulunmaz, örneğin yıldızlar ya da kafadaki saçlar sayıca farksızdır.<sup>217</sup> İkinci anlamda bir etki ya da tepki bulunur, ancak söz konusu şey herhangi bir yana meyletmez, örneğin iki ayırt edilemez madenî paradan birini tercih etmeniz gerektiğinde<sup>218</sup> tercihe bağlı olarak bir etki vardır, ama hangisinin tercih edildiğinin bir önemi yoktur. Üçüncü anlamda ise <diyorlar ki> ne mutluluğa varır ne mutsuzluğa, örneğin sağlıklılığa ya da zenginliğe de varmaz; zira *bir şeyin*

*bazen iyi, bazen de kötü kullanılabiliyor olması onu farksız kılar* diyorlar,<sup>219</sup> onların ahlak anlayışında bu farksız özel bir anlam taşır.<sup>220</sup> [178] İyi ve kötüyle ilgili söylediklerimizden bu kavramla ilgili düşündüğümüz de rahatlıkla anlaşılabilir.

Bunlardan herhangi birinin kavramını bize sunmadıkları aşikâr, belki de mevcut olmayan şeyler hakkında tökezledikleri için bir neticeye varamıyorlar. Nitekim aşağıda da göreceğimiz gibi bazılarına göre doğada iyi, kötü ya da farksız diye bir şey yoktur.

### 23. Doğası Gereği İyi, Kötü ya da Farksız Bir Şey Olup Olmadığı Üzerine

[179] Doğası gereği ısıtan ateşin herkesi ısıttığı görülür, doğası gereği soğutan karın ise yine herkesi soğuttuğu görülür. Gerçekten de bizi doğası gereği etkileyen her şey doğal durumda olduğu söylenen herkesi aynı şekilde etkiler.<sup>221</sup> Oysa bahsedeceğimiz gibi iyi denen şeylerin hiçbirisi herkesi iyi bir şekilde etkilemez. O hâlde hiçbir şey doğası gereği iyi değildir.

Dogmatiklerin dediğine bakılırsa, iyi olduğu söylenen şeylerin hiçbirinin herkesi aynı şekilde etkilemediği açıktır. [180]<sup>222</sup> Sıradan kişileri geçelim, zira onlardan bazıları beden sağlığını, bazıları aşk oyunlarından keyif duymayı, bazıları aşırı yemeyi, bazıları sarhoşluğu, bazıları kumarı, bazıları da daha kötü şeyleri iyi sanıyor. Filozoflar arasında ise bazıları <Peripatetikler><sup>223</sup> üç tür iyi var diyor; bir kısmı ruhla <örneğin erdemler>, bir kısmı bedenle <örneğin sağlık>, bir kısmı da dışsal unsurlarla <örneğin arkadaşlar, zenginlik> ilgilidir. [181] Stoacılar ise iyinin üçe ayrıldığını söylüyor;<sup>224</sup> bir kısmı ruhla <örneğin erdemler>, bir kısmı dışsal <örneğin erdemli kişiler ve arkadaşlar>, bir kısmı da ne ruhla ne de dışsal unsurlarla <başlı başına erdemler> ilgilidir. Stoacılar Peripatetiklerin bedenle ilgili iyi bulduğu şeyleri iyiden saymaz.<sup>225</sup>

Bazıları hazzı iyi olarak görürken, bazıları aksine onun kötü olduğunu söyler;<sup>226</sup> hatta bir filozof şöyle haykırır: *Haz duymaktansa aklımı yitireyim daha iyi!*<sup>227</sup>

[182]228 İyi denen şeylerden aynı şekilde<sup>229</sup> etkilenmezken, bizi etkileyen şeyler doğaları gereği herkesi etkilemiyorsa, bu durumda hiçbir şey doğası gereği iyi değildir. Yukarıdaki görüşlerin ne tamamının ne de bazısının <ihtilaftan ötürü> bizi ikna etmesi mümkündür. Zira biri çıkıp da *bu görüşlerden biri ikna edici, diğeri değil* deyip muhakemelerden birini yürütürse, kendisi de bu ihtilafın bir parçası olur.<sup>230</sup> Böylece onun da diğerlerinden ziyade değerlendirilmesi gerekecek. Bu durumda üzerinde uzlaşmış ölçü ve kanıt olmadığından <bunun nedeni onlarla ilgili ihtilafın da sonlandırılabilmesidir>,<sup>231</sup> neticede onay tehirine varıp doğası gereği iynin ne olduğu konusunda herhangi bir görüşü onaylayamayacaktır.

[183]232 Yine bazıları iynin ya başlı başına yeğleme ya da yeğlediğimiz şeylerin kendisi olduğunu söyler.

Yeğleme kendi tanımından ötürü iyi değildir. Aksi hâlde yeğlediğimiz şeylerden vazgeçmeyelim diye onları elde etmeye istekli olmazdık. Örneğin içme iyiye, içmeye istekli olmazdık, zira içmekten keyif duyuyor olsaydık, hedeften vazgeçmiş olurduk. Benzer durum açlık, cinsel istek ve diğerleri için de geçerlidir. O hâlde yeğleme bir şeyin kendisi için yeğlenmesi değildir, nitekim rahatsız edici boyutta değilse bu böyledir; ancak açsanız, açlığın yarattığı rahatsızlığı gidermek için yemek yemeye istekli olursunuz; aynı durum cinsel istek duyduğumuzda ya da susadığımızda da geçerlidir.

[184] Buna karşın iyi yeğlenebilir olan da değildir. Zira bu ya bizim dışımızda ya da bizdeki bir şey olur. Dışımızdaysa, bizde ya medeni bir tutum, hoş bir durum ve makul bir hislenme<sup>233</sup> yaratır ya da bizi herhangi bir koşula itmez. Makul değilse bizim için iyi değil demektir; dahası bizi kendisini yeğlemeye de zorlamaz, genel olarak yeğlenebilir olmaz. Buna

karşılık dışsal unsur biz de memnuniyet verici bir durum ve hoş bir hislenme yaratıyorsa, söz konusu dışsal unsur başlı başına yeğlenebilir olmaz, aksine bizi koşula göre etkiler. <sup>[185]</sup> Bu yüzden başlı başına yeğlenen dışsal olamaz. Yeğlenen iyi içimizde de olamaz. Bize onun ya sadece bedende, ya sadece ruhta ya da her ikisinde olduğu söylenir. Sadece bedendeyse, bilgimiz dâhilinde olmaz; zira bilgimizin sadece ruha ait olduğu ve bedenın kendi başına bırakıldığında akli olmadığı söylenir. Buna karşılık bedende olduğu kadar ruhta da bulunduğu söylenirse, ruhun onu kavramasından ve makul bir hislenmeye sahip olmasından ötürü yeğlendiği görülür; zira Dogmatiklere göre yeğlenebildiği sonucuna varılan şey akılla değerlendirilir, akli olmayan bedenle değil.

<sup>[186]</sup> Geriye iynin sadece ruhta olduğu kalıyor. Dogmatiklerin dediğine bakılırsa, bu da imkânsızdır. Ruh da belki yoktur, olsa bile <dediklerine göre ve doğrunun ölçüsüyle ilgili aktarımımızda sonuç olarak vardığımız gibi> kavranamaz. <sup>[234]</sup> O hâlde biri nasıl olur da bir şeyin kavranamaz bir şeyde oluştuğunu kesin bir şekilde söyleyebilir? <sup>[187]</sup> Başka deyişle, iynin ruhta oluştuğunu nasıl söylerler? Örneğin Epikuros hazzı hedefler ve ruhun her şeyin kaynaklandığı atomlardan oluştuğunu düşünür. Oysa hazzın <bu tasvip ve değerlendirme sonunda yeğlenirse iyi, kaçınılırsa kötü olur> bir atom sıçramasında nasıl oluştuğunu anlatmak imkânsızdır.

## **24. Yaşama Sanatı Diye Bir Şeyin Olup Olmadığı Üzerine**

<sup>[188]</sup> Yine Stoacılar ruhtaki iyi şeylerin bir beceriklilik, yani erdemler olduğunu söyler. <sup>[235]</sup> Dediklerine göre bir beceriklilik, alıştırmaları birlikte yapılmış farklı kavrayışların bir birleşimidir, bu kavrayışlar da yönetici kısımda meydana gelir. Dogmatiklere göre nefes olan bu yönetici kısımda uzmanlık için yeterli kavrayışların yığınının, tortusunun



gelişim gösterdiğinin düşünülmesi imkânsızdır; zira nefes akıcı olduğundan ve onun her baskıdan bir bütün olarak etkilendiği söylendiğinden, her baskı bir öncekini siler. <sup>[189]</sup> Platon'un hayalî ruh kuramının<sup>236</sup> <bölünemez olan ile bölünebilir olanın karışımından, farklı ve aynı olanın doğasından veya sayılardan bahsediyorum> iynin kavranmasında yetkin olduğunu söylemek saçmadır. Dolayısıyla iyi ruha da ait olamaz.

<sup>[190]</sup> Yeğleme kendinde iyi değilse ve sonuç olarak vardığımız gibi dışsal, bedende ya da ruhta yeğleme diye bir şey yoksa, o hâlde doğası gereği iyi olan hiçbir şey yoktur.

Bu nedenlerden ötürü<sup>237</sup> hiçbir şey doğası gereği kötü de olamaz. Bazılarının kötü gördüğünü, bazıları iyi görebilir, örneğin müsamaha, adaletsizlik, açgözlülük, ölçsüzlük gibi. O hâlde bir şekilde doğası gereği herkesi aynı şekilde<sup>238</sup> etkileyen şeyler varsa, ancak kötü denen şeyler herkesi aynı şekilde etkilemiyorsa, hiçbir şey doğası gereği kötü değildir.

<sup>[191]</sup><sup>239</sup> Benzer şekilde, farksız şeylerle ilgili ihtilaftan ötürü hiçbir şey farksız da olamaz. Örneğin Stoacılar farksız şeylerden bazılarının yeğlenebilir, bazılarının yeğlenemez, bazılarının da ne yeğlenebilir ne yeğlenemez olduğunu söyler.<sup>240</sup> Yeğlenebilir olanlar eşit değere sahiptir, sağlık ve zenginlik gibi; yeğlenemez olanlar da eşit değere sahiptir, hastalık ve fakirlik gibi. Ne yeğlenebilir ne de yeğlenemez olanlar ise parmak germek ve çıtlatmak gibi şeylerdir. <sup>[192]</sup><sup>241</sup> Bazıları ise<sup>242</sup> farksız bir şeyin doğası gereği ne yeğlenebilir ne de yeğlenemez olabileceğini söyler. Her farksız şey koşullara bağlı olarak kimi zaman yeğlenebilir, kimi zaman da yeğlenemez olur. Örneğin <Dogmatiklerin dediğine göre> bir tiran zengine karşı acımasız olurken, fakiri huzurlu kılıyorsa, herkes zenginlikten ziyade fakirliği yeğler, bu durumda zenginlik yeğlenemez olur. <sup>[193]</sup> Sonuç olarak, sözde farksız olanların her biri bazılarına göre iyi, bazılarına göre kötüdür. Bu şeyler kendi doğal halleriyle farksız olsalardı, her-

kes onları aynı şekilde değerlendirdi,<sup>243</sup> dolayısıyla doğal hâliyle farksız olan yoktur.

Biri cesaretin doğa gereği yeğlendiğini, zira aslanların <dilerseniz boğaları, bazı insanları ve yavru horozları da örnek gösterebilirsiniz> yine doğal bir şekilde atılğan olduğunun ve cesaret gösterdiğinin söylendiğini dile getirirse, biz de karşılık olarak *korkaklık da doğa gereği yeğlenen şeylerden biridir, zira geyik, yabani tavşan ve daha birçok hayvan doğal olarak buna zorlanır* deriz. Çoğu insanın da korkakça davrandığı gözlemlenir, çok az kişi vatani için kendi yaşamını feda ederken, çoğunluk bunu yapmaz.<sup>244</sup>

[194]<sup>245</sup> Epikürosçuların hazzın doğa gereği yeğlendiğini gösterme yolu şöyledir:<sup>246</sup> <Dediklerine göre> hayvanlar doğar doğmaz doğaları gereği saf bir şekilde hazza yönelir ve acıdan uzak durur. [195] Epikürosçulara karşılık kötülüğe sebep olan bir şeyin doğası gereği iyi olamayacağını söyleyebiliriz. Zira haz kötü şeylere sebep olur, her haz acıya ilişiktir, acı da Epikürosçulara göre kötüdür. Örneğin sarhoş ve obur karnını şarapla ve yiyeceklerle doldurmaktan, ahlaksız ise ölçüsüz cinsel ilişkiden haz duyar; oysa bunlar <insan yaşamında> yine Epikürosçuların acı verici ve kötü dediği sefalet ve hastalığa neden olur. O hâlde haz doğası gereği iyi değildir. [196] Benzer şekilde iyiyi doğuran da doğası gereği kötü değildir ve acılar hazları doğurur; bilgiyi zahmetle ediniriz mesela, bu da arzuladığınız zenginliğe ya da kadına sahip olabilmenin yoludur. Ve çekilen sıkıntılar sağlığı korur. O hâlde zahmet doğası gereği kötü değildir. Haz doğası gereği iyi, zahmet de kötü olsaydı, bahsettiğimiz gibi<sup>247</sup> herkes onlara karşı aynı tavrı takınırdı; oysa birçok filozofun<sup>248</sup> zahmeti ve sabrı yeğleyip hazzı dışladığını görüyoruz.

[197] Erdemli yaşamın doğası gereği iyi olduğunu söyleyenlerin bu fikri de aynı şekilde çöker,<sup>249</sup> nitekim bazı bilgeler hazzın da bulunduğu bir yaşamı tercih eder, böylece Dogmatikler arasındaki ihtilaf da bir şeyin doğası gereği

öyle olduğu iddiasını çürütür. Kuşkusuz bir şeyin ayıp olup olmaması ya da adil olup olmaması yanında yasalar, âdetler, tanrılara bağlılık, ölüye saygı gibi unsurlarla alakalı olarak benimsenmiş görüşlerle ilgili yapılacak kısa bir değerlendirme de çalışmamızın amacına ters değildir. Böylece ne olması ve ne olmaması gerektiğiyle ilgili ne kadar çok farklı görüş olduğunu ortaya koyacağız.

[199] Örneğin aramızda<sup>250</sup> eşcinsel ilişkinin ahâksızlık ya da daha çok suç olduğunu düşünenler var, oysa denilene göre Germanialılar arasında bu hiç ahlaksızlık olarak görülmemiş, gayet normal karşılanmıştır. Geçmişte Thebailıların da bunu ahlaksızlık olarak görmediği ve Giritli Meriones'in bunun bir Girit âdeti olduğunu bildirdiği söylenir.<sup>251</sup> Bazıları Akhilleus'in Patroklos'la ateşli dostluğunu buna yorar.<sup>252</sup> [200] Kinik filozofların,<sup>253</sup> Kitiumlu Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'un takipçilerinin<sup>254</sup> bunun farksız olduğunu söylemeleri<sup>255</sup> ise ne şaşırtıcı!

Bir kadınla toplum içinde cinsel anlamda birlikte olmak bizde ne kadar ahlaksızlık olarak görülürse görülsün, bazı Hintliler için bu hiç de ahlaksızlık anlamına gelmez, aksine toplum içinde kadınlarla birlikte olurlar,<sup>256</sup> hatta aynı şey filozof Krates için de<sup>257</sup> söylenmiştir. [201] Bizde fahişelik ahlaksızlık ve utanç vesilesi olarak kabul edilirken, Mısırlıların çoğu bunu şerefli bir iş sayar, derler ki birçok erkekle birlikte olan kadınlar boncuk ve süsler takar, bunlar edindikleri itibarın nişaneleridir; hatta böylelerinden bazıları evlilik öncesi çeyizini fahişelikten kazandığı parayla düzer ve böyle evlenir. Bir fahişeyle yaşamamanın veya fahişenin geliriyle yaşamı sürdürmenin yanlış bir şey olmadığını söyleyen Stoacıları da görüyoruz.

[202] Yine bizde dövme yaptırmanın ahlaksızlık ve onursuzluk olduğu düşünülür, oysa çoğu Mısırlı ve Sarmatialı bebeklerine dövme yapar.<sup>258</sup> [203] Bizde erkeklerin küpe takması ahlaksızlık göstergesiyken,<sup>259</sup> bazı yabancılar <örneğin

Suriyeliler> bunu soylu doğumun nişanesi sayar ve bazıları bu soylu doğum nişanesi fikrini geliştirerek bebeklerinin burnuna halka takıp ondan gümüş ve altınlar sarkıtır, oysa bunu bizde kimse yapmaz. <sup>[204]</sup> Aynı şekilde burada hiçbir erkek uzun ve parlak renkli kıyafet giymez, oysa bizim için ahlaksızlık göstergesi olan bu davranış Persler arasında büyük ölçüde kabul görür. Sicilya tiranı Dionysos'un huzurundayken filozoflar Platon ile Aristippos'a bu tür bir kıyafet sunulduğunda, Platon onu şu sözlerle geri çevirdi:

*Bir erkeğim ve asla kadın kıyafetleri giymedim.*<sup>260</sup>

Ancak Aristippos şöyle diyerek kıyafeti kabul etti:

*Zira Baccha cümbüşünde bile  
ahlaklı olan koruyacak namusunu!*<sup>261</sup>

Bu bilgelerin durumunda bile biri aynı şeyi utanç verici bulurken, diğeri utanç verici bulmamıştır.<sup>262</sup>

<sup>[205]</sup> Bizde annenizle ya da kız kardeşinizle evlenmeniz yasaktır, oysa Persler, ama özellikle de Magi bilgeliğini benimsediği düşünülen kişiler anneleriyle, Mısırlılar ise kız kardeşleriyle evlenir;<sup>263</sup> şairin dediği gibi:

*Hera'yı hem karısı hem de aynı derece  
kız kardeşi bellemişti Zeus.*<sup>264</sup>

Yine Kitiumlu Zenon annenizin özel yerleriyle sizin özel yerlerinizin birleşmesinde bir sakınca olmadığını söyler, tıpkı kimsenin elinizin annenizin bedenindeki başka bir yere değmesinin kötü olduğunu söyleyememesi gibi bir şeydir bu. Khrysisippos *Devlet*'inde babaların kızlarından, annelerin oğullarından ve kardeşlerin birbirinden çocuk yapması gerektiği inancını açıklar.<sup>265</sup> Platon ise daha genel bir şekilde kadınların ortak kullanımda olması gerektiğini dile getirir.<sup>266</sup>

[206] Bizde ayıplanan mastürbasyon Zenon tarafından da onaylanmaz<sup>267</sup> ve okuduğumuz kadarıyla başkaları iyiymiş gibi bu kötü şeyi yapmaktadır.

[207] Yine bizde insan etinin yenmesi yasaktır, ancak tüm yabancı uluslarda bu farksız bir eylemdir.<sup>268</sup> Aslında yabancılarından bahsetmeye gerek yok, Tydeus'un bile düşmanının beynini yediği söylenmiştir, dahası Stoacılar da insanın başkalarının veya kendisinin etini yemesinde bir sakınca olmadığını dile getirir.<sup>269</sup> [208] Çoğumuz için tanrı mabedinin insan kanıyla lekelenmesi yasaktır, ancak Spartalılar Artemis Orthosia mabedinde kanları mabedin her tarafına yayılacak ölçüde acımasızca kırbaçlanır. Hatta Skhytialıların yabancıları Artemis'e kurban etmesi gibi Kronos'a insan kurban ederler, oysa biz kutsal mekânların insan kurbanıyla lekeleceğini düşünürüz.<sup>270</sup>

[209] Bizde zina yapan erkekler yasayla cezalandırılır, oysa bazı halklarda erkeklerin başka erkeklerin kadınlarıyla zina yapması sorun teşkil etmez,<sup>271</sup> hatta bazı filozoflar da başkasının kadınıyla cinsel ilişkiye girmenin sorun teşkil etmediğini söyler.

[210] Bizde yasa babalara oğulları tarafından özel ilgi gösterilmesi gerektiğini buyurur, oysa Skhytialılar altmış yaşına gelmiş herkesin boğazını keser.<sup>272</sup> Şaşırtıcı mı Kronos'un babasının üreme organını orakla kesmesi, oğlu Zeus'un da onu Tartaros'a yollaması, dahası Zeus'un kızı olan Athena'nın da Hera ve Poseidon'un yardımıyla babasını zincire vurma? Kronos çocuklarının başına felaket getirmeye karar vermişti [211] Solon da Atinalılara dokunulmazlık yasasını getirmişti, bu yasaya göre her baba oğlunu öldürebilecekti,<sup>273</sup> bizde ise oğul öldürmek yasalarca yasaklanmıştır. Romalı yasa koyucular oğulların babalarının malı ve kölesi olmasını emreder; buna göre babalar oğullarını değil de oğullarının malını onlar satın alınmış köleler gibi kendi özgürlüğünü kazanana dek yönetir. Oysa bu başkalarınca tiranlık olarak görülüp reddedilir.

[212][274] İnsan öldürmeyi cezalandıran bir yasa vardır, buna karşın gladyatörler sürekli insan öldürerek onur kazanır. Yine yasalar özgür kişilere vurmayı yasaklar, buna karşın özgür kişilere vuran sporcuların çoğu kere onları öldürerek onur ve ödül kazandığı düşünülür. [213] Bizdeki yasa herkesin sadece bir karısının olabileceğini buyurur, oysa Thrakialılar ve Libya'da bir ulus olan Gaetuluslar arasında herkesin birden çok karısı vardır. [214] Bizde korsanlık adil olmadığı gibi yasaktır da, oysa birçok yabancı kavimde bu sorun teşkil etmez. Cilicalıların korsanlığı şanlı bir iş saydığı da söylenir, öyle ki korsanlık sırasında ölen insanlar <korsanların> onuruna onur katarmış.<sup>275</sup> Homeros'ta da Nestor, Telemachus ve yoldaşlarını sıcak bir şekilde karşıladıktan sonra şöyle der:

*Korsanların hep yaptığı gibi,  
siz de amaçsız gezenlerden misiniz yoksa?*<sup>276</sup>

Oysa korsanlık uygunsuz bir şey olsaydı, Nestor kim olduklarına ilişkin şüphelerinden ötürü onları sıcak bir şekilde karşılamazdı. [215] Yine bizde hırsızlık adil olmadığı gibi yasaktır, oysa Hermes'e en büyük hırsız tanrı diyen insanlar bunun adaletsiz bir eylem olmadığını düşünür, öyle ya, bir tanrı nasıl kötü olabilir ki? Bazıları da Spartalıların hırsızları sadece çaldıkları için değil, aynı zamanda yakalandıkları için de cezalandırdığını söyler.

[216] Kalkanlarını atan korkaklar birçok yerde yasayla cezalandırılır, bu da Spartalı kadının oğluna savaş için kalkan vermesinin nedenidir ve şöyle der kadın: *Ya bununla ya da bunun üzerinde!*<sup>277</sup> Oysa Arkhilokhos kalkanını atıp kaçmasıyla övünürken bir şiirinde şöyle bahseder kendinden:

*Bir Saius zevkle kuşanır çalıdan kalkanımı,  
ben ise gönülsüzce bıraktım kusursuz zırhımı,  
kaçtım bizzat ölümümünden.*<sup>278</sup>

[217] Amazonlar doğurdukları erkek çocukları erkekçe bir şey yapamamaları diye sakatlıyor ve kendilerini savaşa hazırlıyordu, oysa bizde bunun tam tersinin doğru olduğu düşünülür. Tanrıların Anası da erkekte kadınsılığı onaylar<sup>279</sup> ve erkekliğin azalması doğal olarak kötü bir şey olsaydı, tanrıça böyle bir tavır sergilemezdi. [218] O hâlde anlaşıyor ki doğru ile doğru olmayan şeylerle ilgili birçok farklı görüş olması gibi erkeksi olmanın nasıl değerlendirileceğine ilişkin farklı yaklaşımlar vardır.

Tanrılara bağlılık ve hizmet konuları da fazlasıyla ihtilafıdır. Birçok kişi tanrıların olduğunu, Meloslu Diagoras, Theodoros ve Atinalı Kritias gibi bazıları da olmadığını söyler.<sup>280</sup> Tanrıların olduğunu iddia edenlerden<sup>281</sup> bazıları geleneksel tanrılara, bazıları da Dogmatik okullarda kabul edilen tanrılara inanır, örneğin Aristoteles tanrının cismî olmadığını ve göklerle sınırlandığını söylerken,<sup>282</sup> Stoacılar onun kötü şeyleri bile kapsayan soluk,<sup>283</sup> Epikuros ise insan-biçimli,<sup>284</sup> Ksenophanes ise duygusuz küre olduğunu söyler.<sup>285</sup> [219] Kimisi tanrıların bize yarar sağladığını, kimisi de sağlamadığını söyler.<sup>286</sup> Epikuros'un söylediğine göre kutsal ve yok olmaz olan bir şey kendisiyle ilgili kaygı gütmaz ve başka şeylerin nedenleriyle ilgilenmez. Sıradan insanlar arasında da bazıları bir tanrının olduğunu söylerken, bazıları da çok biçimli birçok tanrı olduğunu söyler ve böylece tanrıların köpek yüzlü, şahin görünümlü, inek, timsah ve herhangi bir şey gibi olduğunu düşünen Mısırlıların anlayışına yaklaşır.

[220] Yine kurban ve genel olarak tanrılara tapınma konusunda da birçok farklı görüş vardır. Bir inanç yapısında kutsal olduğu düşünülen bir şey başka bir inanç yapısında kutsal olmayabiliyor. Şeyler doğaları gereği kutsal oluyor veya olmuyorsa bu ihtilafın olmaması gerekirdi.<sup>287</sup> Örneğin kimse Sarapis'e domuz kurban etmezdi, oysa Herakles'e ve Asklepios'a ediyorlar. Isis'e koyun kurban etmek yasaktır,

oysa koyun gerek Tanrıların Anası, gerekse diğer tanrılar için uygun bir kurbandır. <sup>[221]</sup> Bazıları Kronos'a insan kurban ediyor, <sup>288</sup> ancak bu birçok insan tarafından dinsizlik olarak görülüyor. İskenderiye'de Horus'a kedi, Thetis'e hamam böceği kurban ediliyor, oysa bizde kimse bunları yapmaz. Bir at Poseidon için uygun bir kurbanken, özellikle de Didyma'nın Apollon'u için bu hayvan nefret uyandırıcıdır. Asklepios'a değil de Artemis'e keçi kurban etmek dinî bir görevdir. <sup>[222]</sup> Benzer birçok örnek verebilirim, <sup>289</sup> ancak aktarımın özet olsun istediğimden bunu geçiyorum. Sonuç olarak bir kurban doğa gereği dinî olsaydı ya da olmasaydı, bunun her yerde geçerli olması gerekirdi. <sup>290</sup>

Benzer örneklerle insanların belli yemekleri yemediği tanrı inanışlarında da rastlanabilir. <sup>[223]</sup> Bir Yahudi ya da Mısırlı rahip domuz eti yemekten ölmeyi tercih eder. Libyalılar da koyun eti yemenin kesinlikle yasak olduğunu düşünür, bazı Skhytialılar güvercin yerken, bazıları kurban edilmiş hayvan eti yer. Balık yemek bazı inanışlarda âdettendir, bazıları ise dinsizlik olarak görülür. Bilge oldukları düşünülen bazı Mısırlılar hayvan başı yemenin kutsala saygısızlık olduğunu söylerken, bazıları hayvandaki yenilemez olan kısmın kürek kemiği, bazıları ayakları, bazıları da başka organları olduğunu söyler. <sup>[224]</sup> Pelusium'da Zeus Casius'a tapanlardan hiçbiri soğan yemezdi, tıpkı Libyalı Aphrodite rahibinin sarımsak yememesi gibi. Bazı inanışlarda insanlar naneden kaçınırken, bazı inanışlarda yabanıl naneden, bazıları da maydanozdan kaçınılır. Bazıları fasulye yemekten babalarının kafasını yemeyi tercih edeceklerini söylüyor. <sup>291</sup> Oysa başka insanlar için bunlar sorun teşkil etmez.

<sup>[225]</sup> Biz köpek eti yemenin günah olduğunu düşünüyoruz, oysa bazı Thrakialıların köpek yediği anlatılıyor. Kuşkusuz bu Yunanlar için de alışıldık bir şeydir, Diokles bu sebeple Asklepiados uygulamasından ilham alarak bazı hastalar



için köpek yavrusu etini reçete diye yazmıştı. Yine evvelce bahsettiğim gibi,<sup>292</sup> bazıları farksız görür, insan eti yer, bizde ise bu günah sayılır.

[226] İnanış için gerekli ve yasaklanan unsurlar doğa gereği söz konusu olsaydı, her biri her yerde aynı şekilde deneyimlenirdi.<sup>293</sup>

Aynı ifadeler ölüme saygı konusunda da dile getirilebilir.<sup>294</sup> Bazıları ölülerini gün yüzünde bırakmanın günah olduğunu düşünüp onları tümüyle sarar ve toprak altına gömer, Mısırlılar ise ölülerinin iç organlarını çıkardıktan sonra mumyalayıp yer üstünde bırakır. [227] Balık yiyen Etiyopyalılar balıklar yesin diye ölülerini nehre atar, Hyrcanialılar ölülerini köpeklerle yem ederken, bazı Hintliler yine ölülerini akbabalara verir. Troglodytes kavminin insanların ölüyü bir tepeye götürdüğü, kafasını ayaklarına bağladığı ve gülererek üstünü taşlarla ördüğü, mezar yeterli ölçüde oluşunca onu orada öylece bıraktığı anlatılır. [228] Bazı yabancı uluslar altınış yaşını geçen insanları kurban edip yerken,<sup>295</sup> genç ölenleri toprağa gömer. Bazıları ölülerini yakar, bunlardan bazıları kemikleri toplar ve saklar, bazıları ise hiç bununla uğraşmaz. Persler ölülerini kazığa vurup güherçileye buladıktan sonra mumyalar. Biz ölülerimize ağıt yakarken, başkalarının bu durumu ne kadar metanetle karşıladığını da gözlemleyebiliriz.

[229] Kimisi ölümü korkutucu ve kaçınılası bulurken, kimisi böyle düşünmez. Euripides şöyle diyor:

*Kim bilir yaşamının ölmek olup olmadığını,  
kim düşünür ölmeye karşılık, onun yaşamdan sonra  
geldiğini?*<sup>296</sup>

Epikuros ise şöyle:

*Ölüm hiçbir şeydir bizim için, ölen hissizdir artık,  
hissiz olmak da hiçbir şeydir bizim için.*<sup>297</sup>

Diyorlar ki biz ruh ve bedenden oluştuğumuza ve ölüm de ruh ile bedenın tükenişı olduğına göre bu durumda biz varken ölüm yok <zira biz varken tükenmiş olamayız>, ölüm varken biz yokuz <zira artık beden ve ruhun birleşimi olarak mevcut olmanuş oluruz>. <sup>[230]</sup> Herakleitos yaşamanın ve ölmenin tümüyle yaşamada ve ölmede olduğunu söyler. Biz yaşarken ruhumuz ölüdür ve bizde gömölüdür, öldüğümüzde ise yeniden canlanır.

Bazıları da ölmenin bizim için yaşamaktan daha iyi olduğunu iddia eder. Örneğın Euripides şöyle der:

*Ağıt yakmamız gerekirdi kalabalıkla birlikte  
bunca kötülüğē adım atan yeni doğmuş bebeğē,  
dahası onca büyük çabası sonlanacaktır ölümle.  
Haydi, o hâlde öv dostların sevinçle erişini nihayete!*<sup>298</sup>

Aynı mana şu satırlarda da bulunur:

*En iyisi hiç doğmamış olmak ölümlüler için  
görmemek ışınlarını parlak Güneş'in,  
veyahut bir kere doğmuşsa, geçmek Hades'in kapısından,  
ağır toprak kütlesi baskıyla uzanırken üstünde!*<sup>299</sup>

Herodotos'un Argos rahibesiyle ilgili aktarımındaki Kleobis ve Biton'un hikâyesini de biliyoruz. <sup>[232]</sup> Hikâye bazı Thrakialıların yeni doğmuş bebeklerin etrafında oturduğu ve onlara ağıt yaktığıyla ilgilidir.

Ölümün kendisi de doğa gereği korkutucu bir şey olarak düşünülemez, tıpkı yaşamın doğası gereği iyi bir şey olarak düşünülememesi gibi. Bunlardan hiçbirisi doğası gereği mevcut değildir, her biri bir fikre ve bir şeye göre vardır.

<sup>[233]</sup> Aynı karşı çıkışı çalışmamızın kısalığından ötürü<sup>300</sup> burada bahsedemediğimiz diğer durumlara da uygulayabiliriz. Belli durumlarda bile farklılığı kavrayamıyorsak, farklı uluslar arasında bile bu konularda ihtilaf olduğunu

söylemek mümkündür. <sup>[234]</sup> Örneğin Mısırlıların kız kardeşle evlenme geleneğini bilmeseydik, bir insanın kız kardeşiyle evlenmemesi konusunda <sup>301</sup> bir görüş birliği olduğu fikrini hatalı bir şekilde onaylamamız gerekirdi, o hâlde hiçbir farklılığın üzerimizde etki bırakmadığı bu konularla ilgili olarak ihtilaf olmadığını onaylamamız doğru olur, zira bahsettiğim gibi bu konularda henüz varlığından haberdar olmadığımız kavimler arasında da ihtilaf olması mümkündür.

<sup>[235]</sup><sup>302</sup> Kuşkucular ele aldıkları bu konuda bir sapma gördüğünden, bir şeyin doğası gereği iyi veya kötü olup olamayacağı konusunda onay tehirine varır, dogmatik kesinlikten kendilerini kurtarır ve dogmalara saplanmadan gündelik hayatın gözlemine takip ederler. Bu yüzden varsayımsal unsurlarda izlenime yer vermeyip kendilerini zorlayan unsurlarda ise izlenimleri ılımlı bir şekilde karşılarlar. <sup>[236]</sup> Duygulanma yetisini haiz birer insan olduklarından ve kötünün doğa gereği öyle olması hususunda fazladan görüş sahibi olmadıklarından, duysal izlenimleri ılımlıdır. Böyle bir şeyle ilgili fazladan bir görüş sahibi olmak, o şeye ilişkin duysal izlenimin kendisinden daha kötüdür. Bazen hasta tedavi altındayken ya da benzer bir sıkıntı içindeyken, onu görenler kötü bir şey olduğu düşüncesinden etkilenererek bayılır.

<sup>[237]</sup><sup>303</sup> Bir şeyin iyi, kötü ya da genel olarak tamamlanmış ya da tamamlanmamış olduğu düşüncesini savunanlar farklı sorunlarla karşılaşır, sorunun doğal olarak kötü olduğunu varsaydıkları şeylerle ilgili olduğunu düşünürler. Bu kişiler doğal olarak kötü olduğunu varsaydıkları bir şeyi deneyimlediklerinde, kendilerinin öfkenin kurbanı olduklarını düşünürler ve kendilerine iyi görünen şeyleri elde ettiklerinde ise hem kibirleri hem de elde ettiklerini kaybetme korkusundan ötürü rahatsız olur, kendilerini korumaya çalıştıklarında yine kendilerini doğal olarak kötü olduğunu düşündükleri şeylerin içinde bulurlar <sup>[238]</sup> Bu yüzden iyi şeylerin kaybedilemeyeceğini düşünenlerle aramızda bir tartışma başlatmak için bu konuda sessiz kalacağız. <sup>304</sup>

Buna bağılı olarak kötüye sebep olan bir şey kötü ve kaçınılasıysa, dahası bu şeylerin doğaları gereği iyi ve sıkıntılara sebep olduğu için kötü olduğu düşünülüyorsa, bu durumda bir şeyin kendi doğasında kötü ya da iyi olduğu varsayımı ve inancı kötü ve kaçınılasıdır. İyi, kötü ve farksızla ilgili olarak aktarımımızın bu kadarı yeterlidir.

## **25. Yaşamda Sanat Olup Olmadığı Üzerine**

[239]<sup>305</sup> Yukarıda söylediklerimizden herhangi bir yaşama sanatı olamayacağı sonucu da çıkarılabilir. Bir yaşama sanatı varsa, bu iyi, kötü ve farksız şeylerle ilgili bir çalışmayı gerektirir. Bunlar da olmadığına göre yaşama sanatı da yok demektir.

Yine Dogmatikler tek bir yaşama sanatı fikrinde uzlaşmayıp aksine farklı varsayımlar ortaya koyduğundan ihtilaf içinde bulunurlar ve ihtilaftan bizim iyiyle ilgili olduğumuz sonuç çıkar.<sup>306</sup> [240]<sup>307</sup> Ancak diyelim ki Stoacılar tarafından kurgulanan meşhur *akıl* gibi diğerlerinden daha keskin bir düşünceye benzer<sup>308</sup> tek bir yaşama sanatı varsayımını dile getirmiş olsunlar, yine de birçok saçmalık bulunacaktır onda.

Akıl bir erdemse ve sadece bilge olan erdemliyse, bu durumda bilge olmayan Stoacılar<sup>309</sup> yaşama sanatından mahrum demektir.

[241]<sup>310</sup> Dogmatiklerin bahsettiği gibi genel bir yaşama sanatı yoktur, zira onlara göre böyle bir sanat mümkün olamaz. Neticede diyorlar ki bir sanat kavrayışların bütünüdür ve bir kavrayış da fark edilebilir bir görüngenye gerek duyar. Oysa fark edilebilir görüngüler belirlenemez.<sup>311</sup> Her görüngü fark edilebilir değildir ve görüngülerin fark edilebilir olduğunu anlamak imkânsızdır. Görüngülerin fark edilebilir olup olmadığını belirlemede doğrudan bir görüngüden yararlanamayız, bir görüngünün fark edilebilir olup olmadığı

ğını belirlerken fark edilebilir bir görüngüye gerek duyduğumuzda sonsuz geri dönüş yoluna düşeriz,<sup>312</sup> her defasında bir görüngüyü fark edilebilir kılan başka bir fark edilebilir görüngüye gereksinim duyarız.

[242] Dahası<sup>313</sup> Stoacılar fark edilebilir görüngü kavramını açıklarken sağlam olmayan bir temele dayanıyor. Diyorlar ki bir fark edilebilir görüngü var olan bir şeyden kaynaklanır, var olan bir şey de fark edilebilir görüngü meydana getirebilir niteliktedir.<sup>314</sup> Oysa böyle söyleyince karşılıklı kuşku yoluna düşüyorlar.<sup>315</sup>

Bir yaşama sanatının olabilmesi için ilkin sanatların olması, sanatların olabilmesi için kavrayışların, kavrayışların olabilmesi için de fark edilebilir görüngülerin olması gerekir. Oysa fark edilebilir görüngüler belirlenemezse, bu durumda yaşama sanatı da belirlenemez demektir.

[243] Şu muhakeme de yürütülebilir:<sup>316</sup> Her sanatın özel olarak ondan elde edilen ürünlerden anlaşıldığı düşünülür. Oysa yaşama sanatına ilişkin böyle bir ürün yoktur, yaşama sanatının ürünü olarak gösterilebilecek ne varsa, sıradan insanlarda da bulunur <ebeveyne saygı, ödünç alınan şeyi geri verme vs.>. O hâlde yaşama sanatı da yoktur. Bazılarının dediğinin aksine<sup>317</sup> bir şeyi aklın ürünü olarak bilemeyiz, buradan hareketle akli temel alarak bir şeye akıllı bir insanın ürünü ve tamamlanmış eseri gözüyle de bakamayız. [244] Zira akıl durumunun kendisi de kavranamaz ve ne doğrudan kendisinden ne de sıradan insanlarda da bulunan ürünlerinden görünür olabilir.

Yaşama sanatını uygulayan insanları eylemlerinin tutarlılığından kavrayabileceğimizi söylerseniz,<sup>318</sup> bu durumda insan doğasını aşıp gerçekten fazlaca bir umudu açıklamış olursunuz.

*Öyle ki ölümlü insanların akılları değişiyor günlerle birlikte hani tanrıların babasının ve insanların getirdiği birlikte.*<sup>319</sup>

[245]<sup>320</sup> Geriye yaşama sanatının yazılan kitaplardaki ürünlerinden anlaşılabilceği fikri kalıyor. Bu tarz kitaplar çoktur, hepsi de birbirine benzer. Örnek olsun diye bir kısmından söz edeceğim.<sup>321</sup> Örneğin okulun kurucusu olan Zenon *İncelemeler*'inde çocukların eğitimiyle ilgili benzer birçok şey söyler, şu da dâhil:

*Ayırma daha fazla gözdelele ya da gözde olmayanlarla diye,  
erkeklerden ziyade kızlarla diye,  
gözde ya da değil, erkek ya da kız, ne fark eder,  
hepsi aynı eder.*

[246] Aynı filozof ebeveyne hürmet konusunda Iokaste ile Oedipus'un hikâyesinde Oedipus'un annesiyle sürtünmesinin şaşırtıcı olmadığını söyler.

*Annesi hasta olsa ve oğlu onun bedeninin başka bir kısmını  
elleriyle ovalayarak onu iyi etse, bu ayıp olmaz;  
o hâlde yine onun bedeninin başka bir kısmını ovalayarak  
onu mutlu eder, acısını dindirir ve annesinden çocukları  
olursa, bunda nedir ayıp olan?*

Khryssippos da aynı görüştedir, *Devlet*'inin bir yerinde şöyle der:

*Birisinin bu konuları geleneğe göre bir şekilde düzenlemesi  
gerekir kanaatindeyim, nitekim bazı halklarda hiç kötü  
bir şey değildir bu, bırakın anneler oğullarıyla,  
babalar kızlarıyla, erkek kardeşler de kız kardeşleriyle  
çocuk yapsın.*

[247] Aynı incelemede Khryssippos sık sık yamyamlığı anlatır, der ki mesela:

*Yenmeye uygun bir organınız canlılığını yitirip kesilirse,  
gömmeyin ya da atmayın, tüketin, zira organlarımızdan  
başka bir organ meydana gelir.*

[248] *Yükümlülük Üzerine* adlı eserinde ise ebeveynin gömülmesini şu sözlerle anlatır:

*Ebeveyn öldüğünde, bedeni <tırnakları, dişleri ya da saçları gibi> bizim için anlam ifade etmese ve herhangi bir özel dikkat ve özen gösterme gereğini hissetmesek de onlar en olması gerektiği gibi gömerler. Buna bağlı olarak ölü bedeni uygunsa, onu yiyecek olarak kullanırlar; örneğin kesilmemiş ayak gibi bir organı uygunsa, onlara düşen o ayaktan faydalanmak, bir şey yapmaktır. Yok, et yararsızsa onu olduğu gibi gömerler veya yakarlar, küllerini bırakırlar veyahut uzaklara fırlatır ve tırnakmış, saçmış gibi önemsiz kılarlar.*

[249] Filozofların söylediği çoğu kere böyledir, oysa Kyklopların ya da Laestrygonialıların vatandaşları olmadıkça bu söylediklerini eyleme dökemezler. Bunları eyleme dökemiyorlarsa ve <aksine> eylemleri sıradan insanların eylemleriyle aynıysa, o hâlde bu kişilere özgü yaşama sanatının özel ürünleri yok demektir.

Bu durumda bir sanatın ancak özel ürünlerinden kavranması mümkünse ve bahsedilen türden yaşama sanatının da herhangi bir ürün verdiği görülüyorsa, kavranamaz demektir. Dahası kimse de böyle bir yaşama sanatının olduğunu onaylayamaz.

## 26. Doğadaki Sanatın İnsanlara Uygulanıp Uygulanamayacağı Üzerine

[250] İnsanlar arasında doğal bir yaşama sanatı bulunuyorsa, bu onlarda ya doğal olarak ya da eğitim ve öğrenim yoluyla mevcut demektir.<sup>322</sup> Doğal olarak mevcutsa, bu yaşama sanatı onlarda insan oldukları için veya insan olmadıkları ana dek mevcuttur.<sup>323</sup> İnsan olmadıkları ana kadar olamaz, zira insanların insan olmadıkları an yoktur. Bu sanat insan oldukları için onlarda mevcutsa, bu durumda akıl

tüm insanlığa ait demektir, böylece herkes akıllı, erdemli ve bilge olur. Oysa çoğunluğun kötü olduğunu söylüyorlar.<sup>324</sup> [251] O hâlde böyle bir yaşama sanatı onlar insan oldukları sürece de mümkün değildir. Bu yüzden doğal olarak onlarda yaşama sanatından söz edilemez.

Yine bir sanatın birlikte gelişmiş kavrayışların bir birleşimi olduğunu söylerlerse, bu sanatın fazlasıyla deneyim ve öğrenim olduğunu ve incelediğimiz de dâhil olmak üzere sanatların bu şekilde mümkün olduğunu göstermiş olurlar.

## **27. Doğadaki Sanatın Öğretilip Öğretilmeyeceği Üzerine**

[252]325 Oysa öğretim ya da eğitim yoluyla da öğrenilmez böyle bir sanat. Bunların mümkün olabilmesi için ilkin üç hususta uzlaşma sağlanmalı: öğretim konusu, öğretmenlerle öğrenciler ve öğretim yöntemi. Fakat bunların hiçbirisi söz konusu değildir. O hâlde öğretim de yoktur.

## **28. Bir Şeyin Öğretilip Öğretilmeyeceği Üzerine**

[253]326 Öğretilen bir şey ya doğrudur, ya yanlış. Yanlışsa öğretilemez, zira yanlış olanın mevcut olmadığını ve gerçekliği olmayan şeylerin öğretiminin de mümkün olamayacağını söylüyorlar. Dahası söz konusu şeyin doğru olduğu söyleniyorsa, o vakit <hatırlatırız ki> ölçülerle ilgili aktarımımızda da geçtiği gibi doğru diye bir şey yoktur.<sup>327</sup> Buna göre yanlış olan da, doğru olan da öğretileniyorsa ve bunların dışında öğretilbilir bir şey yoksa <zira öğretileniyorsa, bu durumda kimse birisi için *sadece kuşkuları öğretiyor* da diyemez>, o hâlde hiçbir şey öğretilmez.

[254] Öğretim konusu da ya açıktır, ya belirsiz. Açıkça öğretime gerek yoktur, zira görünen herkese aynı şekilde görünür.<sup>328</sup> Yok, öğretim konusu belirsizse, bu durumda belirsiz şeyler sık bahsettiğimiz üzere kendileriyle ilgili ihtilaf sonlandırılmayacağından kavranamaz, bu yüzden öğretil-



mez. Biri nasıl olur da kavramadığı bir şeyi öğretebilir veya öğrenebilir? Açık ve belirsiz bir şey öğretileniyorsa, hiçbir şey öğretileniyor demektir.

[255]329 Yine öğretilen şey ya cisimdir ya da cisim hâlinde değildir. Her ikisi de görünür ya da belirsizdir, bu yüzden yukarıdaki muhakemeye göre öğretilemezler. O hâlde hiçbir şey öğretilemez.

[256]330 Ayrıca ya var olan öğretilenir ya da olmayan. Buna göre var olmayan öğretilemez, var olan ise öğretilenir olsa, bu durumda öğretimin doğru olduğu düşünüldüğünden, var olan doğru olur. Doğru olan da var olur, zira doğru olanın var olduğunu ve bir şeye karşılık geldiğini söylüyorlar.<sup>331</sup> Var olmayanın ise mevcut olduğunu söylemek saçmadır. Var olmayan bu yüzden öğretilemez. [257] Var olan da öğretilemez. Var olan öğretilenirse, ya var olduğundan ya bir şeyden ötürü öğretilenir. Bir şey var olduğu sürece öğretilenirse, bu durumda var olmayan hiçbir şey öğretilenir olmaz, bu yüzden hiçbir şey öğretilenir olmaz; zira öğretim üzerinde anlaşılmış ve öğretilenir olmayan kesin unsurlardan başlamak zorundadır. O hâlde var olan da var olduğu sürece öğretilemez. [258] Bir şey bir şey olmasından ötürü de öğretilenir değildir. Zira var olan var olmayan bir şeyi nitelik olarak alamaz. Bu yüzden var olan var olduğu sürece öğretileniyorsa, bir şey olmasından ötürü de öğretilemez; zira niteliği de var olur. Yine öğretilenir olduğunu söyledikleri bir şey ya açık ya belirsizse, önceki kuşkulu duruma düşülür,<sup>332</sup> böylece öğretilenir olamaz. Bu durumda var olan da, var olmayan da öğretileniyorsa, öğretilenir bir şey yok demektir.

## 29. Öğreten ve Öğrenen Birinin Olup Olamayacağı Üzerine

[259]333 Burada öğretmen ve öğrencilerin olduğu fikri de çöker. Bunlar da kendilerine has daha az kuşkulara gebe

değildir. Ya uzman uzmana, ya uzman olmayan uzman olmayana, ya uzman olmayan uzmana ya da uzman uzman olmayana öğretir. Buna göre uzman uzmana öğretemez, zira ikisi de uzman olup öğrenme ihtiyacını hissetmez. Uzman olmayan uzman olmayana öğretemez, öyle ya, kör körü yönlendiremez. Uzman olmayan uzmana öğretemez, bu saçma olurdu. <sup>[260]</sup> O hâlde geriye uzmanın uzman olmayana öğretebileceği fikri kalıyor. Oysa bu da imkânsızdır.

Genel olarak uzmanlığın imkânsız olduğu görülmez, dahası biri uzman değilken de uzman olamaz. Zira ya bir teorem ve bir kavrayış uzman olmayanı uzman kılar ya da bu asla mümkün değildir. <sup>[261]</sup> Bir kavrayış uzman olmayanı uzman kılıyorsa, bu durumda uzmanlığın kavrayışların bir birleşimi olduğu<sup>334</sup> söylenemez. Uzmanlıkta sadece bir teorem öğrenen birinin gerçekte hiçbir şey bilmemesine rağmen uzman olması gerekirdi. Dahası bir kişinin uzmanlıkta bazı teoremleri bilip bir tanesini bilmediğini düşünün, bu da onun uzman olmadığını gösterir, yine bir teorem daha öğrendiğini düşünün, bu kişinin <hiç uzman olmayan birine göre uzman olduğunu söyleyen kişinin> sözü anlamsızdır. <sup>335</sup>

<sup>[262]</sup> Zira bu sözü söyleyen kişi henüz uzman olmayan, ancak bir teorem öğrenmesi durumunda uzman olabilecek özel birini tespit edemez; dahası kimse her bir uzmanlıktaki bütün teoremleri hesaplayamaz, ne kadarını bildiğini ve ne kadarını bilmediğini bilemez. O hâlde bir teoremi biliyor olması uzman olmayanı uzman kılmaz. <sup>[263]</sup> Fakat bu doğru olsa, bir kişinin bir uzmanlıktaki tüm teoremleri bir kerede bilmesi mümkün olmadığından, aksine <bu varsayıma göre> kişi zamanla yeni bir teorem öğrenebiliyorsa, bu durumda bu uzmanlıktaki tüm teoremleri bildiği söylenen kişi her an <tüm teoremleri bilen> uzman değil demektir, zira dediğimiz gibi<sup>336</sup> bir teorem uzman olmayanı uzman kılamaz. Bu yüzden kimse uzman değilken uzman olamaz.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki uzman diye bir şey yoktur. O hâlde öğretmen diye de bir şey yoktur.

[264]<sup>337</sup> Yine uzman olmayan birinin öğrendiği söyleniyor, oysa o da uzman olmadığı bir uzmanlıktaki teoremleri öğrenemez ve kavrayamaz. Nasıl ki doğuştan kör olan biri kör olduğu sürece renkleri kavrayamazsa veyahut doğuştan sağır olan biri sesleri kavrayamazsa, bunun gibi uzman olmayan da uzman olmadığı uzmanlıktaki teoremleri kavrayamaz. Yok kavrayabilmişse, aynı kişi aynı hususta hem uzman hem değil demektir, yani varsayılan bu olduğu için uzman değil, uzmanlıktaki teoremleri kavradığı için de uzman demektir.

Anlaşıyor ki uzman uzman olmayana da öğretmez. [265] Uzman uzmana, uzman olmayan uzman olmayana, uzman olmayan uzmana, uzman da uzman olmayana öğretemiyorsa, bunların dışında başka bir seçenek yoksa, bu durumda öğretmen olmadığı gibi öğretilen de yoktur.

### 30. Öğretim Yönteminin Olup Olmadığı Üzerine

Öğrenciler ve öğretmenler yoksa, bir öğretme yolunun olması da mümkün değildir. [266]<sup>338</sup> Bu da şu şekilde kuşkuyla karşılanır:

Öğretme yolu ya kanıtla olur, ya muhakemeyle. Göstereceğimiz gibi ne kanıtla, ne de muhakemeyle olabilir. O hâlde öğretme yolu kolayca geçilemez.

Öğretme kanıttan oluşmaz, zira kanıt bize gösterilen bir şeye aittir, bize gösterilen ise açıktır, açık olan açık olduğu sürece herkes tarafından kavranır<sup>339</sup> ve herkes tarafından kavranan da öğretilir değildir. O hâlde hiçbir şey kanıtla öğretilmez. [267] Hiçbir şey muhakemeyle de öğretilmez. Zira bir muhakeme ya bir şeyi işaret eder ya da hiçbir şeyi işaret etmez. Hiçbir şeyi işaret etmiyorsa, bir şeyi öğretebiliyor olamaz. Bir şeyi işaret ediyorsa, bunu ya doğası gereği ya da geleneğe göre yapar. Doğası gereği yapamaz, zira herkes herkesi anlamıyor, örneğin Yunanlar yabancıları, yabancı-

lar da Yunanları.<sup>340</sup> [268] O hâlde geleneğe göre olmalı değil mi? Terimleri belli olan bir şeyi zaten kavramışsanız bu mümkündür, bilmediğiniz terimlerle öğretilmeyen şeyleri kavradığınızda, siz zaten bildiklerinizi topluyor ve derliyor olursunuz. Bilmediğiniz şeyleri öğrenmeye ihtiyacınız yoksa ve terimleri belli olan şeylerin bilgisine sahip değilseniz, bu durumda bir şeyi kavramış olmazsınız.<sup>341</sup> [269] Bu yüzden öğrenme yöntemi olamaz.

Yine öğretmen öğrettiği uzmanlıktaki teoremlerin kavranışını aşılmalı öğrenciye, öyle ki öğrenci bu şekilde kavrayışların bütününe kavramalı ve uzman olmalıdır. Oysa yukarıda bahsettiğimiz gibi,<sup>342</sup> kavrayış diye bir şey yoktur. O hâlde bu öğretme yöntemi de olamaz. Hiçbir şey öğretilmiyorsa, öğretmenler ve öğrenciler yoksa, öğrenim yöntemi de yoksa, bu durumda ne öğrenim vardır, ne öğretim.

[270]343 Öğretim ve öğrenim konusunda daha genel bir karşı muhakeme vardır. Yaşama sanatı denilen hususla ilgili bilhassa şu kuşkulu tavrı sergileriz: Yukarıda da bahsetmiştik,<sup>344</sup> örneğin öğretim konusu <akıl gibi>,<sup>345</sup> öğretmen ve öğrenci yoktur. Zira akıllı akıllı yaşama sanatını öğretirken, budala budalalığı, budala akıllılığı ya da akıllı budalalığı öğretebilir. Oysa bunlardan hiçbirisi geçerli değildir. Buna bağlı olarak yaşama sanatı diye bir şey de yoktur. [271] Diğer muhakemelerden bahsedilmesi bile gereksizdir. Akıllı budalaya akıllılığı öğretebilirse ve akıllılık da neyin iyi neyin kötü ve neyin farksız<sup>346</sup> olduğunu bilmekse, bu durumda akıldan yoksun olan budala neyin iyi, neyin kötü ve neyin farksız olduğu konusunda bilgisiz olur ve bu konularda bilgisiz olduğu için, akıllı neyin iyi, neyin kötü ve neyin farksız olduğunu öğretirken, budala sadece sesler duyar, ama onları anlamlandıramaz. Zira budala budalalığı boyunca kavrayabilen biri olsaydı, neyin iyi, neyin kötü ve neyin farksız olduğunu da kavrayabiliyor olurdu. [272] Oysa kimi Dogmatiklere göre<sup>347</sup> budalalık çalışma ve bu şeyleri bilme

durumundan yoksunluğu gösterir, aksi hâlde budala akıllı olurdu. O hâlde budala akıllının söylediğini ya da aklından ötürü yaptığını kavrayamaz. Budala kavrayamadığına göre ona bir şey öğretilmesi de mümkün değildir, özellikle de yukarıda bahsettiğimiz ölçüde<sup>348</sup> kanıtlarla ya da muhakemeyle onlara bir şey öğretilemez.

Bu durumda yaşama sanatı öğrenim, öğretim veya doğa yoluyla mümkün değilse, filozofların hakkında çok söz söylediği bu sanat da belirlenemez demektir.

Dahası kurgulanan yaşama sanatının bulunduğuna ilişkin birine iyi bir ölçü<sup>349</sup> sunulsa bile, onun bu sanatın sahiplerine yarardan çok zararının dokunduğu görülecektir.

### 31. Yaşama Sanatının Sahibine Yarar Sağlayıp Sağlamayacağı Üzerine

[273]350 Görüldüğü kadarıyla yaşama sanatının bilgeye yarar sağladığı düşünülüyor, örneğin kötüye dönük güdülerinde ve iyiden uzaklaşmada ona kendine hâkim olma<sup>351</sup> gücünü veriyor. [274] Kendine hâkim olan bilgenin<sup>352</sup> <ona böyle sesleniyorlar> ya kötüye götüren ve iyiden uzaklaştıran güdülerinin olmadığı ya da kötüye götüren ve iyiden uzaklaştıran güdülerini akılla terbiye ettiği söyleniyor. [275] Oysa kötü düşünceleri olmasa, kendine hâkim olamaz, zira sahip olmadığı bir şeyi kontrol edemez. Hadım birine cinsel ilişki konusunda kendisine hâkim ya da sindirim sistemi bozuk birine yeme hazzı konusunda kendisine hâkim denemez <zira bu tür şeyler onlara cazip gelmiyor, ölçülü karakterleri sayesinde bu tür şeylerin cazibesini aşıbiliyorlar>, aynı şekilde bir bilgeye de kendine hâkim diyemezsiniz, zira o doğası gereği kendine hâkim olma arzusunu taşımaz. [276] Yok, diyorlarsa ki *bilgede kötü düşünceler bulunuyor, fakat o akılla onları terbiye ediyor*, bu durumda sıkıntıya düşüp de yardıma muhtaç olunca ona bahşedilen akıl onun yara-

rına olmuyor, dahası kötü denilen kişilerden daha mutsuz oluyor demektir. Zira bir şeye zorlandığı sürece sıkıntı içinde olur ve onu aklıyla alaşağı edince bu sefer de kötülüğü içine gömüp kendisini kötülüğü hissetmeden kötü olan kişiden daha mutsuz hisseder. <sup>[277]</sup> Nitekim kötü kişi de zorlandığı sürece sıkıntıya düşer, ancak arzularına göre davrandığı sürece sıkıntıları son bulur.

O hâlde bilge, akli işlediği sürece kendine hâkim olamaz veyahut öyle olsa bile yaşayan en mutsuz insan olur, böylece yaşama sanatı ona yarar sağlamamış, aksine olabilecek en büyük sorunları yüklemiş olur. Yukarıda<sup>353</sup> yaşama sanatını haiz olduğunu ve bu sayede doğası gereği iyi olan şeyi ve hem iyinin hem de kötünün varlığından doğmuş büyük sorunu bildiğini düşünen kişiden bahsetmiştik.

<sup>[278]</sup> O hâlde şeylerin iyi, kötü ya da farksız olduğu konusunda uzlaşma sağlanamıyorsa ve yaşama sanatı da mümkün değilse, varsayımsal olarak varlığını kabul etsek bile sahiplerine yarar sağlamıyor, aksine onları çok büyük sıkıntılara sokuyorsa, bu durumda Dogmatiklerin felsefenin etik kısmında kendilerini düzeltmeye kalkışması boşunadır.

<sup>[279]</sup> Çalışmamızda etikten yeteri kadar söz etmiş olduğumuza göre şunu da ekleyerek burada hem üçüncü kitaba hem de *Pyrrhonculuğun Genel Esasları*'nın tümüne son verebiliriz:

### **32. Niçin Kuşkucu Bazen Olasılığa Dayalı Zayıf Muhakemeler Yürütür?**

<sup>[280]</sup> Kuşkucu insancıldır ve Dogmatiklerin kibrini ve kesinliğini muhakemeyle elinden geldiğince düzeltmek ister. Nasıl ki hekimler bedensel ağrılar için etkisi farklı olan tedaviler uyguluyor, ağrısı şiddetli olanlara güçlü, ağrısı hafif olanlara ise hafif tedaviler uyguluyorsa Kuşkucu da etkisi farklı olan muhakemelerden yararlanır. <sup>[281]</sup> Şiddetli kesin-

likten mustarip kişilere karşı dogmatik kibrin sebep olduğu ağrıyı tümünden kesebilen kuvvetli muhakemeler, buna karşın basit bir ikna yöntemiyle üstesinden gelinebilir, tedavisi basit, yüzeysel kibirden mustarip kişilere karşı hafif muhakemeler yürütür.

Bu yüzden Kuşkucu bazen olasılığa dayalı kuvvetli, bazen de çürük görünen muhakemeler yürütmekten kuşku duymaz, bunu bilinçli yapar, zira çoğu kere fazlasıyla zayıf bir muhakeme hedeflerine ulaşması için yeterlidir.



## Açıklayıcı Notlar

### Birinci Kitap

- <sup>1</sup> Lat. *Dogmatici*. Yunancada “düşünüyorum” anlamındaki *δοκew* fiilinden türemiş olan *δογμα* terimini düşünce şeklinde çevirebiliriz. Aynı terim Latinceye doğrudan transliterasyonuyla, yani *dogma* şekliyle geçmiştir. Buradaki özel anlamı ise “felsefi düşünce, inanç, doktrin” dir (Cicero, *Ac* 2.43.133; *Fin* 2.32.105; Martialis 1.9; Juvenalis 13.121). Bir felsefi düşünceyi benimseyip onun doğruluğunu ortaya koymaya ve kanıtlamaya çalışan (A. Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*. “Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş”, Çev. P. Uzay, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997, s.25), bu sayede bir şeyin kesin bir şekilde bilinebileceğini ve gerekçelendirilebileceğini düşünen kişi *Dogmaticus*, yani Dogmatiktir. C. Perin Kuşkucu tavrı dogmatik kabullerden uzak olma olarak değerlendirir (C. Perin, “Scepticism and Belief”, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Ed. by R. Bett, Cambridge University Press, 2010, s.152vd). O hâlde Dogmatik ile Kuşkucu birbirine zıt iki kişiliktir. Bu kavramları Klasik Çağ kapsamında değerlendiren aynı yazara göre bir düşüncenin Dogmatik olup olmadığını şu şekilde anlayabiliriz: Kuşkucunun



şeylerin nasıl olduğu konusunda herhangi bir kabullü yoktur, ancak şeylerin kendisine nasıl görüldüğü üzerinde yorum yapabilir. Oysa Dogmatikğin şeylerin kendinde nasıl olduğuyla ilgili bir düşüncesi vardır, o şeylerin kendinde nasıl olduğunu bildiğini iddia eder ve bunu gerekçelendirir, Kuşkucu ise ona şeylerin kendinde nasıl olduğunu bilemeyeceğini göstererek onun gerekçelendirmelerini boşa çıkarmaya çalışır. Sextus Empiricus'un burada çevirisini sunduğumuz eserinin üç kitabında da bu temel zıtlık ön plandadır. Birinci ve ikinci kitapta Kuşkuculuk ile Dogmatikliğin kavramsal ve yöntemsel yapısı, iki farklı anlayış arasındaki farklar, üçüncü kitapta ise Dogmatiklerin felsefenin fizik ve etik kısmıyla ilgili kimi kabullerinin Kuşkucu yöntemle çürütülmesi yer alır. Bu açıdan bakarsak, burada çevirisini sunduğumuz eser sadece Kuşkucu öğretinin değil, aynı zamanda Sextus Empiricus'un çağına varıncaya değin Dogmatik öğretilerin de genel bir özeti niteliğindedir, zira kabullerin hem tek tek hem de bütün olarak çürütülebilmesi için önce bilinmesi şarttır.

- <sup>2</sup> Sextus Empiricus eserinde büyük Yunan filozofu Aristoteles'ten (MÖ 384 - MÖ 322) bir Dogmatik olarak birkaç yerde bahseder. Bkz. 1.84, 3.31, 3.136, 3.218. Kuşkuculuk açısından baktığımızda Dogmatik Aristoteles Kuşkucuların eşgüçlü duyusal görüngüler anlayışına karşı çıkar. Aristoteles'e göre insanlarda "çoğu kere" birbiriyle çatışan eşgüçlü görüngülerden birini diğerine tercih etme ölçütü bulunur (Aristoteles, *Metaphy* 1010b3-11). Ona göre genel olarak Kuşkucuların öne sürdüğünün aksine görüngüler arasındaki ayrım belirgindir. Kuşkucu  $p$ 'yi ancak bir  $q$  ilkesine dayanarak kanıtlayabileceğimizi ve  $q$ 'yu  $p$ 'den bağımsız olarak değerlendirmemiz gerektiğini düşünür. Buna ek olarak Kuşkucu bir ilke belirleyebilirse, sonsuz geri dönüş sona

erer, ancak o asla bir ilkeyi esas olarak belirlemez, şöyle der: “... birinin bütün görüngüler doğru ya da şunlar doğru, şunlar yanlış ya da hepsi yanlış demesi mümkün değildir; zira üzerinde anlaştığımız bir ölçümüz yok ki onun sayesinde tercihimize göre değerlendirme yapalım ve hem doğru hem de kendisi değerlendirilmiş bir kanıtımız olsun.” (2.53) Oysa Aristoteles bu Kuşkucu varsayıma karşı çıkar. Ona göre Kuşkucular yanlış bir değerlendirme yapmakta, kanıtları bulamayacakları yerde aramaktadır (*Metaphy* 1006a5-11, 1011a3-13). Bir hekime neden inanırız ya da uyanık olduğumuzu nasıl söyleriz? Kuşkucular hep bir ilke bekler, böylece bir kanıt olmaksızın herhangi bir görüş sahibi olamaz (J. Dancy - E. Sosa – M. Steup, [Ed.], *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing, 2010, s.243). Sextus Empiricus Kuşkucu bakış açısıyla Aristoteles’in Dogmatik yönelimlerinden yeri geldikçe bahseder.

- <sup>3</sup> Sextus Empiricus eserinde Epiküros (MÖ 341 - MÖ 270) ve takipçilerinin görüşlerinden sık bahseder. Örneğin bkz. 1.88, 1.155, 2.5, 2.25, 2.38, 2.107, 3.32, 3.187. (F. Thilly’nin metninden özetlersek) Antik Yunan’da hazcı düşüncenin en temel savunucusu olan Epiküros’a göre felsefenin amacı insana mutlu bir yaşam sağlamaktır, bazı mantık bilgileri ya da bilgi kuramları da bize bir bilgi ölçütü sunar. Doğruların ölçütü duyum algısı temeli üzerinde kurulmalıdır; duyduğumuz, gördüğümüz, kokladığımız ve tattığımız ne varsa gerçektir, duyumlar olmadan bilgiye sahip olamayız. İllüzyonlar duyumların yanlış yorumlanmasından doğar (F. Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yayınları, 3. Baskı, 2002, s.182-183). Kuşkucular da duyumlara önem atfeder, ancak Epikürosçulardan farklı olarak duyumlardan kesin varsayımlar elde etmez. Örneğin Epikürosçular tanrıların insanlarla ilgilenip ilgilenmediği

(1.155), ifade edilebilir unsurların var olup olmadığı (2.107), insanların nitelenip nitelenemeyeceği (2.25), bir bilgenin olup olamayacağı (2.38), maddi ilkelerin niteliği (3.32), hazzın insan için asıl gaye olup olamayacağı (3.187) gibi konularda kesin bir görüşe sahipken <bir görüşü diğerine tercih etmişken>, Kuşkucular bu konularda kesin sonuçlara varılamayacağını düşünerek onay tehirine varır. Başka deyişle Epikürosçular belli konularda duyumsama ve muhakeme yoluyla kesin sonuçlara varırken, Kuşkucular birbirini olumsuzlayan görüngülerin eşgücünden ötürü kesin sonuçlara varamaz. Bu yüzden Epikürosçuların da duyu verilerine dayandıklarından ötürü kendilerini Kuşkucu saydığı düşünülemezse de Seneca'nın aktardığı (*Epist* 88.43) Epikürosçu Nausiphanes'in "var olduğu sanılan şeylerin var olmama olasılığı var olmalarından daha az olası değildir" ifadesinde Kuşkuculuğun izlerini görmek de mümkündür. Bu konuda bkz. D. N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, 2003, s.86. Ayrıca bkz. C. Cengiz Çevik, "Epicurusçu Felsefede Özgürlük ve Mutluluk Anlayışı Üzerine", *Kutadgubilig*. No:16, Ekim 2009, s.47-62.

- 4 Sextus Empiricus'un metninde Akademiacılar ve Epikürosçularla birlikte en fazla bahsedilen felsefi ekol Stoacılıktır. Örneğin bkz. 1.65, 1.235, 2.5, 2.13, 2.18, 2.107, 3.52. Mantık ve fiziğe ahlaki temel alarak önem vermiş olan Stoa filozofları, evrenin yapısını inceleyen fiziği bir ağaca, insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlaki verimli bir tarlaya ve fizik ile ahlaki koruduğu için mantığı da bir sura benzetmiştir (Ç. Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, No.28, İstanbul 1991, s.287). E. Craig'in aktardığı başka bir benzetmeye göreyse Stoa felsefesi bir meyve bahçesidir, mantık

etraftaki çit, fizik toprak ve ağaçlar, ahlak ise meyvedir. Posidonius'a atfedilen bir benzetme ise şöyledir: Stoa felsefesi yaşayan bir canlı ise mantık kemikleri ve kasları, fizik eti, ahlak ise ruhudur (E. Craig [ed.], *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998, s.144). Ayrıca Stoa felsefesinde bilgilerimizi kavrayışla kazanırız, doğuştan gelen hiçbir *idea* yoktur. Duyumlardan ve görünümlerden genel *idealar* oluşturulur ve bunlar ortak deneyimlere dayandıkları zaman ortak kavrayışlar (*notitiae communes*) meydana gelir. Onlar bütün insanlar için aynıdır ve yanılısma ya da hatayla alakalı olamazlar (F. Thilly, *a.g.e.*, s.195). Böylece Dogmatik Stoacıların Kuşkuculardan ayrıldığı iki nokta açığa çıkmış olur: a) Kuşkucular tüm insanlık için tek bir ahlakın geçerli olmadığını düşünür, hâl böyle olunca, ahlak felsefenin asli hedefi olamaz; b) Kuşkucular ortak kavrayış düşüncesini benimsemez, onlara göre “Bize görünen her kavrayış nesnesinin üzerimizdeki etkisi farklıdır (1.94)... <ve> hakikatin ve kavrayışın ölçüsü belli değildir. (1.179)”

- 5 Kartacalı Kleitomakhos'tan (MÖ 187 - MÖ 109) eser boyunca burasıyla birlikte sadece üç defa bahsedilir, bkz. 1.220, 1.230. Akademiacı Kuşkuculardan sayılan Kleitomakhos bir dönem Atina'da Akademia'nın başında bulunuyordu (C. Brittain, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press, 2001, s.45). Ona göre bir şeyle ilgili izlenimimiz olabilir, hatta o şey açık bile olabilir. Ancak açık olması doğru olduğu anlamına gelmez. Kleitomakhos'un hakikatin yokluğuna ilişkin kesin kabulü de bir tür hakikatin keşfi olarak yorumlanamaz mı? Bu paradokstan hareketle Kleitomakhos'un Kuşkuculuğu tartışma konusu olmuştur. Cicero'nun *Ac* 104'te bahsettiğine göre Kleitomakhosçu Kuşkuculuğun iki yönü vardı: Birinci-

si günlük yaşama dayanan klasik Kuşkuculuğu, ikincisi ihtilaf hâlinde bulunan konulardaki taraflılığı. İlki Sextus Empiricus'un da bahsettiği türden Kuşkucu bir tavır olarak yorumlanabilirken, ikincisi Kleitomakhos'u Dogmatik kılar. Bkz. D. Furley, *From Aristotle to Augustine*, Routledge, 2003, s.278. Ayrıca bkz. Cicero, *Ac* 2.16-17; Diogenes Laertios 4.67.

- 6 Eserde Kleitomakhos'tan bahsedilen her yerde onun öğrencisi olan Karneades'ten de (MÖ 214 - MÖ 129) bahsedilir. Kyrene doğumlu olan Karneades MÖ 159 yılına kadar özellikle de Stoacı ve Epikürosçu dogmaları çürütmeye çalışmıştır. Bununla da yetinmemiş, önceki tüm filozofların görüşlerini tartışmaya açmış ve özellikle de bilginin biçimsel varlığını ve sonuçlarını reddetmiştir (P. Janet - G. Seailles, *History of the Problems of Philosophy*, vol. 2, Tr. by A. Monahan, Macmillan And Co., London 1902, s.106). Bkz. *Contra Math* 7.159.
- 7 Aynı görüş 1.215'te Kyrenecilere de atfedilir. Ayrıca kimi kaynaklarda Akademiacıların şeylerin kavranamayacağı görüşünde olmadığı da söylenir (Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, Ed. by J. Annas – J. Barnes, Cambridge University Press, 2000, s.3 [n.1]).
- 8 Akademiacı düşüncenin farklı dönemlerdeki görünümü ve Kuşkuculukla kıyası için bkz. 1.220-235.
- 9 Örneğin bkz. 1.191, 2.187.
- 10 Karş. *Contra Math* 7.1.
- 11 *Zetetice* Yunancadaki “aramak” anlamındaki ζετειν fiilinden türetilmiş “araştıran” anlamındaki ζετητικός teriminin Latincesidir. *Quaestioria* ise Latincedeki “araştırmak” anlamındaki *quaerere* fiilinden türetilmiş “araştıran, araştırmacı” anlamlarındaki bir terimdir. Metin boyunca kullanılan ve ekole adını veren “Kuşkucu” anlamındaki *scepticus* terimi ise Yunancadaki

“kuşku, araştırma” anlamındaki *σκεπτοίς* teriminden türemiş olan *σκεπτικός* teriminden gelir.

- <sup>12</sup> *Ephectice* “duraksayan, tereddüt eden, tehir eden” anlamındadır. Bu terim Yunancadaki “geri durmak, tereddüt etmek” anlamlarındaki *επεχειν* fiilinden gelir. Kuşkucuların kesin bir yargıya varma konusundaki tereddütleri onların bu sıfatla anılmasına neden olmuştur (H. Tarrant, *Scepticism Or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, 2007, s.77).

- <sup>13</sup> *Aporetice* Yunancada “çözmeye çalışmak, anlamdan yoksun olmak, anlam yoksunluğundan şaşırma” anlamlarındaki *απορειν* fiilinden gelir. Aporetik terimini “çözmeye çalışan”, “anlamdan yoksun”, “anlamdan yoksun olduğu için şaşırma” anlamlarıyla da düşünebiliriz. Bkz. E. Greenwood, “Postcolonialism”, *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Ed. by G. Boys-Stones - B. Graziosi - P. Vasunia, Oxford University Press 2009, s.659. *Aporetik* terimi Sokratesçi gelenekte de yaygın bir şekilde kullanılır. Nitekim Platon’un erken dönem diyaloglarına *aporetik* denmiştir, zira Sokrates’in bu diyaloglarda rakiplerini tümüyle şaşkınlık düzlemine, *aporia*’ya çektiği görülür (R. J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, 1998, s.127).

- <sup>14</sup> Lat. *Sceptica facultas*.

- <sup>15</sup> Lat. *sensibus apparentia*.

- <sup>16</sup> Lat. *ea, quae mente & intellectu percipiuntur*.

- <sup>17</sup> Lat. *propter paria in oppositis rebus ac rationibus*.

- <sup>18</sup> Lat. *assensus retentio*. Bkz. 1.10. *Assensus* “onama, onaylama, onay verme”, *retentio* ise “engelleme, erteleme, tehir etme” anlamlarında olduğundan tamlama hâlindeki bu terimi *onay tehiri* olarak Türkçeleştirmeyi uygun gördük. Yunancası *εποχή* olan bu tamlama Kuş-

kucu düşüncenin temel kavramlarından biridir, bu yüzden metnin birçok yerinde karşımıza çıkar, örneğin bkz. 1.17, 1.31, 1.35, 1.88, 1.144, 2.94. Sextus Empiricus'un burada çevirisini sunduğumuz eserinde de sık bahsedilip örneklendiğinde klasik Kuşkuculukta şeylerin kendi doğalarında nasıl görüldüğü konusunda ortaya konan Dogmatik varsayımlardan hiçbirisi bir diğerine üstün kabul edilmez. Bugün diğer varsayımlardan daha akla yatkın görünen, yarın bu niteliğini kaybedebilir. Dahası eserin bütününde bahsedildiğinde, Kuşkucu çatışan Dogmatik düşüncelerin meydana getirdiği tartışmaların sonuçlandırılmaz olduğuna inandığı için herhangi bir felsefi tartışmada tartışmacılardan birinin düşüncesine meyletmez ve "her daim" vereceği onayı erteler. Bkz. D. F. Burton, *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*, Routledge, 1999, s.25; D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, 2000, s.148-154; L. Groarke, *Greek Scepticism: Anti-realist Trends in Ancient Thought*, McGill-Queen's Press, 1990, s.107. Cicero'nun Yunancadaki terimi çevirisi de aynıdır, bkz. Cicero, *Ac* 2.18.59. Ayrıca bkz. C. B. Schmitt, *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, Springer, 1972, s.68.

- <sup>19</sup> Lat. *vacuitas a perturbatione*. Bkz. 1.12.
- <sup>20</sup> Herhangi bir şekilde: *quolibet modo*.
- <sup>21</sup> Lat. *oppositae rationes*. Bir tartışmada çatışan muhakemeler.
- <sup>22</sup> Muhakemeler arası eşit güç: *paria in rationibus momenta*.
- <sup>23</sup> Kargaşadan muafiyet: *vacuitas perturbationis*. Burada gramer bakımından farklı şekilde kullanılmışsa da kastedilen *vacuitas a perturbatione* ile aynı olduğu için çevirisini de aynı şekilde yaptık.

- <sup>24</sup> Bkz. 1.25-32, 232.
- <sup>25</sup> Karş. 1.26.
- <sup>26</sup> Bkz. 1.202-205.
- <sup>27</sup> Dogmatikler Kuşkucuların da dogmalarının olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Aristokles, *Eus*, PE.14.18.9-12; Diogenes Laertios 9.102-104, 68.
- <sup>28</sup> Karş. 1.29, 193, 229-230, 2.10. M. F. Burnyeat'ın de bildirdiği gibi Kuşkucunun burada kabul ettiği ya da en azından karşı koymadığı önerme “sıcaklıyorum / üşüyorum”dur. Kuşkucu sıcakladığını ya da üşüdüğünü düşündüğü ya da ona öyle görüldüğü sürece bu geniş anlamda dogmadır. Fakat bu önerme Kuşkucunun deneyimiyle ilgili bir önermeden ziyade yeryüzündeki bir durumla ilgili olmak durumundadır. Başka deyişle, burada “sıcakladığımı / üşüdüğümü hissediyorum” anlamından ziyade “sıcaklıyorum / üşüyorum” anlamı geçerlidir; yine burada nesnel sıcaklama ve üşümeden bahsedebiliriz, çünkü Kuşkucu ısı fazlası ya da azalmasıyla karşılaşır (M. F. Burnyeat, “Can the Sceptic Live His Scepticism?”, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Ed. by M. Schofield - M. Burnyeat - J. Barnes, Oxford University Press, 2002, s.44).
- <sup>29</sup> Karş. 1.16, 193, 197.
- <sup>30</sup> Bkz. 1.187-208.
- <sup>31</sup> Karş. 1.206.
- <sup>32</sup> Burada açıkça ortaya konan husus, Kuşkucuların görüşleri temel alıp onlarla ilgili herhangi bir muhakeme yürütmedikleri ve şeyleri kendi doğalarında nasıl olduklarına ilişkin herhangi bir muhakeme yürütmeden, ancak kendilerinde bıraktıkları izlenime göre değerlendirdikleridir. Sextus Empiricus metnin devamında bu hususu açıklar.



- <sup>33</sup> Bkz. Diogenes Laertios 1.20; Clemens, *Strom* 8.4.16.2.
- <sup>34</sup> Kuşkucular genel toplum yasalarına, görgü kurallarına ve sıradan insanların yaşama tarzına bağlıdır. Bkz. 1.23, 3.235.
- <sup>35</sup> Bkz. 1.12.
- <sup>36</sup> Bkz. 1.10, 25-30.
- <sup>37</sup> Felsefenin üç kısmı için bkz. 2.12-13.
- <sup>38</sup> Lat. *apparentes*. Latincede genel olarak “görünmek, ortaya çıkmak, görülür olmak, kendini göstermek, açık olmak” anlamlarındaki *apparere* fiilinden türemiş olan <*praesens participium* / sıfat-fiil> *apparens* terimi Yunancadaki “göstermek” anlamındaki φαίειν fiilinden türemiş olan φαίνομενov teriminin tam karşılığıdır. Bu terim Türkçede yaygınlıkla “duyularla algılanabilen her şey” (TDK) anlamındaki *görüngü* terimiyle karşılandığından, biz de burada bu karşılığı kullanmayı yeğledik. Görüldüğü gibi terim Türkçede Yunanca ve Latincedekine benzer şekilde (*görünmek*, *görüngü*) oluşmuştur.
- <sup>39</sup> Diogenes Laertios bu konuyu tartışmaya açar. Buna göre Dogmatikler Kuşkucuların yaşamdaki her şeyi reddederek bizzat yaşamı ortadan kaldırdığını düşünürken, başkaları bunun yanlış olduğunu, zira Kuşkucuların gördüğümüz şeyleri reddetmediğini, sadece şeyleri nasıl gördüğümüzü bilmediklerini söylediğini aktarır. Diogenes Laertios’un aktardığına göre Kuşkucu şöyle der: “Görüngüyü kabul ediyoruz, ancak onun kendinde bize görüldüğü gibi olup olmadığını bilmiyoruz. Yine ateşin yandığını anlıyoruz, ancak onun kendinde yanıp yanmadığı konusunda onay tehirine varıyoruz. Bir insanın hareket ettiğini görüyoruz ya da öldüğünü, ancak bunun nasıl olduğunu bilmiyoruz. Biz sadece görüngünün ardındaki bilinmeyen özü kabul etmeye karşıyız. Bir resimdeki yansımalarından bahsettiği-

mizde, bize görüneni betimlemiş oluruz; yansımasının olmadığını söylediğimizde ise görünenin değil, bir şeyin olmadığını söylemiş oluruz... Timon'un *Düşünceler*'inde dediği gibi... *Görüngü nereye giderse gitsin her şeye egemendir!* Yine *Duyular Üzerine* adlı eserinde dediği gibi *balım tatlı olduğunu söylemiyorum, ancak onun öyle görüldüğünü kabul ediyorum.*" (Diogenes Laertios 9.103-104)

40 Benzer yakınmalar için bkz. 1.200, 208.

41 Bkz. 1.13, 17.

42 Karş. 2.72.

43 Lat. *criterium*. Yun. κριτηριον.

44 Karş. *Contra Math* 7.29-31.

45 Bkz. 2.14-17.

46 Diogenes Laertios'un Ainesidemos'tan aktardığına göre de Kuşkucu düşüncenin ölçüsü görüngüdür, aynı durum Epikuros için de geçerlidir. Yine Diogenes Laertios'un aktardığına göre Demokritos gibi bir görüngünün ölçüt olamayacağını düşünen Dogmatik filozoflar aynı görüngülerin farklı kişilerde farklı izlenimler bırakmasını neden olarak öne sürer (Diogenes Laertios 9.106). Görüngülerin farklı kişilerde farklı izlenimler bırakma niteliğini Kuşkucu da kabul eder, ancak Dogmatik filozofların tam tersi sonuca varır, zira Kuşkucuya göre bir şeyin kendinde nasıl olduğu bilinemeyeceğinden, onun canlılarda bıraktığı her izlenim makul kabul edilir, biri diğerine üstün olamaz, bu yüzden eşgüçlülükten ötürü onay tehiri kaçınılmazdır. Bu Kuşkucu düşüncedeki görüngünün temel olması kabulüyle çelişmez. Örneğin bkz. 1.13, 15, 17, 187, 190, 192.

47 Karş. 1.226, 231, 237-239, 2.102, 246, 254, 3.2, 119, 151, 235.

48 Bkz. *Contra Math* 11.162-166.

- <sup>49</sup> Bkz. *Contra Math* 8.203.
- <sup>50</sup> Karş. 3.2; *Contra Math* 9.49.
- <sup>51</sup> Bkz. *Contra Math* 1.99, 5.1-3.
- <sup>52</sup> Karş. 3.235-238; *Contra Math* 11.110-167; Diogenes Laertios 9.107-108; Timon, *frag* 841.
- <sup>53</sup> Bkz. Cicero, *Fin* 1.12.42; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.77.16-17, 131.2-4.
- <sup>54</sup> Bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.76.21-24, 131.4; Aleksandros, *Mantis* 150.20-21, 162.34.
- <sup>55</sup> Bkz. 1.8, 10, 12, 18.
- <sup>56</sup> Karş. 3.237-238; *Contra Math* 11.112-118, 145-146.
- <sup>57</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.107.
- <sup>58</sup> J. Annas – J. Barnes'ın yorumunda da geçtiği gibi Araştırmacı tıpkı Apelles gibi bilgi arayışından vazgeçer, akademik süngerini fırlatır ve şaşırtıcı başarısı dinginliğe varır. Zira dinginlik arzusu onu aramayı doğurur. Oysa arama, Dogmatiklerin birbiriyle çatışmasını göz önünde bulundurursak, dinginliğe neden olmaz, aksine rahatsızlık verir (J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985, s.168). O hâlde Apelles gibi tesadüfi başarı <dinginliğin elde edilmesi> için arayıştan vazgeçilmelidir. Burada anlatılan Apelles hikâyesi sonradan mutluluğun arayışla gelmeyeceği ya da kişinin kendisini tanrısal öngörünün / iradenin yönlendirmesine bırakması gerektiği şeklinde de yorumlanmıştır (T. Cave, *Retrospectives: Essays in Literature, Poetics and Cultural History*, MHRA, 2009, s.113). P. Livingston'ın yorumuna göreyse Apelles hikâyesinden başka bir ders çıkar. Buna göre sanatla ilgili düşünürken, sanatçının özel hedeflerini ve bu hedeflerin sebep olduğu eylemleri ve olayları göz önünde tutarız. Örneğin Apelles resmini çizmeye başladığında

kafasında kesin hedefleri vardır. Kusursuz bir köpük ortaya koymaya başlayana kadarki çabası kusursuzdur ve ilhamın farkına vararak sonunda vazgeçer <ni-tekim resimle ilgili kayıp bir yazmada Apelles'in resim üzerinde çalışırken bilmenin sanatçının yeteneğinin en önemli parçası olduğunu iddia ettiği yazılıdır>. Ressamın parça hâlindeki resmini <sünger fırlatarak> bozma arzusu da başarısız olur, garip bir şekilde köpük çizilir. P. Livingston'a göre sanatçı Sextus Empiricus'un Kuşkucusundan oldukça farklıdır. Dinginlik sanatsal etkinin tesadüfi görünüşünü izlemez (P. Livingston, *Art and Intention: A Philosophical Study*, Oxford University Press, 2007, s.vii).

- <sup>59</sup> Bkz. 1.13.
- <sup>60</sup> Diogenes Laertios'un 9.107'de aktardığına göre Kuşkuculardan Timon ve Ainesidemos Kuşkucu hedefi onay tehiri ve onu gölgesi gibi izleyen dinginlik olarak belirler. Bkz. 1.29, 205.
- <sup>61</sup> Bkz. 1.8-9.
- <sup>62</sup> Bu sık kullanılan bir örnektir. Bkz. 1.118, 2.55; *Contra Math* 7.208; Lucretius, *Nat* 4.353-363.
- <sup>63</sup> Karş. 1.151.
- <sup>64</sup> Sextus Empiricus 2.244'te Anaksagoras ismini kullanmadan bu muhakemeyi tekrar kullanır.
- <sup>65</sup> Karş. 2.244.
- <sup>66</sup> Karş. 1.89, 96, 143, 2.40, 3.233-234.
- <sup>67</sup> Bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma için bkz. J. Annas – J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985.
- <sup>68</sup> Bkz. 1.164; *Contra Math* 7.345; Diogenes Laertios 9.78-79.

- <sup>69</sup> Diogenes Laertios (9.88-89), Agrippa'nın ve ekolünün bu on yola beş tane daha eklediğini söyler. Ayrıca bkz. Lenin, *Felsefe Defterleri*, Çev. U. Nutku, Maya Yayınları, İstanbul 1975, s.76-77.
- <sup>70</sup> Karş. 1.136. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.141-142 [1985].
- <sup>71</sup> Bu konuda bkz. S. Everson, "The Objective Appearance of Pyrrhonism", *Psychology. Companions to Ancient Thought* 2, Ed. by S. Everson, Cambridge University Press, 1991, s.143-144.
- <sup>72</sup> Kuşkucular sarılık örneğini sık kullanır. Keza Diogenes de Kuşkuculuğu anlatırken bu benzetmeden yararlanır (M. M. Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, BiblioBazaar, 2008, s.51). Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.42 [1985]; A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*, Oxford University Press, 2002, s.132. Sarılık hastalarının nesneleri sarı gördüğü düşüncesi on dokuzuncu yüzyıla ve yirminci yüzyılın başlarına kadar geçerliliğini korumuştur. Ancak daha sonradan klinik deneylerle bu düşüncenin doğru olmadığı görülmüştür (G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge University Press, 1991, s.303 [n.2]).
- <sup>73</sup> Karş. 1.101, 126, 2.51.
- <sup>74</sup> Bkz. 1.46.
- <sup>75</sup> Örneğin bazı Antik Çağ teorilerine göre vücut sıvılarındaki artışa bağlı olarak kanın aktığı damarlar dolar ve beden ısısı artar (Celsus, *Med* p.13-16). Bu konuda bkz. *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History*, Book 7, Tr. & Comm. by M. Beagon, Oxford University Press, 2005, s.380.
- <sup>76</sup> Karş. 1.95.
- <sup>77</sup> Bkz. 1.85, 2.130, 3.20, 245, 273.

- 78 Karş. 1.87. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.59-60 [1985].
- 79 Karş. 2.34-36.
- 80 Bkz. 2.134-192.
- 81 Karş. 1.63, 76, 2.47, 96, 192, 193, 3.273.
- 82 Buradaki içsel muhakeme “düşünme”, dışsal muhakeme ise “konuşma”dır. Bkz. *Contra Math* 8.275. Ayrıca bkz. D. G. Robertson, “Mind, Language, and the Trinity in Basil of Caesarea”, *Reason, Faith and History: Philosophical Essays for Paul Helm*, Ed. by M. W. F. Stone, Ashgate Publishing Ltd, 2008, s.16.
- 83 Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.47 [1985].
- 84 Bkz. 1.72, 3.171.
- 85 Diogenes Laertios’un aktardığı gibi Stoa düşüncesinde erdemler birbirini içerir, birine sahip olan diğerlerine de sahip olmuş olur. Khryssippos’un *Erdemler Üzerine*, Apollodorus’un *Erken Dönem Stoa Okuluna Göre Fizik* ve Hecato’nun *Erdemler Üzerine* (3. Kitap) adlı eserinde bu konu işlenir. Buna göre biri bir erdeme erişirse, yapması gerektiği şeyi keşfedebilir ve uygulamaya sokabilir (Diogenes Laertios 7.125).
- 86 Homeros, *Ody* 17.300. Bkz. S. Goldhill, “Reading Differences: The Odyssey and Juxtaposition”, *Homer: Critical Assessments*, Ed. by I. J. E. De Jong, Routledge, 1999, s.414-416.
- 87 Stoacılara göre diyalektik bir erdemdir. Bkz. Diogenes Laertios 7.46. bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.20 (n.89) [2007].
- 88 Bu aktarım sık tekrarlanmıştır. Örneğin bkz. Plutarkhos, *Soll* 968F-969B.
- 89 Karş. 1.238.
- 90 Bkz. 1.46.

- <sup>91</sup> Kinikler, yani Yunancasıyla οἱ κυνικοὶ “köpek” anlamındaki κυων kelimesinden gelir. Bu ismi almalarında asıl etken öğütledikleri çileci yaşamın insanı sefil duruma düşürecek cinsten olmasıdır. Bu konuda bkz. Diogenes Laertios 6.13; A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Taylor & Francis, 1981, s.118; L. E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Publishing Group, 1996, s.94; L. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, The Johns Hopkins University Press, 2010, s.16.
- <sup>92</sup> Burada Pythagorasçılarının eğitim anlayışının bir parçası olan sessiz kalma kuralına gönderme vardır. Bkz. Diogenes Laertios 8.10; J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.21 [n.94] 2007). Bkz. D. Karamanides, *Pythagoras: Pioneering Mathematician And Musical Theorist of Ancient Greece*, The Rosen Publishing Group, 2005, s.46; S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, 2001, s.27; C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing, 2001, s.8.
- <sup>93</sup> Karş. 1.62.
- <sup>94</sup> Karş. 1.62.
- <sup>95</sup> Sextus Empiricus’un 1.30-78 arasında bahsettiği hayvanların görüngüleri kavrayış şekliyle ilgili birinci yol esasında hayvanlarla insanların müşterek duyu organlarına sahip olduğu varsayımına dayanır. Buradaki Kuşkucu yaklaşıma göre insanların şeyleri duyu organlarıyla kavrayışları hayvanlarınkinden daha ikna edici bulunmaz. Bu yüzden hayvanların bizim duyumsadığımız madde âleminden çok daha ötesini duyumsayıp duyumsamadığını bilmediğimiz için ya da A. Musgrave’in Beatles’ın bir albümünden hareketle verdiği “insanların duyamadığı, köpeklerle özel tını” örneğinin de gösterdiği üzere (A. Musgrave, *a.g.e.*, s.54) bilebileceğimiz,

ancak duyu organlarımızın kavramakta yetersiz kaldığı ve bir araca ihtiyaç duyduğu görüngüler kaynaklandığı şeylerin gerçekliğini yansıtmıyor olamaz. İnsan ve hayvan aynı şeyi farklı kavriyorsa ya da biri kavrayabiliyorken, diğeri hiç kavrayamıyorsa, o şeyin doğası gereği kendinde nasıl olduğunu bilebilir miyiz? İşte Kuşkucu öğretti burada birinci yolda şeylerin kendinde nasıl olduğu konusunda insan ile hayvan algılarındaki farklılıktan hareketle onay tehirine varıyor.

<sup>96</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.80-81. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.57-65 [1985].

<sup>97</sup> Bkz. 1.52. Karş. 1.46.

<sup>98</sup> Bkz. Aristoteles, *Meteor* 373a35-b10. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.61 [1985].

<sup>99</sup> Karş. 1.58.

<sup>100</sup> Karş. 2.101; *Contra Math* 8.155; 173.

<sup>101</sup> *frag* 221.

<sup>102</sup> Homeros, *Ody* 14.228.

<sup>103</sup> Euripides, *Phoen* 499-500.

<sup>104</sup> Bu dizelerin kaynağı belirsizdir, ama muhtemelen Euripides'ten alınmıştır. Bkz. *Tragicorum Graecorum Fragmenta Adespota*, 462 (Nauck).

<sup>105</sup> Bkz. 1.57.

<sup>106</sup> Karş. 2.45. Cicero, *Nat* 1.62'de benzer ifadeler kullanır: "Tüm insan soyunun ortak kanısı olduğu ölçüde tanrıların var olduğunu kabul etmemizin yeterli bir kanıt olduğunu söyledin. Bu kanıt hem tutarsız hem de yanlış. Akla gelen ilk soru şu: Sen başka ulusların kabullerini nereden biliyorsun? Gerçekten yeryüzünde tanrılar konusunda kuşku duymayacak kadar barbar birçok ulus olduğunu düşünüyorum."

<sup>107</sup> Karş. 1.34.



- 108 Karş. Diogenes Laertios 9.81.
- 109 Dogmatik ama özellikle de Stoacı bilge anlayışı için bkz. 2.38, 83, 3.240.
- 110 Karş. 1.120. Ayrıca bkz. Platon, *Rep* 602C-603B.
- 111 Karş. *Contra Math* 7.103.
- 112 Bkz. 1.53-54.
- 113 Karş. *Contra Math* 9.94. Ayrıca bkz. Ksenophanes, *Mem* 1.4.2.
- 114 Bkz. 1.128, 2.63. Karş. Demokritos, *frag* 125.
- 115 Karş. Diogenes Laertios 9.82.
- 116 Karş. 1.218-219, 2.51-56; *Contra Math* 7.61-64.
- 117 Karş. 1.44, 211, 213, 2.51-52, 63.
- 118 Bkz. 1.46.
- 119 *frag* 568.
- 120 Karşılıklı yol için bkz. 1.169. Karş. *Contra Math* 7.341.
- 121 Karş. Diogenes Laertios 9.85-86.
- 122 Bkz. 1.32.
- 123 Bkz. 1.139, 200, 2.64, 76, 88, 91, 128, 133, 179, 185, 188, 3.19, 28.
- 124 Bkz. 1.166.
- 125 Karş. Diogenes Laertios 9.84-85. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.112-118 [1985].
- 126 Karş. 1.44.
- 127 Karş. 1.99.
- 128 Stoa düşüncesinde Yunancası ἡγεμονικόν olan yönetici kısım zihindir. Metnin Latincesinde *mens* olarak geçen zihin <bazı metinlerde karşımıza *principatus* şeklinde de çıkar, bkz. P. A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods : Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus*, Eburon Uitgeverij B.V., 2008, s.114> Stoa dü-

şüncesine göre insandaki bütün eylemlerin yöneticisidir, bütün fiziki hareket ona bağlanır, dahası Stoacı ruh anlayışı da tümüyle beyne ve sinir sistemine ilişkin bir şey değildir, aklın bedenın diğer bölümleriyle olan ilişkiden doğar (A. A. Long, *Stoic Studies*, University of California Press, 2001, s.242; M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, E. J. Brill, Leiden, 1990, s.43). Başka deyişle Stoa düşüncesine göre zihin hem ruh hem de beden faaliyetleriyle doğrudan ilgilidir; hem duyguları hem de akli faaliyetleri düzenler, onlara egemendir (C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006, s.55). Dahası Stoacılar insanla evren arasında bir analogi kurup, nasıl insanın böyle bir yönetici kısmı, yani zihni varsa, evrenin de bir yönetici kısmının, yani zihninin olduğunu düşünmüş ve o zihne tanrı demiştir, Stoacı Seneca “Tanrı nedir?” sorusuna, “Mens universi” yani “Evrenin zihni” cevabını verir (Seneca, *Nat* 1.P.11). Stoacılar göre bu kadar önemli bir kısım olan zihin insanın kalbinde, Platonculara göre beyinde bulunur (Galenus, *Placit* 3.1.10-15 = 5.252-253K). Ayrıca bkz. J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, 1992, 2. bölüm.

<sup>129</sup> Karş. 1.46.

<sup>130</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.86. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.120-127 [1985].

<sup>131</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.87-88. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.130-145 [1985].

<sup>132</sup> Karş. 1.198; *Contra Math* 11.18.

<sup>133</sup> J. Annas – J. Barnes’ın yorumuna göre gerek Antik Çağ gerekse modern yorumcularının çoğu Sextus Empi-

ricus'un Kuşkuculuğu görecelikle değerlendirilişini ve kimliklendirilişini es geçmiştir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.35 [n.140] 2007). Karş. Anonymus, *Thaet* 63.1-40; Gellius 11.5.7-8. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.96-98 [1985]; M. Baghramian, *Relativism*, Routledge, 2004, s.283-284.

<sup>134</sup> Bkz. 1.38-39, 103, 132. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.141-143 [1985].

<sup>135</sup> Bkz. *Contra Math* 8.37, 161-162, 10.263-265; Simplicius, *Cat* 165.32-166.30.

<sup>136</sup> Anaksagoras, *frag* 21a ve *frag* 21 (Diels-Kranz): “Duyularımız zayıf olduklarından hakikati idrak edecek durumda değiliz.” Bkz. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, Çev. O. Özügöl, Kabalcı Yayınevi, 1995, s.40 (ama özellikle s.11-40).

<sup>137</sup> Karş. 1.122.

<sup>138</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.87. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.147-150 [1985].

<sup>139</sup> Bkz. 1.34.

<sup>140</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.83. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.156-171 [1985]; J. Annas, “Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies”, *The Norms of Nature*, Ed. by M. Schofield – G. Striker, Cambridge University Press, 1986 *passim*; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993, *passim*; J. Annas, “Scepticism, Old and New”, *Rationality in Greek Thought*, Ed. by M. Frede – G. Striker, Oxford University Press, 1993, *passim*.

<sup>141</sup> Karş. 3.202.

<sup>142</sup> Karş. 3.202.

<sup>143</sup> Karş. 3.200.

<sup>144</sup> Karş. 3.208, 221.

- <sup>145</sup> Örneğin bkz. Vergilius, *Aen* 2.647; Iuvenalis 3.35; Catullus 64.298, 387.
- <sup>146</sup> Homeros, *Ilias* 14.201.
- <sup>147</sup> Bkz. 2.5, 3.9-12.
- <sup>148</sup> Karş. 3.199.
- <sup>149</sup> Karş. 3.209.
- <sup>150</sup> *frag* 278b (Lasserre).
- <sup>151</sup> Karş. 3.205.
- <sup>152</sup> Karş. 3.200. Örneğin bkz. Diogenes Laertios 6.97.
- <sup>153</sup> Karş. 3.210-212.
- <sup>154</sup> Karş. 3.9-12.
- <sup>155</sup> Karş. 3.204.
- <sup>156</sup> Karş. 3.212.
- <sup>157</sup> Homeros, *Ody* 22.423.
- <sup>158</sup> Bkz. 3.206.
- <sup>159</sup> Homeros, *Ilias* 16.459.
- <sup>160</sup> Karş. 1.231, 2.1, 219, 236, 3.151, 222, 233.
- <sup>161</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.88-89.
- <sup>162</sup> Bkz. 1.36; Diogenes Laertios 9.88.
- <sup>163</sup> Bkz. J. Barnes, "La Διαθωνία Pyrrhonienne", *Le Scepticisme Antique*, Ed. by A. J. Voelke, Cahiers de la revue de Theologie et de Philosophie 15, Geneva, 1990, s.4263-4268.
- <sup>164</sup> Bkz. 1.135-136.
- <sup>165</sup> Karş. 2.19, 32.
- <sup>166</sup> Karş. *Contra Math* 3.6-17, 8.369-378.
- <sup>167</sup> Karş. 3.193, 222, 226; *Contra Math* 8.322-324.
- <sup>168</sup> Bkz. J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, 1990, s.116-119.
- <sup>169</sup> Bkz. 1.169.

- 170 Bkz. 2.104-133.
- 171 Bkz. 2.205.
- 172 Bkz. 2.194, 205; *Contra Math* 7.27. Ayrıca bkz. Demokritos, *frag* 118 (Diels-Kranz); Strabo 2.3.8.
- 173 Karş. Photius, *Bibl* 212, 170b17-22.
- 174 Karş. Diogenes Laertios 9.74-76.
- 175 Lat. *Non magis*.
- 176 Lat. *Nihil definiendum*.
- 177 Karş. 1.14-15.
- 178 Lat. *Nihilo magis*.
- 179 Lat. *Imperfecta*.
- 180 Empiricus burada *duplex vestimentum* (iki kat giysi) için kısaca *duplex* (iki kat) sıfatının kullanıldığını dile getiriyor.
- 181 Bir önceki dipnottaki durum burada da geçerlidir. *Platea(m) – Platea(m) via(m)*.
- 182 Lat. *Non magis hoc quam illud*.
- 183 Empiricus metnin Yunanca orjinalinde Tı soru kelimesini kullanıyor, bunu “Ne?” ve “Niçin?” olarak düşünebiliriz.
- 184 Euripides, *Her* 1.
- 185 Aristophanes, *Ran* 1008.
- 186 *frag* 900 (Kock).
- 178 Karş. 1.10.
- 188 Lat. *Ignoro cui horum assentiri oporteat, cui minime*.
- 189 Karş. 1.213; *Contra Math* 1.315.
- 190 Karş. 1.195, 207.
- 191 Karş. 1.4.
- 192 Karş. 1.10.
- 193 Karş. 1.13.

- <sup>194</sup> Karş. 1.191.
- <sup>195</sup> Metnin Latincesinde *onay tehiri* olarak çevirdiğimiz *retentio assensus* tamlamasından farklı olarak burada *onayı durduruyorum* şeklinde çevirebileceğimiz *assensum cohibeo* deyişi kullanılır.
- <sup>196</sup> *Onay tehiri* anlamındaki Yunancadaki *εποχή* terimi, “geri tutmak” anlamındaki *επεχειν* fiilinden gelir. Metnin bu bölümündeki Latincesi ise “aklın durdurulması” şeklinde çevirdiğimiz *mens cohibetur*’dur. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.49 (n.197) [2007].
- <sup>197</sup> Karş. 1.10.
- <sup>198</sup> Lat. *nihil definitio*.
- <sup>199</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.74, 104; Photius, *Bibl* 212.170a12.
- <sup>200</sup> Lat. *De Eo Quod Dicunt...*
- <sup>201</sup> Karş. 1.135.
- <sup>202</sup> Karş. 1.10.
- <sup>203</sup> Lat. *omnia sunt incomprehensibilia*.
- <sup>204</sup> Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.50 (n.203) [2007].
- <sup>205</sup> Lat. *non concipio*.
- <sup>206</sup> Lat. *non comprehendo*.
- <sup>207</sup> Lat. *omni rationi parem rationem dari oppositam*.
- <sup>208</sup> Karş. 1.12.
- <sup>209</sup> Karş. 1.10.
- <sup>210</sup> Karş. 1.10.
- <sup>211</sup> Bkz. 1.25-29.
- <sup>212</sup> Karş. 1.14-15, 2.188; *Contra Math* 8.480; Diogenes Laertios 9.76.
- <sup>213</sup> Karş. 1.191.
- <sup>214</sup> Karş. 1.122.
- <sup>215</sup> Karş. 1.19, 200.

216 Karş. 1.5.

217 Bkz. 1.208.

218 Herakleitos'un karşıtların bir araya geldiği düşüncesini yansıtan fragmanlardan bazıları şunlardır: (*frag* 8) "Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir." (*frag* 10) "Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir'den her şey." (*frag* 51) "Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını anlamazlar. Karşıt dönüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi." (*frag* 57) "... Gece ile gündüz birdir." (*frag* 60) "İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır." (*frag* 67) "Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır [Bunun anlamı: Bütün, karşıt şeylerden oluşur]..." (*frag* 88) "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir." Fragman çevirileri için bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. C. Çakmak, Kabalcı Yayınevi, Birinci Basım 2005. Herakleitosçu düşüncedeki karşıtların birliği anlayışının özeti niteliğinde olduğu için C. Çakmak tarafından *frag* 8 için yapılan yorumu aktarmakta fayda görüyoruz: "Burada Herakleitos'un karşıtlar hakkındaki görüşleri özlü bir biçimde dile gelir. Fragmanın sonunda yer alan 'her şey çatışma sonucunda meydana gelir' ifadesi *frag* 80'den alınmıştır. Karşıt olanlar (antiksoun) birbirleriyle uzlaşmaz olan ve farklı yönlerle giden (diapheron) öğelere karşılık gelir. Bu uzlaşmaz ve birbirinden ayrı duran öğeler bir araya gelerek (sympheron) bir bağlam veya uyum (harmonia) oluşturur. Herakleitos'ta bağlamı ve uyumu oluşturanlar, birbiriyle uyumlu ve uzlaşan öğeler değil, tersine uyumsuz ve uzlaşmaz olan öğelerdir. Bu görüş Pythagorasçı uyum öğretisinden açık bir bi-

çimde farklıdır. Platon bu görüşü Symposion diyalogunda (187A) kendince yumuşatmaya çalışır. Harmonia terimi bundan başka iki fragmanda (51 ve 54) daha kullanılır. Sözcük ‘bağlamak’ ve ‘bir araya getirmek’ anlamlarına gelen ararisko ve harmozo fiillerinden türetilmiştir. Harmonia sözcüğü, ‘birbiriyle uyumlu parçaları bir araya getirme ve bağlama’ anlamına geldiği kadar, ‘düşman güçlerin ya da karşıt güçlerin arasındaki uyuşma ve uzlaşma’ anlamlarını vurgular. Özetle Herakleitos sözcüğü ‘uzlaşmaz olanların birliği’ anlamında kullanır.” (s.45)

219 Karş. 2.63.

220 Karş. 1.20, 2.51; *Contra Math* 8.53-54.

221 Karş. Herakleitos, *frag* 61: “Deniz hem en saf hem de en kirli sudur. Balıklar için içilebilir ve can verici, insanlar için içilemez ve öldürücü.” (C. Çakmak, *a.g.e.*, s.153)

222 Bkz. 1.197, 200.

223 Lat. *conflagratio mundi*. Yun. *εκπύρωσις*. “Alevlerin tüm evreni sarması” olarak yorumlayabileceğimiz bu evrensel felaket düşüncesi Stoacılar tarafından tasarlanmıştır. Ancak bu düşünce P. W. van der Horst’un da bildirdiği gibi daha eski kaynaklara uzanır (P. W. van der Horst, *Hellenism, Judaism, Christianity: Essays on Their Interaction*, Peeters Press, Leuven, 1998, s.271). Aristoteles’in aktardığına göre (*Met* A3.983b6) Presokratik filozofların çoğu madde hâlindeki elementlerin tüm şeylerin ilkeleri olduğunu düşünmüş, buna bağlı olarak bir şeyin var olan bütün şeylerin temel kaynağından doğduğu ve sonra yeniden ona katılarak yok olduğu sonucuna varmıştır. Bu düşünceye göre böyle bir durumda öz korunur, fakat nitelik değişir. Yine Aristoteles’in de bildirdiği gibi Thales suyu, Herakle-



itos ise ateşi temel ilke olarak görmüştür (Aristoteles, *De Caelo* 1.10.279b14-16; P. W. van der Horst, *a.g.e.*, s.271). P. W. van der Horst'un yorumunda da geçtiğince, Aristoteles'in buradaki ifadelerin üzerinde durulması ve tartışılması tarafları varsa da temelde onlar sayesinde Stoa düşüncesindeki evrenin yok oluşu tasarımının kökünün daha eskilere dayandığını düşünebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Stoacılar ateşi temel ilke olarak kabul eden Herakleitos'u kendilerine yakın görmüştür (P. W. van der Horst, *a.g.e.*, s.271-272). Diels'in derlediği fragmanlara bakarsak Herakleitosçu düşüncede ateşin evrendeki öneminin büyük olduğunu görürüz. Örneğin *frag* 66'da ateşin geleceği ve her şeyi yargılayıp mahkûm edeceği söylenir. C. Çakmak'a göre bu fragman Stoacılar tarafından *εμπροσθεν* öğretisini desteklemek için kullanılmışsa da *frag* 30'daki tutumundan ötürü Herakleitos'un dünyanın yok oluşu anlamına gelen "evrensel yangın" düşüncesinde olmadığını bilmek gerekir. Yazara göre Herakleitos'un evren anlayışında ateş bütün nesneleri aynı anda yakalayıp yok etmez. Ateş bazı nesneleri belirli bir dönemde yok ederken, aynı anda bazı nesneleri de meydana getirir (C. Çakmak, *a.g.e.*, s.163). O hâlde ateş Herakleitos'ta toplu yok oluştan ziyade daimî var oluşun aracı olmalıdır. C. Çakmak evreni (kosmos) "daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedî ateş" olarak gören *frag* 30'u şöyle açıklar: "Herakleitos'un kosmos'u, Miletosluların kosmos'u gibi yalın bir durumdan, bir ana maddeden evrimsel bir süreçle ortaya çıkmamıştır. Kozmik düzen veya yapı ezeli ve ebedî olarak mevcuttur. Kozmik düzen her zaman mevcut olan ateşin belli ölçülere göre yanması ve sönmelerinden başka bir şey değildir. Bu kozmik düzen içinde yer alan nesneler sürekli değişir, ama kozmik düzenin kendisi

değişmeden kalır. Bu *frag* (30) Stoacı ‘Büyük Tutuşma’ (εκπυροσις) öğretisini, yani ‘her şeyin toptan yok olup ateşe dönüşeceği’ düşüncesini hiçbir şekilde desteklemez.” Görüldüğü gibi Sextus Empiricus’un burada Herakleitosçu düşünceye ait gördüğü “evreni belli aralıklarla yok etmek için meydana gelen yangın” düşüncesinin gerçekten Herakleitos tarafından savunulup savunulmadığı tartışmalıdır. Bu konuda farklı görüşler için bkz. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adamant Media Corporation, 2000, s.159-160; R. Mattessich, *Instrumental Reasoning and Systems Methodology: An epistemology of the Applied and Social Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978, s.304; G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, 1975, s.296.

224 Karş. Diogenes Laertios 9.72.

225 Karş. 1.01, 2.63. Demokritos’un bu konudaki görüşlerinin yorumlanması güçtür. Bkz. Plutarkhos, *Col* 1108E-1111F; J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.55 (n.222) [2007]. Ancak Galenus Demokritos’un atomlara dayalı bu görüşünü şöyle aktarır: “Bir şey sadece görünüşte bir renge sahiptir, sadece görünüşte tatlı ya da acıdır, gerçeklikte yalnız atomlar ve boş mekân vardır. İşte Demokritos böyle diyor ve atomların bir araya gelmesinden şeylerin duyularımızla algılanabilen özelliklerinin meydana çıktığını düşünüyor, yani sadece onları algılayan biz insanlar için; gerçeklikte ise bir şey ne beyaz ya da siyah ne sarı ya da kırmızı ne de acı ya da tatlıymış... Bu durumda vardıgı kanının ana noktası şöyle oluyor: İnsanlar gerçi bazı şeyleri beyaz, siyah ya da tatlı, acı ve bunun gibi sayıyorlar, oysa gerçeklikte her şey “içlik” ve “hiçlik’tir.” (Galenus, *El Hipp* 1.2 [=68A49]) Çeviri için bkz. W. Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe II*, Çev. O. Özügöl, Kabalcı Yayınevi, 1995, s.152.

- 226 Karş. 1.191.
- 227 Karş. *Contra Math* 7.190-198.
- 228 Karş. *Contra Math* 7.199-200.
- 229 Bkz. 1.25-30.
- 230 Örneğin bkz. 3.195.
- 231 Karş. 1.3.
- 232 Karş. *Contra Math* 7.60.
- 233 Karş. *Contra Math* 7.60-64.
- 234 Karş. 3.82.
- 235 *Nedenler* olarak çevirdiğimiz ifadenin metindeki Yunancası λογος'dur. Lat. *Rationes*.
- 236 Karş. 1.100.
- 237 Bkz. 3.115.
- 238 Akademiacılarla Kuşkucular arasındaki ilişkiyi Ainesidemos da ele almıştır, bu konuda bkz. Photius, *Bibl* 212.169b18-170b3.
- 239 Bu kitaplar Akademia'da yeni yetişmekte olan öğrencilere okutulurdu. Platon'un *Meno* ve *Theaetetus* gibi diyalogları bu bağlamdadır. Bkz. Diogenes Laertios 3.49.
- 240 Sextus Empiricus Kuşkucu yorumlarına başka yerlerde de gönderme yapar. Örneğin bkz. *Contra Math* 1.29, 2.106, 7.446, 8.1.
- 241 Örneğin bkz. 1.10.
- 242 Timon, *frag* 833.
- 243 Timon, *frag* 834.
- 244 Karş. *Contra Math* 7.49-52, 110, 8.325-326; Diogenes Laertios 9.72.
- 245 Karş. 1.226-228; *Contra Math* 7.159-189.
- 246 Karş. 1.3.
- 247 Karş. 1.23.

- <sup>248</sup> Karş. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.60 (n.252) [2007]; *Contra Math* 7.254-256.
- <sup>249</sup> *Kabul eder / etmek* şeklinde çevirdiğimiz ifadenin Latincesi *adsentiri* olup anlamı *kabul etmek, onaylamak, tasvip etmek*'tir, Yunancası ise *πειθεσθαι* olup anlamı *kabul etmek, inanmak* ve *boyun eğmek*'tir. Sextus Empiricus'un buradaki açıklamasına göre Akademiacılar duyu yoluyla edinilmiş izlenimleri de kabul ederken, Kuşkucular sadece duyu yoluyla edinilmiş izlenimleri kabul eder (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.61).
- <sup>250</sup> Bkz. 1.23-24.
- <sup>251</sup> Bkz. 1.163.
- <sup>252</sup> Bkz. 1.10.
- <sup>253</sup> Karş. Cicero, *Luc* 60; Anonymus, *Theaet* 14; Augustinus, *Acad* 111.38.
- <sup>254</sup> Bkz. Cicero, *Luc* 34; Photius, *Bibl* 212.170a22.
- <sup>255</sup> Bkz. 1.23-24.
- <sup>256</sup> Bkz. 2.239.
- <sup>257</sup> Bu terim için metnin Yunancasında *εποχη*, Latincesinde ise *repressio* terimi kullanılmıştır. Özellikle Yunanca terim *onay tehiri* anlamında da kullanıldığından burada bir sözcük oyunu olduğu düşünülebilir.
- <sup>258</sup> Bkz. 1.70.
- <sup>259</sup> Bkz. 1.4.
- <sup>260</sup> Bkz. 1.197, 201.
- <sup>261</sup> Bkz. 1.4.

## İkinci Kitap

- <sup>1</sup> Bkz. Platon, *Meno* 80DE; Aristoteles, *Posteriora* A.1.71a29.
- <sup>2</sup> Karş. *Contra Math* 8.337.

- 3 Bkz. 3.241; *Contra Math* 8.397.
- 4 Bkz. *Contra Math* 7.248, 402, 426; Diogenes Laertios 7.46; Cicero, *Luc* 24.77-78.
- 5 Karş. 2.182, 3.254, 266.
- 6 Bkz. 1.169.
- 7 Bkz. 1.13.
- 8 Karş. 1.2-3.
- 9 Bkz. 1.163.
- 10 Bkz. *Contra Math* 7.1-19; Diogenes Laertios 7.39-41; Plutarkhos, *Stoic Rep* 1035A.
- 11 Karş. *Contra Math* 7.20-23.
- 12 Karş. *Contra Math* 7.24.
- 13 Karş. *Contra Math* 7.29-30.
- 14 Bkz. 1.21-24.
- 15 Karş. *Contra Math* 7.31-33.
- 16 Karş. *Contra Math* 7.33-37.
- 17 Karş. Diogenes Laertios 1.21. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.71 (n.23) [2007].
- 18 Karş. *Contra Math* 7.47-54.
- 19 Sadece Sextus Empiricus'un alıntılacağı kadarıyla Kseniades *her şey yanlıştır*, yani *her görünüm ve inanç yanlıştır* görüşünü benimsemiştir. Bkz. *Contra Math* 7.53. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.72 (n.26) [2007].
- 20 Karş 1.170.
- 21 Karş. 2.183.
- 22 Karş. 2.48, 3.37; *Contra Math* 8.337.
- 23 Karş. 2.16.
- 24 Karş. *Contra Math* 7.263.
- 25 Buradaki ifade Platon'un *Phaedrus* 230A'sının yanlış okumasıdır (Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.73 [n.34] 2007). Ayrıca bkz. *Contra Math* 7.264.

- <sup>26</sup> Karş. *Contra Math* 7.265-266; Demokritos, *Frag* 165 (Diels-Kranz).
- <sup>27</sup> Karş. Plutarkhos, *Col* 1110E; Demokritos *Frag* 125 (Diels-Kranz). Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.73 (n.36) [2007].
- <sup>28</sup> Karş. *Contra Math* 7.267-268.
- <sup>29</sup> Sextus Empiricus'un burada dikkat çektiği husus, sarhoş ya da uyuyan birini temel almanız durumunda ayık ve uyanık olan birinin insan sayılamamasıdır (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.74 [n.38] 2007).
- <sup>30</sup> Karş. *Contra Math* 7.269. Burada *diğerleri*'nden kasıt, Peripatetikler (örneğin bkz. Aristoteles, *Top* 133b2) ya da Stoacılar (Seneca, *Epist* 71.9-10) olabilir. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.74 (n.39) [2007].
- <sup>31</sup> Karş. *Contra Math* 7.281; Diogenes Laertios 6.40.
- <sup>32</sup> Bkz. Platon, *Thaet* 152D; *Tim* 27E.
- <sup>33</sup> Bkz. 1.221.
- <sup>34</sup> Karş. 3.38-49; *Contra Math* 7.294-295, 9.359-440.
- <sup>35</sup> Karş. 3.39.
- <sup>36</sup> Karş. *Contra Math* 7.299.
- <sup>37</sup> Aristoteles'in bir öğrencisi. Bkz. *Contra Math* 7.349; Cicero, *Tusc* 1.10.21.
- <sup>38</sup> Karş. 1.170.
- <sup>39</sup> Bkz. 1.128.
- <sup>40</sup> Karş. 1.34-36; *Contra Math* 7.315-316.
- <sup>41</sup> Karş. 1.169.
- <sup>42</sup> Karş. 1.166.
- <sup>43</sup> Onay tehirinin ikinci yolu için bkz. 1.79-81.
- <sup>44</sup> Midas'la ilgili bu anonim epigramdan yine Sextus Empiricus tarafından *Contra Math* 1.28 ve 8.184'te de bahsedilmiştir. Ayrıca bkz. Platon, *Phaedrus* 264D. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.77 (n.54) [2007].

- <sup>45</sup> Karş. 2.39-42, 61-62.
- <sup>46</sup> Bkz. 1.34.
- <sup>47</sup> Karş. *Contra Math* 7.325.
- <sup>48</sup> Karş. *Contra Math* 7.329.
- <sup>49</sup> Karş. *Contra Math* 7.330-332.
- <sup>50</sup> Karş. *Contra Math* 7.333-334.
- <sup>51</sup> Karş. *Contra Math* 7.263.
- <sup>52</sup> Karş. 1.62.
- <sup>53</sup> Karş. *Contra Math* 7.343.
- <sup>54</sup> Bkz. 2.21.
- <sup>55</sup> Karş. *Contra Math* 8.213, 354-355. Buradaki görüşlerin sırasıyla sahibi Demokritos, Epikuros ve Stoa-cı Zenon'dur (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.80 [n.67] 2007).
- <sup>56</sup> Karş. 2.51-52; *Contra Math* 7.345-346.
- <sup>57</sup> Bu aktarımlar on yoldan dördüncüsüne aittir, bkz. 1.101. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.80 (n.69) [2007].
- <sup>58</sup> Bkz. 1.102-103.
- <sup>59</sup> Tat alma ve dokunmayla ilgili örnekler dördüncü yolla alakalıdır (bkz. 1.109-110), buna karşılık görme beşinci yolla (bkz. 1.118), işitme ise bir ihtimalle altıncı yolla (bkz. 1.125) alakalıdır, koklama ise daha yenidir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.81 [n.71] 2007).
- <sup>60</sup> Bkz. *Contra Math* 7.65-87.
- <sup>61</sup> R. Polito'nun da bildirdiği gibi Sextus Empiricus'a ve diğer Kuşkuculara göre akıl Dogmatikler arasındaki bir tartışmada karar veren makam olamaz. Bunun nedeni aklın çatışan birçok düşünceye sebep olması değildir, doğru neden aklın duyuları yargılayamamasıdır, zira duyular ancak aklın onay verdiği şeylerdir ve akıl ken-

disine bağlı bir şeyi yargılayamaz (R. Polito, *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, BRILL, 2004, s.94).

<sup>62</sup> Karş. *Contra Math* 7.348-350.

<sup>63</sup> Karş. 1.128.

<sup>64</sup> Karş. 2.59-60; *Contra Math* 7.351.

<sup>65</sup> Herakleitos bunu söylememiştir, aksine karşıtlar aynı anda doğru olabilir görüşünü savunmuş olmalıdır. (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.82 [n.76] 2007).

<sup>66</sup> Bkz. 2.39-42.

<sup>67</sup> Bkz. 1.99.

<sup>68</sup> Bkz. 1.213.

<sup>69</sup> Bkz. 1.211.

<sup>70</sup> Bkz. 1.122.

<sup>71</sup> Bkz. 2.49-56, 57-62.

<sup>72</sup> Bkz. 1.169.

<sup>73</sup> Bkz. *Contra Math* 7.371-373.

<sup>74</sup> Burada kastedilen Stoacılarıdır, muhakeme 3.188'de de tekrarlanır, aklın yönetici kısmıyla ilgili bkz. 1.128, etki için bkz. *Contra Math* 7.227-241, 372-380. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.85 (n.86) [2007].

<sup>75</sup> Bu Kleanthes'in görüşüdür. Bkz. *Contra Math* 7.228, 372.

<sup>76</sup> Bu Khrysisippos'un görüşüdür. Bkz. *Contra Math* 7.229-231, 372-373; Diogenes Laertios 7.50.

<sup>77</sup> Lat. *ars*. Uzmanlık tanımı olarak τεχνη, Stoacı Zenon tarafından kullanılmış, daha sonradan ortak kullanıma geçmiştir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.85 [n.89] 2007). Bkz. 3.188, 241, 251; *Contra Math* 2.10, 7.373.

<sup>78</sup> Karş. *Contra Math* 7.380

<sup>79</sup> Bkz. 2.57.



- 80 Karş. *Contra Math* 7.354.
- 81 Karş. 1.20.
- 82 Karş. *Contra Math* 7.357.
- 83 Karş. 2.74-75; *Contra Math* 7.358.
- 84 Bkz. 1.59, 87, 93, 99, 117 vb. Duyular bize şeylerin nasıl görüldüğünü gösterir ve bu görünümeler  $\pi\alpha\theta\eta$ , yani izlenimlerdir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.86 [n.96] 2007).
- 85 Karş. 2.76-77; *Contra Math* 7.388-390.
- 86 Karş. 2.18.
- 87 Bkz. 1.122.
- 88 Bkz. 1.166.
- 89 Karş. 2.79, 103, 130, 192; *Contra Math* 7.444, 8.159-160.
- 90 Karş. *Contra Math* 8.2-3.
- 91 Karş. 2.81-83; *Contra Math* 7.38-45.
- 92 Sırasıyla Lat. *substantia*, *constitutio*, *potentia*.
- 93 Karş. Aleksandros, *Comm Top* 360.11-13.
- 94 Karş. 2.70.
- 95 Özel muhakemeler için bkz. *Contra Math* 8.55-139.
- 96 Karş. 3.1; *Contra Math* 1.40, 3.10, 12, 5.50, 7.216, 9.2.
- 97 Karş. *Contra Math* 8.3-10, 15-16.
- 98 İkinci görüşü dile getiren Kseniades (bkz. 2.18) ve Monimus'tur (bkz. *Contra Math* 8.5). Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.88 (n.115) [2007].
- 99 Bkz. 1.169.
- 100 Bkz. 1.166.
- 101 Karş. 2.86-87; *Contra Math* 8.32-36.
- 102 Sextus Empiricus burada Stoacı ontolojik sınıflandırmadan bahsediyor, buna göre şeyler her şeyi kapsayan en yüksek cinsten teşekkül eder (J. Annas – J. Barnes,

- a.g.e., s.89 [n.119] 2007). Karş. 2.223-225, 3.124; Seneca, *Epist* 58.15; Aleksandros, *Comm Top* 301.19-25.
- 103 Karş. 2.88-94; *Contra Math* 8.17-31.
- 104 *Contra Math* 8.6-10'da geçtiğinde bu görüşler Epikuros'a, Platon'a, Demokritos'a ve Stoacılara aittir. Bkz. J. Annas – J. Barnes, a.g.e., s.90 (n.121) [2007].
- 105 Bkz. 1.122.
- 106 Karş. 2.85.
- 107 Bkz. 1.166.
- 108 Bir Stoacının da onay tehirine varacağı bir örnek için bkz. 2.91, 97, 231, 3.177; *Contra Math* 8.147.
- 109 Bkz. 1.122.
- 110 Bkz. 1.166, 169.
- 111 Bkz. 2.229, 247; *Contra Math* 11.187.
- 112 Karş. 2.95-96; *Contra Math* 8.140-142.
- 113 Bkz. 2.15.
- 114 Bkz. 1.62.
- 115 Bkz. 2.122, 131, 134; *Contra Math* 8.277, 299.
- 116 Karş. 2.97-98; *Contra Math* 8.144-147, 316-320.
- 117 Bkz. 2.90.
- 118 Örnek için bkz. 2.140, 142; *Contra Math* 8.306; Galenus, *Opt Sect* 19.353; Diogenes Laertios 9.89.
- 119 Karş. 2.99-101; *Contra Math* 8.148-155.
- 120 Karş. 2.116, 126, 168.
- 121 Ayrım için bkz. Galenus, *Opt Sect* 1.149; *Def* 19.396.
- 122 Yöntemlilerin işaretlerle ilgili karışıklığı için bkz. 1.240.
- 123 Karş. 1.85.
- 124 Bkz. 2.104; *Contra Math* 8.245.
- 125 Bkz. 2.106.
- 126 Karş. *Contra Math* 8.156-158.

- 127 Kuşkucuların gündelik yaşamı esas almasıyla ilgili bkz. 1.23.
- 128 Karş. 2.79; *Contra Math* 8.159-160.
- 129 Bkz. 2.130.
- 130 Karş. 2.104-106; *Contra Math* 8.244-253.
- 131 Bkz. 2.101.
- 132 Bkz. *Contra Math* 8.11-12, 70-74; Diogenes Laertios 7.63.
- 133 Karş. 2.115.
- 134 Bu işaret örneği Aristoteles, *Priora* 70a13-16'da da görürüz.
- 135 Karş. 2.107-108; *Contra Math* 8.258-261.
- 136 Bkz. *Contra Math* 8.13, 258; Plutarkhos, *Col* 1119F.
- 137 Karş. 2.121, 153.
- 138 Karş. 2.144; *Contra Math* 8.81-84, 135-136.
- 139 Karş. 2.110-112; *Contra Math* 1.310, 8.112-117, 265; Cicero, *Luc* 47.143.
- 140 Bkz. 3.32; *Contra Math* 9.363.
- 141 Belki Khrysispos, bu konuda bkz. Diogenes Laertios 7.73; Cicero, *Fat* 6.12.
- 142 İkili önerme için bkz. *Contra Math* 8.108-110; Diogenes Laertios 7.68.
- 143 Karş. 2.113-114; *Contra Math* 8.118-123.
- 144 Karş. 2.137.
- 145 Bkz. 1.169.
- 146 Karş. 2.145.
- 147 Karş. *Contra Math* 8.266-268.
- 148 Bkz. 2.106.
- 149 Karş. 2.99.
- 150 Karş. 2.117-120; *Contra Math* 8.163-165; Diogenes Laertios 9.97.

- <sup>151</sup> Karş. 2.125, 169, 179, 3.7; *Contra Math* 8.165, 174-175.
- <sup>152</sup> Karş. *Contra Math* 8.143.
- <sup>153</sup> Karş. 3.28.
- <sup>154</sup> Karş. 2.132, 134.
- <sup>155</sup> Karş. 2.121-123; *Contra Math* 8.179-181.
- <sup>156</sup> Deneyci hekimlere örnek için bkz. Galenus, *Opt Sect* 1.149.
- <sup>157</sup> Karş. 2.107.
- <sup>158</sup> Karş. 2.96.
- <sup>159</sup> Bkz. 2.124, 128.
- <sup>160</sup> Bkz. 2.88-94.
- <sup>161</sup> Bkz. 1.166.
- <sup>162</sup> Karş. *Contra Math* 8.178.
- <sup>163</sup> Bkz. 2.123.
- <sup>164</sup> Bkz. 2.117.
- <sup>165</sup> Karş. 2.99.
- <sup>166</sup> Bu ilke için bkz. 3.16, 25, 27, 101; *Contra Math* 8.164, 9.234, 340.
- <sup>167</sup> Bkz. 2.123, 124.
- <sup>168</sup> Bkz. 1.122.
- <sup>169</sup> Bkz. 1.58.
- <sup>170</sup> Bkz. 2.103.
- <sup>171</sup> Karş. 2.185; *Contra Math* 8.277-278, 281-282.
- <sup>172</sup> Bkz. 2.96.
- <sup>173</sup> Bkz. 2.186.
- <sup>174</sup> Karş. *Contra Math* 8.296.
- <sup>175</sup> Bkz. 2.120.
- <sup>176</sup> Karş. 2.192, 3.29, 49, 65, 135; *Contra Math* 8.298.
- <sup>177</sup> Karş. *Contra Math* 8.299-300.

- 178 Bkz. 2.96.
- 179 Bkz. 2.120, 132.
- 180 Karş. 2.143, 170; *Contra Math* 8.314, 385; Diogenes Laertios 7.45; Cicero, *Luc* 9.26; Clemens, *Strom* 8.3.5.1.
- 181 Karş. Diogenes Laertios 7.45, 76.
- 182 Karş. *Contra Math* 8.301-302.
- 183 Karş. *Contra Math* 8.303-305, 414-417.
- 184 Lat. *colligendi vis*.
- 185 Bkz. 2.113, 145, 249; Diogenes Laertios 7.77.
- 186 Bkz. 2.187, 248; *Contra Math* 8.414; Diogenes Laertios 7.79; Galenus, *Pecc Dig* 5.72.
- 187 Karş. *Contra Math* 8.305-306, 422-423.
- 188 Karş. 2.98.
- 189 Karş. 2.98, 140.
- 190 Stoacılar bu tarz yarı şematik muhakemelere λογοτροποι diyor. Bkz. Diogenes Laertios 7.77. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.104 (n.215) [2007].
- 191 Karş. *Contra Math* 8.314.
- 192 Bkz. 2.135.
- 193 Karş. 2.109.
- 194 Karş. *Contra Math* 8.426-429.
- 195 Karş. 2.137.
- 196 Bkz. 2.114.
- 197 Bkz. 2.238.
- 198 Bkz. 2.189; Diogenes Laertios 7.71.
- 199 Karş. 2.152-153; *Contra Math* 8.435-437.
- 200 Karş. 2.146.
- 201 Bkz. 2.145.
- 202 Karş. *Contra Math* 8.444-445.

- 203 Karş. *Contra Math* 8.446.
- 204 Karş. *Contra Math* 8.438.
- 205 Bkz. 2.157-158, 198-203; *Contra Math* 8.223-227, Galenus, *Log* 6.6; Diogenes Laertios 7.79-81.
- 206 Lat. *indemonstrabilis*, Yun. αναποδεικτος. Burada *kanıtlanamaz* çevirisini *kanıtlanması mümkün olmayan*'dan ziyade *kanıtlanması gerekmeyen* anlamında kullanmak durumundayız (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.109 [n.235] 2007). Karş. *Contra Math* 8.223; Diogenes Laertios 7.79; Galenus, *Log* 8.1.
- 207 Karş. 2.166, 194.
- 208 Bu beşli bölümleme Khryssipposçudur. Başka bazı Stoacılar farklı bölümlerler sunmuştur. Bkz. Diogenes Laertios 7.79; Galenus, *Log* 14.3; Cicero, *Top* 12.53-14.57; Martianus Capella 4.414-421.
- 209 İçinden biri doğruysa, iki önerme tam bir çatışma içinde demektir; yok, biri daha doğru olabiliyorsa, bu durumda kısmen çatışma var demektir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.111 [n.239] 2007). Bkz. Galenus, *Log* 4.1-2.
- 210 Bkz. 2.191; Diogenes Laertios 7.72.
- 211 Karş. Aleksandros, *Comm Top* 13.25-14.2.
- 212 Bkz. 2.156.
- 213 Karş. *Contra Math* 8.443; Aleksandros, *Comm Top* 8.16-18; Apuleius, *Interp* 184.20-23. MÖ ikinci yüzyılın ortasında Stoa felsefesinin başı konumundaki Antipater Ortodoks Khryssipposçu görüşe karşı çıkmıştır. Sextus Empiricus burada muhakemesine verilecek şu cevaptan kaçınmak için bu konuya değiniyor: *Fakat birleşim gücüne sahip muhakemeleri, ondan yoksun olan muhakemelerden ayırabilirim, zira birleşim gücüne sahip muhakemeler sadece bir öncüle sahiptir.* (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.113 [n.244] 2007)

- 214 Bkz. 2.85-94.  
215 Karş. 2.99.  
216 Bkz. 2.116.  
217 Bkz. 2.117.  
218 Karş. 3.7.  
219 Bkz. 2.135.  
220 Bkz. 2.179; *Contra Math* 8.335, 453-462.  
221 Bkz. 2.175.  
222 Bkz. 2.17.  
223 Bkz. 1.122.  
224 Örneğin Gorgias, bkz. 2.57. Karş. *Contra Math* 8.327; Galenus, *De Sect* 5.1.72.  
225 Bkz. 1.188.  
226 Bkz. 1.166.  
227 Bkz. 1.169.  
228 Bkz. 2.122.  
229 Bkz. 2.18-79.  
230 Karş. 2.20; *Contra Math* 8.380; Diogenes Laertios 9.91.  
231 Karş. 2.123.  
232 Bkz. 1.122.  
233 Karş. *Contra Math* 8.473.  
234 Bkz. 2.139.  
235 Bkz. 1.122.  
236 Karş. 1.14-15, 206; *Contra Math* 8.480.  
237 Bkz. 1.122.  
238 Bkz. 2.111.  
239 Bkz. 2.148.  
240 Bkz. 2.162.  
241 Bkz. 2.110-114.

- <sup>242</sup> Burada kastedilen *ya... ya*'lı koşullu ifadedeki varsayımlardan hangisinin doğru olduğunun anlaşılamayacağıdır. Hâl böyle olunca bütün olarak koşullu ifadenin doğru olduğu da söylenemez, Empiricus'un buradaki ifadesini bu şekilde anlamak gerekir.
- <sup>243</sup> Bkz. 1.62.
- <sup>244</sup> Bkz. 1.188-191, 2.133.
- <sup>245</sup> Bkz. 1.122.
- <sup>246</sup> Bkz. 2.159-166.
- <sup>247</sup> Bkz. 1.62.
- <sup>248</sup> Bkz. 1.180.
- <sup>249</sup> Bkz. 2.156.
- <sup>250</sup> Bkz. 2.204.
- <sup>251</sup> Karş. Apuleius, *Interp* 185.15-20; Aleksandros, *Comm An* 43.28-44.2.
- <sup>252</sup> Bkz. 1.169.
- <sup>253</sup> Örneğin bkz. Aleksandros, *Comm An* 54.12.
- <sup>254</sup> Bkz. 2.157-158.
- <sup>255</sup> Bkz. 1.169.
- <sup>256</sup> Bkz. 1.169.
- <sup>257</sup> Bkz. 1.169.
- <sup>258</sup> Bkz. 2.195. Karş. Aristoteles, *Top* 105a13-16.
- <sup>259</sup> Bkz. 2.210.
- <sup>260</sup> Bkz. 1.180.
- <sup>261</sup> Bkz. 1.58.
- <sup>262</sup> Bkz. Diogenes Laertios 7.42.
- <sup>263</sup> Bkz. 1.122.
- <sup>264</sup> Bkz. Diogenes Laertios 7.60; Aleksandros, *Comm Top* 42.27-43.8.
- <sup>265</sup> Karş. 2.204.



- 266 Buradaki örnek Epikuros'tan alınmıştır. Bkz. Anonymus, *Thaet* 22.39-47. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.125 (n.308) [2007].
- 267 Karş. 1.62.
- 268 Bkz. 2.211.
- 269 İkinci tanım aktarımı Aristotelesçidir, ilki ise Galenus'un *kavramsal* dediği tanımlara uyabilir. Karş. Galenus, *Def* 19.348. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.125 (n.311) 2007.
- 270 Örneğin bkz. Albinus, *Didas* 156; Ammonius, *Interp* 15.16-18.
- 271 Karş. 2.256, 3.267; *Contra Math* 1.37, 144-147, 11.241. Bu Stoacılar tarafından reddedilen bir görüştür. Örneğin bkz. Origenes, *Cels* 1.24. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.126 (n.314) [2007].
- 272 Sextus Empiricus burada kölelerine *Fakat* ve *O hâlde* isimlerini veren Diodoros'la ilgili meşhur hikâyeyi düşünüyor olabilir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.126 [n.315] 2007).
- 273 Örneğin Khrysippos, bunun için bkz. Diogenes Laertios 7.62.
- 274 Bkz. 3.98-101.
- 275 Kuşkucuların *belki* (*fortasse*) terimini kullanma tarzıyla ilgili olarak bkz. 1.194.
- 276 Sextus Empiricus'un elimize ulaşan metinlerinde bu bölüm bulunmamaktadır. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.127 (n.320) 2007.
- 277 Bunu söyleyen Stoacılarıdır. Bkz. Diogenes Laertios 7.60.
- 278 Bkz. 2.70-71.
- 279 Bkz. 3.158-162. Karş. Platon, *Parm* 13LAC.
- 280 Bkz. 2.86.

- 281 Bkz. 1.4.
- 282 Lat. *sophismatae*.
- 283 Bkz. Plutarkhos, *Diat* 1034F; Cicero, *Fin* 3.21.72; Galenus, *Pecc Dig* 5.72-73.
- 284 Lat. *catagorema*. W. W. Fortenbaugh'un açıklamasında da geçtiği gibi aksiyom kendiliğinden açık olduğu için diğer önermelere temel oluşturur, bir onaylamayı ya da reddi içerir (Diogenes Laertios 7.65). Katagorema ise beyan niteliğinde bir yüklemidir, ama aksiyom değildir. Katagorema dürtü nesnesi / hedefi değildir, aksine onunla adlandırılan eylemdir. (William W. Fortenbaugh, *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, Transaction Publishers, 2002, s.95-98). Sextus Empiricus'un *Contra Math* 9.211'deki <Stoa felsefesi doğrultusundaki> aktarımı şöyledir: "Her neden bir cisimdir, cisim hâlinde olmayan bir şeyin de nedeni olur, örneğin neşter de bir cisimdir, insan bedeni de, katagorema ise 'kesilme'dir ve cisim hâlinde değildir, yine ateş ve tahta birer cisimdir, 'yanma' ise cisim hâlinde olmayan bir katagoremadır." Bu Stoacı terimle ilgili kapsamlı açıklamalar için bkz. M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, 1987, s.137; D. Frede, "Stoic Determinism", *The Cambridge Companion to the Stoics*, Ed. by B. Inwood, Cambridge University Press, 2003, s.189; T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford University Press, 2005, s.136.
- 285 Karş. 2.90.
- 286 Doğruluğu veya değeri değişen unsurlar için bkz. Diogenes Laertios 7.76; Epictetus, *Diat* 1.7.13-21.
- 287 Bkz. 2.144-184.
- 288 Bkz. 1.163.
- 289 Bkz. 2.146.

- <sup>290</sup> Karş. 1.238.
- <sup>291</sup> Bu Hippokratesçi aksiyomdur. Örneğin bkz. Hippokrates, *Flat* 1; J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.134 (n.338) [2007].
- <sup>292</sup> Bu muhakemeyi Eubulides'in meşhur *boynuzlu adam* paradoksuyla karıştırmamak gerekir, bunun için karş. Diogenes Laertios 2.3. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.134 (n.339) [2007].
- <sup>293</sup> Karş. 3.71; *Contra Math* 1.311, 10.87-89.
- <sup>294</sup> Karş. *Contra Math* 7.71.
- <sup>295</sup> Bkz. 1.33.
- <sup>296</sup> Bu filozof bir Kinik (Diogenes Laertios 6.39) ya da Elias'ın Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yaptığı yorumlarda geçtiğince (109.18-22: *Comm*) Antisthenes olmalıdır. Karş. 3.66; *Contra Math* 10.68. Ayrıca karş. 3.66; *Contra Math* 10.68.
- <sup>297</sup> Kuşkuculara göre sıradan insanların günlük yaşamı Dogmatiklerin başta yaşama sanatı anlayışı (3.243-244) olmak üzere farklı konulardaki ahkâmını çürütmek için temel oluşturur. Bu yüzden Sextus Empiricus 3.235'te şöyle der: "... <Kuşkucular> dogmatik kesinlikten kendilerini kurtarır ve dogmalara saplanmadan gündelik hayatın gözlemini takip eder." T. Irwin'in bildirdiği gibi Kuşkucu halkla uyumludur, ancak halktan biri "Sanırım yağmur yağacak" diyebilir, bu da Kuşkucunun benimseyemeyeceği bir tavidir (T. Irwin, *The Development of Ethics: From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, 2007, s.253). Ancak Sextus Empiricus'un burada bahsettiği gibi halk ile bir yaşama sanatı öneren Dogmatiklerin yaşam tarzı aynıysa, dahası yine bilgilerden farklı olarak sıradan insanlar birçok içsel sıkıntıyı deneyimlemiyorsa (3.237) bu durumda en azından etik söz konusu olduğunda sıradan

insanların yaşama tarzının yanlış olduğu söylenemez. Kuşkucu vardığı bu sonucu önemser zira Dogmatiklerin varsayımlarına karşı onay tehirine varan Kuşkucu, dinginliğin bu tehiri “bir gölge gibi” izlediğini bilerek kendisine hedef olarak dinginliği belirler (Bkz. 1.29, 205 ya da en azından Kuşkuculardan Timon ve Ainesidemos için bkz. Diogenes Laertios 9.107). Lenin’in *Felsefe Defterleri*’nin bir yerinde Diogenes Laertios 9.68’deki şu anekdot üzerinde ciddiyetle durulur: “Bir zamanlar Pyrrhon bir gemide fırtınadan korkan yolculara ilgisizce ve sakince yemeğini yiyen bir domuzu gösterdi ve dedi ki: Bilge kişi de böyle ataraxia <dinginlik> içinde olmalıdır.” (Lenin, *a.g.e.*, s.75) Ayrıca bkz. L. Groarke, *a.g.e.*, s.113.

298 Genellikle ilk kaynak olarak Sextus Empiricus’un buradaki aktarımının gösterildiği bu hikâyeyeyle ilgili bkz. A. A. Long, “Ethics and Politics”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Ed. by Ed. K. Algra - J. Barnes - J. Mansfeld - M. Schofield, Cambridge University Press, 1999, s.610; J. Nichol, *Fragments of Criticism*, Edinburgh, 1860, s.223; J. E. Murdoch, “Atomism and Motion in the Fourteenth Century”, *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honour of I. Bernard*, Ed. by E. Mendelsohn, Cambridge University Press 2002, s.56.

299 Bkz. 1.23-24.

300 Karş. Diogenes Laertios 7.45.

301 Bkz. 3.177-238.

302 Bkz. 2.94.

303 Bkz. 2.139.

304 Bkz. 2.137.

305 Bkz. Diogenes Laertios 7.81. Ayrıca karşı. 2.105.

306 Bkz. 2.143.

- <sup>307</sup> Bkz. 2.229.
- <sup>308</sup> Khrysippos tarafından kullanılan benzer bir benzetme için bkz. Cicero, *Luc* 29.94.
- <sup>309</sup> Karş. *Contra Math* 7.415-421; Cicero, *Luc* 28.92-29.94.
- <sup>310</sup> Bkz. 1.23-24.
- <sup>311</sup> Diyalektikteki çok anlamlılık çalışması için bkz. Diogenes Laertios 7.44; Galenus, *De Soph* 4.14.595.
- <sup>312</sup> Bkz. 2.214.
- <sup>313</sup> Bkz. 2.238.
- <sup>314</sup> Karş. 2.254-255.
- <sup>315</sup> Sextus Empiricus'un elimizdeki metinlerinde bu konuya bir kere daha değindiği görülmüyor.

### Üçüncü Kitap

- <sup>1</sup> Karş. 2.84.
- <sup>2</sup> Bkz. *Contra Math* 9.4-12. Bu sınıflandırma Stoa kökenlidir (örneğin bkz. Diogenes Laertios 7.134; Seneca *Epist* 45.2), ancak sonradan geniş ölçüde kabul edilmiş, daha önceki düşünürlere de atfedilmiştir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.143 [n.3] 2007).
- <sup>3</sup> Bkz. 1.23-24.
- <sup>4</sup> Lat. *Dogmaticorum temeritas*.
- <sup>5</sup> Karş. *Contra Math* 9.49.
- <sup>6</sup> Lat. *substantia*. Sextus Empiricus metnin Yunancasında ουσια terimini bir şeyin özü (ουλη) anlamında kullanıyor, Stoacı kullanım için bkz. Mnesarchus, *Stob* 1.179.6-17. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.143 (n.6).
- <sup>7</sup> Epikuros'a göre genel tanrı kavramı bu şekilde tanımlanır. Bkz. Epikuros, *Ad Men* 123. Stoacı bakış açısı

için bkz. Diogenes Laertios 7.147. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.144 (n.8) [2007].

<sup>8</sup> Sextus Empiricus burada ilkin Stoacı, sonra da Epikürosçu bakış açısını yansıtıyor. Bkz. Diogenes Laertios 7.147. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.144 (n.10) [2007].

<sup>9</sup> Bkz. 2.117.

<sup>10</sup> Bkz. 3.6.

<sup>11</sup> Bkz. 1.166.

<sup>12</sup> Lat. *malum* ve *vitiositas*.

<sup>13</sup> Bu muhakeme Epiküros kökenlidir (karş. 1.155, 3.219) ancak buradaki *söylüyorlar* yüklemine öznesini genel olarak almak, sadece Epikürosçular olarak düşünmemek gerekir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.145 [n.15] 2007).

<sup>14</sup> Başka deyişle *karışmamış değil, karışmamış oluyorlar*.

<sup>15</sup> Bkz. *Contra Math* 9.211-212; Galenus, *Hist* 19.244-245.

<sup>16</sup> Bkz. Seneca, *Epist* 45.11.

<sup>17</sup> Karş. Clemens, *Strom* 8.9.26.3-4.

<sup>18</sup> Bkz. 2.126. Buradaki bakış açısını şöyle açıklayabiliriz: A, B'nin nedeniyse, A, B'ye göre neden olur, bu A'nın B'yi hazırladığı anlamına gelmez, çünkü A'nın B'nin nedeni olduğunu söylediğimizde B'ye bakarak A'nın B'nin nedeni olduğunu söylemiş oluruz. Sextus Empiricus ilerleyen bölümlerde (özellikle bkz. 3.20-23) bu yaklaşımı irdeler.

<sup>19</sup> Bkz. 1.166.

<sup>20</sup> Bkz. 3.16.

<sup>21</sup> Bkz. 2.123.

<sup>22</sup> Karş. *Contra Math* 9.232.236.

<sup>23</sup> Bkz. 2.126, 177.

- <sup>24</sup> Karş. 2.120.
- <sup>25</sup> Karş. 3.30-32; *Contra Math* 9.359-364.
- <sup>26</sup> Lat. *principia <quae materialia vocantur>*. Sextus Empiricus'un burada özet olarak ele aldığı ilkeler, Presokratik filozofların mitolojik ve dinî kaynaklara dayanmadan maddi âlemin kaynağını incelerken öne sürdükleri ilk töz önerileridir. Ionia fizikçileri, Pythagorasçılar, Herakleitos, Empedokles, Atomcular ve Anaksagoras gibi filozofların ortaya koyduğu başlıca sorun töz sorunudur ve töz her biri tarafından somut bir madde olarak belirlenmiştir (F. Thilly, *a.g.e.*, s.33). Aristoteles, *Metaphy* 13.983b6'da (= 11A12) şöyle açıklar bu durumu: "İlk filozofların çoğu şeylerde sadece maddi ilkelerin bulunduğuna inanıyordu. Zira onlara göre nesnelerin neden meydana geldiğini, başlangıçta nereden ortaya çıktığını ve son olarak neye karışıp yok olduğunu, töz sabit kalırken durumlarının nasıl değiştiğini hep nesnelerin maddi ilkesiyle açıklıyorlar, bu yüzden böyle bir tözün her daim olduğu gibi kalacağını düşünerek hiçbir şeyin hiçten doğmayacağına ve hiçe karışıp yok olmayacağına inanıyorlar... Öyle ki kendisi olduğu gibi kalırken, diğerlerini meydana getiren bir ya da birçok tözün mevcut olması gerekir. Böyle bir ilkenin sayısı ve çeşidi konusunda anlaşmış değiller..."
- <sup>27</sup> Pherekydes, Aristoteles'in tabiriyle "ortalama bir yol tutturmuş olan ve her şeyi mit biçiminde açıklamayan eski tanrıbilimcilerden biri"dir (*Metaphy* 4.4.1091b8). Sextus Empiricus'un burada bahsettiği doğa filozofları içinde doğal olguları mitoloji ve dinle açıklama geleneğine en yakın olandır. Bir aktarıma göre Pherekydes üç tanrısal ilke olan Zeus, Kronos ve Kton'un ölümsüz olduklarını söyler. Kronos, Zeus'un spermasından ateşi, nefesi <pneuma> ve suyu yaratmıştır (Damas-

cius, *Princip* 124b). Benzer minvalde diğer aktarımlar için bkz. Probus, *Verg* 6.31; Tyrus Maximus 10; Clemens, *Strom* 6.53; Proclus, *Plat* 32C; Origenes, *Cels* 6.42; Cicero, *Orat* 2.53; *Tusc* 1.38. Görüldüğü gibi Pherekydes'in açıklaması daha çok dinî içeriklidir. Ayrıca bkz. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, Çev. O. Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1994, s.44-47.

- <sup>28</sup> Aristoteles'e göre (*Metaphy* 13.983b21-22) burada bahsedilen türden doğa felsefesinin kurucusu Thales'tir. Cicero elimize fragman hâlinde ulaşan *Hortensius* adlı eserinde (*frag* 52) "Quando philosophi esse coeperunt?" (Filozoflar ne zaman ortaya çıkmaya başladı?) sorusuna, "Thales, ut opinor, primus," (Fikrime göre ilk filozof Thales'tir) cevabını verir. W. Capelle "ilk filozof" Thales'in önemini şöyle açıklar: "... Kendisinden sonraki düşünürler için (Grek biliminin ilk sorunu olan şeylerin ilkeleri sorusunu ortaya atması ve her çeşit doğaüstü gücü dışlayarak cevaplandırması bir yana bırakılırsa) taşıdığı önem şudur: Katıksız rasyonel bir bilimin kurucusu olan Thales düşünmesine nesne diye doğayı almış ve şeylerin ilkesini ampirik verili bir maddede bulmuştur... Bu iki olgu Grek felsefesinin ilk gelişim evresini belirlemiştir: Bütünüyle bir doğa felsefesi olan bu felsefenin adı 'canlımaddecilik'tir, yani madde burada canlı ve böylece hareket ve de değişme yetisine sahip sayılmaktadır." (W. Capelle, *a.g.e.*, s.60 [1994]) Thales'le ilgili kimi eski kaynaklar için bkz. Herodotos 1.74, 2.20; Aristoteles, *De Caelo* 2.13.294a8, *Metaphy* 13.983b6, *Anim* 1.2.405a19; Cicero, *Rep* 1.22, 25, *Leg* 2.26, *Luc* 118, *Nat* 1.25, 91, *Div* 1.111, 2.58; Seneca, *Nat* 3.14, 4.2, 6.6; Plinius, *Nat* 2.53, 36.82; Varro, *Rust* 2.1.

- <sup>29</sup> Örneğin bkz. Aristoteles, *Metaphy* 13.983b6'da; Cicero, *Nat* 1.10; Seneca, *Nat* 3.13.1. Seneca aynı yerde



Stoacıların da Thales gibi suyu ilk maddi ilke olarak belirlediğini söyler.

- 30 Thales ve diğer doğa filozofları gibi Anaksimandros'un da öncelikli sorunu ilk maddi ilkeyi belirlemektir. Bu ilk ilke arayışından ötürü Sextus Empiricus'un da burada bahsettiği gibi kendisini Thales'in öğrencisi sayıp, mevcut ortamda doğa felsefesini öncelikli olarak çalışma alanı belirleyen bir ekolden bahsedilebilir (W. Capelle, *a.g.e.*, s.64 [1994]). W. Capelle'nin Anaksimandros'un elimize bilgisi ulaşan yapıtından hareketle yaptığı yorum şöyledir: "Anaksimandros'un eseri Grek dilinde düzyazı olarak kaleme alınmış ilk kitaptır. Bu olgu dahi Grek insanının ya da en azından öncü bilgelerin düşüncelerinin deyim yerindeyse bir anda değiştiğini göstermektedir: Bu öncülerin düşün dünyasında mitsel düşünce tamamen aşılmış ve inancın ve de şiir hâlindeki fantezilerin (Homeros ile Hesiodos) yaratıları yerine, sadece düzyazı biçimine uygun düşen gerçekçi, pervasız ve de rasyonel düşünme tarzı geçmiştir. Demek ki Anaksimandros'un düzyazısı felsefe ile bilimi kura- cak olan kuşağın düşüncesinde meydana gelen köklü değişimin ifadesi olmaktadır. Bir doğa araştırmacısı ile doğa filozofunun ayrılmaz birliği Anaksimandros'ta da görülmektedir. O her iki alanda da çığır açmıştır... Arche <ilk ilke> kavramının özü ilk defa Anaksimandros'ta açıklığa kavuşmuştur. Özellikle seçtiği arche kavramı Thales'inkine oranla çok büyük bir ilerleme anlamına gelmektedir. Anaksimandros bu konuda duyusal verili olanı aşarak hedefi belli olan bir yön- de metafizik bir kavrama doğru ilk adımı atmaktadır. Arche olarak niçin sonsuzu koyduğunu da bilmektedir. Çünkü sırf böyle bir kavram yaşam sürecinin sonsu- za kadar devamını güven altına alabilir." (W. Capelle, *a.g.e.*, s.64-65 [1994]) Cicero'nun deyişiyle (*Luc* 118)

“kendisinden her şeyin doğduğu doğadaki sonsuzluktan bahsetmiş olan” (“is enim infinitatem naturae dixit esse e qua omnia gignerentur”) Anaksimandros’un ilk ilke olarak sonsuzu (*infinitum*) belirlemesiyle ilgili eski kaynaklardan bazıları şunlardır: Aristoteles, *Phy* 3.8.208a8, 3.4.203b6; Simplicius, *Phy* 24.13; Hippolytos 1.61; Ayrıca bkz. Seneca, *Nat* 2.18.

- 31 Anaksimandros’un öğrencisi olan Anaksimenes, Thales’le görünür, Anaksimandros’la görünmez <sonsuz> olan ilk ilkeyi görünür kılmıştır. Ancak Anaksimenes hocasının hocası olan Thales’ten farklı olarak yeryüzünde sınırlı ölçüde bulunan suyu değil, havayı ilk ilke olarak düşünmüştür, gerekçesini W. Capelle şöyle aktarır: “Kısmen de olsa hâlâ ilkel düşünme tarzına bağlı kalarak insan nefesini, bedeni dolduran havayı insana can veren ilkeyle, insan ruhu (Psyche) ile bir tutmuştur: Psyche sözcüğü Grek dilinde iki anlama gelmektedir: Asıl anlamı soluk, sonra da canlıların özelliği gibi görüldüğünden nefestir, yaşamın kendisidir, zaman geçtikçe genel olarak yaşam ilkesi anlamını kazanmıştır.” (W. Capelle, *a.g.e.*, s.76-77 [1994]) Cicero’nun deyişiyle (*Nat* 1.26) havayı tanrı olarak gören (“Anaximenes aera deum statuit”) Anaksimenes’in ilk ilkesiyle ilgili Hippolytos’un (1.7.4) aktarımında şöyle denir: “<Anaksimenes’e göre> Yeryüzü yassıymış ve havada yüzüyormuş, ateşten oluşan Güneş, Ay ve diğer yıldızlar da yassı biçimleri nedeniyle havada yüzüyorlarmış.” Diğer bazı eski kaynaklar için bkz. Cicero, *Luc* 118; Seneca, *Nat* 2.17, 6.10.

- 32 Diogenes’e atfedilen *frag* 5’te şöyle denir: “Ve kanımca muhakeme gücüne sahip olan <madde> insanların hava adını verdikleri şeydir. Her şey bunun tarafından sevk ve idare edilir ve o her şeye hükmeder. İşte bana öyle geliyor ki bu tanrıdır, o her yerededir, her şeyi dü-

zenler ve her şeyin içindedir. Onda payı bulunmayan hiçbir şey yoktur, ama hiçbir şey diğeri gibi aynı tarzda pay almaz ondan.” (W. Capelle, *a.g.e.*, s.71 [1995])

- <sup>33</sup> Bkz. Aristoteles, *Metaphy* 1.3.984a7; Simplicius, *Phy* 23.33; Clemens, *Prot* 5.64; Aetius 4.3.4.
- <sup>34</sup> Ksenophanes kendisine atfedilen 29 ve 33. fragmanlarda her şeyin temelinde iki maddi ilke görür: Toprak ve su. Bkz. *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, by J. H. Lesher, University of Toronto Press, 2001, s.133; G. Reale, *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, State University of New York Press, 1990, s.81-82; A. Kenny, *Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2006, s.11-12.
- <sup>35</sup> Örneğin bkz. B. Pullman, *The Atom in the of Human Thought*, Oxford University Press US, 2001, s.357; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition From Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, 2003, s.360.
- <sup>36</sup> Bkz. W. Enfield, *The History of Philosophy, From the Earliest Periods*, London 1837, s.232; J. Donaldson, *Ante-Nicene Christian Library: Hippolytus, Bishop of Rome*, v. 1, Tr. by J. H. Macmahon, 1868, s.48; A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Gydendal, 1922, s.29.
- <sup>37</sup> Eski kaynakların çoğunda Empedokles’in dört maddi ilkeden söz ettiği yazılıdır. Örneğin Aristoteles, *Metaphy* 1.3.984a8: “Empedokles ilke olarak dört öğeyi kabul ediyor, zaten bilinen su, hava ve ateş elementine dördüncü olarak toprağı da ekliyor. Ona göre bu ilkeler sonsuza kadar etkisini sürdürür ve başlangıçları yoktur, büyük ya da küçük nicelikler hâlinde birleşir ve tekrar ayrılırlar.” Ayrıca bkz. Cicero, *Luc* 118.

- 38 Aristoteles'e göre bu dört element birbirine dönüşebilir. Aristoteles'te tüm madde âleminin hangi elementten meydana geldiği sorunu ön planda değildir, önemli olan mevcut elementlerin kendi aralarındaki dönüşümü ve hareketliliğidir. Örneğin suyun ateşten, toprağın havadan ve yine havanın ateşten, suyun da topraktan oluşması mümkündür (M. L. Gill, *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton University Press, 1991, s.70 vd.). Bu canlı-özdekçilik Aristotelesçi düşüncenin temelini oluşturur. F. Thilly'nin ifadesiyle söylersek, "Aristoteles'in yapı ve hareket bilimi olan fizik alanındaki düşüncesi Demokritos'un atomcu ve mekanik kuramına karşıt olarak karakterize edilebilir. Aristoteles yapısal dünyadaki bütün oluşumları nitel olarak atomların yerel ilişkilerindeki değişim terimleriyle açıklama girişimini reddetmektedir. Ona göre özdek Demokritos'un yaptığından daha dinamik olarak yorumlanabilir.. Niteller atomcuların iddia ettikleri gibi yalnızca nicel değişimlerin öznel etkisi değildir. Nitelikteki değişim atomcuların yerel düzenlemeleri içindeki tek değişim şeklinde mekaniksel olarak açıklanamaz, özdekte mutlak nitel değişimler bulunmaktadır." (F. Thilly, *a.g.e.*, s.164-165) Ayrıca bkz. Bkz. D. L. Hull, *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual*, University of Chicago Press, 1990, s.83; T. Taylor, *Dissertation on the Philosophy of Aristotle: In Four Books*, Manor-Place, Walworth, London 1812, s.27.
- 39 Peripatetiklere göre her elementin evrende kendine has bir yeri vardı, ancak onlara göre kimyasal ilkelerden söz etmek imkânsızdı (P. Alexander, *Ideas, Qualities, and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, Cambridge University Press, 1985, s.27).
- 40 "Epicurusçu Felsefede Özgürlük ve Mutluluk Anlayışı Üzerine", *Kutadgubilig*. No:16, Ekim 2009, s.47-62

künyeli çalışmamızdan aktaralım (s.56-57): ... Epikürosçulara göre evren sayısız özdek atomunun etkileşiminin bir sonucudur. Bunlar kendilerini yönlendiren zihinlerden yoksun olarak amaçsızca hareket etmektedir. İnsan da özdeğin birbirini itip kakan çok sayıdaki bileşiminden biridir (F. Thilly, *a.g.e.*, s.180). O hâlde evrendeki her şey gibi insan ve eylemleri de başlı başına bir üst/tanrısal nedene dayanmaz. Peki, bu durumda düzen nasıl işler? G. Cogniot'nun açıklamasına uygun bir biçimde söylersek, Epikürosçu düzende her şeyin temeli, bütün sonsuzluk boyunca "düşünce hızı" ile ya da sonsuz hızla, kendisi de parçacıkların –sıkı bir pasta gibi– hareketsizlik içinde sıkışıp kalmamaları, devinebilmeleri için gerekli olan boşluğun içinde devinen atomlardır. Bütün cisimler, bütün doğa olayları atomların devinmeleri ve çeşitli bileşimleri ile izah edilir (G. Cogniot, *İlkçağ Materyalizmi*, Çev. S. Selvi, Sarmal Yayınevi, 2. Baskı, 1997, s.77). Duyumlarımız bize adlandırdığımız şeyleri aktarır, koyun, çim, kedi gibi, oysa Epiküros'a göre her şey atomlardan ve boşluktan oluşur ve biz bu ikisini de hissedemeyiz. Atomlarla boşluğun evreni oluşturan nihai özler olduğunu iddia eden Epiküros'un tasarladığı bu yapı doğrudan duyularla ya da deneyimin yardımıyla doğrulanamaz. Epiküros kendi doğrulamasını kesin aksiyomlar oluşturup sonuca yönelik kesin yöntemlerin geçerliliğini kabul ederek yapar (A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, second edition, University of California Press, 1986, s.20). En nihayetinde bu yapıya göre sonsuz evrende sonsuz sayıdaki atomlar oluşturdukları cisimler içinde de güneş ışığının hızından daha da yüksek bir hızla hareket ederler. Cisim demirde olduğu gibi katı ise sıçrama kısa, hava ya da ışıktaki olduğu gibi seyrek dokulu ise uzun aralıklı olur (E. Özbayoğlu, *Lucretius'ta*

*Clinamen Kavramı*, Klasik Yayınlar:1, İstanbul 1988, s.1). Atomların hareketi, çarpma ve dış güçlerin etkisi olmadığında daimî bir biçimde yukarıdan aşağıya doğru olur (E. Özbayoğlu, A.e.). Atomlar yukarıdan aşağıya doğru seyreden hareketlerinde belirsiz bir yerde ve zamanda (hatta tümüyle nedensiz olarak) dikey rotadan ayrılırlar, aksi hâlde yağmur taneleri gibi düşerken hiçbir zaman birbirleriyle karşılaşmazlar ve hiçbir zaman çarpışmalarla ve geri tepmelerle, şimdi var olan her şeyi, atom topluluklarını oluşturmazlar (E. Özbayoğlu, A.e.; F. Thilly, a.g.e., s.185; J. A. Arieti, *Philosophy in the Ancient World: Introduction*, Rowman & Littlefield Press, 2005, s.250). O hâlde bir şekilde atomların seyrinde sapmaya (*clinamen*) ihtiyaç vardır. E. Özbayoğlu'nun bildirdiği gibi sapma hareketinin varsayımı Epikuros sisteminin ilk atomculara göre en belirgin farkıdır. İlk atomcular olan Demokritos ve Leucippus'a göre atomlar ne başlangıcı ne de yönü belirlenmiş, kasırgamsı bir hareket ve bunun sonucu olarak itmelerle ve çarpmalarla aralarında karşılaşarak cisimleri oluştururlar (E. Özbayoğlu, a.g.e., s.4). Bkz. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, s.81, Berlin 1934. Bu sapma fikrinin içerdiği anlam basit bir şekilde salt şeylerin oluşumuyla ilgili değildir, Epikurosçu düşünce sisteminde sapma, istencimiz açısından bizim özgürlüğümüzü de sağlar (T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, 2005, s.10).

- 41 Aristoteles, *Phy* 1.4.187a26'da Anaksagoras'ın ilk madde anlayışını şöyle anlatır: "Anaksagoras sayısız ilk madde varsayımını kabul etmiş görünür, zira fizikçilerin hiçten hiçbir şey oluşmaz diyen ortak görüşünü doğru sayıyor. Bu yüzden şöyle diyor: '<Başlangıçta> tüm şeyler bir aradaydı.'" Anlaşıyor ki Anaksagoras'a göre her şey tek bir ilkedan gelmekle birlikte o ilke her şeyi

kapsar. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Metaphy* 1.3.984a11; De Caelo 3.3.302a28; Aetius 1.17.2; Simplicius, *Phy* 27.2

- <sup>42</sup> Cicero'nun *Fat* 6'da "yetkin diyalektikçi" (valens dialecticus) diyerek övdüğü Diodoros daha çok mantık alanında boy göstermiştir. Karş. *Contra Math* 8.
- <sup>43</sup> Bu iki isim daha çok tıp alanında boy göstermiştir. Bkz. H. B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Clarendon Press, 1980, s.43, 48, 51.
- <sup>44</sup> P. Theil'in de bildirdiği gibi Pythagoras öğretisinde sayı kutsaldır, buna göre sayı kendi kendini yaratan ve evrenin sonsuza dek sürekliliğini ayakta tutan egemen güçtür (P. Theil, *Dünyamızı Kuranlar*, Çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, 1979, s.95). Lenin'in Hegel'den hareketle dikkat çektiği gibi Pythagorasçı düşüncede sayılar aynı zamanda diyalektiğin de göstergesidir, örneğin çift olana bir eklenince tek olur ( $2+1 = 3$ ), tek olana bir eklenince ise çift ( $3+1 = 4$ ), demek ki birlik ayrı belirlenimleri kendi içinde taşır (Lenin, *a.g.e.*, s.19-20). İlkeler konusunda ise şu eski aktarımlara danışabiliriz: Aetius, 1.3.10: "Pythagorasçı Philolaos <ilkeler olarak> sınırı ve sınırsız benimsiyor." Proclus, *Plat* 1.S.176: "Tanrısal <şeyler> içinde daha değersiz olanları alt edilir ve karşıt <ilkelerden> oluşturulan Philolaos'un öğretilerine göre sınırlayandan ve sınırsızdan oluşan tek bir evren tamamlanır." Pythagoras'a atfedilen *frag* 1D: "Doğa, evrendeki sınırsızdan ve sınırlayandan birleştirilmiştir, hem evrenin bütünü hem de içindeki tüm <tekil> şeyler." *frag* 3D: "Her şey sınırsız olsaydı, daha baştan itibaren hiçbir bilgi nesnesi mevcut olmazdı." *frag* 4: "Ve idrak edilen her şeyi gerçekten sayı içerir. Zira sayı olmadan bir şeyi düşüncede kavramak ya da idrak etmek mümkün değildir."; *frag* 5: "Sayı tek ve çift olmak üzere iki özgün biçime sahiptir. Bu ikisinin ka-

rışınundan meydana gelmiş olan üçüncüsü ise çift-tek sayıdır. Bu iki biçimin her birinin birçok figürü mevcuttur, bu figürler şeylerin kendisi tarafından sezdirilir.” *frag* 8: “Bir, her şeyin ilk nedenidir.” Çeviriler için bkz. W. Capelle, *a.g.e.*, s.224-225 [1995]. Görüldüğü gibi Pythagorasçı öğretide ilk madde arayışı yoktur, onun yerine maddelerin de ötesinde onlarda gördüğümüz sayılar ve onların arasındaki uyum düşüncesi ön plandadır. Bu düşünceyi en iyi gösteren unsurlardan biri yine bu öğretide ruhta tıpkı gökteki gibi yedi daire arayışının olmasıdır (bu konuda bkz. Aristoteles, *Anim* 1.3; Lenin, *a.g.e.*, s.21). Ancak yine Pythagorasçı öğretide evrenin merkezine ateşi yerleştirme temayülünün söz konusu olduğunu unutmamak gerekir.

- 45 Strato’ya göre şeylerin temel ilkesi temel niteliklerdir. İnsanlar görerek ya da duyarak kavradıkları şeyleri parçacıklardan değil, bir niteliğin iletişiminden, aktarımından ötürü kavrar. Bu yüzden onun için önemli olan ışık değil, renklere ya da sıcaklık ve soğukluktur. Kapsamlı inceleme için bkz. P. Lautner, “The Historical Setting of Hieronymus fr. 10 White (= fr. 53 Wehrli)”, *Lycu of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation and Discussion* [Rutgers University Studies in Classical Humanities, Vol. XII] Ed. by W. W. Fortenbaugh - S. A. White, Transaction Publishers, 2004, s.369.

- 46 Sextus Empiricus nezdinde Kuşkucular Dogmatiklerin sadece maddi ilkeler değil, her konudaki ihtilafını onları çürütmek ve onay tehirine varmak için kullanır, örneğin bkz. 1.88, 90, 112, 132, 175-177 vb. Lenin, Hegel’in Kuşkuculara ilişkin bu konudaki şu eleştirisini aktarır: “Böyle kimseler <Kuşkucular> bir felsefede felsefenin kendisinden başka her şeyi görürler, onu gözden kaçırlar... Felsefe sistemleri ne kadar farklı olursa olsunlar,



beyaz ile tatlı, yeşil ile ham kadar farklı değildirler, çünkü felsefe olmalarında uzlaşırlar ve gözden kaçırılan da budur.” (Lenin, *a.g.e.*, s.75-76)

47 Bkz. 1.166.

48 Karş. *Contra Math* 9.365.

49 Bkz. 2.30, 3.126, 152; *Contra Math* 1.21, 11.226.

50 Bkz. 3.99.

51 Karş. *Contra Math* 3.62-64, 9.415-417.

52 Karş. *Contra Math* 9.434-435.

53 Bkz. 3.45-46; *Contra Math* 9.259-262. Buradaki muhakeme Stoacılar tarafından Epikürosçulara karşı yürütülmüştür (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.154 [n.54] 2007).

54 Bkz. 3.47-48; *Contra Math* 9.436-439.

55 *Contra Math* 7.216-217’de bilhassa Peripatetiklere atfedilen bu ayrımın genel olduğunu düşünebiliriz (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.155 [n.56] 2007).

56 Karş. 3.108.

57 Bu deneyimci varsayım, Platoncular dışında tüm eski filozoflar tarafından kabul edilmiştir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.155 [n.58] 2007). Bkz. 3.50; *Contra Math* 8.56-60.

58 Bkz. 2.133.

59 Karş. Diogenes Laertios 7.53.

60 Bkz. 1.36-163.

61 Bkz. 3.47.

62 Sırasıyla Lat. *impressio* ve *punctio*. Bunlar klasik Stoa terimleri olup (Aleksandros, *Mantis* 130.14-30, 132.11-15, 30-33) genel olarak da kullanılmıştır (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.157 [n.63] 2007).

63 Lat. *conus*. “Göz konisi” düşüncesi Stoa felsefesine özgüdür. Bkz. Diogenes Laertios 7.157. Epikürosçu

görüntüler için bkz. Epikuros, *Ad Hero* 46-48, ışınlar için ise bkz. Platon, *Tim* 45B. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.157 (n.64) [2007].

<sup>64</sup> Havanın çarpmasıyla ilgili bkz. Diogenes Laertios 7.52, 158.

<sup>65</sup> Bkz. 2.104, 107. Değişlerle ilgili bkz. 2.81.

<sup>66</sup> Bkz. 1.166.

<sup>67</sup> Bkz. 1.169.

<sup>68</sup> Burada her şeyin daima değişmekte olduğunu savunan Herakleitos'un öğretisine atıf vardır. Karş. 1.217.

<sup>69</sup> Bkz. 2.28; *Contra Math* 8.7; Platon, *Thaet* 152D, *Tim* 27E.

<sup>70</sup> Bkz. 3.45-46.

<sup>71</sup> *Crisis* konusu Stoa fiziğinin temelinde yer alır, ancak farklı Stoacılar farklı görüşler sunar ve bu görüşler Peripatetikler tarafından eleştirilir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.159 [n.71] 2007).

<sup>72</sup> Buradaki ilk seçenek Peripatetikler, dördüncüsü ise Stoacılar tarafından dile getirilmiştir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.159 [n.74] 2007). Bkz. Galenus, *Hipp* 15.32K

<sup>73</sup> Bkz. 3.60-61. Karş. Aleksandros, *Mantis* 140.10-23.

<sup>74</sup> Bkz. 3.96.

<sup>75</sup> Burada *birleşim* şeklinde çevirdiğimiz *commistio* teriminin *karışım* anlamındaki *crasis* terimiyle yer değiştirilebilir olduğunu düşünmek gerekir. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.160 (n.77) [2007].

<sup>76</sup> Karş. 3.63, 114.

<sup>77</sup> Karş. 3.6.

<sup>78</sup> Sextus Empiricus burada bilhassa Aristoteles'i (*Cat* 15a13-33) kastediyor olmalıdır. Bkz. *Contra Math* 10.37.

<sup>79</sup> Karş. *Contra Math* 10.41, 52.

- 80 Bu Khryssipposçu bir tanımlamadır. Örneğin bkz. Arius  
ap. Stobaeus, *Ecl* 1.165.15-17.
- 81 Karş. *Contra Math* 10.45-49.
- 82 Karş. 1.188-191, 2.133.
- 83 Karş. *Contra Math* 10.66-68.
- 84 Bkz. 2.244.
- 85 Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.162 (n.º) [2007].
- 86 Bu muhakeme için bkz. *Contra Math* 10.76. Karş. Aristoteles, *Phy* 254b7-258b9.
- 87 Bu Stoacı bir düşüncedir. Örneğin bkz. Cicero, *Fat* 10.20; Plutarkhos, *Fat* 574D; Aleksandros, *Fat* 22.
- 88 Karş. *Contra Math* 10.83-84.
- 89 Örneğin bkz. Cicero, *Fat*; Aleksandros *Fat*.
- 90 Karş. 2.242; *Contra Math* 1.311, 10.87-90. Diogenes Laertios 9.99.
- 91 Karş. *Contra Math* 10.93, 103-104.
- 92 Bkz. 3.64.
- 93 Karş. *Contra Math* 10.94, 106-107.
- 94 Karş. *Contra Math* 10.95, 108-110.
- 95 Bkz. 3.119, 131. Karş. Aristoteles, *Phy* 209a31-b2.
- 96 Karş. *Contra Math* 10.139-141.
- 97 Karş. *Contra Math* 10.154.
- 98 Karş. *Contra Math* 10.123-127.
- 99 Bkz. 1.138.
- 100 Karş. 3.261.
- 101 Bkz. 3.77.
- 102 Bkz. 2.253.
- 103 Karş. *Contra Math* 10.168.
- 104 Bkz. 3.64.
- 105 Bkz. 3.2.

- <sup>106</sup> Karş. *Contra Math* 9.297-298, 301, 303-307.
- <sup>107</sup> Bu kısmı J. Annas – J. Barnes *Contra Math* 9.304-306'dan hareketle şöyle açıklıyor: "İlkin gösteririz ki  $6 = 5 + 4 + 3 + 2 + 1$  (yani  $6 = 15$ ). Benzer şekilde  $5 = 4 + 3 + 2 + 1$ . Oysa 5 6'da bulunduğundan  $4 + 3 + 2 + 1$  de 6'da bulunur ve  $6 = 5 + 4 + 3 + 2 + 1 + 4 + 3 + 2 + 1 + 3 + 2 + 1 + 2 + 1 + 1 = 35$  olur. Buna göre aynı geri sayımı 35'ten de başlatabiliriz:  $35 = 34 + 33 + \dots + 1 \dots$  Bu sonsuza kadar gider." (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.168 [n.112] 2007)
- <sup>108</sup> Karş. *Contra Math* 1.162-164, 4.24-26, 9.308-317.
- <sup>109</sup> Karş. 3.94-96; *Contra Math* 1.166-168, 4.31-33, 9.321-325.
- <sup>110</sup> Bkz. 3.60.
- <sup>111</sup> Karş. *Contra Math* 9.328.
- <sup>112</sup> Karş. 3.98-101, 2.215-218.
- <sup>113</sup> Karş. *Contra Math* 1.134-135, 9.339, 343.
- <sup>114</sup> Bkz. 3.40.
- <sup>115</sup> Örneğin bkz. *Contra Math* 1.139, 9.337, 348.
- <sup>116</sup> Bkz. 2.126.
- <sup>117</sup> 3.64'te çizilen şemaya göre bu bölüm, konudan sapma olarak değerlendirilebilir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.171 [n.123] 2007).
- <sup>118</sup> Lat. *naturalis mutatio*. Bu kavramı doğal nesnedeki kendiliğinden (*simpliciter*) gerçekleşen değişim olarak düşünmek gerekir. J. Annas – J. Barnes'ın yorumunda da geçtiği gibi nesnenin doğal değişiminde dışsal bir çürütücü etkiye gereksinim yoktur (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.171 [n.124] 2007). Bkz. 3.64; *Contra Math* 9.277-278, 328, 10.37, 38-40, 42-44, 324.
- <sup>119</sup> Bkz. 3.38-55.

- 120 Bkz. 3.68.
- 121 Metnin bu kısmı sorunludur. J. Annas – J. Barnes’ın yorumuna göre Sextus Empiricus bu kayıp kısımda şöyle diyor olmalıdır: “Oysa bu imkânsızdır. ...” Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.171 (n.t) [2007].
- 122 Bkz. 3.17-29.
- 123 Karş. 3.106; *Contra Math* 9.267.
- 124 Karş. *Contra Math* 9.276.
- 125 Bkz. 3.112-113.
- 126 Karş. *Contra Math* 9.271-273.
- 127 Metnin bu kısmı sorunludur. J. Annas – J. Barnes’ın yorumuna göre Sextus Empiricus bu kayıp kısımda şöyle diyor olmalıdır: “... ya kavranabilir ya da akledilebilir olmalıdır. Kavranabilir olamaz, zira...” Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.172 (n.v) [2007].
- 128 Bkz. 3.47.
- 129 Lat. *significatio*. Yun. συμνημονευσis.
- 130 Örneğin bkz. 1.170, 2.57.
- 131 Karş. *Contra Math* 10.323-324.
- 132 Bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 1.177.21-179.5.
- 133 Bkz. 3.85-96, 102-108.
- 134 Sextus Empiricus’un Diodoros Kronos’u kastettiği düşünülebilir. Bkz. *Contra Math* 1.310-312, 9.269, 10.347. Ayrıca bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.173 (n.139) [2007].
- 135 Karş. 3.104-105; *Contra Math* 10.326-327; Diogenes Laertios 9.100.
- 136 Karş. *Contra Math* 10.344-345.
- 137 Bkz. 3.62.
- 138 Bkz. 3.82.
- 139 Bkz. 3.54.

- 140 Bkz. *frag* 12.
- 141 Bkz. 3.17-29, 103.
- 142 Bkz. 3.129; *Contra Math* 8.263
- 143 Bkz. 3.75; *Contra Math* 10.95.
- 144 Bkz. *Contra Math* 10.15.
- 145 Karş. *Contra Math* 10.7-11; Aristoteles, *Phy* 208b1-209a2.
- 146 Bu, Stoacılarla özgü bir görüştür. Bkz. Stobaeus, *Ecl* 1.14.4. Karş. Aristoteles, *Phy* 208b1-209a2.
- 147 Hesiodos, *Theog* 118.
- 148 Bkz. 2.142.
- 149 Karş. 3.122-123; *Contra Math* 10.13-19.
- 150 Karş. *Contra Math* 10.3-4; Stobaeus, *Ecl* 1.20.1.
- 151 Bunların içinde Khrysippos da vardır. Bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 1.18.4d, 161, 8-26.
- 152 Bkz. 3.86.
- 153 Bkz. 3.39.
- 154 Bkz. 3.45-46.
- 155 Karş. *Contra Math* 10.21-23.
- 156 Bkz. 3.117.
- 157 Bkz. 3.124.
- 158 Bkz. 3.75. Karş. *Contra Math* 10.30; Aristoteles, *Phy* 212a20-1.
- 159 Karş. 3.147-148.
- 160 Karş. *Contra Math* 10.34.
- 161 Bkz. 3.38-48, 49-54.
- 162 Bkz. 3.109-114.
- 163 Bkz. 2.133.
- 164 Örneğin Stoacılar. Bkz. *Contra Math* 10.170; Diogenes Laertios 7.141; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 1.106.5-11.

- 165 Örneğin Platon. Bkz. *Contra Math* 10.170, 228; Platon, *Tim* 47D; Aristoteles, *Phy* 218a33-b1.
- 166 Bkz. *Contra Math* 10.176; Aristoteles, *Phy* 220a24-5.
- 167 Bkz. *Contra Math* 10.177.
- 168 Bkz. Aristoteles, *Phy* 220b32-221a1.
- 169 Bkz. *Contra Math* 10.219.
- 170 Bkz. *Contra Math* 10.216.
- 171 Örneğin Stoacılar. Bkz. *Contra Math* 10.218.
- 172 Bkz. 2.18-79, 144-192.
- 173 Bkz. 3.64-81, 115-117.
- 174 Karş. *Contra Math* 6.62, 10.189-191.
- 175 Sınırlı zaman için bkz. Platon, *Tim* 37D-38B; sınırsız zaman (Stoacıların fikri) için bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 1.106.11-13.
- 176 Karş. *Contra Math* 6.64-65, 10.193-196.
- 177 Karş. 3.144-146; *Contra Math* 6.66-67, 10.197-200.
- 178 Khryssippos'a göre geçmiş ve gelecek mevcut değildir (υπαρχειν) ancak vardır (υφισταναι). Bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 1.106.18-23. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.182 (n.189) [2007].
- 179 Bkz. 3.106-107.
- 180 Karş. *Contra Math* 10.200-202.
- 181 Karş. *Contra Math* 6.63, 10.192.
- 182 Karş. 3.147-148; *Contra Math* 10.203-205.
- 183 Karş. 3.132-133.
- 184 Bkz. Aristoteles, *Metaphy* 983b7-18.
- 185 Karş. 3.149-150; *Contra Math* 10.207-211.
- 186 Karş. *Contra Math* 8.104, 10.248.
- 187 Bkz. 1.163.
- 188 Bkz. 1.23.

- 189 Karş. *Contra Math* 10.250-251.
- 190 Karş. *Contra Math* 10.257.
- 191 Karş. *Contra Math* 10.261-262.
- 192 Karş. *Contra Math* 10.277.
- 193 Karş. *Contra Math* 4.4-5, 7.99-100, 10.278-280.
- 194 Burada geçen terimler Pythagorasçı müzik teorisindeki oktav sistemine aittir. Karş. Pl. *Tim.* 36
- 195 Karş. 3.158-161; *Contra Math* 4.18-20, 10.293-298.
- 196 Karş. 2.220-221.
- 197 Bkz. 3.90.
- 198 Bkz. 1.122.
- 199 Karş. 3.164-165; *Contra Math* 4.21-22, 10.302-304; Platon, *Phaedo* 96E.
- 200 Bkz. 3.154.
- 201 Bkz. 3.151.
- 202 Karş. *Contra Math* 11.20-23.
- 203 Karş. *Contra Math* 11.1-2.
- 204 Karş. 3.169-171; *Contra Math* 11.22-27; Diogenes Laertios 7.94; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.69.17-70.7.
- 205 Bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.69.17-70.7.
- 206 Örneğin bkz. Diogenes Laertios 7.151.
- 207 Karş. *Contra Math* 11.30.
- 208 Bkz. Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.72.14-18.
- 209 Bkz. Diogenes Laertios 7.97; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.71.15-72.13.
- 210 Bkz. Diogenes Laertios 7.87; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.77.20-21.
- 211 Karş. 3.173-174; *Contra Math* 11.38-39.
- 212 Karş. *Contra Math* 11.35-37.
- 213 Karş. *Contra Math* 11.40.



- <sup>214</sup> Bkz. 3.184; Platon, *Cratylus* 412C, 422A.
- <sup>215</sup> Bkz. 3.173-174.
- <sup>216</sup> Karş. *Contra Math* 11.59-61; Diogenes Laertios 7.104; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.79.1-17.
- <sup>217</sup> Bkz. 2.90.
- <sup>218</sup> Örnekler Khryssippos'tan gelir. Plutarkhos, *Stoic Rep* 1045E.
- <sup>219</sup> Karş. Plutarkhos, *Stoic Rep* 1048C.
- <sup>220</sup> Bkz. Platon, *Euth* 278E-282D; *Meno* 87C-89A.
- <sup>221</sup> Bkz. 3.182, 190, 196, 220, 222, 226; *Contra Math* 1.147, 8.37, 187-188, 198, 215, 239-240; Aristoteles, *Nicom* 1134b25-6.
- <sup>222</sup> Karş. 3.180; *Contra Math* 11.43-47.
- <sup>223</sup> Bkz. Aristoteles, *Nicom* 1098b12, *Pol* 1323a24.
- <sup>224</sup> Bkz. Diogenes Laertios 7.95; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.70.8-20.
- <sup>225</sup> Bkz. Cicero, *Fin* 3.10.34, 13.44-45.
- <sup>226</sup> Karş. Diogenes Laertios 9.101.
- <sup>227</sup> Antisthenes. Bkz. Diogenes Laertios 6.3.
- <sup>228</sup> Karş. *Contra Math* 11.71-78.
- <sup>229</sup> Bkz. 3.179.
- <sup>230</sup> Bkz. 1.59.
- <sup>231</sup> Bkz. 2.18-79, 144-192.
- <sup>232</sup> Karş. 3.183-186; *Contra Math* 11.80-89.
- <sup>233</sup> Bkz. 3.175.
- <sup>234</sup> Bkz. 2.31-33.
- <sup>235</sup> Örneğin bkz. Diogenes Laertios 7.90; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.58.9-11.
- <sup>236</sup> Bkz. Platon, *Tim* 35AD.
- <sup>237</sup> Karş. *Contra Math* 11.90-95.

- 238 Bkz. 3.179.
- 239 Karş. *Contra Math* 11.62-63.
- 240 Örneğin bkz. Diogenes Laertios 7.105-106; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.80.14-81.18, 83.10-85.11.
- 241 Karş. *Contra Math* 11.65-66.
- 242 Örneğin Khioslu Ariston. Bkz. *Contra Math* 9.64; Cicero, *Luc* 42.130.
- 243 Bkz. 3.179.
- 244 Metnin bu kısmında sorunlar vardır, yaklaşık çeviri buradaki gibidir. Bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.195 (n.af) [2007].
- 245 Karş. 3.194-196; *Contra Math* 11.96-98.
- 246 Karş. Cicero, *Fin* 1.9.30.
- 247 Bkz. 3.179.
- 248 Örneğin Antisthenes. Bkz. Diogenes Laertios 6.11.
- 249 Bkz. 1.122.
- 250 “Aramızda” ifadesinden kasıt, Sextus Empiricus’un yaşadığı ve metni kaleme aldığı Roma’dır (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.196 [n.284] 2007).
- 251 Karş. 3.245.
- 252 J. Neill’in bildirdiği gibi klasik dönemde Yunanların çoğu Akhilleus ile Patroklos arasında cinsel münasebet olduğunu düşünmüşse de modern dönemde, ama özellikle akademi camiasında bu görüş benimsenmemiştir (J. Neill, *The Origins and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*, McFarland Publishers, 2009, s.136). Bu konuda yapılmış çalışmalardan bazıları ve farklı yorumlar için bkz: W. M. Clarke, “Achilles and Patroclus in Love”, *Hermes* 106, 1978, s.381-396; P. Michelakis, *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge University Press, 2007, s.41vd.; K. Reinhard, “Kant with Sade, Lacan with Levinas”, *Divine Aporia: Post-*

*modern Conversations About the Other*, Ed. by John Charles Hawley, Bucknell University Press, 2000, s.315-316.

253 Bkz. Diogenes Laertios 6.72.

254 Bkz. 3.206.

255 Richard Bett'in de bildirdiği gibi (Sextus Empiricus, *Against the Ethicists: Adversus Mathematicos* XI, Oxford University Press, 2000, s.208) Stoacı Khrysippos da dâhil olmak üzere ilk Stoacılar bütün değerlerden sıyrılan insanın mutlu olabileceğini öne süren kinizmin etkisindeydi. Bu yüzden ailevi değerleri de rahatlıkla öteleyebiliyorlardı. Oysa sonrakiler, Roma döneminin Stoacıları, kanaatime göre değişen toplum koşullarına ayak uydurarak kinizmin dalgalarının neredeyse hiç vurmadığı Roma eyaletlerinde, idari hukukun egemenliğinde ve atalardan miras kalan din ile ahlak duyusunun muhafazakâr şemsiyesi altında Stoacılığın baba tiplerini bir nevi törpülemiş ve onların öğretilerini daha kuralcı yeni dünya düzenine uygun kılmıştır. Ayrıca bkz. M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999, s.22-56; L. Groarke, *a.g.e.*, s.126; P. A. Meijer, *a.g.e.*, s.106.

256 Bkz. 1.148. Karş. R. J. Hankinson, *a.g.e.*, s.263.

257 Bkz. 1.153. Karş. L. Groarke, *a.g.e.*, s.126.

258 Bkz. 1.148.

259 Karş. *Contra Math* 1.258.

260 Euripides, *Bacc* 836-837.

261 Euripides, *Bacc* 316-317.

262 Bkz. Diogenes Laertios 2.78.

263 Karş. 1.152.

264 Homeros, *Ilias* 17.356.

265 Bkz. 3.206.

- 266 Platon, *Rep* 423E.
- 267 Karş. 1.160, 3.200, 201, 207, 245-249; *Contra Math* 11.190-194; Diogenes Laertios 7.32-34, 187-188.
- 268 Karş. 3.225.
- 269 Bkz. 3.206, 3.248.
- 270 Karş. 1.149, 3.221.
- 271 Karş. 1.152.
- 272 Karş. 3.228.
- 273 Karş. 1.154.
- 274 Karş. 1.156.
- 275 Karş. Diogenes Laertios 9.83.
- 276 Homeros, *Ody* 3.72.
- 277 Spartalı anneler savaşa gönderecekleri oğullarına kalkanlarını elleriyle takarken, “Ya bununla ya da bunun üzerinde dön!” derdi, zira ölen askerler kalkanının üzerine yatırılarak getirilirdi.
- 278 *frag* 5.
- 279 Rahipleri hadım edilirdi.
- 280 Karş. *Contra Math* 9.50-56.
- 281 Bu tartışma için bkz. 3.3.
- 282 Belki de kaynak şudur: Aristoteles, *De Caelo* 278b14. Cicero’nun *Nat* 1.33’te bildirdiğine göre Aristoteles tüm tanrısallığı akla yüklerken, beri yandan evrenin de tanrı olduğunu söyler.
- 283 Lat. *spiritus*. Soluk Stoa felsefesinde merkezî bir kavramdır, hem insandaki hem de evrendeki kutsal yaşam-sallığı simgeler. Örneğin Seneca, *Clem* 1.3.5’te bu solukun yönetici tarafına (“*illius spiritu regitur*”) dikkat çekerek, yine ona göre soluk insandaki kutsal kısımdır (*Helv* 8.3: “*in corpus humanum pars divini spiritus*”), onsuz hiçbir şey güçlü olamayacağı gibi, hiçbir şey de ona kar-

şı çıkamaz (*Nat* 2.6: “spiritus, sine qua nihil validum et contra quam nihil validum est”), bu yüzden tanrı da evrenin soluğu ve ruhudur (*Nat* 2.45: “<Deus>... animus ac spiritus mundi”), biz de onun soluğuyla yaşarız (*Nat* 2.45: “cuius spiritu vivimus”). Ayrıca bkz. Diogenes Laertios 7.138-139.

284 Karş. *Contra Math* 9.25; Cicero, *Nat* 1.18.46-49.

285 Bkz. 1.225.

286 Bkz. 1.151, 155, 3.9-12.

287 Bkz. 3.179.

288 Karş. 3.208.

289 Bkz. 1.58.

290 Bkz. 3.179.

291 Bu meşhur bir Pythagoras yasağıdır.

292 Bkz. 3.207.

293 Bkz. 3.179.

294 Karş. Diogenes Laertios 9.84.

295 Bkz. 3.210.

296 *frag.* 638.

297 Karş. Epikuros, *Ad Men* 124-125.

298 *Frag.* 449.

299 Theognis, 425-428.

300 Bkz. 1.163.

301 Bkz. 3.205.

302 Karş. 1.29-30, 3.235-6; *Contra Math* 11.141-160.

303 Karş. 1.27; *Contra Math* 11.145-146.

304 Khrysispos dışındaki Stoacılara göre tek iyi olan erdem kaybolamaz. Örneğin bkz. Diogenes Laertios 7.127; Simplicius, *Cat* 402.19-20.

305 Karş. *Contra Math* 11.168-180.

- 306 Bkz. 3.180-182.
- 307 Karş. *Contra Math* 11.180-181.
- 3078 Akıl burada φρονησις, τέχνη, yani sanat (bkz. 3.270-272) gibi ilk Stoa erdemlerinden biridir. Bkz. Diogenes Laertios 7.92; Arius, ap. Stobaeus, *Ecl* 2.59.4-7. Bu akıl kavramı yaşama sanatı (*ars vivendi*) olarak kimliklenmiştir (J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.205 [n.345] 2007). Bkz. Cicero, *Fin* 5.6.16.
- 309 Bkz. 3.250; *Contra Math* 9.133.
- 310 Karş. *Contra Math* 11.182.
- 311 Karş. *Contra Math* 7.427-429.
- 312 Bkz. 1.166.
- 313 Karş. *Contra Math* 11.183.
- 314 Karş. *Contra Math* 7.246.
- 315 Bkz. 1.169.
- 316 Karş. *Contra Math* 11.188, 197-199.
- 317 Karş. *Contra Math* 11.200-206.
- 318 Karş. *Contra Math* 11.206-208.
- 319 Homeros, *Ody* 18.136-137.
- 320 Bkz. 3.245-269; *Contra Math* 11.189-194.
- 321 Bkz. 1.58.
- 322 Bkz. Diogenes Laertios 7.91.
- 323 Bu muhakeme için bkz. 3.156.
- 324 Bkz. 3.240; *Contra Math* 7.432.
- 325 Karş. *Contra Math* 1.9, 11.218.
- 326 Karş. *Contra Math* 1.29, 11.232.
- 327 Bkz. 2.85-94.
- 328 Bkz. 2.8.
- 329 Bu bölümün daha geniş açıklaması için bkz. *Contra Math* 1.19-29, 11.224-231.

- 330 Karş. 3.256-258; *Contra Math* 11.219-220, 222-223; Diogenes Laertios 9.100.
- 331 Stoacı doğruluk anlayışı için bkz. *Contra Math* 8.10, 9.220.
- 332 Bkz. 3.254.
- 333 Karş. 3.259-260; *Contra Math* 1.31-32, 11.234-236.
- 334 Bkz. 2.70.
- 335 Bkz. 3.79.
- 336 Bkz. 3.261.
- 337 Karş. 3.264-265; *Contra Math* 1.33-34, 11.237-238.
- 338 Karş. 3.266-268; *Contra Math* 1.36-38, 11.239-243.
- 339 Bkz. 2.8.
- 340 Bkz. 2.214.
- 341 Karş. 2.2-3.
- 342 Bkz. 3.241.
- 343 Karş. 3.270-272; *Contra Math* 11.243-247.
- 344 Bkz. 3.253-258.
- 345 Bkz. 3.240.
- 346 Stoacı terim için bkz. *Contra Math* 11.246; Diogenes Laertios 7.92.
- 347 Örneğin bkz. Arius ap. Stobaeus, *Ecl* 2.104.10-17.
- 348 Bkz. 3.216-218.
- 349 Bkz. 1.62.
- 350 Bkz. 3.277; *Contra Math* 11.210-215.
- 351 Buradaki Stoacı kendine hâkim olma anlayışı Yunanca-  
da εὔκρατεια, Latince *continentia* ile dile gelir. Bkz.  
*Contra Math* 9.153; Diogenes Laertios 7.92. Ayrıca  
bkz. J. Annas – J. Barnes, *a.g.e.*, s.215 (n.398) [2007].
- 352 Lat. *continens*.
- 353 Bkz. 3.237.



## Kaynakça

### Klasik Çağ Kaynakları

- Elias, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, Ed. by A. Busse, Berlin 1900.
- Herakleitos, Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. C. Çakmak, Kabalcı Yayınevi, Birinci Basım 2005.
- Origenes, Origen, *Contra Celsum*, Tr. by H. Chadwick, Cambridge University Press, 1980.
- Plinius, The Elder Pliny on the Human Animal: Natural history, Book 7, Tr. & Comm. by M. Beagon, Oxford University Press, 2005.
- Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Ed. by R. Bett, Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Against the Ethicists: Adversus Mathematicos XI*, Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Outlines of Scepticism*, Ed. by J. Annas – J. Barnes, Cambridge University Press, 2000.
- Xenophanes, *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, by J. H. Lesher, University of Toronto Press, 2001.



### **Modern Kaynaklar**

- Alexander, P., *Ideas, Qualities, and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, Cambridge University Press, 1985.
- Algra, K. – Barnes, J. – Mansfeld, J. – Schofield, M. (Ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.
- Annas, J., “Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies”, *The Norms of Nature*, Ed. by M. Schofield – G. Striker, Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Scepticism, Old and New”, *Rationality in Greek Thought*, Ed. by M. Frede – G. Striker, Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993.
- Annas, J. – Barnes, J., *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985.
- Arieti, J. A., *Philosophy in the Ancient World: Introduction*, Rowman & Littlefield Press, 2005.
- Armstrong, A. H., *An Introduction to Ancient Philosophy*, Taylor & Francis, 1981.
- Baghramian, M., *Relativism*, Routledge, 2004.
- Bailey, A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford University Press, 2002.
- Barnes, J., “La Διαθωρία Pyrrhonienne”, *Le Scepticisme Antique*, Ed. by A. J. Voelke, Cahiers de la revue de Theologie et de Philosophie 15, Geneva, 1990.
- \_\_\_\_\_, *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, 1990.
- Brennan, T., *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford University Press, 2005.

- Brittain, C., *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press, 2001.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Adamant Media Corporation, 2000.
- Burnyeat, M. F., "Can the Sceptic Live His Scepticism?", *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Ed. by M. Schofield - M. Burnyeat - J. Barnes, Oxford University Press, 2002.
- Burton, D. F., *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*, Routledge, 1999.
- Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, Çev. O. Özügöl, Kabalcı Yayınevi, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, Çev. O. Özügöl, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Cave, T., *Retrospectives: Essays in Literature, Poetics and Cultural History*, MHRA, 2009.
- Clarke, W. M., "Achilles and Patroclus in Love", *Hermes* 106, 1978.
- Cogniot, G., *İlkçağ Materyalizmi*, Çev. S. Selvi, Sarmal Yayınevi, 2. Baskı, 1997.
- Colish, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, E. J. Brill, Leiden, 1990.
- Craig, E. (Ed.)  
*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998.
- Çevik, C. C., "Epicurusçu Felsefede Özgürlük ve Mutluluk Anlayışı Üzerine", *Kutadgubilig*. No:16, Ekim 2009, s.47-62.
- Dancy, J. - Sosa, E. - Steup, M., (Ed.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell Publishing, 2010.
- Donaldson, J., *Ante-Nicene Christian Library: Hippolytus, Bishop of Rome*, v. 1, Tr. by. J. H. Macmahon, 1868.
- Drachmann, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Gydendal, 1922.

- Dürüşken, Ç., “Stoa Mantığı”, *Felsefe Arkivi*, No:28, İstanbul 1991, s.287-308.
- Enfield, W., *The History of Philosophy, From the Earliest Periods*, London 1837.
- Everson, S., “The Objective Appearance of Pyrrhonism”, *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Ed. by S. Everson, Cambridge University Press, 1991.
- Floridi, L., *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, 2002.
- Fortenbaugh, W. W., *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, Transaction Publishers, 2002.
- Frede, D., “Stoic Determinism”, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Ed. by B. Inwood, Cambridge University Press, 2003, s.179-205.
- Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, 1987.
- Furley, D., *From Aristotle to Augustine*, Routledge, 2003.
- Gill, C., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006.
- Gill, M. L., *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton University Press, 1991.
- Goldhill, S., “Reading Differences: The Odyssey and Juxtaposition”, *Homer: Critical Assessments*, Ed. by I. J. E. De Jong, Routledge, 1999.
- Gottschalk, H. B., *Heraclides of Pontus*, Oxford University Press, 1980.
- Greenwood, E., “Postcolonialism”, *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Ed. by G. Boys-Stones - B. Graziosi - P. Vasunia, Oxford University Press 2009.
- Groarke, L., *Greek Scepticism: Anti-realist Trends in Ancient Thought*, McGill-Queen’s Press, 1990.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition From Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, 2003.

- Hallie, P. P., *Selections From the Major Writings on Scepticism, Man, & God*, Hackett Publishing, 1985.
- Hankinson, R. J., *The Sceptics*, Routledge, 1998.
- Horst, P. W. van der, *Hellenism, Judaism, Christianity: Essays on Their Interaction*, Peeters Press, Leuven, 1998.
- House, D. K., "The Life of Sextus Empiricus", *Classical Quarterly* 30, 1980, s.227-238.
- Hull, D. L., *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual*, University of Chicago Press, 1990.
- Irwin, T., *The Development of Ethics: From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, 2007.
- Janet, P. – Seailles, G., P. Janet - G. Seailles, *History of the Problems of Philosophy*, vol. 2, Tr. by A. Monahan, Macmillan And Co., London 1902.
- Kahn, C. H., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing, 2001.
- Kenny, A., *Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2006.
- Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, 1975.
- Lautner, P., "The Historical Setting of Hieronymus fr. 10 White (= fr. 53 Wehrli)", *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation and Discussion* [Rutgers University Studies in Classical Humanities, Vol. XII] Ed. by W. W. Fortenbaugh - S. A. White, Transaction Publishers, 2004, s.363-374.
- Lenin, V. I., *Felsefe Defterleri I*, Çev. U. Nutku, Maya Yayınları, İstanbul 1975.
- Livingston, P., P. Livingston, *Art and Intention: A Philosophical Study*, Oxford University Press, 2007.
- Lloyd, G. E. R., *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge University Press, 1991.
- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, second edition, University of California Press, 1986.

- Long, A. A., *Stoic Studies*, University of California Press, 2001.
- Mattessich, R., *Instrumental Reasoning and Systems Methodology: An epistemology of the Applied and Social Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978.
- Meijer, P. A., *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods : Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus*, Eburon Uitgeverij B.V., 2008.
- Michelakis, P., *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge University Press, 2007.
- Montiglio, S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, 2001.
- Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, Routledge, 2000.
- Murdoch, J. E., "Atomism and Motion in the Fourteenth Century", *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honour of I. Bernard*, Ed. by E. Mendelsohn, Cambridge University Press 2002.
- Musgrave, A., *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*. "Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş", Çev. P. Uzun, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997.
- Navia, L. E., *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Publishing Group, 1996.
- Neill, J., *The Origins and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*, McFarland Publishers, 2009.
- Nichol, J., *Fragments of Criticism*, Edinburgh, 1860.
- O'Keefe, T., *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, 2005.
- Özbayoglu, E., *Lucretius'ta Clinamen Kavramı*, Klasik Yayınlar:1, İstanbul 1988.
- Patrick, M. M., *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, BiblioBazaar, 2008.

- Perin, C., "Scepticism and Belief", *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Ed. by R. Bett, Cambridge University Press, 2010, s.145-164.
- Polito, R., *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, BRILL, 2004.
- Popkin, R. H., "Theories of Knowledge", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Ed. by C. B. Schmitt – Q. Skinner, Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press US, 2003.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Simon and Schuster, 1966.
- Pullman, B., *The Atom in the of Human Thought*, Oxford University Press US, 2001.
- Reale, G., *A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates*, State University of New York Press, 1990.
- Reinhard, K., "Kant with Sade, Lacan with Levinas", *Divine Aporia: Postmodern Conversations About the Other*, Ed. by John Charles Hawley, Bucknell University Press, 2000.
- Robertson, D. G., "Mind, Language, and the Trinity in Basil of Caesarea", *Reason, Faith and History: Philosophical Essays for Paul Helm*, Ed. by M. W. F. Stone, Ashgate Publishing Ltd, 2008, s.13-28.
- Schmitt, C. B., *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, Springer, 1972.
- Schofield, M., *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999.
- Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, 2003.
- Shea, L., *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, The Johns Hopkins University Press, 2010.
- Tarrant, H., *Scepticism Or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, 2007.

- Taylor, T., *Dissertation on the Philosophy of Aristotle: In Four Books*, Manor-Place, Walworth, London 1812.
- Theil, P., *Dünyamızı Kuranlar*, Çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, 1979.
- Thilly, F., *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, İzdüşüm Yayınları, 3. Baskı, 2002.

### **İnternet Kaynakları**

- <http://philosophy.arizona.edu/people/view/?id=117>
- <http://plato.stanford.edu/entries/elias>
- <http://robl.de/galen/galen.htm>
- <http://schmidhauser.us/docs/apollonius-scholars/BarnesJ.pdf>
- <http://www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/Reference/lewisandshort.html>
- <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform>



## *Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi*

1. J. Austen, GURUR VE ÖNYARGI, Çev. H. Koç
2. Novalis, GECEYE ÖVGÜLER, Çev. A. Cernat
3. O. Wilde, MUTLU PRENS -Bütün Masallar, Bütün Öyküler-, Çev. R. Hakmen - F. Özgüven
4. H. C. Andersen, SEÇME MASALLAR, Çev. M. Alpar
5. KEREM İLE ASLI, Haz. Çev. İ. Öztürk
6. H. James, YÜREK BURGUSU, Çev. N. Aytür
7. R. M. Rilke, DUINO AĞITLARI, Çev. Z. Aksu Yilmazer
8. H. de Balzac, MODESTE MIGNON, Çev. O. Rifat - S. Rifat
9. F. G. Lorca, KANLI DÜĞÜN, Çev. R. Hakmen
10. Şeyh Galib, HÜSN Ü AŞK, Çev. A. Gölpinarlı
11. J. W. von Goethe, YARAT EY SANATÇI, Çev. A. Cernat
12. Platon, GORGIAS, Çev. M. Rifat - S. Rifat
13. E. A. Poe, DEDEKTİF (AUGUSTE DUPIN) ÖYKÜLERİ, Çev. M. Fuat - Y. Salman - D. Hakyemez
14. G. Flaubert, ERMIŞ ANTONIUS VE ŞEYTAN, Çev. S. Eyüboğlu
15. G. Flaubert, YERLEŞİK DÜŞÜNCELER SÖZLÜĞÜ, Çev. S. Rifat - E. Gökteke
16. C. Baudelaire, PARİS SIKINTISI, Çev. T. Yücel
17. Juvenalis, YERGİLER, Çev. Ç. Dürüşken - Alovera
18. YUNUSEMRE, HAYATI VE BÜTÜN ŞİİRLERİ, Haz. A. Gölpinarlı
19. E. Dickinson, SEÇME ŞİİRLER, Çev. S. Özpallabıyıklar
20. A. Dumas, fış, KAMELYALI KADIN, Çev. T. Yücel
21. Ömer Hayyam, DÖRTLÜKLER, Çev. S. Eyüboğlu
22. A. Schopenhauer, YAŞAM BİLGELİĞİ ÜZERİNE AFORİZMALAR, Çev. M. Tüzel
23. M. de Montaigne, DENEMELER, Çev. S. Eyüboğlu
24. Platon, DEVLET, Çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cımcıoz
25. F. Rabelais, GARGANTUA, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol - A. Erhat
26. İ. A. Gonçarov, OBLOMOV, Çev. S. Eyüboğlu - E. Güney
27. T. More, UTOPIA, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol - M. Urgan
28. Herodotos, TARİH, Çev. M. Ökmen



29. S. Kierkegaard, KAYGI KAVRAMI, Çev. T. Armaner
30. Platon, ŞÖLEN - DOSTLUK, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
31. A. S. Puşkin, YÜZBAŞININ KIZI -Bütün Romanlar, Bütün Öyküler-, Çev. A. Behramoğlu
32. A. S. Puşkin, SEVİYORDUM SİZİ, Çev. A. Behramoğlu
33. G. Flaubert, MADAME BOVARY, Çev. N. Ataç - S. E. Siyavuşgil
34. İ. S. Turgenyev, BABALAR VE OĞULLAR, Çev. E. Altay
35. A. P. Çehov, KÖPEĞİYLE DOLAŞAN KADIN, Çev. E. Altay
36. A. P. Çehov, BÜYÜK OYUNLAR, Çev. A. Behramoğlu
37. Molière, CİMRİ, Çev. S. Eyüboğlu
38. W. Shakespeare, MACBETH, Çev. S. Eyüboğlu
39. W. Shakespeare, ANTONIUS VE KLEOPATRA, Çev. S. Eyüboğlu
40. N. V. Gogol, AKŞAM TOPLANTILARI, Çev. E. Altay
41. Narayana, HİTOPADEŞA, Çev. K. Kaya
42. Feridüddin Attâr, MANTIK AL-TAYR, Çev. A. Gölpinarlı
43. Yamamoto, HAGAKURE: SAKLI YAPRAKLAR, Çev. H. C. Erkin
44. Aristophanes, EŞEKARILAR, KADINLAR SAVAŞI VE DİĞER OYUNLAR, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
45. F. M. Dostoyevski, SUÇ VE CEZA, Çev. M. Beyhan
46. M. de Unamuno, SİS, Çev. Y. Ersoy Canpolat
47. H. Ibsen, BRAND - PEER GYNT, Çev. S. B. Göknil - Z. İpşiroğlu
48. N. V. Gogol, BİR DELİNİN ANIDEFTERİ, Çev. M. Beyhan
49. J. J. Rousseau, TOPLUM SÖZLEŞMESİ, Çev. V. Günyol
50. A. Smith, MİLLETLERİN ZENGİNLİĞİ, Çev. H. Derin
51. J. de La Fontaine, MASALAR, Çev. S. Eyüboğlu
52. J. Swift, GULLIVER'İN GEZİLERİ, Çev. İ. Şahinbaş
53. H. de Balzac, URSULE MIROUËT, Çev. S. Rifat - S. Rifat
54. Mevlânâ, RUBAILER, Çev. H. Â. Yücel
55. Seneca, MEDEA, Çev. Ç. Dürüşken
56. W. Shakespeare, JULIUS CAESAR, Çev. S. Eyüboğlu
57. J. J. Rousseau, BİLİMLER VE SANAT ÜSTÜNE SÖYLEV, Çev. S. Eyüboğlu
58. M. Wollstonecraft, KADIN HAKLARININ GEREKÇELENDİRİLMESİ, Çev. D. Hakyemez
59. H. James, KISA ROMANLAR, UZUN ÖYKÜLER, Çev. N. Aytür - Ü. Aytür
60. Mürze Elekber Sabir, HOPHOPNAME (Seçmeler), Çev. İ. Öztürk
61. F. M. Dostoyevski, KARAMAZOV KARDEŞLER, Çev. N. Y. Taluy
62. Şudraka, TOPRAK ARABACIK (Mriççhakatika), Çev. K. Kaya
63. J. J. Rousseau, DİLLERİN KÖKENİ ÜSTÜNE DENEME, Çev. Ö. Albayrak
64. D. Diderot, AKTÖRLÜK ÜZERİNE AYKIRI DÜŞÜNCELER, Çev. S. E. Siyavuşgil
65. J. P. Eckermann, YAŞAMININ SON YILLARINDA GOETHE İLE KONUŞMALAR, Çev. M. Kahraman
66. Seneca, PHAEDRA, Çev. Ç. Dürüşken

67. M. de Unamuno, ABEL SANCHEZ -Tutkulu Bir Aşk Hikâyesi- TULA TEYZE, Çev. Y. Ersoy Canpolat
68. W. Shakespeare, PERICLES, Çev. H. Koç
69. L. N. Tolstoy, SANAT NEDİR, Çev. M. Beyhan
70. W. Shakespeare, III. RICHARD, Çev. Ö. Nutku
71. Mevlânâ, DÎVÂN-I KEBİR, Çev. A. Gölpınarlı
72. T. De Quincey, BİR İNGİLİZ AFYON TIRYAKİSİNİN (TİRAFLARI), Çev. B. Boran
73. W. Shakespeare, ATINALI TIMON, Çev. S. Eyüboğlu
74. J. Austen, AKIL VE TUTKU, Çev. H. Koç
75. A. Rimbaud, ILLUMINATIONS, Çev. C. Alkor
76. M. de Cervantes Saavedra, YÜCE SULTAN, Çev. Y. Ersoy Canpolat
77. D. Ricardo, SİYASAL İKTİSADIN VE VERGİLENDİRMEİNİN İLKELERİ, Çev. B. Zeren
78. W. Shakespeare, HAMLET, Çev. S. Eyüboğlu
79. F. M. Dostoyevski, EZİLENLER, Çev. N. Y. Taluy
80. A. Dumas, BİNBİR HAYALET, Çev. A. Özgüner
81. H. de Balzac, EVDE KALMIŞ KIZ, Çev. Y. Avunç
82. E. T. A. Hoffman, SEÇME MASALLAR, Çev. İ. Kantemir
83. N. Machiavelli, HÜKÜMDAR, Çev. N. Adabağ
84. M. Twain, SEÇME ÖYKÜLER, Çev. Y. Salman
85. L. N. Tolstoy, HACI MURAT, Çev. M. Beyhan
86. G. Galilei, İKİ BÜYÜK DÜNYA SİSTEMİ ÜZERİNE DİYALOG, Çev. R. Aşçıoğlu
87. F. M. Dostoyevski, ÖLÜLER EVİNDEN ANILAR, Çev. N. Y. Taluy
88. F. Bacon, SEÇME AFORİZMALAR, Çev. C. C. Çevik
89. W. Blake, MASUMİYET VE TECRÜBE ŞARKILARI, Çev. S. Özpabıncılar
90. F. M. Dostoyevski, YERALTINDAN NOTLAR, Çev. N. Y. Taluy
91. Prokopios, BİZANS'TIN GİZLİ TARİHİ, Çev. O. Duru
92. W. Shakespeare, OTHELLO, Çev. Ö. Nutku
93. G. de Villehardouin - H. de Valenciennes, IV. HAÇLI SEFERİ KRONİKLERİ, Çev. A. Berktaş
94. UPANİSHADLAR, Çev. K. Kaya
95. M. E. Han Galib, GALİB DÎVÂNI, Çev. C. Soydan
96. J. Swift, ALÇAKGÖNÜLLÜ BİR ÖNERİ, Çev. D. Hakyemez
97. Sappho, FRAGMANLAR, Çev. A. Alovera
98. W. Shakespeare, KURU GÜRÜLTÜ, Çev. S. Sanlı
99. V. B. Ibañez, MAHŞERİN DÖRT ATLISI, Çev. N. G. Işık
100. H. James, GÜVERCİNİN KANATLARI, Çev. R. Hakmen
101. G. de Maupassant, GEZGİN SATICI, Çev. B. Onaran
102. Seneca, TROIALI KADINLAR, Çev. Ç. Dürüşken
103. H. de Balzac, BİR HAVVA KIZI, Çev. B. Kuzucuoglu
104. W. Shakespeare, KRAL LEAR, Çev. Ö. Nutku
105. M. Shikibu, MURASAKI SHİKİBU'NUN GÜNLÜĞÜ, Çev. E. Esen

106. J. J. Rousseau, EMİLE, Çev. Y. Avunç
107. A. Dumas, ÜÇ SİLAHŞOR, Çev. V. Yalçın Toklu
108. İ. S. Turgenyev, RUDİN - İLK AŞK - İLKBAHAR SELLERİ, Çev. E. Altay
109. L. N. Tolstoy, SIVASTOPOL, Çev. M. Beyhan
110. J. W. von Goethe, YAŞAMIMDAN ŞİİR VE HAKİKAT, Çev. M. Kahraman
111. L. N. Tolstoy, DİRİLİŞ, Çev. A. Hacıhasanoğlu
112. H. de Balzac, SUYU BULANDIRAN KIZ, Çev. Y. Avunç
113. A. Daudet, PAZARTESİ HİKÂYESLERİ, Çev. S. E. Siyavuşgil
114. W. Shakespeare, SONELER, Çev. T. S. Halman
115. K. Mansfield, KATIKSIZ MUTLULUK, Çev. Oya Dalgıç
116. Ephesoslu Hipponaks, BÜTÜN FRAGMANLAR, Çev. A. Alovera
117. F. Nietzsche, ECCE HOMO, Çev. M. Tüzel
118. N. V. Gogol, MÜFETTİŞ, Çev. K. Karasulu
119. Nizâmü'l-Mülk, SİYASETNAME, Çev. M. T. Ayar
120. H. de Balzac, TILSIMLI DERİ, Çev. V. Yalçın Toklu
121. F. M. Dostoyevski, STEPANÇIKOVO KÖYÜ, Çev. N. Y. Taluy
122. G. Sand, THÉRÈSE VE LAURENT, Çev. V. Yalçın Toklu
123. W. Shakespeare, ROMEO VE JULIET, Çev. Ö. Nutku
124. F. Nietzsche, TRAGEDYANIN DOĞUŞU, Çev. M. Tüzel
125. Ovidius, AŞK SANATI, Çev. Ç. Dürüşken
126. P. J. Proudhon, MÜLKİYET NEDİR?, Çev. D. Çetinkasap
127. H. de Balzac, PIERRETTE, Çev. Y. Avunç
128. L. N. Tolstoy, KAFKAS TUTSAĞI, Çev. M. Beyhan
129. N. Copernicus, GÖKSEL KÜRELERİN DEVİNİMLERİ ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
130. N. V. Gogol, TARAS BULBA VE MİRGOROD ÖYKÜLERİ, Çev. Ergin Altay
131. W. Shakespeare, ON İKİNCİ GECE, Çev. S. Sanlı
132. A. Daudet, SAPHO, Çev. T. Yücel
133. F. M. Dostoyevski, ÖTEKİ, Çev. T. Akgün
134. F. Nietzsche, PUTLARIN ALACAKARANLIĞI, Çev. M. Tüzel
135. É. Zola, GERMİNAL, Çev. B. Onaran
136. J. O. y Gasset, KİTLELERİN AYAKLANMASI, Çev. N. G. Işık
137. Euripides, BAKKHALAR, Çev. S. Eyüboğlu
138. W. Shakespeare, YE TER Kİ SONU İYİ BİTSİN, Çev. Ö. Nutku
139. N. V. Gogol, ÖLÜ CANLAR, Çev. M. Beyhan
140. Plutarkhos, LYKURGOS'UN HAYATI, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol
141. W. Shakespeare, YANLIŞLIKLAR KOMEDYASI, Çev. Ö. Nutku
142. H. von Kleist, DÜELLO -Bütün Öyküler- Çev. İ. Kantemir
143. L. de Vega, OLMEDO ŞÖVALYESİ, Çev. Y. Ersoy Canpolat
144. F. M. Dostoyevski, EV SAHİBESİ, Çev. T. Akgün
145. W. Shakespeare, KRAL JOHN'UN YAŞAMI VE ÖLÜMÜ, Çev. H. Çalışkan

146. H. de Balzac, LOUIS LAMBERT, Çev. O. Rifat - S. Rifat
147. Mahmûd-ı Şebüsterî, GÜLŞEN-İ RÂZ, Çev. A. Gölpinarlı
148. Molière, KADINLAR MEKTEBİ, Çev. B. Tuncel
149. Catullus, BÜTÜN ŞİİRLERİ, Çev. Ç. Dürüşken - Alovera
150. Somadeva, MASAL IRMAKLARININ OKYANUSU, Çev. K. Kaya
151. Hafız-ı Şirazi, HAFIZ DİVÂNİ, Çev. A. Gölpinarlı
152. Euripides, YAKARICILAR, Çev. S. Sandalcı
153. W. Shakespeare-J. Fletcher, CARDENIO, Çev. Ö. Nutku
154. Molière, GEORGE DANDIN, Çev. S. Kuray
155. J. W. von Goethe, GENÇ WERTHER'İN ACILARI, Çev. M. Kahraman
156. F. Nietzsche, BÖYLE SÖYLEDİ ZERDÜŞT, Çev. M. Tüzel
157. W. Shakespeare, KISASA KISAS, Çev. Ö. Nutku
158. J. O. y Gasset, SİSTEM OLARAK TARİH, Çev. N. G. Işık
159. C. de la Barca, HAYAT BİR RÜYADIR, Çev. B. Sabuncu
160. F. Nietzsche, DİONYSOS DİTHYRAMBOSLARI, Çev. A. Cernil
161. L. N. Tolstoy, ANNA KARENİNA, Çev. A. Hacıhasanoğlu
162. G. de Maupassant, GÜZEL DOST, Çev. A. Özgüner
163. Euripides, RESOS, Çev. S. Sandalcı
164. Sophokles, KRAL OİDİPUS, Çev. B. Tuncel
165. F. M. Dostoyevski, BUDALA, Çev. E. Altay
166. W. Shakespeare, KRAL VIII. HENRY, Çev. H. Çalışkan
167. D. Diderot, KÖRLER ÜZERİNE MEKTUP - SAGIRLAR ÜZERİNE MEKTUP, Çev. A. Cernil - D. Cernil
168. T. Paine, AKIL ÇAĞI, Çev. A. İ. Dalgıç
169. W. Shakespeare, VENEDİK TACİRİ, Çev. Ö. Nutku
170. G. Eliot, SILAS MARNER, Çev. F. Kâhya
171. H. de Balzac, MUTLAK PEŞİNDE, Çev. S. Rifat - O. Rifat - S. Rifat
172. W. Shakespeare, BİR YAZ GECESİ RÜYASI, Çev. Ö. Nutku
173. A. de Musset, MARIANNE'İN KALBI, Çev. B. Tuncel - S. Eyüboğlu
174. F. M. Dostoyevski, ECİNNİLER, Çev. M. Beyhan
175. A. S. Puşkin, BORIS GODUNOV, Çev. Ö. Özer
176. W. Shakespeare, HIRÇIN KIZ, Çev. Ö. Nutku
177. İ. S. Turgenyev, DUMAN, Çev. E. Altay
178. Sophokles, ELEKTRA, Çev. A. Erhat
179. J. Austen, NORTHANGER MANASTIRI, Çev. H. Koç
180. D. Defoe, ROBINSON CRUSOE, Çev. F. Kâhya
181. W. Shakespeare - J. Fletcher, İKİ SOYLU AKRABA, Çev. Ö. Nutku
182. Platon, SOKRATES'İN SAVUNMASI, Çev. A. Çokona
183. L. N. Tolstoy, İNSAN NEYLE YAŞAR? , Çev. K. Karasulu
184. N. V. Gogol, EVLENME - KUMARBAZLAR, Çev. K. Karasulu
- 185-1. F. Nietzsche, İNSANCA, PEK İNSANCA, Çev. M. Tüzel
- 185-2. F. Nietzsche, KARIŞIK KANILAR VE ÖZDEYİŞLER, Çev. M. Tüzel
- 185-3. F. Nietzsche, GEZGİN VE GÖLGESİ, Çev. M. Tüzel
186. A. P. Çehov, AYI -Dokuz Kısa Oyun-, Çev. T. Akgün

187. J. M. Keynes, PARA ÜZERİNE BİR İNCELEME, Çev. C. Gerçek
188. H. Fielding, JOSEPH ANDREWS, Çev. F. B. Aydar
189. C. Brontë, PROFESÖR, Çev. G. Varım
190. Kalidasa, MAI AVİKA VE AGNİMİTRA, Çev. H. D. Can
191. W. Shakespeare, NASIL HOŞUNUZA GİDERSE, Çev. Ö. Nutku
192. Aiskhylos, ZİNCİRE VURULMUŞ PROMETHEUS, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
193. E. Rostand, CYRANO DE BERGERAC, Çev. S. E. Siyavuşgil
194. É. Zola, YAŞAMA SEVİNCİ, Çev. B. Onaran
195. F. M. Dostoyevski, KUMARBAZ, Çev. K. Karasulu
196. S. Kierkegaard, FELSEFE PARÇALARI YA DA BİR PARÇA FELSEFE, Çev. D. Şahiner
197. Cicero, YÜKÜMLÜLÜKLER ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
198. D. Diderot, RAMEAU'NUN YEĞENİ, Çev. A. Cemgil
199. W. Shakespeare, KRAL V. HENRY, Çev. H. Çalışkan
200. L. N. Tolstoy, KREUTZER SONAT, Çev. A. Hacıhasanoğlu
201. S. Kierkegaard, BAŞTAN ÇIKARICININ GÜNLÜĞÜ, Çev. N. Beier
202. Aisopos, MASALLAR, Çev. İ. Çokona
203. W. Shakespeare, CYMBELINE, Çev. Ö. Nutku
204. Aristoteles, ATİNALILARIN DEVLETİ, Çev. A. Çokona
205. V. Hugo, BİR İDAM MAHKÜMÜNÜN SONGÜNÜ, Çev. V. Yalçınoklu
206. D. Diderot, FELSEFE KONUŞMALAR, Çev. A. Cemgil
207. W. Shakespeare, VERONALI İKİ SOYLU DELİKANLI, Çev. Ö. Nutku
208. Molière, İNSANDAN KAÇAN, Çev. B. Tuncel
209. L. N. Tolstoy, ÜÇ ÖLÜM, Çev. G. Ç. Kızılırmak
210. Stendhal, KIRMIZI VE SİYAH, Çev. B. Onaran
211. Feridüddin Attâr, İLÂHİNAME, Çev. A. Gölpinarlı
212. D. Diderot, KADERCİ JACQUES VE EFENDİSİ, Çev. A. Cemgil
213. V. Hugo, NOTRE DAME'İN KAMBURU, Çev. V. Yalçınoklu
214. W. Shakespeare, CORIOLANUS'UN TRAGEDYASI, Çev. Ö. Nutku
215. Euripides, MEDEA, Çev. A. Çokona
216. W. Shakespeare, TROILUS VE CRESSIDA, Çev. S. Eyüboğlu - M. Urgan
217. H. Bergson, GÜLME, Çev. D. Çetinkasap
218. W. Shakespeare, KIŞ MASALI, Çev. Ö. Nutku
219. Homeros, İLYADA, Çev. A. Erhat - A. Kadir
220. Homeros, ODYSSEIA, Çev. A. Erhat - A. Kadir
221. W. Shakespeare, KRAL IV. HENRY - I, Çev. H. Çalışkan
222. W. Shakespeare, KRAL IV. HENRY - II, Çev. H. Çalışkan
223. L. N. Tolstoy, İVAN İLYİÇ'İN ÖLÜMÜ, Çev. M. Beyhan
224. W. Shakespeare, AŞKIN EMEĞİ BOŞUNA, Çev. Ö. Nutku
225. W. Shakespeare, AŞK VE ANLATI ŞİİRLERİ, Çev. T. S. Halman
226. C. Goldoni, SEVGİLİLER, Çev. N. Adabağ - L. Tecer
227. F. M. Dostoyevski, BEYAZ GECELER, Çev. B. Zeren
228. Sophokles, ANTIGONE, Çev. A. Çokona

229. W. Shakespeare, TITUS ANDRONICUS, Çev. Ö. Nutku  
 230. L. N. Tolstoy, ÇOCUKLUK, Çev. A. Hacıhasanoğlu  
 231. M. Y. Lermontov, HANÇER - Seçme Şiir ve Manzumeler-, Çev. A. Behramoğlu  
 232. Sophokles, TRAKHİSLİ KADINLAR, Çev. A. Çokona  
 233. W. Shakespeare, II. RICHARD, Çev. Ö. Nutku  
 234. Sun Zi (Sun Tzu), SAVAŞ SANATI, Çev. P. Otkan - G. Fidan  
 235. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - I, Çev. Ö. Nutku  
 236. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - II, Çev. Ö. Nutku  
 237. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - III, Çev. Ö. Nutku  
 238. J. W. von Goethe, ALMAN GÖÇMENLERİN SOHBETLERİ, Çev. T. Tayanç  
 239. W. Shakespeare, WINDSOR'UN ŞEN KADINLARI, Çev. H. Çalışkan  
 240. GILGAMIŞ DESTANI, Çev. S. Maden  
 241. C. Baudelaire, ÖZEL GÜNCELER - APAÇIK YÜREĞİM, Çev. S. Maden  
 242. W. Shakespeare, FIRTINA, Çev. Ö. Nutku  
 243. İbn Kalânîsî, ŞAM TARİHİNE ZEYL, Çev. O. Özatağ  
 244. Yusuf Has Hacıb, KUTADGU BİLİĞ, Çev. A. Çakan  
 245. L. N. Tolstoy, İLK GENÇLİK, Çev. A. Hacıhasanoğlu  
 246. Sophokles, PHİLOKTETES, Çev. A. Çokona  
 247. K. Kolomb, SEYİR DEFTERLERİ, Çev. S. Maden  
 248. C. Goldoni, LOKANTACI KADIN, Çev. N. Adabağ  
 249. Plutarkhos, THESEUS - ROMULUS, Çev. İ. Çokona  
 250. V. Hugo, SEFİLLER, Çev. V. Yalçınoklu  
 251. Plutarkhos, İSKENDER - SEZAR, Çev. İ. Çokona  
 252. Montesquieu, İRAN MEKTUPLARI, Çev. B. Günen  
 253. C. Baudelaire, KÖTÜLÜK ÇİÇEKLERİ, Çev. S. Maden  
 254. İ. S. Turgenyev, HAM TOPRAK, Çev. E. Altay  
 255. L. N. Tolstoy, GENÇLİK, Çev. A. Hacıhasanoğlu  
 256. Ksenophon, ANABASİS - On Binler'in Dönüşü-, Çev. A. Çokona  
 257. A. de Musset, LORENZACCIO, Çev. B. Günen  
 258. É. Zola, NANA, Çev. B. Onaran  
 259. Sophokles, AİAS, Çev. A. Çokona  
 260. Bâkî, DİVÂN, Çev. F. Öztürk  
 261. F. Nietzsche, DAVID STRAUSS, İTİRAFÇI VE YAZAR, Çev. M. Tüzel  
 262. F. Nietzsche, TARİHİN YAŞAM İÇİN YARARI VE SAKINCASI, Çev. M. Tüzel  
 263. F. Nietzsche, EĞİTİCİ OLARAK SCHOPENHAUER, Çev. M. Tüzel  
 264. F. Nietzsche, RICHARD WAGNER BAYREUTH'TA, Çev. M. Tüzel  
 265. A. de Musset, ŞAMDANCI, Çev. B. Tuncel - S. Eyüboğlu  
 266. Michelangelo, CENNETİN ANAHTARLARI, Çev. T. S. Halman  
 267. D. Diderot, RAHİBE, Çev. Adnan Cemgil  
 268. Edib Ahmed Yüknêkî, ATEBETÜ'L-HAKAYİK, Çev. A. Çakan  
 269. İ. S. Turgenyev, BAŞKANIN ZİYAFETİ - PARASIZLIK - BEKÂR, Çev. N. Y. Taluy

270. Aristoteles, POETİKA -Şiir Sanatı Üzerine-, Çev. A. Çokona - Ö. Aygün
271. Hippokrates, AFORİZMALAR, Çev. E. Çoraklı
272. G. Leopardi, ŞARKILAR, Çev. N. Adabağ
273. Herodas, MİMOSLAR, Çev. Alovera
274. Molière, HASTALIK HASTASI, Çev. B. Günen
275. Laozi, TAO TE CHİNG-DAO DE JİNG-, Çev. S. Özbey
276. BÂBİL YARATILIŞ DESTANI -Enuma Eliş-, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
277. M. Shelley, FRANKENSTEIN YA DA MODERN PROMETHEUS, Çev. Y. Yavuz
278. Erasmus, DELİLİĞE ÖVGÜ, Çev. Y. Sivri
279. A. Dumas, SAINTE-HERMINE ŞÖVALYESİ, Çev. H. Bayrı
280. Sophokles, OİDİPUS KOLONOSTA, Çev. A. Çokona
281. A. Dumas, SİYAH LALE, Çev. V. Yalçınoklu
282. A. Sewell, SİYAH İNCİ, Çev. A. Berktaş
283. C. Marlowe, PARİSTE KATLİAM, Çev. Ö. Nutku
284. F. Nietzsche, İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE, Çev. M. Tüzel
285. C. Marlowe, KARTACA KRALİÇESİ DİDO, Çev. Ö. Nutku
286. Hesiodos, THEOGONİA -İŞLER VE GÜNLER, Çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu
287. Horatius, ARS POETICA -Şiir Sanatı-, Çev. C. C. Çevik
288. W. Shakespeare, ÇİFTE İHANET, Çev. Ö. Nutku
289. Molière, KİBARLIK BUDALASI, Çev. B. Günen
290. Semonides ve Alkambros Şairi, ŞİİRLER VE BÜTÜN FRAGMANLAR, Çev. Alovera
291. D. Defoe, VEBA YILI GÜNLÜĞÜ, Çev. İ. Kantemir
292. O. Wilde, ÖNEMSİZ BİR KADIN, Çev. P. D. Deveci
293. L. N. Tolstoy, EFENDİ İLE UŞAĞI, Çev. A. Hacıhasanoğlu
294. H. de Balzac, VADİDEKİ ZAMBAK, Çev. V. Yalçınoklu
295. C. Marlowe, MALTALI YAHUDİ, Çev. Ö. Nutku
296. H. Melville, KATİP BARTLEBY, Çev. H. Koç
297. Cicero, YASALAR ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
298. E.T.A. Hoffman, MATMAZEL DE SCUDÉRY, Çev. G. Zeyinoğlu
299. SÜMER KRAL DESTANLARI, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
300. L. N. Tolstoy, SAVAŞ VE BARIŞ, Çev. T. Akgün
301. Plutarkhos, DEMOSTHENES - CİCERO, Çev. İ. Çokona
302. Farabî, İDEAL DEVLET, Çev. A. Arslan
303. C. Marlowe, II. EDWARD, Çev. Ö. Nutku
304. Montesquieu, KANUNLARIN RUHU ÜZERİNE, Çev. B. Günen
305. Cicero, YAŞLI CATO VEYA YAŞLILIK ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
306. Stendhal, PARMA MANASTIRI, Çev. B. Onaran
307. A. Daudet, DEĞİRMENİMDEN MEKTUPLAR, Çev. S. E. Siyavuşgil
308. Euripides, İPHİGENİA AULİSTE, Çev. A. Çokona
309. Euripides, İPHİGENİA TAURİSTE, Çev. A. Çokona
310. Pascal, DÜŞÜNCELER, Çev. D. Çetinkasap
311. M. de Staël, ALMANYA ÜZERİNE, Çev. H. A. Karahasan

312. Seneca, BİLGENİN SARSILMAZLIĞI ÜZERİNE - İNZİVA ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
313. D. Hume, İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA, Çev. F. B. Aydar
314. F. Bacon, DENEMELER -Güvenilir Öğütler ya da Meselelerin Özü-, Çev. C. C. Çevik - M. Çakan
315. BABİL HEMEROLOJİ SERİSİ -Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi-, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
316. H. Walpole, OTRANTO ŞATOSU, Çev. Z. Avcı
317. İ. S. Turgenyev, AVCININ NOTLARI, Çev. E. Altay
318. H. de Balzac, SARRASINE, Çev. A. Berktaş
319. Farabî, MUTLULUĞUN KAZANILMASI, Çev. A. Arslan
320. M. Luther, DOKSAN BEŞ TEZ, Çev. C. Çevik
321. F. Rabelais, PANTAGRUEL, Çev. N. Yıldız
322. Kritovulos, KRİTOVULOS TARİHİ, Çev. A. Çokona
323. C. Marlowe, BÜYÜK TİMURLENK I-II, Çev. Ö. Nutku
324. Ahmedî, İSKENDERNÂME, Çev. F. Öztürk
325. M. Aurelius, KENDİME DÜŞÜNCELER, Çev. Y. E. Ceren
326. Cicero, DOSTLUK ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
327. DEDE KORKUT HİKÂYELERİ, Çev. A. Çakan
328. Aristophanes, PLOUTOS, Çev. E. Gören-E. Yavuz
329. É. Zola, HAYVANLAŞAN İNSAN, Çev. A. Özgüner
330. RİGVEDA, Çev. K. Kaya
331. S. T. Coleridge, YAŞLI DENİZCİNİN EZGİSİ, Çev. H. Koçak
332. A. Dumas, MONTE CRISTO KONTU, Çev. V. Yalçintoklu
333. L.N. Tolstoy, KAZAKLAR, Çev. M. Beyhan
334. O. Wilde, DORIAN GRAY'IN PORTRESİ, Çev. D. Z. Batumlu
335. İ.S. Turgenyev, KLARA MİLİÇ, Çev. C. Durukan Akyüz
336. R. Apollonios, ARGONAUTİKA, Çev. A. Çokona
337. S. Le Fanu, CARMİLLA, Çev. Y. Yavuz
338. Seneca, MUTLU YAŞAM ÜZERİNE-YAŞAMIN KISALIĞI ÜZERİNE, Çev. C. Cengiz Çevik
339. F. Engels, AİLENİN, DEVLETİN VE ÖZEL MÜLKİYETİN KÖKENİ, Çev. M. Tüzel
340. T. L. Peacock, KARABASAN MANASTIRI, Çev. Y. Yavuz
341. H. von Kleist, AMPHİTRYON, Çev. M. Kahraman
342. H. Balzac, EUGÉNIE GRANDET, Çev. V. Yalçintoklu
343. W. Whitman, ÇİMEN YAPRAKLARI, Çev. F. Öz
344. Montesquieu, ROMALILARIN YÜCELİK VE ÇÖKÜŞÜNÜN NEDENLERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER, Çev. B. Günen
345. Beaumarchais, SEVİLLA BERBERİ VEYA NAFİLE TEDBİR, Çev. B. Günen
346. W. James, PRAGMATİZM, Çev. F. B. Aydar
347. Euripides, ANDROMAKHE, Çev. A. Çokona



348. Farabî, İLİMLERİN SAYIMI, Çev. A. Arslan  
349. G. Büchner, DANTON'UN ÖLÜMÜ, Çev. M. Tüzel  
350. GILGAMIŞ HİKÂYESİ, Çev. S. F. Adalı-A. T. Görgü  
351. Aristophanes, KADIN MEBUSLAR, Çev. E. Gören-E. Yavuz  
352. S. Empricus, PYRRHONCULUĞUN ESASLARI, Çev. C. C. Çevik  
353. H. de Balzac, GORIOT BABA, Çev. V. Yalçınoklu

*Sextus Empiricus: Yaşamıyla ilgili bilgiler çok kısıtlıdır. Adının geçtiği ve yazılarına atıfta bulunulan eserlerin tarihlerine bakarak MS II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Genellikle Yunan kökenli olduğu düşünülür, ancak metinlerindeki kimi ifadeleri dönemin egemen devleti olan Roma İmparatorluğu'nun vatandaşı olduğuna yormak da mümkündür. Doğduğu ve öldüğü yer de bilinmeyen filozof hakkında yaygın kanaat yaşamının belli dönemlerinde Atina, Roma ve İskenderiye'de bulunduğu yönündedir. Mevcut metinlerden hareketle felsefe tarihinde hem filozof, hem fizikçi, yazar ve hekim kimliğiyle yer aldığı söylenebilir. Tıp eserleri kayıp olan Sextus Empiricus'un günümüze ulaşan üç felsefe eserinden en önemlisi Pyrrhonculuğun Esasları'dır. Pyrrhoncu düşüncenin takipçisi olan filozof bu eserin birinci kitabında Dogmatiklerin görüşlerini kuşkucu yöntemlerle tek tek çürütmeye çalışmış, ikinci kitabın tamamını mantık ve ölçüler konusuna, üçüncü kitabın bir kısmını teolojiyi de içerecek ölçüde fiziğe, bir kısmını da etiğe ayırmıştır.*

*C. Cengiz Çevik (1983): İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda lisans, yüksek lisans ve doktora'sını tamamladı. Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi için Sextus Empiricus dışında Bacon, Horatius, Seneca, Cicero, Copernicus ve Luther'den birçok eser çevirdi. Temel akademik çalışma alanı olan Antikçağ'da siyaset ve felsefe ilişkisi başta olmak üzere farklı konularda çeviri ve telif eserleri üzerinde çalışmaya devam ediyor.*

