Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

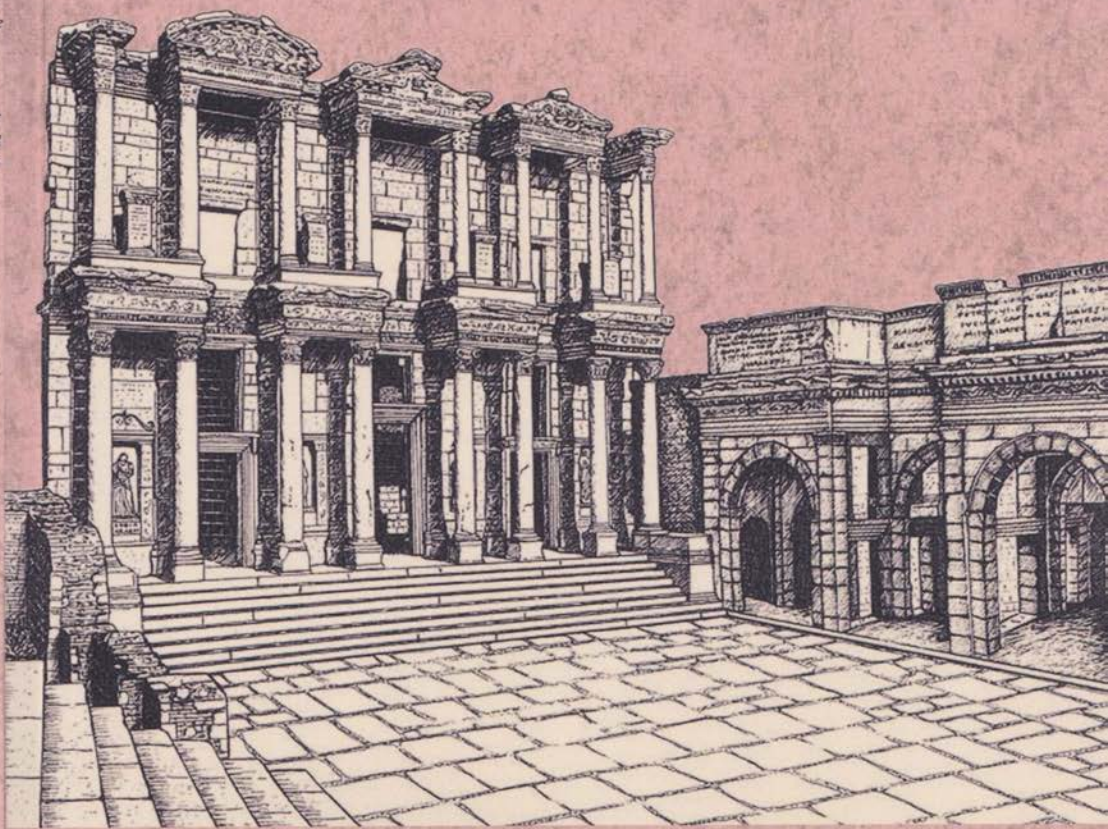
ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 1 *Volume*

Bahar / *Spring*
2016



Bilgelik	Erdem		Düşünce	Bilgi
σοφία	ἀρετή	SENTEZ	ἔννοια	ἐπιστήμη

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı
Volume
1
Bahar
Spring
2016

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 1 *Volume*

Bahar / *Spring*
2016

Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation
SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları
J. L. ACKRIIL (Çev. AYLİN ÇANKAYA)

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı
SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine
H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi
AMÉLİE OKSENBERG RORTY (Çev. FIRAT ÜNAL)

Katharsis
JONATHAN LEAR (Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU)

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles
I. MUELLER (Çev. A. DİNÇER ÇEVİK)

Herakleitos ve Şiir
MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış
C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj
VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism
DOĞAN GÖÇMEN

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume:* 1
Bahar / *Spring* 2016

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş.
adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Baskı: TARCAN MATBAACILIK YAYINCILIK SANAYİ TİC. LTD. ŞTİ.
Zübeyde Hanım Mah.Samyeli Sokak No:15 İSKİTLER-ANKARA
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

Kurucu Editör:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yayın Genel Yönetmeni:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Editor:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

Yayın Danışma Kurulu

H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi), Selena ERKIZAN (Ege Üniversitesi), Yasemin AKIŞ (Burdur-Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi), Serap ELDERE KELEŞ (Londra Metropolitan Üniversitesi), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Levent ERKIZAN, Y. Gurur Sev (İstanbul Arel Üniversitesi), Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mustafa KOÇ (Tunceli Üniversitesi), A. Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), M. Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Yunus BAYRAK (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), İlyas ALTUNER (Iğdır Üniversitesi), Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes Üniversitesi) Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe Üniversitesi)

ARKHE-LOGOS uluslararası hakemli bir dergidir.

AKADEMİK DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Kemerburgaz Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)

Yar. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emekli, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Yar. Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Ulusal Felsefe – Sosyoloji -Hukuk ve Bilimler Akademisi, Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Ögr. Gör. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Yar. Doç.Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur- Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Yar. Doç. Dr. Berfin Kart (Aydın- Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye)

Founding Editor:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor-in-Chief:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor:
Prof.Dr. H.Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)

Editorial Advisory Board

H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman University), Aylin ÇANKAYA (Manisa-Celal Bayar University), Selena ERKIZAN (Aegean University), Yasemin AKIŞ (Burdur-Mehmet Akif Ersoy University), Serap ELDERE KELEŞ (London Metropolitan University), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Levent ERKIZAN, Y.Gurur Sev (İstanbul Arel University), Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman University), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman University), Mustafa KOÇ (Tunceli University), A.Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman University), M.Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman University), Yunus BAYRAK (Muğla Sıtkı Koçman University), İlyas Altuner (Iğdır University), Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes University), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman University), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe University)

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

ACADEMIC ADVISORY BOARD
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Boğaziçi University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Kemerburgaz University, Turkey)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)

Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale University, Turkey)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emeritus, İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar University,Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya University, Turkey)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philosophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Near East University,Turkish Republic of Northern Cyprus)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel University, Turkey)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University)
Assist. Prof. Dr. Berfin Kart (Aydın-Adnan Menderes University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

İÇİNDEKİLER

Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation.11
SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları.....29
J. L. ACKRIIL
Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı.....43
SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine...49
H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi.....59
AMÉLİE OKSENBERG RORTY
Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis.....83
JONATHAN LEAR
Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles.....113
I. MUELLER
Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir.....125
MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış.....133
C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj.....145
VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism.....157
DOĞAN GÖÇMEN

CONTENTS

Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation .11
SERAP ELDERE KELEŞ

Aristotle's Definitions of 'Psuche' 29
J. L. ACKRIIL
Trans. AYLİN ÇANKAYA

The Concept Of "Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) 43
SAFFET BABÜR

On Aristotle's Non-Kinetic Understanding of Eudaimonia (I) 49
H. NUR ERKIZAN

The Psychology of Aristotelian Tragedy 59
AMÉLİE OKSENBERG RORTY
Trans. FIRAT ÜNAL

Katharsis 83
JONATHAN LEAR
Trans. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Aristotle on Geometrical Objects 113
I. MUELLER
Trans. A. DİNÇER ÇEVİK

Heraclitus and Poem 125
MUSTAFA GÜNAY

Concept of 'Tyrant' and 'Tyranny' in Aquinas De Regno 133
C. CENGİZ ÇEVİK

Knowing Through Emotions: Ulus Baker's Philosophy of Images and Visual Démontagej 145
VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism 157
DOĞAN GÖÇMEN

Önsöz

Arkhe-logos'tan... Başlarken...

Aristoteles'in *Metafizik*'i şu cümle ile başlar: "Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler." 'Bilmek'in Grekçe karşılığı ise *eidenai*'dir ki onun 'görerek bilmeyi' ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Aristoteles, *Metafizik*'in 980a 21-7 satırları arasında, duyularımızdan nasıl zevk aldığımızı; onların, bize sağladıkları faydanın dışında bile, bizzat kendilerinden dolayı nasıl sevildiğini anlatır. Görmeye de özel bir önem yükleyerek, onun şeyleri bilmemizi ve şeyler arasındaki birçok farklılığı görmemize yardımcı olduğunu belirtir.

Aristoteles bize öyle bir arzu atfeder ki o bizi, bilgiye doğru 'sürükler'. Ancak bu yalnızca 'doğal bir arzudur' ve bazıları için pek de önemli olmayabilir ve hatta bazıları bu doğal bilme arzusunu izlemez bile. Buna karşın, bazılarımız için bilme arzusu ve bu arzuyu izleme hayatımızda büyük bir öneme sahiptir. İşte bu bilme arzusudur ki bugün ve burada *Arkhe-logos*'un varlık sebebini de oluşturur. Ve dileriz ki; sizlerin de *Arkhe-logos*'a katılma, yazma ve okuma arzunuz, 'insanın doğası gereği, doğal olarak bilme isteğiyle' birleşerek, insanı ve evreni anlamada, bilmede ışık olur.

Merak, bilme arzusu, insanın doğal kapasitesidir ama bu bizi zahmetsizce *hakikatin* kapısına, bilginin kendisine ulaştırmaz. *Epistemophilia* (bilgiyi sevme, arama) uzun ve zor bir yürüyüşün 'doğal gerekçesidir.' Bu uzun ve zor yürüyüşler ise büyük sevgileri, dostlukları gerektirir. İşte; bu yürüyüşte, gidebildiğim yolu mümkün kılan sevgili eşim Levent ERKIZAN'dır. Kendisine sonsuzca teşekkürler...

Yıllar önce Efes'teki Celsus Kitaplığı'nı gezerken onun güzelliği tarafından büyülenmiştim. Kitaplığın ön yüzünde dört kadın heykeli tarafından temsil edilen dört kavram 'arete', 'episteme', 'philia', 'episteme' ve 'ennoia' ise, aklıma silinmez bir biçimde yazılmıştı. Bir bakıma, *Arkhe-logos*'un 'ruhunu' da ifade eden, yansıtan bu sözcüklere can veren kapak tasarımının yaratıcısı genç bilim insanına, arkeolog Asil YAMAN'a da içten teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

Oldukça uzun bir zamandan beri gönlümde yeşeren bu hayalin gerçekleşmesi, *Sentez Yayınları* sahibi ve bir felsefe dostu olan sayın Tekin ÇANGA'nın içten destek ve ilgisine çok şey borçludur. Teşekkürler...

Ve ayrıca; başta, derginin kapak tasarımından olmak üzere, diğer tüm aşamalarında büyük bir özveri ve özen gösteren tüm SENTEZ çalışanlarına da teşekkürlerimi sunmak isterim.

Son olarak; *Metafizik*'in ilk cümlesinin Türkçeye nasıl çevrilmesi gerektiği konusunda kendileriyle uzun uzun konuştuğum ve onlara karşı çok direnmekle birlikte ancak ve ancak 'yumuşatılmış tercüme' iznini alabildiğim tüm filolog dostlara ama özellikle de Güray ÜNVER'e teşekkürlerimi sunmaktan mutluluk duyarım.

Umarız ve dileriz ki; 'arkhe'miz/başlangıcımız/ilkemiz 'logos'/akıl/söz olsun... *Söz*'ümüz erdeme uygun olsun... *Arkhe-logos*'umuz kendimizi ve evreni anlama ve bilme çabasında küçükte olsa bir ışık olsun!

Prof.Dr. H. Nur Beyaz Erkızan
(Editör)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

SERAP ELDERE KELEŞ*

Abstract
This paper attempts to address the idea of an underlying subject in providing a preferable framework on philosophical ground in order to have a better understanding on the metaphysical problem of personal identity. The account of substance plays an important role in terms of allowing one to address the persistence of persons over time, and intrinsic changes persons undergo while maintaining their identity over time. However, the majority of philosophers have not taken the idea of a substance seriously since early modern era. There is a common assumption among contemporary analytic philosophers that given the advances in modern science, the metaphysical account of a substance is irrelevant. The contemporary debate on the problem of personal identity seems to appealing to Descartes' mind-body problem and Locke's theory of substratum, which is 'something we know not what, to justify their rejection of any possible explanation that undergoes by the account of substance'. However, it is the main concern of this paper that the true nature of the self is a metaphysical issue. In light of this, the conception of substance I will defend is Aristotelian in spirit. The category of substance (*ousia* in Aristotle's terms) has a fundamental primacy over any other non-substantial entities such as events, places, time, and properties. I will argue that Aristotelian notion of substance will indeed satisfy the most plausible and sustainable conception of personal identity and persistence over time. Assuming that there is a comprehensible answer to this question, this paper is aiming to determine the category of the thing that we are within the metaphysical framework.
Keywords: Aristotle, metaphysics, personal identity, continuity, change, substance, essence, hylomorphic unity/composite,

Introduction

The crucial aspect of personal identity, in its basic form, underlies every possible condition of identity claim and allows us to articulate a coherent account for the persistence of a person's identity throughout time. The initial statement of this paper is to claim that there is an iden-

* London Metropolitan University, Centre For Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics, PhD student., seldere@hotmail.com

tity condition for all living things and what ever this condition is, it preserves the persistence conditions of identity throughout time. The persistence conditions of identity always encourage philosophers to ask what exactly makes one the same individual one once was and will become. This will characterise what constitutes a person's persistence over time within one certain formulation: "An earlier individual is continues with the same person as a later individual if and only if they are linked by the same x". The term 'continuity' here refers to the relation, which links our past selves to our present selves. In other words, our continuity conditions can be informative in determining what constitutes our identity, as well as the question of what constitutes our identity can be informative about our continuity conditions. Therefore, in the fundamental level, the search for the criterion of personal identity is to develop a theory to answer these questions and to structure a criterion that fits into above inquiry. In that sense, the problem of personal identity initially concerns following questions: What constitutes a person? What makes that person the same from one moment to another, which is for a person, is to exist as the same being at different times?

The assumption that "we are persons" still remains as a problem of what it is to be a sort of thing that we are. Methodologically, developing an account about our identity, which initially concerns about "what we are", is a metaphysical problem. This creates a central difficulty of characterizing the philosophical problem of personal identity. First, a difficulty occurs when we determine whether we are human beings - rational animals in the Aristotelian sense - or there is something more substantive to our existence, our being as a "person", which also highlights our rationality. If the term "person" is taken only as a synonym of the term "human being" in biological sense - human beings as human animals[1] - then the persistence conditions of persons are only related to the continuity of human beings, whose identity conditions are determined by the same type of criteria as other species. The term "person" seems more plausible to be understood in the philosophical sense, in which being a person is determined not by being a member of species, but by having a certain capacity for rational thought and consciousness.

With these aspects in mind, I am inclined to claim with some confidence that there is an advantage of the idea of an underlying subject in providing a framework on philosophical ground in order to have a better understanding of the metaphysical problem of personal identity. If the metaphysical notion of persons at issue, then quite naturally the account

[1] As a defender of Animalism, Eric T. Olson claims that if we accept the fact that we are animals, then each human being is numerically identical with an animal. There is a certain human organism that is "I". In that sense "I" and the animal, which I am numerically identical with, are one and the same. See Olson (1997).

of substance plays an important role in terms of allowing us to account for the persistence of persons over time, and intrinsic changes persons undergo while maintaining their identity over time.

Continuity and Personal Identity: The Identity of Substance and Essence

Formulating a metaphysical notion of a person – what is x and how does x persist throughout time and over change – is primarily a way of forming an approach, in which each entity has been singled out and individuated via their particular properties. The metaphysical question of personal identity - in a broad sense "what is x?" -addresses the identity claim as a relation and name, which both identify the individuality of the thing. An important point sometimes overlooked is that in order to assess the persistence criterion of identity, first the metaphysical problem of personal identity needs to be treated within the scope of individuation. Metaphysically speaking, there is a sense of an order or ontological hierarchy between what something is and how it persists over change. There is a possibility, in which this ontological hierarchy has received less attention after the Cartesian revolution of mind-body distinction. Fortunately, there is an Aristotelian thesis originates an account for the genuine notion of an individual and its persistence conditions throughout time. Thesis emphases the need of a plausible explanation of individuation, in which ontological conditions of continuity has been secured. Aristotle's philosophy offers a salutary explanation for understanding the metaphysical notion of an individual in a metaphysical sense what something is in particular terms.

The key element of the principle of individuation determines the relation between entities. On the one hand, it articulates the individual essence of an entity: if A and B are the members of the same species, and if an organism A is distinct from an organism B, then A and B have either distinct matter or distinct forms. It is a matter of how a member of species is numerically distinct from another, and also how any member of the same species can be identified as a distinct particular. On the other hand, the principle of individuation identifies objects through their properties. So, at one time and one place an object possesses some properties, whereas at a later time and another place it possesses different properties.

Aristotle's view on the nature of individuals is undoubtedly a challenging one, especially his account of substance (*ousia)*. Characterizing metaphysical grounds of identity is not an easy task to take. Nevertheless, Aristotle's conceptual project of substance (*ousia*) and its persistence conditions, as a continued existence, is a step towards solving some major problems of personal identity through time. To broach the problem, it is im-

portant to begin with the concept of *ousia,* since this single term will take us directly to the concept of identity by focusing on the nature of an individual, which is a primary and unchanged underlying thing.

Aristotle formulates a fairly extensive account of the term substance (*ousia*), which has a primary meaning "being". The term "being" is derived from the present participle of the word "to be" (*einai*). It means something, which is not predicated of any subject, but of which everything else predicated. He characterizes *ousia* as *energeia*, where he says, "Being is actuality". Since "to be" is "to exist", and "*to ti en einai*" means "what is it for each thing to exist, which is the first principle or "*arche*" of each thing".[2] In *Metaphysics* Book *Zeta*, Aristotle articulates three possible definitions of *ousia*, which is preeminently something separable (this) and definite. Accordingly, *ousia* is:

i. The composite of the form and the prime matter,
ii. *to ti en einai* (what was/is it to be) – the essence or formula,
iii. *energeia*, which is the fundamental and comprehensive mode of activity of an individual.

The key point to note here is that in its primary sense, substance (*ousia*) refers both to the form or essence and the hylomorphic unity of the form and the matter.[3] But before come to this notion of ousia, we need to define the distinction between primary and secondary substances pointed out in *Categories*, yet abandoned in *Metaphysics*.

In *Categories* Aristotle says:

> "A substance—that which is called a substance (*ousia*) most strictly, primarily, and most of all—is that which is neither said of a subject nor in a subject, e.g. the individual man or the individual horse. The species in which the things primarily called substances (*ousia*), and the genera of these species are called secondary substances. For example, the individual man belongs in a species, man, and animal is a genus of the species; so these—both man and animal—are called secondary substances."[4]

Accordingly, secondary substances - such as shape-*morphe* - are not in the subject of which are predicated. Also, differentiae are not present in the subject: "And as for secondary substances, it is obvious at once that they are not in a subject. For man is said of the individual man as subject but is not in a subject: man is not in the individual man. Similarly, animal also is said of the individual man as subject, but animal is not in the individual man"[5] The idea here is that man is a two-footed animal, and being

---

[2] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1050b2-3.
[3] Ibid, 1037a29-30.
[4] Barnes, J. (1991) *Categories*, translated by J.L. Ackrill, 2a13-18.
[5] Ibid, 3a 9-13.

two-footed is predicated of a man. So this predicate is not something "in" the man. In that sense, differentiae imply what a thing is and how we describe it.

Whereas in *Metaphysics*, the discussion is carried out around the distinction between universal predicates and things.

> "The essence of each thing is what it is said to be in virtue of itself. For being you is not being musical; for you are not musical in virtue of yourself. What, then, you are in virtue of yourself is your essence" (Met. 1029b13-16), "But perhaps the universal, while it cannot be substance in the way in which the essence is so, can be present in this, e.g. animal can be present in man and horse" (Met.1038b16-19), "... for substance does not belong to anything but to itself and to that which has it, of which it is the substance. Further, that which is one cannot be in many things at the same time, but that which is common is present in many things at the same time; so that clearly no universal exists apart from the individuals" (Met. 1040b24-27).

Now it seems clear from the passages above that the essence of a thing cannot be its shape or form in something else. For instance, in the case of a bronze statue the essence of a statue is not it's being in statue form but its matter, which is a genuine subject. It is also the case in human beings:

> "if in defining the essence of white one were to state the formula of white man; another because something else is added to it, ... white man is white indeed, but its essence is not to be white. ... For the essence is what something is; but when one thing is said of another, that is not what a 'this' is, e.g. white man is not what a 'this' is since being a 'this' belongs only to substances. Therefore there is an essence only of those things whose formula is a definition"[6]

Namely, Aristotle's argument requires the essence of a thing, which is what the thing is in respect (in virtue) of itself (*kath'hauto*).[7]

Aristotle's *aporia* is set for substances (*ousia* in the primary sense), as they are the ultimate subjects of predication. Further to that, they are the ultimate subjects of everything that are called substance (*ousia*) in a strict sense.[8] Therefore, the principle of substances is thought to be primary and basic. Accordingly, only those things, which are formed by nature, can be qualified as primary substances (*ousia*).[9] However, the paradigm cases of

---

[6] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1029b23-1030a7.

[7] Ibid, 1029b13-16.

[8] Barnes, J. (1991) *Categories*, translated by J.L. Ackrill, 2b35-3a1, Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1028b33-1029a1.

[9] "While some things are not substances, as many as are formed naturally and by nature, their substance would seem to be this nature, which is not an element but a principle." Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1041b28-30.

things that are formed by nature are living things.[10] We know that Aristotle takes all living things as potentially substances.[11] Consequently, he seems to suggest that all living things have an ontological status. If this is the case, then Aristotle is committed to several claims: "all living things are real substantial beings", and "all living things are composites of matter and form" "And when we have the whole such and such a form in this flesh and in these bones, this is Callias or Socrates; and they are different in virtue of their matter (for that is different), but the same in form; for their form is indivisible.[12] This is where Aristotle's *aporia* is set for the notion of substance (*ousia*). Since, according to his classification of substances, the primary substance (*ousia*) is something that basic, fundamental and does not take any parts. However, by generating the hylomorphic idea of beings - "all living things are composites of matter and form" - it seems as if this notion would necessitate a contradiction. One may raise the question whether such a qualification creates a sense in which matter and form are distinct, as it has been maintained after the Cartesian tradition.

If we look at *Metaphysics* 8, chapter 6, it appears that Aristotle is concerned with the issues of composition, the composition of form and matter;

> "To return to the difficulty which has been stated with respect to definitions and numbers, what is the cause of the unity of each of them? In the case of all things which have several parts and in which the whole is not, as it were, a mere heap, but the totality is something besides the parts, there is a cause of unity; for as regards material things contact is the cause in some cases, and in others viscidity or some other such quality. And a definition is a formula that is one not by being connected together, like the Iliad, but by dealing with one object. —What then is it that makes man one; why is he one and not many, e.g. animal—biped, especially if there are, as some say, an ideal animal and an ideal biped?" [13]

There is a debate over whether the object, whose unity is primarily at issue, is the form alone or the composite of form and matter. [14] Yet the

---

[10] "Now natural comings to be are the comings to be of those things which come to be by nature; and that out of which they come to be is something which exists naturally; and the something which they come to be is a man or a plant or one of the things of this kind, which we say to be substances if anything is." Ibid, 1032a15-20.

[11] Ibid, 1040b5-19.

[12] Ibid, 1034a5-8.

[13] Ibid, 1045a7-17.

[14] Ross (1949) *Aristotle*, and Burnyeat (1979) *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics* maintain that the emphasis is primarily on composite man, whereas Gill (1989, 138-44) *Individuals and Individuation in Aristotle,* Halper (1989) *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Book* and Lewis (1994) "Aristotle on the Relation between an Thing and Its Matter" (in Scaltsas, Charles, and Gill (1994) *Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics*) claim that emphasis is focused primarily upon unity of form.

crucial question for now is that is it Socrates' form persists through changes, or is it the unity of Socrates' form and matter? Which one does qualify the criterion of being an "underlying thing" in Socrates' being as the same person persists over time?

Change and persistence

Now we can raise a further question of how, on the one hand, the process of change can cause the enduring entity to gain and loose properties in size or shape, but on the other hand the identity of this entity remains numerically the same throughout time?

In what follows, there is an adequacy of Aristotle's approach to solve this problem.[15] In *Physics* book 4, chapter 11, where he mainly focuses on the problems of change and persistence, Aristotle claims that the moving thing always has the same feature;

> "The 'now' in one sense is the same, in another it is not the same. In so far as it is in succession, it is different (which is just what its being now was supposed to mean), but its substratum is the same; for motion, as was said, goes with magnitude, and time, as we maintain, with motion. Similarly, then, there corresponds to the point the body which is carried along, and by which we are aware of the motion and of the before and after involved in it. This is an identical substratum (whether a point or a stone or something else of the kind), but it is different in definition—as the sophists assume that Coriscus' being in the Lyceum is a different thing from Coriscus' being in the market-place." [16]

Although the main concern here is about difference and sameness in substances, Aristotle's example is about difference and sameness in states of affairs. For Aristotle, substances and states of affairs have a different way of persisting over time. What Aristotle means here is that states of affairs do not affect Coriscus' substratum; as a moving thing Coriscus himself has the same substrate but difference in definitions. It is only a matter of plurality of accidental unities that Coriscus has been counted in.

In *Metaphysics,* Aristotle attributes a puzzle about Coriscus to the Sophists: "For the arguments of the sophists deal, we may say, above all with the accidental; e.g. the question whether musical and lettered are different or the same".[17] So the question is whether Coriscus-in-the-market-place is the same person as Coriscus-in-the-Lyceum. And if the

[15] There is a similar puzzle called the Growing Argument dates back to Epicharmus in the 5th century B.C.E., poses a challenge to ones who take material composition as a part of their account of persistence. Accordingly, the personaal identity of an individual is a function of its material composition. Hence the material composition of our bodies is in a state of constant flux, and since this is the case, then our identities are also in constant flux.

[16] Barnes, J. (1991) *Physics*, translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye, 219b13-21.

[17] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1026b15-18.

Sophists are advocating that "Coriscus-in-the-marketplace becomes Coriscus-in-the-Lyceum", then that means Coriscus-in-the-marketplace is being replaced by Coriscus-in-the-Lyceum. Therefore, according to the Sophists even a simple change in place should result with a new person. The reasoning behind this notion is the indiscernibility of identicals. Accordingly, if A is identical to B, then for every property F, A has property F iff B has property F. Then, Coriscus at time t_1 has the property of being in the marketplace and Coriscus at time t_2 has the property of being in the Lyceum. Therefore, by *modus tollens*, Coriscus at time t_1 cannot be identical to Coriscus at time t_2, as Coriscus at time t_1 has a property, which Coriscus at time t_2 does not have.

Aristotle's solution of this puzzle holds on to the claim that Coriscus-in-the- marketplace and Coriscus-in-the-Lyceum are identical in substrate but not in definition; "[The moving thing], with respect to its substrate, is the same, ... but in definition it is different."[18] The idea of being one in substrate but two in definition is Aristotle's metaphysical solution to a range of problems that require a notion of unity in diversity. For instance, in the same vein in *De Anima*, Book 2, chapter 1, Aristotle identifies soul as substance, and the definition of soul contains form and actuality. In the same chapter, he classifies the soul as it involves in first and second actualities.[19] Accordingly, the first actuality is identified with the essence, which its ability to do or actualize this essence; the second actuality is its actuality of doing it. For instance, in human beings the soul is first actuality, because it does not disappear in conscious or unconscious stages. Aristotle also gives examples of an axe - if we think of an axe as a natural body - and eye, an axe's essence would be it's being an axe, and an eye's essence is sight, respectively. In these examples, Aristotle acknowledges soul as the essence of a thing, yet from another corresponding degree the soul might be taken into account in terms of its hierarchical functions or activities, such as growth/nutrition, locomotion/perception, and intellect/thought.[20] Nonetheless, the soul has the capacity to engage in all these activities as a unity.[21]

Regarding the problem of continuous identity, what is important here is that in the second and third cases there is a replacement of the thing

[18] Barnes, J. (1991) *Physics*, translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye, 219b13-21.
[19] Barnes, J. (1991) *De Anima*, translated by J.A. Smith, 412a18-26.
[20] Ibid, 413a 23.
[21] Considering this relative notion in terms of the identity claim, Aristotle expands this notion of unity in *Physics,* Book 3, chapter 3, where he gives an illustrative example about the road from Athens to Thebes, which is numerically the same as the road from Thebes to Athens, but they are not the same in definition. They are the roads defined by the ones who are either in Athens or Thebes. In the same vein, "Coriscus-in-the-marketplace" and "Coriscus-in-the-Lyceum" are names for the same person but they identify the same person in different states of affairs.

that changes by the thing it becomes. As Aristotle states in *Physics*: "... the man becomes musical, or what is not-musical becomes musical, or the not-musical man becomes a musical man"[22]. In the second case not-musical man disappears and is replaced by the musical, and in the third case the not-musical man disappears and is replaced by the musical man. In the same respect, the not-musical and musical man relation pair might seem as analogous to the relation between Coriscus-in-the-marketplace and Coriscus-in-the-Lyceum, since both examples represent accidental unities. More importantly, in the first case, in which the man becomes musical, Aristotle explicitly suggests the idea of the unity of an underlying entity, which persists through change.

> "One can gather from surveying the various cases of becoming in the way we are describing that there must always be an underlying something, namely that which becomes, and that this, though always one numerically, in form at least is not one. (By 'in form' I mean the same as 'in account'.) For to be a man is not the same as to be unmusical. One part survives, the other does not: what is not an opposite survives (for the man survives), but not-musical or unmusical does not survive, nor does the compound of the two, namely the unmusical man." [23]

Accidental properties form with substances. They occur in different states of affairs or circumstances, in different place or time, yet the man or Coriscus is the entity or substance (*ousia*) as one continuant being, which is also regarded as identical through time.

In short, persistence conditions of identity do not hold between accidental properties. Instead, these conditions hold between instances of an underlying thing, such as, Coriscus himself is the person in virtue of himself when he is considered as being stripped away from his accidental properties. These accidental properties are not parts of a substance (*ousia*), but they are only parts of the context, in which the substance emerges. Besides, these properties do not conflict with each other, and there is no contradiction in claiming that Coriscus in virtue of himself is identical over time. Since while one of them is possessed actually, the other is potentially.[24] Nevertheless, Aristotle still needs to give a credible account in order to explain the metaphysical foundations or criteria that hold Coriscus' identity in virtue of himself as the same person over time, regardless any possible change in his accidental properties. Indeed, it might be argued that Coriscus' individual form is identical over time if and only if; (i) it continues to exist without any gap, and (ii) if the form's existence at

---

[22] Barnes, J. (1991) *Physics*, translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye, 189b36-190a1.

[23] Ibid, 190a14-22.

[24] Yet, Aristotle explicitly admits "although this solution is adequate as a reply to the questioner, ... nevertheless as an account of the fact and explanation of its true nature it is inadequate". Ibid, 263a15-8.

different times are "connected" by a single continuous history. Undoubtedly, Aristotle would accept such a spatio-temporal continuity as a necessary condition for diachronic identity. However it is tempting to pose another set of questions: To what extent Aristotle's idea of connectedness is relevant to the genesis of living organisms? What is about the substance that remains numerically identical over change?

Aristotle persuasively argued that we might think of the relation A is potentially B as a criterion of identity through time: if A and B appear in different time and places, and A is potentially B, then A is "identical in substratum" to B, because the relation connects a single entity or person in different state of affairs. For instance, Socrates-as-a-boy and Socrates-as-a-man are identical in substratum, just as in the relation between Coriscus-in-the-marketplace and Coriscus-in-the-Lyceum. Since Socrates-as-a-boy is potentially Socrates-as-a-man, where "is" might seem tenseless, it might be used to identify past, present, or future stages of a change. This is key to the problem, because the question "what/who is Coriscus" implies something that underlies his being and remains identical through time: this is Coriscus, individual man and substance (*ousia*).

Furthermore, there is a sense in which the essence or form of Coriscus is non-predicable subject of qualities. So, the essence of Coriscus cannot be predicated universally and does not denote common properties. Also, the conception of form as actuality implies that natural substances - such as human beings - are not mere synthesis of matter and form, but as basic and primary unities. The implications of such a consideration pointed out in *Physics*, where he states:

> "This then is one principle (though not one or existent in the same sense as the 'this'); one is the form or definition; then further there is its contrary, the privation. In what sense these are two, and in what sense more, has been stated above. We explained first that only the contraries were principles, and later that something else underlie them, and that the principles were three; our last statement has elucidated the difference between the contraries, the mutual relation of the principles, and the nature of what underlies. Whether the form or what underlies is the substance (*ousia*) is not yet clear. But that the principles are three, and in what sense, and the way in which each is a principle, is clear." [25]

Possibility of particular forms

One way of interpreting Aristotle's idea of form is to outline the relation between 'what it is to be you' (*to soi einai*) and 'what it is to be Socrates'. There is a sense, in which Aristotle is allowing the idea of particular forms, which are not shared by the members or individuals of same spe-

[25] Barnes, J. (1991) *Physics*, translated by R.P. Hardie and R.K. Gaye, 191a13-21.

cies. At first glance, Aristotle might seem as if he is advocating the formal particularity of individual forms. Yet in *Metaphysics*, Book 7, chapter 8 he explicitly claims that "when we have the whole such and such a form in this flesh and in these bones, this is Callias or Socrates; and they are different in virtue of their matter (for that is different), but the same in form; for their form is indivisible."[26] Socrates and Callias do not have particular forms, but they have a same sort of form. But why would we still think as if there is a room for ontology of particular forms in Aristotle's view of substance (*ousia*)? Neither in *Metaphysics*, nor in other books Aristotle does not satisfactorily answers this question. However, in *Metaphysics* his attention is fixed on the claim that "no universal can be a substance (*ousia*)". It is widely held that Aristotle's view takes form to be a substance (*ousia*).[27] Aristotle is setting high standards for the idea of particular essences (forms), according to which forms or essences are not universals. And what follows is that if forms or essences are not universals, then they are particulars, thus, forms are particular. The motivation behind the claim "no universal is a substance" is quite clear if we look at *De Interpretatione,* Book 7, where Aristotle says: "Now of actual things some are universal, others particular (I call universal that which is by its nature predicated of a number of things, and particular that which is not; man, for instance, is a universal, Callias a particular). So it must be of a universal that one states that something holds or does not, sometimes of a particular."[28]

Particular substance as a causal relation

The question still remains to what extent Callias and Socrates' essences are distinct and particular. The relation of an underlying subject as a substance (*ousia*) or essence to its parts - matter and form - may be conceived as a unifying causal relationship. The logic of this explanation is to understand what kind of causal principle can explain the notion of individual substantial being. In *Metaphysics,* Book *Zeta*, chapter 17, Aristotle makes a new start, where he examines the question why a substance (*ousia*) is a sort of cause and principle, which exist separately from the perceptible substances.[29] To seek a causal principle is to give an answer to such a question of "Why Socrates is Socrates?" or "On what account Socrates is Socrates?" For these questions to be intelligible, they can be asked in a form of "why does one thing belong to something else?"[30] The explanation

---

[26] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1034a5-8.
[27] "By form I mean the essence of each thing and its primary substance." Ibid, 1032b1.
[28] Barnes, J. (1991) *De Interpretation*, translated by J.L. Ackrill, 17a39-17b2.
[29] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1041a10.
[30] Ibid, 1041a11-12. Also remember our initial characterization of what constitutes a person's

that something is the case - Socrates is Socrates - Aristotle claims, we already presuppose that the something is the case, namely the answer has been decided.[31] There is always a brief and common answer to a question like "why is something itself?" However, in order to avoid the regress, Aristotle suggests that the question "What is a man?" seeks the substance or essence of something, and the question seems to be asking why one thing belongs to another, such as Socrates' identity or his essence, what is to be Socrates, belongs to his being subject of predicates, which makes Socrates identical to himself throughout time. What has been asked in both questions, then, is that the causal principle of his identity, which underlies all of his accidental predicates.[32] The reason of seeking for an underlying subject as a further element in his identity - even though one might presume the fact that "this is Socrates and something possesses his body" – is to look for something more substantial, which is the substance (*ousia*) or essence.

However, one may be concerned about how a principle or causal relation between accidental qualities/properties and the unity of a man - the composite of form and matter - can represent a substantial unity as the individual subject of these predicates. In order to articulate an account for the subject's "thisness", Aristotle draws the attention to two types of causes; first is the final cause, which represents "for the sake of which", and the second is the efficient cause, which indicates the first mover.[33] Here, the relation between causes and the essence of a thing is quite unclear. However, Aristotle identifies final and efficient causes with essences: "This is the essence (to speak abstractly), which in some cases is that for the sake of which, e.g. perhaps in the case of a house or a bed, and in some cases is the first mover; for this also is a cause. But while the efficient cause is sought in the case of genesis and destruction, the final cause is sought in the case of being also."[34] There is a sense in which the questions of what something is and what/who made this thing need to be distinguished. Nevertheless, Aristotle uses final and efficient causes in order to draw the attention to the form (*eidos*) of the essence. In several passages of *Metaphysics*, Aristotle describes efficient cause as the form of art, as the essence rather than artist, where he says "each thing is caused by itself", "each thing is one and the same thing with its essence" [35] Therefore,

persistence over time within one certain formulation: "An earlier individual is continues with the same person as a later individual if and only iff they are linked by the same x".

[31] Since, he adds, "because each thing is indivisible from itself that it is being one". Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1041a18-19.

[32] Such as, being white or musical; being-in-the-marketplace at t_1 and being-in-the-Lyceum at t_2.

[33] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1041a28-32.

[34] Ibid, 1041a 28-32.

[35] Ibid, 1032b13, 1034a24.

if each thing is caused by itself, then these causes are the substance of each thing[36], [37] If the substance (*ousia*) of a human is treated as a universal predicate - as a quality - in its application to its matter, then there will be a need of a separate unifying cause. For Aristotle, the substance (*ousia* as form) of Socrates determines his body, and his body is itself in actuality only if it is in a non-universal form, which is an individual essence.

One way of articulating an account for an underlying subject is described in *Metaphysics* concerning the type of substances (*ousia*), which are matter or body, nature or form (*eidos*), where Aristotle calls form as a "this".[38] The form is the principle in itself – "into which" or "towards which" - and also the principles of particular individuals, such as Socrates and Callias. In *Metaphysics*, Book *Zeta* 11, Aristotle raises an issue regarding whether a particular individual is analyzable as a universal mode of a unity of form and body. There is a good reason to think that Aristotle was seeking for separable individual natural substances. If, Aristotle says, the essence of Socrates - what is to be Socrates, what it means to be Socrates - is his soul (*psyche*), then he was aware that it cannot be said in the sense of a species form as a universal property attaches to his body, but in the sense of being separable form, which is the actuality of his body. Therefore, Socrates' essence is efficient, final and formal cause at the same time, which is not a universal predicate, but "this" (*tode ti*), this particular body and particular form or essence.

Essence as the subject of predicates

By and large, it seems hard to deny that the criterion constitutes Socrates' identity -and the persistence of his identity - is now answered, Socrates's essence (thisness), namely "what was/is to be Socrates". As noted earlier, Aristotle describes essence by the formula - *to ti en einai*, "what was/is it to be", "what it means to be" - which is regarded in virtue of being the ultimate subject of predicates. The essence or form is the ultimate subject of predicates. The claim appears in the passage, where he says, "we must first determine the nature of this; for that which underlies a thing primarily is thought to be in the truest sense its substance (*ousia*). And in one sense matter is said to be of the nature of substratum, in another, shape, and in a third sense, the compound of these".[39] The com-

[36] Aristotle seems to envisage a unity of final efficient and formal causes in order to explain substance: "But while the efficient cause is sought in the case of genesis and destruction, the final cause is sought in the case of being also" Ibid, 1041a31-32. "Since, then, substance is a principle and a cause" Ibid, 1041a8-9.

[37] "So that, just as in reasonings, the substance is the principle of all things. For reasonings proceed from the 'what it is', And in these cases the geneses do as well". Ibid, 1034a31-33.

[38] Ibid, 1017b23-25.

[39] Ibid, 1029a2.

posite of form and matter as a substance is the primary unity. Namely, the essence of a thing is substratum, not the material substratum, but unity, which is a subject.[40], [41]

In this sense, the essence is regarded as the primary substance[42] and the substance (*ousia*) of each thing, not in the way that matter is the subject of predicates, but in the sense of a subject on its own right.[43] So the essence of a thing is not what is said attributively[44], or a shared attribute in common.[45] The essence formula - *to ti en einai*- what was/is it to be - is regarded as seeking fundamental (substantial) characteristics of the subject, such as when we ask, "What characteristics does Socrates have in order to be Socrates?" The being of Socrates is his being as the ultimate subject of his characteristics. Socrates' primary substance - the composite of his form and body - expresses the actuality of his being as a subject. Therefore, Aristotle claims, Socrates' being as the subject of predicates cannot be explained by universal or common predicates, rather his essence is regarded as "this" (*tode ti*), which is an individual thing.[46]

But what does Aristotle mean by claiming that 'what it is to be' is 'per se' or 'to be virtue of itself?[47] According to Aristotle, the essence of a thing is 'virtue of itself' and differs from 'what it is' (*ti estì*), as it is excluded from all accidental predicates of a subject. Indeed, the formula of "what is it to be that thing"' - or whatness - can be explained by universal and common predicates. However, Aristotle gives more weight to the individual essence of a thing, as it has a specific individual and particular meaning. This individuality will also indicate Socrates' individual properties, which are distinctive, continuant, and habitually present in him and

---

[40] Secondly, "about the essence and about the substrate, of which we have said that it underlies in two senses, either being a 'this'—which is the way in which an animal underlies its attributes—, or as the matter underlies the complete reality." Ibid, 1038b4-6.

[41] Moreover, in *Metaphysics,* Book 8 he says that "the substratum is substance, and this is in one sense the matter (and by matter I mean that which, not being a 'this' actually, is potentially a 'this'), and in another sense the formula or form (which being a 'this' can be separately formulated), and thirdly the complex of matter and form, which alone is generated and destroyed, and is, without qualification, capable of separate existence". Ibid, 1042a26-30.

[42] In *Metaphysics* the primary substance is described as "what is not spoken of as one thing being in another, that is, in a substratum as its matter" "By form I mean the essence of each thing and its primary substance" Ibid, 1032b2-3.

[43] "The essence of each thing is what it is said to be in virtue of itself. For being you is not being musical; for you are not musical in virtue of yourself. What, then, you are in virtue of yourself is your essence." Ibid, 1029b13-16.

[44] "Nothing, then, which is not a species of a genus will have an essence— only species will have it, for in these the subject is not thought to participate in the attribute and to have it as an affection, nor to have it by accident" Ibid, 1030a13-14.

[45] "It is plain that no universal attribute is a substance, and this is plain also from the fact that no common predicate indicates a 'this', but rather a 'such'" Ibid, 1038b34-1039a1.

[46] Ibid, 1030a28-32.

[47] "Each being is said to be by itself".

in who he is. The crucial question may therefore be, to what extent does "being in virtue of itself", "per se" (*kath'hauto*) apply to essences? Aristotle explicitly states that the essence of a thing belongs to the thing itself, which is not said according to participation, quality or attribute.[48] It is quite clear for him that thinking about the otherwise cannot be the case, since the notion of an essence is fundamental to any attribute. In this regard, the essence is the subject, which is definite and underlies accidental and essential predicates, in the way of being a causal principle of these predicates. As Aristotle states in *Metaphysics*:

> "the essence and the individual thing are in some cases the same; i.e. in the case of primary substances, e.g. curvature and the essence of curvature, if this is primary. (By a primary substance I mean one, which does not imply the presence of something in something else, i.e. in a substrate, which acts as matter.) But things which are of the nature of matter or of wholes which include matter, are not the same as their essences, nor are accidental unities like that of Socrates and musical; for these are the same only by accident."[49]

The role of the essence is primary; it neither belongs to universal predicates, nor species form (genus), but it is a primary substance as it underlies qualities, not as a material substratum, but as something specifically "this". To have a specific form is not only necessary, but also a sufficient condition of being an individual, and most importantly, being the same individual over time. It might be hard to see how an individual such as Callias or Socrates is identical with the particular form, which indicates how the form of a man is identical with the disjunction, such as Callias or Socrates. But again in *Metaphysics*, Book Z, chapters 6 and 11 Aristotle claims that only these things, which are said "per se" (*kath'hauto*) are identical with their essences, which are things include individuals like Socrates.

Undoubtedly, the essence formula - what it is to be Socrates - invites universal predicates, as it leads us to a further question "What is Socrates?" Nevertheless, the metaphysical question "what we are" seeks a clarification of attributes to the ultimate subject of predicates, which is, strictly speaking, non-universal and not common to the other members of the same species, and more importantly, continuous as one unchanged unity through time. For instance, if we answer the essence formula "what is it to be Socrates" as being wise, it might seen, somehow, distinctive to Socrates' being and represents one of his essential quality, and we are inclined to refer all the events and characteristics of Socrates' life in the same vein. However, the essence is the subject as a principle, which determines

[48] Barnes, J. (1991) *Metaphysics*, translated by W.D. Ross, 1030a13.
[49] Ibid, 1037b2-8.

the meaning of universal predicates. The essence of Socrates, then, is not a subject without attributes, but is the underlying principle and ultimate subject of these attributes. Therefore, the essence of Socrates cannot be conceived as an independent or ideal entity of his form - soul *eidos* or *morphe* /substance *ousia* - from his body, but the actuality of his body. Thus, there is no reason to think that Socrates can be stripped away from his accidental properties, such as musical, non-musical, a white man, biped animal, etc. Form is a "this" (*tode ti*), not in itself, but rather it is by virtue of which something is a "this"[50]. Here, Aristotle's concern is not whether Socrates has these essential or accidental predicates, rather it is the fact that how Socrates' essence as a subject could have these predicates. Since, although Socrates' wisdom, which is a fulfillment of his nature, might be a criterion of his identity, it does not answer the question of how this quality belongs to Socrates. If this is the case, then it becomes clear that;

i. Substantial form – but not the species form - of an individual (Socrates) is particular,
ii. The essence of Socrates is his substantial form,
iii. Therefore,
iv. Individuals are particulars and their persistence conditions throughout time is considered along with their unity of form and matter.

The central theses of this view defends the idea that the essence of a person, which is the ultimate subject and bearer of properties and attributes but is not itself properties or attributes of anything, is a compound of matter and form. The hylomorphic claim of this thesis places primacy on the following arguments[51]:

(i) The essence of a person is a compound of matter and substantial form,

(ii) Since a person is identified with an individual substance of a rational nature - differentiated from other members of the same species - the substantial form and the essence of a person is being the ultimate subject of predicates and attributes,

(iii) A person's subjecthood is something immaterial, thus a person's being the ultimate subject of predicates is principally immaterial.

(iv) Yet it does not mean that the essence of a person is independent from being united to matter.

(v) Therefore, the nature of being a person is characterised by the hylomorphic unity, in which personal identity and individuality require

[50] Barnes, J. (1991) *De Anima*, translated by J.A. Smith, 403b5-11.

[51] The arguments adopted from D. Oderbegs' defence of Hylomorphic Dualism in *Personal Identity*, vol. 22, edited by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul.

being united to a particular body and particular form in their existence.

References

Barnes, J. (1991) *Complete Works of Aristotle,* vol. 1 and 2, Princeton: Princeton University Press.

Buchanan, E. (1962) *Aristotle's Theory of Being*, London: William Cloves and Sons Ltd.

Burnyeat, M.L. (1979) *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics,* Oxford: Sub-faculty of Philosophy.

Spicer, E.E. (1934) Aristotle's Conception of the Soul, London: University of London Press.

Gill, M.L. (1994) *Individuals and Individuation in Aristotle,* in Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics, edt by T. Scaltsas, D. Charles and M.L Gill in 1994, Oxford: Clarendon Press.

Halper, E.C (1989) *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Book*, USA: Parmenides Publishing.

Lewis (1994) "Aristotle on the Relation between a Thing and Its Matter" in Scaltsas, Charles, and Gill (1994) *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*), Oxford: Clerandon Press.

Oderberg, D. S. (2005) *Personal Identity*, vol. 22, edited by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul, Cambridge: Cambridge University Press.

Olson, E. (1997) *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York, NY: Oxford University Press.

Ross, D. (1995) *Aristotle*, London: Routledge.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

J. L. ACKRIIL*
Çev. AYLİN ÇANKAYA**

Birçok kuşkuya rağmen Aristoteles *psykhe*'nin (ruh) genel bir tanımını verme konusu ile ilgili olasılıktan ya da kullanışlılıktan söz ederek *De Anima* II.I'de bir hatta üç tane tanım önerir. Bu çalışmada Aristoteles'in formülleri ile ilgili görünen temel bir sorunu açığa çıkarmayı ve bu sorunun kaynağını soruşturmayı diliyorum.

I. Aristoteles'in üç formülü şudur:
(a) 'Potansiyel olarak yaşama sahip doğal bir bedenin formu';
(b) 'Potansiyel olarak yaşama sahip doğal bir bedenin ilk etkinliği'
(c) 'Organlara sahip doğal bir bedenin ilk etkinliği'

Burada beden ve *psykhe* arasında kastedilen ilişki nedir? Profesör David Wiggins, layıkıyla takdir edilen *Kimlik ve Uzamsal-Zamansal Süreklilik* (*Identity and Spatio-Temporal Continuity*) isimli monografisinde 'Aristoteles'in analojisini çözümlemenin mantıksal olarak sağlıklı tek yolunun', '(yaşayan bir) bedeni: ruh', 'et ve kemiklerden oluşan: bir insan'[1]a eşdeğer olarak ele almak olduğunu öne sürer. Aristoteles'e formu (ya da 'etkinlik') maddenin meydana getirdiği bir şey yapan bir "form" yorumu önerir; bu tahta, demir, vb. bir baltadır; bu et ve kemik bir insandır. 'Burada yaptığımız şey gerçekte birleşik yapının olduğu gibi yeniden keşfedilmesidir.'

Wiggins'in Aristoteles'e belirli bir yorum önerdiğini söyledim. Gerçekten de Wiggins, baskı yapılırsa, Aristoteles'in bunu kabul etmesi gerekti-

---

* J. L. Ackrill (1972-1973), "Aristotle's Definitions of 'Psuche' ", *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, vol. 73, ss. 119-133. *Aristotelian Society*'nin toplantısında 5/7 'de, Tavistock Place, London, W. C.I, Pazartesi 12 Şubat 1973, akşam 7.30'da.

** Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü , Yrd. Doç. Dr., aylin.cankaya@yahoo.com

[1] S. 48. Wiggins'in önerisine epey bir yer ayırdığım için savunma yapmayacağım. Öyle sanıyorum ki onun genel olarak Aristoteles'e ilişkin yorum ve açımlamaları yanlış ve ciddi eleştirilere açıktır. Fakat kitabı ustaca yazılmıştır, ilham verir ve her bir parçası dikkatle üzerinde düşünmeyi hak eder.

ğini savunur. Wiggins'in bunun Aristoteles'in gerçekte ifade ettiği şey olduğunu iddia etmediğini ve onun 'Aristoteles'in kararlı bir biçimde tüm bu düşünce çizgisini reddetmesine' olanak verdiğini düşünüyorum. Öyleyse şimdi Aristoteles'in ne demek istediğini ve onun Wiggins'in ortaya koymaya çalıştığı mantıksal baskıya açık olup olmadığını değerlendirelim.

Aristoteles *Kategoriler*'de bireysel şeyleri temel varlıklar -'birincil tözler'- ve onların *cins* ve *tür*lerini de ikincil tözler olarak ele alır. Daha sonraki çalışmalarında ise bireysel şey/varlık'ın ne olduğunu açıklayabilmek için madde ve form arasındaki ayırımı kullanır. Buradaki bronz bir kürede onun neden yapıldığını (bronz), o maddeyi bronz bir küre (küresellik) yapan şeyin ne olduğundan ayırabiliriz. Aristoteles devamlı olarak 'form', 'madde' ve 'birleşik varlığı' ayırır. Sonuncusu asıl ('ayrılabilir') varlıktır ve form ve maddeden söz etmek form ve belirli bir şeyin maddesinden söz etmek demektir. Aristotelesçi tanımdaki boşluklar ve belirsizlikler ne olursa olsun, kuşkusuz açık olan şey Aristoteles'in varlığın birleşim yüzünden " var olduğunu" fark etmesidir. Aşağıdakileri ele alalım:

(1)	(2)	(3)
Bronz	küresellik	bronz bir küre
Tahta ve demir	kesme yeteneği	bir balta
Ekmek ve peynir	belirli bir hazırlama	bir sandviç
Tuğla ve kereste	barınma yeteneği	bir ev

(1). Madde altında belirtilen, eğer (2). Bölüm altında işaret edilen forma (biçim, özellik, yeti) sahip iseler (3). Bölüm altındakilerdir (oluşturur). (1)'in altındakilerde genellikle maddi ya da materyal-kelimeleri olan şeyler bulunur; (3)'ün altında tikelleri tanımlayan tümeller ve (2)'nin altında isimler ya da yeti, yapı ve özelliklerin tanımları ve benzer şeyler.[2]

Öyleyse Aristoteles'in cephanesinde birleşimin varlığının ana bir silah olduğundan şüphe duymamıza hiç gerek yok. Fakat aynı ölçüde açık olan bir şey de şudur: Aristoteles bir bedenin –ya da et ve kemiğin- bir ruhu (*psykhe*) oluşturduğunu düşünmez ya da önermeyi istemez. Çünkü Aristoteles bütünüyle sürekli bir biçimde aşağıdaki gibi yukarıdaki üçlü şemaya başvurur:

(1)	(2)	(3)
Beden	*psykhe* (ruh)	canlı

Aristoteles'in her zaman söylediği şey, bir canlının *psykhe* ve bedenden oluştuğudur. Açıkçası aynı şey bir bitki için de geçerlidir; çünkü bitki yaşayan (*empsykhon*) bir şeydir. Kendimizi insan olmakla sınırladığımızda

[2] Dikkat edilirse form eşit ölçüde maddenin formu ya da birleşik varlığın formu olarak nitelendirilebilir; asıl varlığın iki yönü zıt olabilir ya da bir yönü ayırt edilebilir.

üçlü takıma sahibiz 'beden, *psykhe*, insan'. Bir bedeni insan yapan şey onun *psykhe*'ye (yaşayan *empsykhon*) sahip olmasıdır. Bir insanın *psykhe* olduğunu söylemek bir baltanın kesme yeteneğine sahip olduğunu söylemekten daha fazla anlamlı olmaz. 1). Altındaki bir öğe, (3). altındakini (2). altındaki bir öğeye sahip olması nedeniyle meydana getirir; üçlü şemanın konu kısmı *psykhe* ve insan (ya da canlı ya da bitki) terimlerine karşıt olmak durumundadır.

Öyleyse Wiggins nasıl olur da, Aristoteles'in *psykhe*'yi etkin bir biçimde insanla (ya da kişi) özdeşleştiren oldukça farklı bir tanıma zorlanabileceği sorusunu aklına getirir? Şimdi bu şekilde verilen bir tanıma karşı Aristoteles'in dolaysız yanıtının (58. Not) ne olduğunu inceleyelim. Takip eden cümleler Wiggins'in argümanlarının ana fikrini oluşturur. 'Aristoteles baltanın işlevi olarak *kesme*yi ve gözün işlevini olarak da *görme*yi verir... Onlar (bu kavramlar) hemen hemen 'bir balta olmak' ya da bir 'göz olmak' ile aynı görünür; fakat onlar tam olarak *balta* ve *göz* kavramlarıyla aynı kavramlar değildir.' 'Bir f vardır öyle ki Kallias'ın *psykhe*'sinin belirli bir f olması nedeniyledir. F'in alabileceği değer nedir? *Kesme* işlevi bir şeyi *balta* yapar. Öyleyse *psykhe* Kallias'ı ne kılar? Eğer yanıt *insan* ise bu güzel, fakat *balta*nın formu bu mevcut baltayı bu *balta* yapıyorsa, kuşkusuz *psykhe* de Kallias'ı bu belirli *psykhe* yapar. Ve Kallias için o zaman *psykhe* ve *insan* aynı anlama gelir. Benim Aristoteles'e önerebileceğim çözüm tam olarak şudur; - belirli bir f, bu belirli bir *psykhe*'dir ya da, eşit ölçüde iyi olan, *bu belirli insan*'dır.'

Şimdi Aristoteles şüphesiz Wiggins'in sorusuna cevaben "bir insan" yanıtını verecektir. Wiggins'in bunun onu *psykhe* ile insanı eşit hale getirmeye zorlayacağı iddiası, Aristoteles'in '*balta*nın formunun bu belirli baltayı bu *balta* yaptığı' varsayımına bağlıdır. Bu büyük ihtimalle Aristoteles'in daha erken dönem pasajlarından (a) baltanın formunu *kesme* olarak verdiği ve (b) bu kavramın hemen hemen *bir balta olmak* ile aynı şey olduğunu, bununla birlikte (c) bunun tam olarak *balta* kavramıyla aynı kavram olmadığını söylediği yerden çıkarsanır. Fakat (a) doğru değildir; çünkü bu *kesme* değil, ama kesme *gücü*dür (ya da göz örneğindeki görme *gücü*), işte bu form ya da '*ilk entelekheia*'dır. Kesme ve görme uyanık kalmaya tekabül eder; yaşıyor olmaya (*empsykhon*) tekabül eden şey ise kesebilme ve görme yetisine sahip olmaktır (*De Anima* 412b27-413a1). (b) de aynı şekilde kabul edilemez bir şeydir. *Kesme* ve *balta olmak* açıkça birbirinden tamamen farklı kavramlardır. Ne var ki kesme gücü (Aristoteles'in gerçekte *balta*nın formu olarak verdiği şey) ve *balta olmak* bile birbirleriyle yakın ilişki içinde olmasına rağmen kolayca ayırt edilebilir. Aristoteles'in kendisinin *Kategoriler*'de işaret ettiği gibi 'yoksun ve sahip olmak, yoksunluk ve sahiplik değildir. Görmeye sahip olmak ne görmedir ne de kör olma körlüktür.' 'Kesme gücü' ve 'kesebilmek' birbirinin yerine kullanılabilir ifadeler değildir. Üstelik 'kesebilmek' ve 'balta olmak' da aynı

şey değildir; demir nesnesini bir balta yapan şeyin ne olduğu sorusuna yararlı bir yanıt ilkinde görülebilirken sonrasında görülmez. Sonuç olarak, (c)'deki kabul kendinde Wiggins'in sonrasında Aristoteles'i *psykhe* ve *insan*'ın eşitliğine zorlayan argümanını ortadan kaldırmaya yeter. Çünkü bu yine de balta formu değilse (açıkçası konuşmada), ama bunu bir balta yapan bir balta yapma formu ise (ya da *kesebiliyor olma* ya da *kesme gücü* ya da ...), *psykhe*'nin formunun Kallias'ı bir *psykhe* yaptığına ilişkin en ufak bir varsayım dahi yoktur.

Baltalar hakkında Aristoteles'in söylediği şey şudur: herhangi bir tahta ve demir (madde) kesme gücüne (form) sahip olması nedeniyle bir baltayı (birleşik varlığı) oluşturur. Benzer şekilde, bedenin bazı parçası bir gözdür; çünkü görme yeteneğine sahiptir ve bir bütün olarak beden bir insandır; çünkü o, belirli yaşayan güçlere, *psykhe*'ye sahiptir. *Psykhe* bir bedenin eğer bir insan olacaksa sahip olması gereken güçtür; tıpkı nesnelerin göz veya balta olmak için sahip olmaları gereken görme ve kesme gücü gibi. Aristoteles'in *insan* ve *psykhe*'yi ne tanımladığı ne de tanımlamak zorunda olduğuna ilişkin bir öneri için herhangi bir açıklama görünmüyor.

Yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için burada iki düşünceye daha yer vermek önemli olabilir. İlk olarak, elbette doğru olan şey Aristoteles'in sıklıkla bir *eidos* olarak insandan (at, vb.) söz etmesi ve bu kelimenin de çoğunlukla 'form' olarak çevrilmesi. Burada ilgili olan şey *insan*ın *psykhe* (onun formu) ile birlikte anlaşılan tanımı olmamasına karşın, yalnızca *'eidos'* teriminin kullanımındaki bir çeşitliliktir. Belirsizlikten söz etmek belki de yanıltıcı olabilir; çünkü iki kullanım arasındaki bağlantı son derece yakındır. Bütün bunlara rağmen bir kişi bazı bağlamlarda '*eidos*'un 'form' ve diğer bağlamlarda ise 'tür' anlamına geldiğini söyleyebilir. Bağlam çoğunlukla onun ne anlama geldiğini mükemmel bir şekilde açık kılar; fakat bu Aristoteles'in gerekli bir şekilde bir ibareyi şüphenin de ötesine koyduğu yerde. Bu yüzden, 'bir cinsin *eidos*'u, (örneğin, *Met.* Z.4.1030a12) açıkça 'türler' anlamına gelirken, öte yandan '*eidos* ve biçim' (örneğin, *De An.* II. I.412a8) ve 'etkinlik ve *eidos*' ta (örneğin *Met.* H. 3. 1043a32) 'form' açıkça kastedilir. Dolayısıyla *'eidos'* kelimesinin ikili kullanımını formu türler ile ya da daha genel bir biçimde bileşik varlıklarla karıştırmak -ya da Aristoteles'in karıştırdığını varsaymaya ilişkin- için hiçbir neden yoktur.

İkinci olarak, Aristoteles özellikle de *Met.* Z'da 'X-olmanın-ne-demek-olduğu' ile ilgili bazı zor şeylerin olduğunu söyler. İzleyen açıklamalar genel ama yeterli bilgi notu olarakyardımcı olacaktır. Aristoteles'e göre bir *X*'in neden bir *X* olduğunu sormak, belli belirlenmiş maddenin neden bir *X* olduğunu sormaktır ve böylesi bir soruya yanıt vermek için birinin *X*'in formunu vermesi gerekir. Form bu nedenle '*X*-olmanın-ne-demek-olduğu'dur. Elbette bir *X* kendi formuna özdeş değildir- bir *X*, form ve

maddenin bir bileşimidir.[3] Fakat form, maddenin X olacaksa ya da X haline gelecekse almak ya da sahip olmak zorunda olduğu şeydir; madde için bir X olmak ya da X haline gelmek eksiksiz olarak forma sahip olmak ya da onu almak demektir. Şimdi eğer bir '*E* ifadesi bir birleşik varlığı değil de, bir formu tanımlıyorsa, elbette bir X'in yukarıda yorumlandığı gibi neden bir X olduğu sorusu ile ilgili olarak bir soru olmaz ve bundan dolayı '*E*-olmanın-ne-demek-olduğu' ifadesi için açık bir anlam yoktur. Aristoteles, bu zıtlığı aksine yanıltıcı olarak X'in, *X*-olmanın-ne-demek olduğu ile özdeş olmadığını söylediği (gerçekte) yere koyar, oysa *E*, *E*-olmanın-ne-demek olduğu ile özdeştir. Sonuncusu yanıltıcıdır; çünkü inkâr etmesi için tasarlanmış olduğunu önerir; yani bir E, madde ve formun bir analizin uygulanacağı bir terimdir. *X*'in kendi formel tanımlayıcı karakteri olan *E*'den ayırt edilmesi gerekir ama *E* ne kendi formel tanımlayıcı karakterinden farklı ne de onunla aynıdır; çünkü o (ve sahip değildir) bir form'dur.

Aristoteles bir '*W* sözcüğünün, bir birleşik varlığa mı yoksa bir forma mı işaret ettiğini ya da bunun bazı durumlarda onu işaret etmek için mi kullanıldığını anlamanın her zaman açık olmadığını düşünür. Böyle bir durumda Aristoteles bir kişinin '*W*'nin *W*-olmanın ne-demek-olduğu ile aynı olup olmadığı sorusuna' koşulsuz bir yanıt veremeyeceğini ifade eder. Çünkü eğer '*W* birleşik bir varlığa işaret ediyorsa, yanıt 'hayır'dır; eğer bir forma işaret ediyorsa, yanıt 'evet'tir. Aristoteles'in aklındaki örnekler çoğunlukla geometrik ('daire') gibi görünür; fakat o aynı zamanda 'insan'ı referans göstererek düşüncesini açıkça anlatır. Şöyle der: 'Çünkü "ruh" ve "ruh olmak" aynı şeydir ama "insan olmak" ve "insan" aynı değildir; gerçekte ruh insan olarak nitelendirilmedikçe ve bu yüzden bir yorumda varlık kendi özüyle aynıdır ve bir başka yorumda ise değildir.' (*Met.* H.3.1043b2-4). Aristoteles'in burada kastettiği şey ve bir ve iki başka yerde de, 'insan'ın bazen, her zamanki gibi, madde ve formdan oluşan birleşik bir varlığı değil de bazen yalnızca formu, yani *psykhe*'yi tanımlamak için kullanılabilme olasılığıdır. Aristoteles'in aklında ne olduğu açık olmaktan uzaktır. Açık olan ve doğrudan ilgili olan şey, söz konusu olan pasajların birkaç tane olması, oysa Aristoteles sürekli ve sistematik bir biçimde birleşik bir varlık olarak insanı, form olarak *psykhe* ile *karşılaştırır*. Ayrıca bu, *psykhe* ve beden arasındaki ayırım bağlamında vardır ki 'insan'ın '*psykhe*'ye eşit olarak olası bir kullanımına referans yapılır. Diğer bir deyişle, eğer ki birisi "insanı" formu simgelemek için kullandıysa, bir bedenin insan olduğunu söylediyse bu, tam olarak onun neyi oluşturduğunu söylememek demek-

[3] Birisi elbette 'Bir şey için bir *X* olmanın ne demek olduğunu?' sorabilir ve yanıtın maddeden en az form kadar bahsedeceğini umar. Aristoteles bunun gayet iyi farkındadır ve aslında sıklıkla bu tür sorular sorar ve bunlara yanıtlar arar. Fakat Aristoteles'in '*X* olmanın ne demek olduğu' türünde kullandığı ifadeler *bu* sorudan çıkarsanamaz; ama metinde işaret edilen yerlerden çıkarsanabilir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu, 'olmak' fiilinin esas kullanımına bağlıdır- 'bu tuğlalar vb. bir evdir'- ve sınıflandıran kullanıma bağlı değildir – çekmecedeki şeyin bir yazıcı olduğunu' söylemek gibi.

tir. Bu yüzden bu seçenek Wiggins'in amacına hizmet etmez.

2. Öyleyse Aristoteles'in *psykhe* tanımının hâlihazırda "mantıksal olarak sağlıklı olan" herhangi bir çözümlemenin yerini almaya ihtiyacı olmadığını söyleyebilir miyiz? Neredeyse hiç. Çünkü bu durumda form ve madde ya da etkinlik ve potansiyellik fikirlerinin nasıl anlaşılacağı açık değildir. Onlar genelde ilgili maddenin ayırt edilebileceği ve hem şekillenmemiş hem de form kazanmış durumda (ya da hem potansiyel hem de etkin olan bir X gibi) (yeniden) tanımlanabildiği yerde kullanım alanı bulurlar. Öncelikle madde ve form kavramlarını ele alın. Bu kavramlar Aristoteles tarafından değişimi açıklamak için ileri sürüldü. Belirli bir madde ya da materyal şekillendirilebilir; yoksa hazırlanır (form verilir) ve filanca şeye dönüştürülür (birleşik varlığa). Örneğin en basit türünde birleşik varlığın materyali yapıldığı tam aynı materyalden yapılır ve aynı materyal birleşik varlığın yok olmasını da sağlar. Elbette formu maddeden yapmadığımız varlıklara göre ve düşünmekten hoşlandığımız sürece bozulmadan kaçabilecek varlıklara göre ayırt edebiliriz; fakat ayırımı yaparken bu materyallerin her zaman bu şekilde form kazanmış, her zaman olmamış olduğuna (ve her zaman olmayacağına) işaret ediyoruz. Madde-form ayırımının açıkça herhangi bir şeye uygulanabilir olması gerektiğinden, bir varlığın madde ve formun bir birleşimi olarak görülmeye yetenekli olması gerekir; maddi bileşenin ayırt edilmeye yetenekli olması gerekir. 'Bileşen' hiç kuşku yok ki şanssız bir kelimedir; öyledir çünkü madde ve form, alışılagelmiş anlamda, bileşenler değildir, onların bir birliği nasıl birleştirdiğine dair hiçbir soru ortaya çıkmaz. Materyal 'yön' hakkında konuşabiliriz. Materyal olmak bakımından birleşik bir varlıktan ya da onun materyal yönünden söz etmek materyal olarak kimliği bu şekilde şekillenmiş veya form kazanmış olmasına bağlı olmayan bir şey olarak materyal olana gönderme yapar.

Etkin bir varlığın iki 'yönü' olarak potansiyellik ve etkinliği dikkate almak daha az kolaydır. Çünkü bir şeyin potansiyel olarak bir *X* olduğunu söylemek onun şimdi etkin olarak bir *X* olmasını dışlar görünür. *Met.* Θ.6.'da Aristoteles sorunun çok farklı iki biçimini ayırt eder (a) İşlenmemiş materyal potansiyel olarak bir heykeldir, heykeltıraşın işinden sonra o etkin olarak bir heykel olur. Şimdi heykel durumunda madde ve form ayırt edilebilir ve potansiyel (o en sonunda formu almaya yetenekli olan şeydi) olarak maddeden ve etkinlik (etkin bir heykel olmak zorunluluktuysa, madde üzerinde etkide bulunmak zorunda olan şey budur) olarak da formdan söz etmek Aristoteles'e doğaya aykırı bir şey görünmez. Bu yüzden 'potansiyellik' ve 'etkinlik' yalnızca birbirini takip eden evreler için değil, aynı zamanda eş zamanlı olarak bulunan bileşik varlığın yönleri için de kullanılır hale gelebilir; fakat bu yalnızca maddenin form almadan önceki halinde olduğu fikri esas alındığı için böyledir. Birlikte var olan potansiyellik ve etkinliğe dair bu fikir etkin varlığın materyalinin her zaman ya da en azından *bu* şekilde form kazanmış olmasına ihtiyaç olmadığı varsa-

yımını içerir. (b) Durumun diğer bir türü de bir güç ya da eğilimin kendi etkinliği/gerçekleştirmesi ile zıtlık oluşturmasıdır. Güçlerle ya da eğilimlerle ilgili konuşmada ima edilen şey madde ile ilgili konuşmada ima edilmiş olan şey ile hemen hemen aynıdır. Belirli bir edim, bu edimden (ve genellikle var olmuş) önce var olmuş ve onun hayatta kalmasını sağlayabilen (ve genellikle sağlayabilecek) bir gücü ya da eğilimi ortaya koyar ya da gösterir. '*Dunamis*'in 'güç' anlamına geldiği yerde *t* zamanındaki *dunamis*, *t* zamanındaki *dunamis*'in etkin hale getirilmesi ile bağdaşmaz. Güç onun etkinliğinde açığa çıkar (saf potansiyellik yerini kendi etkinliğine bıraktığına göre).

O halde hem madde-form ayırımı hem de potansiyel-aktüalite (sorunun iki türünden de henüz söz edildi) ayırımı şu düşünceye bağlı görünüyor: etkin olarak olmayabilen; bu şey de düzenlenmiş olmayabilir, şimdi gösterilen yeti açığa çıkmadan kalabilir. 'Hem var olma hem de var olmama (falan filan) yetisi maddenin doğasıdır' (*Met.* Z.151039b29).

Aristoteles'in yaşayan varlıklarda madde-form ayırımı ile ilgili kullanımındaki problem, burada maddenin kendisinin 'hâlihazırda' zorunlu olarak yaşayan beden olmasıdır. Çünkü beden bu kafa, bu kollardır, *vb.* (ya da bu et, bu kemiklerdir, vb.), fakat doğumdan önce bu kafanın olması gibi bir şey yoktu ve ölümden sonra, gerçekte, bir kafa da var olmayacaktır. Kısaca –ve ben elbette sadece Aristoteles'i özetliyorum-bu durumdaki materyal bir hayvanın materyali gibi, böyle form kazanmış olan madde gibi olmanın dışında var olmaya muktedir değildir. Canlının maddi 'bileşeni' olarak bize ortaya çıkarılması söylenilen beden, *psykhe* tarafından form kazanmış olan, kendi varlığının hayatta oluşu üzerinde kendi gerçek kimliğine bağlıdır.

Etkinlik ve potansiyellik kavramlarına paralel bir zorluk vardır. Aristoteles canlının bedenini 'potansiyel olarak canlı' ve 'organlara sahip'- örneğin organlara, açıkça gözler, eller, kalp vb. gibi. Fakat böyle bir organ olmak için belirli bir güce/potansiyele (gözün görme potansiyeline sahip olması gibi, *De An.* II.1.412b18-22), sahip olmak gerekir ve birtakım organlarla bir beden olmak için belirli güçlere sahip olmak gerekir – beslenme, algı, hareket edebilme *vb.* Elbette bu güçlerden herhangi birinin etkinliği olarak böyle bir şey vardır- belirli durumlar esnasında etkinlikleri; fakat bu Aristoteles'in *psykhe*'yi 'organlara sahip doğal bir bedenin ilk etkinliği' olarak nitelediği zamana işaret etmez. Aristoteles tanımlamaya çalıştığı yaşamın ne olduğunu tam anlamıyla açık kılmak (açıkladığı gibi) için *psykhe*'yi ilk etkinlik olarak nitelendirir. Yaşayan bir canlı etkin uyanık bir yaşama sahip olmadığında tümüyle uyku halinde olduğu zaman bile- bu *ikinci* etkinlik olur. Bir organ ya da bütün bir beden için yaşıyor olmak belirli güçlere (zorunlu olarak onları etkin hale dönüştürmeden) sahip olup olmamaksa eğer ve bir organ ya da bir insan bedeni olmak böylesi güçlere sahip olmaksa, organlar ve bedenler için onların potansiyel olarak

yaşıyor olması ve etkin bir biçimde yaşıyor olmaları arasında hiçbir ayırım çizilemez. Onlar ister istemez etkin bir biçimde yaşar. Onlar ilgili güçlerden mahrum kaldığında, yalnızca organlar ya da insan bedenleri olmazlar; bunlara sahip olurlarsa bu yüzden yaşıyor olurlar.

Özetlemek gerekirse, Aristoteles'in *psykhe*'ye ilişkin tanımları yoruma direnir; çünkü (i) birleşik bir varlıktaki madde ve form zıtlığı yalnızca maddenin form olmaksızın var olması gibi kavranılacağı bir şekilde ayırt edildiği yerde hazırmış anlamına gelir, ama (ii) Aristoteles'in beden ve fiziksel organlara ilişkin tanımı bu beden ya da bu organların *psykhe*'den yoksun olduğu ya da olmuş olabileceği önerisini, verilen homonimi (eşseslilik) ilkesi, anlaşılmaz yapar. Buradaki yakınma Aristoteles'in madde ve form kavramının ona mümkün olmayan bir düşünceyi önermesi değildir ki bu, formun yoksun olmuş olabileceği şeye sahiptir- aynı madde forma hem sahiptir hem de değildir; fakat bu Aristoteles'in yaşayan varlıkların durumunda mümkün olmasına izin veremediği bir şeyi taahhüt eder; yani formun ondan yoksun olmuş olabileceği ki aynı madde hem forma sahiptir hem de forma sahip olmamış olabilirdi.

3. Sorunun kaynağı nedir? Aristoteles'in yaklaşımına boyun eğmeyen *yaşayan varlık* kavramı ile ilgili özel bir şey midir? Ya da Aristoteles *psykhe*'nin form olması gerektiği ile ilgili farklı bir madde tanımı mı vermelidir?

(A) Aristoteles'in homonim ilkesinin en azından cansız (parçalanmış) organlar ya da bedenlere karşı yaşayan varlıklara gelince çıkarılması yoluyla sorundan kurtulduğu önerilebilirdi. Öyleyse, Aristoteles bir canlının 'organik bedeni'nin ölümden sonra da hala bir beden olarak (ve aynı beden), ve cansız ya da parçalanmış bir elin de hala bir el olarak (ve aynı el) sayılmasına izin verdi. Bu yüzden o, iyi anlamda gerçekte yaşayan bu bedenin, yaşıyor olmayabileceği; bir gün aslında kesin olarak var olamayacağı düşüncesini verebilir.

Bu önerinin çok çeşitli şekilde anlaşılma yolları vardır, fakat ben sadece birinden söz edeceğim. Bu homonim ilkesinin yorumlanması konusunda bir soruyu yükseltir. Bir organ *O*'nun ya da bir alet *T*'in tanım yoluyla belirli bir işlevi gerçekleştirme yetisine sahip bir şey olduğunun varsayılmasına izin verilirse, o zaman bu yetiyi kaybetmekle açıkçası bir *O* ya da bir *T* olmaktan kesilecektir. (bu eksik ya da bozulmuş bir *T* olabilir, fakat bu yüzden basitçe bir *T* olmaz.) Fakat yetiyi 'kaybetme' olarak sayılan şey nedir? Aristoteles'in konumu tümüyle açık değildir. Öncelikle kör bir baltanın mükemmel bir şekilde yeniden keskinleşebildiği düşünülsün. Yetisindeki bu 'kayıp' gerekli bir anlama sahip midir? Bir baltanın doğrusu konuşmada daha fazla balta olmamasının nedenlerini, geçici bir düzensizlik ya da rahatsızlık değil, kalıcı bir güç kaybı gibi kavramak daha doğal görünür. Aristoteles ilkesinin kör bir balta hakkında neyi söylememizi gerektirdiğini bize anlatmaz, bir balta hakkında söylediği tek şey kendi

yetisini 'kaybetmesidir'. (Kalemimi yalnızca nereye koyduğumu unutursam, onu kaybetmiş olur muyum?) Daha sonra mükemmel bir karbüratörün arabadan çıkarıldığı ve tezgâhın üzerinde yattığı düşünülsün. Bu, yakıt vermediği bu durumda[4] olmadığı için bir karbüratör (tam anlamıyla) olarak sayılmaktan diskalifiye edilir mi? Yeni yapılmış bir dümen bir gemiye henüz yerleştirilmediği için henüz bir dümen (tam anlamıyla) olmaz mı? Aristoteles hararetle (*Met.* Θ 3'te) herhangi bir şeye etkin bir şekilde gerçekleştirilmedikçe bir güç atfetmeyi reddedenlere karşı çıkar. Fakat onun kendi tanımı belirgin bir şekilde bir şeyin bir gücü gerçekleştirmesinin gerekli koşulları aynı zamanda onun sadece güce sahip olmasının gerekli koşulları olan durumlar ve koşulları anlaşılır kılmada başarısızlığa düşer. Bir karbüratör söküldüğü zaman yakıt veremez; fakat biz bu yüzden sökülmüş bir karbüratörün yakıt veremeyeceğinden söz edebilir miyiz?

Çünkü Aristoteles eşadlılık ilkesinin kör balta ve sökülmüş karbüratörü ilgilendirip ilgilendirmediğini ya da nasıl ilgilendirdiğini tartışmaz; bugün olduğu gibi ya da yarın olabileceği gibi Aristoteles'in kopmuş ama yeniden kullanılabilir dudak ve organlar ya da cansız ama canlanabilir bedenlerle karşılaştığında ne söyleyebileceğine karar vermek imkânsızdır. Aynı belirtiye göre, Aristoteles *Kategoriler*'de (*Cat.* 13a34-36'da) ' ne körleşmiş biri görmeyi geri kazanır ne kel biri saçlarına yeniden kavuşur ne de dişsiz biri yenilerini üretir' derken onun iddiasını kavramsal bir iddia ya da sıkıntılı deneysel bir cümle ortaya koyup koymadığından emin olamayız.

Öyleyse bizim burada Aristoteles'e sunabileceğimiz bir öneri var: Aristoteles kör bir baltanın ve sökülmüş bir karbüratörün bir balta ve bir karbüratör (tam anlamıyla konuşmada) olarak sayılmasını engellemeyen bir form içinde eşadlılık ilkesini sürdürmelidir ve bunu kopmuş organların yeniden kullanılması ve cansız bedenlerin tekrar etki gücünü kazanması olasılığı olarak tanımalıdır. Bu önerinin sorunun kaynağına gitmediğine eminim. Fakat bunu, cansız bir bedenin canlandırılması hakkında konuşmanın basitçe çelişki olduğu ya da Aristoteles'in açıklamaya çalıştığı şeyin torunlarımızın gelecekte tıbbi gelişmelerden sonra sahip olabileceği oldukça farklı bir yaşam değil demode yaşam düşüncesi olduğu yerde, düşünmeden bir tarafa bırakmak bir hata olacaktır.

(B) Aristoteles maddeyi birtakım organlar dizisinden oluşan bir beden olarak değil de belirli şeylerden oluşan beden olarak almış olamaz mı? Cansız ya da kopmuş el hala aynı *et ve kemik* midir, değil midir? Profesör Wiggins, bu konuda et ve kemiğe bir baltanın yapıldığı demire benzer davrandığı için mutludur. Onun çekişme üzerindeki tek engeli, kendisinin de düşündüğü gibi, maddenin sahipliği hususunda ortaya çıkar: bu et ve kemikler bir insan bedenini oluşturur, ama aynı zamanda da bir insanı ve

[4] Belki de 'bu durumda' kötü bir ifade. Bizim şu anda burada göz önünde bulundurduğumuz şey, nesnenin kusurlu bir durumu değil ama ona işlevini gerçekleştirme fırsatı tanıyan ortamından ayrılığıdır.

tüm bunlar (tartıştığı gibi) birey olmanın/bireyselleşmenin farklı ilkelerine sahiptir.

Aristoteles'in eştürsel olmayan parçalara karşı et ve kemiği madde olarak ele aldığı elbette yerler vardır. 'Canlılar için madde onların parçalarıdır- her bir sağlıklı canlı için eş türsel olmayan parçalar, eştürsel parçalar da eştürsel olmayan parçalar için ve o bedenleri de eştürsel olanlar için gerekli unsurlar olarak nitelendiririz' (*G. A.* I.I.715a9-11). 'Eştürsel bedenler unsurlardan oluşur ve sırasıyla doğanın tüm işleri için materyal olarak hizmet eder' (*Meteor.* IV.12.389b26-28). Aristoteles'in form ve maddenin insanla bağlantısı hakkındaki sorunları tartıştığı yerde o, çoğunlukla et ve kemikten uzuvlar ve organlardan ziyade madde olarak söz eder. Örneğin *Met.* Z.8.1034a6, I.9.1058b7 ve Z.10-11'e bakınız- burada şunu fark etmek yol gösterici olur. Aristoteles formun maddi parçalara referans göstermeden tanımlanamayacağını ama eştürsel parçaların karşı bakış açısı geliştirdiğini tartıştığı sırada organlardan söz eder.

Ama yine de Aristoteles devamlı olarak et ve kemiğin onların yaptıkları işler tarafından tanımlanmasını sürdürür ve bundan dolayı onlar yalnızca cansız bir bedende homonimsel şekilde et ve kemik olarak nitelendirilirler. Bu yüzden, *Meteor.*IV.12'de, organlar ve takımlar hakkında konuştuktan sonra, -'hepsi işlevleri bakımından tanımlanırlar'- ve Aristoteles görmeyen göz ya da odun testerenin yalnızca homonimsel bir şekilde bir göz ya da bir testere olduğunu açıklarken devam eder: 'Böylece aynı şey et için de; fakat onun işlevi dilin işlevinden daha az açıktır' (390a14-15). Yine *De Gen. Et Corr.* I.5'te: 'O büyümenin orantılı olarak meydana gelmesi ele benzer eştürsel olmayan parçalara nazaran daha açıktır. Çünkü orada aslında maddenin formdan ayrı olması eştürsel parçalar ve etin olduğu halindekinden daha açıktır. İşte bu yüzden birisi cansız bir bedende et ve kemiğin hala var olduğunu bir el ya da kolun hala var olduğundan daha fazla düşünmeye eğilimlidir' (321b28-32). *Hayvanların Türemesi Üzerine* (*Generation of Animals*) isimli eserin II. kitabının I. Bölümünde, eştürsel ve organik ('yararlı') parçalar arasındaki bir zıtlık bir dayatma ile birleştirilir; şöyle ki önceki de bir işleve sahiptir ve homonim ilkesi her ikisini de eşit olarak içerir: 'Çünkü o, *psykhe*'ye sahip olmadıkça ne ettir ne de yüz. Onların ölümünden sonra birinin bir yüz ve diğerinin de et, onlar olabilecekleri gibi taştan ya da tahtadan yapılmış olsaydı, olduğunu söylemek belirsiz olacaktır. Eştürsel ve araçsal parçalar eş zamanlı bir şekilde ortaya konulur. Bir balta ya da diğer aracın yalnızca ateşten yapıldığını söyleyemeyiz; bunun elden ya da ayaktan olduğunu da daha fazla söyleyemeyiz. Aynısı eti de ilgilendirir; çünkü o da belirli bir işleve sahiptir' (734b24-31, çev. Balme).

Öyleyse et ve kemik, tam anlamıyla sözde, zorunlu olarak yaşayan varlıklarsa- ya da yaşayan şeyin parçalarıysa- onları ellerden, gözlerden vb. şeylerden ziyade bir canlının 'madde'si olarak kabul etmek ana sorunu

önlemez. Bir baltanın demire benzer olması hatalıdır. Çünkü bir baltanın demirle (materyal belirli güçlerle) yapılmış olması zorunlu olmasına rağmen demir baltaların dışında da var olabilir; oysaki et yaşayan bir şeyde tanım yoluyla var olabilir. Bu yüzden Wiggins'in sözünden pek teselli bulamayız: 'Elbette maddeyi "bu et ve kemikler" olarak belirleyebiliriz'. Veya düzeltme yoluyla, onun problemi için kaygılanmaya ihtiyaç duymayız - et ve kemiklerin bir insanda *ve* yaşayan bir bedende olabileceği (oluşturabileceği). Çünkü bu, bir insan (bir erkek) olmak için yaşayan bir bedenin (belirli türdeki bir) olması gerektiğini savunan Aristoteles için bir problem değildir. Wiggins'in problemi '*psykhe*'nin 'insan' anlamına geldiğini ifade eden ihtiyatsız önerisinden kaynaklanır. ('Çünkü bizim amacımız *psykhe*'yi insan ile olabildiğince aynı kavram olarak ele alan düşünmeye çok fazla zarar vermemek', s. 46). Aristoteles için asıl sorun, bu et ve kemiğin her ikisinin birlikte yaşayan bir bedeni ve bu et ve kemiklerin bir erkeği (ya da bir insanı) oluşturmasının nasıl doğru olabileceği değil; sorun, bu şeylerden her ikisinin de –temelde eşdeğer- et ve kemiklerin yalnızca yaşayan bedenlerin unsurları olarak var olması halinde nasıl aydınlatıcı olabileceğidir.

(C) Bedenin ne eştürsel olmayan ne de eştürsel parçaları madde rolünü başarılı bir biçimde oynayabilir görünmezse, çünkü bu parçalar *psykhe*'den ayrılamaz, dört element gibi cansız maddeler daha iyi mi yapabilir? Aristoteles elbette canlıların bedenlerinin ve bitkilerin diğer her maddi varlık gibi sonuçta elementlerden yapıldığını düşünür. Hatta bazı yerlerde Aristoteles etkin bir biçimde onları insanın formuyla (örneğin, *Met.* Λ 5.1071a14) bağlantılı olan madde olarak gönderme yapar; ve onlardan formel ya da ereksel nedenlerle zıtlık içinde olduğunda maddi neden üzerinden dile getirir. Bütün bunlara rağmen gerçekte oldukça açık olan şey Aristoteles'in bir insan bedeninin toprak ve su (ondan oluştuğu) ya da bu elementlerin potansiyel olarak insan olduğunu söyleme konusunda istekli olmayacağıdır. Bunların hepsi birlikte gereğinden fazla uzaktır. *Met.* Θ 7'de Aristoteles bir şeyin ne zaman potansiyel olarak falanca olduğu sorusunu sorar: 'Örneğin, toprak potansiyel olarak bir insan mıdır? Hayır- fakat daha ziyade onun ne zaman hâlihazırda tohum haline gelebileceği ve belkide hiç mi hiç öyleyse... Bir şey potansiyel olarak dışarıdan hiçbir şey onu engellemezse kendiliğinden tüm bu şeyler olur. Örneğin, tohum henüz potansiyel olarak insan değildir; çünkü o kendi dışındaki bir şeye bırakılmalı ve değişime uğramalıdır. Fakat bir kere o, hareket ettirici kendi ilkesi sayesinde falanca niteliklere sahiptir, ondan sonra potansiyel olarak bir insan olur' (1049a1-16).

Eğer toprak, bir insan bedeninin maddesi olarak sayılmaktan çok uzaksa, yaşayan şeylerin en düşük türü olan bitkilerin maddesi olarak sayılabilir mi? Acaba Aristoteles'in güçlüğü kendisinin, uygulanabilirliği şüphe uyandıran, *psykhe*'ye ilişkin yaptığı genel bir tanımlama girişiminden mi kay-

naklanır? Kuşkusuz o, hem farklı 'ruhları' ya da mantıksal olarak gelişen bir gruptaki yaşayan güçlerin formunu hem de gelişen bir insanda bir gücün bir diğerine üstün geldiğini kabul eder. Örneğin, *Hayvanların Türemesi Üzerine* (*Generation of Animals*) I.3.736a32-b28'de: 'Birisi embriyonu candan, her bakımdan yaşamdan yoksun olarak sayamaz; çünkü tohumlar ve canlıların embriyonları bitkilerden daha az canlı değildir ve bir noktaya kadar üretkendir. Onların besleyici ruha sahip oldukları yeteri derecede açıktır..., fakat geliştikleri için canlı olmaları nedeniyle aynı zamanda algı yetisine sahip ruha da sahiptirler... Çünkü onlar aynı zamanda canlı ve insan ya da canlı ve at ve buna benzer şey haline gelmiyorlar; tıpkı ortaya konulacak olan amacın son olması ve her bir canlı neslinin amacının kendisine özgü olması gibi' (çev. Balme, karşılaştırınız 736b13, 778b32-779a2). Bundan dolayı bir insan bedeninin olgunluğa geçişte başarısızlığa uğrayabilmiş olmasında, onun yalnızca bitkisel ya da yalnızca hayvansal aşamada kalmış olabileceği ihtimalinden söz etmek anlamlı olur. *Bu psykhe*'ye (insan) sahip belirli bir beden, hayvansal aşamanın ötesini gerçekleştirmede başarısızlığa uğrarsa söz konusu durum olası olur.

Büyüme ve etkin oluşum süreçleri ile ilgili Aristoteles'in düşüncelerine ilişkin özenli bir çalışmanın onun genel öğretilerinin bir kısmına yeni bir ışık tutacağı oldukça muhtemeldir. Yaşamın düşük formlarından ya da bir insan yaşamındaki erken aşamalardan konuşmak temel problemimizin önemini azaltmaz. Çünkü bitkiler ve insan embriyonları toprak ve suya insanın olduğundan daha fazla yakın olsa bile, yine de canlıdırlar ve onlar için de, bu yüzden, Aristoteles'in 'beden potansiyel olarak canlıdır' tanımı toprak ve su olmamalıdır ama bitki lifi vb. ve et vb. Aristoteles'in kendisi *De. An.* II.I'de önemli bir pasaj üzerinde durur şöyle ki: '*psykhe*'yi kaybeden beden değildir bu " potansiyel olarak canlı niteliğinde olan"dır ama *buna sahip olan beden*dir; bir tohum ve bir meyve potansiyel olarak böyle bir bedendir' (412b25-27, karşılaştırınız *G.A.* II.3). Tohumlar vb. Aristoteles'in *psykhe* tanımında bulunan ifade anlamında henüz 'potansiyel olarak canlı' olmasalar da onlar potansiyel olarak –şans eseri bedenler haline gelecek- bedenlerdir... gerçekte bitki ya da canlıların potansiyel olarak canlı bedenleri. O zaman yaşayan bir şey var olmadıkça, 'potansiyel olarak canlı beden' de yoktur ve o, var olduğu müddetçe, onun bedeni zorunlu ve etkin olarak canlı olacaktır.

4. Madde ve form ya da potansiyel ve etkinlik kavramlarının Aristoteles tarafından uygunsuz bir şekilde töz kavramlarının analizine göre değişme ve süreçlerin tanımından aktarıldığını söylemek açıkça yanlış olur. Çünkü bu kavramlar tamamen açıktır ve anlaşılmaları ve kullanımları değişme konusundaki varsayımlara bağlı olsa bile birçok durumda bu kavramlar işe yarar çözümleyici parçalardır. Soru onların başka bir yerde neden bir sıkıntıya neden olduklarıdır. Bakılması yararlı olabilecek iki eğilimden daha söz ederek yazımı sonlandıracağım.

Şu gerçekten fazlasıyla etkilenmiş olabiliriz: yapma şeyler, içerikleri ya da bileşenlerinin açıkça karakter ya da kimlikleri olan şeylerin 'yaşam süresinden' önce (ve aynı zamanda sonra) sürdüren şeylerin en kolay ve en anlaşılır örneklerini sunarlar. Fakat her şeyi bunun gibi yapamayız. Kereste, menteşe ve vidalar hala dolap inşa edildiği zaman görülebilir ama yumurtalar ve şeker kekin içinde kaybolur. Eğer, pişirmenin bir sonucu olarak, *a* ve *b* homojen madde *c*'ye şekil vermek için birleşirse, *a* ve *b* artık daha fazla ayırt edilemez. Başlangıçta *a* ve *b*'ye işaret edebiliriz ve belki *a* ve *b*'yi herhangi bir süreçle yeniden geri kazanabiliriz. Fakat *a* ve *b*, şayet varsa, şu anda yalnızca potansiyel olarak mevcuttur. Etkin tuğlalar etkin bir duvarı oluşturduğu halde, aynı gerçek tuğlalar bunu gerçekleştirmeyebilir. Fakat burada oldukça farklı bir hikâye var: potansiyel *a* ve *b* etkin *c*'nin içindedir, buna rağmen onlar etkin *a* ve *b* olabilirdi. Yeni bir türde madde veren kimyasal değişim, sözün kısası, diğer işlemler için biçilmiş bir kaftan tanımına kolayca uygun hale gelemez. (Mekanik terimlerin ve biyolojik süreçler ve olaylardaki analojilerin sürekli ama sıklıkla yanlış kullanılmasına bakabilirsiniz.) Aristoteles için bu, et ve kemik gibi yaşayan temel varlıklarla ilgili güçlüktür. Biyoloji çalışmalarında ayrıntılarıyla açıkladığı gibi, pişirme gibi bir süreçle üretilirler ve bileşenlerinin güçlerine gönderme yapma yoluyla açıklanabilir olsalar dahi, yeni, gelişen güçlere ve karakteristik özelliklere sahiptirler.

Öyleyse bu, açıkça sorunun derin kaynağından biri olabilir. Şeylerin ya da materyallerin üretildiği yerde, ister doğası bakımından olsun isterse de teknolojide, kimyasal etkide madde-form analizi sorun teşkil eder. Birisi falanca bir süreçte materyalin bu şey *haline geldiğinden* bahsedebilir (ve belki bun*dan* ortaya çıkarılabilir); ama bu, şunun bu olmasının ne olduğunu açıklayamayacak)

İkinci bir nokta yukarıda sözünü ettiğimiz şey ile ilişkili fakat ondan ayrıdır. Aristoteles *bronz küre* gibi örneklerden hareket eder etmez, işlevlere sahip belirli işleri yapabilen şeylere ulaşır. Çok iyi bilindiği gibi, Aristoteles bir nesnenin 'final nedenini' ya da 'amacını' onun özü ya da 'formel nedeni' ile tanımlamayı ister (örneğin, *Fizik*. II.7.198a25). Fakat bu bir problem ortaya çıkarır. Çünkü yapılması gereken iş, o şeyin maddi içeriklerini olduğu kadar boyutlarını ya da yapısını ya da şeklini de belirler ve bir şeyin kendi işini yapabilme yetisi, onun yalnızca yapıldığı şeye değil, aynı zamanda şekline, yapısına, vb. şeylere de bağlıdır. Bir şeyin belirli bir işi yapabilme yetisi o şeyin şekli, yapısı, vb. şeyler ile özdeş değildir. Bundan dolayı eğer bu yeti (*A*) işlevsel bir nesnenin formu olarak ele alınıyorsa, bizim onun maddesi olarak neyi saymamız gerekir? Şayet bileşen unsurlar kendi başına ise, şekil, yapı, vb. şey haline gelen şey (formun asıl örneklemi) nedir? Fakat bileşen unsurlar artı şekil vb. şeyler ise, materyaller bu yüzden düzenlendiyse, o zaman madde (bundan dolayı anlaşıldı) zorunlu olarak *A*'ya sahiptir. Güçler kuşkusuz önemli niteliklerdir, şöyle

ki, eğer bir obje bir güce sahip ve diğeri de bundan mahrum ise, bunun diğer bazı farklılıklar nedeniyle yapısında ya da bileşiminde 'doğaca' bir farklılık olmak zorundadır. Aristoteles'in iki şeyin, maddi yapılarındaki bu farklılık için varlıklarında herhangi bir temel olmaksızın farklı güçlere sahip olmuş olabileceği düşüncesini aklında bulundurmayı istediğini düşünmüyorum.

Dolayısıyla burada sıkıntının başka bir kaynağı vardır. Bir şeyin gücü, kendi maddi yapısıyla ilgili değildir; (bileşen unsurlar artı yapı) aynı şekilde bir şeyin yapısı kendi bileşen unsurlarıyla ilgilidir ve madde ve form arasındaki ayrım bileşen unsurlar için çalışır ve yapının, aynı şeyi maddi yapı ve güç için yapması beklenemez. Bir şekilde aynısı potansiyel ve etkinlik için de söylenebilir. Bir güce sahip olmayı onun etkinliğinden ayırmak kolaydır, fakat bir güce sahip olmayı kendisi olarak etkinliği bir gücün etkinliği olarak yorumlamak kolay değildir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı*

SAFFET BABÜR**

Felsefe tarihinde kimi terim ve kavramlar öyle düşünürlere yakıştırılarak kullanılır ki, o düşünürün düşünce sistemi içimde o terim ya da kavramın yerini anlamak çok güçtür. Aphrodisiaslı Aleksandros'tan bu yana (M.S. II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başı), Aristoteles'e yakıştırılarak kullanılmış olan **"Intellectus agens"**, böyle bir kavram. **"İşleyen akıl"** diye Türkçeye çevirebileceğimiz **"Intellectus agens"**, Yunanca **"Nous poietikos"**un Latince çevirisidir ve özellikle Ortaçağ düşünürleri arasında malzeme olarak kullanılmıştır.

Öte yandan, Aristoteles'i izledikleri düşünülerek kendilerine "Meşşai"[1] adı verilen kimi İslam düşünürleri de **"Intellectus agens"**i dillerine **"al-akl-al-faal"** diye çevirmişlerdir. **"Intellectus agens"**i ilk kullanan düşünür olarak Aristoteles görüldüğüne göre, Aristoteles'in bu terimi (ya da kavramı) kullandığı yapıt olan **Peri Psykhes** (Ruh Üzerine) incelenirse, kavram açıklığa kavuşacaktır sanırım. Ama bu arada **"Peri Psykhes"**e bir yorum yazan Aphrodisiaslı Aleksandros'un dedikleri ile İslam düşünürlerinin en önemli kaynaklarından **Theologie Aristotelis** (Aristoteles'in Dinbilimi) adlı yapıt bu konuda bize yardımcı olacaktır.

Öncelikle Aristoteles'in **"Peri Psykhes"**inde neler deniyor, buna bakalım:

"Nasıl doğanın bütününde, her bir cins için, biri madde (**hyle**) – bu her şey için olanak halindedir— biri de neden (**aition**) ve yapan (**poietikon**) – her şeyi yapacak olan - (tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (**en te psykhe**) bu ayrımların (**diaphora**) bulunması

---

* Bu çalışma daha önce, *Felsefe Dergisi* (88/3- De Yayınları- ss. 18–22- İstanbul, 1988) adlı dergide yayınlanmıştır.

** Yeditepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., sbabur @yeditepe.edu.tr

[1] "Gezimciler" anlamına gelen "Meşaiyyum", bilindiği üzere, Aristoteles'in izleyicilerine sonradan verilmiş olan **"Peripatetikoi"** adının Arapça çevirisidir.

gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (**hos heksis tis**) her şeyi yapmaya yetkin olan böyle bir akıl (**nous**) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da, belli bir olanak halinde olan (**dynamei**) renkleri, etkinlik halinde (**energeia**) renkler haline getirir. Bu akıl ayrıdır (**khoristos**), katışmamıştır (**amiges**) ve bir şeye uğramaz (**apathes**); varlık (**ousia**) açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (**to poioun**) edilginlikten (**tou paskhontos**), ilke (**arkhe**) maddeden (**hyles**) her zaman daha değerlidir."[2]

Görüldüğü gibi metinde "**nous**" sözcüğü geçmekte; ayrı, katışmamış, bir şeye uğramayan ve etkinlik halinde varolan bir şey olarak açıklanmaktadır. Ayrıca bu aktardığımız bölümün devamında **"pathetos nous"** (ya da başka bir okumayla **"pathetikos nous"**) dan sözedilmektedir. Dolayısıyla metinden şu iki **"nous" un Aristoteles için sözkonusu olduğu sonucunu çıkarabiliriz:**

"Nous poietikos" (işleyen akıl) ve **"Nous pathetikos"** (işlenen akıl).

Ama hemen burada Aristoteles için **"Nous"**un ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir: Aristoteles için **"Nous"** bir erdemdir, bir düşünce erdemidir. **(arete dianoetike)**; sanat **(tekhne),** bilgi **(episteme)**, aklıbaşındalık (**phronesis**), bilgelik (**sophia**) gibi bir erdemdir ve Aristoteles bu erdemlerle birlikte "**Nous**"u düşünce erdemleri arasında saymıştır.[3] Dolayısıyla, yukarıda aktardığımız bölümde sözü geçen **"Nous"**u ancak zihinsel düzlemde yorumlayabiliriz ve **"Nous poietikos"**u da gene insan zihninin bir işlevi olarak görebiliriz. Ayrıca Aristoteles, sanki başka türlü yorumlanmasını önlemek ister gibi, **"Nous"**un bir huy olduğunun altını çizmektedir: **"Hos heksis tis". "Nous"**u huy olarak nitelemesi, onu bir erdem olarak gördüğünün bir başka kanıtıdır, çünkü Aristoteles'e göre erdem, ruhta olup bitenler içinde olanaklardan **(dynamies)** ve duygulanımlardan (**pathe**) değil, huylardandır; üstelik erdem övülen bir huydur.[4]

Aphrodisiaslı Aleksandros ise, bu bölümü yorumlarken başka bir yol izlemiştir: Aleksandros'a göre, işleyen ve işlenen akıldan ayrı, bunların bileşimi olan bir üçüncü aklın bu bölümde sözkonusu olduğu söylenebilir. Bu akıl ne saf etkinlik halindedir, ne de saf olanak halindedir. Olanaktan etkinliğe geçiş halinde gördüğü bu akla Aleksandros **"ho nous epiktetos"** (kazanılmış akıl) diyor. Ötekilere de **"hylikos nous"** (maddi akıl) ve **"ho nous poietikos"** (işleyen, yapıcı, yaratıcı akıl anlamında) adını veriyor. Bunlardan işleyen aklın tanrısal bir ilke olduğunu ve Ay'da bulunan nesneleri yaparak bunları yönettiğini ekliyor.[5]

Demek ki Aleksandros, Aristoteles için yalnızca erdem olan **"Nous"** u

---

[2] Aristoteles, *Peri Psyhes*, III,5:10–19; A.Jannone Les Belles Lettres, Paris 1966.

[3] Aristoteles, **Ethica** *Nikomakheia,* 1139 b 16. (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: I. Bywater), Oxford University Press, Londra 1962

[4] Agy., 1106 b 35 ve 1144 b 26'da Aristoteles erdemi "doğru akla uygun olan ve doğru akılla giden bir huy" olarak da tanımlar.

[5] Aphrodisiaslı Aleksandros: *De Anima*, s.106; Ivo Bruns, Berlin 1892.

tanrısal bir ilke durumuna yükseltmiş, üstelik ona Ay'da bir yer bulmakta sakınca görmemiştir. Aleksandros'un bu yorumu, dini kaygılardan ötürü, ilk neden ile doğa arasında ilişki kuracak bir aracı kavram arayan düşünürler için iyi bir kaynak olacaktır sonraki çağlarda. Öte yandan, bir başka yapıt da bu düşünürlerin işini kolaylaştıracaktır. VI. yüzyılda yazıldığı sanılan bu yapıt, pek çok Batı düşünüründe Aristoteles'e ait olduğu sanılan **Theologia Aristotelis**'dir. **Theologia Aristotelis**'in bu yolda katkısı nasıl olmuştur? Yani Aristoteles'in **"Nous"**unun tanrısal bir neden haline gelmesinde ne açıdan etkili olmuştur, buna bakmak gerekiyor:

Theologia Aristotelis Yunanca yazılmış asıl metni elimizde bulunmayan bir yapıt. M.S. IX. yüzyılın ilk yarısında İbn Naimah tarafından Arapçaya çevrildiği,[6] çeviriyi El Kindi'nin gözden geçirdiği söyleniyor. Farabi, İbni Sina, Gazzali ve İbni Rüşd bu yapıtı Aristoteles'in yapıtı olarak kabul etmişler.[7] On dört kitaptan oluşan yapıtta özetle şu konular işlenmiştir:

I, 2: Ruh bedenle nasıl birleşir? (**Qomodo Anima unitur corpori?**)

I, 5: Niçin Ruh aşağı dünyaya iner? (**Cur Anima descendit is mundum inferiorem?**)

II, 4: Akıl niçin hareketli değildir ve Ruh ne biçimde hareketlidir? (**Quid Intellectus non est mobilis et quo modo Anima est mobilis?**)

II, 7: Akıl ne şekilde daha üstteki yaratıcıdan ve daha alttaki yaratılanlardan habersiz olur? (**Quo modo Intellectus ignorat superiorem Autorem et inferiore creaturas?**)

III, 4; Nesneler hangi düzen ve hangi nedenle ortaya çıkar ve tanrı ne şekilde eylemde bulunur? (**Quo ordine qualique ratione res producantur et quo modo Deus agit?**)

VII, 2: Eğer Tanrı yaratmasaydı başka hiçbir nesne var olamazdı. (**Si Deus non produxisset nihil aliud existeret.**)

VII, 5: Ruh iki dünya arasında aracıdır. (**Anima est media inter duos mundos.**)

VII, 10: Evren ruhu, zahmetsizce yönetir. (**Anima universalis regit sine labore.**)

VIII, 3: Aşağı ve yukarı dünyada hangi türler vardır? (**Quae species sunt in mundo inferiori et in superiori?**)

VIII, 6: Akıl; hem birdir, hem de çok. (**Intellectus est unus et plura.**)

VIII, 8: Herşey aklın içindedir. (**Omnia sunt in intellectu.**)

X, 2: Varlıkların düzeni nasıldır? (**Quis est ordo Entium?**)

XII, 21: Tanrı, Akıl ve Ruh bizim tarafımızdan nasıl anlaşılabilir? (**Quo modo Deus, intellectus Animaque intelliguntur a nobis?**)

XIII, 1: İşleyen akıl hangi varlıktır ve tek bir varlık olmasına karşın ne

---

[6] Bu yapıtın Abd-al-Mesih tarafından Arapçaya çevrildiği söylenir: Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* s. 56. Selçuk Yayınları, Ankara 1967.

[7] Biz yapıtın Latince çevirisinden yararlandık: *Theologia Aristotelis.* (Iacobus Carpentarius.), Paris 1571.

şekilde çok sayıda varlık yaratır? (**Quale Ens est intellectus agens et quo modo creat plura Entia cum sit Ens unum invariatum?**)

XIII, 7: Tanrı'dan işleyen akıl, işleyen akıldan ruh, ruhtan doğa nasıl olur? (**Quo modo Intellectus agents sit a Deo, ab Intellectu agente Anima, ab Anima Natura?**)

XIV, 12: Tanrı sözü nedir? (**Quala est verbum divinum?**)

Theologia Aristoteles'in kimi bölümlerinden seçtiğimiz bu başlıklara bakıldığında, yeni – Platoncuların bilinen varlık sıralamasının benimsenmiş olduğu görülmektedir: Nitekim Plotinos'a göre de **"Bir"den (Hen)** "Akıl" (**Nous**) – Latince çevirisiyle "**Intellectus**" - , akıldan **"Ruh"** (**Psykhe**), ruhtan da "Doğa" (**physis**) fışkırır. Akıl, **Theologia Aristotelis, VIII,** 6'da da benimsendiği gibi, hem birlik, hem de çokluktur ve ideaları içinde bulundurur.[8] Ayrıca **Theologia Aristotelis**, XIV, 12'de açıkça, bir Hıristiyan doğması olan "**Verbum"**dan (Tanrı sözü) söz edilmektedir. Dolayısıyla yapıt, Plotinos'un sistemiyle, Hıristiyan doğmalarının harmanlanmış biçiminden başka bir şey değildir. Ama bu yapıtı Aristoteles'in diye okuyan düşünürler, Aristoteles'in **"Peri Psykhes"**ini de Aphrodisiaslı Aleksandros'un yorumuyla okuyunca, içinde ideaları bulunduran **"Nous"** u tanrısal bir neden, yaratıcı tanrısal bir ilke olarak görmekte sakınca bulmamışlardır. Yani **"Nous"**, hem doğa ile ilgili bir ilke, hem de yaratıcı tanrısal bir neden olarak düşünülmüştür. Oysa, bu ilkelerden biri benimsendikte, ötekinin kabul edilemeyeceği açıktır; çünkü doğa ile ilgili bir ilke kabul edildikte, yaratılmamış bir ilk maddenin, daha önce varolan bir maddenin varlığı da kabul edilmiş demektir. Ama yaratıcı bir ilke kabul edildikte, bu yaratıcı "ilk" hem maddenin, hem de biçimin ilk birliğini yaratan neden olarak görülmek zorundadır: Tektanrılı dinlerdeki yaratıcı Tanrı işte böyle bir niteliğe sahiptir. Ama tektanrılı dinlere sağlam kavramsal temeller arayan düşünürler bu çelişmeyi hep görmezden gelmişler, ya da gerçekten görememişlerdir. Nitekim, yeni – Platoncuların görüşleriyle, Hıristiyan doğmaları arasında bire bir koşutluk arayan Augustinus'a (M.S. 354-430) göre, Plotinos'un "Bir"inin karşılığı Hıristiyan dogmasında Tanrı (**Deus Pater**), "Akıl" ın karşılığı İsa (**Filius**), "Ruh"unun karşılığı da Kutsak-l Ruh'tur (**Spirutus sanctus**) [9] Augustinus, iki görüş arasındaki tek ayrımı, yeni – Platoncuların İsa'nın bir kurtarıcı olarak yeryüzüne inmesini belirtmemiş olmalarında görür.[10] Bu iki görüş arasındaki koşutluk, bütün Ortaçağ boyunca sürekli gündeme gelmiştir.

Öte yandan İslam düşünürleri de kendilerinden önce pek yerleşmiş bulunan bu geleneği bozmamışlarlardır. Aristoteles'in "**Nous**"unu Aprodisiaslı Aleksandros'un ve **Theologia Aristotelis**'in kendilerine gösterdiği yolla, Hıristiyan düşünürlerinden biraz farklı da olsa, aynı biçimde yorumlamış-

[8] Plotinos (M.S. 203–270), *Enneades*, VI, 4, 14; Emile Bréhier, *Les Belles Lettres*, Paris 1963.
[9] Augustinus, *Confessiones*, 7. IX, The Loeb Classical Lib. İngiltere 1922.
[10] Agy., 7, IX, 14.

lardır. Nitekim Aristoteles'in görüşlerini belirtirken yaptığı göndermelerde sık sık **Theologia Aristotelis**'i kaynak metin olarak gösteren Farabi'nin (birbirlerinden pek az farklarla öteki İslam düşünürlerinin de) aklı şu şekilde dörde ayırmasında ve işleyen akıla yaratıcı bir işlev yüklemesinde Aprodisiaslı Aleksandros'un katkısı apaçık görülmektedir:

1. Olanak halinde akıl (**al–akl-ı bi'l- kuvve**).
2. Etkinlik halinde akıl (**al-akl-ı bi'l fiil**).
3. Kazanılmış akıl (**al-akl-al müstefad**).
4. Yaratıcı akıl (**al-akl-al–faal**). [11]

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Ortaçağ'daki **"Intellectus agens" (al-akl-al-faal)** kavramının kaynağı Plotinos ya da Aprodisiaslı Aleksandros'dur. Öte yandan, ikisi bir arada kabul edilen fiziksel ilke – yaratıcı ilke çelişkisini, Aristoteles için **"Nous"**un daha önce belirttiğimiz gibi bir erdem olduğunu bir yana bıraksak bile, Aristoteles'in düşünce sisteminde, içinde ideaları barındıracak olan "Bir"le ya da ne biçimde adlandırılırsa adlandırılsın bir nedenle görünen dünya arasında aracı görevi üstlenecek bir tanrısal ilkenin, böyle yorumlanan bir **"Nous"**un yeri olamaz. Çünkü Aristoteles, nesneden bağımsız bir ideanın varolamayacağını, görülenlerden ayrı bir idealar dünyasının olamayacağını (yani Hıristiyan ya da İslam düşünürlerinin yorumuyla Plotinos'un **"Nous"**unun ve bunun karşılığı görülen **"Intellectus agens"**in sözkonusu olamayacağını) açıkça belirtmiş, üstelik yanlış bir değerlendirmeyle Platon'u böyle bir yoldan gittiği için eleştirmiştir.[12]

Sonuç olarak şunu söylemek gerekiyor: Ortaçağ boyunca, ilk neden ile görünen dünya arasında ilişki kurabilecek, bu görevi üstlenebilecek bir kavram aramış, çeşitli yakıştırmalarla bu kavrama **"Intellectus agens"** demiştir. Ama bu kavramın kaynağı diye Aristoteles gösterilemez.

---

[11] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s.70.
[12] Aristoteles, *Meta ta physika*, 987 b 10.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine*

H. NUR ERKIZAN**

Özet
Bu makale Aristoteles'in mutluluk (*eudaimonia*) anlayışını ele alıp incelemeye çalışır.İyi bir yaşamın yalnızca sosyal bağlamda yeşerebileceğini; çünkü insanlığımızın kaynağının sosyalleşme ile olanaklı olduğunu tartışır. Ancak bu ahlaki benliğin sosyal bağlam içinden mekanik olarak gerçekleştiği anlamına gelmez. Çünkü yaşamak akılsal ereklere uygun biçimde eylemektir.Herhangi bir erek olmadan eylemek gerçekte eylemek değildir.Bu çeşit eyleme biçimini kinetik ve yıkıcı olarak tanımlıyorum.Kinesis kinesisi olarak hiçbir ereğe sahip değildir; başka bir ifadeyle; o herhangi bir değer ile ilgili değildir. Fakat *eudaimonia* eylemdir ama iyi eylemlerdir ve bu sebeple o *eudaimonia*'dır. Dolayısıyla *eudaimonia* ne bazı hareketlerden oluşan birşey ne sahip olmak ve ne de duygudur (hissetme anlamında). *Eudaimonia yalnızca kendisi için arzu* edilen *energeia*'dır.
Anahtar Kelimeler. *eudaimonia*, sosyal, akıl, erek, eylem, etkinlik, *kinesis*.

Abstract
On Aristotle's Non-Kinetic Understanding of *Eudaimonia*
This article tries to deals with the conception of *eudaimonia* in Aristotle. It argues that good life can only flourish within social context; since the source of our humanity lies in our sociability. However this does not mean that ethical self is to be created mechanically through social context. For living is doing in accordance with rational purpose. Acting without any purposes is not really acting. I define this type of acting as kinetic and as such it is destructive. *Kinesis* as *kinesis* has no end, in other words, it is not concerned with any values. However *eudaimonia* is praxis but *eupraxia* and for that reason it is *eudaimonia*. Therefore it is defended that *eudaimonia* is not some set of motion (*kinesis*) nor possesion and nor emotion (in the sense of felt contentment). *Eudaimonia* is activity (*energeia*), desired for itself.
Keywords*: eudaimonia,* social, reason, purpose, doing, activity, *kinesis*

* Bu çalışma,4-7 Kasım 2014 (İstanbul) tarihinde gerçekleştirilen Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-VII Sempozyumu özel Türkiye Felsefe Kurumu Aristoteles Oturumu'nda sunulan "Aristoteles, Mutluluğun (*Eudaimonia*) Yitirilişi ve Günümüz Üzerine (I)" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof.Dr., hnerkizan@yahoo.com

Bazı Ön Belirlemeler

Burada ele alınıp incelenecek konu, insan için iyi olan yaşamın ne olduğudur. İnsan yaşamı ise son derece karmaşık bir yapı gösterir; dolayısıyla, yalnızca bazı kurallara uyarak iyi yaşamı kurmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü; kuralların tartışmasız ve objektif uygulanması bile son derece tartışmalıdır. Bu nedenle; insanın kendi anlama, değerlendirme ve karar verme yeteneğini etkin olarak kullanması çok önemlidir.

Her insanın kendine edindiği kimlik/kimlikler sosyal alan içerisinde yeşerir. Bunun tersi, insanın kendini "kaybetmesiyle" sonuçlanabilir. Aslında, insanın kendini sosyal alanda kuramaması 'insanlığın' kaybedilişine bile sürükleyebilir. O nedenle; insanın kendini kendine sınırlaması ahlakın kaynağı olamaz. İnsanın ilgileri de zaten ve ancak sosyal alanda yeşerebilir. O zaman, insan kendini gerçekleştirmek için nasıl bir yol izlemelidir?

İşte burada, yukarıda genel olarak ifade edilen problemler, Aristotelesçi bir kavrayış içinden ele alınıp tartışılmaya çalışılıcaktır. Temel soru, insanın kendisi için iyi bir yaşamı gerçekleştirmesinin nasıl mümkün olduğudur.[1]

'İyi Yaşama' Nedir?

Politik/insani bilimler neyi amaçlar? Eylem aracılığıyla gerçekleştirilmesi amaçlanan en yüksek iyi nedir? Aristoteles'e göre; hemen herkes onun *eudaimonia* olduğu konusunda hemfikir görünerek iyi yaşama (*eudaimonia, living well*) ve iyi eylemenin (*doing well*) aynı şey olduğunu kabul eder (*N.E.* I, 1095 a 15 ve ilerisi). Çünkü; insan için yaşamak etkin olmaktır, eylemde bulunmaktır (*Pol.*I,1254a7 ve ilerisi.).

Şimdi; insan nasıl iyi eylemde (*to act well*) bulunur? Aklı başında olan insan ne yaptığını ve ne yapması gerektiğini düşünür. Başka bir ifadeyle; makul olan insan her zaman belli bir ereği düşünerek eylemde bulunur ve bu aynı zamanda sınırdır. Zaten her erek sonu ifade etmesi bakımından bir sınırdır (*Met.*II, 994 b15). Ereksiz bir biçimde harekette bulunmak eylemde bulunmak değildir. Dolayısıyla; akıllı insan ne yapması gerektiğini ve ne yaptığını düşünür. Fakat bu insanın tüm eylemlerine eşlik eden tek bir ereğe sahip olması gerektiği anlamına da gelmez. Kapsayıcı (*inclusive*)

---

[1] Bu konu hakkında hala çok önemli bir yere sahip olan ve benim de önemli ölçüde izlediğim ve katıldığım şu çalışma için: Clark, Stephen; *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford University Press, 1975, Oxford.
Bu konu hakkında son zamanlarda yapılan tartışmaları da içeren şu önemli çalışmaya bakılabilir: Kraut, Richard; *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, 1991, Princeton.

anlayışa göre, *eudaimonia* insanın ulaşmayı arzu ettiği tüm iyilerin uygun bir biçimde bir araya getirilmesidir.İndirgemeci anlayışa göre ise, *eudaimonia* tek bir ereği, en üstün tek bir iyi şeyi ifade eder ki o da düşünsel/felsefi (*heoria)* yaşamdır.

Ben burada, Aristoteles'i böyle bir karşıtlık içinden okumayı denemeyeceğim; çünkü her iki yaklaşımın içerdiği bazı sınırlılıklar söz konusu ve de çalışma boyunca buna yer yer değinilecektir. Şimdi; bu konuda daha fazla ileri gitmeden *eudaimonia* terimi hakkında bazı şeyler söylemek yerinde olacaktır. *Eudaimonia* iyi bir *daimon*'a sahip olmaktır. Ancak; Grekçede *eudaimonia* 'şanslı' teriminin karşılığı olarak da kullanılıyordu; şansın, talihin kaynağında bazı tanrıların olduğu düşünülse bile. Şimdi, *eudaimonia* bu haliyle herhangi bir ahlaki söylemin merkezine yerleşemezdi; çünkü talih (*tuche*, *luck*) böyle birşey olarak insanın kendi çabasıyla ulaşabileceği birşey olamazdı. Herakleitos şöyle demişti: "İnsanın daimonu onun karakteridir." (*A man's daimon is his character.* (22 B119-D-K) Ksenokrates ise: "Sağlıklı/anlamlı/akıllı ruha sahip olan insan *eudaimon*'dur; çünkü ruh her insanın *daimon*'udur" demiştir. (*Top.*112a37 ve ilerisi).

Ereklerin Akılsal Düzenlenimi

Aristoteles'e göre; her çaba kendine uygun, kendisiyle ilgili iyiye yönelir; tüm çabaların kendine yöneldiği tek birşey yoktur (*N.E.*I, 1094 a ve ilerisi). Çünkü eğer öyle olsaydı, tek bir çaba ve herşeyin kendine yöneldiği tek bir erek olurdu. Nalbantlık belli bir iştir ve askerliğin altında yer alır. Ancak bu askerliğin olmadığı yerde nalbantlığın olmadığı anlamına gelmez; aynı askerlerin her zaman ata ihtiyaçları olduğu anlamına gelmediği gibi. Yine de nalbantlık ve dizgin-yapımcılığı birbirleriyle ilgili olabilirler; öyle ki tamamı veya bir kısmı tamamen süs amaçlı olsa bile. Burada karşı çıkılan ve kabul edilmeyen şey, atlara egzersiz olsun diye savaşmanın mantıklılığını kabul etmedir. Benzer bir biçimde, savaş barışı gerçekleştirmek içindir; başka bir ifadeyle, barış için savaş bir toplumun yaşamını sürdürmek için yapılır. Barış, savaş için değildir; ereklerin hiçbir akılsal düzenlenimi buna izin vermez (*Pol.*VII, 1325a5, 1333a21).*Birinci Analitikler*'de ise Aristoteles bize başka bir örnek üzerinden konuyu ele almamıza açıklık getirir. Ona göre, sevmek/sevilmek fiziksel beraberlikten iyidir; yani sevmeyi/sevilmeyi fiziksel birlikteliğe tercih etmek gerekir; çünkü fiziksel birliktelik bir erek değildir veya o olsa olsa sevmenin/sevilmenin sonucu olabilir (68 a39). Fiziksel birliktelik ereklerin düzenleniminde sevginin altındadır. Sevgi asıl önemli olan ise fiziksel birlikteliğin yanında veya karşısında yer alınabilir. Önemli olan ereklerin nasıl bir uyum içinde akılsal olarak düzenlenebileceğini bilmektir. Tek bir ereğin diğerlerinin üzerinde olması veya onun seçilebilir en iyi olması üzerinde düşünülmesi gerekir.

Kinetik Kriz ve İnsan veya İnsanın Kinetik Krizi

Yukarıda değinildiği gibi, Aristoteles birçok insanın en yüksek iyi olarak *eudaimonia*'yı kabul ettiğini ama tartışmanın bu en yüksek iyinin ne olduğu konusunda kendisini gösterdiğini söyler. Şimdi, neden bir en yüksek iyi olmalıdır? Biz neden mutlu bir şekilde birbirinden ayrı ayrı şeyleri benimsemeyelim? Neden insan için "iyi bir yaşam"ı araştıralım? Hayat, olduğu gibi, birbiriyle çatışan inançlardan, arzulardan ve ideallerden arınık değildir. Değerlerimiz ve inançlarımız çatışma içinde olabilir; ve biz acı veren epistemik ve ahlaki kararlar almak zorunda olabiliriz. Ancak ve eğer; anlık arzu veya itkilerimiz doğrultusunda karar verme durumunun dışında kalmak istiyorsak kararlarımıza temel olacak değerlerimizin olması gerekir. İnsan hayatının bir krize dönüşmemesi için bu gereklidir. Böylelikle insan kendi yaşamını düzenleyebilir ve de çeşitli etkinliklere yönelebilir. Kapsayıcı *eudaimonia* anlayışının Aristoteles'te temelleri vardır. *Nikomakhos'a Etik*'e bakıldığında, insanın basit bir doğaya sahip olmadığı ve tek bir şeyin her zaman hoş olmadığı söylenir (1154b20). Öyle ki; Aristoteles en yüksek, en iyi yaşama biçiminin *theoria* olduğunu söylediği zaman bile kaygısız değildir. Salt *theoria* yaşamı insan için çok yüksektir; çünkü insan bir toplumda yaşamaya, dostlara gereksinim duyduğu kadar bedensel şeylere de gereksinim duyar (*N.E.*X, 1177b26 ve ilerisi).Belki de iyi yaşam insanın, diğer şeylerin yanısıra, bir veya bazı şeylere daha fazla kendini hasretmesidir.Ama her halükarda tek bir şeye insanın kendini adaması akılsal olmayacaktır; bunun aynı Aristotelesçi bir yol da olamayacağı gibi.

Şimdi; yanıtlanması gereken soru şudur: Neden olmayacaktır? Önce; insanın kendine belli bir yaşama amacı koymadan çeşitli eylemlere yönelmesi, belli tercihlerde bulunması mümkün değildir. Niçin savaşılır? Niçin felsefe yapılır? Niçin herhangi bir eyleme yönelinir? Belki bazı toplumlar kendine hedef olarak savaşmayı seçebilir. Bu neden akıl-dışı olsun? Çünkü belli varsayımlar altında bazı etkinlikler makul bazı etkinlikler de akıl-dışı görünebilir. O nedenle; iyi yaşam amaçların ve amaçları gerçekleştirmeye yönelik eylemlerin doğru bir biçimde, yani, akla uygun düzenlenmesini gerektirir. Akla uygun hareket eden insan bir toplumda yaşamını özgür bir biçimde yeşertmeye yönelir. O, tek boyutlu bir varlık değildir ama bununla birlikte bazı şeylere diğerlerinden daha fazla önem atfedebilir. Aklını izlemeyen insan anın gereksinimlerini izler, hayatı ve olanları geldiği gibi kabul eder. Ben bunu kinetik insan olarak tanımlıyorum. Başka bir ifadeyle; kinetik insanın krizi olarak adlandırıyorum. Böyle biri asla ve asla *phronimos* olamaz; iyi bir yurttaş olsa bile. Tersini iddia etmek aslında Atseverler ile Aristotelesçilerin aynı derecede makul olabileceğini iddia etmek anlamına gelir.[2]

[2] Daha geniş açıklama için: Clark, Stephen; *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian*

Kinetik insan hareket noktalarını, varsayımlarını, kararlarını gerekçelendirmez; onları tartışmaz, değerlendirmez. O, yaşama dair herhangi bir genel plana da sahip değildir; andan ana yaşar. Böyle bir insanın kendi yaşamının sahibi olduğu ve onu yönettiği söylenemez (*N.E.*I, 1095a 4). Bu aslında kimliğin nerede bulunduğu ile de ilgilidir. Kendi kimliğini eylemlerinde bulan insan organik bir kimliğe sahiptir; onun için "ben" hayata aşkın bir yerden katılmaz; yani, özne eylemden yalıtık değildir; ona iliştirilmemiştir. Başka bir ifadeyle; eylem kişiye ilineksel değildir. Bu bakımdan *psykhe* de yaşamın kendisidir; bedenden ayrılabilir olan veya ayrı bir 'ben' değildir. O var oluşunu eylemlerde bulur. Özetle; özne ve yüklem arasındaki dinamik bağıntı kimliğin bütünlüğünü de kurar.

Var Olmak Eylemektir:
İnsani Yaşam Aklın Işığında Gerçekleştirilen Etkinliktir.

İnsanın kendi yaşamında bir 'bütünlük' kurabilmesi için, kendi kimliğini oluşturabilmesi için praksise yönelmesi gerekir; yani, eyleyerek var olması gerekir. Başka bir ifadeyle; eylemlerimizde kimliğimizi, benliğimizi bulabilmeliyiz. Var olmak eylemektir. Organik benlik tekildir; o nedenle, organik benlik olabilmek için de tekil olarak eylemek gerekir. Bu da her insanın kendi seçimini yapmasını talep eder. Böyle bir çaba olmadan insan bir kütle yığının ötesine geçemez (*Met.*VII, 1040 b8).

Eudaimonia praksistir (*Poet.*1450 a17; *Fizik*:II, 197 b5). Aristoteles'e göre, insani yaşam aklın ışığındaki pratik etkinliktir (*N.E.*I, 1098 a3).Ancak belirtmek gerekir ki; kötü insan da akıl temelinde hareket edebilir ve kötü eylemlerde bulunabilir. Dolayısıyla; insan için iyi yaşam pratik etkinlik değil, iyi pratik etkinliktir. Çünkü; *ergon,* ruh ve onun erdemleri için bir ve aynı olmalıdır ve erdemler ışığında insanın işlevi iyi bir yşamdır (*E.E.*1219 a25). Yaşamak ve iyi yaşamak bir bakıma bir ve aynı şeydir; çünkü iyi yaşamamak aslında 'yaşamamaktır'. Bu kötü insanın irrasyonel olana yaklaştığı anlamına gelir; çünkü onların amaçlarına eşlik eden gerekçeler kötüdür. Hiç kuşkusuz insan çok yönlüdür.İnsan hayvanlarla ve bitkilerle birçok ortak yana sahiptir. Ve onun bu çok yanlı yapısının da tartışılacak bir yanı yoktur. Önemli olan bu çok yanlılığın bir bütünlük içinde kurulmasıdır. Ayrıca; insanın kompleks bir doğaya sahip olması onun işlevinin (*ergon)* ne olduğunu ve asıl önemli olan yanının ne olduğunu araştırmayı bir yana bırakmayı da gerektirmez.

İnsanın çok-yönlülüğünü nasıl anlamalı? Aklını izleyen insan diğer insanlardan yaşamı biçimlemesi bakımından nasıl ayrılır? Onun eylemleri sıradan insanların eylemlerinden nasıl ayrılır? Şimdi daha genel bir çerçeve çizerek konuyu ele alalım. Hayvanlar algılarlar ama onlar praksise katılamazlar; praksisi paylaşamazlar (*N.E.* VI, 1139a20). Praksise katıla-

Anthropology, Oxford University Press, 1975, Oxford.

mamalarının nedeni ise onların *prohairesis*'e (bilinçli tercih) katılamamalarıdır (*N.E.*III, 1111b12; *E.E.*1225b27). Bu, hayvanların *eudaimon* olamayacaklarının da nedenidir. Özetle; *praksis* ve *prohairesis* olmadan *eudaimonia*'dan söz edilemez. Çünkü *prohairesis* praksisin kaynağıdır (*N.E.*VI, 1339a31) Köleler de *prohairesis*'e sahip değiller (*Pol.*III, 1280a 32) ve dolayısıyla mutluluğa katılamazlar (*eudaimonia)* ve hatta hayata katılamazlar (*N.E.*X, 1177 a 8). Çünkü; insani yaşam praksistir ama *poiesis* değildir. Başka bir ifadeyle; insan için iyi yaşam 'yapmaktan' (*making*) değil eylemekten (*doing*) geçer (*Pol.*I, 1254 a7). Birilerinin aracı olarak yaşamak insanı yüklem yapar, hamal yapar, taşıyıcı yapar. Birilerinin aracı olma insana yükler yükler; kendinin olmayan. Çünkü kendi doğası gereği ya da kendi doğası uyarınca insan olmayıp, başkasının doğası gereğince olan, insan değil, köledir; *doğal köledir* (*Pol.*I, 1254 a 15). Köle, benliği olmayan, başkasının benliğine katılandır. Oysa; insan araç değildir; kendi doğası uyarınca var olan insan araç olamaz. Özgür insanda insanlık/insan olma kendini duyurur. İnsan olmanın ne anlama geldiği özgür insanda kendini gösterir. Zaten; insan ancak ve ancak kendisi için var olursa özgür olur (*Met.*I, 982 b25).

Pratik etkinlik insanlığın, insan olmanın tanımlayıcı niteliğidir. Bu ise etik söylemin öznesinin özgür insan olduğu anlamına gelir. Özgür insan "ne yapmam" gerekir diye sorabilen ve kendi kararını verebilendir. Etik kategoriler hem hayvanlar ve hem de köleler için, bu yüzden, anlamsızdır.

Köleler niçin başkalarının doğası uyarınca insandırlar? (*N.E.*VI, 1139a 23). İnsan düşünebilen tek canlıdır (*Hay. Tar.*488b24). Dolayısıyla, düşünemeyen eylemde de bulunamaz; aynı çocukların ve canavarların bulunamadığı gibi (*E.E.*1224 a28). Onlarda *prohairesis* yoktur; çünkü onlar düşünme ve sorumluluk almanın ötesinde dururlar ve de niçin kavramına uzaktırlar. (*E. E,* 1226 b 23). Doğal köleler birşeye karar veremezler; dolayısıyla onlar herhangi bir kararın öznesi değillerdir ve olamazlar da.[3]

Organik Benlik ve *Eudaimonia*

Şimdi *eudaimonia* konusuna geri dönebiliriz. *Eudaimon*, yani mutlu olan kişi, organik ve tekil bir bütünlüktür. Böyle bir kavrayış insanı salt soyut bir kavram içinden anlama sınırlılığını aşma olanağı veririr. Bütün herhangi bir parçanın eksikliği ile dağılmaz (*Met.*V, 1024 a23). Başka bir ifadeyle; *eudaimon* yaşam çikolatanın veya muzun veya benzer birşeyin eksikliği ile kendinden birşey kaybetmez. Ancak o; dostların, özgürlüğün veya bedenin önemli organlarından bazılarının kaybedilmesi gibi şeylerle sarsılabilir. Çünkü bazı organlar var ki; onlar, insanın yaşamı için merkezi bir öneme ve işleve sahiptirler (*Hay.Kıs.*640 a 33). Eğer bir organizmadan

[3] 'Doğal kölelik ' kavramının ayrıntılı incelemesi için: *Aristoteles Yazıları: Feminizm ve Aristotlesçi Feminizm Üzerine*, Sentez Yayınları, 2012, Bursa, s.23 ve ilerisi.

ayrılan parça gerçek bir farklılık yaratmıyorsa, onun organizmanın gerçek bir parçası olmadığı söylenebilir (*Poet.*1451 a34, *N.E.*V, 1129b 17). *Eudaimonia* parçalara sahiptir; ama onların tamamı *eudaimonia* için aynı öneme sahip değildir.

Sonra; mutlu insan kırılgan olmayan insan değildir; insanın işkence altında bile mutlu olabileceğini söylemek saçmalıktır (*N.E.*VII, 1153 b19). Daha da ilerisi, mutlu olmak herhangi bir dışşal koşul gerektirmiyorsa, insanın nasıl bir toplumda yaşadığı da önemli olmayacaktır. Bu ise mutluluğu veya iyi yaşamı bütünüyle ruhsal bir duruma indirgeyecektir. Aristoteles böyle bir mutluluk anlayışını saçma bulur ve onunla ilgilenmez denebilir.

Şimdi;yukarıda söylenenler *ergon* tartışması bağlamında da önemlidir. "İnsan için iyi olan ruhun erdeme uygun etkinliğidir ve eğer birden fazla erdem varsa, en iyi ve en mükemmel olana göredir." (*N.E.*I, 1098 a 16 ve ilerisi; 1098 b 30). İnsan için iyi olan iyi yaşamaktır ve yaşamanın birden fazla biçimi ve olanağı var ise, insan için iyi olan olan en üstün etkinliklere yönelmektir. Bu, insanın diğer aktiviteleri kötü yapmasını gerektirmez; ama insan yine de en iyiyi gerçekleştirmeye yönelmelidir. İyi sindirim ile en yüksek erdemleri karşılaştırmak saçma olacaktır. İnsan ideal olarak herşeyi iyi yapmayı diler ama idealler sıklıkla çatışırlar (*Pol.*VIII, 133 8b9). Hatta bazı insanlar en yüksek iyiyi gerçekleştiremeyebilirler ama bu onların en yüksek iyiden vazgeçmelerini veya ona katkıda bulunmaktan vazgeçmelerini gerektirmez.

Aristoteles için *eudaimonia* psikolojik içerikle sınırlandırılmış birşey değildir. Ölü bir insanı *eudaimon*'dan *dusdaimon*'a veya tersi bir duruma çevirecek hiçbirşey yoktur (*N.E.*I, 1100a 18 ve ilerisi). *Eudaimonia* bir durum değil, etkinlik yolu ile gerçekleştirilen, ulaşılan birşeydir. Başka bir, ifadeyle, *eudaimonia* hazır bir durumun paylaşılması veya ona erişilmesi değil, insanın kendi var oluşuna etkin katılımıdır. *Eudaimonia*'nın öznesi *eupraksis*'in, yani iyi eylemlerin öznesidir. Başka bir ifadeyle; mutlu olan, kendini ve yaşamı yeşerten insanın yaşamı, anlamsız ama birbirini izleyen hareketlerin ve süreçlerin toplamı değildir.[4] Sonra, *eudaimonia* kinetik hazlardan da ibaret değildir ama hazzı dışarıda bırakmaz; zaten her doğal etkinlikte haz doğal olarak vardır (*N.E.*X,1174b15).

Son derece popular olan sofizmlerden bir tanesi insanın yaptığı herşeyi kendi çıkarı, kendi iyiliği, kendi mutluluğu için yaptığıdır. Örneğin, eğer Sina bir dostu ya da arkadaşı için zaman ve enerji harcayarak birşeyler yapıyorsa, bunu kendi adına haz duymak için yapıyordur. Aristoteles bizi burada utanç verici olan bu kendine hizmet eden etkinliğin ne olduğunu düşünmeye zorlar (*N.E.*IX, 1169a 12). Sina arkadaşına yardım etmekten mutlu olabilir ama bu haz alma durumu bir ilaç ile sağlanabilecek bir şey

[4] Erkızan, H.Nur; *Aristoteles Yazıları:Etik ve Politika Üzerine*, Sentez Yayınları, 2012, Bursa; özellikle s.13.101 ve ilerisi.

değildir. Alınan haz bir arkadaşa yardım etmiş olmaktan alınan gerçek hazdır. Sina, arkadaşı mutlu olmasa ve yardım edilmemiş olsa zaten mutlu olmayacaktı. Doğal etkinlikten meydana gelen haz gerçek hazdır ve gerçek iyi olandır ama o amaçlanan değil, doğal olarak ona eşlik edendir. İnsan kendi kimliğini ve benliğini çeşitli biçimlerde bulabilme olanağına sahiptir. İdeal mutluluk, haz, gibi terimler en az kendinde iyilik gibi içi boş kavramlardır. Sonra, her insanın kendine belli ve değişmez bir haz ya da mutluluk kavramı oluşturması da mümkün değildir. Bunu oluşturan bir makine geliştirilmiş olsaydı bile insanın buna itibar etmesi anlamlı olur muydu? Haz makinasına bağlanmak isteyenler intiharı seçenlere benzerler; hayatı belli birşeye indirgemek isteyenlere yani. Haz ve yaşam birliktedir (*N.E.*X, 1175 b18). Her insan yaşamayı amaçlar ama yaşama birçok anlama sahiptir. Ancak bu çok anlamlılık Aristoteles'i subjektivist yapmaz; çünkü algılanan algılamadan, hoşlanılan hoşlanmadan önce gelir. Birşeyin değerinin de bizim onu değerli görmemizden önce geldiği gibi.[5]

Bazı etkinlikler yalnızca kendileri için istenirler, yapılırlar; diger bazıları ise yalnızca sonuçlarından dolayı. Şimdi insanın kendi anlamını ve varlığını sonuçlarda bulması uygun değildir. Başka bir ifadeyle, insan kendine aşkın sonuçların içinden anlamını bulamaz. İnsan için iyi olan şey kendine aşkın olamaz. İyilik benliğe aşkın olamaz. İşte bu nedenle *eudaimonia* etkinlik *(energeia)* olmak durmundadır ama asla *kinesis* değil. O kendisi içindir ve kendisi için istenir.[6]

"Erdemli eylemlerin böyle bir doğada oldukları düşünülür; çünkü soylu ve iyi işler kendileri için istenirler." (*N.E.*X, 1176 b8). Hoş şeyler de aynıdırlar; ama insanın onların peşinden gitmesi aptalcadır; çünkü eğlence (*amusement*) bir çeşit rahatlamadır (*N.E.*X, 1176b32). Uyanan uyumak durumundadır, her zaman uyanık olmak olanaksızdır (*De Somno* 454b7) Eğlence hoş bir şeydir ama o hayatın amacı olamaz. Kendisini çekiçle döven bir insanın bunu yapmadığı zaman rahatlaması ancak komik olabilir.

İçinde cesaret, ölçülülük veya adalet kırıntısı olmayan hiç kimse *makarios* olamaz (*Pol.*VII, 1323a27). Bu erdemler elbette maddi iyilerden once gelir; çünkü sonuncular birincilere bağlıdır ama tersi değil (*Pol.*VII, 1323a40). Bununla birlikte sivil erdemlere sahip olan ama diğerlerine sahip olmayan bir kişi ya da toplum ulaşması gerekene ulaşamamış demektir. İnsan saf teorik yaşamı gerçekleştiremez; o, olsa olsa tanrılara yakışır (*N.E.*X, 1178b 8) ama bu bizim teorik yaşamı bir tarafa bırakmamızı da gerektirmez. Fiziksel var oluşumuzu sürdürmek için ne kadar önemli olursa olsun kalp bile kendi kendine çalışmasını sürdüremez. Sivil erdemler hayatımızın merkezindedirler ama herşey değildirler. Şimdi ko-

---

[5] Clark, Stephen; *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford University Press, 1975, Oxford, s.157-158 ve ilerisi.

[6] Erkızan, H.Nur; *Aristoteles Yazıları: Metafzik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, Sentez Yayınları, 2012, Bursa; özellikle s.83-107.

nunun kavranışına ışık tutacak olan başka bir yöne bakalım. 'Bütün insanlar doğaları gereği bilmek isterler' (*Met.* I, 980a23; *Poet*; 1448b13). Aslında ve ancak; en yüksek şey hiçbirşeye işaret etmeyebilir de (*N.E.*X, 1178b). Şimdi eğer bilginin elde edilmesi veya bilginin peşinden koşma sivil yaşamdan daha önemli ise sosyal yaşama bilgi elde etmek için mi katılırız? Bilgi peşinden koşan bilim insanına hayran mı olmalıyız; yoksa ondan kaçınmalı mıyız? Kim bilimsel amaçlar için ölümü, cinayeti onaylayabilir? Kim sevmeden araştırabilir veya araştırmadan kim sevebilir? İşte bu ve benzeri sorulardır ki bazı Aristotelesçi filozofları *eudamonia*'nın kapsayıcı yorumuna götürdü. Ancak S.Clark'ın işaret ettiği gibi, bu da birbirleriyle yarışan değerlere götürdü ve hangi değere öncelik verileceği meselesi çözümsüz değilse bile meçhul kaldı.Clark'a göre sorunu aydınlatabilmek için Aristoteles'in bilgiden ne anladığı konusuna dönmeliyiz; başka bir ifadeyle, belli bir bilgi anlayışına. Şimdi ve önce şunu açıklıkla görmek gerekir ki; *X'in son derece şefkatli olması X'in Y'ye tecavüz etmesini haklı çıkarmaz; bu gerçeği değiştirmez.* Çünkü iki önerme aynı zamanda doğru olamaz. Sevgiden dolayı tecavüz akıldışıdır, aptalcadır. Dolayısıyla birinin teorik hakikate ulaşmak için, onun için meslektaşına zarar vermesi de makul olamaz. *Theoretikos*, ki o anti-sosyal ve hatta belli anlamlarda hukuk dışına çıkabilir, gerçekten ve gerçek anlamda bir bilgi-sever değildir. Sivil ve teorik *eudaimonia* birbiri ile buluşmak durumundadır. Bireysel erdemler ile toplumun erdemleri buluşmak durumundadır. En yüksek iyi konusundaki fanatizm çeşitli araştırma biçimlerini geçersiz saymaya neden olur ama sanırım bu *theoria* için geçerli olamaz. *Theoria* etkinliğine devam edebilmek için bazı toplumlardan vazgeçilebilir ama toplum için *theoria*'dan vazgeçilemez. Çünkü hakikati arama sevgisinden vazgeçmiş bir toplum halihazırda ölüdür. Yani sevgi ve bilgiden vazgeçen her insan her toplum ölüdür (1) Özetle; sevginin ve bilginin kendisiyle bütünleşemediği ya da buluşamadığı her insan ve her toplum ölüdür. (*N.E.X,* 1177b31)

Sonuç Üzerine: 'Mutluluğun *Ruhu* Akıldır'

İnsanın kendi yaşamını değil de, bir başka şeyin yaşamını seçmesi garip olur. İnsanın yaşamı ise görme ve bilgidir (*Protr.*f.7). Bu yaşam insandaki *tanrısallığı* ifade eden noetik/akılsal yaşamdır.

"İnsan dışında hiçbir canlı *eudaimon* olamaz; çünkü onların hiçbiri *theoria*'ya katılamazlar" (*N.E.*X, 1178b27) İster bireysel bağlamda isterse de toplumsal bağlamda olsun anlama, düşünme, bilme vazgeçilmez bir öneme sahiptir (*Protr.*fr.11). Çünkü; mutluluğun *ruhu* akıldır (*Daimon of eudaimonia is nous. N.E.*VI, *1144a4*).

Ancak insan ölümsüz değildir; kendini ölümsüz kılma gücüne sahip de değildir. Ölümsüz olmayı dileyebiliriz ama buna muktedir değiliz (*N.E.*I, 1111b22; *E.E.*1225b34). Zaten tanrı olmanın ne anlama geldiğini bilen hiçbir insan da tanrı olmayı dilemez (*N.E.*IX, 1166a19). Şimdi; içeriği olmayan

bir arzu ya da dilek anlamsızdır. Bir şeye ulaşmayı dileyip ulaşamamak ise olsa olsa numara yapmaktır. Zaten insan kendi var oluşuna içkin olmayan bir hareketi gerçekleştirmekle değer de kazanamaz. İnsani yeşermenin gereği olan etkinlikler kendinden başka bir ereğe yönelmez. Yaşamın ereği kendine içikindir. Yaşamak, yaşamı tüketmek değildir. Aristoteles'in dediği gibi "eudaimonia" sahip olmak değildir; o, sahiplenilebilecek birşey de değildir (*N.E.* IX, 11 69). Sahip olduğumuz birşey bizden alınabilir; umut ettiğimiz birşey gerçekleşmeyebilir. Ancak insan; kendinden, benliğinden alınamaz; insanın benliği çalınamaz; çünkü insanın ne olduğu onun benliğinden ayrı değildir. İnsan kendi etkinliklerinin toplamıdır. O nedenle; *eudaimonia* dışsal şeylerin toplamına eşit değildir.İnsan en iyi olana fiziksel ve düşünsel olarak ansal olarak katılabilir (*Met.*XII, *1072 b13, N.E.*X, *1174 b 31*). Dolayısıyla, insan en yüksek iyiye göre iyi bir yaşamı değil, insani bir yaşamı gerçekleştirmeye yönelmelidir. Haz, insani etkinliği mükemel kılar; ama o bir içkinlik değil, ona ektir; aynı bir çiçeğin açması gibi. Ve insan da etkinliğini sonsuz kılamaz (*N.E.*X, *1174b31*).

İnsani yaşam sonsuz değildir; bitimlidir.İnsani etkinlikler de aynı doğadadır. Herşey sönükleşir ama *nous*'un verdiği haz diğer tüm şeylerden daha kalıcıdır (*N.E.*X, *1177a25*). İnsan kendi içindeki en iyi şeye göre yaşamalıdır.İnsanın bilgiye mutlak anlamda sahip olması onun kapasitesinin ötesindedir; çünkü insan birçok bakımdan kölesel bir yapıya sahiptir (*Met.*I, *982 b28*)

Doğru eylem nedir? sorusuna Aristoteles'in yanıtı 'insan nedirden' geçer. İnsanın kendini sevmesi, düşündüğünü eyleme geçirmekten geçer. Doğru olanı yapma insanın gerçek benliğini bulmasından ve onu sevmesinden geçer. İnsanı tanımlayan, ona kimliğini veren seçtiği yaşama biçimidir. Ama insan bunu kötü bir biçimde yaparsa- bir insan kendini içinde yaşadığı toplumdan soyutlayabilir, bunu seçebilir- o kendi doğasına uygun bir yaşamı gerçekleştiremeyecek, benliğini kuramayacaktır.[7] Oysa; kendi benliğini kuran insanda, insan olmanın ne demek olduğu görünür olur; insanlık, böylelikle, insanda ışıldar Bu toplum için de böyledir. Dolayısıyla; kendi benliğini oluşturamayanların oluşturduğu toplumda hem devlet ve hem de onun yurttaşları; hepsi *dusdaimon*, yani mutsuzdur.

[7] Bu konuda Anglo-Sakson etik ve politika anlayışına güçlü bir biçimde meydan okuyan çağımızın en etkili filozofları (kadın!) arasında yer alan M.C. Nussbaum'ın tüm çalışmaları önemli ama yine de en vazgeçilmez olanı: " Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 1992. Ayrıca; *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, U.S.A, 2003.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

AMÉLİE OKSENBERG RORTY*
Çev. FIRAT ÜNAL**

Sophokles kıssadan hisse çıkarmayı en iyi bilendir ve ifade ettiği şey Aristotelesçi trajedinin özünü gözler önüne serer:

Nice şaşılası nesne arasında,
Olmaz hiç bir şey cihanda muhteşem insan gibi.
Mahir aklıyla tuzağa düşürür
Vahşi sürüleri, tasasız kuşları,
Dipsiz suların cümle mahlukatını.
Aygırlara gem vurur,
Boğaları zapt eder.
Sicim gibi yağmurda dondurucu soğukta
Ev çatıp sığınır.
İlim bilir, kelam eder
Yasalarla düzen verir şehrine.
Bir ölüme hükmü geçmez,
Karşısında eli kolu bağlanır.
Fakat keskin zekası -hudutsuz bir kudret-
İyiye de çalışır kötüye de.
Boyun eğdi mi yasalara,
Şereflendirdi mi adaleti
Şehri kıvançlanır.
Ne ki savrulup durur kişi,
Ve hiçe saydı mı çiğnedi mi yasaları
bir dehşettir, bir kirlilik
kaçılası.
Yersiz yurtsuz bir sürgün

---

* *Essays On Aristotle's Poetics*, Ed. By. Amelie Oksenberg Rorty, Princiton University Press pp. 1-22,1992,USA.

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, nicksizlik @hotmail.com (Bu makalenin notları, Aslı Üner tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Gümüşhane Üniversitesi, Felsefe bölümü, doktora öğrencisi, asliuner@gumushane. edu.tr)

ötesinde insanlığın.

Bir trajik drama nedir? Neden trajediler bizi böylesine etkiler; ölçülü kılar ama büyütür, canımızı yakar fakat tuhaf bir şekilde huzurlu kılar? Neden trajediler -ve onlardan öğrendiklerimiz- bize böylesi karmaşık, acı-tatlı zevkler sunar?

Trajedi karşısında yaşadığımız tecrübelere ilişkin sahip olduğumuz en iyi açıklamayı Aristoteles sunar. Ne var ki açıklamasını kabul etmemiz durumunda, onun psikolojisinin ve etiğinin önemli bir kısmını da kabul etmek zorunda kalırız. Aristoteles'in bir trajediyi karakterize edişi belki de fazlaca aşina olduğumuz bir şeydir, öyle ki, onun niyetlerini bir kenara atıp kendimizinkileri koyar, onu yanlış anlarız. Trajedi poetik sanatlardan biridir.[1] Trajedi, der Aristoteles, önemli (*spoudaios*) eylemlerin kendi kendine yeten, tamamlanmış ve birleştirilmiş bir olay örgüsü içerisinde dramatik bir şekilde sunulduğu taklide dayalı bir temsilidir (*mimēsis*). Trajik dramanın ana karakterleri kelimenin gerçek anlamıyla hayranlık uyandıran kahramanlar ya da yarı tanrılar olmaktan ziyade bizim daha büyük ve daha iyi örneklerimizdir[2]. En iyi trajedilerde kahramanın karakteri, onu, başına felaketler açacak, hayatının öngörülen akışını tersine çevirecek bir sapmaya -hataya sürükleyen bir dikbaşlılığa-duyarlı kılar. Haketmemiş olduğu bedbahtlığının öyküsü bizde acıma ve korku doğurur, bu tepkileri haz almamızı ve anlamamızı sağlayacak şekilde açıklığa kavuşturup, arındırır. En iyi durumda kim ve ne olduğumuz konusunda bir farkındalığa yol açar. Diğer şiir türleri gibi, trajedi tarihten daha felsefi ve aydınlatıcı ve bu sebeple hakikate daha yakındır.

Aristoteles'in tanımının öğelerini incelemeden ve onları onun etiğinin ve psikolojisinin daha geniş çerçevesi içine yerleştirmeden evvel, onun ne tür bir teori benimsemiş olduğu hakkında bir şeyler söylemeliyiz. Aristoteles, trajedinin formal öğeleri, olay örgülerini en mükemmel şekilde kurmak üzerine odaklanıyor olsa da, onunki estetik bir teori değildir. Trajedinin verdiği haz ve sağladığı derin kavrayış yalnız başına ve temel olarak saf biçimsel özelliklere, yapısal gerilim ve dengedeki zarafete dayan-

---

[1] *Poiēsis* bir zanaat *(technē)* türüdür. Trajik ve komik dramaların yanı sıra temsili sanatlar, destanları, coşkulu şiir ve müziğin bazı türlerini içerir. Temsili sanatların başlıca karşıtları retorik, tarih ve felsefedir. Temsili poetik sanatlar, amaçlarına, temsil ettikleri nesnelere, temsil etme araç ve tarzlarına göre birbirlerinden ayrılırlar (1447a 14 vd). Dramatik türler öncelikli olarak izleyicilerinde uyandırma teşebbüsünde bulundukları tepkilere ikinci olarak ise temsillerindeki yapısal farlılıklara göre birbirlerinden ayrılır.

[2] Aristoteles ağırlıklı olarak ana karakterlerden (*protagonists*) ziyade, failler (agents) ya da oyunculardan (*prattontes*) ve karakterlerden (*ēthē*) bahsetse de, ben yalın olması açısından, trajik eylemin ana karakterinden (*protagonist*) bahsedeceğim. Aktörler belirsiz bir şekilde, Homeros'un destanlarında ve de *Philoctetus*'da görülebilen Odysseus gibi kurgusal karakterlere ya da belirli oyun karakterlerine atıfta bulunurlar. *Ēthē*, Kral ve Haberci'nin tipik birer örneği olan drama oyuncuları ile eylemlerini ve seçimlerini iyi, yiğitçe ve istikrarlı bir şekilde gerçekleştiren belirli karakter yapılarına işaret eder (1450b8 vd.; 1454a22 vd.).

maz. Biyoloji ve metafizikte olduğu gibi, sanat ve zanaatlerde biçim, işlev ve amacı takip eder. Bireysel bir eserin - bir ayakkabı, bir çömlek ya da bir trajedinin- güzelliği ve değeri, onun formunun, eserin amaçlarını uygun araçlar ve yollarla açık ve zarif bir şekilde ifade ve gerçekleştirme tarzının bir fonksiyonudur. Tüm poetik sanatlar temsili olmaları sebebiyle çeşitli hedefleri arasında bize bir tür farkındalık sağlamayı da içerirler. Anlama yetimizi etkileyerek kendilerine özgü duygusal amaçları icra ederler ve duygularımıza etki ederek anlama yetimizi etkilerler.

Aristoteles estetik formalist olduğundan daha fazla yorum bilimci değildir. Trajik dramanın önemi, onun yorumlanışlarının tarihinde değil, *muthos*'unda yatar. Ne bilinçli bir formalizm ne de bilinçli bir yorum bilim Aristotelesçi trajediye cevaz verir.[3] Çünkü ne zaman ki soyutlama ya da yorumlama faaliyetinin farkına varsak, kendimize zımni bir şekilde, mukadder olandan kurtulma, trajik olay örgüsünün kaçınılmazlığından kaçınma gücü -bu sadece düşünsel bir güç de olsa- bahşederiz. Şüphesiz, klasik dramaları yeniden kurmak, Aristotelesçi trajediyi tanımlayan unsurları yeniden düzenlemek ve onları Aristotelesçi trajediye akraba yeni oyunlar ve türler üretmeye el verecek bir tarzda değiştirmek kural olarak mümkündür.[4] Ve gerçekten de daha sonraki oyun yazarları trajedi olarak adlandırdıkları oyunların amaçlarına yeni bir yön verdiler. Nevyl gibi Elizabeth dönemi eleştirmenlerine göre trajedi "Tanrıların günah karşısındaki korkunç intikamı"nı göstermelidir. Corneille trajedilerin, soylu eylem ve tutkunun ifade edilişinin büyüklüğünü ve ağırlığını çağrıştırması gerektiğini düşündü. Buna karşıt olarak, Lessing, yalın ve doğal bir dil aracılığıyla acıma ve şefkat uyandırmaya vurgu yapar. Schiller trajediyi kendi yasasını belirleme özgürlüğünün yüceliğiyle, insan ızdırabının pathosu arasındaki gerilimi ifade etmekte kullanır.[5] Aristoteles'in bakış açısından bu dramaların aslında trajediler olup olmadığı hakkındaki tartışma faydasız ve boştur.

---

[3] Formalizm ve yorum bilimin duygusal versiyonlarından naif olanı ayırt edebiliriz. Naif yorumbilimciler, yorumlardaki tarihsel ve perspektife dayalı değişiklikleri açıklayan ve savunan genel teoriler geliştirmeden eserin yorumlanması için gereken şeyi sunabilirler. Ancak, eleştirmenler kendilerinden emin bir şekilde yaklaşımların göreli karakterini tasdik ettiklerinde – metinlerini aleni olarak yeniden düzenlediklerinde- tam manasıyla Aristotelesçi trajedi tarzını değiştirmiş olurlar. Aristotelesçi trajedide olay örgüsünün şekli –olayların zorunluluğu ya da olasılığı- onun psikolojik etkisinin merkezidir. İlke olarak trajik temayı yorumlama ve onu yeniden düzenleme hakkına sahip olduğuna inanan okur, dramanın zorunluluğundan uzaklaşmaya razı olur. Klasik trajik dramaların izleyicisi tarafından deneyimlenmesi için temanın zorunluluğundan feragat ettiğinde, o yaratacağı tepkinin psikolojisini değiştirmiştir.

[4] Trajedi bahsinde meydana gelen değişiklikler ve bu bahsin yarattığı etkinin mükemmel bir tarihsel özeti için Stephen Halliwell'e bakınız. *Aristotle's Poetics* (ChapelHill, 1986). Bölüm X, ss. 286 vd.

[5] Alexander Nevyl, "Introduction" to *Ten Tragedies of Seneca* (Manchester 1887), s.162; Corneille, "Discorse" in *Pierre Corneille: Writings on Theatre*, , editör. H.T. Bernwell (Oxford, 1965); Lessing. *Dramaturgie* , Essay 77, *Gessamelte Werke (Berlin 1968) 6:631; Schiller, "On Tragic Drama" ve "On thePathetic" Marvin Carlson* tarafından aktarıldı, *Theories Of The Theatre (Ithaca, 1984)*

Dramatik türler amaçlarına göre ayrılır; fakat bir sanat yapıtının amaçları - aslında her hangi bir *techne*'nin amacı- aynı zamanda eserin biçimsel yapısını tayin eder. Formu değiştirmek amacı değiştirmektir, amacı değiştirmekse türü değiştirmektir

Tamamlanmamış ve bölük pörçük de olsa, Poetika bir kaç farklı girişimi biraraya getirir. O her şeyden evvel çeşitli poetik türlerin işlev ve yapılarını sanki onlar biyolojik türlermişçesine analiz etmeyi amaçlayan felsefi bir çalışmadır. "Fenomeni kaydet" bu yaklaşım tarzının sloganıdır. Nasıl olup da parçalarının biçimsel bir düzenlenişinin özel bir amacın icrasını başardığını, başka bir deyişle, eserin yapısının nasıl olup da belirli bir karşılık doğurduğunu göstererek poetik türleri teşrih ediniz. Ancak mademki poetik türler zanaatlardır, *Poetika* işlevsel bir şekilde yönlendirilmiş bir teşrih olmanın yanı sıra teknik tavsiyeler içeren bir kitaptır. Aristoteles'in trajedi yazarlarına tavsiyesi, dramaların, özel bir tür psikolojik ve entellektüel etki doğurabilmesi için nasıl kurulması gerektiğine ilişkindir. Bu tavsiye, oyun yazarlarına klasik dramanın analiz edilmesiyle elde edilen bir modele nasıl uyulacağını söylemenin ötesine geçer. Aristoteles sanki bir bileşimi analiz etmiş ve onu üretmek için gereken formülü elde etmiş bir kimyager gibidir. Aristoteles'in trajik drama fenomenini kaydetme tarzı, bir teknik tavsiyede zımmi olarak rastlanabilecek olanı aşan, güçlü bir normatif yönelime sahiptir. Gerçekten de, onun normatif gündemi, önemli özelliklerinden bazılarını görmezden gelmesine yol açacak şekilde, kendi trajik drama analizine odaklanmış olabilir. Bu yaklaşım tarzının sloganı, doğru bir şekilde anlaşılmış trajik dramanın anlayışımıza mani olmaktan ziyade destek olabileceğini, doğurduğu duyguları bozmayacağını bilakis ahenk kazandırabileceğini göstermek suretiyle dramayı Platoncu saldırılardan kurtarmaktır. Poetika'nın argümanı, trajik dramanın en büyük etkisinin vecd halinden ziyade onun temsili gerçekliğe bağlılığından kaynaklandığını; olay örgüsündeki kırılmanın demonik ya da ilahi güçlerden ziyade insani etkinliğe, olaylar arasındaki ilineksel olanlardan ziyade olası bağlantılara bağlı olduğunu; trajik dramanın uyandırdığı temel duyguların, kaderin (*Moira*) şansla (*Tuchē*) tuhaf bir birliktelik içinde hayatın doğal akışına müdahale etmesinden kaynaklanan dehşet ve hayranlıktan (*deinon*) ziyade makul bir şekilde olacak olan hakkındaki acıma ve korkular olduğunu göstermeyi amaçlar. Eylem ve seçimlerini belirlediği gibi, kişinin kaderini belirleyen, her hangi bir kozmik adalet (*dikē*) ya da intikamdan (*nemesis*) ziyade kişinin karakteridir (*ēthos*). Bu sebeplerden ötürü Aristoteles klasik trajedilerin geleneksel performasını kuşatan sivil ve dini ritüellerin rolünü tartışmaz ve bu sebeplerden ötürü trajedilerin kanlı ve korkunç eylemleri sahnede temsil etmemesi gerektiğini düşünür. Ona göre ne trajedi ne de onun temel psikolojik etkileri, arkaik kaynak ve formlarını muhafaza etmelerine dayanır. Nietzsche gayet haklıdır: Aristoteles trajedinin Dionysosçu köklerinin kalıntılarını, eğer gerçekte yok et-

mek istemediyse, dönüştürmek istemiştir.

Muthos ve Mimésis

"*Mûthos* -bir öykü ya da olay örgüsü" der Aristoteles, "trajedinin temel ilkesi ve ruhudur" (1150b2 vd.). Yaşamda üzüntü, keder, kayıp ve acı olmasına karşın, trajedi yalnızca bir yaşamı meydana getiren eylem ve olaylar, bir öykü, bu yaşamın yapılandırılmış bir temsili içinde organize edildiğinde vardır. Bir drama bir eylemin *mimésis*'i, eylemleri eylemlerle ve eylemler içinde sunan bir öykünün temsili değildir sadece; en iyi durumda, eylemin biçim (*eidos*) ve sınırını (*horos*) anlamamızı da sağlar. Tıpkı diğer temsiller gibi, drama sunduğu şeyi seçici bir şekilde yoğunlaştırır ve biçimlendirir. Görünüşte bağımsız görünen olaylar dizisinin içsel mantığını ve nedensel düzenini ortaya koyar, onları genişletilmiş, kendi kendine yeten ve tamamlanmış tek bir etkinliği biçimlendirmek üzere kuşatır. Bir *mûthos* rastgele dağıtılmış gibi duran noktalar dizisini alır ve ne olduğunu açıklamak için zorunlu olan tüm (ve yegâne) unsurları ve nedensel ilişkileri içeren bir yay, iyi çizilmiş bir parabolün eğrisi üzerinde sunar. Bir eylemi sınırlandırma ve tanımlama -sınırlarını ve temel hedeflerini- denk şeylerdir; bir eylemin yapısını sunma, onun zamansal tamamlanışının yayını, onun hedeflerinin ya da niyetlerinin yerine getirilmesiyle (ya da getirilmemesiyle) birleştirir. Hedef ya da amacını anlamadığımız müddetçe, bir eylemin başarılı bir şekilde tamamlanıp tamamlanmadığı bir yana, ne zaman tamamlandığını dahi bilmeyiz.

Aristoteles'in dramanın eylemi nasıl temsil edeceğine ilişkin açıklamasını anlamadan evvel, onun temsil teorisini anlamamız gerekir. *Mimēsis* iki kavramı bir araya getirir. Birbirinden bağımsız olarak ele alındıklarında ne *taklid*, ne de *temsil* terimleri Aristoteles'in kullanımını bütünüyle kuşatır.[6] Düşünün, bir oyuncunun maskesi belirli bir tür karakterin, örneğin bir kral ya da bir çobanın, her türlü ilineksel, bireysel faktörlerden soyutlanmış yüzünün temsili *mimēsis*'idir. İyi bir maske izleyiciye, kralı ya da çobanı derhal tanıma imkanı verir. Benzer bir şekilde, bir portre, bir kişinin özellliklerinin yapısını (*morphē*) temsil eder: Onun Sophokles'den ziyade Perikles'in temsili olduğunu ayırt edebildiğimiz takdirde başarılıdır. İyi bir maske, bir örnekte özsel olanı açığa çıkaran özellikleri betimler: bir kralı bir çobandan ayıran şeyin ne olduğunu bize gösterirken, muhtemelen bir kralın gerçekte ne olduğunu da gösterir; gençliği yaşlılıktan, trajediyi komediden ayırırken herbirinin en önemli ayırt edici özelliklerini ifşa eder.[7]

Bizler, tıpkı diğer birçok hayvan gibi, doğamız gereği çevremizde bulunanların eylemlerini taklit etmeye hazırızdır. İlkin taklit olarak *mimēsis* aracılığıyla öğrenir, erdemlerimizi oluşturan beceri ve yeteneklerin yanısı-

---

[6] Stephen Hallwell, *Aristotle's Poetics* (Chapel Hill, 1986), Bölüm. 4 ile karşılaştırın.

[7] John Jones, *On the Aristotle and Greek Tragedy* (Oxford, 1962), s. 41 vd. ile karşılaştırın.

ra, karakterimizi biçimlendiren alışkanlıkları elde ederiz (1103b21 vd.). Taklit başarılı olduğunda, modellerimiz oldukları ve yaptıkları şeyin özünü doğru bir şekilde temsil ettiklerinde, bizler sadece nasıl oynanılacağını, nasıl dans edileceğini, bir çömleğin nasıl imal edileceğini, günlük meselelerin nasıl düzenleneceğini değil, aynı zamanda oynamanın, dans etmenin, çömlek imal etmenin gerçekte ne olduğunu, bu etkinliklerin yapısını hangi amaçların yönetip, belirlediğini de öğrenmiş oluruz. İdeal bir durumda, taklit ettiğimiz modelin sahip olduğu hususiyetler düşer ve geriye kalan şey iyi bir yaşamı oluşturan eylem ve etkinliklerin özünün bir temsilidir.

Platon'un saldırısına karşı Aristoteles'in trajik drama savunusundaki en önemli adım, trajedinin duygusal ve kathartik etkilerini *mimēsis* sayesinde, eylemleri temsil ve taklit ederek ortaya çıkardığı iddiasıdır. O *mimēsis*'i özünde tahrif edici olarak görmek yerine, doğru ya da gerçeğe uygun olmaya muktedir bir şey olarak görür. Bir eylemin her bir temsili -bu ister bir destan olarak, ister bir tarih ya da söylev içinde yapılandırılmış olsun- bu eyleme zorunlu olarak bir form, bir tanım verir ve bir sınır çizer. Ancak yorumlar göreli olsa da, bir doğruluktan, hatta bir çifte doğruluktan söz edilebilir.[8] Öncelikle, başkahramanlar gerçekte ne yaptıkları konusunda ciddi bir şekilde yanılabilirler. Oedipus Thebai kraliçesiyle evlendiğine inanmış olabilir ve öyle de olmuştur. Ancak bu eylemin -onun düşünüp taşınmasına rehberlik etmiş olması gereken- doğru tanımı Thebai kraliçesiyle evlenmekle, annesiyle evleniyor olduğuydu. Aristoteles bir eylemin doğruluğunu daha da ileri taşır: Bireysel failler belirli eylemlerini ne kadar iyi anlarsa anlasınlar, bu eylemlerin kendileri, katıldıkları eylem türünü yöneten temel normatif tanımlara uyabilir ya da uyamaz.[9]

Farklılıklarına rağmen, Aristoteles Platon'un *mimēsis* hakkındaki açıklamasının merkezi bir kısmını benimser. Seçme ve soyutlamasız bir taklit ya da temsil yoktur.[10] Bir nesne ve yahut eylemin temsili, onların parçaları arasındaki ilişkinin biçimsel organizasyonunu ya da şemasını (*eidos*) -

---

[8] Şüphesiz, herkes –ana karakterler, koronun çeşitli üyeleri- eylemle ilgili kendi yorumlarına sahiptir. Ancak, her temsilin yorum içerdiğinin farkında olmasına rağmen, Aristoteles yorumlarla ilgili eşitlikçi değildir. Koro gibi, izleyici ana karakterlerin hakikati saptırabileceklerini fark etse de, yine de onların bakış açılarının gerekçesini anlayabilir.

[9] Örneğin Aristoteles, Mısır'da asil soydan gelen kişilerin birlikteliklerinin uygun olmayan bir şekilde evlilik ve sosyal düzeni bozan ensest ilişki olarak nitelendirilmesi konusunda Mısırlıların inanmış olabileceği şeyleri düşündü. Konfüçyus'un "isimlerin düzeltilmesi" görüşü Aristoteles'in niyetini aydınlığa kavuşturabilir. Evlilikle, çocukların rol ve yükümlülükleri ile ilgili, uygun normatif betimlemeler mevcuttur. Bu tür yapıların bozulmasının akabinde düzensizlik ve tehlike baş gösterir. Benzer bozuklukların sonuçları etkili ve dramatik bir şekilde sunulduğu için, Aristotelesçi trajedi "isimlerin düzeltilmesinde" bir araç olarak görülebilir.

[10] Şüphesiz ki, Platon bilhassa temsil ettikleri şeyi bozma eğiliminde olmaları sebebiyle, öncelikli olarak duyulara başvuran taklitlere güvenmez. Fakat her *mimēsis* duyusal değildir: matematiksel bağıntılar en genel ve soyut formlar arasındaki ilişkiyi yansıtırlar: ve oluş dünyası ezeli ve ebedi olan formlar dünyasının taklididir, çünkü muhtemeldir ki bu dünyanın yapısını temsil eder ya da örneklerler.

sebebini (*logos*)- izah eder. Bir eylemin dramatik taklide dayalı temsili, onu oluşturan olaylar arasındaki dinamik, nedensel bağlantıların yapısını ifşa eder. Tıpkı iyi bir maskenin, bir kralın yüzünün temel düzenlenişini gerçeğe uygun bir şekilde sunmasında olduğu gibi, bir eylemin tam ve iyi bir taklidinin ölçütü, temsilin gerçeğe uygun olması; icrasının ilineksel ve olumsal özelliklerinden soyutlanmış olarak eylemin kendine özgü nedensel yapısının özünü yakalamasıdır. Bir insan yaşamında merkezi önem taşıyacak türde eylemler -ciddi, uzak erimli sonuçları olan önemli (*spoudaios*) eylemler- normatif bir yapıya sahiptir. Böylesi eylem ve etkinliklerin objektif bir amacı ya da hedefi vardır: Bu hedefi gerçekleştirmeyi başarabilir ya da başaramazlar. Trajediler, kahramanın -onun yaşamının temel istikametlerini etkileyen ve mutluluğunu tayin eden- önemli eylemlerinin, yaptığı şeyin temel amaçlarını ne şekilde çarpıttığını ve bu hatanın, bu dikbaşlılığın onu nasıl felakete sürüklediğini temsil eder. Trajik dramanın *mimēseis*'leri, doğruluklarına göre değerlendirilebilir: Kahramanın (iyi niyetli fakat hatalı) amaçlarının, eylemlerinin doğru ya da asıl ereklerini nasıl ıskaladığını ve *hamartia*'sının onu nasıl felakete sürüklediğini gösterir.

Çoğu trajedi dinleyicilerin muhtemelen aşina olduğu bir hikayeyi sunar. Orijinal hikayenin kendisi bir takım efsanevi olayların taklide dayalı bir temsilidir. Böylesi dramalar karşısında -*Oedipus* bunlardan biridir- izleyici tabiri caizse gözlerine inanamaz. Anlaşılır ki, Sophokles eski bir hikayeyi yeniden sunmaktadır ve eski hikaye belirli bir tür eylemin yapısını sunmaktadır. Bu eski hikaye, *Oedipus*'un hikayesi, bir destanda, bir müzik eseri ya da dansta, aslına sadık bir şekilde -taklide dayalı olarak yeniden sunulabilir- temsil de edilebilirdi. *Oedipus* tarihi bir figür olsaydı, eylemlerinin öyküsü bir kronikte de aktarılabilirdi. Bir *mimēsis*'in uygun yapısı, temsilin hedef ve amacına göre değişir. Aristoteles'e göre bir tarih incelemesi, belirli olaylar ve eylemleri aktarırken, okuyucuları üzerinde belirli bir duygusal ve motivasyonel etki doğurmaya teşebbüs etmez. Ancak siyasi bir konuşmacı Oedipus'un öyküsünü, bir kanıtlamanın seyri içerisinde, bir topluluğu, yabancı bir kişiyi yönetici seçmezden evvel, onun atalarını ayrıntılı bir şekilde araştırma hususunda ikna etmek için sunabilirdi. O, orjinal öyküyü çarpıtmaksızın, eylemin temsilini, belirli bir tür politik etki doğuracak bir şekilde yapılandırırdı. Oedipus'un hikayesi kesinlikle sıradan bir hikaye olmasa da, o ancak son derece işlek zekaya sahip birini felakete sürükleyen bir eylemin öyküsünü temsil ederek, belirli bir duygusal ve düşünsel etki doğurmak üzere kurgulandığında, bir trajedi -evrensel öneme sahip bir trajedi- olarak anılır.

Eylem ve Eylemin Birliği

O halde eylemler nedir? İnsanın eylemleri, kaynakları faile içsel olan doğal hareketin bir türüdür. Çığlar iri kaya parçalarını fırlatır, ağaçların kökleri sıkıca sarar kayaları, hayvanlar birbirini yer, her biri kendi doğasını

gerçekleştirmek için kendi doğasına göre eyler. Bizim doğal hareketlerimiz bu genel türün içinde yer alır. Bizler çığlardan ve hayvanlardan doğal hareketlerimizin bazılarının –bunları eylemlerimiz olarak adlandırırız- niyetlerimiz, inançlarımız ve arzularımız tarafından yapılandırılmış olmasıyla ayrılırız. Nihai olarak mutluluğumuz olarak gördüğümüz şey adına, kendi amaçlarımızı gerçekleştirmek için eyler, olayların akışını değiştirmek ya da yön vermek için müdahalede bulunuruz (1095a14 vd.). Bilerek ve isteyerek olayların akışına müdahale ettiğimizde, vahşi boğanın burnuna halkayı geçirip, tasasız kuşları tuzağımıza düşürdüğümüzde doğamıza aykırı hareket etmiş olmayız. Tam aksine, doğamızı ifade ederiz. Çığlardan ve hayvanlardan, başka türlü hareket etmek elimizdeyken, zekice planlama yapmaya, iradi bir şekilde hareket etmeye ve yaptığımız şeyin anlamını ve doğal sonuçlarını anlamaya muktedir olmamız açısından ayrılırız.

Akli eylem yaşamın meselelerini mutluluğumuza (*eudaimonia*) yol açacak bir tarzda düzenler: fakat bir eylem ve etkinlik yaşamı, kurnazca bir ekonomik yatırımın kar getirmesine benzer bir şekilde mutluluk doğuran ustaca planlanmış bir girişimden daha fazlasıdır. Mutluluk bir eylem ve etkinliğin sonucu ya da nihai ürünü değildir. O ruhun doğal etkinliğine etkin bir şekilde katılması, elinden gelenin en iyisini yapmasıdır (1098a12 vd.). Bir eylem kendi kendine yeter, bütün ve eksiksiz olduğunda, bütünüyle icra edilip, erekleri tam da bu icra sürecinde gerçekleştirildiğinde etkinlik halini alır.[11] Çoğu eylemler, özellikle de türü tanımlayan özellikleri ifade edenler, etkinliklerin gerekleridir ya da onların içine yerleştirilmiştir. Örneğin politik tartışma aslında bir medeni yaşam etkinliğinin yerine getirilmesidir; benzer şekilde bitki ve hayvan teşrihlerinde içerilen eylemler bilimsel araştırma etkinliğinin parçasıdır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, insanların *nous*'dan, yani anlama yetisinden, zihinden pay almalarından ötürü, bir bakıma, kısmen tanrısal

[11] Kendi kendine yeten etkinliğin başlıca örneği temaşadır. Ancak, algı ve düşünce *energeiai*'nın en bilindik örnekleridir. Her etkinlik kısa sürede tamamlanmaz ve çoğu zaman *energeiai* diğer etkinliklerin içine yerleştirilir. Örneğin, kendi kendilerini besleyen hayvanların etkinlikleri, standart bir şekilde algı gerektirir. *Energeiai* –özellikle onlar, beslenme ve üreme gibi, tanımlanan türlere ait olanaklarının doğal ifadesidir- kendi yeterliliklerine referans vererek teşhis edilebilen, meydana gelmeleriyle tamamlanan etkinlik olarak geçici sıralanış aşamalarını içerir. Amaçları icra sürecinde gerçekleştiğinde, eylem etkinlik olarak nitelendirilir: bundan dolayı, örneğin yavrular oluşmadığında üreme etkinliği ortaya çıkmadığı gibi; yenilen yiyecek sindirilmeği sürece de beslenme etkinliği meydana gelmez. Bazen etkinlik, bölümleri ve aşamaları gibi eylem ve hareket sürecini de kapsar: örneğin yeme eylemi ve sindirim süreci beslenme etkinliğinin bir parçasıdır; döllenme eylemi ve gebelik süreci ise üreme etkinliğinin parçalarıdır. Ancak her eylem etkinlikte içerilmediği ve etkinlik tarafından tanımlanmadığı gibi; her tür eylemin amacı da icra sürecinde gerçekleşmez. Bazı eylemlerin amacı (örneğin bina içinde yer alan bir daire) dışsaldır; eylemler üretim sürecinden çıkarılabilir. Standart olarak *technai* hareket süreçlerini kapsar; ve süreçler genellikle belirli bir zaman içinde tamamlansa da, bazıları (örneğin çiviye çekiçle vurma) hiç gecikmeye uğramadan neredeyse bir anda gerçekleşir. Süreçler ve eylemler arasındaki temel karşıtlık, ilk olarak onların amaçlarının içsel ya da dışsal olup olmamasında ve sadece ikincil olarak zamansallıklarında yatar.

olarak ya da en azından tanrısallıktan pay almış olarak düşünüldüğünden söz eder (1177b27 vd.). Temaşa en üstün ve mükemmel şekilde biçimlendirilmiş noetik etkinliktir: onda adeta yabancı ve olumsal herşeyden arınmış, bizde ki en yüksek ve mükemmel olanı gerçekleştiririz. Bununla birlikte, bilerek ve ussal bir şekilde eylediğimiz, eylemlerimizi düşünce ya da *dianoia* ile şekillendirdiğimiz ölçüde, tanrısal bir tarzda eyler, düşünce yüklü ve düşünce tarafından yönlendirilen müdahaleler aracılığı ve sebebiyle, aksi takdirde meydana gelecek olanın yönünü değiştiriz.

Düşünme kapasitemiz sebebiyle hayvanlardan ayrıldığımız gibi, dikbaşlılığa duyarlı olmamız sebebiyle tanrılardan ayrılırız. Bizler sadece akıllı ve bilgece değil, aynı zamanda hatalı ve bilgisizce de hareket edebiliriz. Diğer hayvanlardan farklı olarak eğri yollara sapıp, yasalara aykırı bir şekilde eylemde bulunabiliriz. Her ne kadar daima iyi olduğuna inandığımız şeyi amaçlıyor olsak da, çoğu zaman kendimiz için dahi iyi olanın ne olduğunu bilmeyiz. En açık ve mükemmel kavrayışımızdan hareketle eylemde bulunduğumuzda bile, eylemlerimizi yöneten erekler saydam olmayabilir. Gerçekten de kimi zaman tam da bu en açık ve mükemmel durumda oluş tarzımızdır bizi felakete sürükleyen.

Kimi zaman, bizi kör eden ya da en azından amaçlarımız etrafında ortaya çıkan şeyleri bulanıklaştıran, bir amaç uğruna hareket edişimizdeki tam da bu enerji ve canlılık, dikkatimizin odaklanmış olduğu yay üzerinde eylememizdir. Odaklanılmış bir amaç ve bu amacı gerçekleştirmek için bir enerji olmaksızın, bir eylemden söz edilemez: canlı bir düzensizlik ve hata yapma olasılığı olmadansa, odaklanılmış, enerji dolu bir amaç bulunmaz. Neyin gerçek anlamda iyi olduğuyla ilgili, akli, doğrulukla bağlı inançlar ve iyi biçimlendirilmiş arzular bile, amaçları gerçekleştirmek için yeterli olmaz. En şiddetli, en uslanmış arzuların başarılı bir şekilde icrası da, en iyi durumda, kendinden emin, çoğu zaman öfkeli ve kimi zamansa cesur olan, en kötü durumdaysa had bilmez ve düzen bozucu belirli bir tür enerji gerektirir.

Tamda onları yerine getirdiğimiz eylemde, tamamlanmış olan, kendi kendine yeten etkinlikler dışında, nadiren yaptığımız şeyin yapılandırılmış birliğini kavrarız. Bir insanın mutluluğu hakkında, ölümüne, hatta ölümünden sonraki, eylemlerinin tam şeklinin ortaya çıktığı, yörüngesini tamamladığı bir ana dek, yargıda bulunamamamızın sebeplerinden biri de budur. Bir kişinin yaşamının gerçek tamamlanışı – bu yaşamın asli projelerinin gerçekleşmesi- genellikle, onun etkinliklerinin ölümdeki doğal son buluşuyla aynı ana rastlamaz. Bir kişinin iyi bir ebeveyn olup olmadığını çocukları büyümeden bilemeyiz; benzer bir şekilde, takip ettiği politikalar bir müddet yürürlükte kalmadan, kişinin iyi bir devlet adamı olup olmadığını da bilemeyiz (1100a18 vd.)

Drama, kahramanın eylemlerinin form ve hedefini, onların kimi zaman gizli kalan istikamet ve maksatlarını açığa çıkarır. Bir açıdan, varolduğu

bağlam içine oturtulmuş, temel parçası olduğu hikayenin içine yerleştirilmiş olarak görmeden, bir eylemin gerçekte ne olduğunu bilemeyiz. Bir eylemin işlevini yerine getirdiği tamamlanmış bütünü görmeksizin, bu eylemin iyi mi yoksa kötü mü icra edildiğini, başarılı mı yoksa başarısız mı olduğunu tesbit edemeyiz. Bir eylem ancak kısmi olarak failin niyeti, eylemi failin genel ereklerine bağlayan pratik sebepler zinciri tarafından belirlenir ve yönetilir. Bunlar, adeta, onun eyleminin başlangıcının ve sonunun –yalıtılmış bir şekilde kavranan- mantıksal yapısıdır. Ancak failin niyetlerinin mantıksal yapısı bile, yaptıklarının tam bir açıklamasını vermez. Bu niyetlere, onun başka karakterlerle yaşadığı etkileşimlerin gelişiminin nedensel yapısını ifşa eden öyküde de yer verilmelidir.[12] Şüphesiz günlük yaşamda eylemleri, faillerin niyetlerini şekillendiren pratik akıl yürütmeleri ya da eylemlerinin çerçevesini çizen öyküleri kapsamlı bir incelemeye tabi tutmadan, kolay ve hızlı bir şekilde teşhis eder ve değerlendiririz. Ancak bunun sebebi belirli eylemleri, sınıflandırılmış algılarımızda saklı olan, standart öyküler ve niyetler temin eden, standart bir biçime benzetmemizdir. Tipik etiyoloji ve eylem türlerinin istikametleri hakkında arka planda yatan bu tür varsayımlara dayanarak, belirli niyetleri ve eylemleri iyi ya da kötü şekillendirilmiş, haklı ya da haksız olarak yargılarız.[13]

Trajedilerin öyküsü ya da olay örgüsü, önemli eylemleri, -bir insanın iyi ya da kötü, mutlu ya da mutsuz nasıl yaşadığına etki eden eylemleri- kendi kendine yeten bir bütün, bir etkinlik içinde birleştiren mühim yapıları ifşa eder. Ancak Aristoteles'e göre yaşam bir etkinliktir: O, eylemde ve etkinlikte ortaya konulur (1095al9- 20, 1098a20 vd., 1450al5 vd.).[14]

---

[12] Aristoteles, farklı aktörlerin etkileşimini yansıtarak trajediye mükemmellik kazandıran kişinin Sophokles olduğunu söylese de, ne yazık ki o trajik dramanın farklı oyuncuları (*prattontes)* arasındaki etkileşimden söz etmez. Farklı oyuncular (*prattontes)* bir eylemi gerçekleştirebilir mi? Diğer yandan, *prohairesis* ve sorumlu olduğu eylem arasındaki yakın ilişki, karmaşık bir şekilde gelişen eylemin –ki bu karmaşıklık bütün hayatı kuşatabilir- temelde yalnızca faillere yüklenen eylemler olabileceğini akla getirir. Buna karşın, Aristoteles bazen jüri veya konseyin değerlendirme yapabileceğini, seçim ve eylemde bulunabileceğini de ifade eder.

[13] Basit bir örnek bu noktayı aydınlatabilir: inşa edilen bir çeşit çatıyı meydana getiren eylemler dizisine dahil olan eylemi görmedikçe, marangozun bir çiviyi o şekilde, o yere, niye çaktığını anlayamayız. Müşterinin ve mimarın niyetini bilmeden o çatının niye inşa edildiğini bilemeyiz. Alıcının asıl gereksinimlerinin yanı sıra malzemeler üzerindeki baskının ve yerçekiminin gerektiği gibi hesaba katıldığı niyetlerin iyi bir şekilde biçimlendirildiğini bilmeden, o çatının uygun şekilde inşa edilip edilmediğini bilemeyiz.

[14] Poetika pasaj –"Trajedi insan varoluşunun değil fakat eylemin ve yaşamın rotasının temsilidir. Eyleme ve amaca [hayatın] bağlı olan *eudaimonia* ve onun zıttı, karakter özelliğinden ziyade belli türde bir eylemdir... Eylemlerine bağlı olarak iyi ya da kötü yaşarlar" G. F. Else, Aristotle's Poetics (Harward, 1957) and R. Kassel. (ed.), Aristotelis de Arte Poetica Liber (Oxford, 1965)'e göre zaman içinde saptırılmıştır. Fakat saptırılmış olsa da olmasa da, pasajın gerçek yönü *NE* 1095A 19-20, 1098A20 vd.'de yankılanmaktadır. Sahihliği hususunda ikna edici argümanlar için bakınız Halliwell, Aristotle'sPoetics, ss. 202-207; Nussbaum, the Fragility of Goodness (Cambridge, 1986) , ss. 500-501; ve Bittner, "One Action" (bu ciltte).

Drama, kahramanın önemli eylemlerini öykü içinde bir araya getirerek, bir yaşamın birleştirilmiş yapısını açığa çıkarır. Birleştirilmiş bir bütün içinde sunulan yaşam, anlaşılır bir biçime sahip, birleştirilmiş bir bütün olarak görülebilir (1100b32). Bu sebeple trajediler bizim için büyük ve dehşet verici bir önem taşır, çünkü onlar en iyi ve en zekice eylemde aksayabilir olanın temsilleridir ve bu aksaklık sadece talih ve rastlantının tüm olumsal olaylara eşlik etmesinden ileri gelmez; eylemin kendisindeki bir hata ya da yanlış yönelimden, onu harekete sevk eden niyetlerin tam tersini doğuran bir sapmadan ileri gelir.

Bir olay örgüsü ya da öykü, ayrık olay ve eylemleri, hiçbir eksiği olmayan, aynı anda kavranabilir tek bir etkinlik gibi tamamlanmış ve kendi kendine yeten bir bütün olarak sunar. Bu bütünü oluşturan olaylar öyle düzenlenmiştir ki, içlerinden biri kaldırıldığında, bütün bozulacak ya da yok olacaktır (1451a7 ve 15 vd.).[15] Bir olay örgüsü kendisini oluşturan olayları üç şekilde bağlar: 1) Nedensel olarak; 2) tematik olarak; ve 3) kahramanın karakteri, düşünceleri ve eylemleri arasındaki bağlantıları sergileyerek.

1) Aristoteles nedensel bağlantıyı açık, sade ve güçlü bir şekilde ortaya koyar: Olaylar birbiriyle bağlantılı, birbirlerini meydana getiriyor olarak gösterilir (1452a2-4). Olayları iyi düzenlenmiş bir bütün içinde bağlamak, acıma ve korku uyandırmak için, nedensel bağlantılar insani eylemlerin elverdiği ölçüde zorunlu ya da neredeyse zorunlu olmalıdır

2) Yineleme tematik bağlantının en basit çeşididir; ironik tersine dönüş ise bir diğeridir (1452a vd.). Aristoteles'in tematik bağlantıya verdiği örnek Mitis'in heykelinin, onu katleden kişinin üzerine düşmesidir (1452a10). Sphinx bilmecesini çözerek Thebai'yi kurtardıktan sonra, Oedipus kirlenmesinin kökeninde yatan gizemi çözerek şehri tekrar kurtarmak zorundadır. Gerçek kimliğine kör olan Oedipus, kim olduğunu keşfedince gözlerini kör eder. Korinthos tahtının veliahtıyken terk eder şehrini, son günlerini yurtsuz bir göçebe, bir parya, ürküntü içindeki bir yakarıcı olarak geçirir. Şehrin kirlenmesi gizeminin çözümüdür ve Sphinks'in bilmecesinin yanıtı oldu: Topalladığı ve zincire vurulduğu küçüklüğünde dört ayağı üzerinde emekleyen, gençliğinde ayakları üzerinde dikilen ve sonunda elinde bir değnekle tökezleyen kişi. Antigone ölüsünü gömmek için yaşadı; cezası diri diri gömülmek oldu. Fakat ölümle cezalandırılacağını bildiği şeyi kasten yaptığı için, Kreon'un onu mahkum ettiği mezar odasında kendi canına kıydı. Dramaya tematik birliğini veren böylesi örülmüş sona erişlerdir.

3) Son olarak olay örgüsünün birliği, her bir kahramanın temel karakter özelliklerinin, onun düşündüğü, söylediği, yaptığı herşeyde ifade edilme tarzında açığa çıkar. Oedipus yaptığı her şeyde, tüm eylemlerinde bir krala

[15] David Gallop. "*Animals in the Poetics.*" Oxford Studies in Ancient Philosophy (1990), 145-171 ile karşılaştırın.

yaraşır şekilde hareket eder: Cesur konuşma tarzının imgesinde, düşüncelerinin geniş kapsamında, özgüveninde, bitmek tükenmek bilmez enerjisinde, her zaman şehrini korumaya yönelen eylemlerinin istikametinde.

Karakter (*Ēthos*)

Aristoteles'e göre trajedi karakterden ziyade eylem hakkında olsa da (1450a15 vd.), bu ikisi denk şeylerdir (Rhetoric I.12 1372 vd.). *Ēthos anthrōpo(i) daimon* vurgusu kararlı bir şekilde denklemin bir tarafına düşer. Kişinin kaderini belirleyen *daimōn*'undan ziyade karakteridir. Ancak karakter, seçmede (*prohairesis*) ortaya koyulur ve seçme, eylemi belirler: "*eudaimonia* eylemin formunu alır" (1450a16). Bir kimse, kural olarak, nadiren kullanılan karakter özelliklerine sahip olabilirse de, karakter temel olarak seçme ve düşünceye dayalı eylemlerde şahsileşir ve ifade olunur (1139a22-3; 1144b30-2)[16] "Yaşam bir eylem ve etkinlik" olduğundan (1450a16 vd), önemli olayları temsil eden trajedi, kahramanın karakterinin onun hayatının gelişimini etkileyen temel seçme ve eylemlerinde dışa vuruluşunun da dramatik bir temsilidir.

Trajedi, bizdeki en iyi şeylerin ayırt edilir bir şekilde büyütülmüş ve sadeleştirilmiş versiyonları olan kahramanları temsil eder. Onlar eylemlerimizi karıştıran birçok ilgisiz amaçtan arınmış olarak sunulur. Onlar bizlerin, şayet bizi meydana getiren unsurları arındıran bir simya işlemini tecrübe etmiş olabilseydik olacağımız kimselerdir. Onlar, örnek teşkil edecek bir şekilde, erdemin hammaddesi olan karakter özellikleri ve eğilimlere, *phronesis*'e götüren anlama yetisine, *andreia*'a götüren enerjiye, *philia*'ya götüren doğal duygulanımlara, yüce gönüllülüğe götüren özgüvene sahiptir. Bu tür karakter yapıları genellikle istikrarlıdır: Onlar alışıldık ve zahmetsiz bir şekilde, başarılı bir düşünüp taşınma ve eyleme götüren, algı ve duygu alışkanlıklarında dışa vurulurlar. Ne var ki, dramanın akışı içerisinde, sonuçları olağan bir durumda onların karakterine sahip kimselerin eylemlerine eşlik edecek olan iyi bir talihi tersine çevirecek –karakterlerine uygun ve iradi olsa da ciddi bir dikbaşlılık içeren- korkunç bir seçim yaparlar.

Trajik kahramanın tasviri tutarsız ve trajik olay örgüsünün aktarımı pa-

[16] Eylem ve karakter kavramsal bakımdan birbiriyle bağlantılıdır ve karşılıklı olarak açıklayıcıdır. Eylemin yönelmişliği, onun teşhis edilmesi ve betimlenmesi dahilinde karaktere dayalı seçmeyi (*prohairesis*) temin eder. Özel açıklayıcı amaçlar için, analiz ikisinden birine vurgu yapabilir. Ahlak eğitimi ardışıklığa işaret ederken, trajik drama eylemin önceliğini belirtir; çocuk, genellikle ve alışıldığı üzere seçimler yapabilmesini ve eylemlerde bulunabilmesini sağlayan karakterini geliştirmek adına belirli türde eylemler gerçekleştirir. Bakınız; Halliwell, *Aristotle's Poetics*, s. 138-67; J. Cleary, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (New York, 1991-2) içerisinde yer alan makalem "The Place of Psychology in Ancient Philosophy"; düşünce, karakter ve eylem arasındaki ilişkilerle ilgili daha detaylı bir açıklama için J. P. Vernant (Myth and Tragedy) ve Mary Blundell'ın (*Ethos* and *Dianoia* Reconsidered) bu ciltte yer alan makalelerine bakınız.

radoksalmış gibi görünebilir. Trajedinin doğurduğu acıma ve korku, nisbeten erdemli bir kahramanın hak edilmemiş ızdırabı etrafında toplanır. Erdem tanımı gereği, kendi kendini düzenleyici ve düzelticidir ve zor şartlar altında bile genel olarak mutluluk (*eudaimonia*) getirir (1100b22-1101a8). Bununla birlikte, olay örgüsü kahramanın *hamartia*'sından, sonuçları olağan bir durumda erdeme eşlik edecek olan *eudaimonia*'yı tersine çeviren bir dikbaşlılıktan hareketle kendini açar.[17] Nasıl olur da erdem *hamartia*'ya konu olabilir? Nasıl olurda o dikbaşlı bir yanlış anlamayı içerir? Ve eğer, Aristoteles'in inandığı üzere, şayet bir kişi (ya da hiç değilse trajedinin kahramanı olabilecek bir kişi (1114b1 vd.)) en azından kısmi olarak karakterinden sorumlu ise, o halde nasıl olurda kahramanın ızdırabı hakedilmemiş olabilir?

Şayet bu sorunun tatmin edici bir cevabı varsa, bu Aristoteles'in *hamartia* anlayışında bulunur? Bu terimin hakim çevirisi bize yardımcı olmaz. "Kusur", yanlış bir şekilde *hamartia*'nın, kahramanın karakterinin dahili bir unsuru olduğunu akla getirir. Fakat eğer kahramanı hataya sürükleyen dikbaşlılığı, karakterinin bir parçası olsaydı, o örnek bir figür teşkil etmez, ızdırabı hakedilmemiş olmaz ve biz ona acımazdık. Diğer yandan, eğer onun *hamartia*'sı istem dışı, -tesadüfi bir hastalık gibi- bütünüyle dışsal olsaydı, onu eylemde bulunurken gördüğümüzde, onun adına korku duymazdık. Her iki durumda da drama iyi yapılandırılmış ve birleştirilmiş olmazdı; her iki durumda da trajediden her hangi bir şey öğrenemezdik; ne de bizi memnun ederdi. Bununla birlikte *hamartia*'yı hata ya da yanlış olarak çevirmek, kahramanın *hamartia*'sının doğasından ileri gelen karakterini yakalamayı başaramaz. Bu kavramlar onun bütünüyle düşünsel yanını vurgulamakla, kahramanın *hamartia*'sının, düşüncelerinin yanı sıra onun *thumos* ve *pahtē*'sini etkileme tarzını yakalamayı başaramaz. Bir kahramanın *hamartia*'sı kimi zaman onun sadece olgusal bir hata yapışını içerebilirse de, bu hata onun karakterine sahip bir kimsenin tipik olarak yapmaya yatkın olduğu türde bir hatadır. Bu hata, kahramanın karakteriyle birleşerek, eylemlerini yanlışa sevk eder. (Mesela, asil bir tavra sahip bir karakter sistematik bir şekilde aile mülklerinin büyüklük ve önemini karıştırabilir ve karakteristik ancak iradi bir biçimde komşularına uygunsuz bir kibirle yaklaşabilir.) Karakter erdemleri ve onların zaafiyetleri hem bilişsel ve hem de davranışsaldır. Onlar bir kimsenin algı ve çıkarımlarının yanısıra, tutku ve arzularını da etkilerler.

---

[17] Biraz eski ve kuşku doğurucu bir şekilde ahlaki olmasına rağmen, dikbaşlılık iyi bir karşılıktır. *Hamartia* tartışmalarının bir özeti için bakınız Gerald Else, *Aristotle's Poetics* (Cambridge, MA,1976), ss. 378-85. Karakter sanatı ve *hamartia*'nın zihinsel durumları arasındaki ilişki için bakınız; J. P. Vernant (Myth and Tragedy,") içinde. *Hamartia* ve gönüllü eylemlerle ilgili tartışma arasındaki ilişki için bakınız; "Traditional Elements in the Concept of Hamartia in Aristotle's Poetics." *Harward Studies in Classical Philosophy* (1989) 137-56, *NE.* 5.10. içinde. Schutrumpf, Aristotales'in *hamartia* açıklamasının, onun suç konusundaki, özellikle de adam öldürme eylemlerini içeren, yargısal kavrayışını yansıttığını ikna edici bir şekilde savunur.

En iyi trajedilerde, kahramanların başına gelen baht dönüşleri yaptıkları belirli bir şeyden değil, onlardaki temel bir şeyden, daha fazla öngörü ve gayretle bile önlenemez bir dikbaşlılıktan ileri gelir. Bedbahtlığa yol açan *hamartia*, erdemlerin doğal temeli olan ve genellikle başarıya katkıda bulunan takdir edilesi karakter özelliklerinin olumsal bir yan ürünüdür. Bir örnek Aristoteles'in meramını anlatmaya yardımcı olabilir: Cesur bir askerin karakter ve becerisi, normalde budalaca görülecek türde riskleri üstlenmesini, savaşta düşmana kendini yaralanma tehlikesine maruz bırakacak tarzda saldırmasını açıklar. Bununla birlikte yaralanmış olmasından ötürü sorumlu tutulamaz ve dolayısıyla ızdırabına acırız. Ancak onu aynı zamanda takdir de ettiğimizden, ona özel bir tarzda, savaşta yaralanmış herhangi bir kimseye acıyabileceğimizden daha fazla acırız. Becerilerine karşın onun gibi cesur bir kimsenin yaralanması, sıradan bir askerle karşılaştırıldığında çok daha olanaklı, hatta belki de olasıdır; dolayısıyla, savaşa katılan herkes adına korku duymakla birlikte, onun adına özellikle korku duyarız. Buna karşın, rüzgarlı bir günde Agora'ya giderken başına isabet eden bir tuğla yüzünden kazara yaralanan bir kimseye acıyabiliriz; ancak rüzgarlı günlerde Agora'ya giden herkes için korku duymayız.

Hamartia bir kanser gibidir: Sağlıklı fiziksel gelişimi destekleyen aynı etkinliğin doğurduğu olumsal urlar gibi. Soylu niyetler, çoğu zaman kendi momentumunun gelişimi ve mantığı tarafından, başlangıçtaki istikametlerinin tam tersi yönde ilerleyen eylemlere yol açabilir. Böylesi tersine dönüşlerin, özellikle her biri kendi niyetlerinin peşinde koşan birden çok karakter arasındaki etkileşimde meydana gelmesi muhtemeldir. Trajedi eylemin, tabiri caizse, tam kalbinde yer alan kanserin varlığını ifşa eder. Şüphesiz tüm eylem anlama yetisi tarafından şekillendirilir: ancak nisbeten sınırlandırılmış bir amaca yönlendirilmiş bir akıl tarafından. En iyi genel amaçlarla onları gerçekleştiren ve icra eden belirli eylemler arasında, şeffaf olmayan bir boşluk ve onun yanı sıra bilgisizlik ve sapma olanağı durur. İradi olanın sınırları içerisinde yer alsa da, trajik kahramanın *hamartia*'sı onun üstünlüğünün bir arazıdır: amaçları ve gayreti, onu karakterinden neşet eden bir tür dikbaşlılığa duyarlı kılar. Her ne kadar failin *hamartia*'sının sonuçlarını ortaya çıkaran olaylar tesadüfi olsa da, bunlar pekâlâ olabilecek türden şeylerdir. Bunlar bir kez olduğunda, kahramanın bahtını tersine çeviren dramatik eylem -en iyi trajedilerde- korkunç ve geri dönüşü olmayan kaçınılmaz sonuçlar doğurur. Örnek teşkil eden üstün eylemin odaklanılmış berraklığı, öz güveni, canlılığı ve enerjisi -tanrısallığı- onların üstünlüğünü tehdit eden yanlış yönlendirmeler tarafından gölgelenir. Dikkatin bir nokta üzerinde odaklanması, bu odağı çevreleyen şeyleri bulanıklaştırır; cesaret tedbiri bir yana bırakır; yüce gönüllülük kibir olanağını taşır; üstün bir insan, sıradışı bir eylem alanıyla, kolayca doğru oran hissini yitirip, sonluluğunu unutabilir. Sahip oldukları mükemmel şeylerin her biri, kahramanları bunların tam zıtları karşısında savunmasız bırakır. Tıpkı

tüm canlı varlıklar gibi, doğal olarak kendilerinde bulunan en iyi şeyi gerçekleştirmek için çalışırlar ve eylemlerinin gelişiminde, onları felakete sürükleyen tam da budur.

Trajik kahramanın *hamartia*'sının kalbinde yer alan kanser, onun çoğu zaman kim olduğunu bilmemesini, kendi gerçek kimliği hakkındaki bilgisizliğini gerektirir.[18] Kim olduğunu bilmek nasıl hareket edeceğini bilmektir: Bu kişinin yükümlülüklerini kavramasını ve etkileşimlerindeki önemli olan şeyi bilmesini içerir. Kişinin gerçekten ailesini bilmemesini içeren türde bir bilgisizlik özellikle tehlikelidir, çünkü bu kişinin dini, politik ve ahlaki davranışlarının tümünü etkiler. Ancak, bir kahraman yüzeysel bir şekilde, sözel olarak kim olduğunun farkında olabilir ve buna rağmen bu bilgi davranışlarına yansımayabilir, bildiğini iddia ettiği şey konusunda bilgisizmişçesine eylemde bulunabilir. Phaedra'nın Hippolytus'a olan tutkusu dramatik bir *hamartia*'yı ifade eder: arzusu kimliğini, Theseus'un eşi ve Hippolytus'un üvey annesi olduğunu unutmasına yol açar. Bir kraliçenin sahip olduğu böylesi bir *hamartia* tüm krallığı tehlikeye atar. Elbette Phaedra hafıza kaybından ya da gerçek anlamda bir bilgisizlikten muzdarip değildir. Bununla beraber Hippolytus'a karşı olan tutkusu onu ahlaki, karakterinden neşet eden bir kötülüğe bulaştırır.

Bir bakıma, hayatın gidişatını etkileyen tamamen önemli eylemlerden oluşan dramatik dünyada, sadece düşünsel yanılgılar bulunmaz. Bir drama bütünüyle önemli eylemlerden oluştuğunda, olgusal hatalar bile önem taşır: soyundan habersiz bir kimse muhtemelen uygunsuz bir şekilde hareket edecektir. Etrafındaki kimselerle olan ilişki ve yükümlülüklerinden habersiz olan Oedipus, en derin anlamıyla ifade etmek gerekirse, nasıl davranması gerektiğini bilmez. Ancak Oedipus başka tür bir bilgisizlikten daha muzdariptir. Sphinx bilmecesini cevaplamaktaki mahareti, onun insan doğasının kırılganlığının ve sınırlarının (*horos*) sözel kavrayışına sahip olduğunu gösterir. Bununla birlikte Tiresias'ı hor görmesi göstermektedir ki, sıradışı yetenekleri hakkındaki derin farkındalığı, vermiş olduğu cevabın tam manasını görmesini engellemiştir.

En iyi olay örgülerinde, eylemin *peripeteia*'sı -kahramanın bahtını tersine çeviren an- ferasetli bir tanımayla (*anagnōrisis*) rastlaşır. Dikkate değer bir şekilde, bu tanıma alışıldık bir tarzda eski kendini bil (*gnōthi seauton*) buyruğunu yerine getirir (1452a32 vd.). Laius ve Jocasta'nın oğlu olduğunu kavramakla kendine gelen Oedipus, yaptığı şeyin yanı sıra, kim olduğunu farkeder. Talihinin tersine dönüşü, eylemlerini yönetmesi gereken temel yapıyı ihlal etmiş olduğunu tanımasıdır. Nasıl bilgisizliği yalnızca düşünsel bir yanılgı değil eylemlerine nüfuz etmiş bir dikbaşlılık idiyse, benzer bir şekilde dikbaşlılığını tanıyışı sadece bilişsel bir kavrayış değildir. Yaşamını yollara düşmüş kör bir adam gibi kaçılası bir dehşet, bir kirlilik

[18] Cf. J. Peter Euben, "Identity and *Oedipus Tyrannos*", *Tragedy and Political Theory*'nin içinde (Princeton, 1990)

olarak sürdürmesini doğurur.

Katharsis

Kendimizden daha iyi olanların niyetlerinin tersine dönmesinin, talihlerinin değişmesinin acıma ve korku doğurmasında şaşılacak bir şey yoktur. Eğer onlar bizim daha belirgin örneklerimizse, o halde onların başına gelen bizim de başımıza gelebilir. Belki biz de yaptığımız şeyi kavramaktan Oedipus kadar uzağızdır; belki biz de aceleci bir atılganlığı cesaretle, küstahlığı haklı bir öfkeyle karıştırıyoruzdur. Belki biz de kim ve ne olduğumuz konusunda bilgisiz ya da unutkanızdır.

Eylemlerin normal akışı sırasında hissettiğimiz acıma ve korku ile trajik dramada ve onun aracılığıyla hissettiğimiz acıma ve korku arasında, şayet varsa, ne tür bir fark vardır? Ve drama bizi acıma ve korkuyu uygun bir şekilde deneyimlemek üzere nasıl eğitebilir? Korku (*phobos*), genellikle tikel ve işlevseldir; tehlikeye işaret eder. (*Rhetoric* II.5) Korku fenomeninin ortaya çıkardığı ahlaki ve politik soru şudur: Korkmaya değer olan ve olmayan nedir? Benzer bir şekilde, acıma -*eleos*- genel olarak tikel ve işlevseldir: bir dostun ya da bize benzer birinin hakedilmemiş bir bahtsızlığa uğradığına işaret eder. Acıma hem mesafe hem de yakınlık içerir. Şayet muzdarip olan kimse bize pek yakınsa, onun yaklaşan bahtsızlığı korku ve dehşet doğurur. Şayet çok uzaksa, yazgısı bizi etkilemez (*Rhetoric* II.8). Ahlaki ve politik sorular şunlardır: Kime acımalıyız? Neyi hakedilmemiş bir talihsizlik olarak saymalıyız? Erdemler -şüphesiz cesaret ve belki bir de acımanın özünde yatan medeni dostluk-doğru bir zamanda, doğru bir biçimde, doğru amaçlara yönelmiş doğru duygusal tepkilere sahip olma kapasitesini gerektirir. Aslında erdemler sadece bu -bunlar *hexeis*'tir- etkin, yerinde eylemde bulunma ve tepki verme alışkanlıklarıdır. Örneğin cesaret korkmaya değer olanın ne olduğunu bilmeyi ve en çok değer verdiğimiz şeyler adına bilgece eylemde bulunabilmek için, doğal kendini korumaya yönelik korkuları bir kenara koyabilmeyi gerektirir. Benzer bir şekilde, uygun bir acıma, bahtsızlığın ne vakit hakedilmemiş olduğunu bilmeyi, insanın sonluluğunun, kontrol etmenin ve sorumluluğun hudutlarının farkına varılmasını gerektirir. O ayrıca *philia*'nın kendine has alanının afektif bir kavranışını, bağlı olduğumuz kimselerle dayanışmamızı da gerektirir. Trajedinin psikolojik etkileri, acı ve korku veren olaylar arasında güçlü bir bağlantı olmasına bağlıdır: İzleyiciler tam da korktukları tersine dönüşler kahramanın eylemelerine eşlik edecek diye kahramana acırlar. (*Rhetoric* II.8.1386a27).

Fakat tam olarak kime acırız ve nedir korktuğumuz? Trajik kahraman? Kendimiz? İnsanlık? Üçü de ve üçü birlikte. Genel olarak drama gibi, trajedi niyet ve eylemleri faillerin bakış açısından, onların ağzından temsil eder. Trajik dramanın kahramanları birinci şahsın ağzından konuştuklarından, bizi kendileriyle düşünsel bir özdeşlik kurmaya davet ederler. Ne de

olsa bizim gibidirler. "Başkasına bakmak kendimize bakmaktan daha kolay" (*NE* 1169b33-4) olduğundan, trajik kahramanların yaşamları bize kendimiz hakkında birşeyler gösterecektir. Elbette ki kendimiz ve trajik kahramanlar arasındaki benzerlik genel bir benzerliktir: Oedipus'la özdeşlik kurabilmemiz için Thebai'nin hükümdarı, ya da hatta Thebai'li olmamız; Antigone'la özdeşlik kurabilmemiz içinse ne birinin kızkardeşi, ne de bir kadın olmamız gerekmez. Bizler ayrıca diğer karakterlerin ve koronun penceresinden bakarak, kahramanları dışardan da görür ve onların tüm tepkilerine iştirak ederiz.[19] Böylece, öncelikle trajik kahraman adına acıma ve korku duyarız; ancak tamamen onun duygularını taklit ederek, münasip bir biçimde acımayı ve korkmayı öğrenmeyiz. Bir kere, o kendine acımaz: eylemlerinin gelişiminden ötürü büyük bir üzüntü ve korku duyar. Ancak biz ona acırken ve onun adına korku duyarken, düşünen seyircinin bakış açısını alırız. O olabilecek şeyden korkar, bizse onun için korku duyarız. Bununla birlikte, onun için bir şey hissederken, onda kendimizi görürüz. Trajik kahramanlara acırken, kendimize acırız; onlar adına korku duyarken, onların karşılaştığı ve muzdarip olduğu türden tersine dönüşlere maruz kalmaktan korkarız. Özünde toplumsal ve politik varlıklar da olduğumuzdan, başkalarına kentli bir *philia* ile bağlı olduğumuzdan, dostlarımız ve ailemizin gönencine kendi gönencimiz kadar değer veririz. *Philoi*'miz, ailenin en yakın üyeleri ve dostlardan başlayıp, ortak bir medeniyet projesi (*koinonia*) etrafında ortaklık ettiklerimize ve -insan türünün üyeleri gibi- ortak bir yaşam biçimini paylaşanlara dek uzanan bir dizi genişleyen halkalar oluşturur.[20] Oedipus çağının izleyicilerine, yöneticilerinin farkında olmadan tehlikeli olabileceği korkusunu ifade etmiş olabilir; hiç bir kabahatleri olmaksızın -sırf kim olduklarından ötürü- kendi *philoi*'lerinden yoksun bir hayata katlanan, yersiz yurtsuz, insanlığın sınırlarının ötesinde, ... kaçılası bir dehşet olan sürgünler hakkındaki acıma duygusunu da ifade etmiş olabilir (1386bal2 vd.). Çağdaşı olan bu izleyicilerin hissettiği acıma ve korkular bir bakıma yönetenlerin eylemleri karşısında her zaman duyduğumuz korkular ve sürgünün büründüğü çeşitli biçimler karşısında duyduğumuz acıma gibi bizim de sahip olduğumuz duygulardır. Trajedi, acıma ve korku duygularımızın kapsamını sadece azaltmaz, uygun nesnelerine -olayların yönünü amaçlarına uydurmak için değiştirmeye çalışanların uğradığı bela ve tehlikelere- denk düşecek bir şekilde büyütür de.

---

[19] Tablonun dışsal gözlemcisi olarak bizim, tablo içinde sunulan içsel gözlemciyle bağlantı kurmamızla ilgili geniş bir tartışma için bakınız; Richard Wollheim, *Painting as an Art* (Princeton, 1988). Wollheim'in tartışmasında resimden edebi sanatlara geçişimiz faydalı bir şekilde aktarılır. Fail ile gözlemci arasındaki fark önemlidir; ve duygu ve düşünce arasındaki farka (her iki tarafta da duygu ve düşünce olduğu için) indirgenemez; subjektif ve objektif bakış açıları arasındaki fark da azımsanamaz: koro daima objektif olmadığı gibi ana karakter de her zaman tam olarak subjektif değildir.

[20] *Politics* I. 1; NE 1155a 12-22

Seyircilerin duygularının, temel olarak sadece kendilerini gözetip gözetmediği meselesi sonuçta bir yana bırakılabilir. Seyirciler kendileri adına korkarken, hususiyetleri olan bireyler olarak sadece kendi adlarına korkmazlar. Onların korkuları eş zamanlı olarak özel ve geneldir: Hikayenin akışına kendilerini kaptırarak, trajik kahramanın başına gelmesi muhtemel görünen şeyden korkarlar; Ancak korkunun, kasıtlı bir eyleme eşlik eden hakedilmemiş talihsizlikler olarak ifade olunan bir de genel bir tanımı olduğundan, onlar kendi *philoi*'leri ve kendileri adına da korkarlar.

Ancak, acıma ve korku bir katharsis doğurmak için uyandırılır. Klasik katharsis kavramı birden fazla ideyi içinde barındırır: o terapatik temizlenmeye ve bağırsakların boşaltılmasına işaret eden tıbbi bir terimdir; güçlü ve çoğu zaman tehlikeli duyguların, biçimsel, ritüelleştirilmiş ve sınırlandırılmış ifadesi aracılığıyla başarılan bir arınmaya işaret eden dini bir terimdir; duyguları uygun, hedeflenen nesnelerine yönlendirmeyi içeren bir düşünsel bir çözülme ya da aydınlanmaya işaret eden bilişsel bir terimdir.[21] Katharsisin bu üç biçiminin hepsi de, en iyi durumda, dengeli bir ruhun düzgün bir işleyişini sağlamayı amaçlar. Trajik katharsisin öyküyü oluşturan olayların bir çözülmesi olarak mı ortaya konulduğu, yoksa seyircinin psikolojisinde mi ifade olunduğu meselesi bir yana bırakılabilir.[22] Seyircinin psikolojik katharsisi, dramatik eylemin katharsisi aracılığı ve sebebiyle meydana gelir. Çözülmüş öykü, birliği açığa çıkarılmış bir hikayedir: onu oluşturan çeşitli olayların, uyumlu bir bütün içinde, birbirine güçlü bir şekilde bağlanmış olduğu, kahraman ve seyirci tarafından fark edilir.

Uyumlu bir ruh hiç bir şekilde apathetik, duygudan arındırılmış değildir. Aristoteles hidrolik ya da kurutma hendeği şeklindeki bir katharisis modeline sahip değildir. Temizlenen bir oda boşaltılmamıştır, uygun düzenine getirilimiştir; bağırsakları boşaltılmış bir beden boş bir çuval değildir, bilakis besleyici olanı sindiren, olmayanı eleyen, sağlıklı çalışma düzenine kavuşturulmuş bir bedendir. Acıma ve korku konusunda önemli olan, onların uygun olup, doğru nesnelere, doğru bir şekilde, doğru bir oranda, doğru bir zamanda yönlendirilmeleridir (1109a20 vd.). Düşünün: Bir düşünce iyi bir şekilde açıklanıp ifade olunduğunda uygun bir yere ve ağırlığa sahip olur, bir insanın inançlar sisteminin bütününde kendine has bir rol oynar. Her iki durumda, uygun bir şekilde odaklanılıp, tanımlandığı ve ifade olunduğunda, bir düşünce ve duygu gerçekleştirilip, uygun psikolojik ve düşünsel işleyişine kavuşturulur. Acıma ve korku uygun bir şekilde hissedildiğinde, *logos*'a ve kendilerine uygun olan ölçüye göre, doğru

[21] Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Ch. 6; Nussbaum, The *Fragility of Goodness* (Cambridge, 1986) ile karşılaştırın, özellikle 378-391; S.H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry Fine Art* (London, 1907); G. Else, *Aristotle's Poetics* (Cambridge, MA, 1967).

[22] Leon Golden, " The Clarification Theory of Catharsis." *Hermes* 104 (1967) 443-446; Halliwell, *Aristotle's Poetics*, ss. 184 vd.

şeylere doğru bir şekilde yönlendirildiğinde, kendi psikolojik ve medeni fonksiyonlarını icra edebilirler (*Rhetoric* II.9 1386bl3).

Ancak elbette trajik dramaların en iyisini seyretmek bile, bizi erdemli kılmaya yetmez. Fiziksel bir katharsis'i tecrübe etmiş bir kimse, ancak bağırsakları temizlendiğinde bedeninin olabileceği kadar sağlıklıdır. Bağırsakların temizlenmesi yüksek tansiyonu ya da görme bozukluğunu iyileştirmez. Bu yüzden trajik dramalara iştirak etmek, kişinin acıma ve korku duygularını karakterinin el verdiği ölçüde düzeltebilir. Trajik dramalara iştirak etmek -bir acıma ve korku katharsisini deneyimlemek- kolay öfkelenen bir kişiyi ılımlı bir kimse haline getiremez. Erdemler büyük ölçüde, etkin alıştırma ve taklid yoluyla edinilirler. Trajik katharsis, *anagnōrisis*'in kavranılmasıyla biraraya gelse bile, bizi kendiliğinden erdemli kılmaz.

Katharsisin esasen düşünsel bir aydınlanma mı, yoksa duygusal bir düzeltme mi içerdiği hakkındaki tartışma, *hamartia*'nın düşünsel bir hata mı yoksa karakterolojik bir kusur mu olduğu ve *anagnōrisis*'in tamamen bilişsel mi olduğu hakkındaki tartışmayı gölgeler.[23] Aristoteles'e göre düşünsel aydınlanma ve duygusal düzeltme arasındaki ayrım, böylesi bir bağlamda, sahte ve tartışmalıdır. Pratik yaşam alanında, bilme, karakter ve eylem (birbirlerine) denk şeylerdir. Platon'u reddetmiş olmasına karşın, Aristoteles'in teori ve pratik arasındaki ayrımda ısrarı, pratik akıl ve karakter arasında radikal bir ayrımı gerektirmez. Teori ve pratik arasındaki ayrım -her ikisi de bilişsel olan- yöntem ve amaçları aracılığıyla karakterize edilmiş etkinlik türleri arasındaki bir ayrımdır. Episteme ve praksis'in amaç ve yöntemleri birbirinden farklı olduğundan, iyi bir bilim adamının pratik bilgelikten yoksun olması ve phronimos'un ise kötü bir bilim adamı olması mümkündür. Ancak teori ve pratik arasındaki ayrım, bir kimsenin pratik akla sahip olmaksızın erdemli olabileceğini göstermez.

Psikoterapatik bir ifade olan *çözüm işlemi* (*working through*), klasik katharsis kavramının pek çok yönünü karşılayan sade bir çevirisidir.[24] Kişi, duyguların *çözüm işlemiyle*, aksi takdirde dağılmış ve kimi zamanda raydan çıkmış tutkularının doğru nesnesini farkeder. Tıpkı terapatik *çözüm işleminde* olduğu gibi, katharsis deneyimlenmiş bir sona erme hissinde ortaya çıkar. Tutumlarının gerçek yönelimlerini fark ederek ve tekrar bilerek, izleyiciler onları uygun bir şekilde hissedebilir; ve onları aydınlanlatılmış ve arındırılmış biçimleri içerisinde, ritüel olarak tanımlanıp, sınırlandırılmış bir ortamda tecrübe ederek, kısa da olsa, kendini bilmenin ortaya çıkardığı psikolojik işleyişi, denge ve uyumu deneyimleyebilirler.

Ve bu kadarla iktifa ederek, haz bahsine geçiyoruz.

---

[23] Jacob Bernays, "Aristotle on the Effects of Tragedy". Çev. J. and J. Barnes, *Articles on Aristotle* ile karşılaştırın, Sayı 4, Editör. J. Barnes, M. Schofield, ve R. Sorabji (London, 1979) , S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, s. 184-201 ve Jonathan Lear, "Katharsis," (bu ciltte)

[24] Bakınız; Bennet Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece* (Ithaca, 1978).

Haz

Trajik dramada haz verici olan nedir? Hazza şüpheyle bakan Platoncu-lardan farklı olarak, Aristoteles hazzı bir süreç ya da bir sürecin ürünü olarak görmez. O doğal bir etkinliğin engellenmemiş, kesintisiz bir icrası-dır *(NE* 1153a10 vd.). Hazzın karakterini ortaya koyan temel durumlar, görme duyusunun sağladığı hazda olduğu gibi, gerçekleştirildikleri anda tam olan, doğal türü tanımlayan karakteristiklerdir. Bu tür etkinlikleri gerçekleştirmek için her hangi bir motivasyona ihtiyacımız yoktur ve on-lar, uygun nesneleri üzerinde engellenmeksizin uygun bir şekilde icra olunduklarında, başarabilecekleri diğer şeylerden bağımsız olarak, kendili-ğinden haz verirler. Acı ve azalma arasında gidip gelen hazlar bile -açlık hissini tatmin etmenin sağladığı hazlar gibi- organizmanın, iyileşme ya da besinin emilmesinde olduğu gibi, doğal etkinliğinden kaynaklanır. Tam ifadesiyle böylesi hazlar onları doğuran durumlardan ziyade etkinlik odak-lıdır.

Bir eylemin hazzı onun gerçekleştirilmesinde, içinde bulunduğu etkin-liğin, uygun değerlerinin başarılarak tamamlanmasında yatar. Aristoteles iki yanlı normatif bir haz kavrayışına sahiptir.[25] Öncelikle, hazlar, eşlik ettikleri ve içkin oldukları eylem ve etkinlikler tarafından şahsileştirilir ve onlarla özdeşleşir (1175b36 vd.). Ancak eylemlerin kendileri kasdi olarak şahsileşir ve özdeşleşir. Aynı dramatik performansa katılan iki kişi tiyatro-ya giderken farklı eylemlerde bulunabilirler: Her ikisi de dramayı izlemek-ten zevk alabilirse de, niyetlerinin birbirinden farklı olmasında olduğu gibi duydukları zevkler farklı olacaktır. Biri olaydan, kalabalıklardan, çoşkudan zevk alabilir; öteki dramanın akışına kendini kaptırabilir.

Ancak burada, tıpkı diğer başka yerlerde olduğu gibi, normlar vardır (1176a9 vd). Dramatik performanslara iştirak etmenin hazları kendilerine özgü form ve nesnelere sahiptir (1462b12 vd). Trajik drama hangisinin asıl, hangisinin ilineksel olduğunu belirlemenin güç olduğu bir çok farklı hazzı içerir ve biraraya getirir (1451b7 vd.; 1448b5 vd.).[26] Bizler duyuların, kendi doğal nesneleri üzerindeki etkinliklerinden haz alırız: müzik, dans, gösteri ve ritmik dizelerden oluşan bir söylev kendiliklerinden duyulara haz verir. Bizler *mimēsis*'den de, temsil edilen şey alışılmadık, çirkin ve üzücü bile olsa, temsilleri görmek ve fark etmekten ve oyuncunun temsili biçimlen-dirip, kurmadaki hünerinden çeşitli hazlar alırız. Ancak dramatik *mimēsis*'in sağladığı hazlar, genellikle farkındalığa yol açan etkinliklerde gerçekleştirilenlerin ötesine geçer. Drama, kendi içinde tamamlanmış olan, günlük yaşamın ilgisiz, kayda değer olmayan olaylarıyla kesintiye uğrama-

[25] "*Akrasia* and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7." *Essays on Aristotle's Ethics* içinde (Berkeley. CA, 1980) ile karşılatırın.

[26] Trajik dramalarda görülen haz çeşitleriyle ilgili tartışmalar için, bakınız, Halliwell, *Aristotle's Poetics*, ss. 62-81 ve Elizabeth Belfiore, "Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology." *Classical Quarterly* 35 (1985) 349-361

mış bir hikaye sunduğundan, tamamlanmışlık hissinin daha öte hazlarını, iyi biçimlendirilmiş bir bütün içerisinde kurulmuş birşeyin kavranışını sunar. Trajik dramaya özgü hazlar, en büyük hazlarımızı –öğrenme hazlarımızı- katharsisin terapatik hazlarıyla, taklid yoluyla acıma ve korkudan kaynaklanan hazlarla birleştirenlerdir (1453b10-14). Dramanın birliği sayesinde, olayların tutarsız ve hatta felakete yol açan art arda sıralanışının, düzenli olarak, bir eylemin zamansal tamamlanışını mantıksal sona erişiyle birleştiren bir *logos* ile sunulabileceğini keşfederiz. Ancak trajik kahramanların yapılandırılmış eylemlerinin temsili, bir de şunu sunar: Kendimizi düzenli bir dünyanın etkinliğinin bir parçası olarak tanımakla, kendimizi bilmekten, yaşamlarımızın düzenli bir etkinlik oluşturduğunu keşfetmekten sevinç duyarız (*Magna Moralia* 1213a10-26). Trajedi, iyi kurulup, iyi bir şekilde icra edildiğinde, duyumsal, terapatik ve düşünsel hazları biraraya getirir. Haz üzre haz, haz içinde haz doğuran haz.

Dersler ve Politika

Trajedinin nasıl haz verdiğini gösterdiğimizden, şimdi onun ne öğrettiği meselesi üzerinde durabiliriz.[27] Drama etiğin ikizidir. Felsefi ahlak eylemleri iyi şekillendirilmiş, güvenilir bir biçimde başarılı hayranlık uyandıran faillerin karakter yapılarının bir açıklamasını sunar. Başarıyı oluşturan genel ereklerini gerçekleştirmede *phronesis*'in rolünü çözümleyerek, erdemli eylemlerin mantıksal yapısını açığa çıkarır. Elbette ki drama bir dizi ahlaki uyarılarda bulunarak, kaçınılması gereken şeyler hakkında örnekler vererek yapıcı felsefi ahlakın eksiklerini gidermez; ne de bizi onu taklit etmeye sevk etmek için, hakedilmemiş talihsizlik karşısındaki hayranlık uyandıran soyluluğu tasvir eder. Bununla birlikte onun dersleri ahlakidir ve ahlaki dersleri politik bir önem taşır.[28]

Kendileri adına, ve yurttaş olarak *polis* adına hareket eden bireylerin, başarıları için önemli olan eylemlerin derin ve çoğu zaman gizli yapılarını anlamaları, kent yaşamı için son derece önemlidir. Bilgece bir şekilde seçmek ve eylemde bulunmak için, eylemlerin ve etkileşimlerin kendine has

---

[27] Öğreten ve haz veren dramanın temel sosyal işleviyle ilgili, eski, coşkulu ve görünürde bitmek tükenmek bilmeyen bir tartışma mevcuttur. Esasen, trajedi söz konusu olduğunda, bu yanlış bir dikotomidir: o öğreterek haz verir: haz vererek öğretir. Aristoteles trajedinin sıradan halka çoğunlukla haz verdiğini eklerken, bilge kişilere büyük ölçüde öğretirken haz verdiğini belirtir. Büyük olasılıkla her tür, aradığı şeye ulaşır. Cf. Halliwell. *Aristotle's Poetics*, ss. 62-81: Else, *Aristotle's Poetics*, ss. 127-134; Butcher. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, Ch. 4.

[28] Erdem, hoşlanma, sevme ve nefret etmeyle doğrudan ilgili olduğu için, açıktır ki hiçbir şey öğrenmekten, doğru değerlendirme yapma alışkanlığı edinmekten ve düzgün karakter ve iyi eylemden haz almaktan daha önemli değildir. Benzer olaylar [olayın kendisi] karşısında acıyı ve hazzı hissetme alışkanlığı, doğruluk/gerçeklik karşısında oluşan duruma benzerdir. Örneğin bir kişi bir şeyin hayalini görmekten haz alıyorsa, şeyin kendine bakmak o kişi için hoş olacaktır.

örüntüsünü bilmemiz gerekir. Daha sonraki ahlakçılar -örneğin Hume- eylemlerin bu örüntüsünü açığa çıkaranın dramadan ziyade tarih olduğuna inandı. Ancak Aristoteles politik ve ahlaki doğruların tarihten öğrenilemeyeceğini düşündü; çünkü ona göre, tarih olayların genelleştirilebilir yanlarından ziyade hususiyetlerine odaklanmış bir kroniktir (1451b4 vd).

Trajediler başka bir etik ve politik boyuta sahiptir. Onlar, tıpkı iyi biçimlendirilmiş retorik gibi, ortak bir medemi yaşam duygusuna katkıda bulunur ve tıpkı retorik gibi, bunu hem duygusal hem de bilişsel bir şekilde yaparlar. Öncelikle seyirciler güçlü ritüel performansın duygusunu paylaşmakta, hiç olmazsa geçici olarak, birleşmiştir.[29] Ancak trajedi bizi düşünsel olarak da birleştirir, ortak bir dünyada tek bir zihin haline getirir. Pratik hayatta, yaşamların izlediği yollar kesişir, birbirlerini yoldan saptırır ya da zenginleştirir. Her bireyin gönenci kendi "*philoi*"siyle sınırlandırılmış olsa da, farklı aile ve toplulukların, ayırt edici eylem ve tepki örüntüleri olan kendi istikametleri vardır. Trajediler eylem biçimlerinin ortak modellerini ve paylaşılan kavrayışını sunarak, bizi -tıpkı felsefe ve şiirin diğer tarzları gibi- sadece bireysel ya da ailevi olanın ötesine, daha büyük ve yaygın kentli bir *philia*'ya iter.

Kimileri trajedinin bize, erdemli kişinin başarılı olup olmadığının tayininde talihin ve olumsallığın gücünü öğrettiğini söyler. Trajedi gerçekten de en üstün insanların eylemlerindeki aksayabilir şeye odaklanmış olmakla birlikte, onun ahlaki dersleri rastlantı ve talihin insan hayatının akışındaki yeri hakkında değildir esas olarak. Öncelikle, trajedi olası ve kaçınılmaz bir şekilde olacak olan hakkındadır, der Aristoteles (1451a37 vd.). Eğer trajediden çıktığına vurgu yapılan ders, niyet ve eylem, eylem ve sonuç arasındaki irtibatsızlık olsaydı, bunun kederli bir alçak gönüllülük, ahlaken yükselten bir boyun eğme gibi Aristotelesçi erdemler düzeninde hiçte merkezi olmayan özellikler doğurması gerekirdi. Kuşkusuz tüm erdemler gibi *megalopsychia* gölgesi olan *hamartia*'ya sahiptir. Eylemin düzenlenmiş sınırlarını unutan gösterişli bir kibir. Trajik drama bir eylemi üstün kılan asıl şeyin -eylemin gerçek doğasına içkin olanın- bellirli bir tür kibir ve küstahlık olanağı taşıdığını gösterir. Belirli bir amaç üzere eylemde bulunduğumuzda ister istemez şans ve rastlantının yüzeysel etkilerini göz ardı ederiz. İşin doğası gereği düşünsel eylem ölçemediği şeyi ayırıp bir kenara koyar. Genel bir tarzda kederli bir şekilde yaşamlarımızın olumsallığının ayırdına varsak bile alçak gönüllü olarak ve boyun eğerek trajediden sakınamayız. Sahip olduğumuz en iyi şeyin peşinde koşmamız doğamız gereğidir. Trajediden çıkarılacak ders daha çok bilmemiz, daha dikkatli bir şekilde düşünmemiz gerektiği; ya da trajik dramanın kahramanlarından daha alçak gönüllü olmamız ve aceleci bir inatçılıktan daha fazla

[29] Aristoteles trajedilerin, dramatik icraların izleyicisi üzerinde bıraktığı duygusal etkiyi sınırlandırmaz: bu icralar ayrıca onları duyan ya da okuyan kişileri de etkiler. Dramatik icra izleyicisi, yine de, bir çeşit duygusal bağlanmanın ötesinde bir deneyime (*pathos*) sahip olur.

kaçınmamız gerektiği değildir. Çünkü üstünlüğün kendisini kimi zaman felakete sürüklemesi bir rastlantı değildir. Trajediden çıkan karanlık derslerden biri de, trajediden kaçınmak için öğrenilecek bir dersin olmadığıdır.

Yine de, tüm bunlar karşısında, trajedenin son notu -ondan çıkarılacak ders- kapkara bir umutsuzluk değildir. Büyük trajik figürler, katlandıkları şey ve hayatlarının istikametini tersine çeviren *anagnōrisis* ile dayanma güçlerinden öğrendikleriyle büyümüş olarak zuhur ederler. Kim olduklarını ve ne yaptıklarını kavramakla, talihleri tersine döner. Ancak zihin düşündüğü şeyle özdeşleşir: bilgi kişiyi tamamlar (*De Anima* 430a15: 431a1-8). Tanımalarını ifade ettikleri soylulukta -karakteri bilgiyle kaynaştıran bir soyluluk- trajik kahramanlar en iyi hallerini almış olurlar. Trajedi, *Nikomakhos'a Etik*'te felsefi bir şekilde öne sürülmüş bir görüşün dramatik bir sahnelenişini sunar: Erdemli kimseler, talihin en kötü bir biçimde tersine döndüğü, sağlık, çocuklarının ve kentlerinin başarısı, zenginlik, dostların takdiri gibi *eudaimonia* için doğal olarak büyük önem taşıyan şeylerin kaybında bile soyluluklarını (*kalos*) muhafaza edebilir (1100b30-3).[30] Trajediler, doğal olarak mutluluğu teşkil eden şeylerin kaybına rağmen, büyük ızdırapların ortasında erdemin sürdürülmesinin, soyluluğun ifade edilişinin *eudaimonia*'nın kendine has formunu taşıyabildiği, hiçbir şekilde sıradan olmayan bir anlamının var olduğunu öne süren ahlaki öğretiyi betimler. Herşeye rağmen, *eudaimonia* iyi sürdürülmüş bir yaşamın olabildiğince tamamlanmış eylemlerine dayanır. Erdemli kişinin haketmemiş olduğu ızdırap, bizde acıma ve korku doğururken, talihsizliği karşısında sergilediği soyluluk -eylem ve sözlerinde kendini gösteren soyluluk- bizi aydınlatır. Bu "insanlık harikaları"nın bir başka boyutunu ortaya çıkarır.

Bizler de, trajik kahramanın dramatik öyküsüne tanıklık ederek, onların nihai tanımalarına katılarak, görmüş ve öğrenmiş olduğumuz şeyler tarafından dönüştürülürüz. Kim olduğumuzu bilerek, güç yetirilmez işlere girişenlerle olan akrabalığımızın ayırdına vararak, bilen kimseler ve yurttaşlar olarak doğamızı -ve erdemlerimizi- gerçekleştirmeye daha da yaklaşırız. Ve haz doğal bir potansiyelin engellenmemiş icrası olduğu için, kendimizi çifte gerçekleştirmemiz çok daha canlı çifte bir haz verir, çünkü her ne kadar yaşamlarımız bize bölük pörçük, bozulmuş ve hatta korkunç görünebilirse de, onların tek bir etkinlik, düzenli yapılandırılmış bir bütün oluşturduklarını farketmede bireysel ve toplumsal olarak birleşiriz.[31]

---

[30] "Aristotle's Favorite Tragedies" de en iyi trajedilerden öğrendiğimiz şey hususuna yaptığı vurgudan dolayı Stephen A. White'a minettarım.

[31] Bu yazı Ruth Newo ile yapılan bir söyleşiden doğdu; Stephen Engstrom, Stephen Halliwell, Henry Richardson ve Stephen L. White ile yapılan müzakerelerle gelişti. MindaRae Amiran, Mary Whitlock Blundell, Françoise Balibar, Elisabeth Belfiore, Rüdiger Bittner, Jennifer Churc, David Gallop ve Jens Kulenkampff her zaman uymadığım faydalı yorum ve tavsiyelerde bulundular. Ayrıca, New Hampshire Üniversitesi, Oregon Üniversitesi, Santa Barbara'daki Kaliforniya Üniversitesi ve Kudüs'deki Hebrew Üniversitesi'nde gerçekleştirilen ko-

nuşmalara katılanlara da minnettarım. Daha eski bir versiyonu *Midwest Studies in Philosophy*, Sayı.15, Editörler, P. French, T. Vehlingand H. Wettstein (Notre Dame, IN, 1992) de yayınlandı.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Katharsis

JONATHAN LEAR*
Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU**

I

1. Aristoteles der ki trajedi, kendisi aracılığıyla acıma ya da korku gibi duyguların *katharsis*inin beraberinde geldiği, belli bir öneme sahip, ciddi ve tamamlanmış olayların *mimesis*idir.[1] Fakat Aristoteles'in bu sözleriyle kastettiği, özellikle, trajedinin *katharsis*i ürettiğini iddia etmekle anlatmak istediği, Rönesans'tan beri Batı felsefesine ve eleştirel edebiyata egemen olan bir sorudur.[2] Son yüzyılda Aristoteles'in *katharsis* ile kastettiğinin, duyguların bir arınması/temizlenmesi/boşaltılması (*purgation*) olduğu geniş ölçüde kabul edilmektedir.[3] Şimdi *katharsis*in boşaltma olarak yorumlanmasının karşı çıkılamaz olduğu bir anlam vardır: korku ve acıma duygularını uyandırmış olarak trajedi, bizi bir rahatlama duygusuyla baş başa bırakır ve insanlar için bedensel terimler içinde, bu duygusal süreci kavramak doğaldır: duygulardan kurtulmuş ya da onları sınır dışı etmiş

---

* *Essays on Aristotle's Poetics*, Ed. By. Amelie Oksenberg Rorty, Princeton University Press, pp. 315-340,1992, USA.

** Van-Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç Dr., esracagr@yahoo.com

1 *Poetika* 6, 1449b22-28'e bakınız.

2 Baxter Hathaway, *The Age of Criticism: The late Renaissance in Italy* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), ss. 205-300'e bakınız.

3 Bu geniş bir biçimde Jacob Bernays'ın etkileyici kitabı, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Thorie des Drama* sayesindedir (Berlin: 1880, first published Braslau, 1857). Bu kitabın bir bölümü Jonathan ve Jennifer Barnes tarafından *Articles on Aristotle*, V. 4'te (J. Barnes, M. Schofield& R. Sorabji eds., London, 1979) "Aristotle on the Effect of Tragedy" olarak çevrildi. Bernays'ın yorumunun tek başına, Aristotelesçi bilgi üzerinde daha geniş bir etkisi vardı; Bernays, Freud'un eşinin amcası olduğundan ve Breuer ile Freud yorumlamanın farkındaymış ve psikanalitik teoriyi şekillendirmesinin daha önceki aşamalarında *katharsis* kavramını şekillendirirken Bernays bu farkındalığa güveniyormuş gibi göründüğünden. (Bakınız: Bennett Simon, *Mind & Madness in Ancient Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1978, ss. 140-143). Temizlenme olarak *katharsis* metaforu Platon tarafından *Sofist*'te (230C-231E) kullanılmıştır ki burada Sokratik *elenkhus* yanlış inançlardan birini temizlemek olarak temsil edilmektedir.

gibi.[4] Fakat bu genellik düzeyinde yorumlama, yardımcı olduğu kadar karşı konulamazdır da. Çünkü bilmeyi dilediğimiz, Aristoteles'in trajedinin sergilenmesi meydana gelirken *katharsis* sürecini nasıl kavradığıdır. Aristoteles'in bu duygusal süreci, "*katharsis*"i adlandırmada boşaltma metaforunu kullandığını kabul etsek bile bilmek istediğimiz; gerçekten de o bu sürecin duygusal bir boşaltma olduğunu mu düşünmektedir veya metaforu, sadece başka bir biçimde anladığı bir süreci adlandırmak için mi kullanmaktadır? Sırf metafor düzeyinde, tıbbi boşaltma metaforuyla onun geleneksel dini rakibi olan arınma (*purification*) arasından birini seçmek için, "temizlenmenin" (*cleansing*), "ayrılmanın" (*separation*) vb. daha genel anlamlarından bahsetmeksizin, önemsiz bir neden var gibi görünür.[5] Gerçekte Aristoteles'in "katharsis" terimi için faydalandığı baskın kullanım, menstrual boşalma için kullanılan terim gibidir.[6] Bildiğim kadarıyla, trajik *katharsis* konusundaki yaygın tartışmalar içinde hiç kimse menstruasyon modelini önermemektedir. Ama neden olmasın? Duyguların boşaltımından çok boşalmalarının doğal süreci hakkında düşünmek daha ilgi uyandırıcı değil midir?

Aristoteles'in hangi metaforlardan faydalanabildiği sorusundan, trajedide bulunan *katharsis* süreci olarak neyi ele aldığı sorusuna kaydığımız anda, çeşitli modeller arasından birini seçmekte bir amaç vardır. Tabi ki Aristoteles'in *katharsis* ile neyi kastettiğini belirleme görevi, *Politika*'da müziğin meydana getirdiği *katharsis*i tartışırken "'*katharsis*' terimini şimdi açıklamaksızın kullanıyoruz fakat sonraları şiirden konuştuğumuzda konuyu daha dikkatli ele alacağız" ifadesinde geçen yorum nedeniyle her şeyi daha bulanık aynı zamanda usandırıcı hale getirir.[7] Aristoteles'in açıkça neyi kastettiğini gözler önüne serdiği *Poetika*'daki kısmı gözden kaçırıyor

---

[4] Örnek olarak bakınız: Sigmund Freud, *The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, (London: Hogarth Press, 1981), X: 233-34, XII:218-226; XIII:78-90; XIV: 73-102, XIX:235-9; Wilfrid Bion, *Learning From Experience* (London: Karnac, 1984) ve Second Thoughts (London: Karnac, 1984); Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis* (London: Hogarth Press, 1961) ss.31 vd, *Contributions to Psycho-Analysis* (London: Hogarth Press, 1948), ss. 140-151, 303, (London: Hogarth Press, 1952); W.R.D. Fairbairn, "Schizoid Factors in the Personality", in *Psychoanalytic Studies of the Personality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984); Richard Wollheim, "The Mind and the Mind's Image of Itself", *On Art and the Mind*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974), "Wish-Fullfillment", *Rational Action* (ed. Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1979), *The Thread of Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

[5] Temizlenme ve arınmanın karşıtlar gibi ele alınmaması gerektiği fikri Humphrey House tarafından *Aristotle's Poetics* (London: Rupert Hart-Davis, 1956), ss. 104-111'de ve Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986), ss. 184-201'de tartışılmaktadır.

[6] Örnek olarak bakınız: *Generation of Animals* I.20, 728b3, 14; IV.5, 773b1; IV.6, 775b5; *History of Animals* VI.18, 573a2, a7; V1.28, 58b18; VII.2, 582b7, 30; VII.4, 584a8; VIII.11, 587b2, b30-33i 588a1. "Katharsis"in meni sıvısının boşaltımı ile ilgili kullanımı için: *Generation of Animals* II.7, 747a19; idrar boşaltımı için: *History of Animals* VI. 18, 573a23, doğumla ilgili boşaltım için: *History of Animals* VI.20, 574b4.

[7] Politika VIII.7, 1341b37-39.

görünüyoruz.[8]

Bu makalede öncelikle *katharsis*in herhangi uygun bir yorumlamasının memnuniyet uyandırması gereken bir kısıtlama dizisini izole edeceğim. Bu kısıtlamalar, Aristoteles'in duygulara, trajedinin etkisine ve onun bu etkiyi nasıl uyandırdığına dair geniş kapsamlı tartışmasından çıkarsanacaktır. Kısıtlamalar tek bir kabul edilebilir yorumlamanın sınırını çizmek adına yeterli oranda sağlam olmayabilir fakat onların, tüm geleneksel yorumlamaları elimine etmek için yeterince güçlü olduğunu savunmaktayım. İkinci olarak ise trajik *katharsis*in tüm kısıtlamaları memnun edecek bir yorumunu önereceğim.

2. *Katharsis*in duyguların boşaltılması olduğuna dair öneriyle işe başlayalım. Bu öneriyi ciddiye almak adına birinin mutlaka Aristoteles için *katharsis*in, duygusal bakımdan patolojik bir duruma ilişkin bir tedavi olduğunu düşünmesi gerekir: trajedi kişiye sağlıksız, bastırılmış duygulardan veya zararlı duygusal öğelerden kurtulmak veya onları sınır dışı etmek için yardım eder.[9] Bu yorumlama için tek belirgin kanıt Aristoteles'in müziğin *katharsis* ürettiğine dair *Politika*'daki tartışmasından çıkar.[10]

> Etik melodiler, etkinlik melodileri ve tutkulu veya ilham verici melodiler olarak belli başlı filozoflar tarafından önerilen melodi ayırımlarını ka-

---

[8] Aristoteles "katharsis" kavramını *Poetika*'da yalnızca iki kez kullanır; bir kez, gördüğümüz üzere, trajedinin tanımında, bir kez de, Orestes'in kız kardeşi İphigenia tarafından tanındığı *Poetika* 17, 1455b15'deki arınma ritüeline gönderme yaparken.

[9] Bernays *katharsis*in patolojik bir durum için tedavi olduğunda açıktır.

[10] Bakınız *Politika* VIII.5-7. Bernays trajik *katharsis* kavramını anlamak için ısrarlı bir biçimde Aristoteles'in *Politika*'daki müziği üreten *katharsis* tartışmasına bakmamız gerektiğini iddia eder; yine de, görmemiz gerektiği üzere, bu tartışmaya dair yorumlamasında daha az ısrarcıdır. G.R. Else ve onu takiben, Leon Golden trajik *katharsis* kavramı için *Poetika*'nın dışındaki bir yere bakılmaması gerektiğini belirtir. G.F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument* (Cambridge: Harvard University Press, 1957) ss 439 vd.; Leon Golden, "Catharsis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1962 and "Mimesis and Catharsis", *Classical Philology*, 1969.). İnanıyorum ki bu yeni eleştiriden doğan ilkenin yanlış bir uygulamasıdır. *Poetika* kendi içinde kapalı bir evren demek değildir; o Aristoteles'in felsefesinin içsel bir parçasıdır. Örneğin, eğer, Aristoteles'in *Poetika*'da sanat (*tekhne*) ya da şiirden (*poiesis*) neyi kastettiğini belirlemeye çalışıyorsak kendimizi tamamen *Poetika*'ya dair bir tartışmayla sınırlamamız gerektiği iddiasında bir olumsuzluk yoktur. Tabii ki Aristoteles "*poiesis*"i *Poetika*'da özel bir biçimde kullanmaktadır: *Metafizik*'e uygun olan "yapmak" şeklindeki uygun çevirisinden ziyade "şiir" olarak çevrilmelidir. Yine de diğer tüm Aristotelesçi çalışmaları reddedersek Aristoteles için şiirin yapmanın özel bir türü olduğuna dair felsefi gerçeğe kör kalırız. Diğer metinlere dikkatle yaklaşmamız gerektiğine hiç şüphe yoktur; çünkü şu anki kaygımıza dönersek, Aristoteles'in tıbbi boşalmayı tartışırken "katharsis" kavramını kullanımı, trajediyi tartışırken ki kullanımından belli biçimlerde farklı olabilir. Fakat böylesi yorumlamaya dair zorluklar diğer metinleri topyekün görmezden gelmek adına yeterli bir zemin değildir. (Gerçekten de Else'nin ve Golden'in tenkitleri onları *katharsis*in oldukça makul olmayan bir kabulünü şekillendirmeye yöneltir ki burada *katharsis* trajedi dinleyicisinin üzerindeki bir etki değil, fakat oyundaki olayların çözümlenmesidir. Bu makul olmayan yorumlama Aristoteles'in trajedi tanımının daha da makul olmayan bir çevirisine dayanmaktadır. Bu yorumlamanın mükemmel bir eleştirisi için Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Appendix 5, özellikle ss. 354-356'ya bakınız.

> bul ediyoruz ki her biri, onların dediğine göre, onlara karşılık gelen bir duygu durumuna/ duygulanıma (mode) sahiptir. Fakat dahası müzik, bir tek şey uğruna değil de birçok fayda adına yani eğitime dair bir düşünce için, katharsis için (katharsis terimini şimdi açıklamaksızın kullanıyoruz fakat sonraları şiirden konuştuğumuzda konuyu daha dikkatli ele alacağız), aynı zamanda entelektüel zevk, uğraşlardan sonra rahatlama (relaxation) ve dinlenme (recreation) için de hizmet edebilir. Bu yüzden açıktır ki tüm duygu durumları bizim tarafımızdan işin içine sokulmalıdır fakat hepsi aynı tarzda değil. Eğitimde en etik duygu durumları tercih edilmelidir; fakat başkalarının performanslarını dinlemede etkileme ve etkilenmeye dair duygu durumlarına müsaade edebiliriz. Çünkü korku veya acıma gibi duygular veya tekrardan coşku, bazı ruhlarda çok güçlü bir biçimde varolur veya her şey üzerinde az ya da çok etkisi olur. Kendilerinde, ruhu mistik bir coşkunluk adına heyecanlandıran melodileri kullandıklarında bu kutsal melodilerin sonuçlarını gördüğümüz bazı insanlar, sanki iyileşmeleri ve katharsisi bulmaları için düzenlenen dinsel bir aşırılığa düşerler. Acıma ve korkudan ve her duygusal doğadan etkilenenler ve diğerleri, her biri böylesi duygular için duyarlı oldukları sürece buna benzer bir deneyim yaşamış olmalı ve hepsi bir tür katharsis almalı ve zevk içinde rahatlamış olmalıdır. Aynı şekilde kathartik melodiler insanlara masum bir zevk verir. Tiyatroda müzik icra eden kişilerin rekabete çağırdığı duygu durumları ve melodiler bunlardır.[11]

Öyle görünüyor ki Aristoteles, *kathartik* melodileri "etik melodiler"den ayırmaktadır ki bunlar karakteri eğitmeye ve pekiştirmeye yardım ederler ve böylece *katharsis* meselesi herhangi bir dolambaçlı olmayan şekilde etik eğitim olamaz.[12] Fakat *katharsis*in patolojik bir durum için bir tedavi olacağını düşünmenin tek nedeni, Aristoteles'in *katharsis* ile ilgili ilksel örneğinin dinsel coşkunluk adına bir tedavi olmasıdır.[13] Yine de bu dinsel coşkunluğu patolojik bir durum olarak kabul etsek bile, *katharsis*in patolojik bir duruma uygulanabileceği anlamına gelmesi, sadece Aristoteles'in yukarıda alıntılan metindeki önemli iddiasını inkâr etmek yoluyla korunabilir. Özel olarak dinsel coşkunluğa duyarlı kişiler örneğiyle *katharsis* tartışmasına başlamış olarak Aristoteles, aynı şeyin acıma ya da korkudan etkilenen herhangi bir kişi, daha genel anlamıyla, duygusal olarak olaylardan

---

[11] *Politika* VIII.7, 1341b32-42a18. Burada gözden geçirilmiş Oxford çevirisinde birkaç değişiklik yaptım: *ta ethika* için "etik melodiler" yerine "karakter melodileri"ni kullanıyorum, onu "boşaltma" olarak çevirmek yerine "*katharsis*"in transliterasyonunu kullanıyorum; "*pathos*"u "his" (*feeling*) yerine "duygu" (*emotion*) olarak çeviriyorum ve "*kouphidzesthai meth' hedones*"i "aydınlanmış ve hoşlanmış" (*lightened and delighted*) olarak çevirmek yerine "zevk içinde rahatlamış" (*relieved with pleasure*) olarak çeviriyorum.

[12] Bernays bu noktaya değinir. Halliwell bu pasajı öyle bir yorumlar ki böylelikle Aristoteles'in eğitim ve *katharsis* arasındaki açık olan karşıtlığını azaltılmış olur. Bu yorumlamanın bir eleştirisi için aşağıda 4. Bölüme bakınız.

[13] Özellikle *Politika* VIII.7, 1342a4-11'e bakınız. Bernays dini coşkunluğu patolojik bir durum olarak ele alır.

etkilenen herhangi biri için kabul edilebileceğini söylemeye devam eder.[14] Bu durumda Aristoteles'in devamında hepimizi sonraki kategori altında içerdiğine dair şüphe bulunmalıdır: "ve belli bir *katharsis* ve zevkle gelen bir aydınlanma herkes için meydana gelir."[15] Fakat herkes, erdemli insanları da içermektedir ve Aristoteles için, erdemli insanların herhangi bir patolojik durumda olduğunu varsaymak saçma olacaktır.

Veya boşaltmak fikri, trajik *katharsis* için makul bir benzeş (*analog*) olmayacaktır. Tıbbi bir boşaltımda, *Problemler*'in Aristotelesçi yazarının dediği üzere, "ilaçlar karışmış değildir – yollarına çıkan herhangi bir şeyi beraberlerinde taşıyarak yollarını seçerler: buna boşaltmak denir."[16] Boşaltma fikri, yabancı bir içeriğin, ilacın girişiymiş gibi görünür ki bu daha sonra zararlı içeriklerle birlikte dönüşmemiş bir biçimde bedenden dışarı atılır. Fakat yorumcular tarafından önerildiği biçimiyle boşaltma fikri *homeopatik* bir tedavidir: korkuyu ve acımayı, ruhu bu duygulardan boşaltmak adına işin içine katmaktayız.[17] Sorun şudur ki *homeopatik* bir tedavi fikri Aristoteles zamanında mevcuttu ama onun bundan haberdar olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur ve kanıtların çoğu onun tıbbi tedavinin, karşıtları sunmak yoluyla etkili olduğunu düşündüğüne dairdir.[18] Fakat Aristoteles için tıbbi boşaltmanın *homeopatik* bir tedavi olduğu fikrini terk ettiğimiz anda tıbbi analojiyi önermek için çok az neden kalır gibi gözükür. Dışarıya atılmak için sunulan, ruhtaki zararlı içeriğe karşıt olan yabancı içerik nedir? Neden birisi, erdemli bir kişinin ruhunda boşaltılması gereken zararlı içeriğe sahip bir şey olduğunu düşünmek zorundadır?

Gerçekten de eğer Aristoteles'in duygularla ilgili kabulüne bakarsak onların, kolaylıkla boşaltılabilir olarak kavranan şeylerin bir çeşidi olmadığı görünecektir. Örneğin korku, gelecekteki acı verici ya da yıkıcı bir kötülüğün hayal edilmesinden dolayı olan bir acı ya da rahatsızlık olarak tanımlanır.[19] Yani korku duygusu, birisi korku hissettiği zaman sahip olduğu duygu yoluyla tükenmez. Duyguya ek olarak, korku duygusu aynı zamanda birinin tehlikede olmasını ve tehlikeyi korkuya değer olarak ele alan bir zihin durumunu da gerektirir. Tüm bu üç koşul, korku duygusunu oluş-

---

[14] 1342a11-13: *tauto de touto anagkaion paschein kai tous eleemonas kai tous phobetikous kai tous olos pathetikous.*

[15] "*kai pasi gignesthai tina katharsin kai kophidzesthai meth' hedones*": 1342a14-15; benim çevirim ve vurgum. (Bu arada bu belirleme bana Humphrey House'un Aristoteles açısından *phronimos* birinin tiyatroda hiçbir *katharsis* deneyimlemeyeceği şeklindeki iddiasına karşı mutlak bir biçimde inandırıcı bir kanıt sağlıyor gözükmektedir. *Aristotle's Poetics*, VIII. Bölümü görünüz.).

[16] *Problems*, 42, 864a34.

[17] Örnek olarak bakınız: Franz Susemihl ve R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle* (London: Macmillan 1894, s. 651. Sayı 1), bu yazarlar Humphrey House ile birlikte (op.cit. s.110) Milton'un Samson Agonistes için yazdığı önsözü alıntılarlar. Halliwell, op. Cit. Ss.192-194.

[18] Halliwell bunun farkındadır: op. Cit., s. 193, sayı 37. *Nikomakhos'a Etik* 1104b17 ve *Eudemos'a Etik* 1220a36'ya bakınız.

[19] *Retorik* II.5, 1382a21 ve devamı.

turmak için gereklidir.[20] Örneğin eğer birisi tehlikede olduğuna inanıyorsa fakat zihin durumu onun, bunun üstesinden gelmeye muktedir olduğu konusunda güvene sahipse kişi korku hissetmeyecektir.[21] O halde bir duygu yalnızca bir his değildir; o dünya ile olan oryantasyondur/uyumdur. Fakat eğer bir duygu yalnızca bir kişinin sahip olduğu hissi değil, aynı zamanda onun dünya için ve ona karşı olan bir inancını da gerektiriyorsa bu durumda duygunun boşaltılmasından neyin kastedildiğini anlamak güçtür. Bir duygu, boşaltılma örneğinin kayda değer bir öneme sahip bir şey olması adına fazlasıyla karmaşık ve dünyaya yöneliktir.

3. Trajik *katharsis*in duyguların arınmasını etkilediği fikri üzerine çok fazla zaman harcamak istemiyorum; çünkü bu görüşün Rönesans'tan beri taraftarları olsa da, günümüzde ciddi bir biçimde savunulmamaktadır.[22] Arınma fikriyle ilgili ana sorun, öncelikle, erdemli kişilerin tiyatroda belli türden bir *katharsis*i deneyimleyeceği; fakat bununla ilgili olan duygusal karşılıklarının hiçbir biçimde katışıksız olmayacağıdır. İkinci olarak, duyguları arındırmakla neyin kastedildiği açık değildir. Buna dair bir olasılık Eduard Muller tarafından önerilmektedir: "Kim, korkunun, acımanın ya da içerilen diğer arzuların arınmasından daha fazla kuşku duymaz veya en azından onları vücuda getiren acının zevke dönüşmesiyle yakından bağlantılı değildir?"[23] Trajedide resmedilen acınası veya korkutucu olaylardan belli bir zevk çıkardığımız olgusu, bana göre, trajik *katharsis*in anlamına ulaşmada azami öneme sahiptir. Yine de trajedide acının zevke dönüştüğünü düşünmek bir hatadır. Korku ve acıma, trajedi yoluyla feshedilmez tam da kişinin trajik olaylara cevaben hissettiği acı ve korkuya ek olarak kişi aynı zamanda belli bir zevki deneyimleme kapasitesine de sahiptir. Dahası, bir dönüşüm olsaydı bile onu bir arınma olarak kavramak, korku ya da acımayla ilgili orijinal cevabın bir şekilde kirletildiğini (*polluted*) veya temizlenmemiş (*unclean*) olduğunu varsaymaktır. Bu durum böyle değildir. Aristoteles şunu oldukça açık kılar; korku ve acıma, iyi bir trajik olaylar dizisine uygun olan cevaplardır.[24] Acıma veya korkunun acısı ortadan kaldırılması gereken bir kirlilik değildir; erdemli bir insanın duyacağı ve hissedeceği ve hissetmesi gereken duygusal cevaptır.

4. Belki de *katharsis* ile ilgili olarak günümüzde güçlü bir biçimde tartışılan en sofistike cevap, onun duyguların eğitimini sağladığına dair fikir-

---

[20] *Retorik* II.1 ve II.5'e bakınız. Ek olarak, Aristoteles bir duyguya eşlik eden belli fizyolojik değişikliklerin olduğuna inanır. *De Anima* 403a16-19.

[21] *Retorik* II.5, 1382b30 ve devamı.

[22] Bakınız: Hathaway op.cit.

[23] Eduard Muller (*Theorie der Kunst bei den Alten*, Vol. 2, ss. 62, 377-88) Bernays tarafından, op. cit., s. 156'da alıntılanmıştır.

[24] Örnek olarak bakınız: *Poetika*, 13-14. Burada olaylar dizisi seyircide uyanmaya eğilimli olan duygusal cevapların türleri temelinde değerlendirilmektedirler. Acıma ve korku meydana getirmeyenler; fakat, örneğin, iğrenmeyi doğuranlar, trajedi için uygun olmayan şeyler olarak reddedilirler.

dir.[25] Etik bir eğitimin merkezi görevi, gençleri uygun nesne türlerinden acı veya zevk alma konusunda eğitmektir: soylu/asil bir şekilde davranmaktan zevk almak ve böyle olmayan bir biçimde davranma ihtimalinden dolayı acı hissetmek.[26] Bu bir alışkanlık süreci tarafından başarılır: tekrar eden bir biçimde gençler, soylu etkinliklerde bulunmak için cesaretlendirmeleri yoluyla bu şekilde eylemelerinden dolayı zevk alır hale gelirler. Aristoteles için erdem kısmen, verili olan koşul grubu adına duygusal cevaba sahip olmada içerilmektedir: acı verici durumlarda acı duymak, zevk verenlerden zevk almak ve ne fazla ne de az acı ya da zevk duymak fakat doğru oranda.[27]

İddia edilir ki trajedi bize, acıma ya da korku duyma yönünde uygun nesneleri temin eder. Birinin belirteceği üzere trajedi, acı ya da korku duymaya değer olaylara cevaben bunları hissetmede bizi eğitir veya bize alışkanlık kazandırır. Duygularımız uygun ortamlarda çağrışım yaptıklarından aynı zamanda eğitilmiş, arıtılmış veya netleşmiş olurlar. Doğru ortam çeşidinde acı veya korku duymak için tekrarlanan fırsatların verilmesi yoluyla bu gibi duyguları daha az uygun olmayan bir biçimde deneyimleme olasılığımız daha az olacaktır: şöyle ki acı veya korkuya değmeyen koşullara cevaben. Erdem kısmen, koşullara göre uygun duygusal cevaplar vermeye sahip olmakta içerildiğinden trajedi, ahlaki bir eğitimin parçası olarak kavranabilir.

Bana göre, *katharsis*e dair herhangi geçerli bir kabulün koruması gereken bu yorumlamanın iki karşı konulamaz avantajı var. İlk olarak bu yorumlama, donanımlı ve özgün bir biçimde Aristotelesçi bir duygu kavranımına dayanmaktadır. Trajedi, belirli bir acı duymaya olduğu kadar belli inançları ve seçici bir davranış tarzını şekillendirmeye uygun mutlak nesneler (nesnelerin *mimesis*ini) sağlar. İkinci olarak, bu yorumlama bir trajedi performansından çıkaracağımız ona özgün olan zevk kabulünü önermektedir.[28] İyi bilindiği üzere Aristoteles, anlamaya dair içsel bir arzuya ve bunun tatmin edilmesine hizmet eden özel bir zevke inanır.[29] Eğer trajedi etik bir eğitim sağlamada yardım ediyorsa bu durumda onu deneyimlemeyle, duygusal cevaplarımız için uygun olan nesneye benzer olarak dünyayı ve kendimizi, özellikle bizim yeteneğine sahip olduğumuz ve resme-

---

[25] Bakınız Humphrey House, *Aristotle's Poetics*, Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Leon Golden, "Catharsis" ve Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. Golden ve Nussbaum duyguların "açıklığa kavuşturulması"ndan (*a clarification of the emotions*) bahsederler.

[26] *Nikomakhos'a Etik* II.

[27] *Nikomakhos'a Etik* II.6, 1106b6-28. Bu Aristoteles'in araçlarla ilgili ünlü doktrinidir.

[28] Aristoteles şu konuda açıktır: Birinin trajedinin etkisini deneyimlemesi için sahnedeki bir performansı etkin bir biçimde görmesi gerekmez, basitçe onun yüksek sesle okunduğunu duyması yeterlidir. Bakınız *Poetika* 14, 1453b4-7; 1450b18-19, 26, 1462z11-12. Aristoteles'in trajedinin uygun ve özsel zevkinden bahsettiği yerler için, *Poetika* 14, 1453b10-14; 23, 1459a17-24; 26, 1462b12-14, 1462a15-17.

[29] *Metafizik I*.1.

dilen olayların gerektirdiği duygusal cevapları daha iyi anlar hale geliriz. Bu nedenledir ki trajediden türettiğimiz özel bilişsel (*cognitive*) zevkle ilgili insani duruma dair daha derin bir içgörü (*insight*) kazanırız.

Elbette ki bu yorumlama, Aristotelesçi özgün bir büyüleyiciliğe sahiptir: Aristoteles'in inandığı çoğu şeyle ahenkli olan ve onun benimsemiş olabileceği bir pozisyondur. Ama böyle olduğunu sanmıyorum. Öncelikle, gördüğümüz üzere, erdemli bir kişi sergilenen bir trajediyi görünce ya da duyunca belirgin bir *katharsis*i deneyimler, fakat hiçbir eğitime muhtaç değildir.[30] İkinci olarak, *Politika*'daki müzikle ilgili olan tartışma, duygular için eğitici olan ve etik eğitimde işler halde olması gereken müziği, *katharsis* meydana getiren müzikten açık bir biçimde ayırır.[31] Bu sorunu karşılayan gördüğüm en iyi çaba, Aristoteles'in etik eğitimle karşılaştırdığı *katharsis* türünü yalnızca heyecan verici (*orgiastic*) müzikten çıkarsanan aşırı bir form şeklinde tartışması yoluyla ortaya konandır:

> İlgi, daha yaygın olan duygularla ve onları marazi olarak (morbidly) anormal bir derecede deneyimlemeyen kişilerle bağlantılı olan katharsis türlerine (ve tüm bu durumlar trajik bir çeşitliliğin esaslarıdır) kaydığı anda bazı durumlarda katharsisi, Aristoteles'in Politika'nın 8. kitabında (1340a16-18) duyguları, doğru bir şekilde ve doğru nesnelere yönelik olarak hissetme alışkanlığına dair bir mesele olarak nitelendirdiği süreçle bağdaşan bir şey olarak ayırt etmek mümkündür... Basit bir biçimde trajik katharsisi, etik alıştırma ve sanat aracılığıyla duygulara yönelik bir alışkanlık süreciyle tanımlamak, spekülatif olmadan ve kanıtın doğrulayacağından daha fazla bir şey olacaktır. Fakat bu iki şeyin, birinin diğeriyle olan akılsal bir ilişkiye vekâlet ettiğini önermek (Politika 1341b38'deki "eğitim ve katharsis için" ifadesinin onları öyle görmeye teşvik etmesine benzer), trajik katharsisin, duyguların ve onların bilişsel ve moral öneminin Aristoteles'in genel felsefesine olduğu kadar bir bütün olarak trajediyle ilgili olan teorisine dair taslağına entegre olma yeteneğine sahip olduğunu tartışmaktır.[32]

Tabii ki trajik *katharsis* ve etik eğitim, tamamen farklı amaçlara hizmet etseler bile birbirleriyle akılsal bir ilişki içinde olmalıdır ama birisinin bağlamı dışında alıntılan "eğitim ve *katharsis* için" ifadesini görünce, eğitimin ve *katharsis*in tek bir projenin kısımları olduğunu varsayması çekicidir. Ne yazık ki metin, bu varsayımı desteklemeyecektir. Aristoteles açıkça kişinin, tüm değişik melodi türlerini kullanması gerektiğini söylese de kişi, onları aynı işlev için kullanmamalıdır.[33] Ve müziğin "eğitim ve *katharsis* uğruna" kullanılabileceğini söylediğinde[34] tartışmasız bir biçimde müzik-

[30] Veya Golden ve Nussbaum'un aksine, duygularının açıklığa kavuşturulması gerekli midir?
[31] *Politika* VIII.7, 1341b32- 1342a18 (yukarıda alıntılandı).
[32] Halliwell op.cit, ss. 195-6.
[33] 1342a1-2.
[34] 1341b38'e dair benim çevirim.

ten çıkarsanabilecek farklı yararları sıralamaktadır.[35] Veya bu pasajda Aristoteles'in eğitimi yalnızca *katharsis*in aşırı heyecan verici olan bir çeşidiyle karşılaştırdığı doğru değildir. Çünkü her ne kadar, gördüğümüz üzere, dini coşkunluğa dair *katharsis* hakkında konuşmaya başlasa bile çarçabuk herkes tarafından sahip olunan belirli bir *katharsis*ten bahsetmeye geçer ve iki satır önce bariz bir biçimde acıma ve korkuya duyarlı kişilerin akıllarında trajik *katharsis*e sahip olduklarını önermesine dair bir gerçek de bulunmaktadır.[36] Böylece Aristoteles'in etik eğitim ve *katharsis* arasına çektiği karşıtlık kolayca bir kenara atılamaz.

Dahası Aristoteles sözlerine, görgüsüz/zevksiz/kaba (*vulgar*) dinleyicilerin bayağı beğenilere sahip olduğundan ve profesyonel müzisyenlerin bu beğenilere hitap etmesi gerektiğini; çünkü bu görgüsüz insanların bile rahatlamaya ihtiyacı olduğundan bahsederek devam etmektedir.[37] Ancak bazı melodiler etik bakımdan eğitici olsalar bile neden Aristoteles zevksiz kişilerin bu tür canlandırıcı ezgilere mahkûm olduklarında ısrar etmez? Sanırım cevap, onlar için artık çok geç olduğu şeklindedir. Aristoteles iki tür dinleyici tipini karşılaştırır: bir tarafta ırgat ve zanaatkârlardan oluşan görgüsüz kalabalık, diğer tarafta özgür ve hâlihazırda eğitilmiş olanlar.[38] Her iki durumda da dinleyicilerin karakterleri şekillenmiştir ve etik eğitim ya boşuna ya da lüzumsuzdur.

Açık bir biçimde Aristoteles trajedinin en yüksek sanat formları arasında yer aldığını düşünmektedir. Trajedinin, ditramblar (*dithyramb*) ve fallik (*phallic*) şarkılarla başlamış olan sanat formlarının teleolojik gelişimlerinin zirvesi olduğu[39] ve Aristoteles'in açıkça ona epikten daha yüksek bir saygı gösterdiği gerçeği bir tarafa, Homeros'a olan müthiş saygısına rağmen, görgüsüz bir dinleyicinin taleplerinden dolayı olanlara benzer bayağı olaylar dizisinin belirli formlarını eleştirmektedir. Örneğin Aristoteles, iyinin ödüllendirilmesi ve kötünün cezalandırılmasıyla biten sözde trajik olaylar dizisini eleştirir.

> Yalnızca dinleyicilerin zayıflığına rağmen birinci olarak sıralandırılır; şairler sadece halklarını takip ederler, onların isteklerinin dikte ettiği şekilde yazarlar. Fakat buradaki zevk trajedideki değildir...[40]

---

[35] Bu 1341b36-38 yoluyla açık kılınır: *... ou mias heneken opheleias tei mousikei dein alla kai pleionon kharin (kai gar paideias heneken kai katharseos...)* Ama herhangi bir kuşku durumunda, 1341b40'da "*triton*" yoluyla düzenlenmiştir; açıkça, eğitim, *katharsis* ve entelektüel zevk müzikten sağlanabilecek üç ayrı fayda olarak sıralanmaktadır.

[36] 1342b11-15.

[37] 1342b18-29. Bu pasaj aynı zamanda Bernays tarafından *katharsis*in etik bir biçimde eğitici olarak kastedilmediğine dair *katharsis* tartışmasının bir parçası olarak alıntılanmıştır.

[38] *ho men eleutheros kai pepaideumenos* (1342b19). Aynı zamanda *Poetika* 26 (özellikle 1461b27-28), burada trajedinin daha iyi bir dinleyici çeşidi tarafından takdir edilebileceği önerilmektedir.

[39] *Poetika* 4, 1449a10-15.

[40] *Poetika* 13, 1453a33-36.

Bu uygun bir olay dizisinin, herkesten öte eğitimli bir kişi tarafından zevkine varılacağı ve takdir edileceğini öne sürmektedir. Aristoteles için eğitimin gençlere, trajik *katharsis*in eğitimlilere, kültürlü yetişkinlere göre olduğunu düşündüğü sonucundan kaçmak zordur.

*Katharsis*in eğitim yorumunun reddedilmesi gerektiğine dair üçüncü bir neden ise, trajedinin resmedilen olaylar için uygun cevapları uyandırmadığı temel bir anlamının da bulunuyor olmasıdır. Bizlerin, tiyatroda değil de bize yakın veya bize benzer olan insanların olduğu gerçek yaşamda meydana gelen trajik olayların seyircileri olarak bunlara karşı uygun olan duygusal cevabımız (doğru orandaki) acıma ve korku olmalıdır. Bu olaylardan herhangi türden bir zevk almak baştan sona uygunsuz bir karşılık olacaktır. Bu nedenle trajedinin, gerçek yaşamın duygusal cevapları adına zayıf bir eğitim sağladığı bir anlam da vardır: ilk olarak gerçek yaşamda tiyatroda yaptığımız gibi trajediyi arayıp bulmak için eğitilmemeliyiz; ikinci olarak şairlerin trajik betimlemelerinden aldığımız zevke benzer olarak gerçek yaşama dair trajik olaylar da herhangi bir zevk bulmak için de eğitilmemeliyiz. Her ne kadar acınası ve korkutucu olayların *mimesis*inin, temsil ettikleri gerçek yaşama ait olaylara belli bir oranda benzer olmaları gerekse de Aristoteles için *mimesis*, bu benzer olayların aksine önemli bir ayrıcalığa sahip olmak zorundadır. Aristoteles'in, *mimesis* ve onun betimlediği gerçek yaşama dair olaylar arasında dikkat çekici bir farklılığı fark ettiği gerçeği olmasaydı Aristoteles, şiirin ideal devletten uzaklaştırılması gerektiğini düşünen Platon ile aynı fikirde olmak zorunda kalacaktı. Aristoteles, Platon'a trajedinin uygun duygusal cevaplar verme de etik eğitimin bir parçası olarak kullanılıp kullanılmaması bakımından aynı fikirdedir; fakat bir *mimesis*in gerçek bir şeyle kolayca karıştırılıp karıştırılmayacağı bakımından aynı fikirde değildir. Aristoteles'in görüşü, her ne kadar bir *mimesis* için uygun duygusal cevap gerçek yaşam için uygun olmasa da *mimesis*in gerçek olayın aksine, yeterli olacak bir biçimde seyircinin üzerinde uygunsuz bir eğitici etkiye sahip olmasında bir tehlike olmadığı şeklindedir. Tek başına ahlaki eğitimin bakış açısından bakıldığında şiire, herhangi bir olumlu eğitici değeri olmasından değil, fakat herhangi bir zararlı etkiden yoksun olarak gösterilebileceğinden dolayı devlette izin verilir. Eğer şiir olumlu etkiye sahipse etik eğitimin alanı dışında bulunmalıdır.

Aristoteles der ki "Şiirdeki doğruluk, politikadaki veya gerçekte herhangi bir türdeki sanattakine benzer olan doğruluk değildir."[41] Şairdeki kısıtlamalar politikacıda bulunanlardan epeyce farklılaşır. Politikacı, gençlerin gerçek yaşama dair olaylar karşısında uygun olan bir biçimde tepkide bulunmaları için eğitilecekleri bir eğitimi yasallaştırmakla kısıtlanmıştır; özellikle gerçekten de acınası ve korkutucu olaylara cevaben doğru oranda

[41] *Poetika* 25, 1460b13-15.

acıma ve korku duyacak şekilde. Trajedi yazarı ise böylesi olaylar için *mimesis* vasıtasıyla acıma ve korku uyandırmakla fakat aynı zamanda tam da bu duyguların bir *katharsis*ini sağlamakla da kısıtlanmıştır. Şiire uygun olan duygusal karşılık bu duyguların *katharsis*inde olandır ve o, gerçek yaşama dair olaylara ilişkin uygun olanın ötesine geçer. Böylece *katharsis*in ne olduğunu anlamaya gelindiğinde şiirin yaşama yaptığı özel katkıya dair bir anlamaya da yaklaşıyor olacağız.

*Katharsis*in eğitim yorumunun reddedilmesi gerekliliğine dair son neden, sonuçta bunun trajediye özgü olan zevki açıklamıyor oluşudur.[42] Tabii ki trajediye uygun olan bir değerlendirme veya takdir, olay dizisinin yapısına dair iyi bir biçimde ayarlanmış bilişsel takdiri gerektirir ve trajedinin değerlendirilmesinde kişiye ait bilişsel yetilerin kullanımı belli bir zevki de karşılayabilir. Fakat trajediden elde ettiğimiz zevk ilksel olarak, anlama arzusunun tatmin edilmesinden gelen değildir.

Aslında *Poetika*'da trajediye özgü olan hazzın bilişsel bir haz olduğu iddiasına dair oldukça az bir metinsel destek bulunmaktadır. Ana destek, *Poetika*'nın 4. kitabından gelir ki burada Aristoteles şiirin kökenini açıklamaktadır:

> Açıktır ki şiirin temel kaynağı, her biri insan doğasının parçası olan iki nedenden dolayıdır. İmitasyon/taklit (mimesis) çocukluktan itibaren insan için doğaldır, onun kendinden daha aşağı canlılar üzerinde sahip olduğu avantajlarından biri böyle olmasıdır; yani o dünyadaki en taklitçi yaratıktır ve ilk başta taklit yoluyla öğrenir. Ve aynı zamanda taklidi içeren çalışmaların keyfi herkes için doğaldır. Bu ikinci noktanın doğruluğu deneyim yoluyla gösterilebilir: nesneleri kendilerinde görmek acı verici olsa da onların sanattaki en gerçekçi temsillerini görmek bize keyif verir; örneğin en aşağı hayvanların ve ölü bedenlerin şekilleri. Açıklama daha sonraki bir olguda bulunmak zorundadır: bir şeyi öğreniyor olmak yalnızca felsefeciler için değil, fakat aynı zamanda onun için olan kapasiteleri ne kadar az olsa da geri kalan insanoğlu için de en büyük zevktir; resmi görmedeki keyfin nedeni, aynı zamanda her bir şeyin ne olduğunu öğrenme ve akılsal hale getirmedir (syllogidzesthai). Örneğin bunun şu olduğudur; çünkü eğer birisi o şeyi daha önce görmemişse kişinin zevki onun bir imitasyonu/taklidi olarak resimde olmayacaktır; fakat sergilenmesinden veya renklendirilmesinden veya benzeri bir nedenden dolayı olacaktır.[43]

Şunu belirtmek önemlidir; Aristoteles burada, trajedinin gelişimiyle doruğa ulaşan bir sürecin kökenleriyle ilgilenmektedir. Çocuklar öğrenmeye etraflarındaki büyüklere dair erken yaşlardaki taklitleri yoluyla başlarlar ve öğrenme sırasında bilişsel zevkin ilkel bir formunu elde ederler:

---

[42] Burada özellikle Giovanni Ferrari'ye borçluyum.

[43] *Poetika* 4, 1448b4-19, benim vurgum. 1448b14-15'in gözden geçirilmiş Oxford çevirisini değiştirdim: *syllogidzesthai ti hekaston, hoion hoti houtos ekeinos*, burada "şeylerin anlamlarını bir araya getirme; örneğin buradaki adam şöyle şöyledir". Benim çevirim bu pasajın yorumlanması bakımından önemli olduğunu düşündüğümden daha sözcüğü sözcüğünedir.

fakat bu yalnızca taklidin başlangıç formlarının doğal olarak insanlar arasında nasıl açığa çıktığına dair bir açıklamadır. Trajediye özgü olan zevkin açıklaması değildir.

Birisi, Aristoteles'in öğrenmedeki zevkle ilgili olan iddiasını yorumlamada da dikkatli olmalıdır. Aristoteles, kendilerinde onları görmenin acı verici olduğu nesnelerin taklitlerini görmekten neden zevk aldığımızı açıklamaya çalışır. Şimdi bu pasajı Aristoteles'in *Parts of Animals*'daki uyarısıyla birlikte benimsemek oldukça ayartıcıdır. Bu uyarıya göre birisi, kanı ve bağırsakları, hatta hayvanların en aşağılarını bile incelemekten, "çocukça bir hoşnutsuzluk" (*with childish aversion*) ile kaçınmamalıdır; çünkü en aşağı hayvanlara dair çalışma bile bu hayvanların işleyişlerine ve şansın (*chance*) yokluğuna dair akılsal nedenlerin keşfinden bir zevk elde etmeyi sağlayabilir.[44] Aristoteles için bu kabul, nedenleri anlamayla ilgili olandan elde edilen bilişsel zevkle bir *mimesis*ten elde edilen zevki karşılaştırmaktadır:

> Çünkü bazıları (hayvanlar) görme duyusunu memnun etmeseler bile, yine de, yaratıcı doğa, anlamaya muktedir olanlar ve doğaları bakımında felsefi olanlar için olağanüstü zevkler sağlar. Gerçekten de onlar, ressamın ya da heykeltıraşın mimesise dayalı becerilerini açığa vurduklarından ve orijinal gerçeklikler kendilerinde daha ilginç olmadıklarından, mimesise dayalı temsilleri en azından onların şekillenmesini belirleyen nedenleri ayırt eden gözlere sahip olan herkes için çekici olmasaydı, bu tuhaf ve mantıksız olurdu.[45]

Aristoteles'e göre, kendilerinde onlara bakmanın hoşnutsuzluk verdiği hayvanlardan elde edilebilecek iki ayrı zevk vardır: onların nedenlerini anlamadaki bilişsel zevk ve bu çirkin yaratıkları doğru bir şekilde resmetmede sanatçının yeteneğinin takdir edilmesinden alınan "*mimesis*e dayalı" zevk. Aristoteles'in *Poetika*'nın 4. kitabında ilgilendiği bu ayırt edici "*mimesis*e dayalı zevk"tir. Çirkin bir hayvanın sanatsal temsiline yoğunlaşmasının nedeni, birinin, hayvanın kendisine ait güzelliğinden elde edebileceği zevkten ziyade *mimesis*ten elde edilebilen zevki izole ettiğinden emin olmayı istiyor olmasıdır. Bu "*mimesis*e dayalı zevk"i açıklamada Aristoteles öğrenmeden alınan zevki de kastetmektedir. Fakat bu, Aristoteles'in aklında olanın "öğrenme"nin en ilkel formu olduğu, öğrenmedeki zevkin yalnızca felsefi zihne sahip olanlar için uygun olmadığını, fakat kapasiteleri her ne kadar az olsa da tüm insanoğlu için uygun olduğuna dair iddiası yoluyla açık kılınmıştır. Birinin "öğrendiği", *bunun şu olduğudur* yani *bu* (ölü farenin resmi) (şunun geçerli temsili) *şu*dur (ölü [bir] fare). "Akıl yürüten" kişinin yaptığı, bir şeyin (sanatsal bir temsilin) bir başka şeyin örneği/durumu olduğunu farkına varmakla sınırlanmaktadır. Aristoteles'e

[44] *Parts of Animals* I.5, 645a4-37.
[45] *Parts of Animals* I.5, 645a8-15.

göre zevk tam olarak, bu başlangıç halinde olan farkına varmayı şekillendirmeye muktedir olmayan birisi için kullanılamazdır yani şimdiye kadar bir fare görmemiş birisi için.[46] Böyle bir insan bir temsili, temsil olarak teşhis etmeye muktedir olmayacaktır ve bu yüzden alacağı zevk, resimdeki şekilleri ve renkleri takdir etmekle sınırlı kalacaktır. Böylece bu pasajı, akıl yürütmenin bir anlamda nedenle hakkında akıl yürütme olduğunu öneriyor olarak yorumlamak bir hatadır. O halde *Poetika* 4. kitap, en baştaki *mimesis*lerden (*mimeseis*) elde edilebilen en ilkel zevkler hakkındadır. Her ne kadar bu trajik zevki anlamak yönünde bir ilk adım olsa da, trajik zevkin bilişsel zevkin bir türü olduğu tezini desteklemez.

Şimdi Aristoteles defalarca iyi bir trajedinin akılsal bir olay dizisi yapısına sahip olması gerektiğinde ısrar eder. Trajedinin neden meydana geldiğine dair bir neden olmalıdır: böylece Aristoteles olayların zorunlu veya akla yakın bir biçimde meydana geldiğini söyler,[47] olaylar sadece zamansal bir ardardalıktan ziyade birbirlerinden dolayı meydana gelirler[48] ve başkarakter çöküşünden sorumlu olan ve bu çöküşü açıklayan belirgin bir hata veya yanlış (*hamartia*) yapmak zorundadır.[49] Ve sanırım ki trajedinin dinleyici üzerindeki tam etkisinin, akılsal olay dizisinin yapısının dinleyicinin bilişsel takdiri aracılığıyla meydana geldiğine şüphe yoktur. O halde soru, bir dinleyicinin bilişsel yetilerini çalıştırıp çalıştırmaması veya böyle yaparak zevk alıp almayacağı değildir; soru bu bilişsel alıştırmanın ve ona eşlik eden zevkin, trajedinin gerçek etkisi olup olmadığıdır. Trajediye uygun ve özgü olan zevk, bu bilişsel zevk midir? Cevabın "hayır" olduğunu görmek, Aristoteles'in akılsallık talebine ilişkin klasik açıklamalarından birini ilgilendirir: "Trajedi yalnızca tamamlanmış bir etkinliğin *mimesis*i değil, fakat

---

[46] *Poetika* 4, 1448b17-19. Böyle bir insan, büyük ihtimalle, bir farenin farkına varılması için uygun bir tanım olarak kabul edilmeyebilir. Aristoteles'in aklındaki kişi, bence, bir fareye dair hiçbir fikri olmayan biridir; dolayısıyla bir farenin resmi olan bir resmi tanımak adına hiçbir biçimde uygun durumda değildir.

[47] Örnek olarak bakınız *Poetika* 9, 1451a37-38; 10, 1452a17-21; 15, 1454a33-36; 16, 1455a16-19; 25, 1461b11-12.

[48] Örneğin *Poetika* 9, 1452a3-4; 10, 1452a20-21.

[49] *Poetika* 13, 1453a8-30. Nussbaum, bir *hamartia*nın amacının, bizim yaptığımız gibi yeterli bir biçimde bir protagonisti resmetmek olduğunu belirtir ki onu, acıma ve korku şeklindeki trajik duyguları deneyimlemek için gerekli olan kapsam bakımından tanımlayabiliriz (op. cit. 382 ve devamı). Nussbaum'un akıl yürütmesi daha çok ona ait olan genel yorumlamaya dayanmaktadır ki buna göre, Aristoteles için trajedinin amacı kaçınılmaz bir biçimde iyiyle iyi yaşamak arasında varolan boşluğu keşfetmektir. Genel bir yorumlamanın doğru olabileceğini pek düşünmüyorum. Her ne kadar Aristoteles, erdemli olmanın mutluluk için yeterli olmadığını ve dışsal talihsizliğin tamamen iyi olan bir kişiyi mahvedeceğini kabul etse de açıktır ki Aristoteles böylesi bir olayın, trajedi için bir temel olacağını düşünmemektedir. Örneğin, *Poetika* 13, 1452b30-36'yı ele alalım: burada Aristoteles trajedinin iyi bir insanın iyi bir talihten kötüye düşüşünü sergileyemeyeceğini belirtir; çünkü böylesi bir olay, acıma ve korku gibi trajik duyguları açığa çıkarmaz fakat tamamen trajik olmayan iğrenme duygusunu uyandırır. Aristoteles gönülsüzce erdemli bir insanın hiçbir neden olmaksızın, yani talihsizlik nedeniyle harap olabileceğini de kabul etmektedir; fakat bunun trajedinin konusu olduğunu reddeder. Trajik olaylar her zaman bir nedenden dolayı meydana gelir.

aynı zamanda acınası ve korkutucu olayların *mimesi*dir. Fakat böylesi olaylar, biri diğerinin sonucu olarak değil de beklenmeyen bir biçimde meydana geldiklerinde en güçlü biçimlerindedir. Çünkü olaylar, şans eseri meydana gelmelerinden çok bu şekilde meydana geldiklerinde daha müthiştirler (*thaumaston*)...[50] Aristoteles'in belirtmek istediği, olayların kendilerinde yalnızca birbirini zaman içinde takip etmediği fakat, gerçi akılsallığın yalnızca tanımlama ve tersine çevirmeyle su yüzüne çıktığı bir ilişki olsa da, akılsal bir nedenin akılsal bir etkiyle ilişki içinde durduğu bir olay dizisine ait yapı, tamamen acınacak ve korkutucu olayları resmetmek için en iyi olay dizisi yapısıdır. Acınacak ve korkutucu bir olay olmak demek, seyircide acı ve korkuya sebep olmaya yeterli olan bir olay olmak demektir. Fakat acıma ve korku açıkçası trajedinin yerinde olan etkisi değildir; yalnızca yerinde olan etki doğrultusundaki uzun bir güzergah boyunca gerekli olan adımdır. Çünkü Aristoteles trajedinin, acıma ve korkudan bu duyguların *katharsis*ini ürettiğini söyler.[51] Bu nedenle, olay dizisinin akılsal yapısına ve ona eşlik eden zevkine dair seyircinin bilişsel takdiri önemlidir; fakat bunlar trajedinin yerinde olan etkisi ve zevkinin nedensel önce gelenleridir (*antecedent*).

Aristoteles de olayların, biri diğeriyle akılsal bir ilişki içinde değil de beklenmeyen bir biçimde meydana geldiklerinde daha müthiş olduklarını söyler. Ve bu gerçeğe, trajik zevkin bilişsel bir zevk olduğunu savunmayı arzulayanlar tarafından başvurulmaktadır. Çünkü Aristoteles, *Metafizik* ve *Retorik*'te müthiş ya da harikulade olanı, bilme arzumuzla bağlantılandırır.[52] Aristoteles der ki, insan daha sonrasında felsefe yapmaya başlamayı meraka borçludur: örneğin güneşin doğması ve batması insanın merakını uyandırır ve bu merak onu, bu fenomenin neden meydana geldiğini açıklamaya dair bir yolculuğa teşvik eder.[53] Böylece trajedide ortaya konan merakın dinleyiciyi, resmedilen olayları anlamak ve eşlik eden zevkin trajik zevk olduğunu anlar hale gelmek üzere kışkırttığı önerilmektedir.[54]

Eğer hâlihazırda trajik zevkin bilişsel zevk olduğunu düşünmek için güçlü bir durum olsaydı bu durumda bir yanda müthiş olanla trajedi arasındaki, diğer yanda anlama arzusuyla olan bağlantı akıl çelicidir. Buna rağmen, güçlü bir durumun yokluğunda, Aristoteles'in müthiş olan üzerine düşüncelerinin neden trajik zevkin bilişsel olmadığı fikrine herhangi bir kayda değer destek vermediğine dair üç neden vardır. İlk olarak Aristoteles, *Poetika*'dan alıntılan pasajda merak ile anlama arasındaki ilişkinin *Me-*

[50] *Poetika* 9, 1452a1-6 [benim çevirim, Oxford'dan alınan iki deyim hariç].
[51] *Poetika* 6, 1449b27-28. Hafi harfine, Aristoteles "böylesi duyguların *katharsis*" i (*ton toiouton pathematon*) der fakat Bernays ikna edici bir biçimde, "böylesi"nin sergileyici bir şey olarak özel bir biçimde acıma ve korkuya göndermeyle anlaşılması gerektiğini tartışmaktadır.
[52] *Metafizik* 982b12 ve devamı, 983a12 ve devamı; *Retorik* 1371a31 ve devamı.
[53] *Metafizik* 982b12 ve devamı. Bunu, *Aristotle: The Desire to Understand* adlı kitabımda uzunlamasına tartışıyorum (Cambridge, 1988).
[54] Bakınız Halliwell, op.cit. ss. 70-74.

tafizik tarafından önerilenin tam anlamıyla tersi olduğunu önerir görünmektedir: bilişsel olarak kavramak yoluyladır ki olaylar, beklenilmedik olsalar da, merakın bizde ürettiği şekilde birbirleriyle akılsal olarak bağlantılıdırlar. Dolayısıyla *Metafizik*'te merak, bizi anlamak için kışkırtırken, *Poetika*'da anlama bizi merakı deneyimlemek için kışkırtır. İkinci olarak, her ne kadar alıntılanan pasajda Aristoteles akılsallığı merakla ilişkilendirse de *Poetika*'nın sonlarına doğru merakı, akılsal olmamakla da ilişkilendirmiştir.[55] Ona göre, destanın trajediye olan avantajlarından biri akılsal olmayan (*to alogon*) olayları resmetmek için daha iyi uygulanmış olmasıdır. Çünkü destansı bir anlatının dinleyicileri sahnede oynanan akıldışılığı gerçekte görmek zorunda olmadıklarından onun akıldışı olduğunun farkına varmak daha kolay olacaktır. Yine de Aristoteles'e göre, akıldışı olan genellikle merakı (*to thaumaston*) uyandırandır. Ve merakın kendisinin deneyiminin zevk verici olduğunu söyler.[56] Dolayısıyla bu durumda zevk verici olan anlamayı uyandıran merak olamaz – çünkü akıldışılık tam anlamıyla anlamaya dayanır. Ve *Poetika*'nın sonunda Aristoteles destana uyan zevkle trajediye uyanın aynı türden olduğunu önermektedir,[57] trajedi sanatın daha yüksek bir dalı olsa bile. Yine de eğer destana uygun olan zevk, akıldışılıklar barındıran bir olaylar dizisinden çıkarsanabiliyorsa bu zevkin bilişsel olması hayli zor görünür. Son olarak, birisi bilişsel zevk ile merak arasındaki bağlantıyı onaylasa bile bu onaylama kendinde, trajik zevkin bilişsel olduğu tezini desteklemek adına hiçbir şey yapmaz. Çünkü benim gibi bir anti-bilişselci, trajedinin takdir edilmesinde bilişselin ve ona eşlik eden zevkin hiçbir rolü olmadığına inanmaz; sadece bilişsel zevkin trajik zevkle tanımlanacağını reddeder. Anti-bilişselci için bilişsel zevk, trajediye uygun olan zevkin üretilmesi yolu üzerinde meydana gelen bir adımdır.

Bilişsel tezi desteklemek adına alıntılanan son metin, Aristoteles'in şiirin tarihten "daha felsefi" olduğu şeklindeki iddiadır:

> Şiir, tarihten daha felsefi ve ciddidir: çünkü şiir tümellerden daha fazla bahsederken tarih tikellerden bahseder. Tümelle kastedilen bu türden bir insanın zorunlu veya makul bir biçimde ne türden bir şey söyleyeceği veya yapacağıdır – karakterlere uygun isimler taksa bile şiirin amacı budur; tikelden kastedilen, Alkibiades'in kendine ne yaptığı veya yapmış olduğudur.[58]

Tabii ki felsefe kişinin bilişsel yetilerine dair bir alıştırmadır, ve de iyi bilindiği gibi, Aristoteles defalarca kişinin anladığının tümeller olduğunda

---

[55] *Poetika* 24, 1460a11-17.
[56] *Poetika* 24, 1460a17.
[57] *Poeitka* 26, 1462b13-14. D.W. Lucaz, *Aristotle's Poetics* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 257'deki nota bakınız.
[58] *Poetika* 9, 1451b5-11.

ısrar eder.[59] Buna rağmen, bu pasajı bir bilişselcinin bizden isteyeceği şekilde yorumlasak bile – bilişsel yeteneklerimizin çalıştırılmasıyla trajedinin takdiri arasında birçok yakın bağ önermede olduğu gibi- bu pasajdaki hiçbir şey bilişsel ve anti-bilişsel tezler arasında karar vermemizde bize yardım etmez. Çünkü, gördüğümüz üzere, anti-bilişsel biri, olay dizisinin bilişsel anlaşılmasının bir trajedinin yerinde takdiri için özsel olduğunu reddetmez; o yalnızca trajik zevkin anlamaya eşlik eden zevkle tanımlanabileceğini reddeder.

Fakat, daha da önemlisi, bu pasajı bilişselci birinin istediği gibi yorumlamamız gerektiğini düşünmüyorum. Şiirden bilişsele geçişi kolaylaştıran tümel fikrinde belli bir esneklik vardır. Aristoteles için bilginin gerçek nesneleri özlerdir (*essence*) ve bu özler, iki sağlıklı insanın aynı özü: insan ruhunu örneklemeleri anlamında "tümel"dirler. Ama özlerin anlamayla bağlantılandırılma nedeni, bir şeyin özünü anlamaya geldiğimizde, o şeyin gerçekten ne olduğunu anlamaya ulaşırız. İnsanın özünü anlamaya geldiğimizdeyse, bir insan olmanın ne demek olduğunu anlamaya ulaşırız. Şimdi Aristoteles tümellerle ilgilendiğinden dolayı şiirin tarihten "daha felsefi" olduğunu söylediği zaman onu, şiirin insanlık durumu hakkında daha derin bir içgörü sağladığını söylüyor olarak okumak oldukça yoldan çıkarıcıdır. Bu karşı konulması gereken bir ayartmadır.[60] Tartışılan pasajda Aristoteles'in "tümel" ile neyi kastettiğine bakarsak, açıktır ki o "insanlık durumunun özünü ifade eden tümeli kastetmez; fakat daha az göz alıcı bir şeyi kast etmektedir: şiirin, tikel insanların tikel olaylarını açıklamaktan sakınması ve bunun yerine sözü geçen bir insanın yapabileceği veya söyleyebileceği türden şeyleri sergilemesi kastedilmektedir. Daha sonrasında Aristoteles, şiirdeki tümel öğeden neyi kastettiğine dair bir örnek verir:

> Aşağıdakiler, örneğin, İphigenia'daki tümel öğenin nasıl görünebileceğini gösterecektir: malum bir bakire kurban edilmek için önerilmektedir ve onu kurban edeceklerden uzağa, tüm yabancıların tanrıçaya kurban edilmesinin ve orada söz konusu ayinin rahibesi yapılmasının gelenek olduğu başka bir ülkeye gizlice götürülmektedir. Bundan çok zaman sonra rahibenin erkek kardeşi tesadüfen çıkagelir; ancak gerçek, kahinin ona oraya gitmesini teklif etmiş olmasıdır ve gitmekteki amacı oyunun olay örgüsünün dışındadır. Bu erkek kardeş gelmesi üzerine tutuklanır ve kim olduğunu açığa vurduğunda kurban edilmek üzeredir – ya Euripides'in ortaya koyduğu ya da (Polyidus tarafından önerilen şekliyle) olası haykırış yoluyla, "demek ki bende kurban edilmeye mahkum edildim tıpkı kız kardeşim

[59] *Metafizik* XIII. 10, 1087a10-25'te Aristoteles *epistemen*in tümellere dair olduğu iddiasını değerlendirir. Bu pasaja dair bir analiz için benim "Active Episteme" (*Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Proceedings of the Xth Symposium Aristotelicum* (A. Graeser ed., Bern, 1986) başlıklı makaleme bakınız.

[60] Her ne kadar Aristoteles'in trajedinin insani duruma dair tarihten daha derin bir içgörü sağladığını düşündüğünü kabul etmeye kesin bir biçimde istekli olsam da, tartışılan pasajda varmak istediği birincil noktanın bu olduğunu düşünmemekteyim.

gibi" ve ifşası onu kurtuluşuna götürür. Hikayenin temeli olarak uygun isimler tespit edildikten sonra yapılacak olan onu bölümlere çevirmektir.[61]

Aristoteles'in belirtmek istediği basitçe şiirin "tümel" olay örgüsünü inşa ettikten sonra eylem ve insan tipleriyle uğraştığıdır ki her ne kadar şair karakterlerine sonradan isim seçse de.[62] Aristoteles böylesi evrensel bir olay örgüsünün tarihten "daha felsefi" olduğunu da söyler, fakat bunu söylemekle şiirin bize insanlık hakkındaki mutlak gerçeği verdiğini kastetmez. Bundan ziyade şiirin, tarihin içinde kısıldığı tikellik batağından yüzeye çıktığını; böylece de felsefe doğrultusunda bir adım attığını kastetmektedir. Adilce olsun ya da olmasın, Aristoteles'in tarih hakkında oldukça düşük bir fikri vardı (tarihi gazeteleri ele aldığımız gibi ele alır gözükmekteydi) ve bu nedenle bir şeyin tarihten daha felsefi olmak için fazlasıyla felsefi olmasına gerek yoktur.[63]

O halde Aristoteles'in, şiirin mutlak bilişsel değeri üzerine ısrar etmek değilse, şiirin tümellerle uğraşmasına dair gereksiniminin ne anlamı vardır? Eğer *Poetika* 9. kitabı sonuna kadar okursak, Aristoteles'in etraflı endişesinin, seyircide acıma ve korkuyu etkin bir biçimde üreten bir olay örgüsünü şekillendirmek olduğu görülecektir.[64] Fakat seyircilerin acıma veya korku duyması için, trajedideki karakterle kendileri arasında belirgin bir benzerlik olduğuna inanmaları gerekir: bu benzerliğe inanmak zorunda olmalarının nedeni, trajedide sergilenen olayların onların başına da gelebileceğine inanmak zorunda olmalarıdır. Bir insanın acıma ya da korku duyması için şahitlik ettiği olayların kendi başına gelmesi karşısında savunmasız olduğuna inanması gerekir. Bu nedenledir ki Aristoteles şairin görevinin, olmuş olan olayları değil, fakat olabilmesi muhtemel olanları betimlemek olduğunu söyler ve bu olası meydana gelişler mümkün ve hatta zorunlu görünmektedir.[65] Bu onların ruhlarında acıma ve korkuyu üretmede vazgeçilemez bir adımdır. Şiir tümelleri aynı amaç için kullanır. Çünkü şiir tikellikte saplanıp kalmaz; kendisini belli türden insanların başlarına gelen olay türleriyle ilgili hale getirir, dinleyicilerin kendilerini bu türden olayların, tam da mümkün olan bir biçimde, başlarına geldiği insan sınıfından biri olarak kavramaları mümkündür. Şiirin tümelliği hakkında konuşurken Aristoteles'in aklında olan tümellik, insanlık durumunun de-

---

[61] *Poetika* 17, 1455b2-13 (Oxford çevirisi). Aynı zamanda 1455b16-23'teki Odysseus'a ait olan olay dizisine dair tanımlamaya bakınız.

[62] *Poetika* 17, 1455b, 12-13; cf. 9, 1451b8-16

[63] Aristoteles Thykudides ile tanışık değilmiş gibi görünmektedir. Birisi eğer Aristoteles'in, *Peloponnesos Savaşı Tarihi*'ni dikkatlice okumuş olsaydı tarih hakkındaki fikrini nasıl değiştirmiş olacağını bilemez ama merak eder.

[64] Gördüğümüz üzere Aristoteles'in 9. Bölümün sonunda bir trajedideki olayların beklenmedik bir biçimde fakat birinin diğerinden dolayı meydana gelmesi gerektiğini söyleme nedeni budur.

[65] *Poetika* 9, 1451a36-38, yeniden tekrarlandığı 1451b4-5, bu tam da Aristoteles'in şiirin tarihten daha felsefi olduğunu; çünkü tümellerle ilgilendiğini iddia etmesinden öncedir (1451b5-7).

rinliklerini amaçlayan bir şey değildir; o, insanlık durumunun evrenselliğini amaçlamaktadır.[66]

Sanırım eğitim yorumunun, her ne kadar çekici olsa da, Aristoteles'in trajik *katharsis*ten kast ettiğine dair bir kabul olarak reddedilmesi gerektiği hakkında yeteri kadar şey söylendi. Ama halihazırda boşaltma ve arınma yorumlarını da reddetmiş olarak tüm önemli geleneksel kabulleri terk etmiş bulunmaktayız. O halde, Aristoteles'in trajik *katharsis*ten kastettiği nedir? Şimdi kendisine geri döneceğim soru budur.

II

5. Çalışma bu noktaya kadar kapsamlı bir biçimde eleştirel olsa da, bana göre, olumlu bir değere sahip olan bazı şeyler gün ışığına çıkmıştır. Çünkü daha önceki yorumların yetersiz kalmasını görmekle herhangi kabul edilebilir bir *katharsis* yorumunun memnun olacağı bir kısıtlama dizisini izole etmiş olduk. Bu kısıtlamalar tek bir tanımlayıcı yorumu izole etmek gibi fazlasıyla kısıtlayıcı olmayabilir; fakat en azından hakikatin kendinde bulunduğu bir alanı düzenler. Bu bölümde herhangi kabul edilebilir bir *katharsis* yorumundaki kısıtlamaları ifade etmek istiyorum ve bu kısıtlamalara uygun olan bir yorum önermek istiyorum.

Herhangi bir yorumdaki ana kısıtlamalardan biri:

(1) Erdemli bir insanın bir trajedi performansını deneyimlemek için bir nedeni vardır: o da acıma ve korkunun *katharsis*ini deneyimleyecektir.

Tam olarak (1) yüzünden onu şu takip eder,

(2) Trajik *katharsis* özsel ve kritik bir biçimde doğrulayıcı olan bir süreç olmak zorunda değildir; yani, o, patolojik veya zararlı olan bir şeyin boşaltılması olmadığı sürece bir boşaltma olamaz; bir kirlenmenin arınması olamaz; duyguların bir eğitimi olamaz.

Bu *kathartik* bir deneyimin doğrulayıcı olabileceğini reddetmek demek değildir. Halihazırda gördüğümüz üzere, Aristoteles *kathartik* ezgilerin özel olarak dini coşkunluğa duyarlı insanların eski hallerine dönmelerine yardım edebileceğini düşünmektedir ve birisi benzer bir şekilde trajik *katharsis*in, özel olarak acıma ve korku gibi trajik duygulara duyarlı birisini de eski haline döndürebileceğini varsayabilir. Veya kastettiğim erdemli bir kişinin *kathartik* bir deneyimde bir rahatlamayı deneyimlemeyeceğini reddetmek değildir – bastırılmış duyguların serbest bırakılması açısından ortaya çıkması doğal olan bir rahatlama. Yine de erdemli insan ne patolojik bir durumdadır ne de uzaklaştırılması gereken saf olmayan öğelerle kirlenmiştir. Veya duygularına dair daha sonraki bir eğitimin ihtiyacı için-

[66] Yani insanlar arasında.

dedir. Gerçekten de hayat şartlarına uygun olarak cevap vermek için halihazırda hazır olduğundan dolayıdır ki hem yargılama hem de eylem ve duygu bakımından erdemlidir. Duyguların eğitimini sağlayan bir fikir, sonrasında şu gerçekten dolayı zarar görür:

(3) Birinin bir trajedi performansında hissettiği gerçek yaşama karşılık olarak hissetmesi *gereken* ya *hissedeceği* şey değildir.

Çünkü her ne kadar trajedi seyircideki acıma ve korkuyu kışkırtsa da o aynı zamanda uygun bir zevki de ortaya çıkarır: bu zevk baştan sona, gerçek yaşamdaki trajik durumlar adına uygunsuz olacaktır. Fakat gerçek şudur ki iyi bir insan (en azından) trajedi performansından zevk alır; fakat gerçek yaşamda böyle olmaması şunu önerir

(4) Uygun bir dinleyici, trajedi performansının zevk verici olduğu gerçeğini gözden kaybetmemelidir.

Dinleyiciler duygusal olarak trajedideki karakterlerle tanımlansalar da bu tanımlama kısmi kalmak zorundadır. Duygusal katılımı boyunca dinleyici bir dinleyici olduğu gerçeğini aklında tutmalıdır. Çünkü gerçek yaşama ait bir trajedide kişi korku ve, eğer trajik olayla doğru bir ilişki içinde olursa, acıma duyar; fakat trajik olaydan hiçbir zevk elde etmez. Bu, şunu ima eder:

(5) Duyguların saf ifadesi veya serbest bırakılması kendinde zevk alınabilir değildir.

Aristoteles için acıma ve korku katışıksız (*unadulterated*) acılar değildir.[67] Bu acı verici duyguları hissetmenin saf ayrıcalığı kendinde bir rahatlama sağlamaz: her şey bu acı verici duyguların hissedildiği koşullara bağlıdır. Aristoteles için *katharsis*in bastırılmış veya beklenmeyen duyguların bir boşalması veya serbest bırakılması olduğunu varsayanlar, duyguların safi deneyiminin, acı verici olanların bile, zevk verici bir görünüşünün olacağını varsaymaktadırlar. İyi bir ağlamaya sahip olma da zevk vardır. Böylesi bir iddia belli bir olasılığa sahip olabilir; fakat bu Aristoteles'e yabancıdır. Onun için bu, kişinin ne için ağladığına bağlıdır. Eğer birisi tiyatroda ağlıyorsa belli bir zevk bunun ardından gelebilir ama Aristoteles için gerçek yaşama ait trajik olaylar üzerine ağlamış olmanın bir zevki yoktur. *Katharsis*i yalnızca duyguların serbest bırakılması olarak ele almadaki sorun budur. Aristoteles için acıma ve korkuyu kendi başlarına deneyimlemede hiçbir zevk verici şey yoktur.

Kendilerinden dolayı acıma ve korkudan zevk elde edebileceğimiz bu koşullar ve kendilerinden dolayı acıma ve korkunun *katharsis*inin meydana geldiği koşullar derinlemesine bağlıdırlar, çünkü

[67] Bakınız *Retorik* II.5, 8; acı ve zevkin karşıtı olarak öfkeye dair kabul: *Retorik* II.2

(6) *Katharsis* bir rahatlama sağlar: ya kendinde zevk vericidir ya da trajediden elde edilen uygun zevki açıklamaya yardım eder.

(3) ve (6) daki kısıtlamalar birlikte şunu önerir: eğer trajik *katharsis*i anlayacaksak trajedinin kendisinde duygusal etkileri ürettiği özel yollara bakmamız gerekir.

Gördüğümüz üzere Aristoteles trajediyi kısmen dinleyici üzerindeki etkisi aracılığıyla tanımlar: acıma ve korkuyu uyandırmak yoluyla bu duygularının *katharsis*ini üreten etkinliğin *mimesis*dir.[68] Modern bir okuyucu için Aristoteles'in trajediyi seyirci üzerindeki etkisi açısından tanımladığını görmek tuhaf görünebilir; çünkü modern bir iklimde bir sanat çalışmasının kendisi açısından, seyirci üzerinde olacak herhangi bir etkiden bağımsız olarak tanımlanabilir olması gerektiğini düşünme eğilimindeyizdir. Fakat Aristoteles'in trajediyi, seyirci üzerindeki etkisi açısından tanımlayamamış olduğunda ısrar etmek anakronistik olacaktır. Aristoteles için şiir (*poiesis*) bir tür yapmadır (*poiesis*) ve herhangi bir yapma etkinliği kişide veya şeyde yapmanın kendisine yöneldiği şey doğrultusunda meydana gelir.[69] Örneğin öğretmenin öğretmedeki etkinliği öğretmende değil, fakat öğrenen öğrencilerde meydana gelir; inşa eden inşaatçının etkinliği inşaatçıda değil, inşa edilmiş binada meydana gelir. Şu mantıklı olacaktır ki Aristoteles için şairin trajediyi yaratmadaki etkinliği mutlak bir biçimde, oyunun performansını etkin bir şekilde takdir eden dinleyicide meydana gelmektedir.[70]

Aristoteles trajediyi yalnızca etkisi açısından tanımlamaz, çeşitli trajik olay örgüsünün bir seyirci üzerindeki etkisi açısından değerlendirilebileceğini düşünmektedir.

> Trajedinin en iyi formu için olay dizgisinin basit değil, karmaşık olması gerektiğini farz ederiz ve dahası bu tür taklidin ayırt edici işlevi bu olduğundan o acıma ve korku uyandıran eylemleri taklit etmelidir. Dolayısıyla bunu, kaçınılması gereken üç tür olay örgüsü olduğu izler. İyi bir insan iyi bir bahttan (fortune) kötüye veya kötü bir adam kötüden iyiye geçerken görülmemelidir. İlk durum korku-esinleyen ya da yürekler acısı değildir ama basitçe tiksindiricidir. İkinci durum olabilecek en trajik olmayan şeydir; trajedinin gerekliliklerinden hiçbirine sahip değildir; ne bizdeki insani duyguya ne de acımamıza ne de korkularımıza başvurur. Ne de, diğer taraftan, aşırı derecede kötü olan bir insanın iyi bahttan kötüye düştüğü gö-

[68] *Poetika* 6, 1449b24-28; görünüz üstte sayfa 3.

[69] *Fizik* III.3.

[70] "mutlak bir biçimde" diyorum çünkü içerilen iki basamaklı bir süreçtir: (1) şair *mythos*u yaratır ve oyunu yazar, (2) bir seyirci önünde oyunun sergilenmesi. "sergilenme" kavramını geniş bir biçimde hem oyuncular tarafından sahnede sergilenen oyunun oynanması için hem de oyunun basitçe yüksek sesle okunması veya resitali için kullanıyorum. Aristoteles bir trajedinin sahnede sergilenmiyor olsa bile belli bir etkisinin olacağı konusunda açıktır; trajedinin yalnızca yüksek sesle okunduğunu duyan bir insan acıma ve korkuyu deneyimleyecektir. Bakınız *Poetika* 14, 1453b3-7; 6, 1450b18-19; 26, 62a11-12, a17-18.

> rülmelidir. Böylesi bir hikaye bizdeki insani duyguyu açığa çıkarabilir; fakat bizi ne acımaya ne de korkuya yöneltir; acımaya arzulanmayan bahtsızlık ve korkuya bizim gibi biri sebebiyet verir; dolayısıyla bu durumda ne korku-esinleyen ne de yürekler acısı olan bir şey vardır.[71]

Bu pasajla ilgili işaret edilmesi gereken önemli nokta, Aristoteles'in olay örgülerini hisler (*feelings*) temelinde değil, duygular (*emotions*) temelinde değerlendirdiğidir. Kötü bir insanın iyi bahttan kötüye düşüşünü seyretmedeki tanıklığımızdan acıma ve korku duymama sebebimiz acımanın, bahtsızlığın arzulanmadığı *inancını* gerektirmesi, korkunun da bahtsızlık acısı çeken insanın bizim gibi biri olduğu *inancını* gerektirmesidir.[72] (Büyük ihtimalle Aristoteles şunu varsayar: trajediye uygun dinleyiciler kendilerinin kötü bir insana benzer olmadıklarına yeterince inandıklarından, kötü bir insanın başına gelenlerin (çoğunlukla kötülüğünün bir sonucu olarak) kendilerinin de başına gelebileceğine inanmaz.

İyi bir insanın iyi bahttan kötüye düşüşünde hissettiğimiz tiksintide benzer şekildedir: böylesi bir tiksinme yalnızca fenomenolojik özellikleri temelinde tanımlanabilecek saf bir duygu değildir. Tiksinme bu iyi insanın düşüşü için hiçbir biçimde bir nedenin olmadığı inancını gerektirir. Bazen Aristoteles'in kendisiyle çeliştiği; çünkü onun başka bir yerde trajedinin paradigmatik bir biçimde, gıpta edilen insanın kötü bahta düşmesi hakkında olduğunu önerir gibi göründüğü düşünülmektedir.[73] Ama 13. Bölümün geri kalanını, iyi bir insanın düşüşünün yerinde bir trajik olay örgüsü için temel olabileceğini reddederken Aristoteles'in neyi kastettiğini ayrıntılı bir şekilde açıklayan yer olarak ele alırsak, sanırım, tutarlı bir noktanın ortaya çıktığını görebiliriz. Aristoteles trajedide ana karakterin, onu düşüşe yönelten bir hata ya da yanlış (*hamartia*) yapması gerektiğinde ısrar eder.[74] *Hamartia* düşüşü akılsal hale getiren hatadır. Dolayısıyla Aristoteles'in iyi insanın düşüşünün önüne geçerken dışladığı tamamen akılsal olmayan bir düşüştür: hiçbir biçimde iyi bir insanın hatası yoluyla meydana gelmeyen. Aristoteles kesinlikle iyi bir insanın düşüşünün trajedinin ana fikri olmasına izin verir; fakat düşüşünü akılsal hale getirecek hiçbir hata yapmayacak kadar iyi olan bir insanın değil. Bu ayırım tiksinmeyle ifade edilenin ne olduğunu aydınlatır: tiksinme kısmen bahtsızlık için hiçbir sebebin olmadığı inancından oluşan bir duygudur. Tiksinme, akılsallığın topyekün kaybı olarak ele aldığımız şeye cevaben hissettiğimizdir.

Aristoteles trajedinin dinleyicide acıma ve korku uyandırması gerektiğine dair saf gerçeğin onu, trajik olay örgüsünü ciddi bir biçimde sınırlaması anlamında haklı kıldığını düşünmektedir.

---

[71] *Poetika* 13, 1452b30-1453a8 ("*miaron*" için kullanılan Oxford'daki "nefret uyandıran" yerine "tiksindirici"yi kullanmam dışında Oxford çevirisi).

[72] *Poetika* 13, 1453a4-6.

[73] Örnek olarak bakınız *Poetika* 15, 1454b8-13.

[74] *Poetika* 13, 1453a8-17.

> Trajedide her türlü zevki aramak zorunlu değildir; fakat yalnızca uygun olan zevki. Ama şairin acıma ve korkudan bir mimesis yoluyla zevk üretmesi gerektiğinden açıktır ki bunu olay örgüsü içindeki olaylarla yapmalıdır. O halde ne tür olayların korkutucu ya da acınası olduğunu araştırmamız gerekir. Böyle olaylara göre içerilen kişilerin ya birbiriyle arkadaş ya düşman ya da bunların hiçbiri olması zorunludur. Ama eğer düşman düşmanı üzerinde etkide bulunursa – ya da birlikte olurlarsa veya buna niyetlenirlerse – berbat olayın kendisine göre olması (kat' auto to pathos) haricinde bunda acınası bir şey yoktur. Aynı şey insanlar birbiriyle hiçbir ilişki içerisinde durmuyorlarsa da doğrudur. Ama ne zaman ki kötü olaylar sevilenler (arkadaşlar, hısımlar) arasında meydana gelir örneğin eğer bir erkek kardeş, erkek kardeşini öldürmek zorundaysa veya öldürmeye niyetlendiyse veya buna benzer bir şey yaparsa veya bir oğul babasına, bir anne oğluna, bir oğul anasına: bu tür şeyleri incelememiz gerekir.[75]

Aristoteles trajediye özgü zevkin dinleyicide acıma ve korku uyandırmakla meydana geldiği ve bunun özel türden bir kötü olayın (*pathos*) *mimesis*ini inşa etmekle başarıldığı konusunda açıktır. Aristoteles aynı *pathos* kelimesini hem kötü bir olayı, felaketi veya ciddi bir bahtsızlığı ve duyguları işaret etmek için kullanır. Örneğin Aristoteles *pathos*tan bir olay örgüsünde, acıma ve korku uyandırmak için, gerekli olan üç bileşenden, tersine çevirme (*reversal*) ve tanınma (*recognition*) ile birlikte, biri olarak bahsettiğinde sahnede sergilenecek belli bir harekete gereksinim duymaz; gereksinim duyduğu yıkıcı bir eylemin bulunmasıdır.[76] Dolayısıyla birisi Aristoteles için nesnel ve öznel bir *pathos* olduğunu ve bunların ilişkili olduğunu söyleyebilir. Çünkü Aristoteles'in bu pasajda yapmaya çalıştığı, kendisine cevaben belli türden bir öznel *pathos*u – acıma ve korku- getirmeye yeterli olan nesnel *pathos*un belli bir çeşidinin sınırını belirlemektir.[77]

Trajik duyguları açığa çıkarmak adına gerekli olan nesnel *pathos*, hasımlar veya sevenler arasında sergilenen berbat bir davranıştır. Bu nedenledir ki muazzam trajediler doğru bir biçimde yalnızca berbat olaylar tarafından parçalanan birkaç aile üzerine odaklanmıştır.[78] Fakat *hasımlar ara-*

---

[75] *Poetika* 14, 1453b10-22 (benim çevirim).

[76] *Poetika* 11, 1452b10-11. "*pathos*"un *Poetika*'daki diğer nesnel kullanımlarına örnek olarak; 13, 1453b18, b19-20, b39, 54a13. Aynı zamanda; *Retorik* II.5, 1382b30; *Metafizik* V.21, 1022b20-21; *Nikomakhos'a Etik* I.11, 1101a31'e bakınız.

[77] Aristoteles için öznel olduğu kadar nesnel bir *katharsis*in olduğunu iddia etmek oldukça ilgi çekicidir. Çünkü trajedinin tanımında kendisine gönderme yapılan *katharsis* açıkça özneldir; yani seyirci şeklindeki üyelerin ruhlarında olup biten bir şey; *Orestes*'te (17, 1455b14-15) ortaya *konan katharsis* açıkça nesnel iken, yani ritüel bir fedakarlık. Nesnel olanın öznel *katharsis*le olan ilişkisine dair bir teori inşa etmek metinlerdeki kanıtların ötesine geçer. Ama ele alınırken şunu belirtmeye değer: eğer Aristoteles nesnel bir *katharsis*e cevaben öznel bir *katharsis*in meydana geldiğine inansaydı bu durumda *katharsis*in nerede meydana geldiğine dair, oyunun kendisinde mi yoksa seyircide mi, topyekün tartışma gereksiz olacaktı. Her iki yerde de meydana geliyor olacaktı (her ne kadar farklı formda olsalar da).

[78] *Poetika* 13, özellikle 1453a17-22; 14, 1454a9-13.

sında yapılan bir davranışın sergilenmesiyle ilgili onu, acıma ve korkuyu çağrıştırmak için özellikle iyi düzenlenmiş kılan şey nedir?

Belki de böylesi kötü davranışlara cevaben acıma ve korku duyan dinleyiciler için en azından gerekli olan bir koşulun farkına varmak yoluyla bu sorunun cevaplanması sayesinde bir başlangıç yapılabilir. Korku için bu açıktır. Gördüğümüz üzere Aristoteles korkuyu, birinin başına gelen acı verici veya yıkıcı olaylardan dolayı olan bir acı olarak tanımlar. Ve daha sonra Aristoteles korkutucu olayın hem bir an meselesi olmasını hem de büyük bir acıya sebep olmaya yeter olmasını talep eder.[79] Çünkü uzak acılardan, örneğin ölümden veya olması an meselesi olan ama küçük çaplı olanlardan da korkmayız: "Tanımı takiben korku bizi mahvetmek adına azami bir güce sahip olduğunu hissettiğimiz veya bize büyük bir acı vermeye meyilli olacak şekilde bizi acıtan şey her ne ise onun tarafından yol açılandır."[80] Aristoteles ciddi ve ani bir tehlike karşısında savunmasız olduğumuza inandığımızda korku duyduğumuz konusunda açıktır: "bizim başımıza gelebileceğine inanmadığımız şeylerden korkmamalıyız".[81] Korku hakkındaki daha sonraki koşul, tehlikeden kaçmak için en azından belirsiz bir olasılık olduğuna inanmamızın gerekmesidir.[82]

İlk bakışta acıma, diğeriyle-ilişkili (*other-regarding*) bir duygunun örneğiymiş gibi görünür. Diğerlerine, hak edilmemiş bir acı olduğuna inandığımız bir şeyin ıstırabını çektikleri zaman acıma duyarız.[83] Yine de başkalarına acımamız için Aristoteles, başlarına gelen kötü olayın bizim ya da sevdiklerimizin dahası çok yakında bizim de başına gelebileceğine inanmamız gerektiğini açık kılar. Böylece başkalarına acımamız için onların durumunun belirgin bir biçimde bizimkiyle aynı olduğuna inanmamız gerekir. Birisi acımanın başlangıçta, bize uygun bakış açısında olanlar için – ya sosyal mevki, karakter veya yaş – hissedilebileceğini düşünebilir, her ne kadar onların durumlarına düşeceğimize inanmasak da, fakat Aristoteles bunu reddeder. Bize benzeyenlere acıma duyarız ama bunu yapma nedenimiz büyük olasılıkla, Aristoteles'e göre, böylesi durumlarda onların başına gelen bahtsızlığın bizimkine de gelebileceğini düşünmemizdendir.[84] Bu Aristoteles'in *Poetika*'daki bize benzer olan biri için korku duyduğumuz şeklindeki diğer türlü kafa karıştırıcı olan ifadesini açıklar.[85] Birisi sorabilir, neden birisi başka biri için – bize benzese bile – korku duysun? Başka birine yöneltilen uygun duygu, özellikle bize benzeyen birine, (düşünebili-

[79] *Retorik* II.5, 1382a22-30.
[80] *Retorik* II.5, 1382a28-30.
[81] *Retorik* II.5, 1382b31-32; b28-1383a12.
[82] *Retorik* II.5, 1383a5. Tüm kaçıp kurtulma umudunu kaybedenler teslim olmuş ve duygusuz olarak büyürler.
[83] *Poetika* 13, 1453a5; *Retorik* II.8, 1385b14 ve devamı.
[84] *Retorik* II.8, 1386a24-25.
[85] *Poetika* 13, 1453a5-6.

riz ki) acıma olmalıdır. Aristoteles'in belirtmek istediği korkunun, benzer bir insanın bahtsızlığına cevaben hissedeceğimiz uygun duygu olduğudur; çünkü benzerliği yoluyla onun başına gelen benzer tehlikeye katlandığımızın farkına varırız.

Keza acıma için de böyledir: Aristoteles'in tek ikazı, algılanan tehlikenin fazlasıyla acil olamadığıdır; çünkü bu durumda (birisi için) korku (başkaları için) acımadan çıkar.[86] Acıma aynı zamanda başka bir kötünün onlara zarar vermeyeceğine inanan halihazırda harap olmuş kişilerin ruhlarından ve kendilerinin acı çekmek adına dayanıklı ve her şeye gücü yeten kimseler olduklarına inananlardan çıkarsanır.[87]

> Acı çekebileceğini düşünenler halihazırda acı çekmiş olan ve güvenli bir biçimde ondan kaçmış kişilerdir. Yaşça büyük kimseler bunu deneyimlerine ve sağduyularına borçludurlar; zayıf olanlar, özellikle ödlekliğe eğilimli olanlar ve eğitimli insanlar da böyledir, çünkü onlar iyi bir biçimde akıl yürütmeye muktedirler.[88]

Aristoteles açıkça acımayı eğitimli ve düşünceli bir insan için akılsal bir duygu olarak teşhis eder ve iyi bir trajedi ideal bir biçimde eğitimli bir dinleyici için olduğundan bunu, Aristoteles için iyi bir trajedinin uyandıracağı acımanın, sergilenen olaylara cevaben akılsal bir duygu olduğu takip eder.

6. Devamında, iyi bir trajedi oyununa giden normal, eğitimli bir seyirci sergilenen kötü olayların, çocuk katli, akraba katli, ana katli, ailenin ve toplumun en ilksel bağlarının koparılması, kendilerinin başına da gelebileceğine inanır. Sahip olabilecekleri bu inançtan yoksun olmuş olarak Aristoteles'in gözünde trajik duyguları deneyimlemeye yetili değildirler. Bu da bize, en azından trajik bir *katharsis*in kendisinden meydana geldiği duygulara sonraki bir sınırlamayı dayatma izni verir.

(7) Bir trajedide, trajik *katharsis*in meydana geldiği acıma ve korku duygusunu uygun bir biçimde uyandıran olaylar, dinleyicilerin böylesi olayların, onların başına da gelebileceğine inanacakları şekilde olmalıdır.

Devam etmeden önce bu sonuca karşı ileri sürülebilecek iki itirazı ortadan kaldırmayı isterim. Seyircinin kötü olayların kendilerinin de başına gelebileceğine inanmak zorunda olmadıkları şeklinde olanı en önemli itirazdır: seyirciler trajik duyguları deneyimlemeye muktedirdirler çünkü ana karakterle hayali bir şekilde özdeşlik kurmaya ve böylece göze çarpan bir biçimde onun hissettiğini hissetmeye muktedirdirler. Aristoteles'in dünyası kapsamında itirazın meseleye ters olduğu açıktır. Aristoteles için, kendimizi yeterli bir biçimde bir başkası olarak düşündüğümüzden başka-

---

[86] *Retorik* II.8, 1386a24-25.

[87] *Retorik* II.8, 1385b19 ve devamı.

[88] *Retorik* II.8, 1385b23-27. *Politika* VIII.7, 1342b19 burada eğitimli bir seyirci (*hoi pepaideumenoi*) cahil olanla karşılaştırılmaktadır.

sıyla özdeşlik kurarız.[89] Aristoteles için tamamıyla kötü olanla ya da tanrılarla özdeşlik kurmayız: bu tür varlıklardan tam anlamıyla uzak olduğumuz için duygularımız onlarınkiyle benzer bir uzaklığı devam ettirmelidir. Bu nedenledir ki Aristoteles için kendi korku duygumuzla Oidipus'un korku duygusu arasında yapılacak önemli bir ayırım yoktur. Oidipus'un korkusunu hayali biçimde hissetmemizin tam olasılığı ona benzer olduğumuza dair teşhiste, yani kendimiz için olan korku duygumuzun olasılığında yerleşmiştir.[90] Dahası bu itiraz acıma duygusunu ciddiye almamaktadır. Hayali bir biçimde Oidipus ile özdeşleşmekle acıma duymayız. Oidipus'u böylesi dikkat çekici ve hayranlık uyandırıcı bir figür yapan kısım, onun kendinde-acımadan (*self-pity*) yoksun oluşudur, eylemeleri için sorumluluk kabul etmedeki istekliliğidir. Ama eğer acıma duygumuz Oidipus'un kendinde-acımasının hayali bir yeniden kabulü değilse; o halde, gördüğümüz üzere, onun kaderinin bizimki olabileceği inancında yerleşmiş olmak zorundadır.[91]

Daha az ciddi olan itiraz, seyircinin trajedide sergilenen kötü olayların kendilerinin de başına geleceğine inanarak oyunlara gelmedikleri şeklindedir: oyunun kendisinden dolayı bunun böyle olduğuna ikna olurlar. Bu itiraza verilecek en kısa cevap aynı zamanda en iyisidir de: trajedi retorik değildir, şiirdir. Korku bizi daha önceki bir tehlikeden nasıl kaçacağımız hakkında düşünmeye hazırladığından bir orator dinleyicilerini tehlikede olduklarına dair ikna etmeyi arzular;[92] fakat bir trajedi seyircisini herhangi bir konu hakkında ikna etmeye çalışmaz. Trajedinin seyirci üzerinde meydana getirmeyi amaçladığı tek etki, belli bir duygusal cevaptır (ortaya çıkarmaya çalıştığımızın içeriği). Tabii ki eğer trajedi bunu yapmada başarılı olacaksa ikna edici, olası olayları, meydana gelmesi olası olayları sergilemelidir.[93] Ama Aristoteles'in şairin olası, ikna edici olay örgüsü inşa etmesiyle ilgili ısrarının amacı böylelikle dinleyiciyi herhangi bir şey hakkında ikna etmek değil, fakat böylelikle dinleyicinin onlarında, sadece olası bir biçimde, başına gelebilecek bir şey olarak teşhis ettikleri olayı sergileyebiliyor olmasıdır.

İyi bir trajedi oyununa giden normal eğitimli bir seyirci sergilenen olayların, sadece olası bir biçimde, kendi başlarına da gelebileceğine inanıyorsa, onlar hakkında hem tiyatroya girdikten hem de çıktıktan sonra doğru olan

---

[89] Fazlasıyla karmaşık bir konu olduğundan bunu, duygusal tanımlamalar için gerekli olan genel koşullarla ilgili bir tartışmaya dair bir fırsat için saklamak istiyorum.

[90] *Poetika* 13, 1453a5-6; *Retorik* II.5, 1383a10-13.

[91] Birisi saçma bir şekilde acıma hissettiğimizde koroyla özdeşleştiğimizi söylemek yoluyla itirazı canlı tutmaya çalışabilir. Fakat bu durumda şu soru açığa çıkar: neden koroyla özdeşleşelim? Olası tek cevap, koronun bir biçimde bizim görüşlerimizi ifade ettiği şeklindedir. Ve eğer böyleyse Oidipus'un başına gelen her ne ise bunun bizim de başımıza gelebileceğine inanacağımız sonucuna geri dönmüş oluruz.

[92] *Retorik* II.5, 1383a7-12.

[93] Örneğin *Poetik*a, 9, 1452a36-38, b5-7, b15-19.

çarpıcı bir gerçek vardır: acıma ve korku duygusunu inşa edecek olan inançlarıyla birlikte duygularını da ıskalamaktadırlar. Birisi onların duygularından kesildiğini söyleyebilir; fakat bu tam anlamıyla doğru olamaz. Aristoteles için duygular kısmen inançlar tarafından inşa edildiklerinden bir duyguyu – inanç ve his – müşterek bir biçimde inşa eden uzak duyguların birbirinden ayrılır gözüktüğünü söylemek daha hatasız olur. Bunu başka bir şekilde ortaya koyma yolu normal eğitimli insanların normal koşullarda ve tiyatronun dışında hissetmedikleri belli inançlara sahipmiş gibi görünüyor olduklarını söylemektir.[94]

Önemli bir hakikati ortaya koymanın yanıltıcı bir yolu da şudur: normal, eğitimli bir kişi iyi bir trajedi oyununu deneyimlediğinde, inançlarına uygun olan hisleriyle birlikte bu inançları birleştirmeye muktedirdir. Kötü davranışlardan dolayı acı çekeceğine veya bunları işleyeceğine inanarak tiyatroya gelmiştir. Tiyatroda bu inançları hissetmeye muktedirdir. Ama *katharsis*in duygu ve inancın bir birlikteliği, trajik duyguların bir birlikteliği olduğu sonucuna sıçramadan önce bu türden duygu durumunun neden yanıltıcı olduğunu ele almak için durmalıyız. Yanıltıcıdır; çünkü tiyatroda hissettiğimizin gerçek yaşamda hissetmemiz gereken olduğunu önermektedir: gerçek yaşamda uygun olan duygular onları bir şekilde akılsal hale getiren inançlardan uzak tutulmaktadır.

Ama bu doğru olamaz. Çünkü; 1. kısıtlama erdemli insanın trajedi oyununda *katharsis*i deneyimlemesini gerektirir; fakat duygusal tepkileri hâlihazırda içinde yaşadığı gerçek yaşam durumları için uygundur ve kısıtlama (3) bizim trajediye olan duygusal cevabımız, karşılığı olan gerçek yaşam olaylarına cevaben hissettiğimiz ya da hissetmek zorunda olduğumuz değildir. Trajik zevk kritik bir biçimde birinin trajik olayların *mimesis*ine duygusal olarak cevap verdiği inancına dayanır.[95] Bu inanç olmaksızın trajik zevk imkansızdır. Bu nedenle kısıtlama (7) – seyircilerin trajik olayların onların başına da gelebileceğine inandığı – öyle bir şekilde yorumlanmalıdır ki erdemli insanın gündelik yaşamda acıma ve korku hissetmemesini bir biçimde durumuna uygun olan duygusal cevaptan kesilmesi olarak öneriyor olmamalıdır. Tiyatroda hissettiğimizi gerçek yaşamda da hissetmemiz gerektiğini; fakat bir nedenle böyle olmadığını varsaymak tamamen Aristotelesçi olmayan bir şeydir. Gerçek yaşamda erdemli insan hissetmesi gereken neyse tam da onu hisseder. Fakat sonrasında kötü, trajik davranışların, yalnızca olası bir biçimde başına geleceğine inanabilir ve korku ya da dehşet duymayabilir?

Her şey modal kullanıcının gücüne bağlıdır. Erdemli insan kötü, trajik olayların kendi başına gelebileceğine inanır, doğru; fakat bunların meydana gelme olasılığı, onun düşüncesine göre, teminat altına alınmak istenen

[94] "tiyatronun dışında"yı olası en geniş anlamıyla kullanıyorum: bir trajedinin sözel ezber okuması bile bu makalenin amacı için "tiyatronun içinde" sayılmaktadır.
[95] Kısıtlama (3) ve (6)ya bakınız.

korkunun gerçek hissi için fazlasıyla dolaylıdır.[96] İnsan yaşamının ilksel bağlarının trajik bir bozulması olası olsa bile erdemli insan bunun kendi başına gelmesinin hemen hemen diğer her şeyden daha az muhtemel olduğunun da farkındadır. Bu nedenledir ki trajedinin, halihazırda varolan inançlarımıza uygun olan hisleri eski haline getirdiğini söylemek yanıltıcıdır. Trajik olayların, yalnızca olası bir biçimde, başımıza geleceğine dair inancımız, ona hâlihazırda tiyatronun dışında eklenmiş olan uygun hisse sahiptir. Bunun için hiçbir birleşme gerekmez; en azından erdemli insan örneğinde, üstesinden gelinmesi gereken hiçbir bölünme yoktur.

Ve yine de trajik olayın, yalnızca olası bir biçimde, başımıza gelebileceği inancı ruhlarımız üzerinde baskı uygular; hatta erdemli insanlar olarak bizim ruhlarımız üzerinde. Bizi tiyatroya götüren tam olarak bu baskıdır. Çünkü tiyatroda hayali bir biçimde uzaktaki bir olasılığı evimize yakın hale getiririz. Aristoteles'in kendisininde söylediği gibi: "... sözlerinin gücünü yerinde jestler, ses tonu, görünüş ve genel olarak dramatik eylemlerle yükseltenler özellikle acımayı harekete geçirmede başarılıdırlar: bu yüzden felaketleri gözlerimizin önüne koyarlar ve bize yakın gibi görünür hale getirirler, tam da meydana geliyor ya da geçip gitmiş olan."[97]

Aristoteles için trajik şair, inançların dünyası içerisinde şüpheci birinin oynadığı role bir şekilde benzer olarak duygular dünyasında bir rol oynar. Şüpheci, gündelik yaşamda inkar ediyor olduğumuz belli epistemik olasılıklara inandığımız gerçeğine karşı gözlerimizi açar: örneğin, uyuyor, rüya görüyor veya belki de kötü bir iblis tarafından kandırılıyor olabiliriz. Bir tarafta bu olasılıklar aşırı derecede uzaktır; dolayısıyla onları gündelik yaşamda görmezden gelmek içim haklı çıkarılırız; diğer taraftan yaşadığımız gündelik yaşamda "bir sadelik içerisinde" yaşıyor olduğumuz fikrine içerik adına katkıda bulunurlar ve bizim gündelik yaşamın sadeliği dışına çıkma arzumuzu ateşlerler ve şeylerin gerçekten mutlak bir biçimde olduğunu bize gösterirler.[98]

Trajik şair bizde, gündelik yaşamda inkar ettiğimiz belli duygusal olasılıklar olduğu gerçeğini uyandırır. Bir taraftan bu olasılıklar uzaktır; dolayısıyla onları gündelik yaşamda inkâr etmek tamamen akıldışı değildir; diğer taraftan gündelik yaşamda "sadelik içerisinde" yaşadığımız fikrine içerik adına katkıda bulunurlar; bu sadeliğin dışındaki hayatı hayali bir biçimde

---

[96] Eğer bir an için arzuma bir soytarı olmak adına teslim olabilirsem, bunu kipsel semantiğin diliyle tercüme edersem: erdemli bir insanın fikrinde (ve böylece: hakikatte) annesini öldürdüğü dünyada annesi tarafından öldürülmüştür vb. bunlar olası dünyalardır ve böylece gerçek dünyayla ilişki için ulaşılabilirliği vardır. Tüm trajik dünyalar olası dünyalardır. Buna rağmen, tüm böylesi trajik dünyalar yeterli bir biçimde erdemli bir insanın gerçek dünyasından çıkarılır (sıradan ortamlarda) ki mantıken korkulan bir dünyanın düzeni içerisine girmezler.

[97] *Retorik* II.8, 1386a32-35. Tabii ki Aristoteles burada retorik iknanın içeriği kapsamında konuşmaktadır; fakat amacı açıkça tiyatroya taşınır.

[98] Bakınız Thompson Clarke, "The Legacy of skepticism", *Journal of Philosophy*, 1972.

deneyimleme arzumuzu ateşlerler. Trajedi başımıza gelmiyor olsa bile, insanlık durumunun köklerine kadar gitmektedir ki o kendisiyle yaşamamız gereken bir olasılıktır. Ve, uzak olsa bile, trajedinin olasılığının yalnızca şüpheci olasılıklardan daha fazla olması an meselesi değil, daha fazla tehditkardır. Çünkü şüpheci olasılıklar yaşamlarımızı deneyimlemek adına hiçbir değişim meydana getirmeyecek şekilde düzenlenmişken, trajedide yaşamlarımız parça parça birbirinden ayrılır.

Fakat trajik olasılığın nasıl deneyimleneceği hakkında hakiki bir sorun vardır. Bir tarafta gündelik yaşamdaki trajedi olasılığı, gerçek korkuyu haklı çıkarmaktan oldukça uzaktır, diğer taraftan görmezden gelmek için fazlasıyla önemli ve yakınımızdadır. Trajik şiir, birinin içerisinde hayali bir biçimde trajik duyguları deneyimleyeceği bir alan sağlar: bir oyun performansı "ruhlarımızı ele geçirir".[99] Yine de, seyirci olduğumuz, bir sanat eserinden zevk aldığımız gerçeğini asla gözden kaçırmamak, trajediden elde ettiğimiz zevk için vazgeçilmezdir. Başka türlü, acıma ve korkunun zevk verici *katharsis*i bu duyguların saf bir biçimde acı verici olan deneyimine yığılır.[100] Aristoteles keskin bir biçimde ciddi bir olayın *mimesis*i ile *mimesis* olan ciddi olay arasındaki önemli farkın farkındadır. Bir *mimesis*e uygun olan duygusal cevap – trajik zevk ve *katharsis* – gerçek olay için doğrudan uygunsuz olacaktır.

Tiyatrodaki rahatlama deneyimimizi açıklamaya yardım eden, bence, uygun bir biçimde uygunsuz olan bir çevredeki trajik duyguların bu deneyimidir. Hayali bir biçimde yaşamı tam olarak yaşarız ama hiçbir şeyi riske atmayız. Bu yüzden rahatlama *per se* "bastırılmış duyguların salıverilmesi"ne (*releasing*) dair değildir, bu duyguların güvenli bir ortamda "salıverilmesin"dendir. Fakat Aristoteles'in "katharsis" olarak adlandırdığının bu rahatlama deneyimi olduğunu söylemek onu tam anlamıyla tanımlamamak demektir; birinin rahatlamamızın içeriğini, onun ne hakkında olduğunu da bilmesi gerekir.

Aristoteles'in trajedi kavramı için tamamlayıcı olan belli başlı teselli-lerden burada kısaca bahsedeceğim. Aristoteles'in tekrar eden bir biçimde ısrar ettiği gibi, trajik olaylar dünyası akılsal olmalıdır. Trajedinin öznesi iyi bir adam olabilir; fakat onun düşüşünü akılsal hale getiren bir hata yapmak zorundadır.[101] İyi bir adamın hiçbir sebep olmaksızın sadece iyi bir bahttan kötü bir bahta düşüşü trajik değildir, tiksindiricidir.[102] Bir trajedideki olaylar sorunlu ya da olası olmalıdır ve biri diğerinden dolayı meydana gelmelidir.[103] Bu trajik olayların bizim yaşantılarımızda da meydana gelebileceğinden korktuğumuz sürece hissettiğimiz kaostur: kişiyi kişiye

[99] *psykhagogei*: *Poetika* 6, 1450a33-36.
[100] Yukarıdaki (4)-(6) kısıtlamalarına bakınız.
[101] *Poetika* 13, 1453a7-17; 15, 1454b8-13.
[102] *Poetika* 13, 1452b30-36.
[103] *Poetika* 9, 1452a3-4; 10, 1452a20-21; 15, 1454a33-36; 16, 1455a17; 9, 1451a36-38.

bağlayan ilksel bağların çöküşü. Aristoteles için iyi bir trajedi bize bu teselliyi önerir: ilksel bağların çöküşü gerçekleşse bile bu, kendinde mutlak bir biçimde kaotik ve anlamsız olan bir dünyada meydana gelmez.

Aristoteles için *Oidipus Rex*'in, diyelim ki *Antigone*'den ziyade, trajedi örneklemi olduğu belirgindir.[104] Çünkü Aristoteles'in gözünde trajedinin amacı, bir insanın kendi hatası olmadan temel olarak uzlaştırılamaz ve yıkıcı olan talepler nedeniyle öznesi olduğu bir dünyayı betimlemek değildir. Aristoteles'in trajedi kavramında birey olan fail, kötülüğün yükünü omuzlarına alır, bir bütün olarak dünya temize çıkarılmıştır.[105] Ve kendi bahtsızlıklarından sorumlu olsalar bile insanların kendilerini, saygınlık ve itibar ile idare etmeye muktedir olarak kalacaklarının farkına varmada ilaveten bir teselli vardır.[106] Aşağılanma ve utancında bile Oidipus, bizim saygı ve takdirimize ilham verir.

Aristoteles *Retorik*'te, hâlihazırda büyük felaketleri deneyimleyenlerin artık daha fazla korku duymadığını; çünkü onların zaten her türden kokuyu deneyimlemiş olduklarını hissettiklerini söyler.[107] Trajedide kendimizi hayali bir biçimde daha fazla korkulacak bir şeyin olmadığı bir duruma yerleştirmeye muktedirizdir. Birinin en kötüyü deneyimlediğinin, korkacak daha fazla bir şeyin kalmadığını ama dünyanın yine de içinde bir kişinin kendini saygınlık içinde idare ettiği akılsal, anlamlı bir yer olarak kaldığının farkına varmada bir teselli vardır. Trajedide bile, belki özellikle trajedide, insanın ve dünyanın asli/esas (*fundamental*) iyiliği yeniden teyit edilmiştir.[108]

---

[104] Bu tabii ki Hegel'in seçimidir.

[105] Bakınız W.R.D. Fairbairn'e ait olan "The Repression and the Return of Bad Objects" makaledeki "ahlaki savunma" kabulü, *Psychoanalytic Studies of the Personality*.

[106] Aristoteles *Nikhomakhos'a Etik* I.10'da bağlantılı (yine de farklı) bir noktaya dikkat eder: erdemli bir insanın bile büyük bir bahtsızlıktan çekebileceğini istemeyerek kabul eder; buna rağmen erdemli insanın en azından bahtsızlığını asilce ve ruh yüceliğiyle yükleneceğinin tesellisini sağlar.

[107] *Retorik* II.5, 1383a3-5.

[108] Şüpheciliğin başka bir uygulaması ve onun trajediyle ilişkisi için, tabii ki, Stanley Cavell, *The Claim of Reason*'a (Oxford: Clarendon Press, 1979) bakınız. Giovanni Ferrari'ye, hem *Poetika*'yı birlikte çevirdiğimiz ve tartıştığımız sayısız güzel akşamlar hem de daha önceki taslağa dair eleştirileri için teşekkür etmek isterim.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

I. MUELLER*
Çev. A. DİNÇER ÇEVİK**

Ontolojinin ya da Epistemolojinin perspektifinden su soru sorulabilir: "Matematiksel nesnelerin doğası nedir? Bu soruyu sormak, gerçek özneler için matematiğin ilgilendiği dünyadaki şeyleri ontolojik olarak talep etme anlamına gelir. Epistemolojik olarak soru daha çok matematiksel akıl yürütmede yönlendirilmiştir: "Matematiksel akılyürütme ne hakkındadır?"

Platon bu iki açılı perspektife aynı yanıtı vermiş görünmektedir. Şu bile mümkündür; onun ontolojik soruya yanıtı, onun matematiğin epistemolojik analizinden bir yönde çıkarsanmıştır, matematikçiler hissedilebilir şeylerden farklı, verili koşulları mükemmel şekilde sağlayan ve saf düşünce ile kavranabilir nesnelerle ilgileniyorlarmış gibi akıl yürütürler; matematik doğrudur o halde bu tür nesneler vardır. Bu tür argümanlar modern matematiksel Platonistlerin de karakteristiğidir. Örneğin K. Gödel şunu yazar: "Bana öyle geliyor ki sınıflar ve kavramlar gibi nesneleri varsaymak fiziksel nesneleri varsaymak kadar meşrudur, onların varolduğuna inanmak için çok fazla nedeniniz vardır. Duyu nesnelerimizin tatmin edici bir teorisi için fiziksel nesnelere ihtiyacımız olduğu gibi, tatmin edici bir matematik sistemi elde edebilme anlamında matematiksel nesnelere ihtiyacımız vardır..."[1] Antik ve modern matematiksel Platonizm genel olarak matematiksel akıl yürütmenin doğasından çıkarsanım yönünde konuyu sonlandırmaktadırlar.

Diğer felsefeciler araştırmalarına ya Platonistler tarafından serimlenen

---

* 'Aristotle on Geometrical Objects' I. Mueller, in; *Articles On Aristotle Metaphysics*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, R.Sorabji, pp.96-107, Duckworth. 1979, London.

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., Doktora Öğrencisi., dincorcevik@gmail.com

[1] K.Gödel,'Russel's Mathematical Logic', tekrar basım *in Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. P. Benacerraf and H. Putnam (Englewood Cliffs, N. J. 1964), s.220.

entiteleri ya reddederek ya da onlar hakkında şüpheci kalarak başlarlar. Sezgici A. Heyting'in "Disputation" 'unda sezgici şunu söyler "Biz matematikçinin özel olarak istediği herhangi bir matematiksel teoriyi kabul etmesine karşı değiliz, fakat Brouwer'in programı matematiği metafizikten daha dolaysız, daha basit bir şeymiş gibi çalışmamızı gerektirir."[2] Bu metafiziksel ya da ontolojik kuşkuculuğun bir sonucu sezgicinin matematiksel nesnelerin gerçekliğini reddidir; sezgiciler için matematiksel nesneler zihinsel yapılardır.

Aristoteles matematik hakkında felsefesine bir ontoloji ile başlar ki bu ontoloji Plato tarafından göz önüne getirilen türde matematiksel nesneleri dışarda bırakır. Aristoteles için gerçek şeylerin paradigması hayvanlar, bitkiler ve göksel cisimler gibi duyumsanabilir tözlerdir (İlk hareket ettiriciyi [ya da ettiricileri] Aristoteles'in felsefesinde bunun tamamıyla gerçek ve soyut olarak bir özel durum olması nedeniyle dışarıda bırakıyorum). Öte yandan, Aristoteles Platon'un matematiksel epistemolojisini kabul eder, matematikçiler, verili koşulları tamamıyla sağlayan ve saf düşünce ile kavranabilir olarak nesneleri duyulabilir tüm şeylerden farklı ele alırlar. Aristoteles, matematiksel epistemolojisi ve ontolojisi arasındaki çelişkiyi çözmek için matematiksel nesneleri varoluşları için insan düşüncesine bağlı zihinsel yapılar olarak çözümlemek istemez. Aristoteles, tabii ki, matematikte insan düşüncesinin rolüne vurgu yapar ama o, matematiksel akıl yürütmenin bariz nesneleri ile gerçek dünya arasında karşılıklı ilişki olması yönündeki Platonik varsayımı da kabul eder-bir varsayım ki, Zeller'in de belirttiği gibi, "bilginin doğruluğu nesnenin gerçekliğine ayak uydurur."[3] Ancak, Aristoteles için bu varsayım matematiksel nesnelerin yalnızca zihinsel varlıklarını imkânsız hale getirir. Bu makalede açıklamasını geliştirme denemesini ve az önce tanımlanan inançlarına değinmeksizin Aristoteles'in matematiksel nesnelerin açıklama denemesini tanımlayacağım.

İçinde gayet net bir açıklama barındırıyor görünen *Metafizik* M.3'den bir alıntıyla başlıyorum:

> Nasıl ki matematikte tümel önermeler, büyüklükler ve sayılardan ayrı, onlardan bağımsız olarak varolan varlıkları ele almazlar, bununla birlikte büyüklükler ve sayıları da büyüklüğe sahip olma veya bölünebilmeleri bakımından olmamak üzere ele alırlarsa, benzer şekilde duyusal büyüklüklerin kendileriyle ilgili olarak, ancak duyusal olmaları bakımından değil bazı belirli özelliklere sahip olmaları bakımından gerek önermelerin, gerekse kanıtlamaların varolmasının mümkün olduğu açıktır. Çünkü nasıl ki her birine has olan özelliklerinden bağımsız olarak yalnızca hareketli olmak bakımından ele alınan nesneleri ve onların özelliklerini ele alan birçok

---

[2] A. Heyting, *Intuitionism: An Introduction*, 2nd ed. (Amsterdam 1966), s.2; tekrar basım *Philosophy of Mathematics*, s.56

[3] E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, tr. B. Costelloe and Muirhead (London 1897), s.339.

> önerme varsa ve bundan dolayı duyusallardan ayrı hareketli bir nesnenin olması veya hareketin geri kalanlardan ayrı bir özel doğası olması zorunlu değilse, aynı şekilde hareketli nesneler de kendileri hareketli olmaları bakımından değerlendiren önermeler ve bilimlere imkân verecektir. Cisimler de kendi paylarına sadece yüzeyler olmaları veya sadece uzunluklar veya sadece bölünebilir şeyler olmaları veya nihayet sadece bölünemeyen şeyler olmaları bakımından elealınacaklardır...Eğer geometri duyumsanabilen olarak değil, duyumsanabilenler hakkında ise, matematiksel bilimler ne duyumsanabilen şeylerden ayrılabilenler hakkında ne de duyumsanabilenler hakkında olmayacaktır. Birçok özellik şu veya bu karakteristiklere sahip olarak temelde şeylere aittir, çünkü birhayvan erkek ya da dişi olarak belli özelliklere sahiptir ancak hayvanlardan ayrı bir şekilde erkek ya da dişi yoktur. Böylece şeyler çizgiler ve düzlemler gibi özelliklere sahip olabilirler...
>
> Biri yapılmamış olan ayrımı yaparsa herşey en iyi şekilde araştırılır, bu da geometrici ve aritmetikçinin yaptığı şeydir. İnsan insane olarak tek ve bölünemezdir; aritmetikçi bölünemeyen birşey varsayar ve insana ait herhangi birşeyin bölünmez olup olmadığını araştırır. Geometrici şeyleri ne insan olarak ne de bölünemez olarak ama katı olarak değerlendirir. (1077B17-30; 1078A2-9;21-6).

Geometrici öyleyse, duyumsanabilir tözlerle ilgilenir, onlarla duyumsanabilir tözler olarak değil ama katı cisimler, yüzeyler, çizgiler ve noktalar olarak ilgilenir. Ancak bu ne anlama gelmektedir? İster katı, ister bölünmez, ya da başka bir şey olsun matematikçi asla gerçekte bir insan aklında akıl yürütmez. Üstelik duyumsanabilir tözler, ele alınış biçimlerinden bağımsız olarak matematiksel nesneler üzerine empoze edilen idealleştirilmiş koşulları sağlamaz. Bu noktayı Aristoteles "Matematikçinin ne türden nesneler ile ilgilenmesi gerekir?" sorusu ile ilgisinde gözlemler. Kesinlikle matematikçinin etrafımızdaki şeylerle ilgilenmesi beklenmez. Çünkü bu şeylerin hiçbiri matematiksel bilimlerin araştırdığı türden şeyler değildir. (*Meta.* XI 1, 1059b10-12; cf. III 2, 997b35-998a6). Bronz bir küre (katı bile olsa) demir bir bara (yüzey ya da çizgi olsa bile) bir noktada değmez.

'Katı cisimler olarak duyumsanabilir tözler' gibi formülleştirmeler Aristoteles'in matematiksel nesnelerin hesabını vermesini yeterli bir şekilde göstermez. *Metafizik* XIII 3 duyumsanabilen tözlerden ya da duyumsanabilir tözlerden ayrıştırılabilir olarak ya da onların içinde matematiksel nesnelerin var olduğuna dair iddiaya bir alternatif sunmak için tasarlanmıştır. XIII 3 Aristoteles ontolojisini yeniden onaylar ve onu, onun matematiksel epistemolojisine gerçekte olduğundan daha yakın gösterir. Diğer pasajlar ikisi arasındaki (ontolojisi ve epistemolojisi) arasındaki boşluğu genişletir. *Fizik* II. 2'de Aristoteles matematikçinin fizikçiden nasıl farklı olduğunu açıklamaya girişiyor:

> Fiziksel nesneler matematikçinin üzerinde çalıştığı yüzey, hacim, uzunluk ve noktalara sahiptir ... Güneşin ya da ayın ne olduğunu bilmek doğa-

> bilimcinin görevi ise bunların özelliklerini bilmemesi tutarsız olur. Matematikçi de [bu özelliklerin] üzerine çalışırama onunçalışması her bir nesne doğal bir cismin sınırı olduğundan değildir. Bu nedenle o onları ayırır, çünkü düşünme ve devimden ayrılabilen nesneler vardır .Bu birfark yaratmaz, nesneleri soyutlayanlar yanlış yapar anlamına da gelmez. İdeaların olduğunu savunanlar da aynısını bilinçsizce yaparlar; çünkü onlar matematiksel nesnelerden daha az soyutlanabilir olan fiziksel nesneleri soyutlamaya çalışırlar. Nesnelerin kendilerinin ve özelliklerinin tanımı verilmeye çalışılsa, fiziksel nesnelerin matematiksel nesneler gibi soyutlanamayacağı açık hale gelecektir. Tek ile çift, doğru ile eğri, ve yine sayı, çizgi, dış görünüm devinimden bağımsızolacaktır, ancak et, kemik, insane böyle değildir. Bunlardan 'burun'dan eğri diye değil, basık diye söz edilebilmesi gibi sözedilebilir. (193b24-194a7)

Bu pasajda, ayırma fikri *Metafizik* XIII 3.'de olduğundan çok daha önemli bir rol oynuyor. Matematikçinin katı cisimleri kütlelerden ayırması Platonistlerin formları ayırması gibidir. Katı cisimler, doğallıkla, fiziksel kütlelerden ayrı var olamazlar, ancak onlar bir şekilde ayrı şekilde düşünülmeye adapte edilirler. Matematiksel nesneleri fiziksel kütlelerden ayırma ile fiziksel kütleleri matematiksel nesneler olarak ele alma arasında önemli bir fark olmalıdır. İlkinin, Aristoteles'in kavradığı şekliyle matematiğe özsel olarak alıyorum ve makalenin devamında ayırmanın ne anlama geldiğini açıklamaya çalışacağım.

Aristoteles sıklıkla açık bir şekilde matematiksel nesnelere soyutlamalar olarak (*exaphaireseos, en aphairesei, di' aphaireseos*)[4] göndermede bulunur ancak bu söylemlerin ne anlama geldiğini açıklamaz. Yunanca fiil 'soyut', (*aphairein*) birden fazla anlamıyla çekmek, çıkarmak anlamına gelir. Aristoteles'in bu fiili matematiksel soyutlamayla ilgili olarak kullandığı dört pasaj alıntılayacağım.[5] *Posterior Analitikler*'de, o bazı özelliklerin örneğin iki dik açıya eşit olan açılara sahip olmanın uygun öznesine karar verme problemini tartışır. Metot özelliğin ait olduğu öncelikli özne bulununcaya değin şeyleri çekip çıkartmaktır. Aristoteles iç açılarının toplamı iki dik açının toplamına eşit olduğu bronz ikizkenar üçgen örneğini verir. Bundan bronz ve ikizkenar çıkartılmalıdır (I 5, 74a33-b1). Metafiziğin VII 11 Aristoteles Platonculari maddeyi çekip çıkarttıkları için aşağılayarak (1036a34-b3; b22-3) bronz çemberden bronzu düşüncede çekip çıkartmaktan bahseder. VII'nin önceki kısımlarında maddenin töz olup olmadığını tartışırken, Aristoteles maddeyi bırakarak boy, en ve derinliği çekip çıkartmaktan bahseder.[6]

Bu pasajların hepsinde soyutlama, düşünceden bir şeyin elenmesini içermektedir. Soyutlama belli sayıda farklı tikelleri görmek yardımıyla

---

[4] Bknz. H. Bonitz, *IndexAristotelicus* (Berlin,1870), 126b21-6

[5] Aristotelesçi sözlüğün tam bir açıklaması için, bknz. Philippe, [252].

[6] 3, 1029a16-19. Bu pasajdan hemen önce 1029a11'de Aristotele *sperihairein*'i çekip çıkarmanın ilgili anlamında kullanır. Bu fiilin kullanımını *Cat.*7a31-b9 ile kıyaslayınız.

mümkün olsa da, bu tikelleri toplama ve bir şekilde genel bir ideaya ulaşma meselesi değildir.[7] Yukarıda Aristoteles'in bronz çemberden bronzun çekip çıkartılmasından bahsettiği pasajda o, daha önce bronz olmayan çember görmeden bu prosedürün zorlukla mümkün olacağını söyler. Aristoteles yalnızca bir kere soyutlamanın yalnızca düşüncede bir şeyin elenmesini meselesi olmadığını, onun olumlu bir prosedür olduğunu ima ediyor gibi görünmektedir *Posterior Analitikler*'de soyutlamaların tümevarım yoluyla bilinir hale geldiğini söyler.[8] Yine de bağlam Aristoteles'in soyutlamaların kendilerinden ziyade matematiksel doğrulardan yani soyutlamalar hakkındaki iddialar hakkında konuştuğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu pasaja dayanarak yorumcular önermeleri soyutlamaların örnekleri olarak verirler.[9] Aristoteles'in dikkat çekmek istediği nokta şudur: öğrenci matematiksel aksiyomların doğruluğuna onların birden çok defa özel durumlarda da geçerli olduğunun gösterilmesi yoluyla inanırlar.

Ayırma soyutlamanın sonucu, ilişiği olarak görünmektedir. Bir A nesnesinden soyutlama A'ya ait belli şeylere sahip olmayan bir B nesnesinin oluşturma demektir. B'yi düşünmek B'yi ayırmaktır. Akabinde matematiksel nesnelerden onları ayırmalar olarak, ya da birebir çeviri dilini kullanmak gerekirse 'soyutlamalardan' diye bahsetmek daha uygun olacaksa da ben onlardan soyutlamalar olarak bahsedeceğim. Hâlihazırda gördük ki Aristoteles matematiği ayrı olanın ya da ayrılabilir olanın ayrılmasını içeren birşey olarak yorumlar. Aristoteles için matematiksel nesnelerin yalnızca matematikçinin zihninde, ondan bağımsız olarak varolduğu sonucuna ulaşmak kolaydır. Böyle bir sonuç ayrımın iki türlü olduğunu farkedememe sonucunu içerir. Ayrımın bir türü Platon'un formlar teorisinde örneklenmektedir ve gerçeklikte hiçbir şeye tekabül etmeyen kavramları içerir. Diğer tür ayrım, matematikte örneklenir ve gerçekliğin başka yolla ulaşılamaz özelliklerine ulaşmayı sağlar.[10] Matematikçi duyulur dünyanın belli özelliklerini gözardı eder. Yine de sonuç dünyanın yanlışlanması değil

---

[7] Bu soyutlama kavramı İngiliz empirsizminde çok önenmli bir hal alır. Örneğin bknz. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II. XI.9: 'Zihin tikel nesnelerden aldığı tikel ideleri genelleştirir; bu işlem, tikel idelerin , bütün öteki varoluşlarından ve zaman, yer ya da birlikte ortaya çıkan başka *ideler* gibi gerçek varoluş durumlarından ayrı görüntüler olarak ele alınmasıyla yapılır. Buna SOYUTLAMA denir ve bununla, tikel varlıklardan alınmış olan *ideler* bütün bir türün temsilcileri olurlar.'

[8] I 18, 81B2-5. Charles Kahn *ex aphaireseoslegomena*'nın 'soyutlamanın sonucu olarak iddia edilen şeyler' olarak çevrilebileceğine dikkat çeker. Bu tür bir çeviri, doğallıkla, yukarıda verilen pasajın yorumunu destekleyecektir.

[9] Themistius, *Analyticorum Posteriorum Paraphrasis*, ed.Wallies (Berlin 1900), 31.4- 32.2; Philoponus, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, ed. Wallies (Berlin 1899), 215.15-24.

[10] Philippe [252], s.476-7 ile kıyaslayınız: [L'abstraction] ne crée pas [les êtresmathématiques], ne les invente pas, au sens fort, maiselleleurpropre mode d'être. Elle les extrait-pour ainsi dire du monde physique oùils se trouvaientçömmecachés et enveloppés; elle les libére. L'abstractionjoue, par rapport au monde mathématique, lerôle de l'experience par rapport au monde des autres sciences.'

bilgisidir. Platon tarafından savunulan formları öğrenmek herhangi bir şekilde uygulanamazken, Matematik gerçekliğe uygulanabilirdir. Akabinde Aristoteles'in bu uygulanabilirliği matematiksel nesnelerin fiziksel gerçekliğin temelinde yattığını düşünerek açıkladığını iddia edeceğim.

Aristoteles'in 'soyut' fiilini ilgili anlamda kullandığı yerlerde maddeyi yani -bronzu- ve özellikleri yani -ikizkenar olmayı- çekip çıkartmaktan umursamaz bir şekilde bahseder. Tabii ki, bu iki konuşma biçiminde yanlış bir şey yoktur ancak eğer her biri eğervurgulanırsa, matematiksel nesnenin farklı bir kavramı meydana getirir. Eğer soyutlama öncelikli olarak özelliklerin elenmesi ise, biri matematiksel nesnelerin fiziksel nesneler olarak belli özelliklere sahip değillermiş gibi görerek düşünür. Öte yandan, bir soyutlamayı öncelikle maddenin elenmesi olarak düşünürse, o matematiksel nesneleri üçgenlik, dairesellik gibi özellikleri matematiksel nesneler olarak düşünür.

Sanırım Aristoteles'e birinci görüşe nazaran ikinci görüşün daha yaygın olarak atfedildiğini söylemek uygundur. Hem Philoponus hem de Simplicius bu atfı *Fizik*'ten alıntılanan yukarıdaki pasajı yorumlarken yapar: "Matematikçi figürlerle ve onların özellikleri ile bunları herhangi bir şekilde madde içinde içerilmediği, daha ziyade o, şekilleri ve özelliklerini zihinsel olarak maddeden ayırarak çalışır."[11] "Matematikçi fizikçiden farklıdır çünkü fizikçi yalnızca fiziksel nesnelerin özellikleri hakkında değil aynı zamanda madde hakkında da konuşur, matematikçi madde ile ilgilenmez."[12] Üstelik tüm yorumcular doğa bilimci ile matematikçi arasındaki farkın örneklenmesi olarak pasajın sonuna gönderimde bulunulan küt ile eğimli arasındaki farkı kullanırlar. Kütü tanımlarken, içinde bulunduğu maddeyeyani bir uca- gönderimde bulunmak zorundadır, ancak eğimli, maddeden bağımsız olarak tanımlanabilir ve anlaşılabilirdir.

Birşeyin özellikleri ve maddesi arasındaki ayrım elbette Aristoteles için esastır. Genel olarak onun, özellikleri tikel birçok şeyde ortak evrenseller olarak değerlendirdiği görünmektedir. Eğer özellikler evrenseller ise, onları çalışan matematikçi evrenselleri çalışıyor olacaktır. Demek ki, matematiksel nesnelerin özellikler olduğu doktrini Aristoteles'in *Posterior Analitikler*'deki kanıtlayıcı bilimler açıklaması ile uygundur. Çünkü bu açıklamanın altında tüm bilimsel akılyürütmenin temelinde kategorik tasım yattığı varsayımı vardır. Ancak kategorik tasım terimlerine kadar analiz edilebilir cümlelerden oluşur. Bu evrenseller evrenseller anlamına gelmektedir:

Bu nedenle formların olmasına ya da eğer kanıt yoksa çokluğa rağmen

---

[11] Philoponus, *In Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores Commentaria*, ed. Vitelli (Berlin 1887), 219.28-31.

[12] Simplicus, *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, Diels (Berlin 1882), 290, 27-29. Aphodisias'lı (?) Alexander ile kıyaslayınız; *In Aristotelis Metaphysica Commentaria,* ed. Hayduck (Berlin 1891), 739.17-18: 'Çünkü onlar madde giydirilmiş olarak değil ama maddesiz ve formlar olarak varlardır.'

biraza gerek yoktur, ancak doğru bir şekilde çoğun birazı olmalıdır. Çünkü hiç olmasaydı, evrensel olamayacaktı (I 11, 77a5-7).

Öyleyse, Aristoteles için matematiksel nesnelerin düşüncede maddeden ayrılan evrenseller olduğunu düşünmek için sağlam temelleler vardır. Ancak şüphe etmek için de temeller vardır. Her şeyden önce, evrenseller Aristoteles'in matematiksel nesnelere yüklediği türden bir kesinliğe sahip değildir. Dairesellik doğruluğa bir noktada ya da başka bir şekilde değmez. Üstelik Aristoteles için evrenseller tamamıyla gerçek değildir. Onları matematiğin nesneleri olarak varsaymak 'bilginin doğruluğu nesnesinin gerçekliğine ayak uydurur' varsayımı ile uyumsuz olacaktır. Elbette, Aristoteles'in duyulur tözlerin ontolojik öncelikleri ve matematiksel yetersizlikleri konusundaki düşünceleri düşünüldüğünde matematiksel nesneler hakkındaki hiçbir varsayım bu önermeyi sağlamayacaktır. Yine de Aristoteles'in matematiksel nesneleri duyulur tözler tarzında oluşturmayı en azından denemesini bekleyecektir. Bu beklenti evrensellerin konu edinilmesinden tamamen farklı olan Grek matematiğinin kendisi tarafından güçlendirilmektedir. Grek matematiğinin karakteri tamamıyla geometriktir. Onun akıl yürütmesinin merkezinde şimdi uzay görüsü olarak adlandırdığımız şey vardır. Sonuç olarak, matematiksel argümanın onlara göre ilerlediği nesneler görüsel olarak kavranır ya da uzaysal nesneler, noktalar, çizgiler, düzlemsel figürler, katı cisimler imgelenir. Sayılar bile (pozitif tamsayılar) çizgiler ve noktalar yardımıyla temsil edilir ve birleşimsel manipülasyona tabi olan birimlerin toplamaları olarak düşünülür. Sonuçta eğer Aristoteles matematiksel nesneleri evrenseller olarak düşündüyse, onun meşru matematiksel ayrımı, Platonik formların meşru olmayan ayrımından nasıl ayırt ettiğini anlamak güçtür.

Matematiksel nesneleri evrenseller olarak değerlendirmede içerilen bazı zorluklar onları *Kategoriler*'in (2, 1a27) 'belli beyaz' örneğinde olduğu gibitikel özellikler olarak ele almak suretiyle elenir ya da hafifletilir. Bu türden özellikler belki de evrensel olanlardan daha 'kesin' görünmemelerine rağmen daha fazla duyulur tözler gibi değildirler. Üstelik *Metafizik*'te Aristoteles'in kendisi bir sorudan bahseder ki bu soru eğer matematiğin nesneleri maddesiz özellikler iseler hiç bir şey ifade etmeyecektir: 'Matematiksel nesnelerin maddesi nedir (XI 1,1059b14-16). Başka bir yerde Aristoteles açık bir şekilde matematiksel nesnelerin düşünülür maddesi (intelligible matter) olduğunu söyler (*Meta.* VII 10, 1026a9-12; 11, 1037a2-5). Bir defa daha o soyutlama sürecini duyumsanabilir tözlerin elenmesi olarak tanımlar:

> Matematikçinin incelemesini soyutlamalar üzerine yönelttiğini görüyoruz. Çünkü o nesnesini ağırlık, hafiflik; katılık ve onun karşıtı olan şeyler, sıcaklık, soğukluk ve bütün diğer duyusal türden sürekli olan bunların ni-

celiksel ve sürekli olmak bakımından özellikleri ile birlikte- bırakır.[13]

Makalenin başında *Metafizik* M.3'den yapılan alıntı yukarıdaki alıntı göz önüne alınarak yorumlanırsa daha çok anlam ifade edebilir. Matematikçinin bir insanı katı bir cisim olarak konu edinmesi onun bir insan varlığını çalıştığı anlamına gelmez. Daha ziyade, matematikçinin üç boyutta niceliksel ve sürekli olanı konu edindiği anlamına gelir. Matematikçi niceliksel ve sürekli olanı soyutlama yoluyla yani insan gibi bazı duyulur tözlerin tüm duyulur özelliklerini görmezden gelerek anlar. Öyleyse, en azından başlangıçta Aristoteles'in aklında matematiksel nesnelerin maddesiz özellikler olarak değil, ama özel anlaşılabilir bir madde ile – düşünülür madde (intelligible matter) birlikte töz benzeri tekiller olarak bir kavramsallaştırmasını bulundurduğunu varsaymak makul görünmektedir. Şimdi Aristoteles'in böyle bir kavramsallaştırmaya sahip olduğunu ve bunun matematiksel nesneleri özellikler olarak kavramsallaştırılmasıyla nasıl ilgili olduğunu göstermek için bu kavramsallaştırmayı daha detaylı açıklamak istiyorum.

Kategoriler'de Aristoteles tarafından tartışılan ilk dört kategori töz, nicelik, ilişki ve niteliktir. Aristoteles bu sıralama için bir açıklama vermez ve muhtemelen bu sıralamaya derin bir önem iliştirmez. Ancak, tüm yorumcular *Kategoriler*'in nicelik hakkında olan 6. Bölümünün tartışmasına neden hemen ardından gelen bölümün töz üzerine olduğunu açıklayarak başlarlar. Öne sürülen nedenlerin (örneğin 'Töz ilksel ya da ikinci olabilir ancak ilksel ya da ikinci olma niceliğe bağlıdır') birçoğu önem arz etmemektedir.[14] Fakat bir tüm yorumcular tarafından bahsedilen bir neden çok ilginçtir. Philoponus bu nedeni şöyle açıklar:

> Kütlesiz, doldurulmadan önce bedensiz, formsuz ya da şekilsiz olan ilksel madde üç boyutu alır ve üç boyutlu olur. Aristoteles bunu ikinci öz olarak adlandırır çünkü o nitelik alır ve öğeleri üretir.[15]

İkinci töz terimi Aristoteles'in günümüze değin uzanan eserlerinde bulunmaz. Muhtemelen bu terim ona atfedilmemelidir. Aristoteles'in *Kategoriler*'i organize ederken bu şekilde akıl yürüttüğünü de varsayamayız. Ancak akıl yürütmenin temeli Aristoteles'çi görünmektedir çünkü 6. Bö-

---

[13] *Meta.* XI 3, 1061a 28-35.XI 1-8'in içerik bakımından gerçekten Aristoteles'çi olduğu ancak belki de Aristoteles'in dersleri temelinde bir öğrencisi tarafından yazılmış olduğu hakkında genel bir fikir birliği vardır.
(Baknz. Ross [4] I, p.xxvi.) XI'de paralel III'te daha fazla matematiğe dikkat verilmesi belki Jaeger'in XI'in zamansal önceliği varsayımı ile açıklanabilir ([28], s.208-21.) Aristoteles'in düşüncesi Platonism'den evrildikçe, o matematiksel ontolojinin sorularını daha az ilginç bulmuş olabilir. Aristoteles'in matematiksel nesneleri anlayışındaki değişmeler hakkında tatmin edici kanıtlar bulmadım.

[14] Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. Busse (Berlin 1900), 185.32-3.

[15] Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Busse (Berlin 1898), 83.14-17.

lümün gösterdiği gibi Aristoteles niceliği bu akıl yürütmenin önerdiği şekliyle düşünür. Burada Aristoteles bekleneceği gibi bir

> (bir ayak mesafesi gibi olma özelliği) niceliksel özellikleri ya da (bir ayak mesafesi gibi) uygun yüklemleri listeleme ya da sınıflandırma girişiminde bulunmaz. Bunun yerine o, niceliksel özelliklerin sahiplerini: çizgileri, yüzeyleri, katı cisimleri, sayıları (toplam büyüklükler), zaman periyotlarını, yerleri, ifadeleri gruplar ve listeler (Ackrill [42], p.91).

Nicelik ile tözsel olmayan kategoriler arasındaki bu fark rastlantısal (iliniksel) değildir. Aristoteles'in duyulur zıtlar kaldırıldıktan sonra kaldığını söylediği niceliksel ve sürekli olan il üç nicelik; çizgiler, yüzeyler, katı cisimlerin ile aynı olduğu görünmektedir. Töz ile nicelik arasındaki farkı onayladığı bir pasajda aslında üç boyut özelliklerden daha temel olarak ele alınmaktadır:

> Uzunluk, genişlik ve derinliğin kendileri de tözler olmayıp sadece niteliklerden ibarettirler. Nicelik ise bir töz değildir. Ancak, töz, daha ziyade, bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir.Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka birşey kalmadığını görürüz (*Meta.* VII 3, 1029a12-18).

Öyleyse Aristoteles'te eğer özellikleri uygun bir sıralama ile soyutlarsak uzunluk, en ve derinlik; üç boyutta sürekli ve niceliksel olan katı cismin nesnesi fikrine ulaşır. Bu fikirden soyutlama ile uzunluk ve en; sürekli ve iki boyutta olan yüzey fikrine ve daha fazla soyutlama ile uzunluk fikrinin kendisi, bir boyutta sürekli ve niceliksel olan çizgiye ulaşırız. Nokta Aristoteles için nicelik değildir çünkü o ölçülemezdir. Yine de nokta, birçok geometrik yapımda varsayılan temel nesnedir. Aristoteles'in nokta fikrini nasıl kavradığımızla ilgili düşüncesi tamamıyla net değildir. O bazen noktanın pozisyonu olan ve bölünemez bir şey olduğunu söyler (örneğin, *Meta.* V 6, 1016b 24-31); bazen de noktayı bir çizginin bölünmesi veya sınırı olarak (örneğin *Meta.* X1 2, 1060b12-17) karakterize eder. İkinci öneri katı cisimleri, yüzeyleri ve çizgileri anlama süreci ile uyumlu görünmektedir. Belki de ilk öneri bizim noktanın olağan kavramsallaştırmamızın tanımından ziyade onun mantıksal olarak doğru tanımı olarak düşünülmelidir (cf. Apostle [257], 100).

Noktaları nasıl ele aldığından bağımsız olarak, Aristotelesdiğer özelliklerin temelinde saf olarak boyutsal olanın yattığı fikrine sahip görünmektedir. Bir dereceye kadar bu, altta yatan üç boyutlu duyulur tözlerin fiziksel dünyada olduğu fikridir. Ancak Aristoteles için bu fikir ile bir, iki ya da üç boyutlu temelde yatan özellikler arasında varsa küçük bir fark vardır. 'Kavranabilir madde' ifadesi *Metafizik*'te üç yerde bulunur. Bunların ikisinde bu ifade yarım dairenin özel bir matematiksel dairenin ne anlamda bir parçası olduğunu açıklama problemi ile ilişkisinde öne sürülür (VII 10, 1036a9-12; 11, 1037a2-5). Bu pasajlarda *Metafizik* üzerine yorumun yazarı

olarak atfedilen Aphrodisias'lı Alexander kavranabilir maddeden uzam olarak bahseder (510. 3-5; 515. 26-8) ve o açık şekilde haklıdır. Çünkü geometrik nesnelerin uzamsallığı, onların bir, iki, üç boyuttaki sürekliliği onları bölünebilir yapar. Aristoteles "Bazı maddeler düşünülür, bazıları duyulurdur ve bir tanımın parçası her zaman maddedir, bir parçası da gerçekliktir. Örneğin, bir daire düzlemsel bir figürdür" (VIII 6, 1045A33-5). 'Alexander' der ki 'düşünülür madde' burada 'cins'-maddeye 'benzer' olarakcins- anlamına gelir. Ona göre figür düşünülür maddenin bir örneğidir (562. 14-17). W.D. Ross bu yorumu kabul eder, ancak ona göre düzlem bir figür düşünülür maddenin bir örneğidir ve Aristoteles daireyi tanımlarken formel öğeyi açıklamayı beceremez ([4], II, s.238), şöyle ki, "daire bir nokta etrafında döndürüldüğünde aynı doğru ile çakışan doğruların döndürülme noktasına eşit uzaklıktaki noktalardan oluşan düzlemsel şekildir."[16]

Eğer bu pasaja önceki tartışmanın ışığında bakarsak iki boyutta sürekli ve niceliksel olan düzlemin dairenin tanımında maddenin elementi olduğu ve figürün formel öğe anlamına geldiği açık olacaktır. Bu yorum cinsin *Metafizik* V 28'deki tartışmasında onaylanmaktadır: "Düzlem düzlem figürlerin cinsidir, katı cisim katı cisimlerin; çünkü figürlerin her biriöyleveböylebirdüzlemveveyakatıcisimdirvebuaynısınıfınüyeleriayıranfarklılığın alt katmanıdır" (1024a36-b4). Sonuç olarak Aristoteles'te iki tür geometrik nesneyi ayırmak zorunludur. Öncelikle noktalar, çizgiler, düzlemler, katı cisimler gibi temel nesneler vardır. Bu son üçü belirsiz uzam olarak kavranır ve bu yüzden madde olarak onların üzerine geometrik özellikler empoze edilir. Bu geometrik özelliklerin empoze edilmesi düz ya da eğimli çizgilerin, üçgenlerin, küplerin vb. olağan geometrik figürleri üretir. Böyle bir figürün tanımı hem formu, hem empoze edilen özellikleri hem de maddeyi içerecektir, ancak tanımda bu madde cinsin rolünü de oynayacaktır. Bir daire bir düzlemsel figürdür.

Niceliksel töz ile onun üzerine empoze edilen geometrik özellikler arasındaki ayrım Aristoteles'in *Posterior Analitikler*'de demonstratif bir bilimin öğelerini ya da ilk ilkelerini açıklamasında önemli bir yeri vardır. Aristoteles üç tür öğenin olduğunu söyler: (1) ortak aksiyomlar, (2) cins; varlığı ve anlamı varsayılan şeyler, (3) özellikler; yalnızca anlamları varsayılan şeyler (I 10, 76a31-6; b 11-16). Aristoteles cinsin örnekleri olarak birim ya da birimler, noktalar, çizgiler, büyüklük, özelliklerin örnekleri olarak tek, çift, kare, küp, düz, üçgen, ölçülemez, eğim açısı, eğilmeyi verir (76a34-6; b3-11). Eğer noktalar hakkındaki zorluklar hesaba katılırsa cins ve özellik arasındaki ayrımın *Metafizik*'teki düşünülür madde ve form arasındaki ayrım olduğu kesin bir şekilde görülür. Aristoteles için 'büyüklük' sadece çizgilere, düzlemlere ve katı cisimlere gönderimde bulunan bir terimdir

[16] Euclid, *Elements,* I. Kitap, tanım 15 (Heath [255], I, s.153).

(örneğin bakınız; *Meta.* V13, 1020a7-14; *Cael.* I 1, 268a7-8). Bu örnekler aynı zamanda Aristoteles'in geometri konsepsiyonunun Öklid tarafından Elementler' de temsil edilenden nasıl farklı olduğunu gösterecektir. Her ikisinde de kullanılan tüm terimlerin anlamlarının bilindiği ve ortak aksiyomlar varsayılır. Ancak Öklid'in postülatları tartışma konusu olan cinsi vermez, daha ziyade üç basit yapılaştırma iki varsayım temelinde teoremler ve diğer yapılaştırmalar temellendirilir. Aristoteles geometriye tamamen farklı bakar. Çıkış noktası, düzlem geometrisinin iki boyuttaki uzamsallığın (düzlem) ile bir boyuttaki uzamsallığın (çizgiler) ve pozisyonel boyutsuzluğun (noktalar) doğal sonuçları olduğudur. Bunları hem anlamamız hem de var olduklarını varsaymamız zorunludur. Çünkü sıcak ve soğuktan farklı olarak, bu şeylerin varoluşları açık değildir ve sadece kapalı bir varsayım olamaz (*A.Pst.* I 10, 76b16-19). Bir kere bu şeyler anlaşıldığında ve farz edildiğinde, geometri düzlük ve üçgenlik gibi onların sahip olduğu özellikleri inceleyerek ilerler. Geometrici öncelikle özelliklerle ilgilendiği için Aristoteles sıklıkla ondan özellikleri ayıran olarak bahseder. Geometrici geometrik özellikleri doğasında yer aldığı fiziksel şeylerden ayrı olarak düşünse de yine de geometrik nesnelerin bu özellikler ile düşünülür maddenin birleşiminden meydana gelir.

Eğer Aristoteles benim burada geliştirdiğim geometrik nesneler konsepsiyonunu savunuyorsa, onların kesinliğini nasıl açıkladığını görmek kolaydır. Çünkü soyutlama ile biz tüm duyulur karakteristikleri eleriz ve saf uzam fikrine ulaşırız. Saf uzam üçgenliğin duyumsanabildiği şekliyle duyumsanabilir görünmemektedir ne de ilksel maddenin olduğu gibi tamamen ayrımsızlaştırılmamış ya da saf bir şekilde potansiyel değildir. Biz bir şeyi sadece uzamlı olarak değil yalnızca şöyle ve böyle belli bir şekilde uzamlı olarak görürüz. Basit uzamlılığı rasyonel olarak kavramak zorundayız. Geometrik özellikler de bu düşünülür madde üzerine empoze edilirler, ancak bu özellikler duyulur tözlerin yaklaşık özellikleri değildir çünkü onlar düşünülür madde üzerine empoze edilirler. Sonuç nesneleri halen duyulur olmaktan çok düşünülürdür. Böyle nesneleri öne sürerken, matematikçi ayrılamaz olanı ayırır. Düşünülür madde artık geometrik özelliklere sahip olsa bile duyulur özelliklerden ayrı olarak varolamaz. Böyle bir ayrım yine de zararlı değildir çünkü ayrılan nesneler rasyonel olarak kavranabilirdir ve gerçek dünyayla yakinen ilişkilidir. Aristoteles'e göre her durumda bir insan ideası et ve kemikten ayrı olarak kavranamaz bir üretimdir. Bu makalenin son kısmında Aristoteles'in geometrik nesneler anlayışı hakkında söylediklerini toparlamak isterim. Aristoteles formların konu edinilmesi olarak Platoncu geometri anlayışıyla ve Grek geometrisinin görüsel[17]karakterinden yola çıkar. İlki onu *Posterior Anaitikler*'de ta-

[17] Bu çeviride Almanca *Anschauung* (İngilizce; *intuition*) terimi bağlama bağlı olarak Türkçe 'sezgi' olarak karşılanmıştır. Ancak metinde *Anschauung* teriminin Kant'ın genel olarak epistemolojisi özel olarak da matematik felsefesiyle ilgili olduğunu düşündüğüm kısımlarda

mamıyla vücut bulmuş evrensellerin konu edinilmesi fikrine götürür. İkincisi ise geometrinin geometrik özellikler ile düşünülür maddenin karışımının sonucu olan nesnelerin konu edinilmesi fikrine götürür. Problem bu iki fikri uzlaştırmaktır.

Aristoteles ve Platon arasındaki her şeyi uzlaştırmayı denemiş olan bazı yeni-Platoncular Aristoteles'e Platon'un *Devlet*'in de bölünmüş çizginin üst yarısına denk düşen iki tür nesne hakkında iki tür akıl yürütme biçimi arasında bir ayrım atfederler. Proclus *phantasia*'da mükemmel bir şekilde vücut bulmuş (içerilen) olan formlar ile ilgili akıl yürütme hakkında konuşur, ikinci olarak, vücut bulmamış (içerilmeyen)- bu yüzden uzaysal özellikleri olmayan formlar ile ilgili akıl yürütme hakkında konuşur. Proclus'un -ki bu önerinin açıkça Aristoteles'in söylediklerinde temeli yokturönerisi Aristoteles'in bu ayrımı aktif ve pasif akıl (52. 3-4) açısından yapmış olduğudur. Belki de Proclus'un önerisinin en önemli özelliği tikel geometrik nesneleri mevcudiyetlerine *phantasia*'da sahip olan zihinsel nesneler haline getirmesidir. Proclus bu noktada iddia edilen iki tür 'duyularla ilişkili olan madde, hayal gücü (muhayyel) şeylerle ilişkili olan madde' (51. 13-17) arasındaki Aristotelesçi ayrıma gönderimde bulunarak Aristoteles'e başvurur. Bu ikincisi ile Proclus muhtemelen düşünülür maddeden bahsetmektedir, ancak Aristoteles'in düşünülür maddeyi zihinsel ya da muhayyel olarak düşündüğünü varsaymamız için iyi bir neden yoktur. Aslında Aristoteles açık bir şekilde imgelem in geometrik düşüncedeki rolünü fark etmesine (*De An.* III 8, 432a3-10) ve matematikçinin ayırma eyleminden zihinsel olarak bahsetmesine rağmen, o her zaman matematiksel nesneleri duyusal dünya ile ilişkilendirir.

Türkçe 'görü' terimiyle karşılamayı genel olarak daha uygun buldum (Ç.n.)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Herakleitos ve Şiir

MUSTAFA GÜNAY*

Özet
Herakleitos, felsefe tarihindeki en önemli filozofların başında gelir. Onun düşünceleri felsefe tarihinde birçok filozofu etkilemiştir. Herakleitos'un felsefesi şiir alanında da etkili olmuştur. Onun felsefi söylemi, şiiri ve şiirsel söylemi besleyen bir kaynak durumundadır.
Bu bildiride Türk şiirinde karşımıza çıkan Herakleitos imgesi ve etkisi ele alınacaktır. Nazım Hikmet, İlhan Berk, Hilmi Yavuz, Yücel Kayıran vb. şairler başta olmak üzere, çeşitli şairlerin şiirlerindeki Herakleitos'çu etki ve esinlenmeler irdelenerek, felsefe-şiir ilişkisi bağlamında bazı çözümlemeler yapılacaktır.
Anahtar Kelimeler: felsefe, şiir, felsefe-şiir ilişkisi, Türk şiiri.

Abstract
Heraclitus And Poem
Heraclitus is one of the most important philosophers in the history of philosophy. His ideas influenced many philosophers. The philosophy of Heraclitus also influenced in the field of poetry. His philosophical discourse is resources that feeds to the poetry and the poetic discourse.
This paper aims to analyze the the image of Heraclitus and his effects on Turkish poetry. The poems of some Turkish poets as Nazım Hikmet, İlhan Berk, Hilmi Yavuz, Yücel Kayıran etc. will be examined in the context of the relationship between philosophy and poetry
Keywords: philosophy, poem, relationship between philosophy and poetry, Turkish poem.

Giriş:

Herakleitos, felsefe tarihindeki en önemli filozofların başında gelir. Onun düşünceleri felsefe tarihinde birçok filozofu etkilemiştir. Herakleitos'un felsefesi şiir alanında da etkili olmuştur. Onun felsefi söylemi, şiiri ve şiirsel söylemi besleyen bir kaynak durumundadır. Bu bildiride Türk şiirinde karşımıza çıkan Herakleitos imgesi ve etkisi ele alınacaktır. Nazım Hikmet, İlhan Berk, Hilmi Yavuz, Yücel Kayıran vb. şairlerin bazı şiirle-

* Çukurova Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., f.mustafagunay@gmail.com

rindeki Herakleitos'çu etki ve esinlenmeler irdelenerek, felsefe-şiir ilişkisi bağlamında bazı çözümlemeler yapılacaktır.

Felsefe-şiir ilişkisi

"Başlangıçta şiir vardı" ya da "Önce şiir vardı" gibi sözleri sıkça duyarız. Bu sözler şiirin önemini, taşıdığı değeri ifade etmektedir. Uygarlık tarihinin bugüne kadar uzanan kültür birikimi içinde şiir ve felsefe en önemli unsurlar arasında bulunmaktadır. Yüzyıllar öncesinde sanatsal, felsefi ve bilimsel disiplinler/etkinlikler günümüzdeki gibi ayrımlaşmış, sınırları kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış değildi. Nietzsche'nin pek çok yapıtı ise, felsefedeki şiire ve şiirselliğe örnek olarak verilebilir. Ama felsefe ile şiirin sınırlarında dolaşan, düşüncelerini şiir biçiminde dile getiren filozoflar geleneği uzak bir geçmişe uzanmaktadır. Parmenides ve Empedokles gibi Antikçağ filozoflarının, düşüncelerini şiir biçiminde ortaya koyduklarını hatırlayabiliriz. Ayrıca Herakleitos gibi düşünceleri düzyazı biçiminde ortaya koymakla birlikte, felsefi söyleminde şiirin yoğun olarak göründüğü filozoflar da vardır. Bu durum da felsefe-şiir ilişkisinin ne kadar güçlü ve çok yönlü olduğunu düşündürmektedir.

Herakleitos'un felsefi söyleminde şiir ve şiirsellik

Herakleitos'un yazılarının daha önceki filozofların düzyazılarıyla arasında belirgin farklılıklar bulunduğunu söylemek mümkündür. Herakleitos'un düzyazısı nasıl bir yazıdır? "(...) muhteşem imgelerle dolu, parlak, kısa, vurucu cümlelerle, atasözlerini andırır ifadelerden meydana gelen şiirsel bir düzyazıdır bu. Herakleitos paradoksal konuşmayı, paradokslarla konuşmayı sever. Yığına karşı gösterdiği küçümseme üslubunda da kendini gösterir. İnsanlar, geniş halk yığınları tarafından anlaşılmayı isteyen bir insanın diliyle konuşmaz Herakleitos. Bilmeceyi andıran bilgeliği, herhalde ancak kendisini anlayabilecek niteliğe sahip azınlığa, seçkinlere hitap etme arzusunun bir ifadesidir. Dilinin bu özelliğinden ötürü sonraları kendisine "karanlık Herakleitos" denmiştir."(Arslan 2006: 184)

Samih Rıfat Herakleitos'un dilinin ve anlatımının kendine özgü özelliklerine dikkati çekerek, onun anlaşılmaz ve karanlık olarak değerlendirilmesi ve düşünce tarihinde bıraktığı etki konusunda şunları söyler:

"Tuhaf bir dili ve anlatımı var Efeslinin; o ünlü "karanlık" nitelemesine neden olan ve daha kendi çağında onu anlaşılmaz kılan, kapalı bir biçemi var. Felsefesine girmeye ve felsefecilerin bu kapalı sözlerden ne anladığını görmeye kalkıştığınızdaysa karşınıza neredeyse tüm bir felsefe tarihi çıkıyor. Efeslinin aforizmalarıyla uğraşmamış felsefeci yok gibi. Önce Antik Çağ düşünürleri, sonra da Batı felsefesinin büyük ustaları, Hegel, Nietzsche, daha yakınlarda Bergson, Heidegger ve daha niceleri. Konu, sıradan ölümlüler için kavranması zor boyutlara ulaşıyor."(Rifat, 1998: 8)

Rıfat'a göre, Herakleitos'un söyleminde şiirsellik ön plandadır: "Çok uzaklarda kalmış bir zamanın düşünürü, felsefenin değil de sanki şiirin araçlarıyla geliyor size doğru. Kapalı olduğu savlanan söz'ü, başka ışıklarla, başka yansımalarla açımlanıyor, aydınlanıyor bir bakıma."(Rifat, 1998: 9)

Herakleitos'un felsefesinde şiirin varlığına işaret eden yalnızca üslubuyla ilgili unsurlar değil, aynı zamanda akla yönelik yaklaşımıdır. Onun ortaya koyduğu akıl anlayışı ve söz konusu akıl ile insanın varlık durumu ve insanın gerçeklik karşısındaki konumunu ele alama biçimi de, felsefi düşüncesinde şiirin yer almasını sağlayan en önemli etkenlerdir. "Felsefenin ortaya çıktığı antikçağda, orada da örneğin Herakleitos ve Aristoteles'i dikkate aldığımızda, akıl, insanın varlık durumundan, yani onun duygu ve ruh hallerinden bağımsız değildir."(Kayıran 2007: 33) Aklın duygu ve ruh hallerinden ayrı olarak anlaşılmaması, aynı zamanda oluş/değişme hali içindeki evreni ve insanı bütünsel olarak kavrama imkanı verir. "Antikçağda, akıl anlamına gelen kelimeler logos ve nous, aklın, varlığa ve insana aşkın olduğunu değil, daha çok içkin olduğunu dile getirir. Herakleitos'a göre akıl, yani logos, varlığın ve oluşun ilkesidir. Varlığın devinimini sağlayan oluş ve oluşu hissetme, kavrama hali..."(Kayıran, 2007: 33)

Maurice Blanchot, "tanrıların konuştuğu, sözün tanrısal olduğu bir çağda"(s. 88) yaşayan Herakleitos'ta söz sanatının dünyayı kurma olanağı anlamına geldiğini belirtir. Bu konuda Blanchot şunları söyler: "(...) logos'un kendi gizini, söylenebileceğinden daha çoğunu kendinde toplasa da yazıyla kayıtlı dilde kendi seçkin yerini bulan logosun gizini. Evet, çekici bir görüş bu: şiirsel kesinliğin insanoğluna, doğal kesinlik üstüne ilk ve belki de aşılması olanaksız bir düşünce vermiş olması; sözcüklerin düzeninin ilk kozmos, ilk gizli, güçlü, gizemli düzen olması ve insanın, bu düzen üstünde, tanrılar adına, başka düzenlere de yayılabilecek bir egemenliği kurmakta ustalaşması(...)"(Blanchot, 1998: 91)

Ephesoslunun düşünmesindeki şiirden söz eden Char'a göre, "Doğru söylemenin mi yoksa en iyi biçimde söylemenin mi önemli olduğu sorusunun bir anlamı yok burada. Okun ucunda ve havadaki izinde doğru söylerken şiir, zirvelere koşar hemen, çünkü Herakleitos'ta o yüce yükseltici güç vardır, daha baştan çarpan ve dile, kendi kendini tükettirirken, o devinimi veren güç." (Char, 1998: 99)

Herakleitos'un yalnızca Antik Yunan dünyası için değil dünya edebiyatı için de büyük bir düzyazı ustası ve güçlü üsluba sahip bir yazar ve düşünür olduğunu vurgulayan Charles H. Kahn'a göre, "Onun doğa düzeni ve onun içindeki insanın yerine ilişkin düşünceleri, dil, anlam ve iletişim problemleri hakkındaki kavrayışları, yalnızca Antik düşünce uzamanları için değil, modern okurlar için de hala aydınlatıcı olmayı sürdürmektedir."(Kahn, 2004: IX)

Türk şiirinde Herakleitos ve felsefesinin izleri

Türk şiirinde Herakleitos'un bir filozof olarak imgesi ve felsefesinin izleriyle çeşitli şairlerimizin şiirlerinde karşılaşabiliriz. Belki yapılacak geniş bir araştırmayla daha çok sayıda şiir bulunabilir ve incelenebilir. Ancak bu bildiride yalnızca Nazım Hikmet, İlhan Berk, Hilmi Yavuz ve Yücel Kayıran'ın şiirleri bağlamında rastladığım Herakleitos imgesinin ve onun felsefesinin izlerini ortaya koymaya ve irdelemeye çalışacağım.

Nazım Hikmet'in *Benerci Kendini Niçin Öldürdü* kitabının başlangıcında, genç bir Hintli devrimci olan Benerci betimlenirken, şair, Herakleitos'a değinir. Benerci'nin ayakları altından akan nehir, Herakleitos'u düşünmesine neden olur. Filozofun bu çok ünlü metaforuna dayanarak şair, genç devrimci ile Herakleitos arasında bağıntı kurar. Benerci imgeleminde bilge Herakleitos'u kendisiyle benzer bir durumda hayal eder. O da böyle bir akşam zeytinliklerde akan suya bakarak, her şeyin oluş içinde olduğu, akıp gittiği düşüncesini ifade etmiş olmaktadır. Burada söz konusu olan, farklı coğrafyalarda ve farklı tarihsel dönemlerde yaşamış olsalar da, iki insanın içinde yaşadıkları evrenin sürekli bir oluş ve değişme süreci içinde bulunduğuna yönelik düşünceleri ve kavrayışlarıdır. Nehir hareketi, oluşu ve değişmeyi düşündürmekte, nehir imgesi ve kavramı da insanın aklına oluş ve değişme düşüncesini getirmektedir. Şair, söz konusu oluşun/akışın karşı konulamazlığını ve oluşu simgeleyen akar suya kilit vurmanın mümkün olmadığını vurgular.

Nazım Hikmet'in bir başka şiirinde, *Salkım Söğüt*'te de, filozofun adı anılmasa da, Herakleitosçu etkiler ve imgeler bulunduğunu söyleyebiliriz.

İlhan Berk'in *Deniz Eskisi-Şiirin Gizli Tarihi* kitabında, "Herakleitos Suları" başlıklı bölümde üç şiir yer alır: "Herakleitos ve Kalabalıklar", "Kuyudan Su Alan Adamlar", "Ozan ve Sesler".

"Herakleitos ve Kalabalıklar" şiirinde Berk, "Dama taşı süren bir çocuktur zaman/mı diyordu Herakleitos?" biçiminde bir soruyla başlar. Şiirde zaman/yaşama zamanı, yaşama kavramı işlenir. Şaire göre, Herakleitos, ne uzun ne kısa yaşamış ve dünyaya olduğu gibi, aracısız bakmıştır. Burada, filozofun özgür bir insan olduğu da dile gelir: "özdeğin tarihinde" elini kolunu sallaya sallaya dolaşması, insanın dünyada özgür yaşayışının bir ifadesidir. Şiirde işlenen diğer bir husus, Herakleitos ile kalabalıklar arasındaki ilişkinin durumudur. Hayatıyla ilgili bilgilerin ve bazı fragmanlarının ortaya koyduğu gibi, Herakleitos'un kalabalık ile yığın dediğimiz sıradan insanlarla arası hep gerilimli olmuştur. Filozofa kulak vermeyen, onun sözlerini anlayamayan Ephesoslular (kalabalıklar) ile filozof arasında bir küskünlükten söz eden şiir, tarihsel bilgilerle örtüşür. Burada söz konusu olan, çağının koşulları içinde sesi duyulmayan ve anlaşılmayan ve sonuçta insanlara küserek inzivaya çekilen bir filozof imgesidir.

"Kuyudan Su Alan Adamlar" şiirinde, Berk, Herakleitos'un "ırmak" metaforuna gönderimde bulunur. Filozofun bir ırmakla ilk kez karşılaşma

durumunu tahayyül eden şair, kendisini de yere düşen yaprağa ve onun sesine bakarken ifade eder. Çünkü insanın dünyadaki yerinin, yere düşen bir yaprağın sesine bağlı olduğunu düşünür. Herşeyin akıp gittiği, değiştiği bir dünyada, şair, kendisiyle konuşma hali içinde, denize, otlara, gelip geçenlere bakarak, ağaçların arasında düşen bir yaprağın sesini yazmak ister. Şiirde bir bakıma değişme ve oluş sürecini anlamak için, günlük yaşam ortamı içinde insani ve doğal alandaki ayrıntılara yönelmenin ve odaklanmanın önemine işaret edilir. Düşen yaprağı o anda görmek ve sesini duymak, oluş ve değişme hali içindeki doğayı görmek ve duymak demektir. Şiirde doğayı gözlemleyen ve onu kavramaya yönelen insanın durumu dile getirilmektedir.

"Ozan ve Sesler" şiirinde Berk, göz göze geldiği varlıkların, var olan şeylerin seslerini dinleyerek, şiirin hayatını yaşamanın, yazmaya göre daha zor olduğunu söyler. Şiirin belirgin teması, insanın dünyadaki yerinin ne olduğudur. Var olan her şey, sesiyle kendini ortaya koyuyorsa, insan ve şair de bu sesleri dinleyerek, dünyada kendi yerini bulmaya çalışacaktır. Ancak söz konusu yer, değişmez ve sabit değildir. Kişinin dünyadaki yerini her gün alması gerekir. Her gün, bu dünyada yer alma ya da yerini arayıp bulma demektir. Sürekli değişen bir dünyada, insanın kendine sabit bir yer bulma imkanı yoktur. Bütün gün sesleri dinleyerek, dünyadaki yerine çekilen şair, bir bakıma, evreni dinlemenin logos'u dinlemek olduğunu ifade eder.

İlhan Berk'in şiirinde, Herakleitos'un kişi/filozof olarak özellikleri (karakteri) vurgulanır: sert huylu olması, dünyaya aracısız bakması (düşünsel-kuramsal yönü), materyalizmi, her şeyin oluş ve değişme içinde olduğu düşüncesi. Berk'in şiirlerinde Herakleitos'un düşüncelerinden izlerle karşılaştığımız gibi, aynı zamanda filozofun yaşama tarzı ve insanlar karşısındaki tutumu da ortaya konulmaktadır.

Hilmi Yavuz'un *Yara Şiirleri* kitabındaki "her şey akar" şiirinde, Herakleitos'un fragmanlarında yer alan kavram ve düşüncelerden esinlenen imgelerle karşılaşırız. Ancak şiirde doğrudan filozoftan söz edilmez. Şair, Herakleitos'un düşüncesinden esinlenerek, yaşadığı ülkenin kirli ve yaralı tarihinden ve söz konusu tarihin insanın düşünce ve duygu dünyasındaki etkilerinden söz eder. "pis bir şafak, çamur gibi tan yeri/güneş lağımdan doğuyor, şimdi" gibi şiirin son dizelerinin arka planında Herakleitosçu metaforları ve imgeleri düşünebiliriz. Güneşin her gün yeni olduğunu söyleyen filozof, bir bakıma yeni günün öncekinden farklı olduğunu ve Logos'un ölçüleri çerçevesinde oluşun devam ettiğini ifade eder. Ancak şairin, yaşadığı oluş sürecine karamsarlıkla ve umutsuzlukla bakışı, bu şiirde ve kitabın diğer şiirlerinde de belirgin biçimde kendini gösterir. Şair, yaşadığı toplumdaki bir "irin akıntısı"nı ifade ederek, aynı zamanda eleştirel bir tutumla kendini konumlandırır. Bu noktada şair ile filozofun (Herakleitos örneğinde olduğu gibi) çağının ve toplumun eleştiricisi olarak sözünü söy-

lemesi ve bu sözün belli bir hakikat arayışını sürdürmesi durumuyla karşılaşırız.

Logos'un sesine kulak vermedikleri için Herakleitos'un insanları eleştirdiğini biliriz. Uyurken her insan kendi özel dünyasına çekilir, ortak olandan yani logos'tan uzaklaşır. Bu konudaki fragmanın ifade ettiği düşünceden yola çıkan Yücel Kayıran, "kimse aklı eğilimlerine ortak etmesin" diyerek başladığı "Akıntı" adlı şiirinde Herakleitos'un bazı fragmanlarına gönderimde bulunan imgelerle karşılaşırız.

Kayıran, nehir metaforunda yer alan "iki kez girilmez" düşüncesini, bir insanın başka bir insanın hayatına girmesi anlamında işlemiştir. Aynı nehirde bulunanların bile başkalığı söz konusudur. Başkalarının yaşamına iki defa girilemeyeceğini söyleyen şair, doğaya/varlığa ilişkin kavrayışı insana ve insan ilişkilerine taşır ve bunun gerekçesini şöyle ifade eder: "gizlerini bırakır her ben daha ilk defasında". Herakleitos'un Efes'lilere küserek, inzivaya çekilmesi gibi, Kayıran da insan için bazen inzivaya çekilmenin gerekliliğini kabul eder. Ancak şiirde doğada inzivaya çekilmenin bir kurtuluş olup olmadığı da sorgulanır. İnsan ruhu toplumda bulamadığı huzuru ve dinginliği doğada da bulamayabilir. Şiirden bazı dizeler: "dayanılmaz olabilir insanları sevmek/yazgı dağlara çekilebilir/ruh nasıl dinlenebilir/yok kurtuluş otların bitkilerin arasında"

Kayıran, "Akıntı"nın insanı arıtabileceğini belirtir: "günlerin hepsi bir olmasın/tutkular alıp götürsün/arıtsın akıntı ayırsın ayrıntıya bizi/varmadan kalbimizdeki uykuya/gecenin sonunda sabah olmasın".

Yücel Kayıran'ın "tarık" şiirinde de (kelime anlamıyla sabah yıldızı anlamını da taşır) Herakleitos'un fragmanlarından kesitler ve imgelerle karşılaşırız. Bir bakıma bu şiirin tümüyle Herakleitosçu bir kavrayışla yazıldığını söylemek mümkündür. Şiirin ilk bölümünde sanki filozof konuşur: "toprak, topraktır/su da, su/hava ise, hava../ama ben, ben değilim.. diye/(...) alev değildim.. alev, alev/köz de bana dahil idi, kömür de../gurur gibiydim, dalında elma../fakat karanlık adam diye geçtiler deriye". Burada "karanlık adam" diye nitelendirilmeye yönelik bir yakınma ve eleştiri dile gelir. Şiirin bundan sonrasında ise şairi ya da konuşan özne, sabah ezanına gönderimde bulunarak, kendi durumunu ifade eder. Daha önceki dizelerde geçen "angelus novus" dizesi ise, şiirde Antikçağ filozofundan günümüze kadar gelen süreçte belli bir zaman ve tarih bilincinin de yer aldığını sezdirir okura. Söz konusu dize ile aynı adı taşıyan Klee'nin tablosu ve tabii ki Walter Benjamin akla gelebilir. Şairin ya da şiirdeki öznenin konuşmasında da Herakleitos'a bir sesleniş vardır: "gece tükendi, dip bulanık, birazdan.. ezan!/*günlerin hepsi bir* idi, Herak!/görünmezi koklamak istedimdi/sadece yokluk kalır iken geriye/ve bedendeki neme varabilmek için ten/sürüklendi tine, sabah oluyor iken/toprak ve su.. hava gibiydi bana hava/bırakamadım kendimi dilimde bir deliye".

Tarık'ın "sabah yıldızı" anlamına geldiğini belirtmiştik. Bu noktada şiirin

son dizelerine bakalım: "hiç yaşamadığım bir vakitteyim/delilim, tanığım yok;/tarık!/belirdi serinlik../..vardım.. sabaha varmak üzereye". (Kayıran 2012) Şair, sabaha varmaktan değil, sabaha varmak üzere olduğu bir durumdan söz eder. Burada gecenin karanlığı ve sabah özlemi ya da beklentisi aynı zamanda bir insanlık durumuyla ilişkilendirilerek işlenir. Kayıran'ın *Çalgın* kitabında yer alan "ur" adlı şiirinde bu duruma açıklık getirebilecek şu dizeleri okumak yerinde olur: "tansökümünün çürüdüğü, üzerimize döküldüğü bu alemde/rahat edemeyecek artık kimsenin gönlü".(Kayıran, 2006: 27)

Kayıran'ın başka şiirlerinde de yer yer Herakleitos'un düşüncelerini/fragmanlarını anımsatan imgelerle/dizelerle karşılaşırız. Bir bakıma Kayıran'ın yukarıda değindiğimiz bazı şiirlerinde Herakleitos'un etkisinin ve imgesinin yoğun biçimde yer aldığı şiirleri kadar, söz konusu imgenin belirsiz ve daha dağılmış biçimde kendini gösterdiği şiirleri de vardır. Onun "tenha" şiiri bir örnek olarak verilebilir: "herkes ne güzel olmuş oysa hep oluş halindeydim ben" dizesi, Herakleitos'un oluş ve değişme düşüncesinin doğa kadar, insan için de ne kadar geçerli olduğunu ifade eder. Burada bir bakıma şair, oluş kavramına dayanarak insanlara ve kendilerini kavrayışlarına yönelik bir eleştiri ve ironi de ortaya koymaktadır.

Sonuç ve değerlendirme:

Herakleitos'un düşünceleri kadar, onun bu düşünceleri ifade etme biçimi, söylemi ve üslubu da şiir üzerinde etkili olmuştur. Ele almaya çalıştığımız şairlerin şiirlerinde Herakleitos'çu etkilerin ve imgelerin sıkça yer aldığı görülmektedir. Bu nedenle Herakletios'un felsefesinin ve felsefi söyleminin şiire esin kaynağı olma durumunun sürdüğünü söylemek mümkündür. Elbette bu konuda yapılacak daha kapsamlı çalışmalarla, Türk şiirindeki Herakleitos etkisini daha ayrıntılı biçimde ortaya koymaya gerek vardır.

Kaynakça:

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Berk, İlhan, *Deniz Eskisi-Şiirin Gizli Tarihi,* Adam Yayınları, 1993.

Blanchot, Maurice,"Herakleitos", *Herakleitos-Kapalı Bir Söz Ustasıyla Buluşma* içinde, YKY, 1998.

Char, Rene, "Ephesoslu Herakleitos", *Herakleitos-Kapalı Bir Söz Ustasıyla Buluşma* içinde, YKY, 1998.

Hikmet, Nazım, "Benerci Kendini Niçin Öldürdü", *Memleketimi Seviyorum* içinde, Ortam Yayınları, 1978.

Kahn, Charles H., *The art and thought of Heraclitus-An edition of the fragments*

with translation and commentary, Cambridge University Press, 2004.(Digital printing)
Kayıran, Yücel, *Felsefi Şiir*, YKY, 2007.
Kayıran, Yücel, *Çalgın*, Metis Yayınları, 2006.
Kayıran, Yücel, "tarık", Kitap-lık dergisi, sayı: 159, Nisan 2012.
Rıfat, Samih, *Herakleitos-Kapalı Bir Söz Ustasıyla Buluşma*, YKY, 1998.
Yavuz, Hilmi, *Yara Şiirleri*, YKY, 2012.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

C. CENGİZ ÇEVİK*

Özet
Thomas Aquinas De Regno (Krallın Üzerine) ya da De Regimine Principum (Prenslerin Rejimi Üzerine) adıyla bilinen eserinde genel olarak ideal politik rejim ve yönetici üzerinde durur. Bu çerçevede en iyi politik rejim olarak gördüğü monarşiye karşılık en kötü rejimin tiranlık ve en kötü yöneticinin tiran olduğunu savunur. Bu makalede bu eserde beliren tiran ve tiranlık anlayışını Aquinas'ın diğer eserlerini, Kutsal Kitap'a ve felsefî düşüncelere olan referanslarını göz önünde tutarak ele alıyoruz.
Anahtar Sözcükler De Regno, felsefe, Krallık Üzerine, monarşi, politik felsefe, rejimler, Thomas Aquinas, tiran, tiranlık

Abstract
Thomas Aquinas inquires ideal political regime and ruler in De Regno (On Kingship) or De Regimine Principum (On Regime of Princes) generally. In this concept he supports that the best political regime is monarchy and on the contrary the worst one is tyranny. We inquire the thought of tyranny and tyrant that is presented in this opuscule, considering Aquinas' other works, references to Scripture and philosophical thoughts.
Keywords: De Regno, monarchy, On Kingship, philosophy, political philosophy, regimes, Thomas Aquinas, tyrant, tyranny

A. Giriş

1265 yılında ünlü ilahiyatçı ve filozof Thomas Aquinas'tan Kıbrıs kralı Lusignanlı 2. Hugh için krallık üzerine bir risale yazması istenir. Aquinas yazmaya başlar ve iki yıl sonra muhtemelen kralın ölümü üzerine De Regno ya da De Regimine Principum adıyla bilinen bu çalışmasını bitirmeden bırakır. Daha sonra eser Luccalı Ptolemy tarafından tamamlanır. İki kitaptan oluşan eserin içeriğini genel hatlarıyla ortaya koymak istersek,

* Yeditepe Üniversitesi, Okutman, Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü doktora öğrencisi, jengiz@gmail.com

Aquinas farklı politik rejim türleri (1.II), monarşinin erdemleri ve tiranlığın kusurları (1.III-VI), kralın Hıristiyanlık bağlamında nitelikleri ve anlamı (1.VIII-XI; XVI), tirana verilmesi gereken ceza (1.XII) ve kralın politik yükümlülükleri (2.I-IV) üzerinde durur. Bu çalışmamızda Aquinas'ın bu kısa eserinin büyük bir bölümüne yayılan tiran ve tiranlık anlayışı üzerinde duracağız.

B. İnsan ve Yönetilme İhtiyacı Üzerine

Aquinas'a göre belli bir hedef doğrultusunda düzenlenmiş her şeyin o hedefe varabilmek için "bir yönlendirene" (aliquo dirigente) ihtiyacı vardır, aksi halde hedeften sapacaktır. Örneğin bir gemi değişen rüzgârların ittirmesiyle farklı yönlere doğru hareket edebilir ve dolayısıyla asıl hedefinden uzaklaşabilir, bunun olmaması için "kaptanın becerisiyle" (per gubernatoris industriam) hedeflenen limana doğru yönlendirilmesi gerekir. Aynı şekilde insanın da tüm yaşamının ve eylemlerinin kendisi için düzenlendiği bir hedefi vardır. Aquinas'a göre, insanın hedefi doğrultusunda hareket etmesini sağlayan "anlığıyla eyleyen" (agens per intellectum) karakteridir, başka deyişle bu onun kendi yönlendirenidir.

Aquinas anlığı (intellectus) insan için bir yönlendiren olarak belirledikten sonra, Tanrı'nın insanı kendi başına yaşamak için yaratmadığını ve zaten böyle bir yaşamın tüm ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyeceğini ortaya koyarak adeta kendi başınayken yönlendireni olan "anlığıyla eyleyen" karakterinin yetersizliğini belirtir. Bu çerçevede doğanın diğer canlılara, yani hayvanlara beslenme için uygun yiyecekler, örtünme için tüyler, savunma için dişler, boynuzlar, pençeler ve en azından hızlı koşma yeteneği verdiğini, ancak insanın doğa tarafından bu şekilde donatılmadığını, hepsi yerine geçecek ve elini işletecek olan akla (ratio) sahip olduğunu söyler. Bir bölüm önce ise yine insanın, kendisini hedefi doğrultusundaki eylemlerini yönlendiren "aklın ışığı"na (rationis lumen) sahip olduğunu ve bunun onu kendi başınayken, "en yüce kral olan Tanrı'nın egemenliğindeki bir kral" (rex sub Deo summo rege) kıldığını belirtir. Başka deyişle insan aklı sayesinde diğer hayvanların doğal yetileriyle yapabildiklerini yapar, ancak bu yine de onun kendi başına yaşayabilmesini mümkün kılmaz. Son kertede insan "kalabalık insan topluluğunda" (in societate multorum) yaşamak zorundadır, yani o Aristoteles'in πολιτικὸν ζῷον tanımını andıracak şekilde "çoğunluk içinde yaşayan toplumsal ve politik bir canlıdır." (animal sociale et politicum in multitudine vivens). Bu noktada Aquinas'ın Aristoteles'ten farklı olarak insana kentin doğallığından ötürü yine doğal olarak bir topluluk canlısı gözüyle bakmadığını belirtmek gerekir. Onun burada odaklandığı konu insanın kendi başına yaşamını sürdüremeyecek olmasıdır. Ona göre insan kendileri için yararlı ve zararlı olan doğadaki unsurları içkin yetileriyle hisseden hayvanlardan farklı olarak aklı sayesinde doğa

ilkelerini öğrense de, kendisi için yararlı ve zararlı olana ilişkin en büyük yardımı yine hayvanlardan farklı olarak konuşabildiği diğer insanlardan alır, bu onun toplumsal ve politik bir canlı olmasının doğal sonucudur. Aquinas bu noktada Süleyman'dan şu alıntıyı yapar: "İki kişi olmak tek olmaktan daha iyidir, zira karşılıklı birliktelikten yarar sağlarlar."

Aquinas insanların bir arada yaşaması gerektiğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra söz konusu insan topluluğunun yönetilebilmesini sağlayan bir araca gerek olduğunu söyler. Zira kalabalık bir insan topluluğunda her bir kimse kendi çıkarını düşünürse, toplumsal yapı bozularak dağılır. Dolayısıyla insanları "çoğunluğun yararına" (ad bonum multitudinis) çekecek, insan ya da hayvan bedenindeki tüm organları bir arada tutan "ortak yönetici gücü" (vis regitiva communis) andıracak bir güce ihtiyaç vardır. Nasıl ki göksel cisimlerin yöneticisi tanrısal irade, bedenin yöneticisi ruh ve tüm organların yöneticisi kalp ya da beyinse, aynı şekilde insan topluluğunun da bir yöneticisi olmalıdır. En nihayetinde Süleyman'ın deyişiyle, "yöneticinin olmadığı yerde halk dağılacaktır."

C. En Kötü Yönetim Türü Olarak Tiranlık

İnsanlardan oluşan toplumun yönetilmesi gerektiğini yukarıda özetlediğimiz gibi temellendiren Aquinas daha sonra yönetim türleri üzerinde durur. Bu noktada Aquinas'ın iç içe geçen iki sınıflandırma yaptığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Platon'dan beri alışkın olduğumuz klasik sınıflandırmaya uygun olarak yöneticinin ya da yönetici sınıfın niteliği kadar niceliğine de dayanır, buna göre toplum ve devleti tek bir kişi yönetiyorsa yönetim monarşi, soylu azınlık yönetiyorsa aristokrasi ve çoğunluğu oluşturan kalabalık halk kitlesi yönetiyorsa demokrasidir. Aquinas'ın üzerinde durduğu ikinci sınıflandırma ise en nihayetinde bir efendiye ait olan kölelerden farklı olarak "özgür" olan insanlar arasındaki yönetimlerin adaletli olup olmadıklarına dayanır. Bu yönetimlerin politik düzlemdeki karşılıkları, adaletli olan için monarşi, adaletsiz olan içinse tiranlıktır.

Öncelikle Aquinas'ın niçin monarşiyi aristokrasi ve demokrasiye tercih ettiğini açalım. Nasıl ki kaptanın görevi denizin tehlikeleri arasında gemiyi korumak ve limana sağ salim ulaştırmaksa, aynı şekilde herhangi bir yöneticinin ya da yönetici sınıfın amacı da yönettikleri insanların refahını korumak, güvenliğini sağlamaktır. Bunun için yönetenin yönettiği toplumda barışa dayanan bir birlik (unitas) tesis etmesi gerekir. Aquinas'a göre bu birlik birçok yöneticidense tek bir yönetici tarafından sağlanabilir, başka deyişle "tek bir kişinin iktidarı birçok kişinin iktidarından daha faydalıdır." Zira yönetimde birçok kişi olduğunda aralarında görüş ayrılığı olabilir, bunu aşabilmeleri, toplumu birlik içinde yönetebilmeleri ve her konuda ortak karar alabilmeleri için her daim tek bir zihne sahipmiş gibi düşünmeleri gerekir. Dolayısıyla birçok kişinin tek bir zihne sahipmiş gibi düşünmesinden ziyade, tek bir kişinin tek bir zihne sahip olarak düşünmesi

daha kolaydır, o halde yönetimde tek bir kişinin olması daha iyidir. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, doğa da bize tek bir kişinin yönetiminin daha doğru olduğu konusunda örnekler sunmaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere bedensel organlar hepsini hareket ettiren tek bir organ, yani kalp tarafından yönetilir. Ruhun farklı kısımları içinde sadece bir tanesi, yani akıl diğer hepsini yönetir. Keza arılar arasında da sadece bir tane kral arı vardır, tüm evrende de "her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olan tek bir Tanrı" (unus Deus factor omnium et rector). Aquinas'a göre, bütün bunların nedeni olarak, "her çokluk birden kaynaklanır." Sanat, ilim (ve elbette politika) doğayı taklit ettiğine göre, ondaki bu tekil yönetici örnekliği de doğru kabul edilmelidir.

Aquinas metnin devamında Kutsal Kitap'tan birkaç atıfla tek bir kişi tarafından yönetilmeyen eyalet ve kentlerin çatışmalarla cebelleşip barış ortamından çıktığını örnekler. Buna karşılık tek bir kişinin yönettiği eyalet ve kentlerde barış ortamı korunmuş, adalet ve refah dolu bir yaşam deneyimi olmuştur. Bununla birlikte Aquinas peygamberlerin kendi halklarına Tanrı tarafından tek bir "baş" vadedildiğini ve "tek bir önderin onların arasında olacağının" sözünün verildiğini belirtir.

Aquinas monarşinin en iyi yönetim türü ve kralın da en iyi yönetici tipi olduğunu yukarıdaki gibi temellendirdikten sonra niçin tiranlığın en kötü yönetim türü, tiranın da en kötü yönetici tipi olduğunu anlatır. Ona göre yukarıda değindiğimiz yönetim türlerinin her biri bozularak başka bir türe dönüşebilir: Örneğin demokrasi politia'ya dönüşürken, aristokrasi oligarşiye ve çalışmamızın bu kısmında bizi asıl ilgilendiren konu olarak monarşi de tiranlığa dönüşebilir. Aquinas monarşinin en iyi yönetim şekli olduğunu hatırlatarak Aristoteles'e dayanan "en iyinin zıddının en kötü" (optimo opponitur pessimum) olacağı ilkesinden hareketle yine Aristoteles'i izleyerek monarşinin zıddı olan tiranlığın en kötü yönetim şekli olduğunu (tyrannis... pessimum) söyler. Gerekçelendirmesi ise şöyledir: birlik halindeki erdem ya da güç (virtus unita) dağınık haldeki erdemden daha etkilidir, keza yukarıda da ortaya konduğu üzere tek bir kişinin yönetimi çoğunluğun ya da soylu azınlığın yönetiminden daha iyidir, zira buradaki ikinci yönetim türlerinde yönetimle birlikte erdemin de dağıldığı görülür. Yönetimdeki tek kişi, yani kral adil yönetimiyle çoğunluğun ortak yararını gözetirken, tiran tam ters şekilde bu yararı ortadan kaldırır. Dolayısıyla tiranlık, Aquinas'a göre, oligarşiden, oligarşi de demokrasiden daha zararlıdır. Aquinas'ın bu karşılaştırmayı adaletsiz yönetimlerin zarar verdiği insanların az ya da çok olmasına, yani niceliğine bakarak yaptığını da söyleyebiliriz. Zira tiran, kral gibi, tek kişidir ve adaletsiz yönetimiyle zarar verebileceği insanlar kendisine tabi olan herkestir, buna karşın aristokrasinin kötü hali olan oligarşide az da olsa bir grup insan yarar sağlar.

D. Tiran ve Tiranlığın Belirleyici Nitelikleri

Peki, Aquinas'ın betiminde tiran (ve tiranlığa) ilişkin belirleyici nitelikler nelerdir? Öncelikle Aquinas'a göre tiran adı "güç" (fortitudo) kelimesinden gelir, bu sorunlu bir etimolojik açıklamadır. Zira Türkçede de kullandığımız "tiran" kelimesinin en eski kökeni olan Yunancadaki τύραννος'un (tyrannos) ilk anlamı "iktidarı hiçbir yasayla sınırlanmayan mutlak yönetici"dir ve ilkin tanrıları ifade eder. Günümüze ulaşan metinlere göre terim ülkenin başındaki yasa tanımayan yöneticiyi imleyecek şekilde ilkin İ.Ö. yedinci yüzyıldaki (Archilochus Lyricus dönemindeki) krallar için kullanılmıştır. Terimin kötü anlamdaki kullanımı zamanla yaygınlaşmış ve sonunda ilgili yöneticinin ailesini de kapsayan despotik bir yönetimi imler olmuştur. Terimin Latincedeki karşılığı olan tyrannus ise Yunancadaki gibi iki anlamıyla karşımıza çıkar. Genelde şairler tarafından tercih edilen birinci anlam olumsuz olmamakla birlikte iktidar gücü tartışılmayan tanrılar ve insanlar için kullanılmıştır. Terimin ikinci kullanımı yine insanlar için olmakla birlikte "vahşi, acımasız ve despot lider" anlamındadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, "çoğunluğun ortak yararını kendisinin büyük yararına dönüştürür." Tiranlık rejimi de, tiranın çoğunluğun ortak yararını bu şekilde küçük görmesiyle adaletsiz olur. Başka deyişle "yönetici ortak yarardan ne kadar ayrılırsa, rejimi de o kadar adaletsiz olur." Buradaki teolojik gerekçelendirmeye göreyse, tanrısal öngörünün düzeninde de her şey en iyi şekilde dağıtılıp paylaşılmıştır, zira her şeydeki yarar "tek bir kusursuz nedenden" (ex una causa perfecta) kaynaklanır, oysa bu neden tiran örneğinde olduğu gibi bozuk bir kaynağı imliyorsa, bu durumda her şeyi kapsayan ortak bir yarardan bahsedilemez.

Aquinas'a göre tiran tabilerini farklı duygularıyla farklı şekillerde baskı altına alır. O "şehvet duygusunun esiri olup tabilerinin malına el koyar, dolayısıyla Süleyman'ın dediği gibi, "adil kral toprağı coştururken, açgözlü adam harap edecektir." Aquinas Hıristiyan kralları uzun süre yönettikleri, huzurlu bir şekilde öldükten sonra, krallığı oğullarına bıraktıkları, devletin düşmanlarını yendikleri ya da kendilerine karşı ayaklanan asileri bastırdıkları için değil, adil bir yönetim sergiledikleri, uluslardan ziyade kendi duygularını yönettikleri, gereksiz yere zafer gururuna kapılmadıkları ve ebedi mutluluğu sevdikleri için "kutlu" (felix) olarak değerlendirir. Dolayısıyla Cicero'dan hareketle devletin yöneticisinin şöhretle beslenmesi gerektiği yönündeki yaklaşımı hatırlatır ve Aristoteles'in şan ve şöhretle yetinmeyen kralın tirana dönüşeceği öngörüsünü paylaşır. Buna göre kralın artık tiran olduğunun göstergesi haz ve zenginlik peşinde koşması ve bu uğurda tabilerinin mallarına el koyup onlara tuzaklar kurmasıdır. Bununla birlikte Aquinas Aristoteles'ten farklı olarak "insanî şöhret arzusu"nun (humanae gloriae cupido) kendisini bile "ruh yüceliğine" (animi magnitudinem) aykırı görür. Nitekim Aquinas'a göre "Kurtarcımız da (İsa) insanlar tarafından

görülsün diye iyi işler yapanlara ikiyüzlü ve içten pazarlıklı demiştir." Bununla birlikte insanların beğenisini kazanmak isteyen biri her söylediği ve yaptığıyla onların arzularına hizmet etmek zorundadır, bu da onların kölesi olması anlamına gelir. Aquinas Cicero'dan yaptığı alıntıyla sadece tiranın değil genel olarak şöhret arzusunun ruhun özgürlüğünü ortadan kaldıracağını ve iyi bir insanın şöhrete dayalı bir iş yapmamasının görevi olduğunu, yaşam gibi şöhreti de küçümseyerek sadece adaleti yerine getirmek için karar almanın erdemli ve cesur bir ruhun işareti olduğunu söyler. Roma tarihinden iki alıntıyla, "şöhreti küçümseyenin gerçek şöhrete kavuşacağını" ve Cato'nun "şöhreti ne kadar az aradıysa o kadar çok ona ulaştığını" hatırlatır. Aquinas'a göre İsa'nın peşinden gidenler de dünyevî şöhreti küçümseyen, "Tanrı'nın hizmetkârları" (Dei ministros) olmak zorundadır.

Aquinas'a göre tiran dünyevî birkaç çıkarı için adaleti yok sayarken adil bir yönetim sergilediğinde kazanacağı, Tanrı'dan gelecek olan büyük ödülü de kaybeder, geçici çıkar için böylesine büyük ve ebedî bir ödülün yitirilmesi budalalıktır. Buna bağlı olarak kral "en kötü yönetici" türü olan tiranın zıddı olarak ödülü sadece Tanrı'dan bekler, tıpkı kölenin hizmeti karşılığında efendisinden ödül beklemesi gibi. Kral halkı yönetirken Tanrı'nın hizmetkârıdır, Havari'nin dediği gibi, "tüm iktidar efendimiz olan Tanrı'dan gelir", kral da "Tanrı'nın hizmetkârı olarak, onun öfkesi adına kötülük yapandan intikam alandır." Buna karşın tiran kendi öfkesi adına, sebepsiz yere kan akıtır, Ezekiel'in dediği gibi, "Onun önderleri tam da dibinde, avı karşısında kan dökmeye hazır bir şekilde çıldırmış kurtlar gibi." Aquinas bu tür "öldürme yetkisine sahip olan" (potestatem habente occidendi) insandan yani tirandan uzak durulması gerektiğini söyler, zira bu tiran adalet için değil, kendi yetkisi için, kendi arzusuna dayanan şehveti için öldürür. Nitekim tiranlıkta böyle bir öldürme yetkisinden ötürü "hiçbir şekilde güvenlik olmayacak, aksine adaletten uzaklaşıldığından her şeyin akıbeti belirsiz olacaktır." Buna tiranın kendisi de dahildir, adaletten uzaklaştığı ölçüde şüphe ve korkunun esiri olur, geleceğini kestiremez. Nitekim Aquinas Eyüp kitabından yaptığı bir alıntıyla "tiranın kulaklarında her zaman korkunun sesi olduğunu" hatırlatır.

Kuşkusuz, asıl korkuyu ve buna bağlı olarak yıkımı yaşayanlar tirana tabi olanlardır. Aquinas bu durumu Süleyman'dan yaptığı alıntılara kendi gerekçelerini ekleyerek ortaya koyar. Örneğin "imansız yöneticilerin (tiranların) yönetiminde insanlar yıkıma uğrar" , zira tiranların kötülüğünden ötürü tabiler erdemleri gerçekleştirmekte başarısız olur. "İmansız yönetime gelince, halk inim inim inler, köleliğe maruz kalmış gibi." "İmansız insanlar yükselince, insanlar saklanır" , zira tiranların acımasızlığından kaçmak isterler. Başka deyişle "kükreyen bir aslan ve aç bir ayı nasılsa, imansız yönetici de fakir halkı üzerinde öyledir" , dolayısıyla insanlar tiranlardan, vahşi hayvanlardan saklanır gibi saklanır.

Dünyadaki hiçbir şeyin dostluk kadar tercih edilmeye değer olmadığını düşünen Aquinas'a göre dostluktan haz duymayacak kadar vahşi olmasalar bile, tiranlar dost edinemez. Aquinas bu noktada Syracusae tiranı Dionysius'un başından geçen bir olayı anlatır. Buna göre tiran, Damon ve Pythias isimlerindeki iki dostun idamına hükmetmiş, dostlardan biri ölmeden önce eve gidip işlerini tamamlamayı isterken diğeri de kendisini tirana dostunun geri döneceğine dair kefil olarak sunmuş. İdam günü yaklaşmış olmasına rağmen dostlardan biri geri dönmeyince, herkes ona kefil olan diğer dostun aptal olduğunu düşünmüşse de, o ölümden korkmadığını, zira dostunun geri döneceğine inandığını söylemiş, nitekim idama kısa bir süre kala dostu geri dönmüş. Tiran da bu dostlar arasındaki bu sadakat duygusundan etkilenerek kendisini de üçüncü bir dostları olarak görmelerini rica etmiş. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Aquinas tiranların dostu olmayacağını düşünür, zira onlar ortak yarardan ziyade kendi yararlarını düşündüğünden dostluğa yakışan, ortak bir kökenden gelme, benzer yaşam alışkanlıkları içinde olma ve yine benzer sosyal ilgilere sahip olma gibi ortak duygulanımı gerektiren bir ilişki içinde olamazlar. Kaldı ki, tiranın gözünde kendisi dışında kalan herkes ona tabidir. Dolayısıyla tiran ile tabi arasındaki ilişki baskı altına alan ile baskı altına alınan arasındaki ilişkidir, son kertede tabi olan, dostluk durumunda bile tiran tarafından küçümsendiğini düşünecektir. Buna karşılık aralarındaki bu ilişkiden ötürü tiran da dostu olarak görebileceği birinin sadakatine güvenemez, zira karşısındaki kişi sadece korku üzerine kurduğu bir iktidarda baskı altına alınmış kişilerden biri olacaktır, bu yüzden Aquinas'a göre tiranın iktidarı gibi dostlukları için de "korku zayıf bir temeldir", baskısına maruz kalan dostu bile olsa fırsatını bulduğunda tirana isyan edecektir.

Aquinas bu noktada tiranların mümkün görünmeyen dostlukları ile uzun sürmeyen yönetimleri arasında bir bağlantı kurarak tarihte uzun süreli tiran yönetiminin pek görülmediğini söyler ve Aristoteles'in bu konuda örnekler verdiğini hatırlatır. Bu örnekler Aristoteles'in Politica kitabında bulunur. Aristoteles Sicyon'daki Orthagoras ve oğullarının tiranlığının neredeyse yüzyıl, Cypselideslerin Corinthus'taki tiranlığı yetmiş üç buçuk, Cypselus'unki otuz, Periander'inki kırk buçuk yıl sürdüğünü, ancak politik sistem şeklen tiranlık olsa bile yöneticilerinin nispeten ölçülü olup halkın ortak yararını koruduğunu belirtir. Aristoteles'in bunlar dışında saydığı tiranlıklar, Aquinas'ın belirttiği gibi kısadır ve birkaç yıl sürmüştür. Daha sonra Aquinas doğal olarak Aristoteles'ten farklı bir biçimde Kutsal Kitap'tan alıntılarla Tanrı'nın tiranlık rejiminin uzun sürmesine izin vermeyeceğini ortaya koyar.

E. Tirana Gösterilmesi Gereken Tepki Üzerine

Aquinas'a göre politik rejim öyle inşa edilmelidir ki, "tiranlık fırsatı" (tyrannidis occasio) tümüyle ortadan kaldırılmalıdır. Bunun için yapılması

gereken kralın yetkisinin ölçülü kılınmasıdır. Ancak Aquinas bu başarılamadığında, yani ülke tiranla yönetilmeye başladığında tiranın ılımlı ya da sert olmasına bağlı olarak yapılması gerekenleri anlatır. Eğer tiran ılımlıysa, bir süre kendisine katlanılabilir, böyle bir tirana karşı koymak onun kendisinden daha tehlikeli olan durumlar yaratabilir. Örneğin ayaklananlar ılımlı tiranı kızdırarak onu sert ve gözü kara bir tirana dönüştürebilir, dahası yine ayaklananların çoğu ayaklanma sürecinde ya da tiran devrildikten sonraki yeni politik rejimin inşası sırasında farklı partilere bölünebilir. Ayaklananlar tiranı devirirken yardım aldıkları veyahut öne çıkardıkları başka birinin tüm gücü elinde tutup tiranlaşmasına engel olamayabilir, keza bu yeni tiran eskisini başına gelenlerden örnek alarak daha sert bir yönetim tarzı uygulayıp tabilerini köleleştirebilir. Aquinas bu konuyla ilgili olarak Syracusae'da yaşandığı söylenen bir olayı hatırlatır, buna göre Syracusae'da herkes tiran Dionysius'un ölmesi için dua ederken yaşlı bir kadın aksi yönde dua ediyormuş. Tiran bunu öğrenince kadına niçin böyle yaptığını sormuş, kadın da şöyle cevap vermiş: "ben küçük bir kızken haşin bir tiran vardı başımızda ve onun ölmesini diliyordum, o öldürülünce yerine ondan daha haşin bir tiran geçti. Onun iktidarının da sonunu görmeyi çok istedim ve en nihayetinde ondan da haşin olan üçüncü bir tiranımız oldu, yani sen. Dolayısıyla sen de görevden uzaklaşırsan, senin yerine senden de kötüsü gelecektir." Drury'nin de belirttiği gibi, bu Aquinas'ın tiran ve tiranlıkla ilgili karamsarlığını yansıtan bir anekdottur, ona göre bir nevi tiranlık iyiye doğru geri dönüşü olmayan bir yönetimdir.

Aquinas ılımlı tiranın katlanılabilir niteliklerinin ne olduğu ve halkın ona ne kadar katlanabileceği üzerinde durmadan katlanılamayacak kadar baskıcı bir yönetim sergileyen bir tirana karşı nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiğiyle ilgili olarak kısa bir teolojik analiz yapar. Bu analizde öncelikle güçlü insanların çoğunluğu özgürleştirmek adına kendilerini tehlikeye atarak tiranı öldürmesinin bir "erdem" (virtus) olduğunu düşünenlerden bahseder. Aquinas'a göre Kutsal Kitap'taki Aioth'un, Tanrı'nın halkını baskıyla yönetip ağır bir köleliğe zorlayan Moab kralı Eglon'u öldürdüğü yönündeki anlatı bu düşünceye dayanak olarak gösterilebilir. Ancak Aquinas bu yaklaşımın Apostolik öğretiye uygun olmadığını düşünür. Ona göre "Petrus bize sadece iyi ve ölçülü değil, aynı zamanda katı efendilere de saygıyla boyun eğmemiz gerektiğini öğretmiştir." Nitekim birçok Romalı imparator İsa inancını "tiranca" (tyrannice) cezalandırırken, soylulardan ve avamdan birçok kişi Hıristiyan olmaya devam etmiş ve İsa için ölmeyi bile göze almıştır. Aquinas bu insanların silahlı oldukları halde kendilerine eziyet eden Romalılara direnmediklerini söyler ve Kutsal Kitap'tan benzer örnekler verir. Bununla birlikte Aquinas vatandaşların kendi özel nedenlerinden ötürü tiranları öldürmeye kalkışmasının da çoğunluğun zararına olacağını düşünür, kişisel hiçbir neden tiranın öldürülmesini gerektirmez, aksine tiranın baskıcı yönetimine karşı atılacak adımın azınlığın değil, ço-

ğunluğun yararına olması gerekir. Dolayısıyla yöneticinin krallık makamından kaynaklanan gücünü suiistimal ederek tiranlaşması "sadece" çoğunluğa o tiranı devirme hakkını verir. Aquinas Tarquinius Superbus'u kral olarak kabul eden Romalıların onun ve oğullarının tiranca yönetimlerinden ötürü, tüm hanedanı Roma'dan kovup daha az yetkili olunan Consul sistemini, başka deyişle Cumhuriyet rejimini kurduklarını hatırlatır. Keza Vespasianus ve Titus gibi nispeten ölçülü olan imparatorlardan sonra başa geçen Domitianus'un da tiranca yönetiminden ötürü Roma Senatus'u tarafından öldürüldüğünü, aldığı kötü karar ve çıkardığı kötü kanunların yine Senatus tarafından geçersiz kılındığını söyler ve bu noktada Tanrı'nın sevgili bir kulu olan Evanjelist Yuhanna'nın Domitianus tarafından Patmos adasına sürüldüğünü ve daha sonra Senatus kararıyla Ephesus'a geri çağrıldığını hatırlatır.

Görüldüğü üzere Aquinas burada baskıcı tirana katlanmak ile onu devirmek şeklinde birbiriyle çelişen iki farklı yaklaşımı savunmaktadır. Zira sunduğu ilk Apostolik öğretiye göre tiranın baskıcı olması onun devrilmesi için yeterli gerekçe değildir, buna karşın daha sonraki ifadesinde çoğunluğa zarar verdiğinde tiranın devrilebileceğini savunmaktadır. Belki Summa Theologica'daki politik isyanlarla ilgili yaklaşımını göz önünde tuttuğumuzda buradaki çelişkiyi çözebilir ve Aquinas'ın gerçekte hangi düşünceyi savunduğunu belirleyebiliriz. Zira Aquinas bu eserinde genel olarak politik isyanı bir halk, bir kent ya da bir krallık olsun en nihayetinde belli bir amaç için kurulmuş bir topluluktaki partiler arasında bir gerilim çıkarma planı ve girişimi olarak görür, ona göre böyle bir isyan adalete ve ortak yarara aykırıdır, bu yüzden Tanrı'ya isyanın farklı bir türü olarak özel bir günah anlamını taşır. Ancak Aquinas aynı yerde bu durumun adaletin sağlandığı politik rejimlerde geçerli olduğunu, tiranlıkta ise adaleti ortadan kaldıran tiran olduğu için, isyanın asıl nedeninin (suçlusunun) tiran olduğunu belirtir. Bununla birlikte Aquinas'ın tiranın baskıcı yönetiminin sürmesi ile devrilmesi arasında ortak yarara dayanan dinsel yarar ölçütünden yararlanmakta olduğunu düşünebiliriz. Nitekim verdiği örnekte tirana rağmen soylulardan ve avamdan birçok kişinin Hıristiyan olmasından söz etmekte ve yine tiranların devrilmesinden sonra, kanunların düzeltilmesi, sistemin yenilenmesi ve Yuhanna'nın geri çağrılması gibi olumlu işler yapıldığını hatırlatmaktadır. Son kertede Aquinas'ın ortak yarar kaygısının ağır bastığı duruma bağlı olarak tiranın devrilmesini savunduğunu düşünebiliriz.

Peki, yukarıda belirtildiği ölçüde devrilmesi gereken tiranı devirecek herhangi bir insanî makam ya da güç olmadığında ne yapılmalı? Aquinas böyle bir durumda insanlara sıkıntılı dönemlerinde yardım eden, "her şeyin kralı" (regem omnium Deum) olan Tanrı'ya başvurulması gerektiğini söyler, zira ona göre "tiranın acımasız kalbini yumuşatmak O'nun yetkisindedir, Süleyman'ın deyişiyle, 'Kralın kalbi Tanrı'nın elindedir, Tanrı onu

istediği yere yönlendirecektir.'" Nitekim Aquinas Yahudileri öldürmeye hazırlanan kral Assuerus'un acımasızlığının Tanrı tarafından yumuşatıldığını, keza Kutsal Kitap'tan bir alıntıyla acımasız kral Nebukadnezar'ın yine Tanrı tarafından hoşgörülü kılındığını ve bu sayede onun da ilahi hikmetin farkına vardığına hatırlatır. Burada Tanrı'nın inanca döndürülmeye ya da hoşgörülü kılınmaya değer görmediği tiranların tarih sahnesinden çıkarıldığı, yani iktidarlarını yitirdiği de söylenir: "Tanrı kibirli yöneticilerin tahtını yıktı ve onların yerine yumuşak kalplileri oturttu." Keza Mısır'daki kendi halkının çektiği çileyi görüp çığlıklarını işitince tiran Firavun'u tüm ordusuyla birlikte denize gömen de Tanrı'dır, Nebukadnezar'ı önceki kibrinden ötürü tahtından uzaklaştırıp adeta bir canavara benzeten de: "O'nun eli kendi halkını tiranlardan kurtaramayacak kadar kısaymış gibi düşünülemez." Aquinas'ın bu bağlamda Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılarla kendi halkını tiran karşısında yalnız bırakmadığını göstermek ister. Örneğin Tanrı bir yerde halkına, onu çektiği sıkıntı, acı ve maruz kaldığı köle muamelesinden kurtaracağının sözünü vermiştir. Başka bir yerde ise "sürümü onların ağzından kurtaracağım" demiştir, sürü dediği kendi halkı, ağız dediği ise halkını köle hizmeti karşılığında besleyen dünyevî çobanlar yani tiranlardır.

Ancak Aquinas'a göre Tanrı'nın insanlara böyle bir durumda yardım etmesi için o insanların günahtan uzak olmaları gerekir, zira bahsedilen türde tiranlar tanrısal izinle bir günahın cezası olarak toplumlara gönderilir. Aquinas'ın Kutsal Kitap'ta bulunan iki kaynağı vardır: Bunlardan birincisi Tanrı'nın peygamber Osea'nın ağzından dile getirdiği "size öfkemi yansıtan bir kral vereceğim" ve Iob kitabında geçen "halkın günahlarından ötürü ikiyüzlü bir insanın hüküm sürmesini sağlar" sözleridir. Başka deyişle tiran, başlı başına suçun cezası konumundadır.

F. Sonuç

Her ne kadar Peder Chenu De Regno'nun kendinde bir politik teori sunmayıp sadece bir yöneticinin kullanacağı pedagojik bir ahlak metni olduğunu söylese de, bu eser Aquinas'tan önce politik felsefe alanında kendi teorilerini paylaşan Platon, Aristoteles, Polybius ve Cicero gibi önemli filozof ve düşünürlerin izinden gidilerek yazılmış bir politik teori kitabıdır. Aquinas'ın buradaki politik teorisi insanın temelde toplumsal bir bütün içinde kendi öz kimliğini bulacağı fikrinden ve buna bağlı olarak toplumun doğru bir şekilde yönetilme gereğinden hareketlenir. Aquinas'a göre doğayla olduğu gibi Kutsal Kitap'la da örtüşen ideal yönetim şekli monarşidir ve monarşinin zıddı olan tiranlık da, en iyinin zıddının en kötü olması gerektiği yönündeki Aristotelesçi kabule uygun olarak en kötü yönetim şeklidir. Tiranın nispeten yumuşak başlı olup toplumun ortak yararını gözettiğinde katlanılabilir olduğunu düşünen Aquinas Apostolik öğretiyi tartışmaya açarak ortak yararın tümüyle ortadan kalktığı bir tiran-

lığın çoğunluk tarafından yıkılabileceğini, bununla birlikte Tanrı'nın kimi durumlarda tiranı toplumlara ceza olarak da verebileceğini düşünür.

Kaynakça

Thomas Aquinas, *Political Writings*, Ed. & trans. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Çevik, C. Cengiz, "Cicero'nun Siyaset Anlayışında 'Tiran' Kavramı Üzerine Bir İnceleme." *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi* 5, (2015), 45-62.

Dillinger, J., "Tyrannicide from Ancient Greece and Rome to the Crisis of the Seventeenth Century." *The Routledge History of Terrorism*, Ed. Randall D. Law, London: Routledge, 2015, 17.

Drury, Shadia B., *Aquinas and Modernity: The Lost Promise of Natural Law*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

Dunkle, J. Roger, "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association 98*, (1967): 151-171.

Murnion, William E., "Aquinas on Revolution." Revolution and Human Rights: Proceeding of the 14th IVR World Congress in Edinburgh, August 1989, Ed. W. Maihofer ve G. Sprenger, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, 27-34.

Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas: the Person and His Work*, 1, Trans. Robert Royal. Washington: The Catholic University of America Press, 2005.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

VOLKAN YÜCEL*

Özet:
Ulus Baker sosyal bilimler ve felsefe için imaj merkezli bir montaj fikri önermiştir. Descartes'ın Cogito'suyla beraber bir insan eylemi sayılmaya başlayan düşünmek (montaj) eylemi, Baker'e göre pekâlâ imajlarla da yapılabilir. Ulus Baker'in sinema, zaman ve montaj fikrinden hareketle, (kanaatlerden) duygular felsefesine yürümek için nasıl bir tutum gerekir? Baker'in fikrine göre gündelik hayatın akışının bir duygular alanına dönüştürülebilmesi; 'sosyal hayat imajları'nın tasnifiyle mümkündür. Ve bu konuda sinematik montajla düşünümlülüğün ve zaman yapılaşmasının söyleyeceği çok şey vardır.
Anahtar Kelimeler. Ulus Baker, İmaj Felsefesi, Montaj, Demontaj, Duygu Felsefesi

Abstract:
Baker has proposed an image-based montage for social sciences and philosophy. Reasoning (montage) started to be considered an act of human with Descartes' Cogito can be performed very well with images according to him. Basing on his ideas of cinema, time and montage, what kind of an attitude can provide the necessary reach of philosophy of emotion (beyond convictions)? According to Baker the flow of everyday life can be converted into an area of emotions only by the quantification of social life images. And on this matter, reflexivity through cinematic montage and the formation of time has a lot to say.
***Keywords*:** Ulus Baker, Philosophy of Image, Montage, Démontage, Philosophy of Emotion

"Öznedeki, nesneye dair tasarım,
nesneyle uygunluk içindeyse, *bilme* yetimiz doyar."
-U. Baker

* Beykent Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yrd. Doç. Dr., bvolkanyucel@gmail.com

Giriş

Baker'in 'kolektifleştirme' çabaları dâhilinde ondan düşünmek/ görmek/ kaydetmek adına alınabilecek ve anlamlandırılabilecek pek çok bakış kalmıştır. Baker sosyal bilimleri kanı/kanaat yığınlarından ve epistemolojisinden kurtarmak için imajların merkezi rol oynadığı bir demontaj fikri önermiştir (daha geniş çaplı bir başarı için mülkleşmeye karşı siyasi aşındırmalar da gerekir[1]). Demontaj sadece hareketli görüntülerin bir kasıt içermeyen tanzimi değil, aynı zamanda modernin-dışına ivmeli bir *bilme* açısıdır. Descartes'ın *Cogito*'suyla beraber bir insan edimi sayılmaya başlayan düşünmek eylemi (fakat montaj-düşünme biçimindeki düşünme biçimi), Baker'e göre pekâlâ imajlarla yapılıp aşılabilir. Bu yüzden düşünmek eylemi/fikri yerine Baker, tüm bilme eylemlerinin toplamı olacak 'bakış açısı' sözünü kullanmaktadır. Gündelik hayatın akışının bir duygular alanına dönüştürülebilmesi; 'sosyal hayat imajları'nın tasnifiyle mümkündür ve bu konuda duygunun, imajın, görmenin ve videonun söyleyecekleri çoktur.

Fotoğraf 1800'lerin ilk yarısında bulunduğunda kimi enstantaneleri (kareler) yansıtmak dışında bir amaca sahip değildir. Hatta 19. yy'de, sanatçılar Protestanlar için *memento mori* (ölümü/faniliği hatırlama) olsun diye, ailelerin yitirdikleri çocukları/ölüleri kimi dekorasyonlarla fotoğraflamışlardır. Fakat bunlar bir ölüyü çekmek fikrinde de olduğu gibi, ölü anları pozlayan çalışmalardır. Kısa süre sonra pozlamalar bu kez hareketli nesneler, insanlar ve havyanlar üzerinde uygulandığında, karşılaşılan görünümler belirsizlikler taşır ve hareketi, seri imajlar halinde görüntülemek/çekmek fikri akla gelir. Seri pozlama; bir hareket taklidi olabilecekken sonradan bir kurmacanın da (film) aktarım formuna dönüşebilecektir. Peki hareketi aynen yansıtmak ne işe yarar?

G. Méliès'ten sonra, hareketli imajları montajlamak gündeme gelince sinemanın, yeniçağın en önemli iletişim icadı olacağı, hatta her şeyi iletişime indirgeyeceği kesinleşmiştir. D. Vertov ve S. Eisenstein için montaj, kitleleri uyandırmak için sinemaya adanmıştır. Ancak görünürde sinemanın 'öz'ünün montaj olması ve bu fikrin keskinliğinden gelen sinematik özgüven G. Deleuze'e göre bir imaj krizi, J. L. Godard'a göre konuşkan-filmler (*talkies*) yüzünden aşınır.[2]

1. Estetik Akıl

A. Bazin bu krizden montajsız, yani gerçeğe daha yakın filmlere geçiş olacağını düşünse ve montajın modern babası olan D. W. Griffith de sinemadan çekilecek sanılsa da, televizyona sirayet eden ve sinemada tutunması devam eden montaj; bir toplumsal montaj, sosyalleşme ve dü-

[1] Bkz. Ulus Baker, *Aşındırma Denemeleri*, İstanbul: Birikim, 2000.

[2] Ulus Baker, *Beyin Ekran*, İstanbul: Birikim, 2011b, s. 18.

şünme biçimi haline gelir. Her ne kadar tele-vizüel bir etkinlik olsa da kamerayı (video dolayımıyla) sokağa çıkarmak bir çare olabilir miydi ya da bütün bir sinema deneyimi -zaten bir video imajı, yahut- Vertovyen tabirle bir *Sinegöz* (*Kino-oki*/belgeleme) sayılabilir miydi? Video, sinemadan (montajdan) ayrı mıdır? Görmekten düşünceye ya da biliş/düşünce olarak görmeye nasıl geçilebilir?

Bu son soru özellikle 18. yy'den sonra filozofların kafasını kurcalamıştır. F. Nietzsche *tragedya* ve varlık algısının eleştirisi için, kökü antik Yunandaki düşünür ve düşünceleri kurcalar. *Tragedya* Dionysian bir esrime ve kendinden geçme ve duyulur dünyanın (*affect*'ler dünyasının) bir işi ve bir estetiktir. Kendisinin rüya, biçim ve *spectra* kutbu olan Apollon'un karşısında ve onunla mücadeledir. Dionysian tavır duygularla bilir. Sokrates için bir şeyin güzel ya da iyi olması için öncelikle, anlaşılabilir, aktarılabilir ve öğretilebilir olması gerekir ve *tradegya*'nın çöküşü aslında burada başlamıştır. Bilmek/eylemi; (zamanda) pozlanmıştır. Bilme eylemi duygusunu yitirmiştir.

Antik Yunanlar için varlıklar akar. Zaman bu akışa boyun eğen bir görünümdür ve Tanrısal akışın, kaderâne ilerleyişin bir görünümüdür. Bu akış içerisinde varlıklar ne yapmaktadırlar? Sorun varlıkların ne yaptığını anlamaya geldiğinde, Yunanlar estetik bir kavrayışa kalkışır ve başvurur. Duyumsanabilir şeyler de (*affective*) bu yüzden ikincil kalır. Duyumsanabilir şeyler; aşkın ve bilinebilir şeylere (kanı) ve özlere göre ikincildir. Duyumsa(n)mak dışlanmıştır. Varlıklar; aşkın formların ardışıklığından oluşur ve poz verirler. Doğa bize duruşlar, duruş noktaları verir ve mekanik hareketin *ideal* ve ayrıcalıklı anları vardır. Varlıklar, ancak aşkın ve ayrıcalıklı anlarda belirirler. Bu aşkın/ayrıcalıklı anların en ayrıcalıklısı da, hedef (*telos*) ya da amaçtır. Aristoteles'in formlar öğretisi gereği, formlar bu akışta aktüelleşir. Bir ebedi formdan, başka bir ebedi forma geçilir ve formlar *ideal*dir.

Varlıklar formlar silsilesi/sırası/sekansı içinde pozlar vermektedir. Tıpkı dans gibi... Bütün bir Yunan estetik anlayışı; müzik, dans ya da mimari betimlemeleri aslında bir formlar öğretisi gösterisidir (örneğin müzik için sanat aleti ve kullanılan tel formu). Formların felsefeye mutlaka yansımış olması gerekmez, modern dünyada biçim yokluğundan biçimciliğe susamıştır belki, ama o çağda zaten çaresiz boyun eğmiştir.

2. Ereklilik

Ortaçağ'ın karanlığı içinde "sanatçı-filozof-her şey" modeline en çok uyan Leonardo da Vinci, Baker için bir şey ifade etmez. Çünkü Ortaçağ'da da süren aşkın Yunan form düşüncesini, sadece J. Kepler aşabilmiştir. Doğanın, dünyanın ve insanın poz verdiği[3] düşüncesini kaldıran Kepler,

[3] Burada bahsedilen fotoğrafik bir görünüm değildir, fotoğraf; geçişin bir biçimi değildir. Fo-

an'ları (birbirine) ayrıcalıksızlaştırır; 'bir hedefe ve amaca' mutlaka varan, oraya, ölümüne varan varlık düşüncesini ya da bir yaşama doğru süren süreç biçimlerini ya da aşkın süreç biçimlerini bir kenara koyar. Yaşamın içinde içkin olan anların herhangi birisinin ötekisine eş uzaklıkta olduğunu, böylelikle aynı değerde olduğunu ortaya koyar. Astronomik bir yaklaşımdan çıkan bu fikir Kepler özelinden başlayarak daha sonra gelen bilim disiplincilerini etkiler. I. Newton'un zamanı sonsuz küçüklere bölmesi de gaddarca karşılanmış ve Tanrı'ya hakaret sayılmıştır.

Bir yörünge; artık, yörünge üzerinde dönen cismin, (ta) kendisidir; çünkü yörüngenin kendisi (salt bir) soyutlamadır.[4] Bu kat edişin süresiyle olan ilişkinin formülüzasyonu modern astronomiyi kurmuştur. G. Galileo ise aynı ilkeyle modern mekaniği/fiziği kurup, serbest düşmeye bırakılan cismin bu düşme için harcadığı zaman ve yol arasındaki ilişkiyi (ivmeyi) sorgulamıştır.

Tüm bunlar herhangi bir anın herhangi bir andan üstün olduğunun düşünülmediği bir sistemi (laboratuvar koşullarını) düşler (ki bu tutum M. Heidegger'in gözünde absürttür). Sonuçları problemli olsa da R. Descartes'in (modern) geometrisi eşit anlar fikrinden etkilenerek, hareketli bir eğri üzerinde dolaşan herhangi bir noktanın bir koordinat düzlemiyle çoğul ilişkisinin hesaplanmasına dönüşmüştür.

Modern düşünce bu doğrultuda ve ereksizlikte eklemlenerek I. Kant'a kadar varır. Ayrıcalıklı anların yerine; formların anlar oluşturduğu ya da biçimlerin pozlar oluşturduğu bir sistemin yerine kesitler gelmiştir. Varlığın yerine, varlığın kesitleri geçmiştir. Herhangi anda alınan kesitler, varlığın bir imgesini ya da bir portresini oluşturmuştur. Bu durum sanatı da etkilemiştir. Rönesans perspektifi bir kesit almadır. Perspektifin keşfi bu düşünceden bağımsız değildir. Pozlar; kesitlerle yer değiştirmiştir. Eskiden bir poz, akıştaki bir durma anıydı, bir formdu ya da akışın aldığı bir biçimdi. Düşen bir taş, düşerken daha üstün bir forma taşınıyordu, daha alt bir pozdan daha üst (yüksek) bir poza geçiliyordu. Kesitlerse yine zamandaki akışkanlığın içinde yer alabiliyordu, ancak akışın (kendisinin de) yerini alabiliyordu. Perspektif bu tarz bir akış kesitidir.

J. Kepler'in başarısı; kesitten istifadeyle düşünmeyi homojenleştirerek akışın yerine koymasıdır. Düşünce; filtrelenerek, tek bir düzlem üzerine bırakılmıştır. Ama ayrıcalıklı anlar gene de kaybolmamıştır. Ayrıcalıklı anları, tümüyle düzleştirilmiş bu dünyada yeniden yaratmak gerekir. Eskiden ayrıcalıklı anlar belliydi, çünkü aşkın anlar/formlar vardı; örneğin bir meleğin İsa'ya yaklaşması ya da Cebrail'in kutsal replikler taşıması gibi. Bu anlar bir poz, dansta bir andır. Ortaçağ tiyatroları da pozlar takasına dayılı

toğraf herhangi bir anın çekilmesi/ayrıcalıklı kılınmasıdır.

[4] Ulus Baker, "Sanat ve Arzu Seminerleri-2", *Körotonomedya*, 1998b, http://www.youtube.com/watch?v=iK1fpg_3Ffw&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8&index=2, (Erişim Tarihi: 17.12.2015).

bir mim/taklittir. Mim bir 'form'un, başka bir form/biçim altında tekrarı yani analojisidir.

3. Ayrıcalık

Descartes bu düzleştirme ve aynîleştirmeler içinde, gene de, aynılaştırılmış anlardan ne olur bir tanesinin kazanmasını, ayrıcalıklı olmasını istemiş ve bunun için etik mücadeleye girişmiştir. O zamana kadar *ideal* formlar dünyasında düşünüldükçe, insanın tanımı *animal rationale*'dir (oranlayan/usa vuran/akıllı hayvan). Descartes buna karşıdır; onun için fiilen düşünüyor olmasıyla tanımlanmasının ötesinde, insan bir varlık (öz) olarak tanımlanmalıdır. İnsan bir varlık olmalıdır. Bu yüzden sadece insanın tanımını değil; onun-tanımının tanımını değiştirmeye çabalamıştır. Düşünüyorum öyleyse varım bu açıdan bir *énonciation*'dır (sözceleme/ilân eden çağrı/tanım tanısı/aşma-ca).

Düşünce Kepler'den sonra artık aşkın bir şey değildir. Herhangi bir yerde herhangi bir şeye karşı oluşacak bir fikirdir (eski karşılığıyla *idea*). Descartes da buradan hareketle düşünmenin cereyan ettiği beyinle ya da kapla ilgilenmiştir. Bu kapta her şey, bir çırpıda olacaktır/olmalıdır. Akıl, B. Spinoza'nın tezahüründeki gibi bir iç içeliktir. Düşünce aşkın'dan inerek, *idea*'lar formu'ndan düşerek insanda bir öznellik biçimine dönüşür. Spinoza da en önemli kitabı için Etik adını seçerek hayata vurgu yapmıştır.[5] Bu açıdan pratik bir form ve öznelliğin peşindedir.

Kant zorunda bir bir-çırpıdalık olarak, düşünmeyi kabullenir ama neden, 'varolduğu için düşünüyor olma'ma durumunu atlamaz. Düşünüyorum'dan varım'a varabiliyorsun, ama var olmak'tan (tekrar devam ederek) düşünüyor olmak durumuna varamıyor/düşünmeye geçemiyorsun, çünkü bu tutum zaten (bir sonuç olarak varolmuşlukta kalmış biri için) eskilerin aşkıncı ifadelerine benzemeye yelteniyor. Bu açıdan Kant'a göre öznellik parçalıdır ve illa kendi zamanına aksetmesi gerek bir varoluş değildir. Yoksa varlık pozlanacaktır.

Descartes; varolma noktasına vardıktan sonra, bir tanıma devam edememektedir, devam ettiği anda eleştirdiği *idea*'lar dünyasındaki aşkın *idea*'lardan birine adım atacak olmaktadır. Descartes'in yolu; çıkmaz varlıktır. Var olan ve şey olan aşkın form, hem düşünerek varolacak insanın önünde, hem de varolduktan sonra düşünecek insanın düşünememesini sağlayacak ötekilikt(ed)ir. Bu sorunu aşmak için Kant, estetiğe (*sensation*) geri döner. Zaten Aristoteles estetiği ve Kant estetiğini konuşmak resmi bir törendir. Sonrasında konuşacak şey kalmaz.

Kant'ta var olan, ama Descartes'ta eksik olan şey, düşünmenin zaman-mekânsallığıdır. Kant'tan beri düşünme, zaman-mekânda düşünme bakı-

[5] Emrah Göker, "Zayıf Düşüncenin Bönlüğüne Karşı Ulus Baker'i Sevmek", *İstifhanem*, 2005, http://istifhanem.com/2010/04/06/ulusbakerisevmek, (Erişim Tarihi: 13.02.2015).

mından değerlidir. "Düşünüyorum" ifadesi aslında bir zaman-mekânsal kayıttır. Modern zamanlarda, ayrıcalıklı anların kaybolduğu ve her şeyin tümüyle mekanik yasalara göre işlediği varsayılan bir dünyadayız. Sanat da bunu yapmaktadır, ahlak da, bilimler zaten öyle yapmaktadır, hatta felsefe buna göre konum almaktadır. Modern toplumlar ve iktidar aygıtları ayrıcalıksız-anların basitleştirilmiş bir mekaniği uyarınca inşa edilir.

Descartes'ın bilinircilik uğruna uyguladığı sonsuz filtremeler ve düz'lemeler dünyası, bir evrensel/aşkın göz/gösterim tasarımıdır ve felsefe içinde değil de, Rönesans resminin içinde (Des-cart-ografi) şekillenmiştir. En küçüklerin (kör sonsuzların) hatasızlığından başlayarak yapılan büyük bir birleştirmeye dayanır. Descartes, sonluluğu kör bir nokta haline getirmiş ve aktif bir gerçek sonluluğu ortadan kaldırmıştır. Peki aktif bir sonsuzluk kurulabilir mi? 17. yy'de henüz bir yere varıcı (teleolojik) anlatım/tarih disiplini teşekkül etmemişken, bu kör sonluluk fikri/tutumu sadece Hristiyanlıkta var kalmış bir dünya algısıydı. Bunun dışında 17. yy'de evren ve varoluş açısından böyle bir *telos*'a (hedefe/ereğe), zaten yaklaşılmaz.

4. Bilme Açıları

Platon için imaj; göklerdeki zaman-mekânsız bir (Tanrısal, aşkın) *idea*'nın yansımasıydı. Düşünürken, düşünülen şey kendini bir 'biçim'le sunar ve bu sunma bir zaman-mekânsallıktır (yer-li'dir).[6] Kant'tan önce düşünmek ya da görmek nesnenin, kendisine ait bir özelliğini (kendisinin) açmasından ibaretken, Kant'a göre düşünülen şey düşünenin belirlenim ve özelliğidir. Şeyler bize yansımıştır ve fikirlerimiz, (daha) önceden vardır. Sorun sadece onları hatırlamaktır. Kant görüyorum'dan düşünme'ye yürüyebilmişti ve F. Hegel de bu yürüme hareketlenmelerinden diyalektler üretecektir. Hegel'e göre en kötü sonsuzluk, olumsuz sonsuzluktur. Olumsuz sonsuzluk, hep bir; bir eklemeyle (+1 ile) elde edilen, bitimsiz ve ereksiz bir sonsuzdur ve matematikseldir. Edimsel, varoluşsal ve de aktüel değildir.[7] T. Adorno için de diyalektin bir ayağı olan sentez, çelişki karşısında başarılı bir sonuç değil bir pozdur.

Bu probleme B. Spinoza da el atar. Spinoza'nın gözünde Tanrı sonsuz değil, sonsuzcadır. Sonsuz/luk, küçülerek de devam etmektedir. Birey, bu makro ve mikro sonsuzluk uza(nı)mları içinde ve arasında, bir kudret-derecesidir (*conatus*). Başka bir deyişle bir edimselliktir. Birey sonsuzca karmaşıktır ve ondan yine sonsuzca karmaşık bireylerin de bir parçasıdır. Spinoza için parçalar (Barok estetiğinde de olan biçimiyle) birbirlerinin

---

[6] Baker, Aşındırma Denemeleri, s.22.

[7] Ulus Baker, "Sanat ve Arzu Seminerleri-4", *Körotonomedya*, 1998d, https://www.youtube.com/watch?v=rlvX53pNREg&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8&index=4, (Erişim Tarihi: 18.12.2015).

dışında sonsuzca (*partes extra partes*) birleşirler:[8]

"Spinoza felsefesi, 'ruhların dalgalanışı'nı siyasal yaşamın genel görünümü olarak, hatta tam bir model olarak ortaya atmakla başlar. Buna göre insanlar, kendilerine boyun eğdirebilecek kesin ve belirli yasalar bulunmadığında, böyle bir yasalı düzeni kendileri de üretmiş olmadıklarında; umutla korku arasında salınıp dururlar."[9]

Nietzsche'nin antik Yunan'daki duyum-dışı (*ideal*) akisler çıkarımı kadar, Spinoza'nın duyumculukla (*affect*) hareketlenen anlama türüne ve çoğul olabilen bakış açılarına çok şey borçluyuz.[10] Çünkü ikisi de tüm dünyayı ele geçirip aşan kavramlara yer vermemiş, anlamayı hayattaki düzlemlerden sadece birisi olarak kavramış ve bilmeyi en güçlü *affect* (tutku) kılmaya hayatları boyu uğraşmış düşünürlerdir.

Öznellik herkesin kendi dünyasına ait olması ya da baştan verili bir "özne konumu/durumu/tutumu" değildir. Öznellik, Baker'e göre (düşünme ve anlamanın da ötesine geçerek) her an değişen şeylere göre yeni bakış açıları kurmaktır. Öznellik, bilmek ve bilme açılarıdır. Video; sinema ve hareketli imajlar öznellik icat etme araç ve imkânları olabilir. Peki düşünmenin ötesine hareketli imajlarla nasıl geçilir?

5. GörüYorum

Sinema başından beri nesnelerini, çoğunlukla imaj olarak sunar. Oysa örneğin Kant'a göre akıl (felsefe) ya da hayal gücü imaj üretmez, şema üretir. Sinemadaki şematizasyon ya da bizatihi sinema şematizasyonu, evet bize bir zaman-mekân kazandırır ama bizi "görüyorum öyleyse varım"dan öteye geçirmez. Düşünmek, tamamen olmasa bile görme odaklı bir varoluş tarzında; montajda tıkanır.

Bu noktada Baker sinema ve videoyu ayırmıştır. Sinema (Deleuze'ün gözünde) zaman-imaj ya da hareket-imajlarla işler, videoysa imajlarla olmaktan çok "görüyorum"larla çalışır/kayıtlar. Godard'ın sinematografiden çok, videografi uygulaması ve bunu mekânlar kanalıyla tesis etmesi, sinemanın gösteriyorumculuğuna karşı videonun görüyorumculuğudur. "Görüyorum" (kayıtlıyorum), filmlerin sinematik bir göreneği/konvansiyonu olmaktan uzaktır. Bu yüzden de sinema, bir görüyorum'dan-düşünüyorum'a sıçrayış olmaz. Hareket-imajların kitlelerin beynine vur-

---

[8] Ulus Baker, "Sanat ve Arzu Seminerleri-3", *Körotonomedya*, 1998c, https://www.youtube.com/watch?v=iajlYV7s_8Q&index=3&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8, (Erişim Tarihi: 18.12.2015).

[9] Ulus Baker, "Spinoza Kitabı: Ethica'nın Sırrı", *Körotonomedya*, 2005, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,182,0,0,1,0, (Erişim Tarihi: 13.02.2015).

[10] Ulus Baker, "Sanat ve Arzu Seminerleri-1", *Körotonomedya*, 1998a, http://www.youtube.com/watch?v=fKC5cIVePIo&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8, (Erişim Tarihi: 18.10.2015).

ması, görüyorum'un ulaşacağı yüksek yetilerden değildir. Görüyorumcu'luğu gerçekçi sinemacıların birçoğu başarabilmiştir. Gereken kıstas, bir filmin anlatılamazlığı ve aktarılmazlığında aranmalıdır. Bir filmin indirgenemezliği, onun görüyorumcu'luğunun derecesine eşittir. Filmin anlatılamaması, anlaşılmamasından değil; (görsel) bilmenin içindeki, anlatıma indirgenemez fazlalıktandır.

Bir film, görüyorum üzerinden ilerle(nil)diğinde bir inceleme yapar. Video-imajla, ya da duygu-imajla düşünmek felsefeye/sosyal disiplinlere bir şey verebilir mi? Örneğin yoksulluk üzerine bir mekânda gezdirilen kamera, metinsel kayıtlardan daha duygulandırıcı ve bilgilendiricidir. Anlamak, söylemek, iletmek yerine yoksulluğu görmek daha büyük bir incelemedir. Bulunan gör'üş/açı, bir bomboşluk ya da kapkaralık imajındaki negatiflik kadar, gebe bir karın ya da çatlak bir el kadar pozitif de olabilir. Her şeyden önce sayısız olabilir. Görsellerin sonsuzluğu, görsel kılınmış sözlerden her zaman (daha) sonsuzdur. Bu anlamda görüyorum'un (düşünüyorum'un) tam karşılığı videografidir ve Baker için Godard'ın *Histoire(s) du cinéma*'sında (1988), doruklarından birisini yaşamıştır. Bu yapıtta sinema, sinema üzerine bir düşünümlülükte geçer. Vertov, Godard'a nazaran yine de sinemanın içinde kalan bir arzu etme halindedir.

Her "yeni" bir karşılaşmadır, içrek(lik)ler yeni'leri barındırmazlar. Video sinema içinde başarılır şey olmaya uzaktır. Video; görüyor'um demektir. Göstereceğim/görmeye geldim/al işte bu; (sinema) değildir. Sinema hep var olanları gösterir, olmayanlardan haberdar değildir. Sinemada, her şeyin görülebileceğine ta baştan inanılır. Görüyorum'lar; asla keşfedilmeyi beklemez, nasıl icat edileceklerse öyle kalmayı bekler. Bu açıdan aslında montajın özü, sinemadır. Video; montajsızlık, demontaj ya da safmontajlılık yani kayıtsız kayıttır. İlla sinema yapmamak için (sinema görüntüleri bile dâhil) toplanıp, derlenip, arşivlenip, kamu fikrine sunulmaktır. Bir eşitsiz-anlar fikri dayatmamakta, anları bir hedefte pozlamamaktadır.

6. Görüntü Hapishaneleri

Görüntülerin en göstericisi özellikle bir imaj hapishanesi olan televizyondur. Televizyon montajın inceltilmiş ve gündeliğe ve güncelliğe yansıtılmış aracıdır. Baker, doktora tezinde terminal bir zamansallık ve yersizlik uzamı olan televizyonun; içindeki imajları klişeleştirdiğini ve bu imajların o uzamdan özgürleş(tiril)mesi gerektiğini söyler.[11] Sinema(tografi), hareket-imaj ya da zaman-imaja yani *kinesis*'e gönderme yaparken, video basitçe görüyor/kaydediyor'um demektir. Video sinemadan daha iyi görür,

[11] Ulus Baker, "From Opinions to Images: Towards a Sociology of Affects", Ankara: ODTÜ, 2002, s. 270.

bu açıdan da öznelleşmenin tek görme biçimidir.[12] Aksi takdirde kumandayla bir kanalı değiştirirken bile kişi montaj yapmaktadır. Montaj, modernliğin (kapitalizm dâhil) her alanda kişileri temel davratma biçimidir:

"Başka bir deyişle, nasıl sosyal bilimci araştırma verilerinin tasnifi yapıyor, ilişkilerini oluşturuyor ve birtakım sonuçlara varıyorsa filmci de montaj aracılığıyla varoluşun bir imajını oluşturacaktır. Bu noktada sanat ile bilim arasındaki ayrımın keskinliği ortadan kalkarak, her ikisi eş titreşime sokulabilir. Bu tezdeki amacımız da zaten bu eş titreşimin bir tür projelendirme önerisinden ibaret. ... Bunu G. Simmel dönemine ve onun toplumsal tiplerine dönüş olarak düşünemeyiz, ancak sosyal hayatın imajlarının tasnifi metinsel araçlarla yeterince yapılamayacağından sosyal bilimlerle görsel-işitsel araçların bir evliliği esaslı bir önem kazanıyor. Henüz sığ bir alanda seyrettiği gözlemlenebilecek olan 'anlatısal tarih' açılımlardan yalnızca biri olabilir. Ancak bunun da ötesine geçerek hayatın akışının genel bir görsel-işitsel tasnifinin montaja yani düşünme sürecine her an açık bir 'duygular alanı' haline dönüştürülmesi, başlangıçta mutlak olarak bölük pörçük kalsa bile temel bir önerme olarak ortaya atılabilir."[13]

Vertov'un rakibi S. Eisenstein'ın da belirttiği gibi, sinema esasında montajdır, imajlar sunmakla kalmaz, bir düşünce ve ona uygun düşen bir eylem tarafından yukarıdan belirlenir ve bu montaj-düşünce, imajların kendisinden çok birbirleriyle kuracakları ilişkinin bütününde belirlenir.[14] Eisenstein için "kayıtlı doğa" (*pathos*) olan bu bütün, Vertov için Deleuzecü anlamda (bir) rizomdur; (doğal ve bilişsel makine fonksiyonlar içindeki) üretken eylemdir.

Etik-politik bir bakış açısı ve felsefi sahihlik sahası, medyanın dayattığı "kanılar dünyası"nın dışında nasıl mümkün olur? Sosyal disiplinler ve medyanın kanaatler seti, epistemolojik bir müze olarak, bilmek'ten çok insanların kendi özne konumlarını pekiştiren bir doks-ik araştırma teknolojisidir. Bu da ancak devlete/normale hizmet eder. Oysa duygular alanı, bir varolma alanı olarak orada durmaktadır. Kanısal anlama stratejileri (J. Habermas'ın iletişimsel-eylemciliği gibi) en çok felsefeyi zehirleyerek, onu normatif hareket eksenlerinde hizalamıştır.

Düşünce Descartes'la varlığa açılır. Öznelleşir. Yani düşünme/teori Platonik *idea* yansımaları değildir; engellene debilen kişisel bir insan faaliyetidir. Kusursuz Kartezyen imajıyla "düşünmek" özgürlük talep etmiştir ve

---

[12] Gerçekçiliğin bozulmaması için, video'da müzik, ses ya da çekim, istenildiği yerden makaslanmaz. Nesnelerin kendi seslerine, devamlılıklarına ve bloklarına saygı duyulur. Nesnenin/görüntünün yardımına ses yetişsin ya da sesin yardımına görüntü yetişsin diye müzik kullanılmaz. Kişi bir alanı boşaltsa bile uzaklaşmaktan kaynaklı sesler ya da ses ve bakışın koparılması gibi gerekçelerle de kesilme gerçekleşmez. Ses ve görüntü mümkün olduğu kadar birbirine sadık kalır/bırakılır.

[13] Ulus Baker, "Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru", *Birikim, 46*, 2010, s. 359.

[14] Ulus Baker, "R. Bresson ve Transandantal İmaj", *Körotonomedya*, 2011a, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,243,0,0,1,0, (Erişim Tarihi: 11.02.2015).

aynı yasayı (eski) kanılar/doksalar da talep etmiştir. Modernliğin içindeki montaj-kanılar, geleneksel hakikâtçiliğin yeni görünüşleridir. Kanı, bilmekten değersizdir. Kanı sadece duygudur; duygulardan biridir. Oysa modernlik ve montaj-düşünmeyle birlikte kanı; bir bilişsel unsur hatta bir 'öz' haline gelmiştir. Bilişsel tasnif, standartlığın ve normativitenin koşuludur. Toplumu en iyi tanıyanın/anlayanın yine toplum, bireyi en iyi tanıyanın/anlayanın yine bireyin kendisi olması kanısına dayalı bir düz'leş(tir)medir.

İndirgemeci montaj yüzünden, G. Simmel'inkiler gibi moderniteye özgü zengin 'toplumsal tipler' galerisi, edebiyat ve sinemada tıkanmıştır. Descartesyen bir anlama düzleminde sıkışmış olan montaj-düşünme; görselliğin/ışığın taşıyabileceği enformasyon miktarından seyirciyi yoksun bırakır. Görsel metnin kendisi, analize yatkın olduğu kadar, analiz etme yeteneğine de sahiptir. İmajlar kendi sosyolojilerini kurabilir; duyguların, imajları oluşturulabilirler. İmgeler nötr değildirler[15], daha önceki imgelere yaptıkları göndermelerle yeni ivmelenmeler yaşatır ve yeni duyguları aralarlar. Bu açıdan F. W. Schelling'in de belirttiği gibi sanat (duygu) bilgi verebilir.

7. İdealar

İdea, duygu değildir. Duygu, aşkın değildir. Bu yüzden, varolmanın ötesine (aşkınsız) geçiş, duyguyla sağlanabilir. Duygu, düşünce değiştirebilme imkânıdır. Düşüncenin ivmesidir. Duygusu sabit kalan düşünemez. Biri sana düşünme diyorsa tek (bir) duyguda kal diyordur. Bu yüzden iktidar (baş temsil) olmak isteyenler keder yaratır, tebasını tek bir duyguya çeker. Duygu bir temsil (*idea*) değildir. Hatta temsil-dışı her şeydir. Ancak Deleuze'e göre bütün duygular bir *idea*'yı varsayar, bir *idea* operasyonu olarak bizi ivmelendirir. Dolayısıyla duygu; her an için *idea*'lar arası geçişlilikte ve hareketlenmelerdeki salınımdır. *İdea*'yla harekete geçirilebilmemizi sağlayan şey/imkân; duygudur. Duygu, varlığın olma imkânıdır.

Bu bağı özellikle sanatçı, siyasetçi, doktor, psikiyatrist, akademisyen, uzman ve profesyoneller; duygunun (dolayısıyla kendilerinin) otantik olması (ruh-beden "ayrımı"/otorite/statü) ve bir 'mekanizm'e tabi "olamayacaklarından" hareketle koparır (saf Nietzscheci-Dionysian konumda olmak boş iddiası). Böylece duygunun *idea*'lar arası bir bağıntı varyasyonu olduğunu gölgelenir (duygu arazisi solar, keder/lenir). Duygu üretilebilirdir (bütün iktidarlar ve otantist/narsisistler bunu reddeder, çünkü ölüme yenilmediklerini düşlerler). Fakat üretilmiş/ yönlendirilmiş/ sentezlenmiş bile olsa duygu, tamamen temsile indirgenemeyeceğinden (ıslaklığındaki

[15] Ulus Baker, "Sanat ve Arzu Seminerleri-10", *Körotonomedya*, 1998e, http://www.youtube.com/watch?v=35_gtaG1J7M&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8&index=10, (Erişim Tarihi: 17.02.2015).

yaş bastırılmaz) tekrar direnir harekete geçer ve dişli değiştirir. Duygu olmazsa aslında sadece imkânsız ve varlıksız; vardır.

Yunandaki ideal düzlem; insanın varoluşuna imkân vermemektir ve insan içerden kurulamamaktadır. Descartes'la başlayan modern düzlemdeyse insan varolabilir, içerden tanımlanabilir ancak varolduğu anda sonlanmaktadır. Varlığı demonte edilmiş bir insansa, ancak onu sonlandırmayacak görmek, işitmek, duygulanmak ve imajlandırmak gibi kimi eylemlerle varlık-ötesileşebilir. Ve duygular felsefesine ram olabilir.

Bilmek anlamak değildir. Bilmek; sırf bir anlama işlemi(nin) sonucu değildir. Bir şeye karşı tasarımlarımızın onunla uygunluk ilişkisini doyuracak şey; sadece o şeyi anlama ilişkisiyle kuruluyorsa (rasyonalite/bölme/akıl), bir indirgeme söz konusudur ("mutlak" bir hakikati bölmek değil, "fazlalıkları" ihmâl). Bilmek ancak duyguyla mümkün olur. İmajla düşünmek; aklı (şemayı/temsili) aşar. Pozlanmış anların teolojisi yerine, imajla ve videoyla düşünmek bilmektir. Bizi zaman-mekân ve montenin ötesine taşır. Bilmek anlama (rasyoya) indirgenemez. Görsel demontaja/göz-sinemaya dayanmayan, metinsel, kanaatbaz, merkezi ve doksik -ve bu yüzden, toksik- felsefe, sosyoloji, duygu-imajlara ve kamuya taşınacak bir kolektifleşme ya da imajların bir demokratizasyonunu/ayrımsızlığını içermez.

Değerlendirme

Duygu-imajların felsefesi; Baker'in ve onun da arkasındaki teorik yaklaşımların, fotoğrafik, videografik ve sineografik alana, ancak bütünlüklü bir nakliyle mümkündür. Varlık, ancak sonsuz imajlar cennetinde imkân bulabilir. Duygulandırmayan bilgi, sırf bir montajdır. Bilgi vermeyen montaj sırf bir anlamadır. Sırf anlamak, salt düzlemdir. Varlık, varlıktan öteye (bilmeye) duygusuz (hareket/ivmesiz) devam ettirilemez.

Anlamak illa bir duyguya da açılamaz. Duy(g)usuz bilme, imkânsızdır. Duygusuz felsefe imkânsızdır. Duygusuz bir disiplin varlık-imkânsızdır. Duygusuz sosyal disiplinler varlık-ötesi(ne)-imkânsızdır. Ve de modernin montajından dolayı; kör, sağır, dilsiz ve duyusuzdur. İmajların indirgenemez sonsuz dilinden istifade etmemek ya da onları salt hareket-zaman-imajlara indirgemek duygusuzluktur. Duygusuzluk bir kurgudur, bir temsil ve mekaniktir. Duyusuz bir felsefe fırlatılmaya kapılacak kadar karamsar, 'bir biliş olarak görme'ye kapalı ve bu yüzden 'bakış açısız'dır. Duygu, varlığın tek imkânıdır. Temsil-dışıdır. İmkân (varlıktaki) mekândır. Aşmaz iç'tir. Duyguların indirgenmemiş sonsuzluğu, her iç'te, sonsuzca bir iç'tir. Tekrar edilmez bir oluştur. Ve Baker ve Spinoza'yı birleştirisek: Varlık, ancak eşitsiz imajların sonsuzluğunun imkân aralığında mevcut kudrettir.

Kaynakça

Baker, U. (19.02.1998a). "Sanat ve Arzu Seminerleri-1", *Körotonomedya*, http://www.youtube.com/watch?v=fKC5cIVePI0&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8, (Erişim Tarihi: 18.10.2015).

__ (19.02.1998b). "Sanat ve Arzu Seminerleri-2", *Körotonomedya*, http://www.youtube.com/watch?v=iK1fpg_3Ffw&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8&index=2, (Erişim Tarihi: 17.10.2015).

__ (24.02.1998c). "Sanat ve Arzu Seminerleri-3", *Körotonomedya*, https://www.youtube.com/watch?v=iajlYV7s_8Q&index=3&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8, (Erişim Tarihi: 18.12.2015).

__ (24.02.1998d). "Sanat ve Arzu Seminerleri-4", *Körotonomedya*, https://www.youtube.com/watch?v=rlvX53pNREg&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8&index=4, (Erişim Tarihi: 18.12.2015).

__ (27.03.1998e). "Sanat ve Arzu Seminerleri-10", *Körotonomedya*, http://www.youtube.com/watch?v=35_gtaG1J7M&list=PLPmnoiB8eMGyYfaapaV8fh7vIfJZDNrb8&index=10, (Erişim Tarihi: 17.02.2015).

__ (2000). *Aşındırma Denemeleri*, İstanbul: Birikim.

__ (2002). "From Opinions to Images: Towards a Sociology of Affects" (Doktora Tezi), Ankara: ODTÜ.

__ (2005). "Spinoza Kitabı: Ethica'nın Sırrı", *Körotonomedya*, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,182,0,0,1,0, (Erişim Tarihi: 13.02.2015).

__ (2010). "Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru", *Birikim, 46*, 357-359.

__ (2011a). "R. Bresson ve Transandantal İmaj", *Körotonomedya*, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,243,0,0,1,0, (Erişim Tarihi: 11.02.2015).

__ (2011b). *Beyin Ekran*, İstanbul: Birikim.

Göker, E. (2005). "Zayıf Düşüncenin Bönlüğüne Karşı Ulus Baker'i Sevmek", *İstifhanem*, http://istifhanem.com/2010/04/06/ulusbakerisevmek, (Erişim Tarihi: 13.02.2015).

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Sayı / *Volume*: 1
Bahar / *Spring* 2016

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism*

DOĞAN GÖÇMEN**

Abstract:
In this paper, I deal with Adam Smith's theoretical philosophy and present some of his fundamental epistemological views. I work them out in relation to Cartesian scepticism and Humean agnosticism. In his epistemological theory, Smith works out a theory of sense perception and locates this in his more general theory of knowledge. Smith seems to develop this in Aristotelian tradition, as is shown, as a critique of Descartes's approach. This criticism of Descartes's approach to sense perception is closely related to Smith's criticism of Descartes's dismissal secondary qualities as this disregards particular aspects of objects. But Smith combines this criticism immediately with the criticism Hume's phenomenological as this disregards universal aspects of objects. It is shown that Smith uses a dialectical approach to overcome Descartes's and Hume's one-sided approaches. In this context Smith's approach to external and internal apriorism is fully explored.
Keywords: Common sense epistemology, Cartesian scepticism, Humean agnosticism, sense perception, universal, particular, Aristotle, primary qualities, secondary qualities, innate ideas, apriorism, Kant, dialectics, relational approach.

---

* This paper has been published first in Turkish in philosophy journal Felsefe Logos (no: 34-35(2008), pp. 251-271). It was then republished in my book Modern Felsefe: Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası: Adam Smith, Hegel ve Marx (Modern Philosophy: Historical Significance, Actual Legacy: Adam Smith, Hegel and Marx, Vivo Yayınevi, Istanbul, 2015, pp. 34-52). It has been then translated into Russian and was published in philosophy journal of Russian Academy of Sciences (Философский Ж¦рнал/Philosophy Journal) under the title "Здравый Смысл Онто-Эпистемологии Адама Смита В Контексте Картезианского Скептицизма и Агностицизма Юма" ("Adam Smith's Common-Sense Onto-Epistemology in the Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism (no: 2011/2(7), pp. 3-23, November 2011)."

** 9 Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., dogan.gocmen@deu.edu.tr

Smith never published a book on his epistemological views. The main subjects of his work may be located in practical philosophy rather than theoretical philosophy. His work is penetrated by an epistemological theory that works in the background rather than in the foreground. But his *Essays on Philosophical Subjects* (*EPS*) could be read as a programmatic attempt to systematically clarify some of the major questions of modern epistemology. In *EPS* Smith, like Kant, for example, endeavours to provide a solution to questions of modern epistemology - particularly to those raised by Cartesian scepticism and Humean agnosticism. But in his reply, Smith follows an entirely different path. In this paper, I am going to set Smith's epistemology, first, in the context of Cartesian scepticism about whether sense perceptions are of any relevance to the theory of knowledge, and second, in the context of Humean agnosticism about whether there are universals in both the material and the ideal world. The overall purpose of this paper is to give an overview over some of Smith's major epistemological principles.

1. Smith's theory of sense perception read against the background of Cartesian scepticism

In *Meditations,* the particular question which Descartes investigates is about the origin of knowledge. He formulates therein an essential critique of common sense philosophy. When he criticises it, he has Aristotle's common sense philosophy in mind as it is expounded in *De Anima*. In this work, Aristotle shows how external and internal senses may be employed to develop a sense of reality. He presents thereby a theory of perception that may be described as a common sense theory of perception and explores thereby the question of how sense perception may be located in a theory of knowledge. Descartes attacks this epistemological project of Aristotle's in two closely connected respects. The first critique refers to sense perception and the second concerns the question whether the secondary qualities are relevant for epistemological theory. His critique culminates in his preposition of innate ideas as the source of general ideas prior to any experience. In his epistemological theory Smith seems to reply to both of these critiques and endeavours to develop a new approach to *apriorism*.

1. 1 Descartes' critique of common sense theory of perception

After having arrived at the 'thinking I' as a result of his mediations, Descartes comes to the conclusion that (the intuition of the) mind is the only reliable source of knowledge. He applies this principle to 'the bodies

which we touch and see.'[1] Let us consider, he seems to say, not 'bodies in general – for general perceptions are apt to be somewhat more confused'; let us take instead one particular body: a piece of wax.[2] It is fresh and therefore still sweet, and retains also the odour of the flowers; its colour, figure and size are apparent; it is hard, cold and if it is struck with the fingers, it will emit a sound. When we however approach fire with this fresh piece of wax, its taste exalts, the smell evaporates, the colour alters, the figure and size are already changed or destroyed; it no longer hard and cold, but liquid and warm. It can no longer be handled and no sound is emitted. Now, is this still the same piece of wax?, Descartes asks. He affirms that this is the same wax. However, how about all those features perceived by the external senses (that are usually referred to as primary and secondary qualities)? They are all changed; nonetheless, it remains the same wax. When we consider attentively this wax that has undergone considerable changes and abstract from its *all external qualities which do not belong to it,* there will remain nothing except 'something extended, flexible and changeable'.[3]

> But what is meant here by "flexible" and "changeable"? Is it what I picture in my imagination: that this piece of wax is capable of changing from a round shape to a square shape, or from a square shape to a triangular shape? Not at all; for I can grasp that the wax is capable of countless changes of this kind, yet I am unable to run through this immeasurable number of changes in my imagination, from which it follows that it is not the faculty of imagination that gives me my grasp of the wax as flexible and changeable.[4]

Descartes continues:

> And what is meant by "extended"? Is the extension of the wax also unknown? For it increases if the wax melts, increases again if it boils, and is greater still if the heat is increased. I would not be making a correct judgment about the nature of wax unless I believed it capable of being extended in many more different ways than I will ever encompass in my imagination. I must therefore admit that the nature of this piece of wax is in no way revealed by my imagination, but is perceived by the mind alone.[5]

---

[1] Rene Descartes, *Meditations*, in: *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), vol. 2, p. 20, § 30.
[2] Ibid.
[3] Ibid, pp. 20/1, § 31.
[4] Ibid.
[5] Ibid. The 'piece of wax' by which Descartes illustrates his philosophy occurs already in Aristotle's *De Anima* (Cf. for example: Aristotle, *On the Soul*, in: *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes (Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1985), vol. 1, Book II, 412b 5-10; cf. also Descartes, ibid, p. 59, § 86 and 59n).

These two passages summarise Descartes' arguments against common-sense philosophy. What he suggests is that our external senses cannot be said to have perception as they provide us solely with changing and unreliable data. Similarly, imagination which is described as *common sense* can also not be said to have the capacity of perception because it admits infinitude of similar changes. Our 'inspecto' (intuition of the mind) is then the only capacity that can be said to have perception[6] and it is the only *locus* where the general ideas of things can be found prior to any experience.

1. 2 Smith's reply to the Cartesian critique of sense perception

In his epistemological theory, Smith departs from sense perception. He differentiates between external and internal senses. External senses enable to perceive external objects, whereas internal senses help, on the one hand, to combine the data perceived by external senses, and on the other hand, to perceive ourselves in relation to external objects perceived. He draws thereby on Aristotle's theory of perception. Aristotle has a broad and a narrow conception of life. To differentiate between these two conceptions, he refers, on the one hand, to the capacity of 'self-nutrition'[7], and on the other hand, to the sense of touch. He suggests that self-nutrition is the precondition of life as such and belongs to plants as well as to animals. However, the sense of touch applies only to animals. He asserts that 'some classes of animals have all the senses, some only certain of them, others only one, the most indispensable, touch.'[8] Like Aristotle, but unlike Reid, for example, Smith refers to the sense of touch as an inseparable feature of animated nature. Reid ascribes to our sense of touch an important role too. But he defines the sense of seeing as the 'noblest' of our five senses.[9] Similarly, Smith suggests that the sense of touch is not 'confined to any particular organ', it is rather 'diffused through almost every part of the body; if we except the hair, the nails of the fingers and toes'.[10] But in contrast to Reid, Smiths concludes from this assertion consistently that it is the sense of touch that is 'essential to, and inseparable from, the nature of animal life and existence.'[11]

In Smith's account there is an important difference between external and internal sense perceptions. External sense perceptions are always ac-

---

[6] *Meditations*, pp. 21-23, § 30-34.
[7] Cf. Aristotle, op. cit, 413a 20 - 413b 5.
[8] Ibid, 414[a] 1-5.
[9] Thomas Reid, *Philosophical Works*, ed. W. Hamilton (Edinburgh, 1895, reprinted Hildesheim, 1967), vol. 1, p. 132.
[10] Adam Smith, "Of the External Senses" [*External Senses*], in: *Essays on Philosophical Subjects*, eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis, 1982, p. 135, §2.
[11] Ibid, p. 150, §49.

companied by internal sense perceptions. If we see or smell, touch or taste an object, we become aware of it. But our awareness of it is at the same time a self-perception and self-awareness. If we perceive a tasty smell, for example, it excites in us, say, an appetite for the object. As a reaction to this, our internal sense directs us towards the object in question. Therefore, smell 'not only excites the appetite, but directs to the object which can alone gratify that appetite'[12] In short, our external senses are always accompanied by our internal senses and they direct thereby our internal senses.

But the same cannot be claimed of internal sense perceptions. The internal sense perceptions do not need to be accompanied by external sense perceptions. They may affect, inform and direct our external senses but they do not need to be accompanied by external sense perceptions. If we feel hungry, for example, we hardly perceive at the same time an object or objects that might satisfy our hunger. This asymmetry between external and internal sense perceptions arises from the fact that the internal sense perceptions are above all self-perception rather than perception of an external object. Smith point to this when he asserts that '[t]he word *feeling*, though in many cases we use it as synonymous to *touching*, has however, a much more extensive signification, and is frequently employed to denote our internal, as well as our external, affections. We feel hunger and thirst, we feel joy and sorrow, we feel love and hatred.'[13] So, if we feel for example hunger or thirst we perceive our body in a certain state affecting our mind we do not necessarily perceive at the same time some external objects; these internal feelings may direct us to some external objects; but we do not feel hunger or thirst because we perceive external objects; indeed, sometimes 'the Smell of agreeable food', for example, 'excites and irritates the appetite'[14] but we do not feel hungry because we smell an agreeable food. We feel hungry because our 'stomach is empty'[15]. The same principle applies to the perception of higher feelings. If we feel the need, say, of joy or love we feel our mind in a certain state affecting our body. But if we feel the need of these kinds of internal needs we do not perceive at the same time the 'objects' of the gratification of these feelings.

1. 3 Smith's reply to Descartes' dismissal of secondary qualities

The differentiation between primary and secondary qualities has always been a controversial issue. Smith deals with this issue in a rather neutral or perhaps in a slightly critical way. He neither rejects the diffe-

[12] Ibid, p. 165, §80.
[13] Ibid, p. 140, §19.
[14] Ibid, p. 164, §78.
[15] Ibid.

rentiation explicitly nor does he develop arguments in favour of or against it. However, because this differentiation implies a kind of value judgment in the sense that the secondary qualities are less important than the primary qualities, he seems to suggest that this differentiation should be approached in a value neutral way and 'speak' of the secondary qualities 'more properly' as other 'classes of Sensations'.[16] This might have been one of the reasons why Descartes refused to attribute any importance to the secondary qualities.

Smith regards the secondary qualities as important as the primary qualities. In his epistemological theory Smith criticises Hume's phenomenological approach as well as Descartes' pure universalism. He aims to develop a dialectical theory of epistemology that takes into account universal as well as phenomenological aspects. Accordingly, when he differentiates between primary and secondary qualities he asserts that primary qualities 'are in reality, inseparable from that idea or conception, and the solid substance cannot possibly be conceived to exist without them. No other qualities or attributes seem to be involved, in the same manner, in this our idea or conception of solidity.'[17] But he points at the same time out: '[i]t would, however, be rash from thence to conclude that the solid substance can, as such, possess no other qualities or attributes. This very rash conclusion ... has been not only drawn, but insisted upon, an axiom of the most indubitable certainty, by philosophers of very eminent reputation.'[18] The first of these passages can be read against Hume's pure phenomenological approach and the second can be seen as a critique of Descartes' pure universalism. Therefore, it cannot be claimed that secondary qualities do not belong to the qualities of substances. Rather, in a comprehensive epistemological theory they must be acknowledged as much as the primary qualities.

1. 4 Smith's common sense theoretical approach to apriorism

One of the crucial and controversial questions in epistemological theory concerns the issues about apriorism – in both of its senses internal and external apriorism. Do we need any prepositions in epistemological theory? If yes, what should they look like? As Smith is quite often placed wrongly in the empiricist tradition, he may be expected to have rejected any form of apriorism. He rejects merely traditional approaches to it. Smith operates for example based on two forms of apriorism. He presupposes, on the one hand, the apriority of external objects, and on the other hand, instinctive perception as self-perception. Davie asserts that 'Scottish

[16] Ibid, p. 144, §25.
[17] Ibid, p. 137, §13.
[18] Ibid.

democracy develops on the basis of a two-world view of man as a creature whose cognitive equipments depends on a sort of balance between an instinctive *a priori*, revealed by introspection and reflection to learned and unlearned alike, on the one hand, and the *a posteriori* facts revealed to the systematic observation and experimentations of the expert on the other...'[19] Davie's reference to 'instinctive *a priori*' as man's 'cognitive equipment' points to what I call internal apriorism and his pointing to '*a posteriori* facts revealed to the systematic observation and experimentations' highlights what I deal with as external apriorism. It may be disputed whether his generalisation applies to all Scottish philosophers. But it is surely valid for Smith's account of apriorism

1.4.1 Smith's approach to external apriorism

If we follow Smith we perceive external objects always as external to and independent of us. By senses of touch, taste and sight we perceive shapes, coercion, colours and tastes of external bodies. By using the sense of touch and taste we may perceive the features of their surfaces, their hardness and softness, their solidity and fluidity; by using the sense of sight we can guess the features of the surfaces; but in order to find out how they really feel we must touch them; by the sense of taste we can find whether the objects are savoury or bitter, sweet or spicy. By the senses of sight and touch we can find out the dimensions of the external objects – (in Smith's view) by the sense of touch three dimensions, whereas by the sense of sight only two dimensions. Moreover, by the sense of sight we perceive also 'colour, and those modifications of colour'[20] which the surface of objects reflect, and can thereby determine our position, i.e. perspective and distance to the objects in question. We can of course gain also a vague notion of perspective and direction to the objects by our senses of hearing and smelling. However, this would remain vague as long as we do not use our sense of sight in addition. But whatever and however we perceive by our external senses we perceive external objects 'altogether external to us, so we necessarily conceive' them 'as something altogether independent of us.'[21]

1.4.2 Smith's account of internal apriorism

The issues concerning internal apriorism are usually discussed under the heading of 'innate ideas' and 'tabula rasa'. The former claims that there are innate ideas (prior to the birth and experience) implanted in men's mind and remembered if their corresponding objects are perceived, whe-

[19] George Elder Davie, "The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense", in: *The Scottish Enlightenment and Other Essays*, p. 63.
[20] Ibid, p. 149, §47.
[21] Ibid, p. 136, § 8; cf. also p. 142 and p. 143, §§ 22, 23 and 24.

reas the latter suggests that there are no such ideas in the mind. Rather, it looks rather like a blank piece of paper and perceives those ideas from external objects.

With regard to internal apriorism, Smith endeavours to establish a new pattern. He rejects both of these theories; because they both, though starting from opposite presuppositions, seem to reduce the clarification of epistemological questions to the investigation into the mind (the former more than the latter) and reduce cognising subjects to passive percipients; the former by assuming fixed *a priori* categories prior to perception and the latter disregards the fact that cognising subjects always somehow interested in the object they approach. Unlike these two approaches, Smith wants, on the one hand, to take into account that cognising subjects are never naïve if they approach an object, and on the other hand, he aims to show that the exploration of the questions concerning internal apriorism cannot be reduced to the investigation into the mind. In his exploration of the question whether there are *a priori* categories, or 'preconception[s]' as Smith calls them, he takes into account the whole body with all its functions and capacities, and discusses the issue in question in relation to external and internal senses, intellectual and bodily capacities. He does not limit his discussion to adults and he does not restrict his observations to human beings as is common in epistemological theories. Rather, he provides us with comparative discussions about the commonness among and the differences between human beings and animals (including the 'young' of other animals and human children).[22] Smith is therefore rather critical of the concepts of 'innate ideas' and 'tabula rasa'. In his epistemological theory, Smith prefers to take into account the whole complexity of the human constitution and situation.

In his theory of perception Smith differentiates between remote and contact senses. This differentiation is very crucial and originates in the nature of these senses. The objects that are perceived by remote senses are mediated by light and air, whereas that of the contact senses are perceived by direct contact with the objects. Touch and taste perceive objects by direct contact. Therefore, contact perception cannot be said to be instinctive perceptions or preconceptions. The conception that is developed by direct contact may not be fully developed but they cannot also be said to be instinctive perceptions or preconceptions. He refuses, therefore, to ascribe to the senses of touching and tasting any kind of instinctive perception. Smith does not presuppose *a priori* categories, but he is prepared to ascribe to remote senses (seeing, smelling and hearing) a kind of 'instinctive perception'[23] or a 'vague notion'[24] or even a 'preconception' of

[22] Cf. ibid, pp. 161-165, §§70-78.
[23] Ibid, p. 161, §69.
[24] Ibid, p. 167, §85.

'some external thing or place which is the casue of those respective sensations'[25].

It follows that, as opposed to Descartes, Smith does not place 'preconception' in the mind. He ascribes it to a certain state of the whole body. He asserts therefore that 'all the appetites which take their origin from a certain state of the body, seem to suggest the means of their own gratification; and even *long before experience*, some *anticipation* or *preconception* of the pleasure which attends that gratification.'[26] When Smith ascribes to human beings a kind of 'anticipation' or 'preconception' *'long before experience'* or elsewhere *'antecedent to all experience*[27] he seems to operate here based on a rather narrow conception of experience, namely experience with external objects. However, his conception of experience is much broader and includes one's experience with oneself too. So for example if we feel that our 'stomach is empty', then we experience our stomach in a certain state. Hence, what Smith seems to suggest when he ascribes to human beings a kind of 'anticipation' or 'preconception' *'long before experience'* is that our 'preconception' is *a posteriori* to our experience of our empty stomach but prior to the experience of the object of gratification. This certain state of the body forces men to move towards a certain object. Therefore, if men approach a remote object they have always a 'vague notion', 'instinctive perception' or 'preconception'; they are never naïve. Rather, they have already some expectations and therefore also some kind of preconceptions.

2. Smith's common-sense epistemology and Humean agnosticism

2. 1 Hume's agnostic challenge to modern epistemology

Smith reply to Cartesian pure universalism shall not be seen in the light of Hume's critique. Because of his close intellectual relationship to Hume, Smith uses very often the same terms and concepts. But his definition of these terms and concepts are often contrary and in his critique of Cartesian pure universalism, Smith aims at the same time to reply to Hume's agnostic challenge.

Hume's agnosticism with regard to the universal is built upon two fundamental assumptions. The one refers to his natural atomism implying that there is no substance in the external world – neither in form of 'original matter' nor in that of 'substantial form', which he develops in his critical account of peripatetic philosophy.[28] The other points to his rejec-

[25] Ibid.
[26] Ibid, p. 165, §79 (italics added).
[27] Ibid, pp. 161-62, §70.
[28] David Hume, *Treatise*, with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and

tion of general ideas which are according to Hume 'in themselves individual' though they 'may become general in their representation'.[29] He concludes therefore that '[e]very quality being a distinct thing from another, may be conceiv'd to exist apart, and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of substance.'[30]

In *Treatise,* he explains the origins of general ideas by referring explicitly to custom and implicitly to the rules of the association of the ideas. Abstract or general ideas are productions of custom. 'When we have found a resemblance among several objects', he asserts, 'that often occur to us, we apply the same name to all of them, whatever differences we may observe in the degrees of their quantity and quality, and whatever other differences may appear among them. After we have acquired a *custom* of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions.'[31] In *Enquires,* however, he refers to custom implicitly, whereas he mentions the rules of the association of ideas explicitly. But despite this shift in his argument, Hume keeps to his original agnostic position.

Smith and Kant belong to those major philosophers who took Hume's challenge very seriously. Both want to develop a synthesis of empirical and rational philosophy and aim to overcome Hume's epistemological agnosticism. But how this synthesis was to be developed and how Humean agnosticism was to be overcome, they take entirely different approaches. Kant follows a transcendental path, whereas Smith prefers to reply on common-sense philosophy. Smith's approach to the questions concerning cognition and knowledge is *onto*-logical, whereas that of Kant aims at the replacing of ontology by an 'Analytic of pure understanding'[32]. Accordingly, they differ in their answer to the above-formulated philosophical task crucially. Kant does not question Hume's atomist theory of nature[33] and takes into account only the challenge at the level of the cognising subject. Following Descartes, he wants merely to prove that there are *a priori* general concepts or categories in the mind. Smith, on the contrary, replies to both of Hume's challenges and employs a methodological device which may be called a *relational approach.*

---

notes by P. H. Nidditch (Oxford, Oxford University Press, 1978), p. 222.

[29] Ibid, p. 20; cf. also: David Hume, *Enquiries*, Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press 1989), §§124-125.

[30] *Treatise*, p. 222.

[31] Ibid.

[32] Immanuel Kant, I., *Kritik der reinen Vernunf*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), p. 355, B 303 15-23.

[33] Kant's claim that there is no 'third' implies clearly an atomist theory of nature. Cf. ibid, p. 375, B 315 25-35.

2. 2 Smith's reply to Hume's agnostic challenge at the level of the object

Smith discusses the issues concerning the relation between 'original matter' and 'substantial forms' under the heading of 'subject-matter' (or 'stuff') and 'specific essence' (or 'essentials'), which he utilises in the tradition of Aristotle. The former refers to Smith's broad and the latter points to his narrow conception of the universal. Smith discusses some of the main questions concerning the relationship between broad and narrow conceptions of universals in his essay on 'Ancient Logics and Metaphysics'. There he criticises the 'ill-grounded foundation'[34] of Plato's theory of ideas. He asserts that what 'seems to have misled those early philosophers, was, the notion [...] that those things, out of which any object is composed, must exist antecedent to that object.'[35] Therefore, Plato and many other ancient Greek philosophers ascribed to universal matter and specific essence 'a separate existence from all eternity.'[36] Smith can, however, understand and explain that Plato and other ancient Greek philosophers adopted this kind of hypothesis (apriorism) 'in the very first dawnings of science'[37]. But he can hardly understand that 'after more than two thousand years'[38] philosophers such as Locke, who thought of universals as external to particulars, and Malebranche who was a 'Cartesian philosopher'[39] and 'had recourse to the enthusiastic and unintelligible notion of the intimate union of the human mind with the divine', and 'to so strange a fancy'.[40] It is interessting that in this passage Smith mentions critically a rationalist and an empiricist philosopher at the same time. Probably implying both rationalist as well as empiricist forms of dualism and Humean agnosticism, Smith asserts that: '[t]o explain the nature, and account for the origin of general Ideas, is, even at this day, the greatest difficulty in abstract philosophy.'[41]

Smith regards general matter as always embedded in specific essence. He asserts: '...the things out of which all particular objects seem to be composed, are the stuff or matter of those objects, and the form or specific Essence, which determines them to be of his or that class of things.'[42]

---

[34] Adam Smith, "Ancient Logics and Metaphysics", in: *Essays on Philosophical Subjects*, eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis, 1982, p. 125, §5.
[35] Ibid.
[36] Ibid, p. 126, §6.
[37] Ibid, p. 125, §5.
[38] Ibid.
[39] Ibid, p. 123n.
[40] Ibid.
[41] Ibid.
[42] Ibid, p. 125/6.

Hence, after having refuted agnosticism and ancient and modern forms of dualist approaches to the theory of the object, he refers to Aristotle having discovered the impossibility of conceiving of universal and specific matter as entirely separate forms of matter. According to Smith, Aristotle assumes 'that all sensible objects were made up of two principles, both of which, he calls, equally, substances, the matter and specific essence.'[43] Therefore, according to Aristotle, as Smith reads him, the general matter cannot exist 'without being determined by some specific Essence, to some particular class of things, nor any specific Essence without being embodied in some particular portion of matter.'[44] The universal is always embedded in the particular; it is never external but always internal to it.[45]

This dialectical approach to the object as a unity of identity and non-identity, has very important implications or consequences for his theory of the object in particular and for that of nature in general. Unlike Hume and Kant, for example, Smith is not obliged to deal with objects merely as isolated particular appearances; rather he is interested in grasping them as particulars and universals in their internal and external relations to one another. Smith is merely interested in knowing essential aspects of objects. On the contrary, he criticises merely essentialist and phenomenological approaches to knowledge. Smith regards the opposition between essentialism and relativism as well as between ontology and phenomenology as an artificial opposition. He aims to integrate both of these principles into one comprehensive theory of epistemology and develop a three dimensional theory of the object consisting of general essence, specific essence, and phenomenological qualities.

Smith refers to the object as a 'Solid Body or Thing' that has the 'power or quality of resistance' which 'we call Solidity'. 'We consider it, therefore, as what we call a Substance, or as a thing that subsists by itself, and independent [not only of us but also,- DG] of any other thing.'[46] This substance occurs in space in the forms of gas, liquid, solid and light, and it occupies in space always a certain place. Smith suggests that everything that we meet in space has the quality of solidity which has to be discovered. Our knowledge of the substances is always historically conditioned. 'There was a time, as we may learn from Aristotle and Lucretius, when it was supposed to require some degree of philosophy to demonstrate that air was a real solid body, or capable of pressure and resistance. What, in ancient times, and in vulgar apprehensions, was supposed to be doubtful

[43] Ibid.
[44] Ibid, p. 127.
[45] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1984, p. 11, § 8.
[46] *External Senses*, p. 136, §8.

with regard to air, still continues to be so with regard to light...'[47] The same principle applied to the qualities of water until Archimedes.[48] Therefore, even though a substance such as air or water appears not to posses those qualities of a substance (because it admits 'into the same place another solid and resisting substance'[49] without removing it from its place by a third), it has the qualities of a substance and this can be demonstrated by experiments. Therefore, there is no emptiness in space; rather it is full of specific essences standing somehow in relation to one another.

Smith differentiates between external and internal qualities of substances. The former refers to particular and accidental qualities, whereas the latter points to general qualities. Like Aristotle, Smith has a broad and a narrow conception of the universal. The broad conception refers to the quality which is supposed to be the same in all substances. Smith discusses this under the heading of 'Stuff' or 'Subject-Matter'[50]. He discusses the narrow conception under the heading of 'Specific essence'. It refers to those qualities which are supposed to be the same in a *particular* class of substances.

With regard to external qualities, Smith differentiates between primary and secondary qualities. He deals with the former implicitly, whereas with the latter explicitly. The primary qualities are 'extension, divisibility, figure and mobility, or the capacity of motion or rest'.[51] These *four* qualities are substantial for all solid bodies and therefore 'necessarily involved in the idea or conception of a solid substance'.[52] The secondary qualities are heat, cold, taste, smell, sound and colour. [53]

Smith's theory of the object should not be interpreted in the sense of schematism. His qualification is not meant to be static. On the contrary, his view of nature is a dynamic one. That is to say that he adopts Aristotle's theory of the object in particular and nature in general against the background of modern sceintific theories of nature. Smith finds, for example, Aristotle's conception of the 'first mover' or the 'unmoved mover', which is supposed to have no 'magnitude'[54], mystical and 'indeed obscure and unintelligible in the highest degree'[55] When Smith develops his conception of the object he relies on Aristotle's categories of potentiality, actuality, and privation, which suppose a dynamic theory of nature:

---

[47] Ibid, p. 138, §15.
[48] Adam Smith, *Ancient Physics*, in: *Essays on Philosophical Subjects*, eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis, 1982, pp.108/9, §5.
[49] *External Senses*, p. 139, §17.
[50] Ancient Logics and Metaphysics, p. 118, §1.
[51] *External Senses*, p. 137, §13.
[52] Ibid.
[53] Ibid, p. 144, §25.
[54] Aristotle, *Physics*, in: op cit., vol. 2, Book 8, chapter 10 267^b 15-20.
[55] *Ancient Physics*, p. 115, §10; cf. also editor's foot note to this passage.

'In the system of the universe, at least according to the imperfect notions which we have hitherto been able to attain concerning it, the great difficulty seems to be, not to find the most enormous masses in motion, but to find the smallest particle of matter that is perfectly at rest, with regard to all other surrounding bodies.'[56]

To sum up, arguing against Humean agnosticism (and indeed against any dualist approach to the relationship between the universal and the particular), Smith suggests that every particular is at the same time a universal; no universal can be conceived of without being particular and no particular can be conceived of without being universal at the same time.

2. 3 Smith's solution to Humean agnosticism at the level of the cognising subject

Smith's most direct reply to Hume's agnostic challenge at the level of the cognising subject may be found in his philosophy of language. According to his explanation, the genesis and progress of language and that of general concepts originates in the genesis and progress of society. To prepare the ground for what I am going to say let me point to some preparatory methodological considerations of Smith's.

2.3.1 Smith's "functional approach" to philosophy as the 'connecting principle'

To reply to Humean challenge Smith employs a realist relational approach. Hume's conception of the object implies that there is no universal. As I have shown above, in his reply to Humean agnosticism, Smith differentiates between a broad and a narrow conception of the universal. He regards the general or original matter as always contained in all specific essences in the same form. If all specific essences (essentials) share some general qualities the task of philosophy is then to find out how they relate to one another. He defines philosophy as 'the science of the connecting principles of nature'[57] and explains what he means: 'Philosophy, by representing the invisible chains which bind together all these disjoined objects, endeavours to introduce order into this chaos of jarring and discordant appearances…'[58] Smith formulates this principle in relation to nature should not be taken in the narrow sense of the term. In Smith's view, a relational approach is a universal principle. In passage just quoted, he suggests that this principle of 'the clear discovery of a connecting chain of

[56] *External Senses*, p. 137, §12.
[57] Adam Smith, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy" [*History of Astronomy*], in: *Essays on Philosophical Subjects*, eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis, 1982, p. 45, § 12.
[58] Ibid, p. 45/6, § 12.

intermediate events'[59] addresses itself also to the survey of 'the great revolutions of the universe'.[60]

2.3.2 Smith's sociological approach to epistemological questions

At the level of the cognising subject, philosophy needs, in Smith's account, to deal with knowledge as the mirror of social relations. To give an account of the knowledge in a given society in a certain age would require reconstructing somehow general social relations. This would mean in consequence that the limits of the category of abstract "I" (which is a central category of methodological individualism) must be overcome. A passage from his essay "Considerations Concerning the First Formation of Languages" ("Languages") may reveal the background of his considerations when he refuses to use this category. The "I" as a category, he says, '...is far from being the name of a species, but, on the contrary, whenever it is made use of, it always denotes a precise individual, the particular person who then speaks.'[61] Because of this consideration, Smith uses a three-person conception, i.e. he starts with a real existing "micro social relation". Two of these three persons are supposed to be real, whereas the 'third person' is sometimes supposed to be an imagined person. The third person does not exist sometimes as a real individual but does exist in form of conscience in all inter-subjective communicative situations. However, this third person can also exist in some inter-subjective situations as a real individual judging two individuals in a communicative situation of action. The difference between the starting point of all the traditions which use the abstract conception of 'I' and that of Smith is this: whereas the former remains in the process of its consideration within the boundaries of the abstract consideration of "I" (divested of all his/her social relations), the latter (proceeding from abstract-concrete to concrete whole) aims to unfold its considerations gradually to more complex and general social relations.

2.3.3 Smith's utilisation of the concept of labour in epistemology

If we follow Kant epistemology deals with subject-object relation. The epistemological aim of the subject is to appropriate the object. At the end of epistemological activities the subject must be able to say: the '*object is for me*'[62] The same principle applies to Smith's approach to epistemology too. But since he has an inter-subjective approach he would probably say: at the end of our epistemological activities we must be able to say: the *object is for us.*

---

[59] Ibid, p. 42/3, § 9.
[60] Ibid, pp. 45-47, § 12.
[61] Adam Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages" [*Languages*], in: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* [*LRBL*], ed. J. C. Bryce, Indianapolis, p. 219, § 32.
[62] *Kritik der reinen Vernunft*, p. 156, B138; 182, B138 § 26.

In other words, epistemology reflects on the preconditions for the subject's appropriation of the object. The question about general concepts arises exactly in this context and it refers to the question whether there is something that can be called the *thing in itself* and whether it can be known. Unlike Hume and Kant, Smith thinks that there is something that may be called the *thing in itself* (original matter) and that it can be known by means of the appropriation. But what means does the subject use to appropriate the object? Many philosophers in the 18th century, like Kant for example, referred to the capacity of imagination as a mediating THIRD.[63] Smith seems to have some strong reservations about the universal application of the capacity of imagination in epistemology. He refers to the capacity of imagination as a mediating third between subject and object only in a restricted sense. Beside some other categories, it occupies a central position in Smith's moral philosophy, social and political theory and in his theory of history. Unlike Descartes but like Kant, Smith regards the capacity of imagination as indispensable. In his essay 'History of Astronomy' he describes it as a capacity of motivation for cognition. As such it differs from the capacity of perception. Whereas our capacity of perception remains within the boundaries of *is*, the capacity of imagination has also the potentiality of carrying us beyond *is* to *ought*.

Unlike Kant, Smith thinks that the *thing in itself* cannot be known by the capacity of imagination. For in theories of perception and imagination we deal only with the knowledge of external qualities such as colour and shape and with spatial relations but not with the knowledge of 'what is in itself visible', that is, neither of that of 'substratum' which 'underlies colour' nor of that which causes the very visibility, which the very 'substratum contains in itself.'[64] We may see this more clearly from the following considerations: subject-object relation is necessarily a relation of 'acting and being acted upon'[65] as Aristotle suggests; in both of its senses that the object affects the subject and the subject acts upon the object. In the theories of perception and imagination, we consider only how the object affects the subject by its external qualities but not the aspect how the subject acts upon the object. If we deal with subject-object relation merely within the framework of perception and imagination, we divert the subject therefore necessarily into the object and the object into acting agent. For the mediation between the subject and the object does not cease by sense perception and imagination. It implies a real involvement and mediation to know not only external but also internal qualities. It is exactly this comprehensive knowledge which enables us to say that the objects are for us.

---

[63] Cf. ibid, p. 240, B177 § 10.
[64] *On the Soul*, book 2, chapter 7, 418^a 26 - 418^b10.
[65] Ibid, chapter 5, 417^a1.

Though Smith agrees with Descartes that the *thing in itself* cannot be known by the capacity of imagination, he does not refer to the capacity of intuition. Rather, he points to the concept of *labour* as the mediating *third* between subject and object, which includes sense perception and imagination. This particular form of human activity enables subjects to appropriate the objects and constitute human life as opposed to animal life. It serves as the foundation of human life and as such it serves as the *ontic* foundation of all other social practices. He formulates thereby an anthropological principle which may be described as 'eccentric positionality' of human beings as Hans Heinz Holz calls it.[66] Smith suggests that other animals 'have no *conception* that it [food,- DG] would be improved by cookery or rendered more agreeable or more nourishing by a sauce.'[67] However, thanks to the ability to develop conceptions, human beings make tools, and appropriate natural forces such as fire for example. They apply them 'to the preparation of' their food and find the 'beneficial effects of the change it produces. The food thus prepared' they soon relish 'as more agreeable' (sic), and find 'by experience that it more easily submits to the operation of' their 'feeble and puny stomach[s] than the coarse and unprepared...'[68]

Thus human beings transform natural objects from pure natural categories into natural-social categories; we do this for example when we work the pure natural category "tree" into natural-social category "table". Smith formulates this idea explicitly in *Lectures on Jurisprudence*: '[t]he natural (sic) temperature of the air is altogether adapted to the condition of the other animals (sic), who seem to feel very little inconvenience from the several (sic) vicissitudes of the weather. But even this soft and subtle fluid is too severe for his [human's] tender and delicate frame.'[69] Smith continues: '[o]ne should imagine that this subtle and fleeting element would not submit to any change from his [human's] hands, but he even forms to himself around his body a sort of new atmosphere, more soft, warm, and comfortable than that of the commoncircumambient air. For this purpose he furnishes himself with cloaths which he wraps round his body, and builds himself a house to extend this atmosphere to some greater distance around him.'[70] This enables human beings to establish habitation and culture of their own, because, say, without 'glass window which lets in the heat and the light, and keeps out the wind and the rain, with all the knowledge and art requisite for preparing that beautiful and happy

[66] Cf. Hans Heinz Holz, *Dialektik der Widerspiegelung,* Köln 1983, pp. 128-140.
[67] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R. L. Meek, D. D., Raphael and P. G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982, p. 334 (italics added).
[68] Ibid.
[69] Ibid.
[70] Ibid, pp. 334/5.

invention, (...) these northern parts of the world could scarce have afforded a very comfortable habitation...'[71] Smith describes this process at the same time as a 'progress of society'.[72]

Philosophy in general (and metaphysics in particular) originates in this process. 'A savage', for example, 'whose subsistence is precarious, whose life is every day exposed to the rudest dangers', says Smith, 'has no inclination to amuse himself with searching out what, when discovered, seems to serve no other purpose than to render the theatre of nature a more connected spectacle to his imagination. Many of these smaller incoherences, which in the course things perplex philosophers, entirely escape his attention.'[73] He defines accordingly everything even wisdom and virtue, as subservient to the satisfaction of needs.[74] But thanks to the development of the productivity of labour 'subsistence ceases to be precarious' and 'the curiosity of mankind is increased, and their fears are diminished'. Due to this development some classes of men have 'leisure' that 'renders them more attentive to the appearances of nature, more observant of her smallest irregularities, and more desirous to know what is the chain which links them all together.'[75]

2.3.4 Smith's historical account of the genesis and progress of general concepts and metaphysics as the mirror of the progress of society

Smith sees a close connection between 'the origin and progress of language'[76] and the genesis of general concepts such as substantives, adjectives, nouns adjective, numbers and personal pronouns. An examination of his approach to singular personal pronouns may show that there is an agreement between Hume and Smith. Smith describes especially the "I" as '...far from being the name of a species, but, on the contrary, whenever it is made use of, it always denotes a precise individual, the particular person who then speaks.' This description may indeed coincide with Hume's claim that general ideas are 'in themselves individual' though they 'may become general in their representation'. However, there is also an essential disagreement too.

Let us take a "table" for example. If there is only one table we would describe by the word table only that table. If one says "table" without any further qualification by using adjectives, every one around him/her would understand what is meant, because there is only one table. But if there is

---

[71] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* eds. R. H. Campbell and A. L. Skinner, textual ed. W. B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis 1981, vol. 1, p. 23.
[72] *Languages*, p. 217, §29.
[73] History of Astronomy, p. 48, § 1.
[74] Lectures on Jurisprudence, p. 338.
[75] Ibid, p. 50, § 3.
[76] *LRBL*, p. 9.

more than one table, we would refer to the general concept of table, because all tables have now been collected under the same name (general concept) because they *share some general characteristics*; otherwise we would not have been able to collect them under a 'common name'[77] or 'general name'[78]. If there is more than one table, to make others understand which table is meant we would need to further qualify by using adjectives and/or referring to the spatial relation it stands in. It is probably this "paradox" that led Hume to dismiss the general concept.

But in Smith's view, the process of the extensive and intensive appropriation of nature by human labour described above mirrors itself also in the structure and progress of society. This, in turn, mirrors itself in the structure and progress of language as a process 'of arrangement or classing'[79] and 'of abstraction and generalisation'[80]. The 'progress of society', its growing complexity, enriching structure of external and internal needs and accumulation of the means satisfying these needs mirror themselves also in the 'progress of language'. This process of classification or generalisation takes place based on the principles of *resemblance* or *similarity* and *dissimilarity* and *familiarity*. The principles of resemblance or similarity and dissimilarity refer to the relationship between natural phenomena, existing independently of the cognising subjects, whereas the principle of familiarity refers to the discovery of these similarities or resemblances. The more this process of familiarity, i.e. the appropriation and explanation of natural phenomena progresses the more occasions they have to collect them under some classes or 'common name[s]'[81] or general concepts which are permanently enriching and building sub-classes and sub-concepts.

Smith describes the progress of society (including ideal world) as the 'natural history of mankind'[82], as Smith pupil John Millar phrased it. In his essay "Languages" for example he asserts: if '[t]wo savages who had never been taught to speech, but had been bred up remote from the society of men, would naturally begin to form that language by which they would endeavour to make their *mutual wants* intelligible to each other, by uttering certain *sounds*, whenever they meant to *denote* certain objects.'[83] This passage contains at least three methodological elements of Smith's approach. *Firstly*, he endeavours to reconstruct general social relations by making use of an inter-subjective. He explains the genesis of society at the

[77] *Languages*, p. 204, § 1.
[78] Ibid, p. 205, § 3.
[79] Ibid, p. 207, §7.
[80] Ibid, p. 206, §7.
[81] Ibid, p. 204, §1.
[82] John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, Thommes/Kinokuniya, Bristol /Tokyo 1990, p. 11.
[83] *Languages*, p. 203, §1 (italics added).

same time as the genesis of language and begins his considerations with a hypothesis of two savages. *Secondly*, the 'mutual wants' Smith refers to (which is just another expression for needs) points to his concept of internal apriorism. *Thirdly*, in his epistemology, Smith employs a realist approach. Accordingly he deals with external objects as external to and independent of us (external apriorism). As expression of this principle, Smith refers to sounds (words are a much later invention) and 'substantives'[84] or 'nouns substantive'[85] as denoting 'certain substances'[86] or 'particular objects'[87]. They obtain their contents from the objects they denote. Without any recourse to the denoted objects 'figures of speech' could 'have no intrinsick worth of their own.'[88] However, the invention or as Smith puts it the 'institution' of substantives 'would be *amongst* the first contrived by persons who were inventing a language'[89] and this 'would probably, be one of the first steps towards the formation of language.'[90] These

> Two Savages who met together and took up their dwelling in the same place would very soon endeavour to get signs to denote those objects which most frequently occurred and with which they were most concerned. The *cave* they lodged in, the *tree* from whence they got their food, or the *fountain* from whence they drank, would all soon be distinguished by *particular names*, as they would have frequent occasion to make thoughts about these known to one another, and would by *mutual consent* agree on certain signs whereby this might be accomplished.[91]

Smith describes here how 'two savages' invent in mutual agreement certain names or substantives to denote certain objects that they are familiar with. The substantives *cave*, *tree* and *fountain* do not only describe particular objects but also the natural "circle" that surrounds and provides them the means of the satisfaction of their needs because these natural objects are 'most familiar to them' and therefore 'they had most frequent occasion to mention' them.[92]

If we remain in this stage of the 'primitive jargon'[93] of these two savages, Smith might have agreed with Hume's claim with some negligible reservations, because in this 'primitive language' each substantive descri-

---

[84] *LRBL*, p. 9, § 18.
[85] *Languages*, p. 203, §1.
[86] *LRBL*, p. 9, § 18.
[87] *Languages*, p. 203, §1.
[88] *LRBL*, p. 26, § 57.
[89] Ibid, p. 9, § 18.
[90] Ibid, p. 203, §1.
[91] *LRBL*, p. 9, § 18 (italics added).
[92] *Languages*, p. 203, §1.
[93] Ibid.

bes a particular object. However, in Smith's view, Hume's failure is to take these particular concepts as absolute and not to see them in their historical development. Smith's objection to Hume's claim begins here and this is the stage, in Smith's view, where metaphysics begins to arise.

> Afterwards, when the more *enlarged experience* of these savages had led them to observe, and their necessary occasions obliged them to make mention of other caves, and other trees, and other fountains, they would naturally bestow, upon each of those new objects, the same name, by which they had been accustomed to express the similar object they were first acquainted with. The new objects had none of them any name of its own, but each of them exactly resembled another object, which had such an appellation.[94]

Therefore,

> It was impossible that those savages could behold the new objects, without recollecting the old ones; and the name of the old ones, to which the new bore so close a resemblance. When they had occasion, therefore, to mention, or to point out to each other, any of the new objects, they would naturally utter the name of the correspondent old one, of which the idea could not fail, at that instant, to present itself to their memory in the strongest and liveliest manner. And thus, those words, which were originally the proper names of individuals, would each of them insensibly become the common name of a multitude.[95]

As a result of this further development of society in its appropriation of nature as mirrored in the structure of language there arise 'common names' or 'general names'[96]. However, from this point on Smith's explanation of the genesis of general names or concepts as a reply to Humean challenge faces a big difficulty. A certain substantive that originally described a particular object describes now as a general name merely the *resemblance* of a multitude of particular objects as a species, because '[w]hat constitutes a species is merely a number of objects, bearing a certain degree of resemblance to one another, and on that account denominated by a single appellation, which may be applied to express any one of them.'[97] But Smith wants to take into account not only the universal but also the particular, it does not want only investigate 'several parts (...) as a whole' but also 'relations and respects, which those parts have to each other.' The particular question that Smith has now to address is how the particular objects can be referred to by using these general names that describes merely the general aspect of a particular object.

---

[94] Ibid, pp. 203/4, §1 (italics added).
[95] Ibid, p. 204, §1.
[96] Ibid, p. 205, § 3.
[97] Ibid, p. 205, § 2.

> When the greater part of objects had thus been arranged under their proper classes and assortments, distinguished by such general names, it was impossible that the greater part of that almost infinite number of individuals, comprehended under each particular assortment or species, could have any particular or proper names of their own, distinct from the general name of the species. When there was occasion, therefore, to mention any particular object, it often became necessary to distinguish it from the other objects comprehended under the same general name, either, first, by its peculiar qualities; or, secondly, by the peculiar relation which it stood in to some other things.[98]

This 'enlarged experience'[99] with nature gave rise to a further increase of metaphysics and as a result of this there arise a number of other sets of words, namely to 'nouns adjective', 'prepositions' and 'numbers'. Here I am dealing with first mentioned two sets of words, namely with nouns adjective and prepositions. In Smith's view the former express the quality, whereas the latter the relations. In Smith's view neither quality nor relation can exist in abstract, though they may be abstract in themselves. Let us take *green* for example. It 'expresses a certain quality considered as qualifying, or as in concrete with, the particular subject to which it may be applied. Words of this kind, it is evident, may serve to distinguish particular objects from others comprehended under the same general appellation. The words green tree, for example, might serve to distinguish a particular tree from others that were withered or blasted.'[100] Similarly, prepositions (of, to, above, below) express certain relations 'in concrete with the co-relative object.'[101] If, however, neither noun adjective nor preposition is sufficient to refer to a certain object we may use both sets of words at the same time in the same sentence. 'When we say, the green tree of the meadow, for example, we distinguish a particular tree, not only by the quality which belongs to it, but by the relation which it stands in to another object.'[102]

In conclusion, in the progress of society's appropriation of nature as soon as there have been established classes of objects the substantives that originally described a particular object express now, in Smith's view as opposed to that of Hume's, a class of the same object and become a general concept. And we perceive these qualities only by means of external senses and establish their relations to one another by means of our capacity of imagination. Therefore, in Smith's account, as differing from that of Descartes', we cannot ignore external sense perception; we cannot eit-

[98] Ibid, p. 205, § 3.
[99] *Languages*, p. 203, §1
[100] Ibid, p. 205, § 4.
[101] Ibid, p. 206, § 5.
[102] Ibid.

her put aside our common sense or imagination. We have to take them into account so that we are able to develop a clear and comprehensive epistemological theory.

References

Aristotle, *On the Soul*, in: *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1985, vol. 1.

Aristotle, *Physics*, *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1985, vol. 2.

Davie, G., "The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense", in: *The Scottish Enlightenment and Other Essays*, Polygon, Edinburgh 1991.

Descartes, R., *Meditations*, in: *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, vol. 2.

Holz, H. H., *Dialektik der Widerspiegelung*, Köln 1983.

Hume, D., *Treatise*, with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1978.

Hume, D., *Enquiries*, Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1989.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunf*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

Millar, J., *The Origin of the Distinction of Ranks*, Bristol /Tokyo 1990.

Reid, T., *Philosophical Works,* ed. W. Hamilton, Edinburgh 1895 (reprinted Hildesheim 1967), vol. 1.

Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments,* ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie, Liberty Fund, Indiana Polis 1984.

Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, eds. R. L. Meek, D. D., Raphael and P. G. Stein, Liberty Fund, Indiana Polis 1982.

Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* eds. R. H. Campbell and A. L. Skinner, textual ed. W. B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis 1981, vol. 1.

Smith, A., "Ancient Logics and Metaphysics", in: *Essays on Philosophical Subjects* [EPS], eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis 1982, pp. 118-129.

Smith, A., "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy" [*History of Astronomy*], in: *Essays on Philosophical Subjects* [EPS], eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis 1982, pp. 33-105.

Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages" [*Languages*], in: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* [LRBL], ed. J. C. Bryce, Indianapolis 1985, pp. 201-226.

Smith, A., "Of the External Senses" [*External Senses*], in: *Essays on Philosophical Subjects* [EPS], eds. J. C. Bryce and W. P. D. Wightman, Indianapolis 1982, pp. 135-168.

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From *Arkhe-logos*...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. *Arkhe-logos* is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Arkhe-logos*, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. *Arkhe-logos* dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos.journalofphilosophy@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

Principles of Publication for *Arkhe-logos*

1. *Arkhe-logos*, in principle, is a journal of philosophy. However, it is open to all kinds of topics from the humanities and social sciences on the condition that these topics are presented in a philosophical framework. The editorial board is responsible in the process of selection.

2. *Arkhe-logos* is a refereed and bi-annually published journal. (Spring/April and Autumn/November issues)

3. Articles sent to *Arkhe-logos* are blind-reviewed.

4. The articles are expected to serve in the capacity of original contributions to philosophy and their chosen field(s).

5. Authors are responsible for the content of their articles.

6. Two copies of the issue in which the article is published are sent to authors for copyright.

Submission Guidelines for Contributors

1. Articles are accepted for publication on the condition that they are not submitted for publication elsewhere and not previously published either in whole or in part. However, the editorial board reserves the right to consider the republication of a previously published material where needed. Articles may be submitted either in Turkish or in English.

2. Submissions of both substantial full-length bodies of work and shorter manuscripts are encouraged. Review articles, book reviews and translations will also be considered for publication at the discretion of the editors. They must be typed in A4 format and the text must be single-spaced, written in Times New Roman and in 12 font. Margins must be 2.5 cm both on the right and the left sides and on the top and the bottom. Documents must be submitted in Microsoft Word 2007 format.

3. The first page of submitted articles should include the title of the paper, the name of the author and an abstract (either in Turkish or in English) which should not exceed 200 words. Keywords should be provided with the abstract with a minimum of 7 and maximum of 10 words.

4. The referencing system of the articles must comply with the rules indicated in *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

5. All articles must be sent as an e-mail to **arkhelogos.journalofphilosophy@gmail.com**

Açıklama: Derginin I. sayısında yazım ilkeleri ve formları bakımından bazı esnekliklerin gösterilmesi zorunlu olmuştur. Bu esneklik I. sayı ile sınırlanmıştır.