cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 77 / Yaz 2014

Aristoteles

20. yıl



YKY

Yapı Kredi Yayınları



Aristoteles
Sayı: 77 Yaz 2014

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 77 Yaz, 2014
2. baskı: Mart 2019
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Bu Sayının Editörü:
KAAN H. ÖKTEN

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4160

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Aristoteles Özel Sayısı

9 • Hakan Yücefer • Aristoteles'in Metafiziği

51 • Y. Gurur Sev • Aristoteles'in *Ousia* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta

115 • Esra Çağrı Mutlu • Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü

131 • Aylin Çankaya • Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler

150 • Zeki Özcan • Aristoteles'te Noûs Kavramı

181 • Martin Heidegger • Aristoteles'in Temel Kavramları

202 • Aristoteles • Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10

208 • Ömer Aygün • Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10

237 • Hatice Nur Erkızan • Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine

248 • Mustafa Günay • Aristoteles'in İnsan Anlayışı

257 • Nazile Kalaycı • *Daimon*'dan *eudaimonia*'ya: Aristoteles'te mutluluk

275 • Charilaos Platanakis • Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu

290 • Sevgi İyi • Aristoteles ve Uygulamalı Felsefe

302 • Kaan H. Ökten • Prohairesis ve Dikaiosune

318 • Barbaros Yanık • Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi

352 • Volkan Yücel • Aristoteles'in Poietika'sı – Toplumsallaştırıcı Anlatı

365 • Tufan Çötok • Aristoteles'in Tragedya Anlayışında Öykünün Değeri

Geçen Sayıdakiler

379 • Sayı 76 Pierre Bourdieu

380 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Aristoteles'in etkisi her yerde, herkeste, her alanda...

Günümüzde, birçok biçimde Aristotelesçi olunabilir. Gerçi istesek de istemesek de zaten Aristotelesçiyiz. Gözümüzün önünde gelişme kaydeden her disiplinin Aristotelesçi bir temeli vardır. Dolayısıyla Aristoteles felsefesindeki kırılmaları tespit etmek, birleşme noktalarını ve geçişleri bulmak gerekir. Bu kitap da Aristoteles'in eserlerinin bütününe "bilme meselesi" doğrultusunda bir güzergâh çiziyor.



Aristoteles
Filozof ve Bilme Meselesi
Michel Crubellier / Pierre Pellegrin
Çeviren: Burag Garen Beşiktaşlıyan
Cogito, 276 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

cogito'dan

Aristoteles Özel Sayısı

Aristoteles milattan önce 384 yılında doğduğunda; Homeros asırlar önce ölmüştü, Kleisthenes 123 yıl önce Atina'ya demokrasiyi getirmişti, Pythagoras ile Herakleitos 91 yıl önce ölmüştü, Pers Savaşları biteli 65 yıl olmuştu, Parmenides öleli 60-70 yıl olmuştu, Perikles'in 14 yıllık "Altın Çağ" iktidarı 45 yıl önce sona ermişti, Peloponnesos Savaşı 20 yıl önce sona ermişti, Sokrates 15 yıl öncesinde ölmüştü. Öte yandan Demosthenes aynı yıl doğmuştu, *Akademeia* 4 yıldır faaliyetteydi, Theophrastos 6 yaşındaydı, Ksenokrates 12, Diogenes 20, Speusippos 24 yaşındaydı ve Platon ise 43 yaşındaydı. İskender'in doğmasınaysa daha 28 yıl vardı.

Aristoteles çağlar aşan öneme sahip bir filozof olarak hayranlık uyandıran bir külliyat geride bıraktı. Ama Aristoteles'i Aristoteles kılan, onun eserlerinin nakil, terkip ve tertip hikayesi değildir kuşkusuz. Onun felsefeyi eyleme taşıma yordamı, mevcut külliyatı üzerine bina edilen felsefi gelenek, bu gelenekle hesaplaşma ve onun felsefesine yeniden dönme macerasıdır esasen Aristoteles'i Aristoteles kılan. Bir bakıma felsefe tarihi Platon ile Aristoteles ikilisi arasında hayat bulmuş, varlığını ortaya koymuştur. Platoncu başlangıçlardan mantık ve yöntem irdelemelerine, bu sayede felsefeyi Platon'un kavram aşkınlığından çıkarıp gözlem ve deneyim zeminine taşıyan Aristoteles, varlığın çeşit çeşit tezahür ve tecessüm minvallerinin neredeyse tamamına erişip ulaşmayı, onları sağlam bir terminoloji ve düşünme yordamıyla nakletmeyi amaç edinmişti. Bu amaçta da olabildiğince başarılı olmuştu. Öyle ki, halihazırda kullanılan veya kullanılmasına karşı çıkılan felsefi terminolojinin neredeyse tamamının kökeni işte tam da Aristoteles'in bahsettiğimiz "felsefeyi eyleme taşıma" gayretinde yattığını söylemek mümkündür. Aristoteles sayesinde kullanıyoruz "olanak", "etkinlik", "zorunluluk", "olumsallık", "madde", "töz", "amaç", "ilke", "tamamlanmışlık", "mutluluk", "form", "cins", "ilinek", "özne", "yüklem", "arınma",

"iradesizlik" ve benzeri pek çok kavramı. Teknik terim olarak bizzat kendisinin icat veya lanse ettiği kavramlar bunlar. Aristoteles olmasaydı, yazmasaydı, öğretmeseydi; felsefe, siyaset ve ilahiyat; ahlak, sanat ve ruhiyat bildiğimiz gibi olmayacaktı. Aristoteles'in etkisi her yerde, herkeste, her alanda mevcut.

Aristoteles'in düşünce dünyasını yansıtan eserlerinin sonraki nesillere devredilmesinde belki de bir kurumun ve iki kişinin rolü çok büyük olmuştur. Bunlardan "kurum" olarak ifade ettiğimiz, kuşkusuz ki İskenderiye'deki muazzam kütüphanedir. Milattan önce üçüncü yüzyılda tesis edilen ve çağın en büyük kütüphanesi olma niteliğini taşıyan İskenderiye'deki bu kurum içinde başka pek çok düşünürün yanı sıra Aristoteles'in çalışmaları da saklanmıştır.

Öte yandan bahsi geçen önemli kişilerden biri Rhodoslu Andronikos, diğeri ise Aphrodisiaslı Aleksandros'tur. Andronikos, Aristoteles'in felsefesini sürdüren peripatetik okulun üye ve yöneticilerinden biriydi ve milattan önce birinci yüzyılda Aristoteles'in (ve Theophrastos'un) mevcut eserlerini derleyip yayımlayarak günümüzde de kullandığımız Aristoteles külliyatını meydana getirmişti. Öte yandan Aphrodisiaslı Aleksandros milattan sonra ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında kaleme aldığı meşhur Aristoteles yorum ve açıklamalarıyla o kadar önemli bir hale gelmişti ki, Aristoteles'i Aleksandros'suz okumak neredeyse imkansız olarak görülmeye başlanmıştı.

Aristoteles'in nakletme silsilesi içerisinde Plotinos ve okulu (milattan sonra üçüncü ve dördüncü yüzyıl), daha sonra da Süryani düşünür ve kilise adamları, Latince konuşan dünyada ise Boethius (altıncı yüzyıl) çeviri ve şerhleriyle önemli roller oynamışlardı. Öte yandan Sasani İmparatorluğu zamanında (yani üçüncü ila yedinci yüzyıllarda) İran'da Aristoteles, Zerdüştiliğin kadim hikmetinin uygulayıcılarından biri olarak görülmüş, özellikle onun Büyük İskender'in öğretmeni olması sebebiyle Zerdüşti hikmetin bu sayede dünyaya yayıldığı savunulmuştu. Daha sonraları, yani on ikinci asırda İran'da Sühreverdi'nin işrak felsefesinde Aristoteles'in önemli bir yeri olacaktı. Öte yandan Bağdat'ta Beyt'ül Hikmet'in kuruluşu (dokuzuncu yüzyıl), daha sonra on birinci yüzyılda büyük düşünür İbn Sina ile on ikinci yüzyılda büyük yorumcu İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri, onu alımlama tarihimizin güzergahını belirleyecekti. Aynı yüzyılda, yani on ikinci yüzyılda Salisburyli John onu merkezi bir konuma taşıyacak, on üçüncü yüzyılda Paris ve Oxford üniversitelerinde Aristoteles yüksek öğretim müfredatının (skolastik felsefenin) odağını teşkil eder hale gelecekti (özellikle de Thomas Aquinas'ın çalışmaları ışığında).

Bu silsile, Ortaçağ sonrasında Aristoteles'e yönelik eleştirel bir tutumla devam etmiş, özellikle Francis Bacon'un 1620 tarihli *Novum Organum*'unda keskin bir karşı duruşa dönüşmüş, skolastik felsefe yeni bilimsel yöntemle aşılırken Aristoteles bu kez bir karşı kutup olarak değerlendirilmişti. Ancak 1879'da Papa 13. Leo'nun Thomas Aquinas felsefesini ve dolayısıyla Aristoteles'i Katolik Kilise'nin doktrin odağına taşımasıyla Yeni Aristotelesçilik denilebilecek hareket başlamış, buna paralel olarak filolojik mülahazalara ve Aristoteles'in doğa bilimsel görüşlerine vurgu yapan akademik çalışmalar da odağa taşınmaya başlanmıştı. Bu itibarla Immanuel Bekker'in Berlin Bilimler Akademisi için 1830'lu yıllarda yaptığı Aristoteles edisyonu, sonraki yüzyıldaysa Werner Jaeger'in 1923 tarihli Aristoteles kitabı ile Ross'un 1924 tarihli Metafizik edisyonu çağdaş Aristoteles çalışmalarının yolunu açan önemli abideler olarak karşımıza çıkacak ve böylece çağımıza kadar Aristoteles felsefi önemini hiç kaybetmeyecekti.

İşte bu tarihi bağlamda içinde Yapı Kredi Yayınları tarafından yirmi yıldır yayınlanmakta olan *Cogito* dergisi için adına yaraşır bir "Yirminci Yıl Özel Sayısı" hazırlama fikri ortaya çıkınca ilk akla gelen isim doğal olarak Aristoteles oldu. Türkiye'nin önde gelen felsefe araştırmacılarına davet yazılarımızı gönderdikten sonra bu sefer çok şaşırtıcı ve hoş bir sürprizle karşılaştık: o kadar yoğun bir katılım söz konusu olmuştu ki "Aristoteles Özel Sayısı"nı iki ayrı cilt ve sayı olarak çıkarmaya karar verdik. Bu durum, Türkiye'de bir tür "Yeni Aristotelesçilik" veya "Aristoteles Rönesansı" yaşanmakta olduğunun da işaretidir.

Aristoteles Özel Sayısı'nın bu birinci cildi, münhasıran Aristoteles'e ve onun felsefesine odaklanan yazılardan oluştu. Bir sonraki sayıda ise Aristotelesçilik ve Aristoteles'in felsefe tarihi içindeki etkisini ele alan yazılar yer alacak. *Cogito* dergisinin bu çok özel yılında Aristoteles özel sayılarına çalışmalarıyla katkıda bulunan bütün felsefe araştırmacılarımıza öncelikle en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu birinci cildin odağı Aristoteles ve felsefesi oldu. Bu sayıda yer alan yazıları şu şekilde tasnif ettik: Başta metafizik, sonra biyoloji, ardından etik ve politika ve son olarak da poetika konularını işleyen yazılar bu sayıda yer alıyor.

İlk yazı Hakan Yücefer'in. Bu yazı tam bir çerçeve sunuyor: Aristoteles'in metafiziğe ilişkin felsefesini son derece yetkin ve kapsamlı biçimde ele alıyor. Ardından Gurur Sev'in "Metafizik"in ana kitapları olarak kabul edilen Zeta, Eta ve Theta'yı aslına en uygun şekilde bu sayı için özel olarak çevirdiği çalış-

ması ve açıklamaları yer alıyor. Bu çalışmadan sonra Esra Çağrı Mutlu'nun ayrıntılı bir töz ve madde kavramları analizini içeren yazısı geliyor. Bunu Aylin Çankaya'nın ve ardından da Zeki Özcan'ın "nous" hakkındaki ayrıntılı makaleleri takip ediyor. Özel sayımızın metafizikle ilgili bu bölümünü Saffet Babür'ün Martin Heidegger'in "Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları" başlıklı dersini içeren kitabından yaptığı son derece önemli çeviri ve açıklamalarıyla kapatıyoruz. Bu çalışmadan sonra biyolojiyle ilgili kısım geliyor. Ömer Aygün'ün bu sayı için özel olarak "Hayvanların Üremesi Üzerine"den çevirdiği çalışması ve bununla ilgili yorum ve görüşlerini içeren makalesi burada yer alıyor. Bu iki çalışmayı takiben etik ve politika kısmına geçiliyor. Burada başlangıcı Hatice Nur Erkızan'ın Aristoteles'in insan doğası anlayışı ile Mustafa Günay'ın Aristoteles'te insan anlayışını inceleyen makaleleri yapıyor. Ardından Nazile Kalaycı'nın "eudaimonia" hakkındaki ayrıntılı çalışması, bunu takiben de Charilaos Platanakis'in dostluk üzerine kaleme aldığı makalesi yer alıyor. Bu iki yazıdan sonra Sevgi İyi'nin Aristoteles'te pratik felsefenin yerini inceleyen makalesi ve Kaan H. Ökten'in Aristoteles'te adalet ve seçim konulu incelemesi geliyor. Daha sonra da Barbaros Yanık'ın Aristoteles'te vatandaşlık ve ortak çıkar meselesini inceleyen makalesi yer alıyor ve böylece özel sayımızın etik ve politika bahsi kapanmış oluyor. Son olarak da poetika ve tragedya ile ilgili iki çalışma yer alıyor. Bunlardan ilki Volkan Yücel'in Aristoteles'teki bu konuyu bir toplumsallaştırıcı anlatı olarak yorumlayan makalesidir. İkincisiyse Tufan Çötok'un Aristoteles'in tragedya anlayışında öykünün yerini inceleyen çalışmasıdır. Bu yazıyla birlikte Aristoteles Özel Sayısı'nın bu cilt ve sayısı sona eriyor.

Sunuşumun sonunda iki kişiye ayrıca teşekkür etmeyi borç bilirim: Öncelikle Şeyda Öztürk'e teşekkür ediyorum. *Cogito*'nun uzun yıllar editörlüğünü yapmakta olan Şeyda, bu derginin Türkiye'deki entelektüel tartışmalara yaptığı önemli katkının baş mimarlarından birisi. Kendisinin Aristoteles Özel Sayısı için gösterdiği emek çok büyük oldu. İkinci olarak da sevgili meslektaşım Ömer Aygün'e teşekkürlerimi sunuyorum. Kendisi bu sayıya müthiş bir özveriyle çok önemli katkılar sağladı. Türkiye'de Ömer hocam gibi bir akademisyenin bulunması çok büyük bir şans.

Hem Şeyda'ya, hem Ömer'e ve hem de bu sayımıza çok değerli çalışmalarıyla katkıda bulunan bütün felsefe araştırmacılarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyor, bu sayının Türkiye'de yaşanmakta olan Aristoteles Rönesansına katkıda bulunmasını diliyorum.

Kaan H. Ökten

Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi?

HAKAN YÜCEFER

Çok İsimli ve Çok Konulu Bir Araştırma: Metafizik

Aristoteles'in *Metafizik*'i karmaşık yapısıyla bütüncül okumalara direnen bir metin. Bütüncül okuma derken metnin farklı bölümlerini aynı bütünün parçaları olarak birbirine bağlayabilecek, araştırmanın farklı aşamalarını konu ve yöntem birliğini gözeterek aydınlatabilecek, ilk bakışta çelişik ya da anlaşılmaz görünen pasajları bu birliğin ışığında çelişik ve anlaşılmaz olmaktan çıkarabilecek kapsamlı bir okuma girişimini kastediyorum. On dört kitaptan ya da bölümden oluşan *Metafizik* Aristoteles'in diğer metinlerinde en azından bu yoğunlukla görmeye alışık olmadığımız bir dağınıklık sergiliyor. Elbette bu baş döndürücü metin sayesinde "Aristotelesçi ontoloji" hakkında birçok şey öğreniyoruz, ama bu öğrendiklerimizi tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde birleştirmeye kalktığımızda her adımda yeni sorunlarla karşılaşıyoruz. *Metafizik* zenginliğiyle, tüketilemezliğiyle hep yeni okumaları, yeni yorumları teşvik ediyor, ama bunu yaparken bütüncül okumalara direnmeye de devam ediyor.[1]

1 Aristoteles yorumcularının *Metafizik*'le ilgili çalışmalarına hızlıca göz atmak bile sorunun büyüklüğünü görmek için yeterli. Bugün yorumcuların ezici çoğunluğu bütüncül bir okuma önermek yerine kısmi araştırmalarla yetiniyor. Yaygın olarak başvurulan iki kısmi okuma biçimini birbirinden ayıralım: 1) *Metafizik* metnini belli bir tema (töz anlayışı, madde-form ilişkisi, kitap boyunca ruhun yeri, çeşitli ilksellik biçimleri vb.) üzerinden katetme, yani bütünü lokal bir çerçevede ele alma ya da 2) metnin merkezi bölümlerinden birinin (örneğin Γ, Z, Θ, Λ... gibi temel kitaplardan birinin) ayrıntılı bir okumasını sunma. Tek tek yorumculara gönderme yapmıyorum, çünkü son yıllarda *Metafizik* üzerine yazılmış makale ya da kitapların neredeyse tamamını bu iki okuma biçiminden birinin örneklenişi olarak görmek mümkün. Bütüncül okuma girişimleriyle ancak nadiren karşılaşıyoruz. Bunun son örneği Stephen Menn'e ait. Menn'in *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics* başlıklı çalışması henüz yayımlanmadı. Bu çalışmanın bir bölümünün özeti için bkz. Step-

Peki tüm bu direncin kaynağında ne var? Bütüncül bir *Metafizik* okumasının önündeki başlıca engel nedir? Elyazmalarının durumuyla ilgili sorunlar, Aristoteles'in yazım tarzının karmaşıklığından, bu metinlerin muhtemelen "yayımlanmak" üzere değil ders notları olarak kullanılmak üzere hazırlanmış olmasından kaynaklanan sorunlar, ele alınan konuların zorluğu ve öne sürülen fikirlerin yeniliğinden kaynaklanan sorunlar belirleyici bir önem taşıyor kuşkusuz. Ama öyle görünüyor ki bütüncül okumanın önündeki başlıca engel metnin konusunu ya da araştırmanın nesnesini belirlemenin güçlüğü. Bu güçlük metnin belirgin bir konusunun olmamasına, yani temel araştırma nesnesi olmaya aday temaların yokluğuna dayanmıyor. Aksine, *Metafizik*'in birden fazla belirgin konusu var, temel araştırma nesnesi olmaya talip birden fazla aday var ve bunları tutarlı biçimde tek bir araştırmanın çerçevesine sığdırmak hiç de kolay değil. Aynı şekilde, metin boyunca yürütülen araştırmaya verilebilecek birden fazla isim var. Aristoteles araştırmasının nesnesini çeşitli şekillerde belirlerken bir yandan da araştırmanın geneli için birden fazla isim ya da başlık öneriyor.

Aristoteles'in önerdiği bu başlıkları ve her bir başlığa karşılık gelen araştırma nesnesini ele almadan önce "metafizik" sözcüğünün Aristoteles'e ait olmadığını anımsatmak faydalı olabilir. Aristoteles kendi metnini *Metafizik* olarak adlandırmadığı gibi kitap boyunca bu sözcüğü bir kere bile kullanmıyor. Üstelik kitaba bu başlığın hangi dönemde, kim tarafından, hangi amaçla verildiğini saptamak da mümkün değil. Yaygın kabul gören bir ilk hipoteze göre, kitaba bu başlığı veren kişi sadece metinleri sınıflandırma kaygısı taşıyordu ve metafizik sözcüğünü teknik, felsefi anlamda değil sınıflandırıcı anlamda kullanıyordu. "Metafizik"in Yunancası τὰ μετὰ τὰ φυσικά, yani çoğul olarak metafizikler ya da fizikten sonra gelenler, yorumlayarak söylersek: doğayla ilgili araştırmalardan sonra gelen araştırmalar.[2] Bu başlığı bulan kişiye inanacak olursak, *Metafizik* adı verilen kitap *Fizik* adı verilen kitaptan hemen sonra yazılmış ya da Aristoteles'in elyazmaları kütüphanelerde sınıflandırılırken *Metafizik*'i oluşturan metinlere *Fizik*'i oluşturan metinlerden hemen

hen Menn, "La sagesse comme science des quatre causes?", Fran. çev: Louis-André Dorion, *Physique et métaphysique chez Aristote*, yay. haz: Maddalena Bonelli, Vrin, Paris, 2012, s. 39-68.

2 O halde metafizik sözcüğünün "doğaüstü", "duyulur-üstü" olarak anlaşılması ya da varlığın araştırılması anlamında ontolojiyle özdeşleştirilmesi çok daha geç bir dönemin ürünü. Ayrıca ontoloji sözcüğünün de doğrudan Yunancadan türetilmesine rağmen Aristoteles'e yabancı olduğunu, bu sözcüğün ilk kez XVII. yüzyılda Goclenius, Johannes Clauberg gibi filozoflar tarafından kullanıldığını belirtelim.

sonra yer verilmiş. Dolayısıyla ilk bakışta metafizik sözcüğünün yalnızca kronoloji ya da sınıflandırma açısından bir anlamı var. Kitaba *Metafizik* adının verilmesinin, Aristoteles'in hiç kullanmadığı bir sözcüğün en temel kitaplarından birinin başlığı haline gelmesinin nedeni belki de sadece bu.

Bir adım daha atalım ve metne bu başlığın verilmesinin biraz daha felsefi bir sebebi olup olmadığını soralım. Aristoteles'e ait olmayan bu başlık metinlerin yazılış sırasıyla ya da kütüphanelerde sınıflandırılmasıyla değil de Aristoteles metinlerinin hangi sırayla okunması gerektiğiyle ilgili olamaz mı? Başka bir deyişle, bu başlığı öneren kişi "Aristoteles'i en doğru şekilde anlamak için önce *Fizik* derslerini, sonra *Metafizik* derslerini okumak gerekir" diye düşünmüş, metne bu yüzden "*Fizik*'ten sonra gelenler" başlığını vermiş olamaz mı? Metnin başlığıyla ilgili bu ikinci ve görece felsefi hipotez Aristoteles'in sık sık başvurduğu bir ayrıma, "bizim için daha bilinir olan" (γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς) ve "kendinde daha bilinir olan" (γνωριμώτερον ἁπλῶς) ayrımına dayandığı ölçüde epeyce ikna edici.[3] Aristoteles'e göre, öğrenme süreci bizim için daha bilinir, daha açık, daha tanıdık olan, dolaysızca erişebilir olduğumuz şeylerle başlıyor. Ama bu dolaysız bilgi çoğu zaman zihnimizi tatmin etmiyor, "bizim için" açık olan şeyler çoğu zaman "kendinde" ya da "doğası gereği" açık olan şeylerle örtüşmüyor. Araştırmaya devam ediyoruz ve dolaysız bir bilgiden daha soyut bir bilgiye, kısmi ve tikel bir bilgiden daha kapsayıcı, tümel bir bilgiye doğru ilerliyoruz. Araştırmamız tamamlanmadığı sürece bu soyut ve tümel bilgi bizim için açık değil, ama aslında "kendinde" daha açık, çünkü tikel bilginin karmaşıklığının ötesinde bir yalınlığa sahip. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de dediği gibi, belirgin olmasına rağmen aslında karanlık olan bir bilgiyle başlıyoruz, kendinde açık, kavramsal düzeyde açık bir bilgiye doğru ilerliyoruz.[4] O halde *Metafizik* başlığının kaynağıyla ilgili ikinci hipoteze göre, başlığı bulan kişi *Fizik* metniyle *Metafizik* metninin hızlıca özetlemeye çalıştığımız bu iki farklı bilinebilirlik düzeyine karşılık geldiğini düşünüyor. En iyi okuma stratejisi *Fizik*'ten başlayıp *Metafizik*'i daha sonraya bırakmak, çünkü hareketinin ve durağanlığının ilkesini kendinde taşıyan duyulur, cisimsel varlıklarla ilgilenen *Fizik* "bizim için daha açık" bir metin. Demek ki *Metafizik* dolaysızca ulaşamadığımız, ama "kendinde daha açık", daha kapsayıcı ve tümel bir

3 Bu ayrım için örneğin bkz. *İkinci Analitikler*, I, 2, 71b 33-72a 5; *Topikler*, IV, 4, 141b 3-142a 11; *Fizik*, I, 1, 184a 16-26; *Ruh Üzerine*, II, 2, 413a 11-16; *Metafizik*, Z, 3, 1029b 3-12.

4 *Ruh Üzerine*, II, 2, 413a 11-12.

bilgi barındırıyor ve bu bilgi aslında *Fizik*'ten öğrendiklerimizi aydınlatmayı sağlayacak. *Metafizik* kendi başına *Fizik*'ten daha açık, ama *Fizik* de bizim için *Metafizik*'ten daha açık.

Bu ikinci hipotezle bir ölçüde ilerlemiş sayılırız. Aristoteles'in sonradan *Metafizik* başlığını alacak isimsiz kitabında hangi konuyu ele aldığını öğrenmiş değiliz henüz, ama önerilen okuma stratejisi doğruysa bu konunun *Fizik*'in konusundan daha kapsayıcı, daha tümel olması gerektiğini biliyoruz. *Metafizik*'in *Fizik*'in ötesine geçmesi, onu aydınlatması gerektiğini biliyoruz. Peki fiziğin ötesine geçmek, fiziksel bilgiden daha kapsayıcı bir bilginin peşine düşmek ne demek? Metafizik, cisimsel olmayan varlıkların, doğaüstü olanın, tanrının ya da tanrıların bilimi mi? Yoksa metafizikle birlikte, hem fiziği aşan, hem de doğaüstünün bilimine ya da teolojiye indirgenemeyecek olan yeni bir araştırma alanı mı ortaya çıkıyor? Bu sorulara yanıt vermek için ya da en azından bu sorulara yanıt vermenin neden hiç de kolay olmadığını anlamak için Aristoteles'in kendi araştırmasını nasıl tanımladığına, onu nasıl adlandırdığına bakmamız gerek. Az önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles *Metafizik*'in konusuyla ilgili birden fazla şey söylüyor ve söyledikleri çelişki barındırıyormuş gibi görünüyor. Sırayla gidelim:

1) *Metafizik*'in ilk kitapları boyunca Aristoteles araştırmasını henüz genel ve belirsiz başlıklar altında düşünüyor. A kitabında üç başlık öne çıkıyor: "bilgelik" (σοφία), "bilim" (ἐπιστήμη), "felsefe" (φιλοσοφία).[5] Bilgeliğin en üstün bilgi olması "ilk nedenler ve ilk ilkeleri" konu edinmesine bağlanıyor.[6] Bu ilk aşamada, şimdiden metafiziğin en kapsayıcı, en tümel, dolayısıyla en zor ulaşılır bilginin peşinde olduğunu anlıyoruz. Ama bu araştırma alanının tam olarak neye karşılık geldiğini, "ilk nedenler ve ilk ilkeler" derken ne kastedildiğini henüz bilmiyoruz.
2) Dördüncü kitabın, yani Γ kitabının başında nihayet açıkça "varlık olarak varlığı ve bu varlığa kendisi bakımından ait olan özellikleri araştıran bir bilim olduğu" söyleniyor.[7] Varlığın farklı farklı anlamlara geldiğini, türlü türlü (πολλαχῶς) söylendiğini, ama bu farklı anlamlar arasında bir ortaklık olması gerektiğini, varlığın farklı anlamlarına

5 Bkz. *Metafizik*, A, 1, 981b 28 ("bilgelik"); 2, 982a 4, 983a 21 ("bilim"); 3, 983b 21 ("felsefe").
6 *Metafizik*, A, 1, 981b 28-29; 2, 982b 9-10.
7 *Metafizik* , Γ, 1, 1003a 21-22:Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.

rağmen bir birliğe, tek bir doğaya bağlı olarak (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν) söylendiğini öğreniyoruz.[8]

3) Son olarak, E kitabının ilk bölümünde Aristoteles "ilk felsefe"den (πρώτη φιλοσοφία) söz etmeye başlıyor ve varlık olarak varlığı araştıran ilk felsefeyi varlığı belli açılardan ele alan kısmi bilimlerden, fizikten ve matematikten ayırıyor. İlk felsefe hareketli ve maddi tözleri inceleyen fizikten de doğal cisimlerden soyutlama yoluyla elde edilmiş hareketsiz cisimleri inceleyen matematikten de farklı olarak hareketsiz ve maddesiz varlıkları, yani tanrısal olanı inceleyecek. Varlığın araştırılması olan ilk felsefe aslında "teolojik" (θεολογική) felsefe.[9]

Öyleyse elimizde metafiziğin ne olduğuna ilişkin, doğrudan Aristoteles'e ait üç belirleme var: ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi, varlık olarak varlığın bilimi ve tanrısal olanı araştıran teolojik felsefe. Bu belirlemelerin ilki henüz araştırmanın nesnesini açıkça söylemiyor, sadece bu nesnenin nedenler düzeyinde ilkselliğine vurgu yapıyor. İkinci ve üçüncü belirleme ise ilk belirlemenin eksiğini iki farklı yoldan kapatıyor. Varlık en kapsayıcı kavram olduğuna göre, farklı varlık alanlarının bilgisi varlığın bilgisinde temellendiğine göre, varlık olarak varlığın bilimini ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisiyle özdeşleştirmek mümkün. Ama Aristoteles'e göre tanrı varolan her şeyin yaratıcısı olmasa bile en temel nedeni olduğu ölçüde, tanrısal olanın ya da Λ kitabındaki ifadeyle "hareketsiz ilk hareket ettirici"nin bilgisini de ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi olarak görebiliriz. Kısacası, bilgeliğin, en üstün bilim ya da felsefenin, Aristoteles'e ait olmayan ismiyle metafiziğin ontoloji olduğunu da söyleyebiliriz, teoloji olduğunu da.

Metafizik'in bütüncül okumalara direnen bir metin olmasının kaynağında işte bu belirsizlik var. Metafiziğin konusunun ne olduğunu söylemek işte bu yüzden bu kadar zor. Metin adım adım ilerleyen tek bir araştırma sergilemek yerine adeta iç içe geçmiş, birbirinden net sınırlarla ayrılmayan ama asla tam olarak da örtüşmeyen iki araştırma barındırıyor. Bir metnin içinde iki metin var sanki, metafiziğin içinde hem ontoloji hem teoloji var.

8 *Metafizik*, Γ, 2, 1003a 33-34. Aynı kitabın devamında çelişmezlik ilkesi ya da özdeşlik ilkesi gibi kurucu mantık ilkelerinin de varlık olarak varlığın biliminin konusu dahilinde olduğu ortaya çıkıyor.

9 Bkz. *Metafizik*, E, 1, 1026a 18-23, ayrıca K, 7, 1064b 1-3. Aristoteles ilk felsefe için θεολογία sözcüğünü kullanmıyor, sadece ilk felsefenin "teolojik" (θεολογική) olduğunu söylüyor. Θεολογία sözcüğü *Metafizik*'te hiç kullanılmıyor, Aristoteles'in bütün yapıtında da sadece bir kez karşımıza çıkıyor (bkz. *Meteorolojikler*, II, 1, 353a 35).

İki Çözümsüz Çözüm: Jaeger ve Heidegger

Bu durumu nasıl açıklamalı? Ontolojiyi ve teolojiyi aynı araştırmanın iki tamamlayıcı boyutu olarak ele almanın bir yolu var mı? Yoksa Aristoteles'in metafiziğin konusu hakkında hep kararsız kaldığını, ontolojiyle teoloji arasındaki gerilimin bu kararsızlığı yansıttığını mı düşünmeliyiz? Bir filozofun aynı metinde birbiriyle uzlaşmaz görünen iki konumu sahiplenmesini hangi çerçevede anlamlı hale getirebiliriz? Bu soruları sorduğumuz andan itibaren, Aristoteles yorumlarını derinlemesine etkilemiş ve dönüştürmüş olan iki büyük *Metafizik* okumasıyla yüzleşmek zorundayız: Werner Jaeger'in kronolojik ya da gelişimci diyebileceğimiz okuması ve Martin Heidegger'in yapısal diyebileceğimiz okuması. Göreceğimiz gibi, iki okuma da aslında sorunun çözümsüzlüğünü bir ölçüde kabul ediyor, ama farklı yollardan bu çözümsüzlüğü anlaşılır hale getirmeye çalışıyor.

Jaeger'in okuması son derece basit bir fikre dayanıyor. Aristoteles'ten bize kalan metinleri okurken bu metinlerin onun düşüncesinin son halini, tamamlanmış halini yansıttığını örtük ya da açık olarak varsayıyoruz. Jaeger bu varsayımı bir kenara bırakmakla işe başlıyor ve elimizdeki metinlere son halini veren kişi Aristoteles olmadığına göre, Aristoteles külliyatı bize ancak dolaylı yollardan, yani birçok "editör"ün müdahalesinin ardından ulaşmış olduğuna göre, bu metinler Aristoteles felsefesinin son halini değil de gelişiminin farklı aşamalarını yansıtıyor olamaz mı diye soruyor. "Editörler" Aristoteles'in farklı dönemlerde farklı konumları sahiplenerek yazmış olduğu metinleri bir araya getirip tek bir metin olarak *Metafizik*'i ortaya çıkarmış olamaz mı? Bu durumda, Aristoteles'in metafiziğin konusu hakkında birden fazla şey söylemesi ve bu söylediklerinin tutarlılık sergilememesi kolayca açıklanabilir hale geliyor. Teoloji olarak metafizik ve ontoloji olarak metafizik birbiriyle örtüşmüyor, çünkü aslında ortada iki metafizik var: Aristoteles'in bir zamanlar savunduğu bir ilk metafizik (*Urmetaphysik*) ve düşüncesinin son haline karşılık gelen bir geç metafizik (*Spätmetaphysik*).[10]

10 Bkz. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, 1923 (gözden geçirilmiş İngilizce baskı: *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, 1948). Jaeger'den önce, yeni-Kantçı filozof Paul Natorp da bütüncül bir *Metafizik* okumasını olanaksız kılan bu ontoloji-teoloji gerilimini açıkça ortaya koyuyor. Natorp *Metafizik*'in duyulur tözü araştıran Z, H ve Θ kitaplarıyla duyulur-üstü tözü araştıran Λ, M ve N kitapları arasında aşılmaz bir çelişki görüyor ve Kantçı çerçeveye bağlı kalarak ilk araştırmayı önemserken ikinci araştırmayı aklın bir yanılsaması olarak değerlendiriyor. Bkz. "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888, s. 37-65 ve 540-574.

Bu şekilde düşündüğümüzde çözümsüzlüğü de kabullenmiş oluyoruz aslında ve bütüncül okumadan vazgeçip dikkatimizi yeni bir probleme yöneltiyoruz: Hangi metafizik daha eski, ontolojik olan mı, yoksa teolojik olan mı? Jaeger'in filolojik argümanlara (ve felsefi düşüncenin gelişimiyle ilgili örtük önkabullere) başvurarak önerdiği gelişim senaryosuna göre, Aristoteles henüz Platonculuğun etkisi altında olduğu dönemlerde ilk felsefeyi teolojiyle bir tutuyor, Platonculuktan kurtulup kendi felsefesini geliştirmeye başladığında ise ilk felsefe ontolojiye dönüşüyor.[11]

Jaeger'in okuması ilk bakışta akla yatkın gelse de iki temel zayıflık barındırıyor. İlk olarak, elimizde Aristoteles'in metinlerini hangi sırayla yazdığına ilişkin kesin kanıtlar olmadığına göre gelişimci okuma tartışma götürür filolojik argümanlara dayanmak zorunda. Gelişimci yaklaşımı savunan yorumcuların birbirinin tam tersi varsayımlara dayanan okumalar önerebilmiş olması bile bu yöntemin barındırdığı rastlantısallığın güçlü bir göstergesi. Daha da önemlisi, ikinci olarak, metinsel çelişkileri kronolojik hipotezlere başvurarak açıklamak aslında metinleri okumaktan vazgeçmek demek. Bir felsefe metnini anlamak çelişik gibi görünen pasajları aynı argümanın adımları olarak okuyabilmekten geçiyor çünkü, onları filozofun gelişiminin farklı evrelerine indirgemekten değil.

Heidegger'in metafiziğin özüne ilişkin yorumu felsefi derinliğiyle gelişimci okumanın zayıflıklarını aşıyor. Bu yorum metafiziğin (sadece *Metafizik*'in değil, genel olarak metafiziğin) neden zorunlu olarak ve aynı anda hem ontoloji hem teoloji olduğunu açıklayacak bir hipoteze dayanıyor. Heidegger'e göre, metafiziğin konusunun hem varlık hem tanrı olarak belirlenmesi Aristoteles'in fikir değiştirmesinden ya da aynı anda çelişik konumları benimsemesinden kaynaklanmıyor, metafiziğin "ontoteolojik" bir yapısı olmasından kaynaklanıyor. Ontoteoloji metafiziğin zayıflığı ya da çelişkisi değil yazgısı. Metafizik ontoloji olduğu ölçüde teoloji de olmak zorunda, teoloji olduğu ölçüde ontoloji de olmak zorunda.[12]

11 Bu okumayı benimseyen yorumcular açısından *Metafizik*'in en sorunlu pasajları Aristoteles'in iki konumu birden sahipleniyor göründüğü pasajlar, özellikle de E, 1 ve K, 7. Eğer Aristoteles iddia edildiği gibi teolojiden vazgeçip ontolojiye yöneldiyse neden teolojiyle ontolojiyi uzlaştırmaya çalışsın? Gelişimci okumanın taraftarları bu tür pasajları ya Aristoteles'in farklı dönemlere ait metinleri birleştirmek üzere sonradan yazdığı sentezleyici sunumlar olarak görmek zorunda, ya da söz konusu pasajların otantikliğini reddetmek zorunda.

12 Heidegger'in ontoteolojiyle ilgili temel metni elbette 1957 tarihli *Özdeşlik ve Ayrım*'ın ikinci kısmı. Türkçesi için bkz. "Metafiziğin Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı", *Özdeşlik ve Ayrım*, çev: Necati Açа, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 29-56. Hegel'in *Mantık Bilimi* üze-

Bundan ne anlamalıyız? Heidegger'in varlıkla varolan arasında temel bir ayrım yaptığını, bu ayrıma da "ontolojik fark" adını verdiğini biliyoruz. Ontolojik fark tek tek varolanlarla varlık ya da olmak arasındaki ayrımı ifade ediyor ve temel ontoloji olarak felsefenin konusunu açığa çıkarıyor. Felsefenin görevi varolanları düşünmek, yani ontik bir araştırma yapmak değil, varolanların varlığını ya da varolanların olmasını düşünmek, yani ontolojik bir araştırma yapmak: Aristoteles'in Γ kitabının başında dediği gibi "varlık olarak varlık"ı[13] ya da Heidegger'e daha uygun bir ifadeyle "olmak olarak olmak"ı düşünmek. Bütün varolanlar varoluyor, varolanların varolan olmasını sağlayan şey, olmaları. Ama felsefenin konusu şu ya da bu varolanın varlığı değil olmanın kendisinin anlamı.

Felsefenin konusu varlık olarak varlıksa, felsefe yapmak olmanın anlamını sorgulamaksa neden metafizik sadece ontoloji değil aynı zamanda teoloji olmak zorunda? Heidegger'i alıntılayarak sorarsak, "Tanrı felsefeye nasıl girebiliyor?"[14] Bu sorunun yanıtı da aslında ontolojik farkta saklı. Varolanlara varolan dememizin sebebi olmaları, ama olmanın kendisi bir varolan değil. Peki kendisi bir varolan olmayan olmayı nasıl düşünebiliriz? Olmayı olma olarak, varlığı varlık olarak nasıl düşünebiliriz? Varolanlardan başka bir şeyi düşünemeyeceğimize göre varolanlara bakarak! Varlığı varolanlardan ayırsak da, felsefenin konusunu olmanın anlamı olarak belirlesek de yine varolanlara dönmek zorundayız. Varlığı varolanlara başvurarak düşünmek zorundayız. Ama herhangi bir varolana başvurarak değil, bize varlığın anlamını gösterebilecek olan, varlığın kaynağındaki varolana başvurarak, varolanların ilkine başvurarak, yani teoloji yaparak! Böylece varlık olarak

rine bir seminerin kapanış konuşması olan bu metin ontoteoloji kavramını geliştirirken Aristoteles'in *Metafizik*'inden hiç bahsetmiyor. Ama Heidegger'in sonradan yayımlanan, yirmili ve otuzlu yıllara ait çeşitli dersleri kavramın kaynağında özgün bir *Metafizik* okumasının yattığını açıkça gösteriyor. Bu temel metnin Heidegger'in derslerinde Aristoteles hakkında söylediklerimiyle ilişki içinde değerlendirilmesi için bkz. Jean-François Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005, özellikle s. 45-99. Ontoteoloji kavramının Heidegger'den önce bambaşka bir anlamda (tanrının varlığına ilişkin "ontolojik kanıt"la bağlantılı olarak) Kant tarafından kullanıldığını belirtelim. Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*, "Aşkınsal Diyalektik", III, 7 (A 632/B 660).

13 Heidegger τὸ ὄν ᾗ ὄν'u daha doğru biçimde *das Seiende als solches* olarak karşılıyor. Biz de Yunanca metne harfiyen bağlı kalarak bu ifadeyi "varlık olarak varlık" yerine "varolan olarak varolan" (ya da "olan olarak olan") şeklinde çevirebilir, varlık kavramını ise genelde töz diye çevrilen οὐσία için kullanabilirdik. Ama bu durumda Heidegger'in varlık dediğine Aristoteles "varolan olarak varolan", Heidegger'in varolan dediğine Aristoteles varlık demiş olacaktı. Bu terminolojik karışıklığa düşmemek için Yunanca metne harfiyen bağlı kalmak yerine Türkçede yaygın olarak kullanılan çevirileri tercih ettik.

14 M. Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, s. 40.

varlığın anlamına ilişkin soru zorunlu olarak varolanların ilkine, en üstün varolana ilişkin bir araştırmaya dönüşüyor, ontoloji zorunlu olarak teolojiyle birleşiyor.

Genel olarak metafiziğin bu ontoteolojik yapısı Aristoteles'in *Metafizik*'inde de karşımıza çıkıyor. *Metafizik*'in başında bilgeliğin ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi olarak tanımlandığını, sonra bu bilginin sırayla ontoloji ve teolojiyle özdeşleştirildiğini görmüştük. Heidegger bir adım daha atıyor ve metafiziğin özü gereği hem varlık olarak varlığa yönelik olduğunu, hem ilk varolana, hareketsiz ilk hareket ettiriciye ya da tanrıya yönelik olduğunu, bu iki yönelimin birbirini varsaydığını gösteriyor. Eğer Heidegger haklıysa Aristoteles metafiziği hem ontoloji hem teoloji olarak sunarken çelişik iki konumu aynı anda sahiplenmiyor, özü gereği ontoteolojik olan bir araştırmayı başlatıyor.

Heidegger'in yapısal okumasının Jaeger'in gelişimci okuması karşısındaki üstünlüğü açık. Metafiziğin ontoteolojik yapısının aydınlatılması sayesinde filolojik argümanların döngüselliğinden ya da felsefi olmayan kronolojik açıklamaların zayıflığından kurtulmuş oluyoruz. Ama Heidegger'in okuması da *Metafizik*'in bütüncül yorumlanışına ilişkin sorunu ortadan kaldırmıyor. Heidegger, Jaeger'in yaptığı gibi *Metafizik*'te aslında iki ayrı metafizik olduğunu göstermeye çalışmıyor belki, ama metafiziğin yapısının zorunlu olarak ikili olduğunu öne sürüyor. Üstelik ontoteoloji olarak metafizik ontolojik farkın, varlık-varolan farkının unutulması ya da üzerinin örtülmesi anlamına geliyor.

O halde, "ontoteoloji" kavramının *Metafizik*'in bütüncül okumalar karşısında sergilediği direnci açıklamak için uygun bir kavram olup olmadığını sorgulamamız gerek. *Metafizik*'in son sözü ontoteoloji mi gerçekten? Yoksa Jaeger'in gelişimci yorumunun da Heidegger'in yapısal yorumunun da ötesinde, bütüncül okumadan vazgeçmeyecek başka bir strateji benimsemek mümkün mü? Yanıtı aramak için önce ontoteoloji hipotezini kullanacağız, *Metafizik*'i bu hipotez altında anlamaya çalışacağız. Hipotezi artık işlemez hale geldiği, tıkandığı noktaya dek götürdüğümüzde başka bir *Metafizik* okumasının da önü açılmış olacak.

Ontoteoloji mi Tümelci-İlkselci Yapı mı?

Ontoteoloji hipotezinin ne anlama geldiğini netleştirelim. Görünüşe göre, ontoteolojinin metafiziğin yapısı ya da özü olduğu hipotezi varlık sorusuna rehberlik edecek olan tanrı hakkında iki önvarsayım barındırıyor. Metafizik

yapan filozofun 1) tanrının varlığını ve 2) tanrının bir varolan olduğunu, bu bakımdan diğer varolanlardan farksız olduğunu kabul etmesi gerek. Birinci önvarsayım metafizikçinin tanrıtanımaz olmasına izin vermiyor gibi görünüyor, ikinci önvarsayım ise tanrıyı bir varolana indirgemeden düşünmeye çalışan felsefeleri, örneğin panteizmi ya da negatif teolojiyi metafiziğin dışında tutuyor. O halde, ontoteoloji hipotezinin varsaydığı teoloji tanrıyı en üstün varolan olarak düşünen rasyonel teoloji olmak zorunda.

Ontoteolojinin bu şekilde anlaşılması ister istemez basit bir soruyu da beraberinde getiriyor: Aristoteles "hareketsiz ilk hareket ettirici" fikrinden vazgeçseydi metafizik yapamaz mıydı? Λ kitabının olmadığı bir *Metafizik* hayal edemez miyiz? İlk hareket ettiricisiz bir *Metafizik* ontoteolojik olmaktan çıkar mı? Kuşkusuz Aristoteles'in *Metafizik*'inde ilk hareket ettiricinin varlığından şüphe etmemizi gerektirecek bir pasaj yok. Ama ontoteoloji hipotezi sadece Aristoteles'in *Metafizik*'iyle değil, genel olarak metafiziğin özüyle ilgili bir hipotez. Yani Λ'sız bir *Metafizik* hayal edebilmemiz bile hipotezin anlamını değiştirebilir. Üstelik hayal gücümüzü zorlamamıza gerek yok. Aristoteles'in öğrencisi olan ve onun ölümünden sonra okulun başına geçen Theophrastos'un yine *Metafizik* adı verilen kısa bir metni zaten ilk hareket ettiriciyle ilgili yoğun bir eleştiri içeriyor.[15] Theophrastos ilk hareket ettiricinin ay-üstü ve ay-altı dünyaya etkisine ilişkin bir dizi güçlüğe işaret ediyor.[16] Bu güçlüklerin sadece en temeli ve en ilginç üzerinde duralım. Aristoteles hareketin kaynağını açıklamak için kendisi hareketsiz olan bir ilk hareket ettirici hipotezine başvuruyor. Ama bu ilk hareket ettiricinin hareket etmeden hareket ettirmesi ancak "arzu nesnesi" (τὸ ὀρεκτόν) olarak hareketi başlatmasıyla mümkün.[17] Varolan her şey, en başta da göksel küreler ilk hareket ettiricinin uyandırdığı bu arzuyla harekete geçiyorlar. Theophrastos işte tam bu noktayı hedef alıyor ve bir benzetme ya da metafor olarak anlaşılmadığı

15 Theophrastos'un metni bir dizi çözümsüz aporiden meydana geliyor ve bu açıdan Aristoteles'in *Metafizik*'inin B kitabına benziyor. Bu aporetik metnin bağımsız bir yapıt olarak mı tasarlandığını, yoksa Theophrastos'a ait, kaybolmuş bir *Metafizik*'e giriş işlevi görmek üzere mi yazıldığını bilmiyoruz. Metnin ilginç yanı Theophrastos'un Aristoteles öncesi filozofları eleştirmekle yetinmeyip aporilerine doğrudan Aristotelesçiliğin bazı temel tezlerini de konu etmesi.

16 Bkz. Theophrastos, *Metafizik*, 5a 14-6a 14. Aristoteles'in *Fizik*'in VIII. kitabında ve *Metafizik*'in Λ kitabında "hareketsiz ilk hareket ettirici" üzerine iki farklı teori geliştirdiğini biliyoruz. Theophrastos'un eleştirileri daha ziyade Λ kitabındaki teoriyi hedef alıyor gibi görünüyor. Yine de metinlerin hangi tarihlerde yazıldığını bilmediğimiz için Theophrastos'un doğrudan Λ'daki teoriyi mi, yoksa bu teorinin daha erken versiyonlarından birini mi eleştirdiğini tam olarak saptamak mümkün değil.

17 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Λ, 7, 1072a 25-b 4.

sürece cansız varlıklara yüklenen bu arzunun kavranamayacağını, sadece ruh sahibi varlıkların, canlıların gerçek anlamda iyiyi arzulayabileceğini söylüyor.[18] Aristoteles'in Λ kitabında önerdiği açıklama Theophrastos için bir metafordan ibaret.

O halde, ilk hareket ettiricinin olmadığı bir metafizik mümkün mü? Metnin aporetik yapısı Theophrastos'un ilk hareket ettirici fikrinden tamamen vazgeçip vazgeçmediğini saptamamıza izin vermiyor. Ama bizim için esas önemli nokta şu: Theophrastos ilk hareket ettirici fikrinden vazgeçmiş olsa bile ilk ilkelerden ve ilk varolanlardan vazgeçmiyor. Theophrastos'un *Metafizik*'i ilk ilkelerin araştırılmasıyla ve doğanın çeşitliliğinin bu ilk ilkeler üzerinden ne ölçüde açıklanabileceğinin sorgulanmasıyla ilgili bir metin. Aporilerin önemli bir kısmı ilk hareket ettiriciyi değil, ilk ilkelerin özelliklerini ve diğer varlıklarla ilişkilerini ele alıyor. Dolayısıyla tanrıdan ya da Aristotelesçi çerçevede tanrıya en çok benzeyen şeyden, ilk hareket ettiriciden vazgeçsek bile ontoteolojik yapının dışına çıkmış olmuyoruz. Varlık olarak varlık sorusu ayrıcalıklı bir varolan (ya da ayrıcalıklı varolanlar) üzerinden düşünüldüğü sürece, bu ayrıcalıklı varolanın tanrı olup olmadığı ikincil bir önem taşıyor. Ontoloji teolojiyle değilse bile teolojinin yerine geçecek bir başka ontik araştırmayla (ilk varolanların araştırılmasıyla) iç içe geçmeye devam ediyor. Dar anlamıyla ontoteolojinin ötesine geçsek bile genel olarak ontoteolojik yapı düşüncemizi belirlemeye devam ediyor.

Karışıklıkları önlemek için bu genel yapıya ontoteoloji kavramı yerine yine Heideggerci çerçevede Rémi Brague'ın önerdiği "tümelci-ilkselci yapı" (*structure katholou-protologique*) kavramıyla işaret edebiliriz.[19] Metafizik en tümel, en kapsayıcı şeyi, varlık olarak varlığı araştırıyor,[20] ama tümeli ancak ilksel olan üzerinden, ayrıcalıklı, ilksel varolanlar üzerinden düşünebiliyor.

18 Theophrastos, *Metafizik*, 5a 28-b 2: Εἰ δ' ἡ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ ψυχῆς, εἰ μή τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. Burada ve metnin genelinde, Theophrastos sık sık arzu için (Aristoteles'in aksine) ὄρεξις sözcüğünü değil ἔφεσις sözcüğünü kullanıyor. Ama metin bu terminolojik tercihin sebepleri hakkında sağlam bir ipucu vermiyor.

19 Bkz. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, Paris, s. 110. Brague bu adlandırmayı *Metafizik*, E, 1'de ilk felsefe hakkında söylenenlere dayandırıyor. (Aristoteles burada ilk felsefenin "ilksel olduğu için tümel" olduğunu öne sürüyor, bkz. E, 1, 1026a 29-31.)

20 Ama varlığın tümelliğini bir cinsin tümelliği olarak düşünmemeliyiz. Aristoteles varlığın en tümel cins olarak ele alınamayacağını açıkça gösteriyor. Bkz. *Metafizik*, B, 3, 998b 22 ve devamı. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'ın ilk paragrafında *Metafizik*'in bu pasajına gönderme yapıyor ve varlığın cinsin tümelliğine sahip olmamasının nasıl varlık kavramının tanımlanamaz, ama kendiliğinden anlaşılır bir kavram olarak görülmesine yol açtığını gösteriyor. Bkz. M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 2-3.

Az önce biraz hızlı biçimde öne sürdüğümüzün aksine, metafiziğin yapısı tanrının varlığını ve bir varolan olarak ele alınmasını bile varsaymıyor. Sadece 1) varlık sorusunun ancak ilksel olan üzerinden ele alınabildiğini ve 2) bu ilksel olanın bir varolan olarak ontik düzeyde kavranmasını varsayıyor. Ontoteoloji tümelci-ilkselci bilim olarak metafiziğin alabileceği şekillerden sadece biri. Varlığın anlamı sorusunun yanıtını tanrıda değil de örneğin *cogito*'da ya da aşkınsal bilinçte ararsak o zaman ontoteolojik değil ontoegolojik bir çerçevede düşünmüş oluruz, ama bunu yaparken de tümelci-ilkselci yapının dışına çıkmayız.

Bu terminolojik netleştirme sayesinde *Metafizik*'in birliğine ilişkin problemi daha kapsamlı biçimde ifade etme olanağı kazandık. Önümüzde iki ayrı soru var: 1) Aristoteles'in *Metafizik*'i dar anlamıyla ontoteolojik bir yapı sergiliyor mu, yani Aristoteles varlığın tümelliğini ancak tanrının ilkselliği üzerinden mi düşünebiliyor? 2) Ontoteoloji tümelci-ilkselci yapının alabileceği şekillerden sadece biri olduğuna göre, Aristoteles'te bu yapının başka şekillerini bulmak mümkün mü?

Metafiziğin Sunumları ve Metafiziğin Kendisi

Aristoteles'in *Metafizik*'in giriş kitaplarında, özellikle de A, Γ ve E kitaplarında kendi araştırması hakkında söylediklerinden yola çıktık. Aristoteles'in araştırmasını hem varlık olarak varlığın bilimi olarak, hem de hareketsiz ve maddesiz varlıkların, tanrısal olanın bilimi olarak sunduğuna işaret ettik. *Metafizik*'in konusunu belirlemeye çalışan bu giriş ya da sunuş niteliğindeki pasajlar ontolojiyle teoloji arasında kararsız kalan, birlikten yoksun bir alanda olduğumuz izlenimini uyandırıyordu. Bu izlenimin ne ölçüde doğru olduğunu tartmak için elbette giriş kitaplarında karşımıza çıkan bu sunumları *Metafizik*'in merkezi kitaplarında, Z, H, Θ, Λ, M ve N kitaplarında yürütülen araştırmayla karşılaştırmamız gerek. Metafiziğin konusuna ilişkin sunumlar ontoteolojik bir yapıyla karşı karşıya olduğumuz izlenimini uyandırıyor. Peki metafiziğin kendisi bu izlenimi doğruluyor mu gerçekten?

Metafiziğin sunumlarıyla metafiziğin kendisini karşılaştırdığımızda şaşırtıcı bir manzara ortaya çıkıyor. Sunumlarda bulduğumuz ontoloji-teoloji gerilimi metnin devamında araştırma ilerledikçe yavaş yavaş gücünü yitiriyor. Aristoteles varlık olarak varlığa ilişkin ontolojik araştırmayı tanrısal olana ilişkin araştırmadan büyük ölçüde bağımsız şekilde yürütüyor. Ontolojik araştırmanın bağımsızlığını ve teolojinin bu araştırmada sahip olduğu

son derece sınırlı yeri görmek için *Metafizik*'i meydana getiren on dört kitabın içeriğini hızlıca anımsatmak yeterli:

1) A kitabı bilginin duyusal verilerden tümel ve soyut kavramlara doğru nasıl adım adım ilerlediğini betimleyerek başlıyor ve daha önce de söylediğimiz gibi bilgeliği ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilimi olarak tanımlıyor (A, 1-2). Ardından, Aristoteles kendisinden önce gelen felsefelerin barındırdığı nedensellik anlayışlarının eleştirel bir değerlendirmesini yapıyor ve kitabın sonunda *Fizik*'te ortaya koyduğu dört neden teorisinin bir tür tarihsel sağlamasına ulaşıyor (A, 3-10).
2) α kitabı felsefeyi bu kez hakikatin bilimi olarak tanımlıyor ve hakikatin araştırılmasının filozofların ortak çalışmasına bağlı olduğunu gösteriyor (α, 1). Ardından, ilkelerin ve nedenlerin sonsuz olamayacağı belirtiliyor (α, 2) ve farklı araştırma biçimlerinin farklı yöntemleri olduğu anımsatılıyor (α, 3). Bu kısa kitabın yazarının Aristoteles olup olmadığı tartışmalı.
3) Yoğun ve zor bir kitap olan B kitabı araştırmaya yön verecek olan bir dizi apori sunuyor. Kitap doğrudan metafiziğin birliğine ilişkin aporilerle başlıyor: Nedenleri tek bir bilim mi inceler, yoksa birçok bilim mi? Tanıtlamanın ilkelerini, farklı tözleri tek bir bilim mi inceler birçok bilim mi? Bu aporileri duyulur tözlerden başka tözler olup olmadığıyla ve ilk ilkelerin doğasıyla ilgili aporiler izliyor.
4) Γ kitabında Aristoteles ilk kez varlık olarak varlığın biliminden söz etmeye başlıyor ve bu bilimin ayrıcalıklı konusunun töz olduğunu belirtiyor (Γ, 1-2). Kitap çelişmezlik ilkesinin diyalektik bir savunusuyla devam ediyor (Γ, 2-8).
5) Δ kitabı sadece *Metafizik*'i değil Aristoteles'in birçok yapıtını okurken başvurabileceğimiz kullanışlı bir sözlük. Aristoteles ilke, neden, doğa, töz, bir ve çok gibi temel kavramların farklı anlamlarını ayırt ediyor ve kavramların temel anlamlarını ikincil ya da yan anlamlardan ayırabileceğimizi gösteriyor.
6) E kitabı fiziksel, matematiksel ve teolojik üç felsefe biçimini birbirinden ayırarak başlıyor ve ilk felsefenin teolojik olduğunu söylüyor (E, 1). Bu kitapta ayrıca ilineksel anlamda varlığın bilimin konusu olamayacağı (E, 2-3) ve doğruluk anlamında varlığın, varlığın temel anlamı olarak görülemeyeceği belirtiliyor (E, 4).

7) Z kitabıyla birlikte *Metafizik*'in hazırlık niteliğindeki kitaplarından Aristotelesçi ontolojinin sergilendiği merkezi kitaplara geçiş yapmış oluyoruz. Son derece karmaşık olan bu kitapta töz kavramının farklı anlamları ayırt ediliyor ve asıl anlamıyla tözden ne anlamamız gerektiği form ve madde kavramlarıyla ilişkili olarak ortaya konuyor.
8) H kitabı tanımın birliği sorununa odaklanıyor ve bu çerçevede madde ve form kavramlarını gücüllük ve edimsellik kavramlarıyla ilişkiye sokuyor. Böylece Z kitabındaki töz araştırmasından Θ kitabında ele alınacak gücüllük ve edimsellik kavramlarına geçiş sağlanıyor.
9) Θ kitabı gücüllük ve edimselliğin harekete bağlı olan anlamlarından yola çıkıyor, etkileme ve etkilenme gücü üzerinde duruyor (Θ, 1-5). Ardından aynı kavramların varlığa bağlı olan anlamları ele alınıyor ve edimselliğin gücüllük karşısındaki önceliği ortaya konuyor (Θ, 6-9). Kitap doğruluk ve yanlışlık üzerine bir bölümle sona eriyor (Θ, 10).
10) I kitabı Bir üzerine bir araştırma sunuyor. Aristoteles'e göre olmakla bir olmanın aynı şey olduğunu anımsadığımızda bu kitabın *Metafizik* içindeki yerini daha iyi anlıyoruz. Ayrıca aynı kitapta karşıtlık, fark ve bunların türsel ayrımla ilişkisi üzerine birçok önemli bölüm var.
11) K kitabı bir tür karma kitap. İlk sekiz bölümde B, Γ ve E kitaplarının özeti sunuluyor. Sonraki bölümlerde ise *Fizik*'in hareketle ilgili bölümleri biraz dağınık biçimde özetleniyor. Tıpkı α kitabı gibi bu kitabın da Aristoteles'e ait olup olmadığı belirsiz.
12) Λ kitabı tözün farklı anlamlarını ele alarak başlıyor. Duyulur tözün incelenmesinden ay-üstü dünyaya ve ebedi bir nedenin, hareketsiz ilk hareket ettiricinin varlığına doğru ilerleyen bu kitabın sonlarında nihayet Aristoteles'in teolojisiyle karşılaşıyoruz.
13) Bir bütün oluşturan M ve N kitapları matematiksel nesneleri araştırıyor. Bu kitaplarda sayılar hakkındaki farklı teoriler, özellikle de Platoncu İdealar ve ideal sayılar teorisi eleştirel biçimde ele alınıyor ve sayıların konumu irdeleniyor.

Görüldüğü gibi, sunuş niteliğindeki pasajlarla yetinmeyip *Metafizik*'in bütününe baktığımızda kitabın ontoteolojik yapısıyla ilgili söylediklerimizle pek de örtüşmeyen bir manzarayla karşılaşıyoruz. Varlık olarak varlığın biliminin ortaya konduğu Γ kitabında tanrıdan söz edilmiyor. Tözün araştırıl-

dığı Z kitabında, gücüllük ve edimselliğin araştırıldığı Θ kitabında, Bir'in araştırıldığı I kitabında, hatta Λ kitabının ilk beş bölümünde bile yine tanrı ele alınmıyor. Aristoteles'in "teolojisi" ancak Λ kitabının ikinci yarısında ortaya çıkıyor. Aristoteles Λ, 6'da, daha önce Θ, 8'de öne sürdüğü bir tezden, edimselliğin gücüllük karşısındaki önceliği tezinden destek alarak hareketin sonsuzluğunun ebediyen edimsel halde olan bir nedene dayandığını öne sürüyor. Λ, 7'de bu salt edimsel nedenin hareketsiz ve tanrısal olduğu, diğer şeyleri arzu nesnesi olarak harekete geçirdiği söyleniyor. Λ, 8'de astronomi teorileri üzerinden ilk hareket ettiricinin sayısı tartışılıyor. Λ, 9'da ilk hareket ettiricinin kendi kendini düşündüğü söyleniyor ve kitap evrenin bütünlüğü ve iyiliğiyle ilgili görkemli bir bölümle sona eriyor. O halde E, 1 ve K, 7'nin sunuş niteliğindeki saptamaları metnin sergilediği zenginliği yansıtmıyor. *Metafizik*'in "teolojisi" birkaç sayfadan ibaret: Λ kitabının ikinci yarısı ve belki B kitabının duyulur tözlerden başka tözler olup olmadığıyla ilgili aporetik pasajları.[21] Beklenenin aksine, ontoloji teolojiyle iç içe geçmiyor, varlığın anlamı sorusu metafiziği en üstün varolan olarak tanrısal varolanın araştırılmasına dönüştürmüyor. Hatta Aristoteles'in başka türden varolanlarla, örneğin M ve N kitaplarında matematiksel nesnelerle çok daha ayrıntılı biçimde ilgilendiğini görüyoruz. Yapıt boyunca teolojiye ayrılan yer diğer varolan tiplerine ayrılan yere oranla oldukça sınırlı.

Elbette nicelikten çok niteliğin önem taşıdığını düşünebiliriz. Belirleyici olan, teolojiye ayrılan yerin genişliğinden ziyade tanrısal olana ilişkin saptamaların ontolojiye nasıl katkı yaptığı değil mi? Ama bu açıdan baktığımızda da durum pek değişmiyor. Aristoteles Λ kitabının ikinci yarısında ilk hareket ettiriciyi gücüllük ve edimsellik ayrımı üzerinden düşünüyor ve onu bütün gücüllükleri önceleyen saf edimsellik olarak tanımlıyor. Bu tanımla ontolojik araştırmaya katkı yapılmış olmuyor, aksine Θ kitabında teolojiden bağımsız olarak yürütülen araştırma ilk hareket ettiricinin tanımına zemin hazırlamış oluyor. İleride bu noktayı daha ayrıntılı olarak ele alacağız, ama şimdiden şunu söyleyelim: Λ kitabında ilk hareket ettirici hakkında öne sü-

21 İşaret ettiğimiz pasajlar haricinde *Metafizik*'te nadiren tanrıdan bahsediliyor. Bu pasajların belki de en önemlisi yapıtın hemen başlarında yer alıyor. Aristoteles A, 2'de bilgeliğin iki bakımdan tanrısal olduğunu söylüyor: "En çok tanrının sahip olduğu ve tanrısal şeylerle ilgili olan bilim bilimlerin tanrısal olanıdır. Sadece o [yani ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi olarak bilgelik] bu iki özelliğe sahiptir: bir yandan tanrının her şeyin nedeni olduğu ve bir tür ilke olduğu düşünülür, diğer yandan bu bilime ya sadece tanrı ya da en çok o sahip olabilir." (983a 6-10) Ama bu pasajın doksografik nitelikte olduğunu ve Aristoteles'in görüşlerinden çok yaygın kabul gören görüşleri yansıttığını unutmamalıyız.

rülenler gücüllük ve edimsellik kavramlarının belirginleştirilmesine hizmet etmekten ziyade edimsellik kavramını tanrısal olan düzeyinde örneklemeyi sağlıyor.

Ontobiyoloji, Ontoteknoloji, Ontomatematik...

Öyleyse ontoloji-teoloji geriliminin *Metafizik*'te yürütülen araştırma açısından sandığımız kadar büyük bir önem taşımadığını mı kabul edeceğiz? Metafiziğin sunumlarıyla metafiziğin kendisini karşılaştırdığımızda ulaştığımız ilk sonuç bu. Ama bunu kabul ettiğimizde sorun çözülmüş olmuyor. *Metafizik*'in birliğiyle ilgili sorun ontoteolojik yapıdan kaynaklanmıyorsa yapıtın karmaşıklığını, bütüncül okumalar karşısındaki direncini nasıl açıklayabiliriz? Az önce ontoteolojiyle tümelci-ilkselci yapı arasında bir ayrım yapmıştık. Bu ayrıma göre, dar anlamıyla ontoteoloji metafizik yapının alabileceği şekillerden sadece biriydi. Ontoteolojinin ötesinde tümelci-ilkselci yapıyı sergileyebilecek başka bileşimler de mümkündü. Şimdi metafiziğin kendisine bakmaya devam edelim ve *Metafizik*'te bu genel yapının başka şekilleriyle karşılaşıp karşılaşmadığımızı soralım. Eğer varlık olarak varlığın araştırılmasında ayrıcalıklı ilksel varolan rolünü hareketsiz ilk hareket ettirici ancak kısıtlı ölçüde üstleniyorsa bu rolü üstlenmek başka varolanlara mı düşüyor?

Bu soruya net bir yanıt vermek gerçekten çok zor. Zorluk seçeneklerin az olmasından değil fazla olmasından doğuyor. *Metafizik*'in farklı kitaplarında farklı varolanların ayrıcalıklı rol oynadığı ve ontolojik araştırmayı yönlendirdiği izlenimine kapılıyoruz. Örneğin, Z kitabı az önce de belirttiğimiz gibi töz kavramının asıl anlamını belirlemeye çalışıyor ve bu çerçevede canlıları, özellikle de hayvanları ayrıcalıklı bir model olarak kullanıyor. Z, 2'nin başında, Aristoteles hayvanların, bitkilerin ve bunların parçalarının, ateş, su, toprak gibi öğelerin ve bunlardan oluşan şeylerin, örneğin gökyüzünün ve parçalarının, yıldızların, ay ve güneşin töz olarak kabul edildiğini söylüyor.[22] Ama araştırma ilerledikçe, bir şeyin töz olmasını belirleyen etkenler belirginleştikçe birliğin töz için önemi ortaya çıkıyor ve Z, 2'deki listede yer alan birçok töz adayının birlikten yoksun olduğu için töz de olamayacağı anlaşılıyor. Aristoteles Z, 16'da hayvanlar ve bitkiler haricindeki adayların tözsel birliğe sahip olamayacağını gösteriyor:

22 Bkz. *Metafizik*, Z, 2, 1028b 8-13. *Metafizik*'te buna benzer başka listeler de bulmak mümkün. Örneğin bkz. H, 1, 1042a 6-11.

> Töz olduğu düşünülen şeylerin çoğunun gücüllük olduğu da açık: hayvanların parçaları (çünkü bunların hiçbiri ayrı değil, ayrıldıkları takdirde hepsi madde olarak varlık) ve toprak, ateş ve hava, bunların hiçbiri bir değil, bunlar ısıtılmadan ve onlardan bir olan bir şey meydana gelmeden önce bir yığın gibiler.[23]

Hayvanların (ve muhtemelen bitkilerin) parçalarının ve öğelerin (ateş, hava, su, toprak) töz olamayacağı, çünkü bunların birlikten yoksun olduğu söyleniyor. Hayvanların parçaları "ayrı", bağımsız bir bütün oluşturmuyor, bunlar ancak ait oldukları organizmanın parçası olarak bir işleve ve edimselliğe sahipler. Öğelere gelince, onlar da birlikten yoksunlar, çünkü maddi bir yığından ibaretler. Bu madde yığınları tözsel birliğe sahip bir bütün meydana getirecek şekilde birleşmediği sürece töz olmanın ölçütlerini karşılamıyor. Bu son argümanın sadece dört öğe için değil kaya parçaları, metaller gibi maddeler için de geçerli olduğunu görmek zor değil. O halde, Z, 2'deki listeden geriye sadece hayvanlar ve bitkiler kalıyor. Sadece hayvanlar ve bitkiler tözsel birliğe sahip. Başka bir deyişle, varlık olarak varlığın araştırılması açısından canlı varolanlar ayrıcalıklı bir model sunuyor, çünkü sadece onlar varlığın temel anlamlarından biri olan tözselliğe tam anlamıyla sahipler. Üstelik biyolojik modelin ayrıcalıklı konumu sadece Z, 16'da değil, Λ kitabının ilk hareket ettiriciyle ilgili bölümlerinde de karşımıza çıkıyor. Aristoteles ilk hareket ettiriciyi, yani tanrıyı sadece kendi kendini düşünen bir zihin olarak değil, aynı zamanda ebedi bir canlı olarak tanımlıyor:

> O elbette yaşama da sahip, çünkü zihnin edimselliği yaşam, bu edimsellik ise tanrı demek. Tanrının kendiliğinden en iyi ve ebedi olan yaşamı edimsellik demek. Öyleyse tanrının en iyi ve ebedi canlı olduğunu söylüyoruz, öyle ki yaşam ve sürekli ebedi zaman tanrıya ait, tanrı zaten bu.[24]

Bu durumda, ilk bakışta ontoteolojik gibi görünen bir metnin ardında aslında biyolojik bir model yattığını, tümelci-ilkselci yapının en azından *Me-*

23 *Metafizik*, Z, 16, 1040b 5-10: Φανερὸν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τά τε μόρια τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἕν ἐστιν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῇ καὶ γένηταί τι ἐξ αὐτῶν ἕν.

24 *Metafizik*, Λ, 7, 1072b 26-30: καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

tafizik'in Z ve Λ kitaplarında ontobiyoloji biçiminde karşımıza çıktığını mı düşünmeliyiz?

Ama başka kitaplarda da başka modellerin öne çıktığını görüyoruz. H kitabının başlarında, Aristoteles edimsel anlamda tözle gücül anlamda tözü birbirinden ayırmaya çalışırken bu sefer yoğun biçimde teknik nesne örneklerine başvuruyor. H, 2'de maddeyi işleyerek ona form kazandıran şeyin formel düzeydeki farklar olduğu söyleniyor ve bu farkların çeşitliliği kitap, sandık, kapı eşiği, ev gibi bir dizi teknik nesne örneği üzerinden ortaya konuyor.[25] Aristoteles bu örnekleri inceleyerek formel farkların bir şeyin varlığının nedeni olduğu sonucuna varıyor, ama hemen ele aldığı örneklerin töz olmadığını, ancak tözün bir benzeri ya da analogu (ἀνάλογον) olduğunu da ekliyor.[26] Aristoteles örneklerinin neden töz olmadığıyla ilgili herhangi bir açıklama sunmadığı için, bu saptamanın teknik nesnelerin doğal tözlerden türemiş oldukları ölçüde tam anlamıyla töz sayılamayacağı yönündeki genel teze mi, yoksa sadece canlıları töz olarak gören Z, 16'ya mı dayandığını söylememiz zor. Ama Aristoteles'in neden tözü incelemek için töz olmayan örneklere başvurduğunu anlamamız daha da zor. Üstelik Aristoteles ele aldığı örneklerin töz olmadığını söyledikten sonra da yine töz olmayan örnekler, özellikle de teknik nesne örnekleri üzerinden düşünmeye devam ediyor. Teknik model tözsellikten yoksun olmasına rağmen tözü anlamak için biyolojik modelden daha mı temel? Varlık sorusunu sorduğumuzda canlılardan da önce teknik nesnelere mi bakmamız gerek? Ontobiyolojinin ardında bir çeşit ontoteknoloji mi yatıyor?[27]

Belki sorun sandığımızdan da karmaşık. Aristoteles H, 3'ün başında bir ismin sadece form anlamında töze mi, yoksa maddeyi de içeren bileşik töze mi işaret ettiğini belirlemenin güçlüğünden söz ederken hiyerarşik bir ilişki içinde düşünmeye çalıştığımız bu iki model, teknik model ve biyolojik model arasında paralellik kurmakla kalmıyor, üçüncü bir modeli de bunlara ekliyor:

25 Bkz. *Metafizik*, H, 2, 1042b 15 ve devamı. Özellikle eşik ve ev örnekleri H kitabının 2. ve 3. bölümlerinde tekrar tekrar karşımıza çıkıyor.

26 *Metafizik*, H, 2, 1043a 2-7. İleride bu benzerlik ya da analoji kavramının önemi üzerinde duracağız.

27 Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başında ruhu tanımladıktan hemen sonra canlıyla balta arasında bir benzerlik kurduğunu, yani ruh-beden ilişkisini yine bir teknik nesne örneği üzerinden düşündüğünü anımsayalım. Bkz. *Ruh Üzerine*, II, 1, 412b 11-17. Ayrıca genel olarak Aristoteles'in zooloji metinlerinde de teknik nesneler biyolojik süreçleri anlamak için sıkça başvurulan bir model oluşturuyor.

> Bazen ismin bileşik töze mi, yoksa edimsellik ve forma [μορφή] mı işaret ettiğini fark etmediğimizi de gözden kaçırmamak gerek. Örneğin, "ev" bütüne, yani belli bir biçimde düzenlenmiş kiremitlerden ve taşlardan bir barınağa mı, yoksa edimselliğe ve forma [εἶδος], yani [sadece] barınağa mı işaret ediyor, "çizgi" uzunluk olarak ikiliğe mi, yoksa ikiliğe mi, "hayvan" bedendeki bir ruha mı, yoksa ruha mı işaret ediyor?[28]

Burada teknik ve biyolojik örneklere matematiksel, daha doğrusu geometrik bir örneğin eklendiğini görüyoruz: çizgi. Aristoteles'e göre, isimlerin barındırdığı belirsizlik geometrik nesneler söz konusu olduğunda da ortaya çıkıyor. Metinden anladığımız kadarıyla, "çizgi" isminin sadece forma yani ikiliğe mi, yoksa bir tür matematiksel madde olan uzunlukla birlikte ikiliğe mi işaret ettiğini belirlemek kolay değil.[29]

İstisnai bir pasajla karşı karşıya değiliz. *Metafizik*'in birçok pasajında Aristoteles geometrik ve aritmetik örnekler kullanıyor. Töz, form, madde, gücüllük, edimsellik, birlik gibi temel ontolojik kavramların ele alındığı merkezi metinlerde çoğu zaman teknik, biyolojik ve matematiksel örnekleri yan yana görüyoruz. Eğer Heidegger'in dediği gibi metafiziğin varlık olarak varlık sorusunu ancak ayrıcalıklı bir varolan üzerinden sorduğunu, ontik araştırmanın temel ontolojinin üzerini örttüğünü kabul edeceksek, en azından Aristoteles'in *Metafizik*'inde birden fazla ayrıcalıklı varolan tipinin araştırıl-

28 *Metafizik*, H, 3, 1043a 29-35: Δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, οἷον ἡ οἰκία πότερον σημεῖον τοῦ κοινοῦ ὅτι σκέπασμα ἐκ πλίνθων καὶ λίθων ὠδὶ κειμένων, ἢ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους ὅτι σκέπασμα, καὶ γραμμὴ πότερον δυὰς ἐν μήκει ἢ [ὅτι] δυάς, καὶ ζῷον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχή. Aristoteles'in aynı güçlüğe daha önce başka bir örnek (heykel örneği) üzerinden işaret etmiş olduğunu anımsatalım. Bkz. Z, 10, 1035a 6-9.

29 Aslında kolay olmayan şey "çizgi" sözcüğünün neye işaret ettiğini belirlemenin neden kolay olmadığını anlamak. "Ev" sözcüğü hem maddeden bağımsız olarak forma (barınak), hem madde kazanmış forma (belli biçimde düzenlenmiş taşlardan, kiremitlerden yapılmış bir barınak) işaret ediyor olabilir, burada güçlüğün kaynağını görmekte zorlanmıyoruz. Biraz daha zor bir örnek olmakla birlikte, hayvan örneğinde de sorunun kaynağını sezebiliyoruz. "Hayvan" hem hayvansal ruha, yani hayvanların sahip olduğu ruhsal yetilerin bütününe, hem de hayvansal ruhun bedenle oluşturduğu birliğe işaret ediyor olabilir (ikincisine işaret etme olasılığı çok daha yüksek olsa bile). Peki "çizgi" maddesinden yani uzunluktan bağımsız olarak ikiliğe nasıl işaret edebilir? Çizgi zaten uzunluk olarak ikilik değil mi? Çizgiden uzunluğu çıkardığımızda geriye geometrik bir nesnenin formu değil, aritmetik bir nesne yani sadece ikilik kalmayacak mı? Çizginin formunun aritmetik bir nesne olduğunu kabul etsek bile bu nesneye neden "iki" sözcüğüyle değil de "çizgi" sözcüğüyle işaret edelim? Aristoteles'in örnekler arasındaki paralelliği korumak için "çizgi" sözcüğünün anlamını epeyce zorladığını hissediyoruz. İleride Aristoteles'in neden bu tür bir zorlamaya ihtiyaç duyduğu meselesine değinme fırsatımız olacak. Şimdilik soruna işaret etmekle yetinelim.

dığını, bu ontik araştırmaların hep iç içe geçtiğini de kabul etmek zorundayız. Bakış açısı değiştikçe varlık olarak varlığın araştırılmasına ışık tutacak modeller de değişiyor. Bu modelleri birbirinden ayırmaya ve her birine ayrıcalıklı bir konum kazandıran etkenleri belirlemeye çalışalım:

1) *Teolojik model:* Elbette ilk bakışta varlık sorusunu yönlendirecek ve giderek onun yerine geçecek tüm bu ilksel varolan adayları arasından ilk hareket ettiricinin ya da tanrının öne çıkması hiç şaşırtıcı değil. İlk hareket ettirici hem bütün varolanların hareketini sağlıyor ve evrenin değişmezliğini güvence altına alıyor,[30] hem de Λ kitabının ikinci yarısında gördüğümüz gibi saf edimsellik olarak varlığın temel anlamlarından birini kusursuzca sergiliyor.
2) *Biyolojik model:* Öte yandan, metinlere daha dikkatli baktığımızda bu ontoteolojik yapının ardında başka bir yapının olduğunu görüyoruz. Aristoteles tıpkı göksel varlıklar gibi tanrıyı da bir canlı olarak ele alıyor, tanrıyı biyolojik bir model çerçevesinde düşünüyor.[31] Üstelik araştırmanın belli bir aşamasında (Z, 16'da) tözselliğin temel ölçütünün maddi bitişiklikten ibaret olmayan organik denebilecek bir birlik olduğu ortaya çıktığında sadece canlılar tam anlamıyla töz sayılmaya başlanıyor.
3) *Teknolojik model:* Ama Aristoteles bazı pasajlarda canlılığı da teknolojik bir model üzerinden ele alıyor. Sadece canlılığın karmaşık yapılarını daha basit bir düzeyde sergiledikleri için değil, canlılara özgü olan işlevselliğe sahip oldukları için de teknik nesneler biyolojik bağlamda merkezi öneme sahip. Metafizik bağlamda ise (H kitabının başlarında gördüğümüz gibi) teknik nesneler töz olmadıkları halde tözselliği anlamanın en elverişli araçları olarak karşımıza çıkıyor.
4) *Matematiksel model:* Son olarak, matematiksel nesneler de *Metafizik* açısından temel önem taşıyor. Bir yandan, Aristoteles'in yapıt boyun-

30 Aristoteles *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de evrenin merkezinde bulunan yeryüzünün yerinden oynatılamamasını ve daha genel olarak evrenin yok edilememesini ilk hareket ettiricinin mutlak hareketsizliğine bağlıyor. Mutlak olarak hareketsiz olan ilk hareket ettirici hiçbir şey tarafından hareket ettirilemeyeceği için hareketlerini ona borçlu olan şeyler de yok edilemiyor. Bkz. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 4, 699b 12-700a 6.

31 Dahası, Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'nin son derece zor bir pasajında gökyüzünün de canlı/ruh sahibi olduğunu söylüyor. Bkz. *Gökyüzü Üzerine*, II, 2, 285a 29.

> ca sürekli tartışma içinde olduğu Platoncu gelenek (belki Platon'un kendisinden çok Speusippos ve Ksenokrates, ayrıca Pythagorasçılar) matematiksel nesneleri ilk ilkelerle bir tutuyor, varolanları sayılardan türetiyor. Aristoteles bu görüşe karşı çıkacak olsa da matematiği tartışmasının merkezine yerleştirmesi kaçınılmaz. Diğer yandan, matematiğin alanı varlığın araştırılması için yöntemsel bir model de oluşturuyor, yapıtın birçok yerinde Aristoteles matematiğe bu açıdan da başvuruyor.[32]

Geldiğimiz noktayı özetleyelim. *Metafizik*'in neden bütüncül okumalara bu denli direnç gösteren bir metin olduğunu soruyorduk. Zorlukların kaynağını anlamak için Heidegger'in metafiziğin özünü ontoteoloji olarak belirlemesinden yola çıktık, sorunun kökenini ontoloji-teoloji geriliminde aradık. Ama bakış açımızı genişletip sadece metafiziğin sunumlarına değil de metafiziğin kendisine baktığımızda meselenin sandığımızdan da karmaşık olduğunu gördük. *Metafizik*'in birliği sorunu metafiziğin dar anlamıyla ontoteolojik olmasından kaynaklanmıyor, çünkü metin sadece ontoteolojik yapıyı değil, genel olarak tümelci-ilkselci yapının başka birçok şeklini de iç içe geçmiş olarak barındırıyor gibi görünüyor: ontobiyoloji, ontoteknoloji, hatta belki ontomatematik... O halde varlık olarak varlığın araştırılması birçok ayrıcalıklı varolana mı dayandırılacak? Ontoloji aynı anda birçok modele mi başvuracak? Tümelin bilgisi birçok ilksel varolanın bilgisinden mi türetilecek? Ama tümeli anlamak için aynı anda birçok ilksele başvurduğumuzda ilksel ilkselliğini yitirmiyor mu? Hem tanrı, hem canlılar, hem teknik nesneler... aynı anda ilksel olabilir mi? Üstelik ilksellerin ve onlara dayanan modellerin bu şekilde çoğalmasıyla *Metafizik* birliğini büsbütün yitiriyor. *Metafizik*'te iki ayrı metafizik mi var diye soruyorduk, şimdi iki değil birçok metafizik olduğunu mu kabul edeceğiz? Tam anlamıyla köşeye sıkışmış durumdayız. Dar ya da geniş anlamıyla ontoteoloji hipotezi *Metafizik*'i aydınlatmıyor, *Metafizik*'i bu hipotez altında okumaya kalktığımızda karşımıza çelişkilerle

32 Örneğin, *Metafizik*, Γ, 2, 1004a 6-9'da felsefenin de tıpkı matematik gibi parçalardan oluştuğu söyleniyor (ilk matematik olarak aritmetik ilk felsefeye, ikinci matematik olarak geometri ise ikinci felsefeye ya da fiziğe benziyor). Elbette Aristoteles birçok yerde (örneğin *Metafizik*, α, 3'te) matematiksel yöntemin her alanda kullanılamayacağına da işaret ediyor. Ama genel olarak baktığımızda *İkinci Analitikler*'de ortaya konan bilim modelinin matematiğe (ve belki matematiğin de bu modele) çok şey borçlu olduğu açık. Birçok yorumcu bu modelin en sadık biçimde ilk kez Eukleides tarafından hayata geçirildiği konusunda hemfikir.

dolu darmadağınık bir araştırma çıkıyor sadece. O halde yeni bir başlangıç yapıp problemi başka bir açıdan ele almamız gerek.

Varlığın Çokanlamlılığı ve Varolanların Çeşitliliği

Aristoteles'in Γ kitabının başında metafiziği nasıl tanımladığından yola çıkalım: varlık olarak varlığın bilimi. Metafizik başka bilimlerle, Aristoteles'in "teolojik" dediği bilimle kesişse bile her şeyden önce varlığın araştırılması. Kısmi bilimlerin, örneğin doğal varlıkları inceleyen fiziğin ya da canlı varlıkları inceleyen biyolojinin aksine, metafizik belli bir varolanı değil, varlık olarak varlığı ele alıyor. Ama Aristoteles araştırmanın konusunu bu şekilde belirler belirlemez hemen varlık olarak varlığın türlü türlü söylendiğini, yani çokanlamlı olduğunu da ekliyor. İlk adımda varlığın bu çokanlamlılığının merkezinde töz kavramı yer alıyor gibi görünüyor:

> [Tıpkı sağlık ya da tıp gibi] varlık da türlü türlü söylenir, ama hep tek bir ilkeye bağlı olarak. Bazı şeylere töz oldukları için varlık denir, bazılarına bir tözün etkilenimleri oldukları için, bazılarına töze doğru bir yol oldukları ya da yokoluşlar, yoksunluklar, nitelikler oldukları, bir tözü ürettikleri ya da oluşturdukları için, ya da töze bağlı olarak söylendikleri için, ya da bunlardan birinin ya da tözün değillemesi oldukları için.[33]

Bu pasajı okurken varlığın çokanlamlılığının kategorilere karşılık geldiğini düşünebiliriz. Bilindiği gibi, Aristoteles *Kategoriler* adlı metnin başında on kategoriden oluşan bir liste öneriyor: töz, nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik.[34] Aristoteles'in *Kategoriler*'de tözle tözsel olmayan diğer dokuz kategori arasında kurduğu ilişki *Metafizik*'in Γ

33 *Metafizik*, Γ, 2, 1003b 5-10: ... οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας.

34 Bkz. *Kategoriler*, 4, 1b 25-27. Kategorileri Türkçeleştirirken Saffet Babür'ün çevirisini kullandım. Bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 3. Sadece οὐσία'yı Saffet Babür'den farklı olarak öz değil töz diye çevirdim. Aristoteles *Kategoriler*'de başka bir yerde tekrar kullanmayacağı bir terminolojik ayrım yapıyor ve birincil οὐσία'yı ikincil οὐσία'dan ayırıyor. Birincil anlamıyla οὐσία tekil varlıklara karşılık gelirken ikincil anlamıyla οὐσία bu varlıkların ne olduğuna, yani özüne karşılık geliyor. Örneğin Sokrates birincil οὐσία, Sokrates'in özü anlamında insan ikincil οὐσία. Kısacası, öz οὐσία'ya değil ikincil οὐσία'ya karşılık geliyor. Bu yüzden de οὐσία'yı başka bir sözcükle karşılamak zorundayız. Burada kolaylık olsun diye yaygın bir çeviri olan töz sözcüğünü tercih ettim.

kitabından alıntıladığımız pasajda töz olduğu için varlık denilen şeylerle şu ya da bu şekilde tözle bağlantılı olduğu için varlık denilen şeyler arasındaki ilişkiye çok benziyor. İki metinde de töz temel ve bağımsız bir konuma sahip. Diğer kategoriler hep töze dayanıyor: nicelik tözün niceliği, nitelik tözün niteliği... Aynı şekilde, töz olmayan şeylere varlık denmesinin nedeni bu şeylerin bir şekilde hep töze dayanması, tözün etkilenimi ya da niteliği olması, tözün varoluşunu ya da yokoluşunu hazırlaması. O halde varlığın çokanlamlılığının kategorilere karşılık geldiğini, bu çokanlamlılığın ardındaki birleştirici ilkenin ise töz olduğunu mu söylemeliyiz? Aristoteles Z kitabına bu tür bir okumayı tümüyle destekleyen satırlarla başlıyor:

> Daha önce çokanlamlı şeylerle ilgili kitapta [Δ kitabı kastediliyor] ayırt ettiğimiz gibi varlık türlü türlü söyleniyor. Çünkü varlık hem [bir şeyin] ne olduğunu ve bunu[35], hem de niteliği, niceliği ya da buna benzer diğer kategorilerden birini belirtiyor. Varlık çeşitli şekillerde söylendiğine göre şurası açık: bunlar arasından ilk varlık [şeyin] ne olduğu, bu da töz demek [...] diğerleri bu ilk varlığın nicelikleri ya da nitelikleri ya da etkilenimleri ya da başka bir şeyi oldukları için onlara varlık deniyor.[36]

Bu metinde bir yandan varlığın türlü türlü söylenmesi açıkça varlığın farklı kategorilere karşılık gelmesine bağlanıyor, çokanlamlılık kategoriler listesine indirgeniyor. Diğer yandan, çokanlamlılığın ilkesi, yani birincil ya da ilk anlamıyla varlık tözle özdeşleştiriliyor. O halde varlık olarak varlığın bilimi kategorilerin, özellikle de ilk kategori olan tözün bilimi mi olacak? Acele etmemeliyiz. *Metafizik*'in başka pasajlarında varlığın çokanlamlılığı kategorileri de kapsayan, ama onlarla sınırlı olmayan, çok daha geniş bir düzlemde ele alınıyor. Örneğin:

35 Aristoteles burada töz kategorisini iki farklı biçimde adlandırıyor: bir şeyin neyse o olması [τὸ τί ἐστιν] ve bu olması [τόδε τι], nelik ve buluk. Bu ayrımın *Kategoriler*'deki birincil töz ve ikincil töz ayrımına karşılık geldiğini söyleyebilir miyiz? İki metin arasında bu tür bir paralellik olduğunu kabul edersek, *Kategoriler*'in ikincil tözünün yani özün Z kitabında bir şeyin ne olduğunu belirten töz, birincil tözün ise bir şeyin bu tekil şey olması anlamında töz olduğunu söylememiz gerekecek. Z kitabının devamında bu ayrım form anlamında tözle bileşik töz arasındaki ayrıma dönüşecek. *Kategoriler*'deki ayrımla ilgili olarak bir önceki dipnota bkz.

36 *Metafizik*, Z, 1, 1028a 10-20: Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν [...], τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι.

> Ama tam anlamıyla söylenen varlık türlü türlü söylendiğine göre, bunların biri ilineksel olarak varlık, diğeri doğru olarak varlık ve yanlış olarak yokluk olduğuna göre ve bunların yanı sıra kategori çeşitleri, yani nelik, nitelik, nicelik, yer, zaman ve bu şekilde anlam taşıyan diğerleri olduğuna, ayrıca bütün bunların yanı sıra gücül olarak varlık ve edimsel olarak varlık olduğuna göre...[37]

Burada Aristoteles artık varlığın dört temel anlamını birbirinden ayırıyor ve kategoriler bu dört anlamdan sadece birine karşılık geliyor. Aristoteles kategoriler listesini nasıl elde ettiğini (ya da bu listenin tüketici olup olmadığını) belirtmediği gibi bu dörtlü ayrımı neye dayanarak öne sürdüğünü de belirtmiyor. Ama varlığın bu dört anlamının varlık olarak varlığın araştırılması açısından eşit öneme sahip olmadığını biliyoruz. Aristoteles ilineksel olarak varlığın ve doğru olarak varlığın ontolojinin esas konusu olmadığını söylüyor.[38] O halde, araştırmanın asıl konusu bir yandan kategoriler, özellikle de töz kategorisi, diğer yandan gücül ve edimsel anlamda varlık.[39]

Metafizik'in konusunun ne olduğunu anlamak istiyorsak bu dört anlamın tam olarak ne ifade ettiğine dikkat etmeliyiz. Elbette varlığın anlamlarını varlık olarak varlığın türleri ya da cinsleri olarak düşünemeyiz, çünkü varlığın kendisi bir cins değil.[40] O halde, varlığın cins ya da tür olarak düşünülemeyecek en genel belirlenimlerinden söz ediyoruz. Daha da önemlisi, varlığı çokanlamlı hale getiren, varlığın türlü türlü söylenmesine neden olan bu farklı belirlenimleri varolanların çeşitliliğiyle karıştırmamamız gerek. Aristoteles'in dünyası çeşit çeşit varolandan meydana geliyor: cansız maddeler, canlılar, teknik nesneler, matematiksel nesneler, renkler, sesler, tatlar, kokular, duygular, eylemler, çeşitli etkileme ve etkilenmeler, öğeler, göksel cisimler, ilk hareket ettirici olarak tanrı... Varolanları cinsler ve türler halinde sınıflandırarak bu çeşitliliği bir ölçüde sınırlamak mümkün. Kısmi

37 *Metafizik*, E, 2, 1026a 33-b 2: Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ... Ayrıca bkz. Δ, 7 (bütün bölüm) ve Θ, 10, 1051a 34-b 2 (bu son pasajda ilineksel olarak varlıktan söz edilmiyor).

38 İlineksel olarak varlık için bkz. *Metafizik*, E, 2 ve 3; doğru olarak varlık için bkz. E, 4 ve Θ, 10.

39 Bu iki incelemeden birinin ontoloji açısından daha temel olup olmadığının, tözün ya da edimselliğin varlığın temel anlamına karşılık gelip gelmediğinin Aristoteles yorumcularını öteden beri uğraştıran bir problem olduğunu belirtelim.

40 Bkz. 20. dipnot.

bilimler tam da bunu yapıyor: fiziğin konusunu oluşturacak doğal cisimler, biyolojinin konusunu oluşturacak canlılar, zoolojinin konusunu oluşturacak hayvanlar, teolojinin konusunu oluşturacak tanrısal varolanlar... Ama varlığın çokanlamlılığı varolanların bu çeşitliliğinden kaynaklanmıyor, varolanların farklı farklı olma biçimleri sergilemesinden kaynaklanıyor. Az önce alıntıladığımız pasajdaki dörtlü ayrım varolanların çeşitliliğine değil bu olma biçimlerine karşılık geliyor. Bazı varolanlar fiziğin, biyolojinin ya da başka bir bilimin nesnesi olup olmadıklarından bağımsız şekilde töz olarak varoluyor, başka varolanlar nitelik ya da nicelik olarak varoluyor, bazı varolanlar ilineksel olarak, bazıları özsel olarak varoluyor, bazı varolanlar gücül halde, bazıları edimsel halde varoluyor. Ontolojinin konusu işte bu olma biçimlerini araştırmak, varolanların çeşitliliğinden bağımsız olarak bu olma biçimleri arasındaki ilişkileri ele almak. Başka bir deyişle, diğer araştırma alanlarından (kısmi bilimlerden) farklı olarak ontoloji belli bir varolan tipine yönelmiyor, genel olarak varolanların sergilediği olma biçimlerine yöneliyor. Ontoloji doğal nesneler ya da canlılar nedir diye sormuyor, ilinek olmak, töz olmak, nitelik olmak, gücül halde olmak, edimsel halde olmak... nedir diye soruyor, tözün ilineklerle, gücüllükle, edimsellikle ilişkisi nedir diye soruyor. Varlık olarak varlığı araştırmak olma biçimlerini, olma biçimleri arasındaki ilişkileri araştırmak demek.

Yepyeni bir araştırma alanıyla karşı karşıyayız: varolanları değil olma biçimlerini ya da Heideggerci bir terminolojiye başvuracak olursak ontik belirlenimleri değil ontolojik belirlenimleri konu edinen bir araştırma. Ama yeniliği kadar soyutluğu ve zorluğu da metafiziği kırılgan hale getiriyor. Her an varlığın çokanlamlılığını varolanların çeşitliliğine indirgeme, varlığın türlü türlü söylenmesini çeşit çeşit varolan olmasına bağlama tehlikesi altındayız. Aristotelesçiliğin tarihi bu tehlikenin büyüklüğünü de gösteriyor. Tıpkı Aristoteles gibi Aristoteles'in en önemli ardılı Theophrastos da daha önce sözünü ettiğimiz kendi *Metafizik*'inde "varlığın türlü türlü olduğunu" söylüyor.[41] Ama Theophrastos olma biçimlerini ya da özel olarak kategorileri kastetmiyor, çünkü bunu söyler söylemez varolanların çeşitliliğine yöneliyor, zihinsel ve ilksel şeylerden hareketli doğal tözlere, bitkilere ve hayvanla-

41 Bkz. Theophrastos, *Metafizik*, 8b 10. Theophrastos tam olarak Aristoteles gibi "varlık türlü türlü söylenir" (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς) demiyor, "varlığın türlü türlü olduğu açık" (τὸ ὂν ὅτι πολλαχῶς, φανερόν) diyor. İki ifade arasında benzerlik olduğunu düşünebiliriz, ama iki filozofun bu türlü türlü söylenmek ya da olmaktan bambaşka şeyler anladıkları da açık.

ra, cansız nesnelere uzanan ontik bir çeşitliliğe yöneliyor. Theophrastos'un ardılı Straton ise metafizikle hiç ilgilenmeyen bir fizikçi olarak karşımıza çıkıyor. Helenistik dönemde mantık, fizik ve etik arasındaki üçlü Stoacı ayrımın giderek yaygınlık kazandığını, felsefede metafiziğe hiç yer ayrılmamış olduğunu görüyoruz. Metafiziğin belirgin bir geçmişi olmadığı gibi uzun süre pek bir geleceği de olmuyor. Kısmi bilimler adeta varlık olarak varlığın bilimini yutuyor, varolanların çeşitliliği varlığın çokanlamlılığının üzerini örtüyor.

Peki Aristoteles'in kendisi varlığın çokanlamlılığını varolanların çeşitliliğinden bağımsız olarak düşünmeyi ne ölçüde başarıyor? *Metafizik*'in bir birliği olup olmadığı bu soruya nasıl yanıt vereceğimize bağlı. Bir yandan, Z ve H kitaplarında töz olarak varlığa, Θ kitabında gücül ve edimsel varlığa ilişkin ontolojik bir araştırma buluyoruz. Diğer yandan, Λ kitabında tanrısal varolana, M ve N kitaplarında matematiksel varolanlara ilişkin ontik bir araştırma var. En başa, *Metafizik*'te iki farklı metafizik olduğu hipotezine mi dönmek zorundayız, teolojik ve ontolojik değilse bile ontik ve ontolojik iki farklı metafizik mi söz konusu, yoksa bu iki araştırmayı varlık sorusunun çatısı altında uzlaştırmanın bir yolu var mı?

Metafiziğin Yöntemi: Örnekleri Çoğaltmak

Varlığı varlık olarak düşünmedeki zorluk, ontolojinin ontik araştırmalarca bağımsızlığı hep tehdit edilen kırılgan bir alan olması büyük ölçüde metafiziğin belirgin bir yönteminin olmamasından kaynaklanıyor. Metafiziğin konusu *İkinci Analitikler*'de önerilen bilim modeline uygun bir araştırma yürütülmesine izin vermiyor.[42] Konumuz belli bir varolan değil de varlık olarak varlık ya da farklı olma biçimleri olduğunda araştırmaya nereden başlayacağımızı bile bilmiyoruz. Kuşkusuz, A kitabının gösterdiği gibi, başka filozofların varlık hakkındaki görüşleri Aristoteles'e bir tür başlangıç noktası sağlıyor. Ama bu görüşleri birbirleriyle karşılaştırarak ancak aporilere ulaşmak mümkün, kesin sonuçlara değil. Bu aporileri nasıl çözeceğiz, hangi konumun gerçeği yansıttığına nasıl karar vereceğiz? Ontoloji aporilerin ötesine nasıl geçecek?

42 Aristoteles her bilimin belli bir cinsi konu edindiğini söylüyor. Varlık bir cins olmadığına göre ontoloji nasıl bilim olacak? Birçok yorumcu bu güçlük karşısında metafiziğin tam olarak bilim olmadığını, daha ziyade diyalektik yöntemle ilerleyen bir araştırma olduğunu kabul ediyor. Yine de Aristoteles Γ kitabında varlık olarak varlığın "biliminden" söz etmekten vazgeçmiyor.

Yöntem sorunu üzerine düşündükçe *Metafizik* metninin kolayca gözden kaçabilecek son derece önemli bir özelliğini keşfediyoruz. Aristoteles metin boyunca, ama özellikle varlığın temel anlamlarının incelendiği kitaplarda sürekli örneklere başvuruyor. Varlık olarak varlığın çokanlamlılığı gibi soyut ve zor bir konudan söz ederken, töz, gücüllük, edimsellik gibi teknik kavramları tanımlamaya çalışırken örneklere başvurmanın savunulan fikirleri daha anlaşılır hale getirmeye yaradığını düşünebiliriz elbette. Ama metinlere daha dikkatli baktığımızda örneklerin sadece söylenenleri anlaşılır hale getirmeye hizmet etmediğini, ilk bakışta sanılabileceğinden çok daha önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Aristoteles'in örnekleri tanımın olmadığı yerde tanımın yerine geçiyor, bir hipotezin doğruluğunun ya da yanlışlığının ölçülemediği yerde ölçünün yerine geçiyor.

Varlığın ya da en genel ontolojik belirlenimler olarak farklı olma biçimlerinin cins ya da tür olarak görülemeyeceğini daha önce birden fazla kez belirtmiştik. Ama bu aynı zamanda olma biçimlerinin, varlığın temel anlamlarının tanımlanamaz olması demek, çünkü bir şeyi tanımlamak için cinslere, türlere ve ayırt edici farklara ihtiyacımız var. Bir şeyi ancak o şeyin hangi cinse ait olduğunu, o cinse ait diğer şeylerden hangi farkla ayrıldığını belirlersek tanımlayabiliriz. Ama varlık için, kategoriler için, madde ve form için, gücüllük ve edimsellik için bunu yapmamız mümkün değil, çünkü bu kavramları bir cinsin altına yerleştiremiyoruz. O halde bu kavramları ancak örnekler üzerinden düşünebiliriz, ancak örneklere dayanarak tanım değeri taşıyacak genel betimlemelere ulaşabiliriz. Aristoteles *Metafizik*'te sürekli örneklere başvuruyor, çünkü araştırmasını başka türlü ilerletmesi mümkün değil. Varlığı çokanlamlı hale getiren temel ontolojik belirlenimleri düşünmekle bu belirlenimlere sahip olan varolanların sunduğu örnekleri düşünmek bir ve aynı şey. Aristoteles bilmeyen birisine *Metafizik*'in temel kavramlarını açıklamaya çalıştığınızı hayal edin. Örnek vermeden bunu yapabilir misiniz? Bunun da ötesinde, gücüllük ve edimsellik kavramlarını örneklerden bağımsız olarak düşünebilir misiniz? Bunun mümkün olmadığı açık. O zaman, varlığın farklı anlamları ya da farklı olma biçimleri örneklerden bağımsız olarak tanımlanamadığına göre metafizik bu anlamların ya da olma biçimlerinin örneklenmesiyle iç içe mi geçecek? Örnekleme metafiziğin temel yöntemi mi olacak?

Metafizik'in hangi sayfasını açsak tanım değeri taşıyan örneklerle karşılaşıyoruz. Ama örneklemenin yönteme dönüşmesini anlamak açısından

özellikle önem taşıyan bir pasaj Θ kitabının altıncı bölümünde karşımıza çıkıyor:

> Edimsellik bir şeyin varolmasıdır, ama 'gücül olarak' dediğimiz şekilde değil. Örneğin Hermes'in tahtada ve yarım çizginin bütünde gücül olduğunu söylüyoruz, çünkü ayrılabilirler, bilgisini kullanmayanın da bilgisini kullanması mümkünse bilgi sahibi olduğunu söylüyoruz, diğer şeyler ise edimsel olarak varoluyor. Söylemek istediğimiz şey tekil durumlardan çıkarım yoluyla açık, her şeyin tanımını aramamak ve analog olanı görebilmek gerek. Ev inşa eden ev inşa edebilene göre neyse uyanık olan uyuyana göre, gören gözleri kapalı olan ama görme yetisine sahip olana göre, maddeden ayrılmış olan maddeye göre, tamamlanmış olan tamamlanmamış olana göre o. Bu ayrımın bir tarafı edimsellik olarak tanımlanmış olsun, diğer tarafı gücüllük olarak.[43]

Görüldüğü gibi, Aristoteles açıkça her şeyin tanımını aramamak gerektiğini, tanımın olmadığı yerde tekil örneklerden çıkarımlar yapmakla yetinebileceğimizi söylüyor. Edimselliği ve gücüllüğü tanımlayamıyoruz, edimselliğin gücül olmayan bir varolma, gücüllüğün edimsel olmayan bir varolma olduğunu söyleyebiliyoruz sadece. Öte yandan, bu iki kavramın ne anlama geldiğini örnekler üzerinden anlayabiliyoruz. Ama Aristoteles bundan daha fazlasını söylüyor, "her şeyin tanımını aramamak ve analog olanı görebilmek gerek" diyor. Bu saptama sayesinde metafiziğin örnekleme yöntemi hakkında çok önemli bir bilgi ediniyoruz. Eğer gücüllük, edimsellik, madde, form gibi temel kavramların ne anlama geldiğini anlamak istiyorsak tek bir örnekle yetinmeyip bir dizi örneğe bakmamız, bu farklı örnekler arasındaki analojik ilişkileri görebilmemiz gerekiyor. Aristoteles'e göre, analoji en az iki ilişki arasındaki eşitlik ya da benzerlik demek: A'nın B ile ilişkisi neyse C'nin D ile ilişkisi o. Analoji A, B, C ve D terimleri arasında değil, A/B ilişkisi ve C/D ilişkisi arasında kuruluyor.[44] O halde, bir analoji kurmak için en az iki örneğe (ve dört terime) ihtiyacımız var: A/B örneği ve C/D örneği (A, B, C, D

43 *Metafizik*, Θ, 6, 1048a 30-b 6: ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.

44 Analojinin bu tanımı için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, V, 6, 1131a 31-32.

terimleri). Alıntıladığımız pasajda Aristoteles'in verdiği bütün örnekler analojinin bu tanımıyla uygunluk içinde. Dört terim, iki ilişki, ilişkiler arası benzerlik: Hermes heykeli tahtaya göre neyse yarım çizgi tam çizgiye göre o... Ontolojiyi ilgilendiren örneklerin neden analojik yapıda olması gerektiğini anlamak da zor değil. Ontolojinin temel kavramları hep birbirleriyle ilişkili kavram çiftleri: öz ve ilinekler, doğru ve yanlış, töz ve tözsel olmayan kategoriler, madde ve form, gücüllük ve edimsellik. Bu kavramların birini anlamak ilişkili olduğu diğer kavramı da anlamaktan geçiyor. O halde, iki kavramsal boyutu da barındıran örnekler seçmemiz ve örnekler boyunca bu iki boyut arasındaki ilişkinin eşit ya da benzer olduğunu görebilmemiz gerek.

Aristoteles'in başvurduğu örneklere biraz yakından baktığımızda örnekleme yönteminin başka bir özelliğini de fark ediyoruz. Aristoteles örneklerini büyük bir özenle seçiyor, her seferinde yeni bir ontik alanın daha aynı çifte kavramsal boyutu sergilediğini gösteriyor. Önce bir teknik nesne örneğinde gücüllük-edimsellik ayrımının sergilendiğini görüyoruz: Hermes heykeli tahtada gücül halde var, tahta işlenip heykele dönüştüğünde bu güç edimselleşecek. Ardından matematiksel bir örnek geliyor. Yarım çizgi tam çizgide gücül halde var, tam çizgiyi ikiye böldüğümüzde yarım çizgi edimselleşecek. Ardından psikolojik bir örnek geliyor. Bilgi sahibi olan kişi bu bilgisini kullanmaya başladığında (örneğin geometri bilen biri bir geometri problemini çözmeye başladığında) gücül haldeki bilgi edimselleşecek. Ardından başka bir teknik örnek bu kez teknik nesne açısından değil o tekniğe sahip olan zanaatçı açısından ele alınıyor. Ev inşa edebilen evi inşa etmeye başladığında inşa etme gücü edimselleşecek. Ardından biyolojik örnekler geliyor. Uyuyan uyandığında, gözleri kapalı olan gözlerini açtığında algı yetisi edimselleşecek. Ardından daha soyut kavramsal örnekler geliyor. Madde form kazandığında "maddeden ayrılmış olan" yani form edimselleşecek. Tamamlanmamış olan tamamlandığında tamamlanma gücü edimselleşecek. Her seferinde aynı gücüllük-edimsellik ayrımının yeni bir alanda daha işlediğini öğreniyoruz. Elbette Hermes heykelinin edimselleşmesiyle yarım çizginin edimselleşmesi, görme yetisinin edimselleşmesiyle eksik olanın tamamlanması aynı şekilde olmuyor, ama farklılıklara rağmen aynı genel ontolojik belirlenim varlığını sürdürüyor. "Analog olanı görebilmek" farklı örneklerdeki bu devamlılığı görebilmek demek.

Örnekleme yönteminin rastlantısallıktan ne denli uzak olduğu açık. Tanımın olmadığı yerde örneklerin tanım değeri kazanabilmesi için örnekler

arasında analojik ilişkiler olması gerek, çünkü ontoloji hep kavram çiftleriyle ilgileniyor, analojiler de aynı kavram çiftlerinin örnekler boyunca nasıl benzer şekilde işlediğini gösteriyor. Bu tanım değerinin gücü örnekleri çoğaltabilmemize ve her seferinde yeni alanlarda aynı ilişkinin olduğunu gösterebilmemize bağlı, çünkü ontolojinin araştırdığı olma biçimleri şu ya da bu alana değil bütün alanlara ait olmak zorunda, yani olanaklı bütün örneklerce sergilenmek zorunda. Dahası, ontik araştırmalarla ontoloji arasında bir gerilim ya da çelişki de yok. Ontolojinin en genel olma biçimlerini belirleyebilmek için ontik verilere, yani örneklere ihtiyacı var çünkü. Örnekleme yöntemi varlığı varolanlara indirgemeden, ama varolanlara bakarak anlama yöntemi.

O halde artık epeyce belirgin bir yöntemimiz var. Aristoteles sadece *Metafizik*'te değil başka metinlerde de temel ontolojik belirlenimleri araştırmak istediğinde analojik örnekleme yöntemiyle ilerliyor.[45]

Yanıtlanan ve Yanıtlanmayan Sorular

Metafiziğin birliği ve yapısıyla ilgili sorduğumuz soruların en azından bir kısmına yanıt verebilecek durumdayız artık.

Ontolojinin varlığı, tanrı ya da değil, herhangi bir ayrıcalıklı varolan üzerinden düşünüp düşünmediğini sormuştuk (dar ya da geniş anlamıyla ontoteoloji hipotezi). Şimdi varlık olarak varlığın araştırılması açısından hiçbir varolanın diğerlerinden daha ayrıcalıklı ya da ilksel olamayacağını söyleyebiliriz. Varlık olarak varlığın kendisi bir varolan olmadığı için ve tanımlanamaz olduğu için, Aristoteles'in varlığın farklı anlamlarını örnekler üzerinden düşünmesi zorunlu. Ama örneklerin tanım değeri taşıyabilmesi için daima çoğaltılması ve hiçbir örneğin ilksel olmaması da zorunlu. Bu da metafiziğin ya da ontolojinin ya da varlık olarak varlığın "biliminin" ontoteolojik yapıda ya da daha genel olarak tümelci-ilkselci yapıda olmaması demek. Aristoteles tümeli tekillerde arıyor, ama hiçbir tekil örneği ayrıcalıklı kılmaksızın, hiçbir örneği ontoloji için bir modele dönüştürmeksizin.

45 Örneğin *Fizik*, I, 7'de form-madde ayrımı yine bir dizi örnek üzerinden ortaya konuyor ve bu sırada Θ, 6'daki bazı örnekler de kullanılıyor. Bu bölümün sonunda Aristoteles "alttayatan doğanın" yani maddenin ancak "analoji yoluyla bilinebilir olduğunu" söylüyor (191a 7-8). Bronzun heykelle, tahtanın yatakla ilişkisi neyse maddenin form kazanmış nesnelerle, altta-yatan doğanın tözle ilişkisi de o (191a 8-12). Benzer şekilde, *Kategoriler*'de kategoriler listesini tanımlar değil örnekler takip ediyor ve her kategori örneklerle açıklanıyor (bkz. *Kategoriler*, 4, 1b 25-2a 4. *Metafizik*'te tözsel olmayan kategoriler hiç incelenmediği ölçüde *Kategoriler*'in varlık olarak varlığın araştırılmasına önemli bir katkı sağladığını düşünebiliriz.)

Metafiziğin tümelci-ilkselci bir yapıda olup olmadığını araştırırken Aristoteles'in aynı anda birden fazla ayrıcalıklı modele başvurup başvurmadığını sormuştuk. Farklı bakış açılarına bağlı olarak, yalnızca teolojik modelin değil biyolojik, teknolojik, matematiksel modellerin de belki geçici ya da dönüşümlü olarak ontolojiye rehberlik edebildiğini öne sürmüştük. Şimdi bu model fazlalığı izleniminin örneklerin sürekli çoğaltılmasından kaynaklandığını, ontolojinin aslında modellerle değil örneklerle ilerlediğini söyleyebiliriz. Örneklerin açığa çıkardığı ontolojik belirlenimlerin varlığın en genel belirlenimleri olabilmesi için bütün örneklere az çok aynı şekilde uygulanması, hiçbir örneğin geçici olarak da olsa bir modele dönüşmemesi zorunlu.[46]

Kendisinden önce ya da sonra gelen filozoflar gibi Aristoteles'in de varlığın çokanlamlılığını varolanların çeşitliliğine indirgeyip indirgemediğini sormuştuk. Metafiziğin kırılganlığından, ontolojinin ontik araştırmalarca tehdit edilmesinden söz etmiştik. Şimdi Aristoteles'in, Theophrastos'un aksine, varlığın türlü türlü söylenmesini varolanların çeşit çeşit olmasıyla karıştırmadığını, analojik örnekler sayesinde varolanların çeşitliliğine bakarak en genel olma biçimlerini araştırdığını, ontik düzeydeki örneklerin ontolojik belirlenimlerin üzerini örtmediğini, aksine bu belirlenimlerin açığa çıkarılmasına hizmet ettiğini söyleyebiliriz.

Ama henüz yanıt veremediğimiz sorular da var. Metafiziğin sunumlarıyla metafiziğin kendisi arasındaki örtüşmezliği açıklayabilmiş değiliz. Eğer iddia ettiğimiz gibi metafizik ontoteolojik değilse neden Aristoteles E kitabında ilk felsefenin teolojik bilim olduğunu söylüyor? Neden varlık olarak varlığın araştırılması ilk hareket ettirici olarak tanrının araştırılmasıyla iç içe sunuluyor? Örnekleme yöntemi hakkında söylediklerimize dayanarak tanrının da ontoloji için bir örnek olarak kullanıldığını iddia edebilir miyiz? Tıpkı matematiksel nesneler ya da teknik nesneler gibi tanrı da öne sürülen temel ontolojik belirlenimleri sınamak için başvurulan bir örnekten mi ibaret?

46 Kuşkusuz incelenen kavramların bazı örneklere diğerlerinden daha kolay uygulandığını düşünebiliriz, örnekler arasındaki bu uygunluk dereceleri ayrıcalıklı modeller olduğu izlenimini doğurabilir. Örneğin, fiziksel nesnelere form-madde, gücüllük-edimsellik, öz-ilinek gibi ayrımları uygulamak aynı ayrımları matematiksel nesnelere uygulamaktan daha kolay. Bir canlının ilineksel özelliklerinden ya da maddesinden söz etmek geometrik nesne olarak çizginin ilineksel özelliklerinden ya da maddesinden söz etmekten daha kolay (bkz. 29. dipnot). Aristoteles'in farklı alanlardan seçtiği örnekler arasında analojiler kurabilmek için bazen kavramları zorladığını hissediyoruz. Örneklerin çeşitliliği karşısında temel ontolojik belirlenimlerin genelliğini korumak istiyorsak belki de bu tür zorlamalara düşmek kaçınılmaz. Ama bu zorlamalara dayanarak belli örnek tiplerini ayrıcalıklı modellere dönüştüremeyeceğimiz de açık.

Örnek Olarak Tanrı

Tanrıyı ontolojinin başvurabileceği herhangi bir örnek olarak görmemizin önündeki başlıca engel hareketsiz ilk hareket ettirici olarak tanrının tartışmasız bir ilkselliğe sahip olması. Matematiksel ya da teknik nesnelerden, canlı ya da cansız varolanlardan farklı olarak tanrı bütün varolanların ilk nedeni. Aristoteles'in *Metafizik*'in başında araştırmasını "ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi" olarak tanımladığını biliyoruz. O halde metafiziğin öncelikli örneği tanrı mı olacak? Diğer taraftan, temel ontolojik belirlenimler, en genel olma biçimleri de bütün varolanlara ilişkin, dolayısıyla bunları da ilk ilkeler ve ilk nedenler olarak görmek mümkün. Örnekleme yöntemi hakkında bütün söylediklerimize rağmen yine ontoteoloji hipotezine, metafiziğin zorunlu olarak hem ilksel varolanı, hem varlık olarak varlığı konu edindiği hipotezine mi döneceğiz bu durumda?

Metinler ilk bakışta bu hipotezi tamamen destekliyormuş gibi görünüyor. Aristoteles Λ kitabının yedinci bölümünde hareketsiz ilk hareket ettiricinin zorunluluğunu gösterdikten sonra "gökyüzünün ve doğanın bu tür bir ilkeye bağlı olduğunu [ἤρτηται]" söylüyor.[47] Oysa Γ kitabının ikinci bölümünde aynı fiil bu kez tözle tözsel olmayan şeylerin ilişkisini ifade etmek için kullanılıyor: "bilim esas olarak ilk olanın, yani diğer her şeyin bağlı olduğu [ἤρτηται] ve sayesinde söylendiği şeyin bilimidir" deniyor.[48] Bu pasajda Aristoteles'in "ilk olan" derken tözü kastettiği, ona bağlı olan diğer şeylerin ise tözsel olmayan kategorilere karşılık geldiği çok açık. *Metafizik*'in birçok yerinde tözün ilkselliğinin, diğer kategorilere göre önceliğinin altı çiziliyor.[49] Oysa Λ kitabının son bölümünde ilk hareket ettirici bir ordu komutanı gibi evreni yöneten ve ona düzen kazandıran temel ilke olarak betimleniyor.

O halde şu soruyu sormalıyız: Gökyüzünün ve doğanın ilk hareket ettiriciye bağlı olmasıyla diğer kategorilerin töze bağlı olması aynı türden bağlılıklar mı? Varlığın araştırılması açısından tözün önceliğiyle evrenin düzeninin araştırılması açısından ilk hareket ettiricinin önceliği aynı türden öncelikler mi? Farklı bağlılık ya da öncelik tipleriyle karşı karşıya olduğumuz açık değil mi? Metafiziğin neden ontoteolojik olmadığını anlamak istiyorsak bu iki farklı bağlılık ya da öncelik tipini nasıl birbirinden ayıracağımızı sor-

47 *Metafizik*, Λ, 7, 1072b 13-14. "Bağlı olmak" fiilinin yine ilk hareket ettiriciyle ilgili bir bağlamda benzer bir kullanımı için bkz. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 4, 700a 5-6.

48 *Metafizik*, Γ, 2, 1003b 16-17.

49 Z, H, Θ ve Λ kitapları son derece tutarlı biçimde tözün ilkselliğini, varlığın araştırılması açısından önceliğini vurgulayarak başlıyor.

makla işe başlamalıyız. Bize öyle geliyor ki metafiziğin iki konusu (ilksel varolan ve varlık olarak varlık, tanrı ve töz) olduğu hipotezinin ardında iki farklı öncelik biçiminin birbirine karıştırılması yatıyor: ontolojik öncelikle ontik önceliğin birbirine karıştırılması.

Aristoteles varlığın çokanlamlı olduğunu savunuyor ve bu farklı anlamlar arasında öncelik ilişkileri kurulabileceğini gösteriyor. Töz tözsel olmayan kategoriler karşısında önceliğe sahip, çünkü tözün varlığı diğer kategorilerin varlığına bağlı değil ama diğer kategorilerin varlığı tözün varlığına bağlı. Benzer şekilde, varlığın çokanlamlılığını kuran diğer kavram çiftleri arasında da öncelik-sonralık ilişkileri var: Edimsellik anlamında varlık gücüllük anlamında varlıktan önce geliyor, öz anlamında varlık ilinek anlamında varlıktan önce geliyor, form olarak varlık madde olarak varlıktan önce geliyor.[50] Ama burada öncelikten ne anlamalıyız? Diğer kategorilerin töze bağlı oluşu onların töz tarafından meydana getirildiği ya da hareketlerini töze borçlu olduğu anlamına mı geliyor, yoksa ancak tözle ilişkili olarak, bir tözün niteliği, niceliği vb. olarak varolabilecekleri anlamına mı geliyor? Biz de Aristoteles gibi yapalım ve örnekler üzerinden düşünelim. Masanın renginin, uzunluğunun, yerinin... masadan bağımsız olarak varolması mümkün değil, çünkü masanın renginin olma biçimi (tözsel olmayan bir kategori olan nitelik kategorisi) masanın olma biçimine (töz kategorisi) bağlı. Ama rengi ya da diğer özellikleri varlığa getiren etken elbette masanın kendisi değil, masayı yapan kişi ya da marangoz. Masanın özelliklerinin masaya bağlılığı olma biçimleri düzeyinde yani ontolojik düzeyde bir bağlılık, varolan düzeyinde ya da ontik düzeyde bir bağlılık değil. Aynı şekilde, gücüllüğün edimselliğe bağlı oluşunun nedeni edimin gücü meydana getirmesi değil, bir gücü ancak edimselleşme gücü olarak düşünebilmemiz, yani gücü düşünürken edimselliği varsaymamız. Bir tahta parçasında gücül halde bir Hermes heykeli görmemiz için heykelin edimsel halini varsaymamız gerek, oysa Hermes heykelini henüz heykel formu kazanmamış tahta parçasından bağımsız olarak düşünebiliyoruz. Ama elbette tahtayı heykele dönüştüren şey Hermes

50 Tözün logos bakımından, bilgi bakımından ve kronolojik olarak önceliğiyle ilgili olarak bkz. *Metafizik*, Z, 1, 1028a 29-b 2. Edimselliğin gücüllük karşısındaki önceliğiyle ve bu önceliğin çeşitli anlamlarıyla ilgili olarak bkz. Θ, 8. Öz-ilinek ilişkisiyle ve neden ilineğin bilimin konusu olamayacağıyla ilgili olarak bkz. E, 2. Formun madde karşısındaki önceliğiyle ilgili olarak bkz. Z, 3. (Z kitabının temel problemlerinden birinin formun bu önceliğini belirlemek olduğunu söyleyebiliriz.) Aristoteles'in ayırt ettiği farklı öncelik ve sonralık tipleriyle ilgili olarak bkz. Δ, 11.

heykelinin formu değil heykeltıraş. O halde, iki farklı bağlılık ya da öncelik-sonralık tipi düşünebiliriz. Masanın özelliklerinin masaya bağlı oluşu tözün ontolojik olarak diğer kategorilerden önce gelmesine dayanıyor, tahta parçasındaki gücün tamamlanmış heykele bağlı oluşu edimselliğin ontolojik olarak gücüllükten önce gelmesine dayanıyor. Öte yandan, masanın kendisi ya da sahip olduğu özellikler ontik olarak marangoza bağlı, tahta parçasının heykele dönüşmesi ontik olarak heykeltıraşa bağlı.

Şimdi gökyüzünün ve doğanın ilk hareket ettiriciye bağlı olmasının bu iki öncelik tipinden hangisine dayandığını düşünelim. Ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisi mi söz konusu, yoksa sadece farklı varolanlar arası ontik bir öncelik-sonralık ilişkisi mi var? İlk hareket ettirici Λ kitabında diğer varolanların hareketinin ve daha genel olarak evrendeki düzenliliğin kaynağı olarak sunulduğuna göre ilk hareket ettirici olarak tanrının ontik bir önceliğe sahip olduğu açık. Peki diğer varolanların olma biçimlerini ya da sergiledikleri ontolojik belirlenimleri anlamak için önce tanrının olma biçimini anlamamız gerekiyor mu? Göksel cisimlerin, ay-altındaki canlı ya da cansız varolanların olma biçimleri tanrının olma biçimine ontolojik olarak bağlı mı? Bilindiği gibi, Aristoteles ilk hareket ettiricinin olma biçimini hiçbir gücüllük barındırmayan saf edimsellik ya da saf etkinlik olarak belirliyor. O halde soru şu: Göksel cisimlerin, canlı ya da cansız varolanların... edimsel varlıklarını anlamamız ilk hareket ettiricinin edimselliğini anlamamıza bağlı mı? *Metafizik*'in ilerleyişi bağlı olmadığını gösteriyor. Θ kitabında gücüllük ve edimsellik kavramları ilk hareket ettiriciden ya da tanrıdan bağımsız olarak ele alınıyor. Λ'nın Θ'ya yaptığı katkı bu kavramların anlamının yenilenmesi değil, uygulanım alanının genişletilmesi: Daha önce, Θ kitabında gücüllük ve edimsellik kavramlarını teknik, matematiksel ve biyolojik nesne örnekleri üzerinden düşünmüştük, şimdi Λ kitabında ilk hareket ettiriciyi gücüllük barındırmayan edimsellik olarak ele alırken aynı kavramları tanrı örneği üzerinden düşünüyoruz.[51]

İlk hareket ettiricinin onun hareket ettiriciliğine tabi olan şeylerden önce gelmesi marangozun masadan, anne babanın çocuktan, pazartesinin salıdan önce gelmesi gibi teknik, biyolojik, kronolojik önceliklerden çok da farklı değil. Başka bir deyişle ilk hareket ettiricinin önceliği sadece ontik bir öncelik. Oysa varlık olarak varlığın araştırılması olan metafiziğin ontik

51 *Fizik*'in sekizinci kitabıyla *Metafizik*'in Λ kitabı arasındaki farkı bu açıdan da değerlendirebiliriz. Aristoteles *Fizik*'te ilk hareket ettiriciye hareketin kaynağı sorununu çözmek üzere başvuruyor, *Metafizik*'te ise ilk hareket ettirici daha ziyade sergilediği olma biçimi açısından, gücüllük ve edimsellik kavramlarıyla bağlantılı olarak ele alınıyor.

önceliklerden ziyade ontolojik önceliklerle ilgilendiğini biliyoruz. Bir varolanın başka bir varolandan ontik olarak önce gelmesi varlığın bu iki varolan hakkında aynı anlamda söylenmesinin, bu iki varolanın aynı anlamda varolmasının önünde bir engel olmadığına göre, ilk hareket ettirici metafizik için ayrıcalıklı ya da ilksel bir model değil, o da tıpkı teknik nesneler ya da matematiksel nesneler gibi bir örnekten ibaret. Metafiziğin iki ayrı konusu yok, tek bir konusu var: varlık olarak varlık.

Kendi Başına Varolmayan Bilim: Teoloji

Tanrının ontik ilkselliğinin ontolojik belirlenimlerle ilgilenen metafiziğin birliğini tehdit etmediğini, metafizikçi için tanrının bir örnekten ibaret olduğunu gördük. Öyleyse neden metafiziğin sunumlarıyla metafiziğin kendisi örtüşmüyor, neden Aristoteles ilk felsefenin "teolojik" olduğunu söylüyor, neden varlık olarak varlığın bilimiyle tanrısal olanın biliminden aynı bilimmiş gibi bahsediyor? Metafiziğin ontoteolojik bir yapısı yoksa neden ontoloji ve teoloji aynı araştırmanın iki tamamlayıcı boyutu olarak sunuluyor? Bu soruların yanıtını ilk felsefenin teolojik felsefeyle özdeşleştirildiği E kitabının ilk bölümünde aramalıyız.

Aristoteles E kitabına Γ, 1'le uyum içinde "varlıkların, ama elbette varlık olarak varlıkların ilkelerini ve nedenlerini araştırdığını" söyleyerek başlıyor.[52] Ardından, tıpkı Γ kitabının başında yaptığı gibi, varlık olarak varlığın bu bilimini varlığı belli bir açıdan, belli bir varlık olarak ele alan kısmi bilimlerden ayırıyor. "Bütün bu bilimler", diyor Aristoteles kısmi bilimlerden söz ederken, "belli bir varlığın ya da belli bir cinsin sınırlarını çiziyor ve onu ele alıyor, salt olarak ya da varlık olarak varlığı değil".[53] Örneğin, tıp varlığı varlık olarak değil sağlık açısından ele alıyor, fizik konusunu hareketli varlıkla sınırlıyor. Ama Aristoteles tıp gibi pratik ya da üretici bilimlerden ziyade teorik bilimlere odaklanıyor: Bir tarafta en kapsamlı araştırma olarak varlığın bilimi var, diğer tarafta varlığı belli bir açıdan ele alan iki teorik bilim olarak matematik ve fizik. Buraya dek metafiziğin konu birliğini ve kısmi bilimlerden farkını tehdit edecek hiçbir unsurla karşılaşmıyoruz. Ama Aristoteles matematiğin ve fiziğin yanı sıra üçüncü bir teorik bilim olup olmadığını sorduğunda işler karışmaya başlıyor:

52 *Metafizik*, E, 1, 1025b 3-4.

53 *Metafizik*, E, 1, 1025b 8-10: πᾶσαι αὗται περὶ ὅν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν...

> Eğer ebedi, hareketsiz ve [maddeden] ayrı bir şey varsa onu bilmenin teorik bir bilime düşeceği açık, ama fiziğe değil (çünkü fizik hareketli şeylerle ilgili), matematiğe de değil, ikisinden de önce gelen bir bilime. Çünkü fizik ayrı olmayan [ἀχώριστα][54] ama hareketsiz de olmayan şeylerle ilgili, matematiğin bazı dalları ise hareketsiz olan ama muhtemelen ayrı olmayıp maddede gibi olan şeylerle. Oysa ilk bilim hem ayrı hem hareketsiz şeylerle ilgili. [...] O halde, üç teorik felsefe olacak: matematiksel, fiziksel, teolojik.[55]

Bu pasajı ilk okuduğumuzda üçüncü bilimin ya da teolojik felsefenin de kısmi bir bilim olması gerektiğini düşünüyoruz. Tıpkı matematik ya da fizik gibi teoloji de varlığı belli bir açıdan ele alıyor, varlık olarak varlığı değil, "ebedi, hareketsiz ve ayrı" varlığı konu ediniyor. O halde, bir tarafta ilk felsefe ya da ontoloji olması gerek, diğer tarafta kısmi bilimler olarak matematik, fizik ve teoloji. Ama Aristoteles metnin devamında şaşırtıcı bir hamle yapıyor ve teolojiyi kısmi bir bilim olarak ele almak yerine ilk felsefeyle özdeşleştiriyor:

> İlk felsefenin tümel mi olduğu, belli bir cinsle ve tek bir doğayla mı ilgili olduğu konusunda zorluk çekebiliriz. [...] Öyleyse doğal olarak meydana gelmiş tözlerden başka bir töz yoksa fizik ilk bilim olacak, ama hareketsiz bir töz varsa onun bilimi ilksel olacak ve ilk felsefe olacak, dolayısıyla ilksel olduğu için tümel olacak, varlık olarak varlığı, hem onun ne olduğunu hem varlık olarak ona ait olan özellikleri de bu bilim araştıracak.[56]

54 *Metafizik*'in ilk editörlerinden Schwegler (1847) dilbilgisel sebeplere dayanarak ἀχώριστα'yı χωριστὰ olarak düzeltmeyi öneriyor, en sık kullanılan (benim de bu yazıda kullandığım) *Metafizik* edisyonu olan W. D. Ross'un edisyonunda da bu düzeltme kabul ediliyor. Anlam bütünlüğünü korumak açısından düzeltme yapmayıp metni olduğu gibi bırakmaktan yanayım, çünkü teolojik felsefenin nesnesi nasıl maddeden ayrıysa fiziğin nesnesinin de maddeden ayrılamaz olması gerekiyor. Metinsel düzeydeki bu iki tercihin doğurabileceği yorum farklarının güzel bir sunumu için bkz. Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, Paris, 2002, s. 231-233.

55 *Metafizik*, E, 1, 1026a 10-19: εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. [...] ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.

56 *Metafizik*, E, 1, 1026a 23-32: ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν [...]· εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

İlk felsefenin varlığı belli bir açıdan değil de varlık olarak araştırdığı için tümel olmasını bekliyoruz. Oysa Aristoteles ilk felsefenin tümelliğini teolojik olmasına, yani ilksel varlığı, en üstün varlığı, ebedi ve hareketsiz varlığı ele almasına dayandırıyor. İlksel olanı incelediği için tümellik kazanan teoloji kısmi bir bilim olmaktan çıkıp ilk felsefeye ya da ontolojiye dönüşüyor. Üstelik Aristoteles açıkça varlık olarak varlığı ve onun özelliklerini de bu felsefenin inceleyeceğini söylüyor. Teoloji ve ontoloji bir ve aynı bilim gibi sunuluyor.

Bu beklenmedik hamleyle birlikte bilimlere ilişkin sınıflandırma biçiminde de önemli bir değişiklik meydana geldiğini görüyoruz. Aristoteles Γ, 1 ve E, 1'in başlarında farklı araştırma alanlarını ontolojinin genelliğiyle diğer bilimlerin kısmiliği arasındaki ikilik üzerinden sınıflandırıyor. Bir tarafta ontoloji var, diğer tarafta kısmi bilimler olarak fizik ve matematik. Bu ilk sınıflandırma tipinde tüm kısmi bilimler aynı düzlemde yer alıyor ve ontolojiyle karşıtlık içinde düşünülüyor. Oysa teolojiyle ontolojinin özdeşleştirilmesi bambaşka bir sınıflandırma biçimine dayanıyor. Artık bilimler konularının önceliğine ve sonralığına bağlı olarak hiyerarşik biçimde sınıflandırılıyor, her bilim araştırma nesnesinin ilkselliği ölçüsünde tümellik kazanıyor. Teolojinin konusunu oluşturan ebedi ve hareketsiz töz ya da tözler olmasaydı, diyor Aristoteles, o zaman fizik ilk felsefe olurdu.[57] Bu ikinci sınıflandırma tipinde matematikten hiç söz edilmese de Aristoteles'in varsaydığı bilimler hiyerarşisini şu şekilde kurgulamak mümkün: Aristoteles fiziği ikinci felsefe olarak gördüğü gibi muhtemelen matematiği de üçüncü felsefe olarak görüyor, çünkü matematiğin hareketsiz nesneleri doğal tözlerden soyutlama yoluyla elde edildiklerine göre aslında fiziğin nesnelerine bağlılar. Aynı şekilde, fiziğin incelediği hareketli tözler de hareketlerinin kaynağında yer alan ve teolojinin konusunu oluşturan hareketsiz ve ebedi töze ya da tözlere bağlılar. Başka bir deyişle, varolanlar arasındaki ontik bağlılık ilişkileri o varolanları inceleyen bilimlerin kısmilik ve tümellik derecelerini belirliyor, bu şekilde bilimler birinci, ikinci... olarak sıralanıyor. İlk sınıflandırmada aynı düzlemde yer alan ve ontolojiden ayırt edilen bilimler şimdi derecelendiriliyor, hiyerarşinin en tepesinde yer alan bilim (teoloji) ise ontolojiyle bir tutuluyor.

Bu dönüşümü nasıl açıklayabiliriz? Teolojinin temel konusu olan ilk hareket ettiricinin metafizik için bir örnekten ibaret olduğunu, ontik öncelikle-

57 Benzer bir saptamayı Γ kitabında da buluyoruz. Bkz. Γ, 3, 1005a 33-b 1. O halde, Γ'da da ikinci sınıflandırmayı hazırlayan unsurlar var.

rin ontolojik öncelikleri belirlemediğini söylemiştik. Oysa şimdi ontik olarak önce gelen varolanı inceleyen bilim ontoloji olarak sunuluyor. Metni tekrar okuyalım:

> Öyleyse doğal olarak meydana gelmiş tözlerden başka bir töz yoksa fizik ilk bilim olacak, ama hareketsiz bir töz varsa onun bilimi ilksel olacak ve ilk felsefe olacak...

Eğer sadece doğal tözler varsa fizik ilk felsefe olacak, çünkü bu durumda varlık olarak varlığı incelemekle hareketli doğal varlığı incelemek bir ve aynı şey olacak. Ama Aristoteles'e göre sadece doğal tözler yok, hareketsiz tözler de var. O halde en kapsamlı araştırma olarak ontolojinin hareketli ve hareketsiz tözlerin ortak olarak sergilediği olma biçimlerini ele alması gerek, yani fiziğin verileriyle yetinmemesi, hareketsiz tözleri inceleyen teolojinin verilerini de hesaba katması gerek. Başka bir deyişle, ontolojinin örnek olarak tanrıya da ihtiyacı var.

Sorun şu ki Aristoteles'ten önce ortada böyle bir teolojik bilim yok! Ontolojiye ihtiyaç duyduğu örnek hakkında, tanrı hakkında bilgi sunacak bilimsel bir araştırma yok. Tanrılar hakkında anlatılan mitoslar var sadece. Aristoteles'in kendisi de A kitabında teolojiyle uğraşanlardan söz ederken tanrılarla ilgili hikayeler anlatan Homeros ya da Hesiodos gibi şairleri kastediyor.[58] B kitabındaki önemli bir pasaj ise felsefenin tanrılar hakkındaki mitolojik verilerle yetinemeyeceğini açıkça gösteriyor:

> Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar sadece kendilerini ikna edecek şeylerle ilgilendiler, bizi hesaba katmadılar, çünkü ilkeleri tanrılar ve tanrılardan kaynaklanan şeyler olarak görüp nektarın ve *ambrosia*'nın tadına bakmayanların ölümlü olduğunu söylediler. Bu sözcüklerle kendileri için anlaşılır olan şeylerden söz ettikleri açık, ama bu nedenlerin uygulanışı hakkında söyledikleri bizi aşıyor. Çünkü eğer tanrılar zevk için bunlara

58 Bkz. *Metafizik*, A, 3, 983b 27-32. Platon'da bile tanrılarla ilgili araştırmanın mitolojiden ayrılmadığını görüyoruz. Platon'un "teolojisine" dair en çok bilgi edinebileceğimiz pasajlarda (örneğin *Yasalar*'ın onuncu kitabı ya da *Timaios*'un ilgili pasajları) tanrılar hep bir mitos çerçevesinde ele alınıyor. Elbette doğayı araştıran filozoflar da tanrılardan söz ediyorlar, ama tanrılardan söz ederken (tıpkı Aristoteles'in *Fizik*'in sekizinci kitabında yaptığı gibi) aslında doğayla ilgili sorunları çözmeyi hedefliyorlar. Fizikten bağımsız bir teoloji ancak mitos şeklinde karşımıza çıkıyor.

> el sürüyorsa nektar ve *ambrosia* tanrıların varolmasının nedeni olamaz, eğer olursa o zaman tanrılar yiyeceğe muhtaç oldukları halde nasıl ebedi olacaklar? Ama mitoslarla bilgelik taslayanlar dikkatle incelenmeyi hak etmiyor.[59]

Görüldüğü gibi, "teologlar" tanrıları rasyonel bir araştırmanın konusu olarak gören düşünürler değil, tanrılar hakkında anlattıkları "mitoslarla bilgelik taslayanlar". Bu mitoslara filozof olarak baktığımızda tanrılar hakkında bilgi edinmek bir yana birçok tutarsızlık ve anlaşılmaz savla karşılaşıyoruz. Örneğin, tanrıların onları ölümsüz kılan yiyecek ve içeceklerle beslendikleri söyleniyor. Biraz düşününce bunun doğru olamayacağını fark ediyoruz, çünkü eğer tanrılar ölümsüzlüklerini nektar ve *ambrosia*'ya borçlularsa artık onların ebedi varlıklar olduklarını da söyleyemeyiz.

O halde, az önce de söylediğimiz gibi, varlık olarak varlığın araştırılmasına tanrılar hakkında veriler sunabilecek bir teoloji bilimi yok. Aristoteles'in *Metafizik*'in birçok yerinde doğayı araştıran fizikçilerin ya da fizyologların çalışmalarına gönderme yapması, ama birkaç pasaj haricinde teologlardan hiç söz etmemesi de bunun bir göstergesi.[60] Ama ontolojinin, kullandığı kavramların sadece hareketli tözlere değil hareketsiz tözlere de uygulandığını göstermek için teolojiye ihtiyacı var. Ontoloji tamamlanmak için teolojiyi de kapsamak zorunda. Halihazırda bir teoloji bilimi olmadığına göre, ilk felsefe hem varlık olarak varlığın bilimi, hem ilksel varolanların, maddeden ayrı ve hareketsiz tözlerin bilimi olmak zorunda.

Ontolojinin ancak teolojiyle tamamlanabileceğini kabul etsek bile Aristoteles'in neden bu henüz varolmayan teolojik felsefeyi ontolojiden ayrı kısmi bir bilim olarak görmediğini, neden teolojiyi ontolojiyle özdeşleştirmeye kalktığını sorabiliriz. Aristoteles bilimlerle ilgili olarak önerdiği ilk sınıflandırmaya bağlı kalamaz mıydı, teolojiyi de fizik ve matematikle birlikte kısmi bir bilim olarak düşünüp bunları ontolojiden ayıramaz mıydı? Bilimlerin

59 *Metafizik*, B, 4, 1000a 9-19: οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς, ἡμῶν δ' ὠλιγώρησαν (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς· καίτοι περὶ αὐτῆς τῆς προσφορᾶς τῶν αἰτίων τούτων ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν· εἰ μὲν γὰρ χάριν ἡδονῆς αὐτῶν θιγγάνουσιν, οὐθὲν αἴτια τοῦ εἶναι τὸ νέκταρ καὶ ἡ ἀμβροσία, εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν ἀΐδιοι δεόμενοι τροφῆς)· – ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

60 Teologlar hakkında, gönderme yaptığımız iki pasaja ek olarak bkz. *Metafizik*, Λ, 6, 1071b 26-28; 10, 1075b 24-27; N, 4, 1091a 33-36.

öncelik-sonralık ilişkilerine göre hiyerarşik biçimde sıralandığı ikinci sınıflandırmaya geçtiğimizde metafiziğin birliğini de tehlikeye atmış, varlığın araştırılmasını ontik olarak önce gelen varolanların araştırılmasıyla karıştırmış olmuyor muyuz?

Aristoteles'in bu tehlikeli adımı atmasının sebebi belki de teolojinin sadece henüz varolmayan bir bilim değil, hiçbir zaman kendi başına varolamayacak bir bilim olması. Aristoteles'ten önce teolojinin mitostan ibaret olması bir tesadüf değil. Teolojinin öncelikli konusu olan hareketsiz ilk hareket ettirici hakkında hiçbir bilgi edinme aracına sahip değiliz, hareketle ilgili aporilerden böyle bir ilk ilkenin olması gerektiği sonucuna varabiliyoruz sadece. Yine muhtemelen (en azından bir açıdan) teolojinin konusu olan ay-üstü varlıklar hakkında da son derece kısıtlı bilgi kaynaklarımız var. Teolojinin konusu olan bu varlıkları düşünebilmenin tek yolu ontolojinin başka yollardan geliştirdiği kavramlara başvurmak:

1) Θ kitabında teolojiden bağımsız bir şekilde geliştirilmiş olan gücüllük ve edimsellik kavramlarına sahibiz. Bu kavramları ilk hareket ettiriciye uygulayarak onun hiçbir gücüllük barındırmayan salt edimsellik olduğunu söyleyebiliyoruz.
2) *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında yine teolojiden bağımsız olarak yürütülmüş olan araştırma sayesinde salt edimselliğin en çok düşünceye uygun düştüğünü de biliyoruz.
3) Bu iki bilgiyi birleştirerek tanrının düşünce olduğunu söylüyoruz. Ama tanrı kendisinden başka bir şeyi düşünemez, çünkü başka bir şeyi düşünmesi varlığının başka bir şeye bağlı olması, dolayısıyla gücüllük barındırması anlamına gelirdi.
4) O halde, kavramların birbirine eklemlenmesi yoluyla Λ kitabındaki meşhur tanrı tanımına ulaşıyoruz: kendi kendini düşünen düşünce ya da düşüncenin düşüncesi olarak düşünce (νόησις νοήσεως).[61]

Ontolojinin genelliğini koruyabilmek, varlık olarak varlığın bilimi olma iddiasını sürdürebilmek için (diğer kısmi bilimlerin yanı sıra) teolojiye ihtiyacı olduğunu söylemiştik. Ama şimdi görüyoruz ki teolojinin ontolojiye çok daha fazla ihtiyacı var. Teoloji kısmi ve bağımsız bir bilim olarak kurulamıyor, ancak ontolojinin içinde, ontolojinin uzantısı olarak, ontolojinin temel kavram-

61 Bkz. *Metafizik*, Λ, 9, 1074b 33-35.

ları sayesinde konusunu düşünebiliyor. Ontoloji açısından, tanrı incelenmesi gereken bir örnekten ibaret. Oysa teoloji açısından, ontoloji vazgeçilmez bir koşul, çünkü teolojinin nesnesini düşünebilmek için sahip olduğu tek araç ontoloji.

Elbette teolojinin durumundan kaynaklanan bu problemi çözmenin en iyi yolunun Aristoteles'in yaptığı gibi ontolojiyle teolojiyi birleştirmekten geçip geçmediğini sorabiliriz. Ama en azından şurası açık: *Metafizik*'in sunuş niteliğindeki pasajlarında gördüğümüz ontoloji-teoloji özdeşliğinin nedeni metafiziğin zorunlu olarak ontoteolojik yapıda olması, yani varlık olarak varlığın ancak ilksel bir varolan üzerinden düşünülebilmesi değil.[62] Problemin kaynağında metafiziğin ya da ontolojinin değil teolojinin bağımsız bir disiplin olarak kurulamaması yatıyor.

Heidegger'e Göre Nedir, Bize Göre Nedir?

Heidegger "Metafiziğin Ontoteolojik Yapısı" adlı metninde "Hegel'e göre nedir, bize göre nedir?" diye biten üç soru soruyordu ve bu şekilde kendi düşüncesinin Hegel'den farkını araştırıyordu.[63] Biz de aynı şeyi yapalım ve soralım: Aristoteles'in metafiziği Heidegger'e göre nedir, bize göre nedir?

Heidegger'e göre, metafiziğin zorunlu olarak ontoteolojik bir yapısı var. Metafizik, varlık olarak varlığı, varlığın anlamını düşünmek için zorunlu olarak ayrıcalıklı bir varolana, tanrıya başvurmak zorunda. Bize göre, metafiziğin (en azından Aristoteles'in metafiziğinin) ontoteolojik bir yapısı yok. Ontoloji varlığı düşünmek için elbette varolanlara yönelmek zorunda, ama ontoteoloji hipotezinin öne sürdüğü gibi tanrıyı ya da daha genel olarak tümelci-ilkselci yapı hipotezinin öne sürdüğü gibi herhangi bir varolanı araştırmasının merkezine yerleştirmek zorunda değil. Bir varolanın diğer varolanlar karşısındaki ontik önceliği ona ontolojik bir öncelik kazandırmıyor. Ontoloji ayrıcalıklı modellere başvurarak değil, tanım değeri taşıyan örneklerini çoğaltarak, bu örnekler arasında analojik ilişkiler kurarak ilerliyor ve bu yöntemle temel kavramlarını keşfediyor, sınıyor.

Heidegger'e göre, Aristoteles'in ontolojiyle teolojiyi özdeşleştirmesinin sebebi metafiziğin ontoteolojik bir yapısının olması, yani ontolojinin ancak te-

62 Metafiziğin tanrıyı her türlü deneyimden bağımsız olarak salt kavramlarla düşünmeye çalıştığı ölçüde Heideggerci anlamda değil de Kantçı anlamda ontoteolojik bir boyut barındırdığını söyleyebiliriz.

63 M. Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, s. 33.

olojiden geçerek, teolojinin dolayımıyla ilerleyebilmesi. Bize göre, ontoloji-teoloji özdeşliğinin sebebi teolojinin bağımsız bir kısmi araştırma alanı olarak temellendirilememesi, yani teolojinin ancak ontolojiden geçerek, ontolojinin dolayımıyla ilerleyebilmesi. Metafiziğin çelişik gibi görünen sunumlarına değil de metafiziğin kendisine baktığımızda ontolojinin teolojiden bağımsızlığını ve teolojinin ontolojiye bağımlılığını kolayca görüyoruz. Ontolojinin temel kavramları *Metafizik*'in Z, H ve Θ kitaplarında teolojiden bağımsız olarak ortaya konuyor. Teolojinin temel konuları ise Λ kitabında ontolojinin kavramları sayesinde ele alınıyor.

Heidegger'e göre, metafiziğin asıl görevi varlık olarak varlığın hangi temel anlamdan itibaren türlü türlü söylendiğini açığa çıkarmak. Ama bu hipotez kabul edildiğinde, metafiziğin görevini yerine getirememesi ve ontoteolojiye dönüşmesi kaçınılmaz hale geliyor. Ontoloji varlığın farklı anlamlarından kökensel bir anlama yükselemeyince ontolojik düzeyde bulamadığı birliği ontik düzeyde aramaya başlıyor, varlığın birliğini ya da tekanlamlılığını ilksel varolanda, tanrıda temellendirmeye çalışıyor. Bize göre, metafiziğin asıl görevi varlığın nasıl türlü türlü söylendiğini araştırmak, yani en temel olma biçimlerini ve bu olma biçimleri arasındaki ilişkileri açığa çıkarmak. Metafizik bu görevi yerine getiriyor, varolanların çeşitliliğine bakarak varlığın çokanlamlılığını gösteriyor. Ontoteoloji hipotezinin varsaydığı gibi döngüsel bir yapıyla değil, ilerleyen bir araştırmayla karşı karşıyayız. Bugün de örnekleri çoğaltarak ve güncelleyerek bu araştırmayı ileri götürmek, Aristotelesçi ontolojinin önerdiği kavramları gözden geçirmek, bu kavramlar arasındaki öncelik-sonralık ilişkilerini yeniden değerlendirmek, hatta yeni kavramlar önermek mümkün.[64]

64 Makaleyi dikkatle okuyan ve önemli eleştirilerde bulunan Ömer Aygün'e teşekkür borçluyum.

Aristoteles'in *Ousia* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta

Y. GURUR SEV

Aristoteles, ele aldığı konu ne olursa olsun, önce o konuya ilişkin ayrımlarda bulunur ve başlangıç olarak kabul edebileceği en basit öğeye varıncaya kadar bunu sürdürür. Konu bilimler olunca da Aristoteles'in yaptığı ilk şey ayrımlarda bulunmak olmuştur. Aristoteles enine-boyuna-düşünmeleri (*dianoia*), ya da bilimleri, öncelikle üç gruba ayırır:[1] (i) Temaşa etmeye dayalı olanlar, (ii) yapıp-etmeye dair olanlar ve (iii) yaratıcılığa dair olanlar.

(i) Temaşa etmeye dayalı olan enine boyuna düşünmeler, diğer bir deyişle *teoretik* bilimler önem sırasına göre ve alt dallarıyla birlikte teoloji, fizik ve matematiktir. Bunlar enine boyuna düşünmelerin en önemlileridir, zira enine boyuna düşünmenin en yüksek türü olan temaşa etkinliğine (*theoria*) dayalıdırlar. Burada, temaşa etkinliğinden kasıt seyirden ziyade *akropolis*ten[2] bütün kenti görür gibi araştırma konusunun tümünü bir bakışta tepeden görebilen, üstün bir bakıştır. Yine, buradan da anlaşılacağı üzere, *teoretik* bilgi türü tümellere ilişkindir, *teoretik* bilimleri diğerlerinden üstün kılan bir özellik de budur.

Diğer bilimlerden üstün olan *teoretik* bilimlerin de en önemlisi teolojidir, çünkü onun nesnesi en yüce olandır; müstakil/ayrıbaşına (*khôriston*), ezelî ve devinimsiz olandır.[3] O, sevilen bir şey gibi, yani ereksel neden (*to hou heneka*) olarak devindirirken devinimsiz kalan fakat varlığı saf etkinlik olan ilk

1 *Aristotelis Opera*, (1831), ed. Immanuelis Bekkeri, Berolini: *apud* G. Reimerum, 1025b19-30.
2 Kentin en yüksek tepesi.
3 *Age.*, 1026a7-23.

devindiriciye[4] ilişkindir. Fiziğin nesnesi ise müstakil olmakla birlikte, devinimsiz değildir; bilakis fiziğin konusu olan doğa, "kendilerinde ve kendileri olmak bakımından devinimin ilkesini taşıyan her bir şeyin *ousia*'sı"dır.[5] Öte yandan matematik ise devinimsiz olan ama müstakil olmayanlarla haşır neşir olur. Nitekim matematiğin nesnelerinden olan sayılar devinmezler ama devinen şeyler sayılabilir, ki sayı, her zaman bir şeyin sayısıdır, onun sayılabilenlerden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Geometri, aritmetik, optik, armoni ve astronomi de matematiğin alt dallarıdır.[6]

(ii) Yapıp-etmeye dair enine boyuna düşünmeler, diğer adıyla *pratik* bilimlerse hepsi siyasetin kapsamına giren etik, retorik, iktisat ve askerliktir.[7] Siyaset– ve dolayısıyla etik, retorik, iktisat ve askerlik –insan için iyi olana ilişkindir, insan için iyi olanların en ucunda ise mutluluk vardır.[8] O halde Aristoteles için *pratik* bilimlerin işinin sadece bilmeye yönelik değil ama insanın mutluluğunu sağlamaya yönelik bilgi üretmek olduğunu söylemekte sakınca yoktur. Ayrıca Aristoteles için etiğin siyasetten bağımsız bir disiplin olmadığını da belirtmek gerekir, nitekim Aristoteles için kent (*polis*) için iyi olanla insan için iyi olan arasında bir fark yoktur.

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

Bu ayrıma temel oluşturan kıstaslardan biri, bu enine boyuna düşünmelerin ereksel nedenleridir (*to hou heneka*). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Aristoteles'in bilimler sınıflandırması *teleolojik*tir. Sözgelişi temaşa etmeye dayalı enine boyuna düşünmeleri icra eden kimse araştırma nesnesini sadece bilmek ister, bu bilme isteğinin ardında başka bir amaç yoktur. Öte yandan yapıp-etmeye dair enine boyuna düşünmeleri icra edenler ise insan ve dolayısıyla *polis* için iyi olanı bulup insanların eylemlerini o yöne çekmek niyetindedirler. İnsanın yaratıcılığına dair enine boyuna düşünmeleri icra edenler ise şiir ve müzikte insanda 'arınma'yı (*katharsis*) ortaya çıkaracak ilkeleri belirleme amacı güderler. Bu açıdan bakıldığında adı geçen üç bilgi alanından temaşa etmeye dayalı olanın en yüksek konumda olduğu açıktır,

4 *Age.*, 1072b1-17.
5 *Age.*, 1015a13-16.
6 *Age.*, 1026a24-26, 79a17-18.
7 *Age.*, 1094a29-1094b4.
8 *Age.*, 1095a14-20.

nitekim yalnızca bu alan sadece ve sadece kendisi için seçilir olandır. Diğer bir deyişle, diğer iki bilgi alanı belli başka amaçlar için faydalı olacak araçları ortaya koymayı hedeflerken, temaşa etmeye dayalı bilgi alanında erek yalnızca araştırma nesnesini temaşa etmek, onun bilgisine sahip olmaktır.

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

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

Mademki bilimlerin en önemlisi en yüce olana dair olan bu asıl felsefedir, bu felsefenin temellendirildiği *Metafizik* de, Aristoteles'in en önemli metni olsa gerektir.[9] Ve on dört küçük kitaptan oluşan bu en önemli eserin de en önemli parçası, yine aynı sebepten, on ikinci kitap olan *Lambda*'dır. Nitekim *Lambda*, sözünü ettiğimiz en yüce, devinimsiz ve müstakil olan 'ilk/asıl devindirici'[10] üzerinedir.

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

Nitekim Eski Yunan'da 'Tanrı' ya da 'tanrılar' dendiğinde, üstelik bir de kronoloji gözetilecekse, akla gelmesi gereken iki kişiden biri Homeros ise, diğeri de Hesiodos'tur. *Theogonia* (Tanrıların Doğuşu) adlı eserinde Eski Yunan'ın 'tanrılar'ının bir şeceresini çıkaran Hesiodos, bu konudaki en

9 Tabii eğer metnin otantikliğine dair tartışmaları bir kenara bırakırsak.

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

önemli kaynak konumundadır. Homeros'un eserinde dağınık bir biçimde bulabildiğimiz Yunan 'tanrılar'ının derli toplu halini Hesiodos'un *Theogonia*'sında buluruz. *Theogonia*'da, kendisine ilham perileri olan *musa*'lardan gelen bilgiyi aktarma sorumluluğunu yerine getirdiğini iddia eden Hesiodos, eserde —meşhûrdur ki— her şeyin başlangıcını *Khaos*'a götürür. Öte yandan, her şeyin başlangıcı olan *Khaos*, ebedî olmadığı gibi, ezelî de değildir. Jaeger'in de dikkat çektiği üzere, Hesiodos, yaygın kanının aksine "önce *Khaos* vardı" demez, "önce *Khaos* oluştu" (ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'...)[11] der.[12] Bu ayrım çok önemlidir. Zira Eski Yunan felsefesinin çözümünü arayacağı temel sorun, Hesiodos'un bu kritik hatasından kaynaklanmaktadır. Nitekim oluşan ve bozulan, yani başlangıcı ve sonu olan herhangi bir şeyin kendisi her şeyin başlangıcı olamaz. Her şeyin başlangıcı olmaya namzet olan, her şeyden önce, ezelî bir şey olmalıdır, ki kendisinin de bir başlangıcı olmasın. İşte bu ezelî başlangıcı (*arkhê*) arama etkinliğidir, felsefeyi ortaya çıkaran.

Bir çeşit boşluk olan *Khaos*'un ortadan kalkmasının ardından ilk varlığa gelenler Yer (*Gaia*) ve *Eros*'tur. Topraktan Gök (*Ouranos*) ve Deniz (*Pontos*) taşar ve tüm diğer tanrılar bunlardan üreme yoluyla oluşmuşlardır, tabii bu oluşun ardında da *Eros* vardır, ki bu oldukça önemlidir, zira göreceğimiz üzere *Eros,* Aristoteles'in 'Tanrı' olarak yorumlanagelmiş olan ilk/asıl devindiricisinin de devinmeksizin devindirmesinin vasıtası olacaktır.

Hesiodos'un ardından dönüp bakmamız gereken yer, elbette felsefenin beşiği kabul edilen Miletos'tur. Felsefenin kurucuları kabul edilen üç filozof Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes bu Küçük Asya kentinde yaşamıştır. Bunların ilki olan Thales'ten günümüze pek bir şey kalmamıştır. O, her şeyin başlangıcının (*arkhê*) dört ana öğeden biri olan 'su' olduğu iddiasıyla bilinir. Jaeger, bu yaklaşımı Homeros'un tüm oluşların (*genesis*) ardında *Okeanos*'u görmesiyle ilişkilendirir.[13] İster *Okeanos* olsun ister sadece 'su', Thales, Hesiodos'ta ortaya çıkan başlangıç sorununa eğilen ilk filozof gibi görünür. Thales'i önemli kılan bir unsur da ona atfedilen "her şey tanrılarla doludur" (πάντα πλήρη θεῶν)[14] sözüdür. Bu söz daha sonraları çok meşhur

11 Hesiodos, *Theogonia*, satır 116.
12 Jaeger, W. (2011), *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki, s. 27.
13 *Age.*, s. 40.
14 Hermann Diels, (1956), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* C. I, yay. haz. W. Kranz, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 11A22.

olmakla birlikte, *Olümpos*'ta oturan Yunan tanrılarının dışında bir tanrı anlayışına ışık yakması açısından önemlidir.

Thales, başlangıç sorununu görmüş ve bir çözüm ortaya koymuş olmakla birlikte, açık ki, bunda başarısız olmuştur. Nitekim oluş ve bozuluşa tabi olan maddeye başlangıç olarak yine maddî bir unsuru ortaya koyması, Thales'i sorunu çözmeye pek yaklaştırmamıştır. Öte yandan, diğer bir Miletos filozofu Anaksimandros, hem Hesiodos'un şeceresindeki sorunu fark etmiş, hem de Thales'in çözümündeki yetersizliği dikkate almış, başlangıcı olmayan ve kendisi her şeyin başlangıcı olan bir şey araması gerektiğini ve bu şeyin 'sınırsız' olan (*apeiron*) bir şey olmasının zorunlu olduğunu, çünkü sınırı olanın bir başlangıcı olması gerekeceğini, bir başlangıcı olanınsa her şeyin başlangıcı olamayacağını görmüştür. O, her şeyin başlangıcı olarak ezelî ve ebedî 'sınırsız olan'ı koymuştur. *Apeiron,* her şeyi kuşatan, her şeye hükmeden tanrısal bir şeydir ve ölümsüzdür, ortadan kalkmaz.[15] İşte bu, her şeyi kuşatan, ezelî ve ebedî tek bir tanrısal başlangıç fikri insan biçimli Yunan tanrıları göz önüne alındığında Yunan düşüncesinde bir devrim olarak kabul edilebilir.

Ege kıyılarındaki Miletos'tan İtalya'ya, Elea'ya yelken açarsak karşımıza çıkacak ilk isim Ksenophanes'tir. Ksenophanes, şiirlerindeki antropomorfizm eleştirisiyle bilinir. O, Yunan tanrılarının insan biçimli olmasıyla alay eder, öküzlerin de elleri olsaydı ve çizebilselerdi, onların da tanrılarını öküz biçiminde çizeceklerini söyler.[16] İnsan biçimli olmalarının yanında, Ksenophanes, Yunan tanrılarının Yunanlara benzemesini de garipser ve Etiyopyalıların tanrılarının basık burunlu ve siyah, Trakyalıların ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduğunu sandıklarını söyler.[17] Ksenophanes'in Yunan tanrılarına ilişkin bir eleştirisi de onların Homeros ve Hesiodos tarafından yalan-dolan ve zina gibi insana özgü zaaflara sahip olarak anlatılmalarınadır.[18] Yine, Ksenophanes, insanların tanrıları kendileri gibi doğmuş sanmakla büyük bir yanılgı içinde olduklarını anlatır.[19] Kısaca, 'tanrı' denebilecek bir şeyin insani zaaflardan yoksun, ezelî-ebedî ve evrensel olması, insan biçimli olmaması gerekir.

Öte yandan, Ksenophanes'ten bize kalanlar sadece antropomorfizm eleştirisinden ibaret değildir. O, tanrılar ve insanlar arasında en yüksekte kılık-

15 *Age.,* 12A15.
16 *Age.,* 21B15.
17 *Age.,* 21B16.
18 *a.g.e.,*, 21B11.
19 *Age.,* 21B14.

ça ya da düşünce bakımından fanilere benzemeyen bir Tek Tanrı olduğunu öne sürer.[20] O Tek Tanrı ki, devinmek ona yakışmaz, durağandır, sükûnet içindedir.[21] Devinmeksizin, hiç emek sarf etmeden, sadece zihnindeki düşünme yetisiyle her şeyi devindirir.[22]

Ksenophanes'in bu insan biçimli olmayan, ezelî, devinmeksizin düşünme yetisiyle devindiren 'Tek Tanrı'sı için "yoktur" gibisinden itirazlar yükselmiş olsa gerektir. Nitekim bir diğer Elea filozofu Parmenides ünlü didaktik şiiri *Doğa Üzerine*'yle bu itirazları ebediyen bastırmak ister gibidir. Parmenides, adalet tanrıçası "ceza yağdıran" Dike'den aldığı vahiyle "vardır"ın hakikati takip eden yegâne yol olduğunu, "yoktur"un üzerine düşünülemez ve konuşulamaz olduğunu, "hem vardır, hem yoktur"un ise kafası karışık şaşkın bir gürûhun yanılgısı olduğunu söyler. Onun "vardır" dediği, yegâne gerçek varolandır (τὸ ἐὸν). Varolan tektir, devinmez, değişmez, varlığa gelmemiştir, yok olmaz, sınırsız ya da sonsuz değildir, bilakis küre biçimindedir, mükemmeldir. Çokluk, devinim, değişim, varlığa gelme, yok olma, solup gitme... Bunların hepsi fânilerin kendi aldanışlarına koydukları 'adlar'dır yalnızca.[23]

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

Açık ki, bütün bu gelişmelerin bizi adım adım götürdüğü yer *Lambda*'dır. Bu kitapta, Aristoteles, maddeden bağımsız olan, *ousia*'sı saf etkinlik olan, bununla birlikte devinmeyen, "sevilen bir şey gibi" devindirilmeksizin devindiren, yani her tür devinimin ereksel nedeni olan 'ilk/asıl devindirici'yi temellendirir. O devinmeyen devindirici ki, bir anlamda dairesel devinen gök-

20 *Age.*, 21B23.
21 *Age.*, 21B26.
22 *Age.*, 21B25.
23 *Age.*, 28B8.

cisimlerinin taşındığı küreler, bir anlamda ise etkinliği kendi üzerine düşünme olan tanrısal bir düşünme yetisidir (*nous*). O halde açık ki Aristoteles'in 'Tek Tanrı' olarak yorumlanagelen ünlü 'devinmeyen devindirici'sinin ardında, Hesiodos'tan Parmenides'e adım adım gelişen büyük bir gelenek yatar. Sözgelişi, söz konusu devindiricinin bir ereksel neden olarak, "sevilen bir şey gibi" devindirmesi,[24] Hesiodos'un *Eros*'unu, onun maddeden bağımsız ve tanrısal olması Anaksimandros'un *apeiron*unu, onun devinimsiz bir düşünme yetisi olması Ksenophanes'in Tanrı'sını, gökcisimlerinin taşındığı küreler olması ise Parmenides'in küre biçimindeki yegâne varolanını hatırlatır.

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

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

Madem ki *Lambda*'nın ve dolayısıyla *Metafizik*'in anahtarı bu üçlemedir, ve bu kısa çalışma bu üçlemenin Aristoteles'in felsefesindeki konumunu ortaya koyma amacındadır, söz konusu üç kitapçıkta Aristoteles'in temellen-

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

dirdiği *ousia* nedir ve var olma tarzları nelerdir, ana hatlarıyla değinmeden geçmemeli.

Aristoteles'in (ya da bir öğrencisinin?) *ousia*'nın farklı anlamlarını en derli-toplu serimlediği yer Aristoteles'in sözlüğü kabul edilen *Delta*'nın (*Metafizik* Kitap V) sekizinci bölümü olsa gerektir. Bu bölümde Aristoteles kabaca (a) başka şeyler kendisine yüklenebilmekle birlikte kendisi başka hiçbir taşıyıcıya yüklenmeyen şey, yani taşıyıcı (*hypokeimenon*), bu-belirli-şey (*tode ti*), 'nelik' (*to ti ên einai*) ve (d) tür/biçim (*eidos*) ile sûret (*morphê*) için *ousia* denegeldiğini söyler:[25]

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

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

Öte yandan var olma tarzlarını anlamak, *ousia*'nın farklı anlamlarını özümsemek kadar kolay olmayabilir. Nitekim etkinliğin devinimle karıştırıldığı, ayrıca tamamlanma ve etkinliğin aynı olduğunun sanıldığı vakıadır. Aristoteles, imkân/olanak (*dynamis*), tamamlanma/gerçeklik (*entelekheia*) ve etkinlik (*energeia*) olmak üzere üç ayrı var olma tarzından söz eder. *Theta*'nın

25 *Age.*, 1017b10-27.

da konusu bilindiği üzere budur: Varolan bir yandan nesne, nitelik ya da nicelik, diğer yandan (1) imkân, (2) tamamlanma ve (3) etkinliğe karşılık gelecek şekilde söylenir.[26]

(1) *Theta*'nın başlarında imkân, "değişimin (i) bir başkasında, (ii) ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi"[27] şeklinde tanımlanmaktadır. Daha sonra, yine *Theta*'da, Aristoteles imkân tanımını genişletecek, imkân için "yalnızca değişimin (i) bir başkasında yahut (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi olarak tanımlamış olduğumuz değil, fakat tüm devinim ya da durağanlık ilkeleridir. Çünkü doğa da imkânla aynı türe aittir; zira o, devinimin/değişimin (iii) bir başkasında değil fakat kendi içinde ve kendi olmak bakımından ilkesidir"[28] diyecektir.

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

Aristoteles *Theta*'da, devinim (*kinêsis*) ve etkinliğin sanıldığı gibi aynı olmadığını da ortaya koymuştur. Devinim, "imkân halindekinin tamamlanması",[29] diğer bir deyişle imkân ve tam olma (*teleia*) arasındaki süreç, adeta bir boş havuzun dolması hâlidir, yani bomboş havuzla dopdolu havuz arasındaki süreç. Etkinlik ise, Aristoteles'in kullandığı Yunanca terim '*energeia*'nın kökündeki *'ergon*'un iki anlamına karşılık gelecek şekilde, iki farklı anlama gelir. Nitekim *ergon*, (i) eser ya da (ii) iş anlamına gelir.[30] Dolayısıyla etkinlik, ya (i) devinimin eseridir, ya da (ii) imkân ve tamamlanmanın söz konusu olmadığı bir 'iş'tir. Aristoteles, bu farkı *Theta*'da örneklerle açıklıyor:[31]

26 *Age.*, 1045b33-34.
27 *Age.*, 1046a11.
28 *Age.*, 1049b7-12.
29 *Age.*, 201a27-28.
30 *Age.*, 1219a13-17.
31 *Age.*, 1048b23-36.

> Örneğin biri aynı zamanda hem görüyor hem görmüş, hem akıl yürütüyor hem akıl yürütmüş, hem düşünüyor hem düşünmüş olabilir; fakat hem öğreniyor hem öğrenmiş, ya da hem iyileşiyor hem iyileşmiş olamaz; aynı zamanda hem iyi yaşıyor hem de iyi yaşamış olabilir, hem hâl-i hâzırda mutlu hem de geçmişte mutlu olmuş olabilir. Eğer öyle olmasaydı, durdurmak zorunda olması gerekirdi herhangi bir zamanda, zayıflamada olduğu gibi, şimdi ise gerekli değil, fakat yaşıyor ve yaşamıştır. Bunların bir kısmına devinimler demek gerek, diğerlerine ise etkinlikler. Zira her devinim noksandır, zayıflama, öğrenme, yürüme, inşa etme; bunlar devinimlerdir ve noksandırlar kesinlikle. Çünkü aynı zamanda ne hem yürüyor hem yürümüş, ne hem inşa ediyor hem inşa etmiş, ne hem meydana geliyor hem meydana gelmiş, ne de hem devindiriliyor hem devindirilmiş olabilir, fakat devindirenle devindirmiş olan başkadır. Aynı şey aynı zamanda hem görmüştür hem görmektedir, hem düşünüyor hem düşünmüştür. Bu yüzden bu tür bir şeye etkinlik diyorum, öncekilere ise devinim.

Devinimin, imkân halindekinin tamamlanması olduğu söylenmişti.[32] Aristoteles'in yukarıdaki uslamlaması da tamamlanmış bir şeyin noksanmışçasına tamamlanmaya devam edemeyeceği savına dayanır, zira bir devinim örneği olarak inşa etme, yapılması amaçlanan ev tamamlandığında sonlanır. Ortada artık o evi inşa etme ereği bakımından imkân, tamamlanma ve dolayısıyla devinim kalmamıştır; yalnızca etkinlik halinde evin var olması söz konusudur. Bu örnekte etkinlik, devinimin eseri (*ergon*) anlamındaki etkinliktir ve imkândan, tamamlanmadan ve devinimden sonra ortaya çıkmıştır. Biri söz konusu evi hem inşa etmiş, hem de inşa ediyor olamaz, dolayısıyla inşa etme bir devinimdir. Öte yandan görmek, yaşamak gibi örnekler birer 'iş'tirler ve bu işler için imkân ve tamamlanma söz konusu değildir. Tamamlanma söz konusu olmadığı için de hem görmüş hem görüyor, hem yaşamış hem yaşıyor olunabilir. Bu örnekler, yani imkân ve tamamlanmanın söz konusu olmadığı 'iş'ler (*ergon*) birer etkinliktirler (*energeia*); imkân ve tamamlanmanın söz konusu olmadığı 'iş' anlamındaki etkinlik.

Devinim ve etkinliğin aynı olmadığının bir kanıtı da, *Metafizik*'in *Lambda* kitabındaki 'devinmeyen devindirici' temellendirmesinde saklıdır. Öyle ki, bu devinmeyen devindirici, saf etkinliktir, onun *ousia*'sı etkinliktir, onun

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

için imkân söz konusu değildir, zira imkân bir anlamda karşıtları içinde taşımadır ve var olmayı içinde taşıyan aynı zamanda var olmamayı da içinde taşır (*endekhetai*), ki bu ilk devinmeyen devindirici için geçerli olamaz, çünkü o ezelîdir, oluşa ve bozuluşa tabi değildir. Oluş ve bozuluş, imkân halinde (*dynamei*) olabilenler için söz konusudur. Devinmeyen ve fakat *ousia*'sı etkinlik olan bir şey varsa, devinim ve etkinliği birbirine karıştırmak kritik bir hata olsa gerektir.

Tamamlanma-etkinlik ve devinim-etkinlik bağıntıları, ya da bu terimlerin farkları ortaya konduğuna göre, artık tamamlanma ve etkinliği sözü edilen kronikleşmiş hatalara düşmeden tarif etmek daha kolay olsa gerektir. Buna göre (3) etkinlik, (a) devinimin eseri ya da (b) tamamlanmanın söz konusu olmadığı iş anlamına gelirken, (2) tamamlanma ise imkân ile etkinlik arasındaki sürecin adıdır. (1) İmkân ise, daha önce ifade edildiği gibi, devinimin (i) bir başkasında, (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolanda, ya da (iii) kendi olmak bakımından kendi içinde ilkesidir.

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

Kaynakça

Aristoteles (2001), *Fizik*, çev, Saffet Babür, İstanbul: YKY.
Aristoteles (2005), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Kebikeç.
Aristoteles (2005), *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat.
Aristoteles (2012), *Lambda*, çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev, İstanbul: Notos.
Aristoteles (2013), *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
Aristoteles (2013), *Theta*, çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev, İstanbul: Notos.
Aristoteles (Ekim, 2013), "Delta", çev. Gurur Sev, *Kutadgubilig, 24* (7), s. 105-137.
Aristotelis Metaphysica (1957), ed. Werner Jaeger, New York: Oxford Classical Texts.
Aristotelis Opera Volumen Alterum (1831), ed. Immanuel Bekker, Berolini: *apud* G. Reimerum.
Aristotelis Opera Volumen Prius (1831), ed. Immanuel Bekker, Berolini: *apud* G. Reimerum.
Aristotle's Metaphysics (2002), çev. Joe Sachs, Santa Fe: Green Lion Press.
Aristotle (2003), *Metaphysics Books Z and H*, ed. & çev. David Bostock, Oxford: Clarendon Press.
Diels, H. (1956), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, C. I, yay. haz. W. Kranz, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
Hesiod (2006), *Theogony, Works and Days, Testimonia*, ed. & çev. Glenn W. Most, Londra: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
Jaeger, W. (2011), *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki.
Klein, Jacob (1985), *Lectures and Essays*, Annapolis: St. John's College Press.
Parmenides (Mart, 2013), "Doğa üzerine", çev. Gurur Sev, *Kutadgubilig, 23* (11), s. 173-207.

ZETA (Z)[33]

Bölüm 1

[1028a10] Varolan birçok şekilde söylenir, daha önce *Pek Çok Farklı Şekilde Söylenenler Üzerine*'de[34] bunlara ilişkin ayrımları ortaya koymuştuk; nitekim o bir yandan 'nesne'ye[35] ve 'bu-belirli-şey'e, diğer yandansa 'nasıl'a, 'ne kadar'a ya da bunlar gibi diğer kategorilerin her birine işaret eder. Varolanın bu birçok farklı söylenişinin arasında, *ousia*'ya işaret eden 'nesne'nin en aslî[36] olduğu aşikârdır. Nitekim her ne zaman belirli bir şeyin 'nasıl'ından bahsetsek, ya "iyi" deriz ya da "kötü", ama "üç dirsek uzunluğunda" ya da "insan" demeyiz; öte yandan her ne zaman 'nesne'den bahsetsek, "beyaz" ya da "sıcak" ya da "üç dirsek uzunluğunda" demeyiz, ama "insan" ya da "tanrı" deriz. Diğerlerine varolanlar denmesi de onların söz konusu varolanların nicelikleri, nitelikleri, etkilenimleri ya da bunlar gibi başka şeyleri olmalarındandır. Bu yüzden, biri "acaba yürüme, sağlıklı olma, oturma; bunların her biri varolana işaret eder mi?" diye sorabilir (buna benzer diğer terimler için de böyle). Zira bunların hiçbiri özü gereği[37] bu doğada değildir, ne de bunların *ousia*'lardan ayrılmaları mümkündür, ancak, eğer bir varolan söz konusuysa, o daha ziyade yürüyen, oturan, ya da sağlıklı olandır. Daha ziyade bunlar varolan olarak görünürler, bunun nedeni onlar için belirli bir taşıyıcının belirlenebilir olmasıdır; bu ise, bu çeşit kategoride kendini gösteren *ousia*'dır ve tekil olandır; zira bunlar olmaksızın 'iyi' olandan ve 'oturan'dan bahsedemeyiz. Öyleyse, açık ki, sonrakilerin her biri bunlardan dolayı vardır, o halde aslolan ve herhangi bir varolan değil ama mutlak anlamda olan ancak *ousia* olabilir.

33 Çev. Gurur Sev. Metafizik'in tamamının Gurur Sev tarafından Yunancadan yapılan tercümesi, *Dergâh Yayınları* tarafından yayıma hazırlanmaktadır.

34 *Delta*.

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

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

37 Metnin bütününde geçen 'öz' sözcüklerinin, bir Ortaçağ terimi olan 'essentia'nın karşılığı gibi değil, Türkçe'deki 'ben', 'kendi' anlamıyla kullanıldığını belirtmekte fayda var. Özellikle Aristoteles'in sık kıllandığı '*kath' hauto*' terimi için 'kendi gereği' yerine 'özü gereği' demeyi tercih etmemizin sebebi, aynı derecede doğru olmakla beraber, 'özü gereği' dendiğinde, 'kendi gereği' ifadesine göre ilineksel olanın (*kata symbebêkos*) karşıtının kastedildiğinin daha kolay anlaşıldığının görülmesidir. Buna ek olarak, sözgelişi insan *idea*sı kastedilerek kullanılmış olan *autoanthôpos* bileşik sözcüğü 'insanın-kendisi' yerine 'insanın-özü' şeklinde çevrilmiştir ki, burada ve benzer diğer örneklerde de, aynı derecede doğru bir tercihle, *idea*nın kastedildiği daha rahat anlaşılsın.

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

Bölüm 2

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

İyi mi, yoksa iyi değil mi? Ve hangileri *ousia* olabilir? Ve acaba duyumsanabilir olanların dışında *ousia* var mı? Ve bunlar nasıl? Acaba müstakil bir *ousia* var mı? Bunlar niçin ve nasıl? Ya da duyumsanabilir olanlar dışında hiçbir şey yok mu, sorgulanmalı. Ama önce, *ousia* nedir, ana hatlarıyla bir belirleyelim.

Bölüm 3

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

[8] Şimdi öyleyse *ousia*'nın ne olduğunu ana hatlarıyla söylemiş olduk, ki o başka taşıyıcılar için söylenmeyen, ama başkaları kendisi için söylenen bir şey. Ancak yalnızca bununla yetinmemek gerek, çünkü yeterli değil; zira bu açıklama yeterince açık değil ve ayrıca maddeyi *ousia* haline getiriyor. Nitekim eğer o *ousia* değilse, hangisidir, elden kaçabilir; nitekim diğerleri ortadan kaldırıldığında geriye maddeden başka hiçbir şey kalacakmış gibi görünmüyor. Çünkü diğerleri ya cisimlerin etkilenimleri, ya onlardan yapılanlar, ya da onların imkânları; uzunluk, genişlik ve derinlik ise bir nevi nicelik, ama *ousia* değil, nitekim nicelik bir *ousia* değil, ancak bunların daha ziyade ilkin kendisinde içkin olduğu şey, budur *ousia*. Ancak uzunluk, genişlik ve derinliği ayıklarsak geriye bunlar tarafından belirlenmemiş hiçbir şey kalmayacağı, bu bakış açısından maddenin yegâne *ousia* olarak görünmesi zorunlu. Maddeden, özü gereği nesne, nicelik, ya da varolanı belirlediği söylenen diğer kategorilerden biri olmayanı kastediyorum. Zira bunların her birini kendisinde taşıyan ve var olmak bakımından da kategorilerin her birinden farklı olan bir şey var. Nitekim diğerleri *ousia*'lara yüklenirken, bu ise maddeye yüklenir. O halde en uçtaki, özü gereği ne nesne, ne nicelik, ne de başka bir şeydir. Ne de bunların değillemeleri, zira bunlar da ilineksel olarak bulunur.

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

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

Bölüm 4

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

[12] Mademki kaç tür *ousia* tanımı olduğu başlangıçta ayrıştırıldı ve bunlardan birinin 'nelik' olduğu düşünülüyor, o halde şimdi onu temaşa etmeli. Ve ilkin onun hakkındaki bazı savları dile getirelim, ki 'nelik'in tekil olduğu ve bir şeyin özü gereği olan olduğu söylenir. Zira sen olmak, kültürlü olmak demek değildir, nitekim sen özün gereği kültürlü değilsin. O halde senin neliğin senin özün gereği olan. Öte yandan hepsi bu değil; zira nelik böyle beyazın özü gereği bir yüzeyde olması gibi değildir, ki yüzeyde olmanın neliği beyazlığın neliği değildir. Nelik, bu ikisinden çıkan 'beyaz yüzey' gibi de değildir. Neden? Çünkü eklenmiş, tekrar edilmiştir. O halde tekil olanın neliğinin ifadesi, onu anlatan, fakat onu içermeyendir. Böylece eğer 'beyaz yüzey' olmak aynı zamanda 'pürüzsüz yüzey' olmaksa, beyazlık ile pürüzsüzlüğün neliği bir ve aynıdır.

[23] Mademki diğer kategoriler açısından da bileşikler var (zira her biri için —sözgelişi 'şöyle', 'şu kadar', 'şu zaman', 'şurası' ve devinim için— bir

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

[1030a17] Tanım da tıpkı nesne gibi birden fazla yoldan söyleniyor olabilir mi? Zira nesne bir anlamda *ousia*'ya ve bu-belirli-şeye işaret eder, bir diğer anlamda ise nicelik, nitelik ve diğer bunlar gibi kategorilerin her birine. Tıpkı '*-dir*'in her şeyde içkin olması (fakat hepsinde benzer şekilde olmaması, kiminde aslî, kiminde ise ikincil olması) gibi, nesne de yalın anlamda *ousia*'ya ve ikincil bir biçimde ise diğer kategorilere aittir. Zira 'nasıl' için "ne*dir*?" diye sorabiliriz, böylelikle 'nasıl' da bir tür nesne haline gelir, yalın anlamda değil, ama tıpkı bazılarının 'var olmayan' hakkında konuşurken onun var olmasından (yalın anlamda var olmasından değil ama var olmayan olarak var olmasından) bahsetmeleri gibi.

[26] Öyleyse şimdi her biri hakkında nasıl konuşmamız gerektiğine de dikkatimizi yöneltmeliyiz, ama öte yandan bu onların aslında nasıl olduk-

larından daha önemli değildir. Bu yüzden şimdi, mademki söylenenler açık, yani 'nelik' aslen ve mutlak anlamda *ousia*'ya aittir ve diğer kategorilereyse ikincil anlamda, tıpkı nesnenin mutlak anlamda 'nelik' olmaması, bir 'nasıl'ın ya da bir 'ne kadar'ın neliği olması gibi. Zira bunlara ya eşadlılık sonucu varolanlar diyoruz, ya da bir ekleme ve çıkarma, tıpkı bilinmeyen için bilinen bir şey demek gibi, ki doğru olan ne eşadlılıkla konuşmak ne de böyle yapmaktır, tıpkı tıbbî olanların bir ve aynı şeyle ilişkili olmaları, ama bir ve aynı şey olmamaları gibi ve tabii ne de eşadlı olmaları. Beden, iş, alet... Zira hiçbiri 'tıbbî' ile eşadlı ya da doğaca-bir değiller, ama 'bir' şeyle ilişkililer, tıpla.

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

Bölüm 5

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

açıklanmayı içinde taşımaması gibi. O halde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ya bunların hiçbirinin neliği ve tanımı yoktur, ya da eğer varsa, başka bir biçimde vardır.

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

[1031a] Böylelikle açık ki yalnızca *ousia*'nın tanımı vardır. Zira eğer nitelik gibi diğer kategorilerin de tanımları varsa, bunların ekleme sonucu olması zorunlu, 'tek' sayı da öyle, zira sayıdan bağımsız olamaz, ne de 'dişi' hayvandan bağımsız olabilir ('ekleme sonucu'ndan kastım aynı şeyin iki kez söylenmesiyle ortaya çıkandır, tıpkı bunlarda olduğu gibi). Eğer bu doğruysa, 'tek sayı' gibi bir çift olmaya işaret edenlerin hiçbirinin tanımı olmayacak. Ama bunları gözden kaçırıyoruz, çünkü ifadeler pekin bir biçimde kavranıp dile getirilmiyorlar. Eğer bunların tanımları varsa, ya bir başka tarzda vardır, ya da daha önce de ifade ettiğimiz gibi 'tanım' ve 'nelik' birçok farklı anlamda kullanılıyor olmalıdır. O halde bir anlamda bunların hiçbirinin tanımı olmayacak, ne de 'nelik' bunların herhangi birinde *ousia* haricinde ortaya çıkacak, bir anlamda ise olacak. Ki şimdi öyleyse tanım, neliğin ifadesidir; nelik de ya yalnızca ya da en çok, aslen ve yalın anlamda *ousia*'lara ilişkindir, açık.

Bölüm 6

[1031a15] Acaba tek olan ile onun neliği aynı mı, yoksa farklı mı, sorgulanmalı. Zira bu, *ousia* hakkındaki araştırmamız için faydalı bir şeydir; çünkü tekil olan, kendi *ousia*'sından farklı olmayan olarak düşünülür, 'nelik' ise tekil olanın *ousia*'sı olarak söylenir. Dahası, ilineksel anlamda söylenenlerin neliklerinden farklı oldukları düşünülebilir, sözgelişi 'beyaz adam' farklıdır 'beyaz adam olmaklık'tan. Eğer aynı olsaydı, 'adam olmaklık' ile 'beyaz adam olmaklık' aynı olurdu. Nitekim 'adam' ile 'beyaz adam' aynı, söylendiği gibi, tıpkı 'beyaz adam olmaklık' ile 'adam olmaklık' gibi. Ancak ilineksel

olanlar için durum aynı olmak zorunda değil.[38] Zira uç terimler aynı şekilde meydana gelmez, ancak bunların en azından orta terimden eş biçimde ortaya çıktığı (yani ilineksel uç terimlerin aynı oldukları) düşünülebilir, sözgelişi 'beyaz olmaklık' ile 'kültürlü olmaklık', ama öyle düşünülmez.

[28] Öte yandan, öyleyse, özü gereği söylenenlerin nelikleriyle aynı olmaları zorunlu, sözgelişi eğer kendisinden önde gelen bir başka doğa ya da *ousia* olmayan birtakım *ousia*'lar varsa, bazılarının söylediği gibi, biçimler bunlar olabilir mi? Nitekim 'iyi olan'ın kendisi 'iyi olmaklık'tan başka olacaksa ve 'hayvan' da 'hayvan olmaklık'tan ve 'varolan olmaklık' da varolandan; söylediklerimizin dışında, başka, bunlardan önde gelen *ousia*'lar, doğalar, biçimler olacak; tabii eğer 'nelik' *ousia* ise. Eğer bunları birbirinden ayırırsak, bir yandan bunların bilgisi olmayacak, öte yandan bunlar varolanlar olmayacak ('ayırmak'tan kastım, ne iyi olanın kendisinin 'iyi olmaklık'ta içkin olması, ne de iyi olmaklığın iyinin kendisinde); zira tek olanın bilgisi onun neliğini kavradığımızda ortaya çıkar. 'İyi olan'ın dışında, diğerleri için de durum benzerdir; böylelikle eğer 'iyi olmaklık' iyi değilse, ne 'varolan olmaklık' varolan olacak, ne de 'bir olmaklık' bir. Benzer şekilde neliklerin ya hepsi ait oldukları varolana eş olacak, ya da hiçbiri. O halde eğer 'varolan olmaklık' bile varolan değilse, diğerlerinin hiçbiri olmayacak. Dahası, her neyde 'iyi olmaklık' bulunmazsa, o şey iyi değildir. Öyleyse 'iyi olan' ile 'iyi olmaklık' zorunlu olarak 'bir'dir ve 'güzel olan' ile 'güzel olmaklık', ve her ne bir başka taşıyıcı için değil, ama özü gereği ve aslî olarak söyleniyorsa. Nitekim bulunuyorsa, biçim olarak değilse bile, bu yeterli; ya da belki de daha ziyade biçim olarak. Aynı zamanda, açık ki, biçimler söylendikleri gibiyseler, *ousia* taşıyıcı olmayacak; zira bunların *ousia* olmaları zorunlu, ama bir taşıyıcı olarak değil; nitekim varolanlar ancak onlardan pay almak bakımından var olabilirler.

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

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

tekim 'adam olmaklık' ve 'beyaz adam olmaklık' aynı değil, ama etkilenim bakımından aynı.

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

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

Bölüm 7

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

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

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

[15] Oluşların ve devinimlerin bir kısmına düşünme bir kısmına da yaratma denir, ilkeden ve biçimden düşünme çıkar, düşünmenin son aşamasında ise yaratma. Aradaki diğerlerinin her biri de benzer şekilde meydana gelir. Demek istediğim, sözgelişi biri eğer sağlıklı olacaksa, dengeli olabilmesi gerekir. Nedir öyleyse dengeli olma? 'Şu'; ama 'şu', eğer hasta sıcak tutulursa olacak. Bu peki nedir? 'O'; ama o, hastada imkân halinde bulunuyor ve bu imkân da hâl-i hâzırda ona[39] bağlı.

[22] Gerçekten de, yapan ve sağlığa kavuşma devinimini başlatan, eğer (b) zanaat aracılığıyla sağlığa kavuşuluyor ise, ruhtaki biçimdir, eğer (c) kendiliğinden sağlığa kavuşuluyor ise, zanaat aracılığıyla yapanın yapma sürecini başlatan her şey, tıpkı sağlığına kavuşmada belki de başlangıcın ısınma olması gibi, bunu ise hekim ovarak sağlar. Böylece, bedendeki sıcaklık ya sağlığın bir parçasıdır, ya da sağlığın bir parçası olan bu gibi başka bir şey onu adım adım izler, ya da daha fazlası, bu adımların sonuncusu ise, sağlığı yaratandır ve böylece sağlığın bir parçasıdır—ya da evin (sözgelişi taşlar), veya

39 Hekime.

başka şeylerin. O halde, daha önce de söylenmişti, önceden mevcut olanlar olmaksızın oluş imkânsızdır. Ki öyleyse bir parça zorunlu olarak bulunacak, açık; zira madde bir parçadır, nitekim o bir oluşturucu öğedir ve bir şey haline gelir. Ama öyleyse madde ifadelerde bulunur mu? Öte yandan tunç dairelerin ne olduğunu her iki yönden söylüyoruz, hem maddesini söylüyoruz (ki 'tunç' diyoruz), hem de biçimini (ki 'şu şekilde' diyoruz), ve bu da onun ilk konumlandığı cinstir. Gerçekten de, tunç daire, ifadesinde maddeye sahiptir. Ancak madde gibi bir şeyden meydan gelenler için, meydana geldiklerinde, 'önceki' denmez, 'öncekinden' denir, sözgelişi heykel 'taş' değil, 'taştan'dır. Ama sağlığına kavuşan bir insana kendisinden çıktığı önceki sağlıksız haliyle seslenilmez; bunun nedeni ise onun yoksunluktan ve madde denen taşıyıcıdan meydana gelmesi (sözgelişi hem insan hem de hasta sağlıklı hale gelir), ancak onun daha ziyade yoksunluğundan meydana geldiği söylenir, sözgelişi sağlıklı, insandan ziyade hastadan. Bu yüzden de sağlıklı olana taştan gibi 'hastadan' değil, 'insan' denir ve insana 'sağlıklı'. Ama yoksunluğu açık olmayan ve isimsiz olanların (sözgelişi bronzda belirli bir şekil ya da evde tuğlalar ve ağaç) önceki 'hastadan' örneğindeki gibi bunlardan meydana geldiği düşünülür. Bu yüzden de, tıpkı önceki örnekteki gibi, bunlar için kendisinden meydana geldikleri 'önceki' denmez. Burada da heykel için 'ağaç' değil ama onun türemişi olan 'ağaçtan' denir, 'tunç' değil 'tunçtan', 'taş' değil 'taştan', ev için de 'tuğla' değil ama 'tuğladan'; ki biri dikkatle incelerse, bir şeyden meydana gelmek için değişmek ve olduğu gibi kalmamak gerektiğinden, basitçe heykelin ağaçtan ya da evin tuğlalardan meydana geldiğini söyleyemez. Öyleyse bu, bu yüzden bu şekilde söylenir.

Bölüm 8

[1033a24] Mademki meydana[40] gelen (i) bir şey aracılığıyla meydana getirilir (bundan kastım ise oluşun başlangıcının kendisinden çıktığı şeydir) ve (ii) bir şeyden (bu ise yoksunluk değil ama madde olsun; nitekim bunu ne tarzda söylediğimiz hakkında zaten ayrımlarda bulunmuştuk), ve (iii) bir şey haline gelir (bu ise küre, daire ya da rastgele herhangi bir başka şey), tıpkı

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

birinin taşıyıcıyı —sözgelişi tunç— yaratamayacağı gibi, ya da aynı şekilde küreyi, eğer ilineksel anlamda alınmazsa, ki tunç küre küredir, önceki ise yapılabilir. Zira bir bu-belirli-şey yaratmak onu bütünüyle söz konusu bu-belirli-şeyin taşıyıcısından yaratmaktır. Diyorum ki tuncu yuvarlak yapmak, yuvarlağı ya da küreyi yaratmak değil, ama başka bir şeydir, bu biçimi bir başkasında ortaya çıkarmak gibi. Zira eğer yuvarlağı yaparsa, onu ancak bir başka şeyden yapabilir, nitekim bu ortaya konmuştu. Sözgelişi bir tunç küre yapalım; bu ise böylece şundan, yani tunçtan, şu yapılacak, yani küre. Eğer, öyleyse, bunun kendisi de yapılsaydı, açık ki aynı şekilde yapılacaktı ve oluşlar sonsuza yürüyecekti.

[1033b5] O halde açık ki biçim, ya da duyumsanabilir olanların sûretlerine her ne denirse, meydana gelmez, ne onun oluşu söz konusudur, ne de neliğin. Zira bu, zanaat, doğa ya da imkânlar aracılığıyla bir başka şeyde meydana gelendir. Nitekim heykeltıraş tuncun küre olmasını sağlar; tunçtan küre yapar, zira şu maddeye biçim kazandırır, tunçtan küre de budur. Ama eğer küre olmak için genel olarak bir oluş söz konusu ise, o bir şeyden oluşmuş bir şey olacak. Meydana gelen daima bölünebilir olmak zorunda ve kısmen şu, kısmen de bu olmak—demek istediğim bir yandan madde, bir yandan da biçim. Eğer küre merkezden eş uzaklıktaki noktaların toplamı olan bir şekilse, bunun bir kısmı içine bir şey koyulan, bir kısmıysa öncekinin içindeki olacak, bütünü ise tunçtan küre gibi oluşmuş bir şey olacak. Buraya kadar söylenenlerden açık ki bir anlamda biçim ya da *ousia* denenler meydana gelmezler, ama bunlar gereği söylenen somut bütünlük meydana gelir ve oluşan her şeyin içinde madde vardır ve meydana gelen her şey kısmen şu, kısmen de budur.[41]

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

[26] O halde açık ki, biçimleri neden saymak (bazılarının biçimlerden söz ederken alışkanlık haline getirdiği anlamda, yani onlar tek teklerin dışında

41 Kısmen madde, kısmen de biçimdir.

birtakım şeylermiş gibi), en azından oluşlar ve *ousia*'lara ilişkin, hiçbir şekilde yararlı değildir. Ne de, aynı sebepten, bunlar özü gereği *ousia*'lar olabilirler. Dahası, bazı durumlarda açık ki olduran oldurulanla benzer türdendir —ama bunlar aynı değil, ne de sayıca bir, ama biçimce—, sözgelişi doğal şeylerde (nitekim insan insanı oldurur) eğer doğanın dışında bir şey oluşmazsa, yarı eşek yarı at[42] gibi. Ama bunlar da benzer; zira at ve eşek için ortak en yakın cinsin adı yoktur, bu belki de her ikisi birden olabilir, yarı eşek gibi.

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

Bölüm 9

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

[21] Buraya kadar söylenenlerden açık ki bir anlamda her şey ya tıpkı doğal nesneler gibi kendi eşadlısından[43] (sözgelişi ev, düşünmeden olduğu kadar, evden; nitekim evi yapmayı sağlayan zanaat biçim), ya da eşadlısının bir kısmından veya bu kısma sahip olandan meydana gelir, eğer meydana gelme

42 Katır.
43 Eşbiçimlisinden, türdeşinden.

ilineksel değilse; zira yapmanın özü gereği asıl nedeni meydana gelenin kısmıdır. Devinimdeki ısı bedendeki ısıyı yaratır; bu ise ya sağlık ya da onun bir kısmı, ya sağlığı beraberinde getirecek bir kısım ya da sağlığın kendisi. Bu yüzden de sağlığı yarattığı söylenir, ki sağlığı beraberinde getireni ve onun bir ilineği olanı yaratır. O halde tıpkı tasımlarda her şeyin başlangıcının *ousia* olması gibi (ki tasımlar nesneden çıkar), burada da oluşlar *ousia*'dan çıkar. Doğal olanlar da bunlara benzer şekilde bir araya gelirler. Tohum burada tıpkı zanaat sonucu ortaya çıkanlar yapıldığı gibi yaratır; zira imkân halinde biçime sahiptir ve tohumun kendisinden geldiği şey bir biçimde ürünle eşadlıdır (yalnız burada böyle insanın insandan çıkması gibi tümüyle bir eşadlılık aramamak gerekir, nitekim kadın da adamdan çıkar), eğer tabii bir hilkat garibesi söz konusu değilse (bu yüzden katır katırdan çıkmaz).

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

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

Bölüm 10

[1034b19] Mademki tanım bir ifade ve her ifade kısımlara sahip, ifadenin kısımları da şeyin kısımlarıyla ifadenin şeyle ilişkisine benzer bir ilişkiye sahiptir; bir açmaz ortaya çıkıyor: Acaba kısımların ifadesi bütünün ifadesinde bulunmalı mı, yoksa bulunmamalı mı? Zira görünen o ki bazılarında öyledir, bazılarında ise değil. Nitekim dairenin ifadesi onun dilimlerinin ifa-

desine sahip değildir, ama hecenin ifadesi harflerinkine sahip; hâlbuki tıpkı hecenin harflere bölünmesi gibi, çember de dilimlere bölünür.

[27] Dahası, kısımlar bütünden önde geliyorsa ve dar açı dik açının ve parmak hayvanın kısmıysa, dar açı dik açıdan ve parmak insandan önde gelebilir. Ama berikilerin önde gelenler oldukları düşünülür; zira ötekiler, berikilerin ifadelerinden hareketle açıklanırlar, ve berikiler diğerleri olmaksızın var olabilmek bakımından da önde gelirler. 'Kısım' sözcüğü pek çok farklı anlamda kullanılır, bunlardan biri de "nicelik bakımından ölçen"dir. Ama kısmın bu anlamını bir kenara bırakıp, *ousia* hangi kısımlardan teşkil olur, bunu araştıralım.

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

[22] Öyleyse bazı şeyler için bu gibi kısımların ifadesi bütünün ifadesinde içerilecek, bazıları içinse ifade maddeyi biçimle birlikte bulundurmadığı sürece içerilmemesi gerek; bu yüzden de bazı şeyler kendilerine ayrıştıkları, ilke gibisinden kısımlara sahiptir, bazıları ise değil. Kalkık burun ya da

tunçtan daire gibi madde ve biçimi birlikte bulunduran her şey, bunlara ayrışabilir ve madde de bunun bir kısmıdır; maddeyi beraberinde bulundurmayanların (maddesiz olanların) ise ifadeleri yalnızca biçimden ibarettir, bunlar ise ayrışmaz (bütünüyle ya da en azından bu şekilde). O halde öncekiler bunların ilke ve kısımlarıdır, ama biçimlerin ne kısmı ne de ilkesi. Bu yüzden de kilden heykel kile, küre tunca, Kallias da et ve kemiklere ayrışır, hatta daire de dilimlerine; zira maddeyi biçimle birlikte bulunduran bir şey. Nitekim tek tek daireler için ayrı bir isim olmadığı için, yalın anlamıyla daire ile şu tek daire eşadlıdır.

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

[13] Mademki bir hayvanın ruhu (nitekim ruh taşıyanların *ousia*'sı budur) onun ifadede konu edilen *ousia*'sı, biçimi ve şu-tür bedenin neliğidir (her bir kısmı, en azından, eğer iyice tanımlanacaksa, işlevi olmaksızın tanımlanamayacak, bu ise duyumsama olmaksızın onda bulunmayacak), o halde ruhun kısımları —tümüyle ya da kısmen— hayvanın somut bütünlüğünden ve benzer şekilde tek tek hayvanlardan önde gelir. Öte yandan beden ve onun kısımları aynı *ousia*'dan sonra gelir ve madde gibisinden bu kısımlara ayrılan *ousia* değil somut bütünlüktür. Öyleyse bir anlamda bunlar somut bütünlükten önde gelir, bir anlamda ise gelmez. Somut bütünlükten ayrılanlar var olma imkânı bile taşımazlar; zira her durumda parmak canlının kısmı değildir, ama cesedin parmağı canlınınkiyle eşadlıdır. Bazıları ise bütünle eşzamanlıdır, yönetenler ve ifadeyle *ousia*'nın asıl içinde olduğu kısımlar, bu kalp de olabilir kafanın-içindeki[44] de, hangisi olduğu hiç fark etmez. İnsan, at ve bunlar gibi başka türlerin tek tekleri için söylenenler (tümel ama), *ousia*

44 Beyin.

değil, ama şu ifadeyle şu maddeden çıkan tümel anlamda birer somut bütünlük; tek tekler ise Sokrates'in hâl-i hâzırda olduğu gibi en uç maddedendir, diğerleri için de benzer şekilde.

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

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

Bölüm 11

[1036a26] Birileri haklı olarak hangi tür kısımların biçime, hangilerininse biçime değil ama biçimle maddeyi birlikte bulundurana ait olduğu konusun-

da açmaza düşebilir. Ve bu açık olmadığı sürece, tekil olan da tanımlanamayacak, zira tanım tümel olana ve biçime ilişkin. Öyleyse hangi tür kısımlar madde olarak var, hangileri yok, eğer açık değilse, şeyin ifadesi de açık olmayacak. Türce farklı maddelerden meydana geldiği görünen şeyler için (sözgelişi tunçtan, taştan ve ahşap daire), açıkça düşünülür ki bunların hiçbiri —ne tunç ne de taş— dairenin *ousia*'sına ait değillerdir, çünkü onlardan ayrılabilirler. Ayrılmış görünmeyenlerin ise, diğerleriyle benzer durumda olmasına hiçbir engel yoktur, tıpkı birilerinin görmüş olduğu bütün daireler tunçmuş gibi, ama bununla beraber, tunç hiçbir şekilde biçime ait değildir, ama onu zihinde biçimden ayırmak da epey zordur. Sözgelişi bir insanın biçimi daima et ve kemikler ve bu gibi kısımlarda görünür; öyleyse şimdi bu kısımlar biçimin ya da ifadenin kısımları mı? Ya da değil, ama maddeninse, insan biçimi başka maddelerde meydana gelmediği için mi onları ayırması imkânsız?

[1036b7] Mademki bunun imkânını içimizde taşıdığımız düşünülüyor, ama ne zaman olduğu açık değil, bazıları daire ve üçgen konusunda bile açmaza düşerler, bir anlamda onları çizgiler[45] ve sürekli uzay bakımından tanımlamak uygun görünmez, ama bunların hepsi daire ve üçgen için et ve kemiklerin insan için, tunç ve taşın da heykel için taşıdığına benzer anlam taşırlar ve bu bazıları her şeyi sayılara indirgerler ve çizginin ifadesinin 'iki'nin ifadesi olduğunu söylerler. Biçimler hakkında konuşanların bazıları 'iki'nin çizginin özü olduğunu, bazıları ise onun çizginin biçimi olduğunu söylerler; bazı şeyler içinse biçimle, biçimin biçimi olduğu şeyin aynı olduğunu (iki ve 'iki'nin biçimi gibi) söylerler ki, bu çizgiye kadar uzanmaz. Ortaya çıktı ki, biçimi farklı görünen birden fazla şey için tek bir biçim var (Pythagorasçıların da ortaya çıkarmış olduğu biricik şey), ve bu vargı, her şey için tek bir biçim yaratma imkânını içinde taşır; öte yandan bu şekilde olsaydı her şey *bir* olurdu.

[20] Ki şimdi tanım hakkında bazı açmazlar olduğu ve hangi nedenler yüzünden böyle oldukları söylenmiş oldu. Bu yüzden de her şeyi bu şekilde biçime indirgemek ve maddeyi ayrı tutmak işgüzarlık; zira belki de bazı şeyler şu maddede şu biçimdir, ya da bu durumdaki şu şey. Ve genç Sokrates'in yapmış olduğu hayvan analojisi pek de iyi sayılmaz, nitekim hakikatten uzaklaştırır ve insanın kısımları olmadan var olmayı içinde taşıdığını varsaydırır,

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

tıpkı tunçsuz daire gibi. Bunlar ise benzer değildir; hayvan duyumsayan bir şeydir ve devinim olmaksızın tanımlanamaz, ne de, bu yüzden, belli bir biçimde olan kısımları olmaksızın tanımlanabilir. Nitekim her el değil, ama iş görme imkânı taşıyan bir el insanın kısmıdır, dolayısıyla canlı olacak; canlı olmayan ise kısım olmayacak.

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

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

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

[20] Öyleyse nelik nedir ve o özü gereği nasıldır ve neden bazı şeylerin neliğinin ifadesi tanımlananın kısımlarına sahipken bazılarınınki değildir, her şeyi kapsayacak biçimde genel olarak söylenmiş oldu ve söylendi ki *ousia*'ların ifadelerinde böyle madde anlamında kısımlar içerilmez—bunlar *ousia*'nın değil ama somut bütünlüğün kısmıdırlar; bunun ise ifadesi bir biçimde hem var hem yok. Zira maddeyi içeren ifade yoktur (çünkü madde belirsiz), ama birincil/asıl *ousia*'ya ilişkin vardır, sözgelişi bir insanın ruhunun ifadesi. Nitekim *ousia,* kendi içindeki biçimdir ve bundan ve maddeden çıkan somut bütünlüğe *ousia* denir (sözgelişi içbükeylik, çünkü bundan ve burundan kalkıklık ve 'kal-

kık burun' ve çıkar; bu tamlamalarda burun iki kere bulunur)[46] – öte yandan kalkık burun ve Kallias gibi somut bütünlük halindeki *ousia*'da ise madde içerilir. Ve yine söylendi ki nelik ve tek tekler, tıpkı birincil *ousia*'lar söz konusu olduğundaki gibi, bazı durumlarda aynıdır, sözgelişi çarpıklık ile çarpıklığın neliği, eğer birincilse tabii ('birincil' ile bir başkası için, bir başkasında madde anlamında bir taşıyıcı için, söylenmeyeni kastediyorum). Madde ve maddeyle birlikte bulunanlar ise, nelikleriyle aynı değiller – Sokrates ve 'kültürlü' gibi ilineksel olarak bir olsalar bile, nitekim bunlar yalnızca ilineksel anlamda aynı.

Bölüm 12

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

[28] İlkin ayrımlara ilişkin tanımlara odaklanmak gerekir. Zira tanımda asıl cins ve farktan başka söylenen bir şey yoktur. Diğer cinsler asıl cins ve ona iliştirilmiş olan farkların toplamıdırlar, sözgelişi asıl cins 'hayvan', sonraki 'iki-ayaklı hayvan', ve yine, sonraki 'iki-ayaklı tüysüz hayvan'; daha öteye taşınmak istenirse de benzer şekilde. Genel olarak ise, çok ya da az terim olması, veya az ya da iki, hiç fark etmez; iki terimin biri farksa, diğeri de

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

cins ('iki-ayaklı hayvan' için, hayvan cins, öteki ise fark). Öyleyse eğer yalın anlamıyla cins, cinsin türünün dışında var değilse, ya da madde olarak varsa (nitekim sözcük cins ve madde ve bunlardan türleri yani harfleri yapan ise farklar), açık ki tanım farklardan oluşan ifadedir.

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

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

[34] Öyleyse ayrımlar sonucu ortaya çıkan tanımlar ve bunların ne çeşit oldukları hakkında, öncelikle bu kadarı söylenmiş olsun.

Bölüm 13

[1038b1] Mademki soruşturmamız *ousia* hakkında, o zaman yeniden ona dönelim. Tıpkı taşıyıcıya olduğu gibi neliğe, bunlardan[47] çıkana ve tümel olana

47 Madde olarak taşıyıcı ve nelik olarak biçimden.

da *ousia* denir. Bunların ikisi hakkında konuşuldu, yani nelik ve taşıyıcı—ki taşıyıcı da iki şekilde taşır, bu-belirli-şey olarak (tıpkı etkilenimlerinin taşıyıcısı olan bir hayvan gibi), ya da tamamlanmanın taşıyıcısı olan madde olarak. Tümel olanın ise bir şeyin en yüksek nedeni olduğu ve tümelin ilke olduğu düşünülür; bu yüzden de bunun üzerinden geçelim, zira tümel denen herhangi bir şeyin *ousia* olması imkânsız görünüyor.

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

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

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

[23] Dahası, belirli bir şeyin ve *ousia*'nın, eğer bir şeylerden çıkmışsa, *ousia*'dan ya da bu-belirli-şeyden değil ama bir nitelikten çıkması imkânsız ve yersiz; zira bu durumda *ousia* olmayan ve nitelik, *ousia*'dan ve bu-belirli-şeyden önde gelecek. Ki bu imkânsız; ne ifade, ne zaman, ne de oluş bakımından *ousia*'ların etkilenimleri *ousia*'lardan önde gelemez; zira gelselerdi müstakil olurlardı.

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

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

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

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

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

Bölüm 14

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

[34] Öyleyse eğer at ve insan tıpkı senin kendinle olduğun gibi bir ve aynıysa, bir şeylerin içinde müstakil olan bir 'bir' nasıl 'bir' olacak ve neden 'hayvan' kendinden müstakil değil? Sonra, eğer iki ayaklılıktan ve çok ayaklılıktan pay alırsa, imkânsız bir şey ortaya çıkacak, zira karşıtlar aynı anda

aynı 'bir' ve bu-belirli varolanda bulunacak. Eğer almazsa, biri hayvanın iki ayaklı ya da ayaklı olduğunu söylediğinde bu hangi minvalde olacak? Yan yanalar belki ve bitişik ya da karışık. Ama hepsi saçma.

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

[14] Dahası, bu neyden ve hayvanın kendisinden nasıl çıkacak? Ve sözgelişi hayvan, bu kendisi de *ousia* olan hayvanın dışında nasıl var olur? Dahası, duyumsanabilir olanlar konusunda bunlar ve bunlardan daha yersiz başka sonuçlar da ortaya çıkıyor. Bu şekilde olması imkânsızsa, açık ki, bunların başkalarının söylediği gibi böyle biçimleri yoktur.

Bölüm 15

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

[1040a2] Bilgiye sahip olanlar için bozuluşa tabi olanlar onların duyum-

sama alanlarından çıktıkları an açık olmadığı için, onların ifadeleri ruhta tutulsa bile, onlar için tanım ya da tanıtlama olmayacak. Dolayısıyla tanımlara ilişkin, biri tek teklerden birini tanımlamaya kalktığında, tek teklerin daima yok olabilir olduğunu hatırlamalı ve cahillik etmemeli. Zira onlar tanımlanmayı içlerinde taşımazlar.

[7] O halde hiçbir biçim tanımlanabilir değildir; zira onlar söyledikleri gibi tek teklerden ve müstakil. İfadenin adlardan teşkil olması zorunlu, adların ise tanımlayan tarafından uydurulmaması (nitekim bilinemez olacak). Yerleşik adlar ise her şeyde ortak, o halde bunların başka şeylere de ait olması zorunlu; sözgelişi eğer biri seni tanımlamaya kalksa, 'zayıf beyaz hayvan' diyecek ya da başkalarına da ait olan başka bir şey. Eğer biri "tanımdaki öğelerin hepsinin ayrı ayrı birçok şeye, ama aynı zamanda birlikte yalnızca buna ait olmasına hiçbir engel yoktur" derse, ona ilkin diyelim ki, her ikisine de, sözgelişi 'iki-ayaklı hayvan' hem 'hayvan'a hem de 'iki-ayaklı'ya aittir (ezelî olanlar söz konusu olduğunda da böyle olması zorunlu, en azından varolanlar ve kısımlar birleşimden önde gelirler. Ayrıca, hatta müstakildirler, tabii eğer insan müstakilse; nitekim ya hiçbiri ya da her ikisi de. Öyleyse, eğer hiçbiri ise, türün dışında cins olmayacak; ama eğer olacaksa, fark da olacak); sonra, var olmak bakımından önde gelirler ve bütünle birlikte yok olmazlar.

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

[27] Öyleyse tıpkı söylendiği gibi, özellikle Güneş ve Ay gibi eşsiz olan ezelî varolanlar söz konusu olduğunda, onları tanımlamanın imkânsız olduğu gözden kaçar. Zira yalnızca "yerin etrafında dönen" ya da "gece saklanan" gibi, çıkarıldığında hala Güneş olacak şeyler iliştirmekle yanlış yapmıyorlar (zira dönmeyi bırakıp dursa ya da saklanmayıp parlasa artık Güneş olmayacak, ama olmayacaksa bu saçma; çünkü Güneş belirli bir *ousia*'ya işaret eder), dahası, başkası için de geçerli olmayı içinde taşıyan şeyler de iliştiriyorlar, sözgelişi eğer aynı etkilenimlerde başka bir şey oluşsa, açık ki o da Güneş olacak. O halde ifade ortak. Ama Güneş de tıpkı Kleon ya da Sokrates gibi tek teklerdendi. Sonra neden bunların hiçbiri biçimlerin tanımını or-

taya koyamaz? Nitekim deneyecek olurlarsa şimdi söylenenlerin ne kadar doğru olduğu açık olacak.

Bölüm 16

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

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

[27] Ancak biçimler hakkında konuşanlar onların müstakil olduğunu söylerken kısmen doğru konuşuyorlar, tabii eğer biçimler *ousia* iseler, kısmen ise doğru konuşmuyorlar, çünkü pek çok varolan için 'bir' tane olana biçim diyorlar. Bunun nedeni ise, tek teklerin ve duyumsanabilir olanların dışında, bu çeşit *ousia*'ların hangilerinin bozuluşa tabi olmayan *ousia*'lar olduğunun hesabını verecek durumda olmamaları. Böylece onlar da bunları bozuluşa tabi olanlarla türce aynı yapıyorlar (nitekim bunları biliyoruz), 'insanın-özü' ve 'atın-özü' gibi, duyumsanabilir olanlara ilişkin sözcüklere bir 'özü' iliştiriyorlar. Bununla birlikte, eğer yıldızları görmeseydik, sanırım, hiç olmazsa

bildiklerimizin dışında birtakım ezelî *ousia*'lar olacaktı; o halde şimdi de, hangileri olduğunun bilgisine sahip olmasak bile, benzer şekilde en azından bazılarının olması zorunlu.

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

Bölüm 17

[1041a6] Ama *ousia* nedir ve ne çeşittir, söylemek gerekir, o halde yeni bir başlangıç yapar gibi onun hakkında konuşalım; zira belki de önceki, yani duyumsanabilir *ousia*'lardan müstakil olan *ousia*'lar hakkındaki soru işaretleri bunlardan sonra açıklığa kavuşacak. Öyleyse, mademki *ousia* bir çeşit neden ve ilkedir, aramaya buradan başlamalı.

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

[34] En çok da bir başkası için söylenmeyenlere ilişkin sorulanlar gözden kaçar, insanın ne olduğu sorulduğundaki gibi, çünkü yalın bir biçimde ifade edilirler ve şuna buna bölünmezler. Ancak konuyu enine boyuna ele alarak

soruşturmak gerekir; aksi takdirde, hiçbir şey sormamakla belli bir şeyi sormada ortak olan bir şey meydana gelir. Mademki sorulan var olmaya sahip olmalı ve bir şeyde bulunmalı, açık ki, sorulacak olan maddenin neden şöyle-şöyle bir şey olduğu; sözgelişi şunlar neden evdir? Çünkü evin neliği onlarda bulunur. Ve şuna sahip olan şu beden, insan. O halde aranan, maddeyi bir şey yapan nedendir, bu ise onu nesne yapan biçim, bu[48] ise *ousia*.

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

[11] Mademki bir şeylerden bir ve bütün olacak şekilde birleşmiş olanlar var, yığın gibi değil ama hece gibi—hece harfler değildir, ne BA ile B ve A aynıdır, ne de et ile ateş ve toprak. Zira çözülmenin ardından hiçbiri yoktur, sözgelişi et ve hece, ama harfler hala vardır ve ateşle toprak. O halde hece diye bir şey vardır, yalnızca sesli ve sessiz harfler değil, ama başka bir şey; et de yalnızca ateş ve toprak ya da sıcak ve soğuk değil, ama başka bir şeydir. Böylelikle eğer sonrakinin[49] ya öğe ya da öğelerden olan bir şey olması zorunluysa ve eğer öğe ise, yine aynı akıl yürütme geçerli olacak (zira et bundan, ateşten ve topraktan olacak ve başka bir öğe daha, bu durumda bu sonsuza yürür), eğer öğelerdense, açık ki bir öğeden değil (yoksa bu kendi olurdu) birçoğundan, o halde et ve hece konusunda kullanılan akıl yürütmeyi yeniden dile getireceğiz. Ama bu başka şeyin bir şey olduğu, öğe olmadığı ama en azından etin şu, hecenin ise bu olmasının nedeni olan bir şey olduğu düşünülebilir. Diğerleri konusunda da benzer şekilde. Her bir şeyin *ousia*'sı budur, zira onların var olmalarının asıl nedeni budur; mademki şeylerin bazıları *ousia* değildir, ama *ousia*'ların hepsi doğa gereği ve doğal olarak bir arada tutulurlar, *ousia* öğe değil ama ilke olan bu doğa olarak düşünülebilir. Öğe ise bir şeyin kendisine bölündüğü ve onda madde anlamında içkin olandır, sözgelişi A ve B hecenin öğeleridir.

48 Nesne.
49 Sözü geçen 'başka şey'in.

ETA (H)

Bölüm 1

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

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

[32] Ki madde de *ousia*'dır, bu açık; değişimlere ilişkin karşıt durumların tümünde değişimlerin bir taşıyıcısı vardır, sözgelişi yere göre değişimlerde şu an burada, sonra ise orada olan bir şey var, büyüklük değişimlerinde ise şimdi tam bu kadar, daha sonra daha az ya da daha çok olan bir şey, başkalaşmalarda ise şimdi sağlıklı olan, daha sonra ise hasta olan biri. Benzer şe-

kilde *ousia*'ya ilişkin değişmelerde şimdi oluş halinde, daha sonra ise bozuluş halinde olan bir şey ve şimdi bir yandan bu-belirli-şey olarak taşıyıcı, sonra ise yoksun olmak bakımından. Diğer değişimler de bunu takip eder, ama o diğerlerinin bir ya da ikisini takip etmez, zira eğer bir şey yer değiştirme için maddeye sahipse, bunun oluş ve bozuluş için de maddeye sahip olması zorunlu değil (basit anlamıyla meydana gelmeyle basit olmayan anlamda meydana gelme arasındaki farkın ne olduğuna ise, *Physika*'da değinilmişti).

Bölüm 2

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

[26] O halde açık ki '*-dır*' bunca anlama gelir, nitekim eşik*tir* çünkü bu şekilde yerleştirilmiştir, ve eşik olmaklık onun bu şekilde yerleştirilmesine işaret eder, ve buz olmak bu şekilde yoğunlaşmış olmaktır. Ve bazı şeylerin neliği bu farkların hepsiyle tanımlanacak, kısmen karışmış olmakla, kısmen karıştırılmış, kısmen bağlanmış, kısmen yoğunlaşmış, kısmen de diğer farklar kullanılarak, tıpkı el ve ayak gibi. Öyleyse fark çeşitlerini ele almalı —nitekim bunlar var olmaların ilkeleri olacak— sözgelişi daha çok ve daha az, ya da daha yoğun ve daha seyrek veya bunlar gibi diğerlerini; nitekim bunların hepsi üstünlük ve kusurlardır. Eğer herhangi bir bir şey şekil, pü-

rüzsüzlük ve pürüzlülük bakımından ayrılırsa, bütün bunlar düzlük ve eğrilik bakımından farklardır. Bazı şeylerin ise var olmaları karışmış olmak olacak, karşıt durum ise var olmamaları.

[1043a2] Bunlardan açık ki eğer *ousia* tek teklerin var olmasının nedeni ve ilkesiyse, bunların her birinin var olmasının nedeni bunlarda[50] aranmalı. Bunların hiçbiri *ousia* değildir, ne de bunların bir araya gelenleri *ousia* olabilir, ama yine de her birinde *ousia*'yla benzeşen bir yan var. *Ousia*'lar söz konusu olduğunda nasıl maddeye yüklenen onun etkinliğiyse, diğer tanımlarda da bu neredeyse böyledir. Sözgelişi eşiğin tanımlanması gerektiğinde, "şöyle şöyle yerleştirilmiş ahşap ya da taş" demeli ve ev için tuğlaların ve ahşabın şöyle şöyle yerleştirildiklerini söylemeli (dahası, bazı durumlarda ereksel neden de söz konusu), eğer buz tanımlanacaksa, "katı yahut şöyle şöyle yoğunlaşmış su", armoni içinse "yüksek ve alçak tonların şöyle şöyle karışımı" demeli; diğerleri için de aynı şekilde.

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

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

Bölüm 3

[1043a29] Acaba isim birleşik *ousia*'ya mı işaret eder, yoksa onun etkinliği ve sûretine mi, bilmeden geçmemeli, çünkü bu bazen dikkatten kaçar; sözgelişi

50 Farklarda.

'ev' acaba şöyle şöyle yerleştirilmiş taş ve tuğlalardan oluşan bir barınağa ilişkin ortak bir işaret mi, yoksa etkinlik ve biçime mi? Ki bu barınak. Ve 'doğru parçası' acaba uzunluktaki bir 'iki'liğe mi işaret eder yoksa 'iki'liğe mi? Ve 'hayvan' acaba bedendeki ruha mı, yoksa ruha mı? Nitekim bu belirli bir bedenin etkinliği ve *ousia*'sı. Ama 'hayvan' her ikisi için de geçerli olabilir, tek bir ifadeyle söylenen değil ama tek bir şeyle ilişkili olarak. Ancak bunlar başka şeyler söz konusu olduğunda ayrılırken, duyumsanabilir olanların *ousia*'larına ilişkin bir araştırma söz konusu olduğunda ayrılmazlar, zira nelik biçime ve etkinliğe aittir. Nitekim ruh ve ruh olmaklık aynı şeyken, insan olmaklık ve insan aynı değildir, tabii eğer ruh için insan denmeyecekse; yani bir anlamda öyle, bir anlamda ise değil.

[1043b5] Görünen o ki araştıran için 'hece', harfler ve birleşimin toplamı değil, ne de 'ev' tuğlalarla birleşimin toplamıdır. Ve bu doğrudur, nitekim birleşim ve karışım, birleşimi ve karışımı oldukları şeylerden çıkmazlar. Diğer farklar için de benzer şekilde, sözgelişi eşik konumlandırma gereği eşikse, konum eşikten çıkmaz, ama daha ziyade bu öncekinden çıkar. Ne de 'insan' 'hayvan' ve 'iki-ayaklı'nın toplamıdır, ama eğer bunlar onun maddesiyse, bunların dışında bir şey olması zorunlu ve bu başka şey ne öğedir, ne de öğelerden oluşan bir şey, bu başka şey *ousia*'dır, ama onu dışarıda bırakanlar maddeden söz ederler. Öyleyse eğer bu bir şeyin var olmasının ve *ousia*'sının nedeni ise, buna *ousia* diyemezler.[51]

[14] Şimdi bunun ya ezelî ya da bozulabilir olmakla birlikte bozulmadan bağımsız ve oluşmuş olmakla birlikte varlığa gelmeden bağımsız olması zorunlu. Başka bir yerde açıklandı ve gösterildi ki kimse biçimi yaratamaz ya da türetemez, ama bu belirli şey yapılır ve bunlardan çıkan[52] meydana gelir. Ama bozuluşa tabi olanların *ousia*'larının müstakil olup olmadıkları, henüz açık değil; öte yandan, en azından bazılarının müstakil olmayı içlerinde taşımadıkları açık, nesnelerin dışında var olmayı içinde taşımayanlar gibi, sözgelişi ev ya da mobilya. Öyleyse belki de ne bunların kendileri *ousia*'dır, ne de doğal olarak bir araya getirilmemiş olan diğerleri; nitekim bozuluşa tabi olanlarda *ousia*'ların yalnızca onların doğaları olduğu söylenebilir. O halde Antisthenes'in takipçilerinin ve bu gibi diğer eğitimsizlerin

51 Bu son cümle neredeyse bütün edisyonlarda farklıdır. Bu noktada Jaeger'in εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσία, τοῦτο αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν (öyleyse eğer bu bir şeyin var olmasının ve *ousia*'nın nedeniyse, buna *ousia*'nın kendisi diyebilirler) şeklindeki tercihi dikkate değerdir.

52 Madde ve biçimden.

ortaya atmış oldukları açmazda bir tür uygunluk söz konusudur, ki bir şeyin ne olduğunu tanımlamak imkânsızdır (tanımın ifadesi uzun olacağı için), ama onun ne tür bir şey olduğu öğretilebilir, tıpkı gümüş gibi, ki onun ne olduğunu değil ama teneke gibi olduğunu söyleyebiliriz. O halde tek bir tür *ousia*'nın tanımı ve ifadesi olabilir, birleşik olanın—duyumsanabilir de olsa, düşünülebilir de olsa. Öte yandan, artık onun kendisinden olduğu ilk şey değil, —eğer gerçekten tanımlayıcı bir ifade bir şeye karşılık gelen bir şeye işaret ediyorsa— kısmen madde kısmen de sûret olarak var olması gerekir.

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

[1044a12] Öyleyse söz konusu *ousia*'ların oluş ve bozuluşu ne anlamda içlerinde taşıdıkları ve bunun ne şekilde imkânsız olduğu hakkında ve onları sayılara indirgeme konusunda bu ayrımlar yeterli olsun.

Bölüm 4

[1044a15] Maddeye sahip olan *ousia*'lar hakkında gözden kaçırmamak gerekir ki her şey aynı aslolandan ya da aslolan anlamında aynı şeyden çıksa bile ve varlığa gelenlerin ilkesi aynı madde olsa bile, yine de her birine özgü bir çeşit madde vardır; sözgelişi balgam için [ilk madde] tatlı ya da yağlı olan,

safra içinse acı olan ya da başka bir şey; öte yandan bunlar[53] belki de aynı maddeden çıkmışlardır. Aynı şeyin birden fazla maddesi olduğu meydana çıkıyor, öteki başkasının maddesi olduğunda, balgamın yağlı ve tatlı olandan çıkmasındaki gibi, eğer yağlı olan tatlı olandan çıkıyorsa, ya da safrandan, safranı ilk maddesine kadar çözümlemek gerekirse. Bir şeyin bir başka şeyden çıkması iki şekilde gerçekleşir, ya biri diğerinin önündeki yolda olacak, ya da başlangıca doğru çözümlendiğinde ortaya çıkacak. Öte yandan devindirici neden sayesinde, ahşaptan hem kasa hem de yatak çıkabilmesi gibi, tek bir maddeden farklı şeylerin meydana gelmesi beklenebilir. Ama bazı başka şeyler için maddenin başka olması zorunlu, sözgelişi testere ahşaptan oluşmuş olamaz, ne de bunu başarmak devindirici neden için söz konusu olabilir, nitekim testere yünden ya da ahşaptan yapılamaz.

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

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

[1044b3] Öyleyse oluşan doğal *ousia*'lara bu şekilde yaklaşmalı, eğer biri doğru bir şekilde yaklaşacaksa, tabii eğer nedenler bunlar ve buncaysa ve onları bilmek gerekliyse. Öte yandan, ezelî doğal olanlar hakkında başka bir akıl yürütme gerekli. Nitekim belki de bazıları maddeye sahip değil, ya da en azından bu türden değil ama sadece yere göre devinebilir türden. Ne de doğal olan fakat *ousia* olmayanların bu türden maddeleri vardır, ama taşıyıcı *ousia*'dır. Sözgelişi tutulmanın nedeni, maddesi nedir? Yoktur, ama etkilenen Ay. Peki devindirici anlamında nedeni, yani ışığı yok eden nedir? Yerküre. Belki de ereksel nedeni yoktur. Biçim anlamında nedeni ise ifadesi, ama ifade eğer nedenlerle birlikte değilse açık değildir. Sözgelişi nedir tutulma? Işığın yoksunluğu. Eğer "yerkürenin araya girmesi sonucu meydana gelen" söz öbeği eklenirse, bu, nedenle birlikte olan bir ifade haline gelir. 'Uyku'nun ise

53 Balgam ve safra.

asıl etkileneni açık değildir. Hayvan mı? Evet, ama bunun hangi kısmı, aslen hangisi? Kalp ya da başka bir şey. Sonra, ne tarafından? Sonra, öncekine ait olan ama bütüne olmayan etkilenim nedir? Belli bir çeşit devinimsizlik değil mi? Evet, ama asıl kısmın hangi etkilenmesi bakımından.

Bölüm 5

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

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

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

Bölüm 6

[1045a7] Tanımlar ve sayılara ilişkin sözü edilen açmaz üzerine devam edelim, nedir bir olmalarının nedeni? Nitekim birden çok kısma sahip olan ve kısımlarının bir yığını gibi olmayan ama kısımlarının ötesinde bir bütünlük

arz eden her şeyin bir nedeni vardır; ki bazı cisimlerde bir olmanın nedeni temasken, bazılarında ise yapışkanlık yahut bu gibi başka bir etkilenimdir. Öte yandan tanım tek bir ifadedir, *İliada* tomarları gibi bağlanmış olmak anlamında değil ama tek bir şeyin tanımı olmak bakımından.

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

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

[34] Maddelerin bir kısmı düşünülür bir kısmıysa duyumsanabilirdir, ifadenin de daima bir kısmı madde bir kısmıysa etkinliktir, sözgelişi daire düzlemsel bir şekildir. Düşünülür ya da duyumsanabilir maddeye sahip olmayanların ise her biri doğrudan doğruya birdir, tıpkı bir varolan, bir bubelirli-şey, bir nitelik, bir nicelik gibi. Bu yüzden de tanımlarında 'varolan' ya da 'bir' içerilmez ve nelik de doğrudan doğruya birdir, tıpkı bir varolan olduğu gibi. Bu yüzden de bunların 'bir' olmalarının başka bir nedeni yoktur, ne de 'varolan' olmalarının başka bir nedeni vardır; nitekim bunlar doğrudan doğruya birdir ve varolandır, ne 'bir' ve 'varolan' cinslerinde oldukları için, ne de tek teklerin ötesinde müstakil olanlardan oldukları için.

[1045b8] Bu açmazlardan ötürü bazıları 'pay alma'dan söz ederler ve pay almaların nedeni ya da pay almanın ne olduğu konusunda açmaza sürüklenirler; bazıları ise ortaklıktan bahseder, tıpkı *Lykophron*'un bilginin bilme

edimiyle ruhun ortaklığı olduğunu söylemesi gibi. Bazılarıysa yaşamın ruhla bedenin birleşimi ya da bağı olduğunu iddia eder. Yine de, aynı akıl yürütme her şeye uygulanabilir; nitekim sağlıklı olma ruhla sağlığın ortaklığı, bağı ya da birleşimi olacak ve üçgen tunç olmaklık tunçla üçgenin birleşimi, beyaz olmaklık da yüzeyle beyazlığın. Bunları öne sürmelerinin nedeni ise imkân ve tamamlanmayı birleştiren bir ifade ve fark aramaları. Söylendiği gibi, en üst madde ve sûret bir ve aynıdır, biri imkân, diğeriyse etkinlik halinde. O halde bunların birliğinin nedenini araştırmak genel olarak bir olmayı araştırmaya benzer; nitekim her biri bir 'bir'dir ve imkân halinde olanla etkinlik halinde olan bir biçimde birdir. O halde imkândan etkinliğe geçişin devindirenin dışında hiçbir başka nedeni yoktur. Öte yandan, her ne maddeye sahip değilse, hepsi, basitçe doğrudan doğruya 'bir'dir.

THETA (Θ)

Bölüm 1

[1045b27] Şimdi aslolan ve tüm diğer varolan kategorileri kendisine geri götürülen üzerine, yani *ousia* üzerine konuşmuş olduk. Nitekim önceki akıl yürütmelerimizde de söylediğimiz gibi, diğer varolanlar *ousia*'nın ifadesine göre söylenir, özellikle nicelik ve nitelik ve diğer böyle söylenenler, ki her biri *ousia*'nın ifadesine sahiptir. Mademki varolan bir yandan nesne, nitelik ya da nicelik, diğer yandan imkân, tamamlanma ve etkinliğe[54] karşılık gelecek şekilde söylenir; öyleyse imkân ve tamamlanma üzerine ayrımlarda bulunalım. Şimdi, arzuladığımız şeyle ilgili olarak faydalı olmayacaksa da, öncelikle en hâkim anlamıyla imkân üzerine konuşalım; zira imkân ve etkinlik, yalnızca devinime göre söylenenlerin ötesine uzanır. Fakat bunlar hakkında konuştuktan sonra, etkinlik üzerine ayrımlarda diğerlerini de açıklayalım.

[1046a5] Ki şimdi 'imkân' ve 'mümkün olma' pek çok farklı anlamda kullanılır, bunu bir başka yerde belirtmiştik.[55] Bunlardan eşadlılıktan ötürü imkânlar denenleri bir kenara bırakalım; bunların bazılarına, geometride olduğu gibi, bir şeye benzerliğinden ötürü imkânlar denir, bazılarınaysa belli bir biçimde olmalarına ya da olmamalarına göre mümkün ve imkânsız deriz. Aynı biçimle ilgili olanların hepsi belli birer çeşit ilkelerdir ve imkânın asıl anlamı bakımından onlara öyle denir: Değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi.

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

54 Aristoteles burada hem 'iş' hem de 'eser' anlamına gelen ve 'etkinlik' şeklinde çeviregeldiğimiz '*energeia*'nın kendisinden türetildiği ἔργον (*ergon*) sözcüğünü kullanmıştır. Aristoteles'in burada etkinliği kastettiği ve '***erg****on*'u kullanmaktaki amacının terimin '*en****erg****eia*' ile ilişkisini göstemek olduğu düşünüldüğünden, söz konusu terim burada 'etkinlik' sözcüğüyle karşılanmıştır.

55 Delta'da.

[19] Öyleyse açık ki etkin olma ve edilgin olma imkânları bir anlamda birdir (nitekim bir şey hem bir başka şey tarafından etkilenme imkânına sahip olması, hem de bir başka şeyin onun tarafından etkilenme imkânına sahip olması bakımından 'mümkün'dür), bir anlamda ise başka. Nitekim biri etkilenendedir (bir çeşit ilkeye sahip olması ve maddenin bir çeşit ilke olması dolayısıyla, edilgin olan etkilenir ve bir şey bir diğeri tarafından; ki yağlı olan yanabilir, belli bir biçimde esneyen ise kırılabilir, diğerleri de benzer şekilde). Diğeri ise yapanda, sözgelişi sıcaklık ve mimarlık, biri ısıtanda diğeri ise inşa edendedir. Doğal olarak birlik hâlinde olmasından ötürü, hiçbir şey kendisinden etkilenmez; nitekim birdir ve başka bir şey değil. İmkânsızlık da, ya da imkânsız olan, bu gibi bir imkâna karşıt olan yoksunluktur, dolayısıyla her imkân aynı şeye ilişkin ve aynı şeye karşılık gelen imkânsızlığın karşıtı.

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

Bölüm 2

[1046a36] Mademki bu gibi ilkelerin bazıları ruh taşımayanlarda[56] içkin, bazıları ise ruh taşıyanlarda, hem ruhta hem ruhun akıl sahibi kısmında, açık ki imkânların da bazıları akıldan (*logos*) bağımsız, bazıları da akılla birlikte. Bu yüzden bütün zanaatler ve *poietik* bilgi türleri imkânlardır; zira bunlar değişimlerin bir başkasında veya bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkeleridir.

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

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

değillemeyle ve ortadan kaldırmayla açıklar; zira yoksunluk asıl anlamıyla karşıt olan, bu da ötekinin ya da berikinin ortadan kaldırılması.

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

Bölüm 3

[1046b29] Megaralılar gibi, yalnızca etkinlikte bulunulduğunda imkâna sahip olunduğunu, etkinlikte bulunulmadığında ise sahip olunmadığını söyleyen kimileri var; sözgelişi inşa etmekte olmayanın inşa etme imkânı olmadığı, fakat inşa edenin inşa ederken bu imkâna sahip olduğu gibi; diğer örnekler için de aynı şekilde. Bunun doğurabileceği yersiz sonuçları görmek zor değil. Zira açık ki, yalnızca etkinlikte bulunulduğunda imkâna sahip olunabilseydi —eğer inşa etmekte değilse— kimse mimar olamazdı (hâlbuki mimar olmak inşa etme imkânına sahip olmaktır); diğer zanaatlerle ilgili de bu böyledir.

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

[1047a4] Cansızlar için de benzer şekilde; çünkü ne soğuk, ne sıcak, ne tatlı... Genel olarak hiçbir duyumsanabilir olan duyumsanmadığında duyumsanabilir olamazdı; dolayısıyla bu şekilde konuşmak Protagoras'ın savını desteklemiş olurdu. Nitekim eğer etkinlik hâlinde duyumsanmıyorsa, hiçbir şey duyumsanma imkânına sahip olmayacak. Eğer şimdi kör, doğası

gereği görme yetisine sahip olduğu halde ve görmesi doğal olduğunda görmeye sahip olmayan ise, aynı kişiler gün içinde birçok kez hem kör olurdu, hem sağır.

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

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

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

Bölüm 4

[1047b3] Eğer sözü edilen mümkün olan ya da onu izleyen ise, açık ki "şu mümkündür, fakat yine de olmayacaktır" demek doğru olmayı içinde taşımaz, zira böyle bir durumda imkânsız olanların olması elden kaçacaktır.

Demek istediğim, birinin, imkânsız olduğunu hesap etmeden, köşegenin ölçülmesinin mümkün olduğunu, ama aynı zamanda ölçülemeyeceğini söylemesine benzer, zira olmayan ve olmayacak olan bir mümkün şeyin olmasını ya da meydana gelmesini hiçbir şey engelleyemez. Oysa önceki, ortaya konanlardan zorunlu olarak çıkar, eğer olmayanın fakat mümkün olanın olduğunu ya da olmuş olduğunu varsayarsak, o zaman hiçbir şey imkânsız olmaz. İmkânsızlık söz konusu olacak oysa, çünkü köşegenin ölçülmesi imkânsız. Zira 'yanlış' ile 'imkânsız' aynı şey değil; nitekim senin ayakta durman şimdi yanlış, ama imkânsız değil.

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

Bölüm 5

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

[1048a1] Mademki mümkün olan şey, bir şeyin hem belli bir zamanda, hem belli bir tarzda ve başka birçok şeyde imkânına sahip olandır, daha

önce yapmış olduğumuz ayrıma ekleme yapmamız zorunlu. Bazıları akıl yoluyla devindirebilme imkânına sahip ve onların imkânları akılla birlikteyken, diğerleri akıldan bağımsız olup, onların imkânları da akıldan bağımsızdır. Ötekinin ruh taşıyanlarda olması zorunluyken, bu ise her ikisinde de —hem ruh taşıyanlarda hem taşımayanlarda— bulunabilir, bunda bu çeşit imkânlar zorunludur. Bir biçimde imkânlar doğrultusunda etkileyen ve etkilenen bir araya geldiğindeyse, birinde etkin olma diğerinde ise edilgin olma zorunludur, öncekinde ise zorunlu değil; zira bunlar yalnızca bir şeyi yapabiliyorken, öncekiler ise karşıtların her ikisini de, aynı anda yapacakmış gibidir; bu ise imkânsız. Öyleyse belirleyici olan başka bir şeyin olması zorunlu; bununla arzuyu ya da tercihi kastediyorum. Zira kesin olarak her neyi isterse, mümkün olduğunda ve etkilenenle bir araya geldiğinde bu şekilde yapacak; öyleyse akıl bakımından mümkün olan her şey zorunlu olarak, imkânına sahip olduğu şeyi arzuladığında ve o imkâna sahip olduğu biçimde, bu şekilde yapmalı. Ayrıca akıl bakımından mümkün olan her şey etkilenen hazır bulunduğunda ve belli bir tarzda bulunduğunda eyleme imkânına sahiptir; aksi takdirde, yapmak mümkün olmayacaktır ("hiçbir dışsal engel olmadığında" demeye gerek yok; zira imkâna sahip olma belli bir biçimde yapmanın imkânına sahip olmadır ve her koşulda değildir, fakat belli bir biçimde sahip olduklarında, bazı koşullar içinde ve engelleyenlerin dışında; zira bunlar yapmış olduğumuz ayrımdaki bazı öğeler tarafından bir tarafa konur). Bu sebeple eğer birisi iki şeyi ya da karşıtları aynı zamanda yapmayı ister ya da arzularsa, yapamaz; zira onun sahip olduğu imkân bu şekilde değildir, ne de aynı anda yapma imkânıdır; madem onunki bu şekilde yapma imkânıdır, bu şekilde yapacak.

Bölüm 6

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

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

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

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

[27] Bunların bir kısmına devinimler demek gerek, diğerlerine ise etkinlikler. Zira her devinim noksandır, zayıflama, öğrenme, yürüme, inşa etme; bunlar devinimlerdir ve noksandırlar kesinlikle. Çünkü aynı zamanda ne

hem yürüyor hem yürümüş, ne hem inşa ediyor hem inşa etmiş, ne hem meydana geliyor hem meydana gelmiş, ne de hem devindiriliyor hem devindirilmiş olabilir; fakat devindirenle devindirmiş olan başkadır. Aynı şey aynı zamanda hem görmüştür hem görmektedir, hem düşünüyor hem düşünmüştür. Bu yüzden bu gibi bir şeye etkinlik diyorum, öncekilere ise devinim.

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

Bölüm 7

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

[18] Görünen o ki, bahsettiğimiz 'şu' değil, fakat 'öncekinden' olandır (örneğin sandık ağaç değildir, fakat ağaçtandır yahut ağaç toprak değildir, fakat topraktandır, aynı şey toprak için de geçerli, eğer bu şekilde 'şu' değil fakat başka 'şundan/öncekinden' ise)—çünkü önceki, daima imkân hâlinde yalın olarak sonraki şeydir. Sözgelişi sandık ne topraktandır, ne de topraktır, fakat ağaçtandır; zira imkân hâlinde sandık budur ve sandık için bu ağaç

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

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

Bölüm 8

[1049b4] Mademki önde gelenin kaç farklı anlama geldiği ayrıştırıldı[57], açıktır ki etkinlik imkândan önde gelir. İmkândan kastettiğim, yalnızca değişimin bir başkasında yahut bir başkası olmak bakımından aynı varolanda ilkesi olarak tanımlamış olduğumuz değil, fakat tüm devinim ya da durağanlık ilkeleridir. Çünkü doğa da imkânla aynı türe aittir; zira o, devinimin ilkesidir: Bir başkasında değil fakat kendisi olması bakımından kendi içinde. O halde etkinlik, bütün bu çeşit imkânlardan önde gelir; hem ifade bakımından, hem de *ousia* bakımından; zaman bakımından ise bir anlamda önde gelir, bir anlamdaysa gelmez.

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

57 Delta'da.

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

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

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

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

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

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

[1050b5] Ayrıca etkinlik imkândan daha hâkim bir bakımdan da önde gelir; zira *ousia* bakımından, ezelî olanlar bozuluşa tabi olanlardan önde gelirler, çünkü imkân hâlinde hiçbir şey ezelî değildir. Bunun temellendirmesi ise şöyle: Her imkân aynı zamanda karşıt durumların imkânıdır; çünkü ortaya çıkması mümkün olmayan hiçbir şeyde ortaya çıkamaz, öte yandan mümkün olan her şey ise etkin olmamayı içinde taşır. Öyleyse var olması mümkün olan hem var olmayı hem olmamayı içinde taşır; o halde aynı şey için hem var olma hem de var olmama mümkündür. Var olmaması mümkün olan ise var olmamayı içinde taşır; var olmamayı içinde taşıyan ise bozuluşa tabidir, ya mutlak anlamda, ya da bu var olmamayı içinde taşıyacağı söylendiği gibi, sözgelişi ya yere göre ya nicelik ya da nitelik bakımından; *ousia*

bakımından var olmamayı içinde taşıyan ise mutlak anlamda bozuluşa tabidir. O halde hiçbir mutlak anlamda bozuluşa tabi olmayan şey mutlak anlamda imkân hâlinde değildir (nitelik veya yer gibi bazı bakımlardan imkân hâlinde olmalarına ise hiçbir engel yoktur); o halde bunların hepsi etkinlik hâlindedir. Ne de zorunluktan var olanlar imkân hâlindedir; aslında bunlar birincildir; zira eğer bunlar olmasaydı, hiçbir şey olamazdı. Ne de devinim imkân hâlindedir, eğer ezelî bir şey var ise. Eğer ezelî devinen bir şey var ise, bu varolanın devinimi imkân bakımından değildir, olsa olsa bir yerden bir yeredir (bunun maddesinin bulunmasına hiçbir engel yoktur). Bundan dolayı güneş ve yıldızlar ve bütün gökyüzü daima etkindirler ve —doğa üzerine çalışanların korktuğu gibi— bir gün duracaklarından korkmaya gerek yoktur. Ne de yorulurlar bunu yapmaktan; zira devinim, bozuluşa tabi olanlar için olduğu gibi, onlar için karşıt durumlara ilişkin bir imkân değildir, bu yüzden bozulanlar için devinimin sürekliliği yorucudur. Bunun sebebi, *ousia*'larının madde ve imkân olması, etkinlik olmamasıdır.

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

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

Bölüm 9

[1051a4] İyi etkinliğin imkândan hem daha iyi hem daha değerli olduğu, şundan açıktır: Bir imkâna sahip oldukları için söylenenler bakımından, bu imkânın karşıtı da aynı şekilde mümkündür—sağlıklı olmanın imkânına sahip olduğu söylenenin aynı şekilde ve aynı zamanda hasta olmanın da

imkânına sahip olması gibi. Nitekim hem sağlıklı olma hem hasta olma, hem durağan olma hem devinme, hem inşa etme hem yıkma, hem inşa edilme hem yıkılma imkânı aynı imkândır. O halde karşıtların imkânına sahip olma aynı anda ortaya çıkar; ancak karşıtların aynı anda olması imkânsızdır, ayrıca karşıtların etkinliklerinin de aynı anda ortaya çıkması yine imkânsızdır (sağlıklı olma ve hasta olma gibi). O zaman iyinin bu ya da diğeri olması zorunludur. İmkâna sahip olmak ise her ikisi ya da hiçbiri; öyleyse etkinlik daha iyidir.

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

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

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

Bölüm 10

[1051a34] Mademki 'olan' ve 'olmayan' ya kategorilerin şekilleri bakımından, ya bunların ya da karşıtlarının imkân hâlindeliği veya etkinliği bakımından yahut doğru ve yanlış bakımından söylenir, bunlar da şeylere ilişkindir —onların birleşmesi veya ayrışmasına—, öyle ki ayrı olanı ayrı ve birleşik olanı birleşik sayan haklıdır; şeylerle çelişenler ise yanılırlar; doğru ya da yanlış denen ne zaman vardır, ne zaman yoktur? Zira bu ne demek-

tir, değerlendirmeliyiz. [1051b7] Nitekim biz doğru bir şekilde seni beyaz saydığımız için sen beyaz değilsin, fakat sen beyaz olduğun için biz bunu söylemekte haklıyızdır. Eğer bazı şeyler daima birleşmiş haldeyse ve onları ayırmak imkânsızsa, bazıları ise daima ayrılmış haldeyse ve onları birleştirmek imkânsızsa, kimileri ise karşıtları içinde taşırsa, var olma birleşmiş ve bir olmaktır, var olmama ise birleşmiş olmama ayrıca çok olmaktır. Öyleyse karşıtları içinde taşıyanlar hakkında aynı kanı ve aynı ifade hem yanlış hem doğru olabilir, bunlar da bazen doğru bazen de yanlış olmayı içlerinde taşırlar; olduğundan başka türlü olması imkânsız olanlar üzerine ise aynı ifadeler bazen doğru bazen yanlış olamaz, fakat bunlar daima ya doğru ya da yanlış olur.

[17] Birleşik olmayanlarda ise var olma ya da var olmama veya doğru ve yanlış nedir? Birleşik olmadıkları için doğru ve yanlış, öncekilere benzer şekilde ortaya çıkmaz, yani birleşik olduğunda var olmaları, ayrı olduğunda ise olmamaları gibi (sözgelişi beyaz tahta ya da ölçülemeyen köşegen). Ki ne doğru bunlarla aynı, ne de var olmak; fakat bunlar için yine de doğru ya da yanlış vardır, nitekim kavrama ve önerme doğru (zira önerme ve evetleme aynı değil), kavramama ise bilmemedir; çünkü nesne hakkında yanılma söz konusu değil, yanılma ancak ilinek bakımından söz konusu olabilir. Birleşik olmayan *ousia*'lar hakkında da benzer şekilde, çünkü onlar hakkında da yanılmak söz konusu değil; hepsi de etkinlik hâlinde vardırlar, imkân hâlinde değil, çünkü imkân hâlinde olsalardı meydana gelmiş ve bozulmuş olabilirlerdi, oysa varolan bizzat ne meydana gelir ne de bozulur, nitekim ancak bir şeyden meydana gelebilir; o halde nesne ve etkinlikler hakkında yanılma söz konusu değildir, fakat düşünme ya da düşünmeme söz konusudur. Ancak aranan onların 'nedir'leridir, bu çeşit midir, yoksa değil mi?

[32] Var olmak bir anlamda doğru ve var olmamak da bir anlamda yanlış; bir durumda, eğer birleşiklerse, doğru, eğer birleşik değillerse, yanlış; bir durumda ise, eğer gerçekten varsa, belirli bir biçimde vardır, eğer bu biçimde değilse, yoktur; doğru olan ise bunları düşünmektir; bunlara ilişkin yanlış yoktur, ne de hata vardır, yalnızca bilgisizlik söz konusudur; ama körlük gibi değil, zira körlük burada birinin düşünme yetisine bütünüyle sahip olmaması anlamına gelirdi. Açık ki devinmeyenlere ilişkin 'zaman' bakımından hata yoktur, tabii eğer biri devinmeyenleri var sayarsa. Benzer şekilde eğer üçgenin değişmediğini kabul ederse, bir zaman iki dik açıya sahip olduğunu başka bir zaman ise olmadığını kabul etmeyecektir (zira bu durumda üçgen

değişmiş olacaktır), ancak biri bir şekildeyken biri öyle değildir diye düşünebilir, hiçbir çift sayının asal olmaması, ya da bazısının öyle olması bazısının olmaması gibi; ancak sayıca bir olan bir şey hususunda ise böylesi bir hata söz konusu değil; zira artık bazısı öyleyken bazısı değil diye düşünemeyecektir, aksine bir şeyin daima böyle olduğu konusunda ya haklı ya da yanılıyor olacaktır.

Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü*

ESRA ÇAĞRI MUTLU

Aristoteles'i kendinden önceki filozoflardan ayıran en önemli tez, varlığın çok anlamlı olduğu yönünde ortaya koyduğu tezdir denebilir. Çünkü çok anlamlılığa yapılan bu vurgu hem varlığı tüm yönleriyle anlamamızı sağlar hem de varlığa dair açıklamayı ona dışsal olan bir şeye yükleme zorunluluğunu ortadan kaldırır. İçinde yaşanılan dünya, sürekli değişen bir dünyadır ve Aristoteles ile kendinden önceki filozofların temel çabası sürekli değişen bu dünyayı anlamlandırmaktı. Bu çaba, doğaya dair kesin ve değişmeyen bilgileri elde etmeyi de içine almaktaydı. Peki, Aristoteles sürekli değişen bu dünya için Platon'un İdealarının neden yeterli olmadığını düşündü? Onun buna verdiği cevap temelde *Metafizik* kitabında ele alınmakta ve bu makalenin de ana konusunu oluşturmaktadır.

Buna göre, Aristoteles zaten değişen bir çokluk içinde olan dünyayı başka bir değişmeyen dünyayla açıklama girişimini, çokluk içinde varolan varlığı boşuna çoğaltma girişimi olarak görür. Bunu aşmak adına da varlığın çok anlamlılığı altında birliğinden bahseder. Bu aslında Aristoteles'in tözüne (*ousia*) dair çok yönlü bir okumayı da gerektirmektedir. Tözün *Metafizik* içindeki yeri ve öneminden bahsederek işe başlanırsa ilk ele alınacak kavramlar madde (*hyle*) ve form (*eidos*), olanak (*dynamis*) ve etkinliktir (*energeia*). Böylesi bir baş-

* "Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi" başlıklı doktora tezimden derlenmiştir.

langıcın en önemli nedenlerinden biri, Aristoteles'in birçok kitabında varlığın çok anlamlı olduğunu belirtmesi ve bunu da bu kavram çiftleriyle ele alıyor olmasıdır. Çünkü töze dair bir tartışma tözün öğelerini, ilkelerini ve nedenlerini ele alan bir tartışmadır (*Metafizik* 1042a6). Varlıktan birçok farklı şekilde bahsetmenin temelinde ise töz ve ona yüklenen ilinekler bulunmaktadır:

> Nedir'den (*ti esti*) birçok şekilde bahsederiz (*legetai pollakhos*)... Bir tarafta bir şeyin ne olduğunu ve bu olduğunu diğer tarafta ise ona bu şekilde yüklenen niteliği, niceliği ya da diğer şeylerden herhangi birini simgeler. Ama "nedir"den bu şekilde çeşitli biçimlerde bahsederken açıktır ki bir şeyin ne olduğu olan ilksel şey, tözü simgeleyendir (1028a10-15).[1]

"ti esti" sorusu çoğunlukla Aristoteles için töz adına sorulan bir sorudur ve onu diğer kategorilerden ayırır. Bilindiği üzere Aristoteles *Kategoriler* adlı eserinde on kategori ele almıştır. Fakat bu kategoriler yoluyla sınıflanan şeyin sözcükler mi yoksa şeyler mi olduğu tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir ki şeyleri sınıflandırdığı son zamanlarda daha ağır basan seçenektir. O halde burada söz konusu olan bir sözcük sınıflaması değil o sözcükler yoluyla adlandırdığımız şeyleri sınıflamaktır. Bu bağlamda *Kategoriler*'in, mantık veya dilbilgisi üzerine bir yapıttan çok ontoloji ve bunun yanında da epistemoloji üzerine bir inceleme olarak okunması daha doğru olacaktır. Kategorileri sınıflarken Aristoteles dörtlü bir sınıflandırmadan bahseder: "Bir şeyde olan ve olmayan" ve "bir şey hakkında söylenen ve söylenmeyen". Bir şey hakkında söylenen ve söylenmeyenden bahsederken ise şöyle düşünebiliriz: Bir durumda tekil diğer bir anlamda tümel bir şeyden bahsediyor olabiliriz. Mesela insan hem tekil hem de tümel anlama gelebilir. Çağdaş Aristoteles yorumcularından J. Ackrill bunu tür ve cinse bağlı olarak yapılan bir ayrım şeklinde kabul eder. Buna göre:

a) Töz kategorisi içinde tür ve cins
b) Tözden başka kategorilerdeki tikeller
c) Tözden başka kategorilerdeki tür ve cinsler
d) Töz kategorindeki tikeller[2]

1 *Aristotle: Metaphysics Book Z and H*, çev. D. Bostock, Oxford: Clarendon Press, 2006. (Aksi belirtilmediği sürece tüm çeviriler bana aittir).
2 Ackrill, J., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, çev. J. Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 74.

Bu sınıflamaya göre Ackrill, Aristoteles'in "Bir şeyde olan"dan kastettiği, bir şeyin parçası olarak bulunan ve ondan ayrı olamayan şey değildir der. Örneğin beyazlık söz konusu olduğunda, Sokrates'in beyazlığı derken beyazlığın Sokrates'ten ayrı da varolabileceğini söyleriz. Ama Sokrates'in beyazlığı Sokrates'ten ayrılamaz çünkü o, Sokrates hakkındadır. Bir şey hakkında olan bir şeyse kendinde bir şeydir yani yalnızca bir isim değildir. Bir şey hakkında söylemek veya söylememek ise Ackrill'e göre aslında o şeyin türleri ve cinsleri arasındaki ayrımı ortaya koymak demektir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in ilk ortaya koyduğu kategori olan töz kategorisi diğer kategorilerin ona yüklendiği ama onun başka bir şeye yüklenmediği kategoridir. Bu noktadan bakılırsa töz kategorisi diğer kategorilerin üstünde olduğu için bir hiyerarşiden de bahsetmek mümkündür. Fakat dikkat edilmesi gereken, burada söz konusu olanın sadece tözün dikkate alınması ve diğer kategorilerin ona indirgenmesi olmadığıdır. Çünkü insanın tanımını yapmak istiyorsak tözün yanında ona yüklenebilecek diğer kategorilerden de bahsetmek gerekir. Aslında diğer kategoriler bir insanla bir diğer insan arasındaki ayrımları da açığa çıkarmaya yarar. O halde Aristoteles'in, tözü diğer kategorilerden ayırmasının nedeni onu bireysel varlık olarak ele almasıdır.

Aynı zamanda Aristoteles, tözün karşıtı olmadığını da belirtmektedir. Peki, bu ne anlama gelir? Şöyle ki, insanın karşıtı olarak kabul edebileceğimiz bir şey yoktur. Öte yandan töz kendinde karşıt şeyleri kabul edebilmektedir yani İngilizce bilgisine sahip olmayan bir insan bu bilgiye sahip olan bir insan haline gelebilir. Burada söz konusu olan ise yokluktan varlığa doğru bir gidiş değildir. Çünkü insan varlığını bu bilgiye sahip olmaya borçlu değildir; insanın var olması için belli niteliklere sahip olması gerekmez. Aksine burada söz konusu olan bu bilgiye sahip olmayan insan olmak bakımından bilgiye sahip olan insan olmaktır. *Kategoriler* bağlamında tözün bir diğer özelliği ise, azlık ve çokluğu kabul etmemektir. Örneğin bir insan bir diğer insandan daha az ya da daha çok insan değildir. Ama renkten bahsederken onun daha az veya daha çok olmadığından bahsedebiliriz. Bir insan, bir diğer insandan daha çok veya daha az beyaz olabilir yine de bu nedenle o, diğer insandan daha az ya da daha çok insan değildir.

Tüm bu özellikler tözün karşıtları kabul ettiğini ortaya koymaktadır ki bu yalnızca ona ait olan bir şeydir. Daha da açılacak olursa, sayıca bir ve aynı olan bir uzunluk aynı anda hem uzun hem de kısa olamaz fakat bir insan başka bir insana referansla hem uzun hem de kısa olabilir. Geri kalan

her şeyin töze yüklenme nedeni yalnızca tözün kendinde bir şey olması ve diğer şeylerden ayrı olmasıdır. Töze yüklenen diğer şeyler kendilerinde bir doğaya sahip değildirler, bu nedenle de tözden ayrılmaya muktedir değildirler.

> "... çünkü bunların hiçbiri ne kendinde bir şeyin doğası olabilir ne de tözden ayrılmaya muktedirdir. Eğer herhangi bir şeyse, yürüyen, oturan ve sağlıklı şeydir. Bu şeyler daha açıkça vardır çünkü onlara dayanak olan belli bir şey vardır, yani töz ve tikel... O halde açıkça ilksel olan, bir şey olmayan ama nitelendirme olmaksızın olan şey, töz olacaktır." (1028a24-30)[3]

Bu noktada *Metafizik* bağlamında töze dair bir okumaya geçilirse karşımıza ilk çıkan madde-form ikilisidir. Madde ve formdan oluşan ve her şeye önce olan ve geri kalan her şeyin ona yüklendiği töz, diğer şeylere göre *Metafizik* kitabında Aristoteles için üç farklı şekilde bir önceliğe sahiptir. Buna göre töz, hem tanım hem bilgi hem de zamansal olarak her şeye öncedir.

> Şimdi önce olandan birçok şekilde bahsederiz ama töz her şekilde öncedir – tanımda, bilgide ve zamanda. Çünkü töz hariç diğer yüklemlerin hiçbiri ayrılabilir değildir (1028a31-33).[4]

Sırasıyla bu "önce olma" ele alınacak olunursa; tanım (*horismos*) bakımından önce olma nedeninin, bir şeye dair bilgimizin tam olmasını sağlayanın, ilineklere değil de töze dair olan bilgimizin olmasıdır denebilir. Örneğin masanın kırmızı, kare ya da tahtadan olduğunu söylemek "Masa nedir?" sorusuna cevap olamaz. Bunlar yalnızca belli bir masaya ait nitelik ya da şekil bilgisidir. "Masa nedir?" diye sorduğumuzdaysa birçok farklı kavram aracılığıyla yani onun formuna ya da özüne ya da ereğine ya da işlevine dair verilen cevaplar yoluyla, masa hakkında tam anlamıyla bir bilgiye sahip oluruz. Form (*eidos*), öz (*to ti en einai*), erek (*telos*) ve işlev (*ergon*) kavramları ise Aristoteles için çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılan kavramlardır.

İkinci "önce olma" yani tözün bilgi bakımından önce olması ise aslında tanım bakımından önce olmasına benzer. Çünkü Aristoteles için bir şeyi bilmek demek, onun niteliğini, niceliğini ya da diğer ilineklerini bilmek demek değildir. Aksine burada söz konusu olan o şeyin "ne olduğunu" bilmektir. Bilgi

3 *Aristotle: Metaphysics Book Z and H*.
4 *Age*.

bakımından tözün diğerlerine önce olmasının bir başka nedeni olaraksa her şeyin ona yükleniyor olması gösterilebilir. Bu nedenle de töz bilinmeden diğer şeylerin bilinmesi imkânsızdır. Üçüncü "önce olma"ya yani zamansal önceliğe gelindiğindeyse yorumcular burada Aristoteles'in bahsettiği önceliğin, gerçek anlamda zamansal olarak önce veya sonra olmaktan ziyade diğer kategorilerden ayrılabilir olmayla ilgili olan bir şey olduğunu düşünmektedirler. Öte yandan bu "ayrı olma" terimi (*khoristos*) Aristoteles'te oldukça sık karşımıza çıkan bir terimdir ve birçok bakımdan çeviri açısından sorun oluşturmaktadır. Çünkü okuma farklılıklarına göre terim hem "ayrılabilir" hem de "ayrı" olarak çevrilmektedir. Dolayısıyla D. Morrison gibi yorumcular, bu terimin iki ayrı anlama sahip olabileceğini belirtirler. Buna göre bu iki anlam:

A. Ayrı yani etkin olarak ayrılmış olan

B. Ayrılabilir yani ayrılmış olmaya muktedir olan olarak kabul edilebilir.[5]

Şimdi Morrison'a göre Aristoteles, etkin olarak ayrı olandan ayrılmış olan olarak bahsetmektedir. Oysaki ayrılabilir olan hâlâ bir olanaklılık taşımaktadır. Ayrılabilir olan bir ayrılma süreci altına girebilendir. Dolayısıyla terime dair çeviriler Aristoteles'in felsefesine dair farklı okumalara neden olabilmektedir. Ama temelde birçok farklı bakımdan diğer şeylere önce olduğu belirlenen tözün ne olduğunu sormak, Aristoteles için "Varolan nedir?" sorusuyla aynı anlama gelmektedir. Bu soruya dair ise birden çok cevap verme olanağı vardır ki bu cevaplar aynı zamanda töze dair bir bilgiye sahip olmamızı sağlar.

> ... "Varolan nedir?" sorusu "Töz nedir?" sorusudur. Bu, bazılarının bir, bazılarının birden çok; bazılarının sayıca sınırlı, bazılarınınsa sayıca sınırsız olduğunu söylemektir. Ve bu nedenle biz de, bu şekilde olanın ne olduğunu kısaca ve öncelikle yani ayrıcalıklı bir şekilde ele almalıyız (1028b3-6).[6]

O halde varlığın birden çok anlamından bahsetmek töze (*ousia*) göndermeyle yapılmaktadır. Peki, diğer şeylerle olan ilişkisi bağlamında ortaya konan töz gerçekte neye karşılık gelmektedir yani töz olarak adlandırılan tam olarak nedir? Aristoteles, bu adı alabilecek birçok aday ileri sürer. Bu bağlamda, bileşiğin ve madde ve formun her birinin kendi tarzlarında töz olduklarını

5 Morrison, D. (1985), "*Khoristos* in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, C. 89, s. 89.
6 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*.

düşünmektedir (*Metafizik* 1029a29-30); bileşik, maddeyi içermesi dolayısıyla forma sonradır ve bu nedenle de formun ilksel töz olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır. Öte yandan maddenin formla olan ilişkisi, madde kavramı Aristoteles'te karşımıza ilk kez *Fizik* kitabında çıktığından ve burada değişimle bağlantılı olarak kullanıldığından bu kitaptan sonra gördüğümüz bir şey olacaktır. Madde değişimle ilişkisi içinde ise daha çok değişime dayanak olan şey olarak görülmekte ve değişen her şeyin yani doğal tözlerin yoksunluktan yeni bir form kazanmaya doğru ilerlemesini maddenin sağladığı belirtilmektedir.

Aristoteles *Metafizik* kitabında ise formun her zaman maddeye önce olduğunu belirtir. M.L. Gill, metafizik bağlamında bu önceliğin ontolojik bir öncelik olarak kabul edildiğini ama başka bir önceliğe de vurgu yapıldığını ifade eder ki bu, ona göre kavramsal önceliktir. Buna göre bir entitinin kavramsal olarak önce olması demek, onun tanımlanabilir bir birlik olması demektir ki bu tanım kendisine göre olmalı; ona önce olan bir başka entitiye referansla yapılmamış olmalıdır.[7] Maddenin forma olan sonralığı da bu nedenledir. Çünkü o kendi başına tanımlanamaz ve bilinemez ancak forma referansla ona ait bir bilgiye sahip olabiliriz.

Tözü, madde ve formdan oluşan bir bileşik olarak kabul etmenin ise birden çok nedeni vardır. Bunu en ayrıntılı biçimde veren T. Scaltas'a göre, maddi bir dayanak ile töze ait tözsel bir form öne sürmenin beş farklı varoluşsal argümanı bulunur. Eğer her töz farklı ontolojik bileşen içeriyorsa bir çokluk olmaktan ziyade nasıl tek bir entiti olacaktır sorusuna cevaben verilen bu argümanların temelinde ise "olanak-etkinlik" ayrımını görür. Çünkü ona göre tözsel bir analiz yalnızca maddenin olanağını etkinlikte gerçekleştirmesi değil aynı zamanda formun soyutlamadan etkin haldeki varlığa bölünme süresini de içerir.[8] Bu beş argüman sırasıyla şöyledir:

1. Ortak madde: Tüm değişimlerde her şeyin en sonda sahip olduğu ortak maddeler vardır ki bunlar Grek felsefesinin başından itibaren karşımıza çıkan dört öğe olarak kabul edilmektedir. Burada söz konusu olan bunlardan meydana gelen şeylerde bu maddelerin oldukları gibi kalmaları değil

7 Gill, M.L. (1991), *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton: Princeton University Press s. 4.

8 Scaltas, T. (1992), "Substratum, Subject and Substance", *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology* ed. A. Preus& J.P. Anton, C. 5, Albany: State University of New York Press, s. 177.

ama belli miktarda meydana gelen şeyde devam etmeleridir. Yeni bir maddenin üretimi ya da bir madde kaybı söz konusu değildir.

2. Tikellik: Madde aynı forma sahip tözleri birbirinden ayırmaktan sorumludur. Fakat buradaki ayrım tözsel bir ayrım değildir. Madde ayrılık yaratmaz çünkü birey olarak insanı, insan türü yapmaz. Madde, formu sayısal olarak böler, türsel olarak değil.

3. Yüklenemezlik: Dayanak yüklenen bir şey değildir. Bunun tersine her şey ona yüklenir. Çünkü o değişim boyunca yoksunluktan yeni bir forma geçişi sağlayan ama kendisi değişmeden kalan şeydir.

4. Karşıtların birbirine doğru değişmesinde belli bir dayanak olma zorunluluğu: Değişim karşıtlar arasında gerçekleştiği için bu karşıtların yükleneceği ve onlarla aynı yapıda olmayan bir şeyin olması gerektiği için maddi bir dayanak kabul edilmektedir.

5. Tözün karşıtı olmaması: Töz, her şeyin kendisine yüklendiği ama kendisi başka bir şeye yüklenmeyen bir şey olmak bakımından tektir ve karşıtı yoktur. Bu karşıtlığı sağlayan ise maddedir.[9]

Tüm bu argümanların ayrıntılı bir biçimde ele alınma nedeni, maddenin tözle olan ilişkisini göz önüne seriyor olmalarıdır. Çünkü madde ve formdan oluşan bir şey olarak tözle maddesi arasında Aristoteles tarafından çoğunlukla değişim bağlamında ilişki kurulmaktadır. Bu da daha çok doğa dünyasında her an karşımızda olan değişimlerle bağlantılıdır. Zaten bu bağlamda Aristoteles'in temelde iki tür tözden bahsettiği gözlenir: doğal tözler ve sonsuz tözler. Doğal tözler, oluş ve bozuluş dünyası içinde karşımıza çıkan ve sahip oldukları maddi özellikler nedeniyle yok olmaya tabi olan tözlerdir. Sonsuz tözler ise ay-üstü dünyaya ait olan ve yalnızca forma sahip olmaları bakımından yok olmayan şeylerdir. *Metafizik* XII. Kitap hariç tartışmaların merkezinde bulunan ise çoğunlukla doğal tözlerdir. Dolayısıyla tözle ilgili tartışmaların çoğu onlar üzerinden ilerler. Doğa dünyasındaki değişimler ise ilineksel ve tözsel değişimler olarak karşımıza çıkmaktadır. İlineksel değişimde söz konusu olan bir niteliğin kaybedilirken diğerinin kazanılması; tözsel değişimde ise bir tözün yokolması ve diğerinin meydana gelmesi anlamına gelecektir. Tözsel değişimlerde ortaya çıkan ürün, maddenin adıyla adlandırılmaz ki bu da onu diğer değişimlerden ayırır.[10] Örneğin insan müzik

9 Scaltas, T. (1992), s. 178-180.

10 Beere, J. (2006), "Potentiality and the Matter of Composite Substance", *Phronesis*, C. 51, S. 4, s. 313.

bilgisine sahip olmamaktan olmaya doğru değişebilir ama insan aynı insandır, değişen sahip olunan veya olunmayan müzik bilgisidir. Zaten Aristoteles için bu dünyadaki herhangi bir şeyi ayırt etmek için en azından onun tözsel doğasını bilmemiz gereklidir.[11] Bu anlamda doğal töz olmaya dair dört adaydan bahseden Aristoteles bunları: öz (*to ti en einai*), tümel (*katholou*), cins (*genos*) ve dayanak (*hypokeimenon*) (madde) olarak sıralamaktadır.

> Tözden bahsedilen birçok yoldan en azından dört tanesi en önemli olanlardır: bir şeyin tözü a.) O şey için varlığın ne olduğu şey b.) Tümeli c.) Cinsi ve dördüncü olarak d.) Dayanağıymış gibi görünür (1028b33-35).[12]

Sırayla bu adaylara bakılacak olursa Aristoteles'in ilk olarak dayanağı ele aldığı görülür. Aristoteles onu, "diğer her şey kendisine yüklenirken kendisi başka hiçbir şeye yüklenmeyen şey" olarak tanımlamaktadır (*Metafizik* 1028b36). Dayanağı ilk olarak ele alma nedeni ise daha önce de üzerinde durulduğu biçimiyle tözün, her şeyin kendisine yüklenen ama kendisi hiçbir şeye yüklenmeyen şey olarak tanımlanmış olması dolayısıyla da bu iki tanım arasında belli bir benzerliğin göze çarpmasıdır. Bu durumda töz bir bakımdan madde, bir bakımdan form, bir bakımdan ise bu ikisinin bileşiği olarak kabul edilebilir gibi görünür. Maddeye örnek olarak bronzdan bir heykeldeki bronzu örnek veren Aristoteles, forma bu heykelin sahip olduğu şekli, ikisinden meydana gelen bileşene ise bronz heykeli örnek olarak vermektedir.

Şimdi dayanağın maddi mi tözsel mi olduğunu belirleme zorunluluğu değişmenin doğasının açığa çıkarılması yoluyla aşılabilir gibi gözükmektedir. Değişme sırasında değişmeden kalanın ne olduğunu belirlemek bunun, formları içeren özne değil de formu alan dayanak olduğunu kabul etmeye bağlıdır. Çünkü ancak bu şekilde yeni bir özne, bütün meydana gelmektedir. T. Scaltas'ın da belirttiği gibi dayanak ve tözsel formu içine alan şey dönüşüm olarak adlandırılmakta ve meydana gelenin yeni bir töz olduğu belirtilmekteyken başkalaşımda dayanak ve ilineksel form bir araya gelmekte ve meydana gelen başkalaşmış töz olarak ortaya konmaktadır.[13] Bu bağlamda dayanağın sağladığı en önemli katkının fiziksel kalıcılık olduğu kabul edilir.

11 Scaltas, T. (1992), s. 182.
12 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*.
13 Scaltas, T. (2010), *Substance and Universals in Aristotle's Metaphysics*, New York: Cornell University Press, s. 10.

Tahtadan tahta kutuya doğru olan değişim sırasında tahta yalnızca maddi olarak değişime uğramaz bunun yanında sahip olduğu işlev ve şekli de değişir ki aslında kutu temelde bunlara göre tanımlanmaktadır.[14] O halde töz ile dayanak arasındaki fark ele alındığında Tözle ilgili sorunun, o şeyin ne olduğuna dair bir soru olduğu fakat madde ya da dayanak ile ilgili olanın ise şeylerin yalnızca neden yapıldığına değil tözsel değişimde oynadığı role göre de cevaplandığı görülür. Kutu ürün değildir eğer bir şey kutu haline gelirse kutu bu şeyin geçici bir biçimde sahip olduğudur; onun ne olduğu değildir.[15] Bu durumda eğer madde töz değilse neyin töz olacağını belirlemek oldukça zor olacaktır. Çünkü bir şeye ait bütün özellikler ondan sıyrılıp alındığı zaman geriye kalanın madde olarak kabul edilir ki bu anlamda her şeye ilksel olan madde, töz olarak da kabul edilebilir gibi görünür.

> "Maddeden kastettiğim, kendinde herhangi bir şey ya da nitelik ya da varlığın onun tarafından belirlendiği herhangi bir şey olarak adlandırılmayandır. Çünkü bunların yüklendiği bir şey vardır ve kendinde bu her bir yüklemden farklı bir varlığa sahiptir – çünkü diğerleri töze yüklenirken töz maddeye yüklenir – dolayısıyla son şey ne kendinde bir şey ne nitelik ne de hiçbir biçimde geriye kalan bir şey olacaktır" (1029a20-25).[16]

Görülmektedir ki buraya kadar ele alınan her kabul, maddenin töz olarak sergilenmesiyle sonuçlanmaktadır. Oysaki sonsuz tözler maddeye sahip olmayan tözler olarak kabul edilmektedir. Bu durumda maddenin töz olarak kabul edilmesi bu tözlere dair bir tanım ya da açıklamanın yapılamaması anlamına da gelecektir. O halde bir işlevi yerine getirmede sadece maddenin değil başka şeylerin de gerektiği açık hale gelir. Çünkü Aristoteles maddeyi, tek başına veya kendinde şeylerin ilke veya nedeni olarak kabul etmez. Buna bağlı olarak da töz olarak kabul edilmeye dair iki kriter sunar: ayrılabilirlik (*khoristos*) ve bu bir belli şey olmaklık (*tode ti*) ve maddenin bu her iki kriteri de karşılayamadığını dolayısıyla da töz olarak kabul edilemeyeceğini ekler. Ayrıca madde Aristoteles tarafından olanak halinde bulunan şey olarak kabul edilmektedir (*Metafizik* 1042b9). Bu da onun yukarıda sayılan kriterlere sahip olamaması anlamına gelir. Madde daima kendisiyle bir birlik oluştu-

14 Scaltas, T. (2010), s. 17.
15 Beere, J. (2006), s. 308.
16 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

racağı forma ihtiyaç duymakta ki bu nedenle de Aristoteles tarafından "ayrılamaz" olarak kabul edilmektedir.[17]

Madde kendinde ifade edilemeyen bir şey olarak kabul edildiğinde onu ifade etmek için bazı eklemeler yapılması zorunludur. Buna bağlı olarak da madde ve formdan meydana gelen bileşiğin varlığı iki farklı şekilde belirlenir: bu maddedeki bu form olarak (*tode en tode*). Çünkü onun doğası iki şekilde belirlenmektedir: onu olduğu çeşitte şey yapan özellikler yoluyla ve bu özelliklerin kendinde gerçekleştiği ayrı özne yoluyla.[18] Öz ise (*to ti en einai*) eklemeyle (*metokhe*), etkiye uğramakla (*pathos*) ya da ilineksel olarak (*kata symbebekos*) ifade edilemez:

> "Eğer birisi eklemeyle inşa edilen bir logosun tanım olmadığını söyleyecek olursa, çift olan ve basit olmayan şeylerin tanıma sahip olduklarını söylemek sorun olacaktır. Çünkü bunlar bir eklemeyle açıklanmalıdır. Demek istediğim örneğin biz bir buruna ve içbükeyliğe sahibiz ve hokkalık biri diğerindeymiş gibi ikisinin bir araya getirilmesiyle tanımlanır. Ve içbükeylik ve hokkalığın burnun nitelikleri olması ilineksel bir şey değildir ama tözseldir." (1030b14-20)[19]

O halde, hokkayı ya da hokka olmaklığı anlayabilmek için birisinin burundan bahsedildiğini bilmesi gerekir çünkü hokka bir burun, soyutlama yoluyla bile olsa burundan ayrı düşünülemez. Hokkalık bir burundaki içbükeylik olarak açıklanmak zorundadır. İki şeyin bir arada olması şeklindeki bir şey olduğundan birinin hem içbükeylikten hem de burundan bahsetmesi zorunludur. Dolayısıyla madde hiçbir biçimde bir *tode ti* olarak kabul edilemez buna bağlı olarak da töz değildir ki bu durumda töze aday olarak ya form ya da bileşik kalır. Bileşik de daha önce belirtildiği gibi, madde ve formdan oluşması anlamında sonralığa sahip olduğundan, töz olarak kabul edilmeye en uygun aday form olacaktır (*Metafizik* 1029a32).

Buna göre form ya da bir şey için varolan olmanın ne olduğu, o şey için kendinde olması nedeniyle söylenen bir şeydir (*Metafizik* 1029b13). Form üretilemez ya da yaratılamaz bundan ziyade o, bir şeyi "bu şey olmak" yapar (*Metafizik* 1043b17). Bu anlamda Aristoteles madde tarafından ortaya konan

17 Scaltas, T. (1992), s. 183.
18 Gill, M.L. (1991), s. 112.
19 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

ayrımı özsel ayrım olarak görmemektedir çünkü madde onun için farklılık yaratan bir şey değildir (*Metafizik* 1058b6). Madde bir şeyin nedeni değildir oysaki bir şeyin tözü, o şeyin nedenidir (*Metafizik* 1043a2). Peki, bir şeyin tözü o şeyin formuysa bu, o şeye dair tek bir tanım olduğu anlamına mı gelecektir? Çünkü varlığın çok anlamlı olduğunu söylemek ona dair farklı tanımların olduğu anlamına da gelebilir. Fakat Aristoteles'e göre, tanımda bulunan "-dır"ın her şeye ait olduğu doğrudur ama bu onun hep aynı biçimdeki bir aitliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Bunun nedeniyse "dır"ile bir şeyin özünü ifade etmenin yanında ilineklerini de ifade etmenin de olası olmasıdır. O halde hatırlanması gereken, bu ilineklerin töz olmaksızın olmadığı yani onların kendilerinde bir tanıma sahip olmadığıdır. Bu yüzden de ilineğe göre yapılan bir tanım aslında o şeyin özüne dair bir tanım değildir ve bize o şeye dair gerçek bilgiyi vermez (*Metafizik* 1030b3). Yine de burada başka bir sorunla karşılaşırız: Doğal tözleri madde ve formdan oluşan şeyler olarak kabul eden Aristoteles böyle bileşik şeyler söz konusu olduğunda tanımı bir birliğe bağlayacaktır?

> "... O halde beyaz bir adam için bile bir *logos* ve bir tanım bulunacaktır fakat solgunluğunkiyle ya da bir tözünkiyle aynı olmayacaktır." (1030b13)[20]

Bu noktada ilinek ve töz ayrımına giderek sorunu çözmeye çalışan Aristoteles yalnızca tözlerin bir tanıma sahip olduğunu kabul eder:

> O halde açıktır ki yalnızca töz bir tanıma sahip olacaktır. Çünkü eğer diğer yüklemler tanıma sahip olsalardı, tekliğin sayılara, dişiliğin ise bir canlıya göndermeyi içermesi gibi bir eklemeyle kurulmaları gerekecektir. (Eklemeyle kurulmaktan kastım bu tanımların – bu gibi durumlarda olduğu gibi – aynı şeyin bir şey için iki kez söylenmesi demektir) (1031a1-5).[21]

Dolayısıyla Aristoteles tanımla ifade edilenin öz olduğunu vurgulamakta ve buradan varlığın, özüyle aynı şey olup olmadığını sormaya geçerek özün, o şeyin tözü olduğunu ifade etmektedir. Bunu da bir örnek üzerinden açık kılmaya çalışır. Beyaz bir adam, beyaz bir adam için o olmaklıktan farklı bir şey olarak görünmektedir. Bu da aslında bizi Platon'a geri götürür. Beyaz

20 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*
21 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

olmaklık, beyaz olmaklığa sahip olana önce ve ondan ayrı olacaktır oysaki bu Aristoteles için töz dışındaki bir şeye ayrı bir varlık statüsü kazandırmak anlamına gelir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles için töz dışındaki her şey, töze yüklenmesi sayesinde varolmaktadır. Bu da bir şeyin özüyle tözünün aynı olduğu sonucunu ortaya koyar (*Metafizik* 1031b6). Öte yandan özün ve tözün bir olması ilineksel bir şey de olamaz. Çünkü bir şeye ilineksel olarak ait olmak ondan ayrı varolmamak anlamına gelmektedir. Peki, özü ve tözü bir ve aynı olan şeylerin meydana gelmeleri nasıl açıklanabilir? Bu noktada Aristoteles üçlü bir ayrıma gider ve meydana gelmeyi, doğal, yetenek yoluyla ve kendiliğinden olarak sıralar.

> Meydana gelen şeyler bunu ya doğa yoluyla ya yetenek yoluyla ya da kendiliğinden bir biçimde yaparlar ve hepsi bir şey olurlar, bir şeyden meydana gelirler ve bir şey tarafından getirilirler. (Bir şey olurlar dediğimde kastettiğim "bir şey"in herhangi bir kategoriye uygulanmasıdır; bu şey (tode ti) de olabilirler veya nitelendirilmiş, nicelendirilmiş veya yerleştirilmiş bir şeyde olabilirler.) (1032a12-14)[22]

Bir şeyden meydana gelmeleri durumunda bu şeyi, Aristoteles "madde" olarak adlandırmaktadır. Bir şey tarafından meydana getirilmesi durumunu, doğal olarak varolmak olarak kabul etmekte ve meydana geleni insan, bitki ya da bu çeşitten başka bir şey olarak görmektedir ki bu da onun için tözdür (*Metafizik* 1032a15-20). Doğa, forma referansla belirlenen bir şeyse bu aynı zamanda meydana gelme zinciri içindeki şeylerin aynı forma sahip olan şeyler olması anlamına da gelecektir. Çünkü insandan insan meydana gelir (*Metafizik* 1032a25). Meydana gelmenin bir diğer türü olarak kabul edilen ise üretme (*poieseis*) olarak adlandırılmaktadır ve tüm üretimler, ya zanaat (*tekhne*) ya belli bir olanaktan (*dynamis*) ya da bilgiden (*diainoia*) etkilenirler (*Metafizik* 1032a26).

> "Öyleyse, söylendiği gibi, bir şey eğer daha önce varolan bir şey yoksa meydana gelemez. Gerçekten de açıktır ki bazı kısımların zorunlu bir biçimde bulunması gerektiğinden dolayı bir şeyin maddesi onun bir kısmıdır (onda bulunması gibi) ve o, şey haline gelecek olandır. Ama logosta gerçekleşen bir kısmın da bulunması gerekir mi?" (1032b30-1033a1)[23]

22 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*
23 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

Yukarıda alıntılan pasaj bağlamında meydana gelen şey, bir şey tarafından meydana getiriliyorsa meydana gelmenin nereden başladığı belirlenmelidir ki bu Aristoteles için yoksunluk değil maddedir. Çünkü madde değişim bitse de devam ederken yoksunluk yerini formla değiştirmekte ve devam etmemektedir.

> "Bazı şeyler meydana geldiğinde madde olarak kendisinden meydana geldikleri şeye göre şu (ekeino) değil de şundan (ekeininon) olarak adlandırılırlar; örneğin iyileştirilen insan kendisinden meydana geldiği şeye göre adlandırılmazken heykel taş değil taştandır. Bunun nedeni bir şey yoksunluktan ve dayanak olarak adlandırdığımız maddeden meydana gelir (hem insan hem de hasta sağlıklı hale gelir) ama yoksunluktan meydana geldiğini söylemeye eğilimlidirler yani insan olmaktan ziyade hasta olmaktan sağlıklı hale gelme ve bu nedenle sağlıklı olan hasta değil insan olarak adlandırılır. Ama yoksunluğun belirsiz ve isimsiz olduğu yani herhangi bir şekildeki bronz veya bir evin tahtaları ve tuğlaları, meydana gelme durumu öyle görünüyor ki hasta durumundaki meydana gelmeden farklıdır; heykel tahta olarak değil de tahtadan, bronz olarak değil de bronzdan olarak adlandırılır ama ev tuğla ev olarak adlandırılır tuğlalar olarak değil." (1033a5-19)[24]
>
> "Örneğin bir kutu topraksı ya da toprak değildir ama tahtadandır çünkü tahta olanak olarak bir kutudur ve kutunun maddesidir ve genel olarak tahta bir kutunun tahtasıdır ve özel olarak tahta bu belli kutunun tahtasıdır." (1049a18-20)[25]

Bu durumda formun ya da tözün kendinde meydana gelmediği ya da değişime uğramadığı açıktır. Meydana gelen her şey madde ve formdan oluşmakta ama bu birinin diğerini ürettiği anlamına gelmemektedir (*Metafizik* 1033b15). Çünkü varolan bir bütün olarak meydana gelmektedir ama meydana gelmeye dayanak görevi gören madde olarak kabul edilmektedir. Aynı maddeden farklı şeylerin meydana geliyor olması ise bunların sahip olduğu ortak cinse bağlanmaktadır. Örneğin insan için baba atadır ve maddeye form kazandırandır fakat benimle Deniz arasındaki farkı sağlayan sahip olduğumuz form değildir çünkü form olarak insan olma her ikimiz içinde aynıdır fakat farklılaşmamızı sağlayan maddemizdir. Ama eğer beni sen-

24 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*
25 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

den farklılaştıran maddeyse yani beni, ben olarak bireyselleştiren maddeyse maddenin tözüm olması gerekmez mi? Aristoteles bunu olumsuz cevaplar çünkü ona göre insan yalnızca sahip olduğu bedene yani maddesine göre adlandırılamaz ya da tanımlanamaz. Yağmur'u, Deniz'den ayıran sahip olduğu bedensel özellikler değildir, ruhudur (*psykhe*) çünkü *psykhe*, o insana ait olan birçok yetiyi barındırmakta ve bu yetilere dair olanağın etkin hale getirilmesi Yağmur'u Deniz'den ayırmaktadır. Fakat burada bir sorun vardır; madde ve formdan yani beden ve *psykhe*'den oluşan Deniz, nasıl bir ve tektir denebilir? Çünkü bu kısımların birbirinden ayrı olan şeyler olduğu söylenmektedir. Ayrıca tanım bir birliğe dairse beden ve *psykhe* gibi iki kısımdan oluşan Deniz'in tanımını vermek nasıl mümkün olacaktır? Tüm bu soruların cevabının Aristoteles'in olanak-etkinlik ayrımında yattığı görülmektedir.

Öncelikle Aristoteles için madde ve form iki ayrı şey değildir, bundan ziyade ikisi birbirlerine göre göreli şeyler olarak kabul edilmektedir. Öte yandan yapma şeylerdeki madde-form ilişkisiyle, doğal şeylerdeki belli bir farklılık gösterir. Bunun nedeniyse yapma şeylerde formun onu yapanda olması fakat doğal bir şeye gelindiğinde ona dışsal olan bir formdan bahsedilemeyecek olmasıdır. Buna ek olarak töz, her şeyin başlangıcıdır dolayısıyla bu meydana gelme içinde aynı olacaktır (*Metafizik* 1034a20-25). Bir hayvanın meydana gelmesi için bir hayvanın halihazırda varolmuş olması gereklidir yani bir yatak, bir yataktan meydana gelmezken bu bir hayvanın meydana gelmesine uygulanamaz:

> "O halde eğer bu kısımların hem maddesi hem formu hem de bileşiği varsa ve her biri bir tözse bu durumda, bir şeyin maddesinin onun bir kısmı olarak adlandırılma yolu vardır ama başka bir yoldan, formunun logosunu oluşturanlar o şeyin kısımları olacaktır. Örneğin et, içbükeyliğin bir kısmı değildir çünkü o, içbükeyliğin kendinde oluştuğu maddedir ama içbükeylik hokkalığın bir kısmıdır. Benzer bir biçimde bronz, bileşik bir bütün olarak bir heykelin kısmıdır ama form olarak kendisinden bahsedilen heykelin değil. (Her şeyden form olarak bahsedilebilir veya forma sahip olan şey olmak olarak ama kendi kendine maddi kısım olduğu söylenemez.)" (1035a1-8)[26]

26 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

O halde bedensel kısımlar bedenden ayrı varolmazlar, örneğin ölü bir parmak yalnızca ismen bir parmak olacaktır. Bunun nedeniyse onun, onu o yapan işlevi ölü haldeyken gerçekleştiremiyor olmasıdır. Aristoteles için bileşik olanın tanımı yoktur ve madde kendinde bilinemeyen bir şeydir çünkü onu düşüncede bile soyutlamak imkansızdır. Ayrıca madde formdan ayrılamaz çünkü o hiçbir zaman hiçbir şeye önce değildir (*Metafizik* 1036b6). Ama bu her şeyin forma indirgenmesi anlamında maddenin ortadan kaldırılması anlamına da gelmez. Çünkü Aristoteles algısal olmayan nesnelerin bile maddeleri olduğunu belirtir.

> "Gerçekten de bir şey olmayan ve kendi başına bir form ya da öz olmayan şeyler hariç her şey belli bir tür maddeye sahiptir. Bundan dolayı yarıçemberler tümel çemberin kısımları olmayacaktır ama daha önce söylediğimiz gibi tikel çemberlerin kısımları olacaktır. Çünkü madde algısal ya da düşünsel olabilir." (1036b35-1037a4)[27]

Aristoteles algısal tözleri değişime tabi tözler olarak kabul etmekte ve onları inceleyen bilim olarak da fiziği ya da ikinci felsefeyi kabul etmektedir. Çünkü doğa bilimci yalnızca maddenin değil aynı zamanda formun bilgisine de sahip olmalıdır. Dolayısıyla algısal şeyler maddeleriyle birlikte alınırsa onlara ait olan bir tanımdan bahsedilemez. Bunun nedeniyse maddenin belirsiz olmasıdır fakat Aristoteles yine de onun töze göre bir tanımını yapar:

> "... bu nedenle bir insan *psykhe*'nin logosuna sahiptir. Çünkü töz bir şeydeki formdur ve ondan ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün ondan olan töz olarak adlandırılır.... Madde gibi olan şeyler ya da maddeyle birlikte alınan şeyler onlar için öz olan şeyle aynı değildir." (1037a29-b4)[28]

Sonuç olarak töz bir birliktir, ilke ve nedendir (*Metafizik* 1041a9). Birisi "Neden?" diye sorduğu zaman aitlik ile ilgili bir soru sormaktadır ki bu sorunun cevabı bize onun özünü verir. Sorulan "Niçin bir şey kendisidir?" değildir çünkü bu aslında hiçbir şey sormamak demektir. Bu soruyu sormadan önce o şeyin öyle olduğunu bilmemiz gerekir ki daha çok ayrıntıya girebilelim. Aslında neden sorusu maddeye yönelik bir soru gibi görünebilir oysaki asıl

27 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*
28 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

sorulmak istenen maddenin olduğu gibi olmasının nedeninin ne olduğudur ki bu da form yani tözdür (*Metafizik* 1041b8). Töz, her şeyin ilksel nedenidir fakat bu her şeyin töz olarak kabul edileceği anlamına gelmez.

> "...tüm nesneler töz olmadığından ama yalnızca doğal olarak ve doğaları uyarınca form alan şeyler olduğundan, bu doğanın onların tözü olduğu ortaya çıkacaktır. Ve bu onların bir öğesi değildir; bir öğe bundan ziyade, A ve B'nin hecenin öğeleri olmasına benzer biçimde şeyde onun maddesi olarak bulunan ve şeyin ona bölünebileceğidir." (1041b28-35)[29]
>
> "Nihai madde ve şekil bir ve aynı şeydir, biri olanak olarak diğeri etkin olarak... Çünkü her bir şey birdir ve olanak ve etkinlik bir anlamda birdir ve dolayısıyla olanaktan etkinliğe değişmeyi etkileyecek bir neden varsa yalnızca bunlar olacaktır. Ama maddesi olmayan şeyler nitelendirilmiş olmaksızın bir birlik, ne ise odurlar." (1045b20-25)[30]

Kaynakça

Aristotle: Metaphysics Book Z and H, çev. D. Bostock, Oxford: Clarendon Press, 2006.

Aristotle's Categories and De Interpretatione, çev. J. Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 1963

Beere, J. (2006), "Potentiality and the Matter of Composite Substance", *Phronesis*, C. 51/4.

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

Morrison, D. (1985), "*Khoristos* in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, C. 89

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

Scaltas, T. (1992), "Substratum, Subject and Substance", *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology* (ed.by: A. Preus& J.P. Anton), C. 5, Albany: State University of New York Press.

29 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*
30 *Aristotle: Metaphysics Books Z and H.*

Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler*

AYLİN ÇANKAYA

Giriş

Tüm disiplinlerin kendilerine özgü bir dili ve terminolojisi vardır. Bir disiplini anlamanın yolu hiç kuşkusuz, o disiplinin dilini, bir başka deyişle kavramlarını tanımaktan ve bilmekten geçer. Bir disiplin olarak felsefenin de dilini oluşturan en temel unsurlardan biri kavramlardır. Kavramlar, felsefe ya da felsefeleri anlamlandırma ve yorumlama girişiminde vazgeçilmez bir öneme sahip olan mihenk taşlarıdır. Nitekim felsefe tarihi olarak nitelendirilen şey de gerçekte filozofların düşüncelerinin bir tarihidir ki bu, dar anlamıyla düşünce sistemlerinin ifade edilmesinde ya da taşınmasında kendisine başvurulan temel kavramların tarihinden başka bir şey değildir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, bir filozofun felsefesini ya da düşünce sistemini anlamak için öncelikle o düşüncelerin taşıyıcıları olan temel kavramlara başvurmak gereklidir.

Aristoteles, 2000 yılı aşkın bir süre boyunca Batı medeniyetine egemen olmuş, aynı zamanda İslam felsefesinin temellerinin atılmasında da büyük bir rol oynamış, Antik Yunan felsefesinin en parlak, en büyük dehalarından birisidir. Öyle anlaşılıyor ki bu filozofun etkisi yalnızca Antikçağ ile sınırlı kalmayıp, Ortaçağ, Yeniçağ ve günümüz dünyasına kadar uzanmaktadır. Bu etkide, elbette onun yaşamından –bizlere ulaşabildiği kadarıyla yaklaşık

* Bu çalışma, "Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı" başlıklı doktora tezimden derlenmiştir. Aksi belirtilmediği sürece metindeki tüm çeviriler şahsıma aittir.

1462 sayfa Grekçe metin[1] olduğu düşünülen, mantıktan fizik ve metafiziğe, psikolojiden biyolojiye hatta etik ve politikaya kadar daha birçok alanda– geriye kalan mirasının önemi büyüktür. Oldukça geniş bir alana yayılmış olan Aristoteles felsefesinin de tıpkı diğer felsefeler gibi kendine özgü kavramları, diğer bir ifadeyle bir dili vardır. Bu kavramların kimisi –sözgelimi *nous* gibi– Aristoteles öncesi kullanıma sahipken, *energeia* gibi kimi kavramlar da yalnızca Aristoteles'in bulduğu kavramlardır. Bir kavramın bir filozof tarafından ilk defa kullanılmamış olması o filozofun kavrama yüklediği değere gölge düşürmez. Söz konusu kavramlar her bir filozofta farklı anlam ve içeriklere sahip olduklarından, aslolan onların kullanım şekilleridir.

Aristoteles felsefesinde merkezi bir yere sahip olan kavramların belki de en başında *nous* gelir.* Aristoteles'in kullandığı kavramların indeksini gösteren bir çalışma olan *Aristotelis Opera: Index Aristotelicus*[2] incelendiğinde, *nous* kavramının, retorikten politikaya, etikten meteorolojiye kadar hatta hemen hemen her alandaki çalışmada birçok kere geçtiği görülür. Bununla birlikte, bu çalışma söz konusu kavramın aynı zamanda en yaygın kullanımının ağırlıklı olarak *De Anima, Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtlarda olduğu bilgisini de verir. Bu anlamda *nous*'un psikoloji, metafizik ve etik ile ilgili tartışmaların temelinde yer alan kilit bir kavram olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Nous terimi, Aristoteles'e gelinceye kadar Homeros gibi şairler, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve son olarak da Platon gibi filozoflar tarafından kullanılagelmiştir. Çok kısa bir şekilde özetlemek gerekirse, terim Homeros'ta bir şeyin farkında olma, plan yapma anlamlarına gelirken,[3] Ksenophanes'te Tanrı'nın sahip olduğu bir nitelik (B23-26), Herakleitos'ta evrene hâkim bir güç olan *logos*'un (fr. 40, 104, 114), Parmenides'te hakikatin (*aletheia*) (B1.3), Empedokles'te ise oluş ve yok oluşun ilkeleri olan *Sevgi* ve *Nefret*'in (B17) kavranışı ile ilgili bir yeti biçiminde

1 Erkızan, H. N. (2010), "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne* Yıl:7, Kitap: 11-12, Ayyıldız Basım, s. 6.

2 Aristoteles, (1876), *Aristotelis Opera: Index Aristotelicus* (ed. H. Bonitz), The John Hopkins University Library.

3 Fritz, K. V., (1943), "*Nous* and *Noein* in the Homeric Poems", *Classical Philology,* The University of Chicago Press, C. 38, S. 2, s. 80-81.

* *Nous-Noos*: Düşünce/akıl (*mind*, *intellect*, *thought*, *understanding, reason*) ya da düşünme yetisi. Bu sözcük dilimize zeka, zihin, us, anlak, düşünce ve fikir olarak da çevrilmektedir. Bkz. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford University Press,1891; Güler Çeğin, *Eski Yunanca –Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, F. E. Peters, Antik Yunan Terimleri Sözlüğü, çev. H. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

ele alınır. Anaksagoras'ta ise *nous*, bir yeti olmanın ötesine geçerek *kosmos*'u harekete geçiren ve düzenleyen bir ilke olarak tanımlanır. Anaksagoras'ın sınırsız, bağımsız (*autokrates*), yalnız (*omoios*), homojen bir unsur olan *nous*'u, evrendeki hareketin kaynağı olmakla (B11-12), filozofun öncüllerinin bu konuda sahip oldukları kavrayışlara yeni bir bakış açısı kazandırır. Çünkü o zamana değin *nous,* evrene hâkim olan ilkelerin kavranışıyla ilgili bilişsel bir yeti olarak adlandırılıyordu. Oysaki Anaksagoras'la birlikte *nous*'a ilk defa bilişsel bir organ olmanın da ötesinde hareket ettirici ilke anlamı yüklendi. Bu bakımdan Anaksagoras'ı kendisinden önce gelen düşüncelerden bir nebze de olsa ayrı tutmak pek de yanlış sayılmaz.

Aristoteles'te *nous* kavramının ortaya çıkıp gelişmesinde İonia geleneğinin rolü elbette çok büyüktür. Tarihsel süreç, herhangi bir düşüncenin salt kendi başına tüm düşüncelerden bağımsız yalıtılmış bir biçimde var olmasının pek de mümkün olmadığını gösteren örneklerle doludur. Nitekim Aristoteles'in özellikle *nous* konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde bir parça Ksenophanes'in, bir parça Herakleitos'un bir parça da Anaksagoras'ın payı vardır. Ancak, Anaksagoras'ın izlerinin daha fazla olduğunu öne sürmek kaçınılmaz görünür. Öte yandan, Aristoteles'in İonia'dan gelen tüm bu izleri, etkileri, diğer bir deyişle birikimi kendi düşüncesinde eritip, yepyeni bir kavrayışla senteze götürdüğü, bu bağlamda *nous* kavramının anlam ve içerik zenginliğinin Aristoteles ile birlikte zirveye ulaştığı ifade edilebilir. Bu fikirlerin temellendirilmesi hususunda Aristoteles'in yapıtlarına dönmek gerekir ki burada kronoloji göz önüne alındığında öncelik sırası *De Anima*'nındır (*Ruh Üzerine*), bunu ise *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* takip eder.

De Anima (*Ruh Üzerine*): *Nous*'un Doğası ve İşlevi

Aristoteles *De Anima*[4] isimli yapıtında *psykhe*'nin (ruh) doğası ve işlevinin ne olduğu problemini ele alıp inceler. Üç kitaptan oluşan kitabın I. Bölümü Aristoteles'ten önceki filozofların ruhun doğasına ilişkin fikirlerinin analizine yer verirken, II. Bölümü ruhun genel bir tanımı, bedenle olan ilişkisi ve yetileri, III. Bölümü ise *nous*'un doğası, algı ve düşünme arasındaki ilişkinin boyutları ve hayal gücü gibi konuları tartışır. *Psykhe*'nin tanımını yapması bakımından II. Bölüm ya da kitap, *psykhe*'nin yetilerinden biri olan *nous*'un doğası ve işlevini soruşturması bakımından da III. Kitap büyük bir önem arz eder.

4 Aristotle, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, çev. W. S. Hett, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

Platon'un *Phaidon*[5] diyalogunda öne sürülen ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşın, Aristoteles *De Anima*'da *psykhe*nin bedenden bağımsızlığı fikrinin mümkün olmadığı tezini savunur. Aristoteles'in deyimiyle; "psykhe potansiyel olarak yaşama sahip olan bir bedenin formu olması anlamında bir töz'dür. Ve töz (*ousia*) bu anlamda etkinliktir. Ruh öyleyse, tanımladığımız türdeki bedenin bir etkinliğidir (*entelecheia*)" (412a20-25). Bu bağlamda, *psykhe* ancak ve ancak Aristoteles'in *Kategoriler*'de[6] (2a13-15) işaret ettiği gibi "belirli türdeki bir varlığın" –yani madde ve formdan meydana gelen, belirli bir at, belirli bir çiçek gibi birleşik bir varlığın– formu olabilir. *Psykhe* ayrıca belirli türdeki bir bedenin etkinliğini ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'in *psykhe* ile ilgili ortaya koyduğu tanım, hem *psykhe*'nin bedenden ayrılmaz olduğu fikrini destekler hem de ruh ve beden arasında var olduğu ileri sürülen düalizm düşüncesini ortadan kaldırır.[7] Çünkü ruh ve bedenin ayrı ayrı birbirine karşıt ilkeler olduğunu varsaymak, bir başka deyişle ruh-beden düalizminden söz etmek ruh ve bedenin bütünlüğü düşüncesine zarar verir.

Anlaşılacağı üzere, *De Anima*'nın II. Kitabı *psykhe*'nin bedenden ayrılmazlığı düşüncesini bir başka ifadeyle ruh beden bütünlüğünü çok açık bir şekilde ortaya koyar. Burada temel tartışmaya yol açan asıl mesele, *psykhe*'nin tıpkı Platon'da olduğu gibi ölümsüz olup olmadığı ile değil, *psykhe*'nin yetilerinden birisi olan *nous*'un ontolojik bakımdan bedenden ayrılmasının olanaklı olup olmadığı ile ilgilidir. Bu konu, insansal *nous*'un doğasının soruşturulması bakımından oldukça önemli görülmelidir. Kitapta birçok tartışmaya neden olan en önemli pasaj hiç kuşkusuz III.5'tir ve Aristoteles burada *nous* konusundaki düşüncelerini şu sözlerle dile getirir:

> O halde *nous* her şey haline gelmesi nedeniyle bir türde ve her şeyi meydana getirmesi nedeniyle diğer bir türdedir; bu tıpkı ışık benzeri bir durum gibidir; çünkü bir anlamda ışık potansiyel (*dunamei*) halde olan renkleri etkin (*energeia*) renkler haline getirir. Nous bu anlamda ayrılabilir (*seperable/khoristos*), etkilenimsiz (*impassive/apathes*) ve karışmamış olandır (*unmixed/amiges*) çünkü onun özü etkinliktir (*activity/energeia*); tıpkı failin

5 Platon, (2001), *Phaidon,* çev. H. R. Atademir & K. Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
6 Aristoteles, (1996), *Kategoriler*, çev. S. Babür, İmge Yayınevi, Ankara.
7 O'Meara, J.D., (1988), "Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle's *De Anima*", *The Structure of Being and Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medival Platonism*, Ashgate, Britain, s.170, Bolton, R. (1978), " Aristotle's Definitions of the Soul: *De Anima* ii, 1-3" *Phronesis*, C. 23, S. 3, s. 258.

> her zaman hastaya ve meydana getiren nedenin (*arkhe*) de maddeye (*hyle*) üstün olması gibi. Etkin bilgi (*energeian episteme*) objesiyle özdeştir. Potansiyel bilgi, kişide etkin bilgiye zaman bakımından öncedir, fakat genel olarak zaman bakımından önce değildir. *Nous* aralıklı olarak düşünmez. (Edilgen olan yanından) Ayrıldığında o geriye, kendi gerçek benliği kalır, başka bir şey değil ve bu kendi başına ölümsüz (*immortal/atanaton*) ve (*kai*) sonsuzdur (*everlasting/aidion*) (bu anlamdaki akıl etkilenmediği için hatırlamıyoruz, pasif anlamdaki *nous* ise yok olabilir), ve bu olmadan hiçbir şey düşünmez (*noei*) (430a13-25).

Aristoteles'in III.5'te *nous*'a yüklediği nitelikler şu şekilde sıralanırlar;

i) Ayrılabilir ya da Ayrı olma (*separable* or *separate*/ *khoristos*)
ii) Etkilenimsiz olma (*impassive*/*apathes*)
iii) Karışmamış olma (*unmixed*/*amiges*)
iv) Etkin olma (*activity*/ *energeia*)
v) Ölümsüz olma (*immortal*/ *atanaton*)
vi) Sonsuz olma (*everlasting*/*aidion*)

Nous'a yüklenen bu niteliklerin hangi anlama geldiği üzerine yapılan bir soruşturma, *nous*'un doğası konusundaki tartışmalara da ışık tutar. O nedenle söz konusu niteliklerin[8] her birinin anlamları üzerinde ayrı ayrı tartışılır. Her bir nitelik geniş çerçevede bir tartışmayı gerektirdiğinden bu nitelikler içerisinde yalnızca ilk niteliği ele alıp tartışmayı uygun buluyorum. Birçok farklı yoruma neden olan niteliklerin ilki "ayrılabilir" ya da "ayrı olma" durumudur. D. Morrison burada kullanılan Grekçe bir terim olan *khoristos*'u, "ayrı" (*separate*) olarak da "ayrılabilir" (*separable*) olarak da çevirmenin mümkün olabileceğini ifade eder;[9] ancak her iki çevirinin de varacağı yorum

8 *Nous*'a atfedilen nitelikler bağlamında *nous*'un ontolojik bakımdan statüsünün ne olduğu konusunda oldukça önemli tartışmalar vardır. Ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara başvurulabilir; Burnyeat, M. F., (2008), *Aristotle's Divine İntellect,* Marquette, University Press, Wisconsin, Kal, V., (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle,* Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy, ed. W. J. Verdenius & J. C. M. Van Windem, C. XLVI, Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven ve Londra; Erkızan, H. N., (1997) *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayımlanmamış doktora tezi, Çankaya, A. (2012) , Aristoteles'te *Nous* (Akıl) Kavramı, (yayımlanmamış doktora tezi). Çankaya, A. (2012), "De Anima III.5 Üzerine Bir Tartışma", Özne Heidegger, (ed. Z. Aşkın), Kitap:16, Bahar.

9 Morrison, D., (1985), " *Khoristos* in Aristotle", Harvard Studies in Classical Philology, C.89, s. 89-90.

birbirinden tümüyle farklıdır. Sözgelimi terimin "ayrı" biçiminde çevrilmesi III.5'teki *nous*'un tanrısal aklın kendisi ya da insandaki ölümsüz ilke şeklinde yorumlanmasına yol açar. Bu türden bir bakış açısı *nous*'un ayrı bir töz olduğu tezine dayanır. *Nous* ister tanrısal ilkenin kendisi isterse de tanrısal düşüncenin insandaki ölümsüz bir parçası olsun gerçekte ayrı, bağımsız bir tözdür. Bu düşünce "güçlü ayrılma" (*strong separation*) olarak nitelendirilir. Diğer taraftan aynı terimi bu kez "ayrılabilir" biçiminde de çevirmek mümkündür ki o da, *nous*'un ontolojik bakımdan ayrı olmasının olası olmadığı, ayrılığın uzamsal değil de ancak düşüncede gerçekleşebilir olduğu tezine dayanır. Bu tez ise "zayıf ayrılık" (*weak separation*) olarak adlandırılır[10] ve bu, *nous*'un ölümsüzlüğü düşüncesini bir başka deyişle düalizm fikrini ortadan kaldırır.

M. Wedin, *khoristos* terimi ile ilgili değerlendirmede *nous*'un konumuna ilişkin dört olasılığın var olduğunu söyler. Bu olasılıklar ise şöyledir;

1. Tanrısal *nous*'un ontolojik olarak ayrılması durumu
2. Tanrısal *nous*'un düşüncede ayrılabilir olması durumu
3. İnsansal *nous*'un ya da bireysel etkin aklın ontolojik olarak ayrılması durumu
4. İnsansal *nous*'un düşüncede ayrılabilir olması durumu[11]

İlk iki madde III.5'teki *nous*'un ayrı ya da ayrılabilir tanrısal *nous* olduğunu, son iki madde de bunun insansal *nous*'a işaret ettiğini varsayar. Dolayısıyla *khoristos* kelimesinin "ayrı" mı yoksa "ayrılabilir" mi olduğu sorusundan önce buradaki *nous*'un tanrısal mı yoksa insansal *nous*'u mu ifade ettiği belirlenmelidir. Öylesi bir belirleme de kitabın başka pasajlarına belki de bütününe bakmayı gerekli kılar. Dolayısıyla oldukça çetrefil olan bu tartışmayı salt III.5'e bağlı kalan bir okuma ile sınırlamak doğru bir analiz olmayabilir.

Aristoteles'in III.5'te tanrısal akla değil de insansal akla ya da düşünceye işaret ettiği yönünde kuvvetli argümanlar vardır. Bunlardan biri *De Anima*'da yer alan konuların Tanrı ve onun mahiyeti ile değil, *psykhe* ve onun yetileri ile ilgili olmasıdır. *De Anima*'da Tanrı (*theon*) sözcüğünün hiç geçmemesi de

10 Magee, J. M., (2003), *Unmixing the intellect: Aristotle on the Cognitive Powers and Bodily Organs*, Greenwood Press, Londra, s. 25-26.
11 Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven ve Londra, s. 191.

elbette bu düşünceyi destekler. Bu bağlamda Tanrı'nın dile getirilmediği bir metinde sözü edilen şeyin Tanrı olduğunu ileri sürmek pek de güçlü bir iddia olmasa gerek. Bir diğer argüman da III.4'teki bir ifadedir. "*Nous* potansiyel olarak düşüncenin objesiyle aynıdır; fakat o, düşünene kadar etkin olarak / etkin olması anlamında hiçbir şeydir." (429a23-25) Aristoteles'in ifadesiyle, "*nous*'un düşünene kadar hiçbir şey" olması, *nous*'un düşünme etkinliğinde bulunma potansiyeline sahip olduğu fakat her zaman düşünmediği anlamına gelir. Bununla beraber, III.5'te de *nous*'un özünün etkinlik (*energeia*) olduğu ifade edilir. Her iki metin birlikte okunduğunda, Aristoteles'in III.4'te *nous*'un edilgin ya da pasif olan yanına –çünkü düşünme potansiyeline sahiptir– III.5'te ise *nous*'un etkin olan yanına –çünkü *nous*'un özü etkinliktir– vurgu yaptığı açıkça söylenebilir. III.4 ve III.5 için iddia edildiğinin aksine Aristoteles burada ne Tanrı'dan ne de *nous pathetikos* ve *nous poietikos* olmak üzere iki ayrı akıldan söz etmektedir.[12] Nitekim bu kavramlar Aphrodisiaslı Aleksandros'un yorumuyla birlikte Aristoteles'e atfedilerek kullanılmaya başlanmış ve hem Ortaçağ hem de İslam filozofları bu yorum üzerinden düşüncelerini şekillendirmişlerdir. Oysaki Saffet Babür'ün ifade ettiği gibi, "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."[13] Dolayısıyla söz konusu kavramın kaynağı olarak gösterilen *De Anima* incelendiğinde Aristoteles'in gerçekte bu kavramı hiç kullanmadığı bu iddianın Aleksandros'un yorumuna dayandığı görülür. İki ayrı akıldan söz edilmediğine göre, denilebilir ki III.4'teki *nous* ile III.5'teki *nous* birbirinden ayrı şeyler değildir. Bu bakış açısı her halükarda III.5 için tanrısal *nous*'tan söz etme olanağını ortadan kaldırır. Çünkü III.4 *nous*'un potansiyel olarak düşünme yetisine sahip olduğunu ileri sürer ki bu, Tanrı'nın mahiyeti ile tamamıyla çelişiktir (*Met.* XII. Kitap). III.5'teki *nous* tanrısal *nous* olmadığına göre geriye onun yalnızca insansal *nous*'u bir başka deyişle bireysel noetik etkinliği ifade ettiği düşüncesi kalır. Bu durumda ise araştırılması gereken konu *nous*'un ontolojik bakımından durumunun ne olduğudur. *Nous* bedenden uzamsal olarak ayrı bir varlık mıdır yoksa bedenden ayrılabilir bir varlık mıdır? Bu sorunun yanıtı *psykhe*'nin tanımı ile yakından ilintilidir.

12 Wedin, M. V., (1988), s. 173-175.

13 Babür, S. (2010), "nous poietikos (intellectus agens) kavramı", *Özne*, Kitap 11-12 (ed. H. N. Erkızan), s. 66-68.

Aristoteles *psykhe*'nin belirli türdeki bir bedenin formu olduğunu ileri sürer. Buna göre *psykhe*, bağımsız olarak var olabilen bir töz değil, ancak bedenle birlikte var olan bir varlıktır. Ruh beden arasında bir düalizm değil birliktelik yani birlikte var olma durumu söz konusudur. Birliktelik ilkesi de güçlü ayrılık fikrine bir başka deyişle *nous*'un ontolojik bakımdan aşkın bir varlık olduğu düşüncesine ters düşer. Morrison da bu fikrin önemli savunucularından birisi olarak Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak formların ontolojik açıdan maddeden bağımsız oldukları iddiasını reddettiğini ifade eder. Ona göre formların ayrılabilir olması yalnızca teorik anlamda yani düşüncede olabilir yoksa ontolojik bakımdan değil.[14] Bu düşünceden hareketle insansal *nous*'un uzamsal bakımdan değil, yalnızca düşüncede ayrılabilir olduğundan söz edilebilir. Bu nedenle denilebilir ki, *De Anima* insansal *nous*'un doğası konusunda aşkın olmayan bir bakış açısı sunar.[15]

Nous'un doğası konusundaki tartışmalar bir kenarı bırakıldığında *De Anima*'da yer alan en önemli konulardan birisinin de *nous*'un işlevi meselesi olduğu görülür. *Psykhe*'nin yetilerinden biri olan *nous*'un işlevinin ne olduğu sorusuna ilişkin Aristoteles'in şu sözleri aydınlatıcı olabilir: "Öyleyse, ruhun (psykhe) bir parçası olarak adlandırdığımız *nous* (*nous* ile ruhun düşünmesini (*dianoeitai*) ve yargılarda bulunmasını kastediyorum) düşünene (*noein*) kadar etkin bir varlığa sahip değildir." (429a23-25)

Bu pasaj öncelikle *nous*'un düşünme ve yargıda bulunma kapasitesi ile ilgili olan bir yeti olduğunu dile getirir. Bu bağlamda *nous*'un işlevinin en yalın biçimiyle düşünmek (*noein*) olduğu söylenebilir. Öte yandan Aristoteles burada *nous*'un etkin bir biçimde düşünme edimini gerçekleştirmedikçe gerçek anlamda bir varoluşa sahip olmadığını vurgular. Bu düşünce, III.4'ün sonundaki bir başka düşünceyle paralellik gösterir: "nous potansiyel olarak düşüncenin objesiyle aynıdır; fakat o düşünene kadar etkin olarak/etkin olması anlamında hiçbir şeydir." (430a1-10). Öyle görülüyor ki, her iki düşünce de *nous*'un potansiyel olarak düşünme edimine sahip olduğunu, fakat bunu her daim gerçekleştiremediğini ve bu edimi gerçekleştirdiğinde ancak etkin olarak var olduğunu ifade eder. Dolayısıyla *nous* için asıl olan şey düşünme etkinliğinde bulunmaktır aksi ise *nous* için bir hiçliktir. Aristoteles *De Anima*'da tıpkı *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı gibi etkinliğin, etkin olmanın vazgeçilmez önemine dikkat çekmektedir. Çünkü O'nun için etkin

14 Morrison, D., (1985), s. 89-96.
15 Wedin, M. V., (1988), s. 191.

olmak var olmak demektir; yoksa bir isim olarak var olmanın hiçbir anlamı yoktur.

Aristoteles'e göre insan birinci dereceden sahip olduğu düşünme potansiyelini ikinci türden etkinliğe, bir başka deyişle etkin bir biçimde düşünme edimine dönüştürmek ister.[16] *Nous* bu işlevini ise ancak formlar aracılığıyla gerçekleştirebilir. Bu bağlamda *nous*'un düşündüğü şey Aristoteles'in ifadesiyle –bir benzetme ile– taşın kendisi değil, formudur (*De Anima* 432a1-2). Objelerin formları ise iddia edildiğinin aksine *psykhe*'nin bütününde değil, onun bir parçası olan *nous*'ta potansiyel olarak bulunur. Fakat burada asıl sorulması gereken soru şudur: *Nous* düşüncenin konusu olan bu formlara nasıl ulaşır? Formlara temelde algı (*aisthesis*) süreci sonunda bir başka deyişle duyusal objelerin pasif bir biçimde alınması sonucunda ulaşılır ama bu formlar maddesiz bir şekilde *phantasia*'da (hayal gücü) yer alırlar ve *nous, phantasia*'da bulunan bir formu düşünür. Bu bakımdan *phantasia, aisthesis*'ten duyulur formu alan ve *nous* için hazırlayan bir aracı hatta bir köprü işlevi görür.[17] *Nous*'un düşünme etkinliğini gerçekleştirme aşamasında *phantasia* ile doğrudan ilişki içinde olduğu, *aisthesis*'in de bu sürece dolaylı olarak hizmet ettiği görülür. Öte yandan *phantasia* da kendi başına, - *asithesis*'ten bağımsız olması anlamında- düşünme ediminin gerçekleşme koşulunu sağlayamaz. Bunun nedeni de temelde *phantasia*'nın kendi başına bir yeti olmayıp, *aisthesis* etkinliğinden yükselen bir hareket olmasıdır.[18] Bu bakış açısı, her düşünme etkinliğinin başlangıcında *aisthesis*'in benzer bir deyişle imgesine (*phantasma*) sahip olduğumuz bir şeyin her zaman dış dünyada bir karşılığının olduğu[19] anlamına gelir. Nitekim Aristoteles de *nous* ile *aisthesis* arasındaki bu ayrılmaz ilişkiyi kitabında şu sözlerle dile getirir; *düşünme, ister spekülatif ister pratik olsun algının bir formu olarak görülmelidir* (427a21-22). Bir başka pasajda aynı düşünce bu kez şöyle yer bulur: "ve bu nedenden ötürü bir şeyi duyumlamadan birisi ne öğrenebilir ne de bir şeyi düşünebilir."[20]

Sonuç olarak, *nous*'un işlevini gerçekleştirebilmesi için hem *aisthesis*'e hem de *phantasia*'ya gereksinimi vardır ve bu düşünce *phantasia*'nın varlığı-

16 Sisko, J., (1966), "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's "De Anima"", Phronesis, C. XLI/2 material alteration, s. 147.

17 Turnbull, K., (1999), "Aristotle on Imagination: De Anima iii 3", *Aristotle:Critical Assesments*, ed. L. P. Gerson, Routledge, s. 94.

18 Sisko, J. , (1966), s. 148-156.

19 Nussbaum, M. C., (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, s. 248,265.

20 Lowe, M. F., (1983), "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, 28, s. 25-26.

nın dolayısıyla noetik etkinliğin –*aisthesis*'in varlığını gerektirmeleri nedeniyle– maddi değişmelere bağlı olduğu fikrini açığa çıkarır gibi görünüyor.

Metafizik: Tanrısal *Noesis* ya da Tanrının Doğası Üzerine*

Aristoteles'in 14 kitaptan oluşan başlangıçta "kendisi için istenen bilim" (*he zetoumene episteme*) daha sonrasında "İlk felsefe" (*prote philosophia*), Rodoslu Andronikos'un ise *Metafizik* (*ta meta ta phusika,* fizikten sonra gelen anlamında) olarak adlandırdığı yapıtının ontoloji ve teoloji olmak üzere iki temel anlayış üzerinde yükseldiği ifade edilir. Bu bağlamda *Metafizik* ya da "ilk felsefe" en yalın biçimiyle hem varlıkları ve özü gereği varlığa ait temel nitelikleri eş deyişle "varlık olmak bakımından varlığı (*on hei on*)" ele almasıyla evrensel bir ontoloji hem de değişmeyen, kendine yeterli olan (*akineton kai choriston*) bir ilk ilkenin yani tanrısal tözün doğasını tartışmasıyla bir teolojidir.[21] Teoloji olarak ilk felsefe, objesinin konusu itibariyle teorik bilimler içinde –diğer bilimlere göre– önceliğe sahip olan en değerli bilim olarak kabul edilir. Çünkü yalnızca o, sonsuz, maddeden ayrı ve değişmez olan tözü inceler (*Met*. 1026a10-30). Sonsuz, maddeden ayrı ve değişmez olan bu tözün doğasının ele alındığı yer ise XII. Kitabın VII ile IX. Bölümleridir. Öyleyse dikkatimizi XII. Kitaba bilhassa da belirtilen bölümlere çevirelim.

Tanrısal tözün yani varlığın doğasına ilişkin en önemli, en değerli belki de en güzel olan pasajlarından birisinde Aristoteles şöyle der

"...yani özü düşünmedir (*ousias nous*). Ve akıl, bu objeye sahip olduğunda etkin bir biçimde işlevini gerçekleştirir. Bundan dolayı rasyonel düşünmenin tanrısal sahipliğini sürdüren potansiyellikten ziyade etkinliktir ve en hoşa giden ve en iyi (*ariston*) olan şey onun sahip olduğu etkin düşünmedir (*theoria*). Öyleyse Tanrı'nın her zaman zevk aldığı mutluluk, bizim zaman zaman zevk aldığımız mutluluk kadar çoksa fevkalade bir şeydir ve bu daha çok mutluluksa, hala daha da fazla fevkaladedir. Yine de bu böyledir. Bununla birlikte, yaşam Tanrı'ya aittir. Çünkü yaşam aklın (*nous*) etkinliğidir

21 Patzig, G., (2010), "Aristoteles'in *Metafizik*'inde Teoloji ve Ontoloji", çev. A. Çankaya, *Özne* Aristoteles Özel Sayı, Kitap 11-12, s. 31-32.

* *Noesis*: Düşünme/aklın etkinliği (*functioning of the intellect*, understanding, *thinking*) ya da etkin düşünme.
Noesis sözcüğü dilimize kimi zaman *nous*'un işleyişi veya faaliyeti ya da sezgi olarak da çevrilmektedir.
Bkz. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford University Press,1891; Güler Çeğin, *Eski Yunanca –Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010; F. E. Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. H. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

(*gar nou energeia zeon*) ve Tanrı bu etkinliktir (*energeia*); ve Tanrı'nın özsel etkinliği (*energeia kath auten*) en iyi ve en sonsuz olan bu yaşamdır (*ariste kai aidios*). Öyleyse biz Tanrı'nın sonsuz (*aidion*), en iyi (*ariston*), yaşayan bir varlık olduğunu kabul ediyoruz ve bu nedenle yaşam ve sürekli sonsuz bir (*aidion*) varoluş Tanrı'ya (*theo*) aittir; zira bu Tanrı'nın (*theos*) ne olduğudur (1072b 15-30)."[22]

Öyle görülüyor ki Aristoteles XII. Kitabın VII. Bölümünde Tanrı'nın doğasının ne olduğu sorusuna yanıt verir. Bunun için de Tanrı'ya birtakım nitelikler yükler ki bunlar arasında sonsuz, en iyi ve yaşayan bir varlık olma gibi nitelikler vardır. Bu bağlamda Tanrı sürekli sonsuz bir yaşamın kendisidir ya da bunlar Tanrı'nın olduğu şeydir. Burada Aristoteles'in Tanrı ile yaşam arasında kurduğu bağın dikkat çekici olduğunu ifade etmek mümkündür. D. Filippo'ya göre bu düşünce, değişmeyen hareketsiz olan tözün gerçekte Tanrı olduğu inancını kuvvetlendirme amacı taşır.[23] Çünkü XII. Kitabın VII. Bölümüne gelene değin hareketsiz töz hep soyut ve yalnızca harekete neden olan kozmolojik bir ilke tasviriyle okur karşısına çıkar; sanki hareketsiz töz Tanrı değilmiş gibi. Oysa VII. Bölümle birlikte hareketsiz tözün yaşama sahip canlı bir varlık olan Tanrı'dan başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. O nedenle denilebilir ki Aristoteles hareketsiz tözün Tanrı olduğu düşüncesine onun canlı ve sonsuz bir varlık olması gerektiği sonucu ile ulaşır. Her nasıl olursa olsun, metinde açık olan tek şey varsa o da, Tanrı ve ona ait niteliklerin ele alınıyor olmasıdır. Nitekim doğrudan doğruya Tanrı yani *theos* sözcüğünün kullanılması bu düşüncenin en büyük delilidir.

Yukarıdaki metinde yer alan en önemli düşüncelerden birisi de tanrısal yaşamın ya da tanrıya ait yaşamın düşünme etkinliğine dayalı bir yaşam olduğunun öne sürülmesidir. Aristoteles'in ifadesiyle *yaşam düşünme etkinliğidir ve Tanrı bu etkinliktir*. Kısa bir akıl yürütme ile Tanrının yaşama, yaşamın aklın ya da düşünme etkinliğine, dolayısıyla Tanrının son kertede düşünsel etkinliğe bir başka deyişle akılsal etkinliğin olduğu bir yaşama karşılık geldiği görülür. Böylesi bir yaşam ise en iyi en sonsuz ve aynı zamanda en mutlu olan *theoria* (düşünme etkinliğine dayalı/düşünce yaşamı) yaşamıdır. Sürekli ve sonsuz bir varoluşa sahip olan Tanrı'nın etkinliği de şüphesiz ki

22 Aristotle, (1990), *Metaphysics X-XIV Oeconoica, Magna Moralia,* çev. H. Tredennick & G. C. Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londra.

23 Filippo, J. G., (1994), "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", The Classical Quarterly, New Series, C. 44, S. 2, s. 393-94.

sürekli ve sonsuz olacaktır. Nitekim tanrısal etkinliğin potansiyellikten ziyade etkinlik olarak nitelendirilmesi de bu nedenledir. Öyleyse Tanrı doğası gereği potansiyellikten uzak, sürekli sonsuz olandır ve bu bakımdan o, en iyi en hoş ve en mutlu yaşam olan *theoria*'ya sahiptir. Ve mutluluk ya da *theoria* Tanrı'nın özsel etkinliğinin sonucundan başka bir şey değildir. Bu tartışmalar doğrultusunda W.K.C. Guthrie'nin Aristoteles'ten alıntıladığı bir metni burada hatırlamak oldukça aydınlatıcı olacaktır. Buna göre Aristoteles *Politika*'da der ki, "Tanrı mutludur ve bu mutluluk dışsal bir iyi nedeniyle değildir; o yalnızca Tanrı'nın kendisindedir ve onun kendi doğal karakterinden kaynaklanır." (1323b24-26).[24]

XII. kitabın VII. Bölümü tanrısal tözün doğası konusunu ele alıp incelemesi bakımından en önemli bölümlerden birisi olarak nitelendirilir. Bu kitaptaki bir diğer önemli bölüm ise şüphesiz ki IX. Bölümdür ve VII. Bölümle yakından ilişkili olan bu bölümün konusu ise ağırlıklı olarak tanrısal düşünmenin neliği problemidir. Tanrı VII. Bölümde bahsedildiği gibi, en iyi en mutlu en sonsuz bir yaşam olan *theoria* yaşamı ile özdeşse düşüncesinin bir konusu olması gerekir. Tanrısal yaşamın düşünce objesi nedir bir başka deyişle sormak gerekirse tanrısal akıl neyi düşünür? Aristoteles bu konu hakkındaki düşüncelerini IX. bölümde şu sözlerle dile getirir:

"Yeniden, onun özü (*ousia*) ister düşünce (*nous*) ister düşünme (*noesis*) olsun, neyi düşünecektir? (esti ti noei) O, ya kendisini (*autos*) ya da başka bir şeyi düşünmek zorundadır (*eteron*); ve eğer başka bir şey (*eteron*) olursa bu durumda ya her zaman aynı şeyi ya da farklı şeyleri farklı zamanlarda düşünmek zorunda kalacaktır. Öyleyse, iyi (*kalon*) bir şeyi düşünmek (*noein*) ya da tesadüf olarak düşünmek bir farklılık yaratır mı yaratmaz mı? Kuşkusuz, kimi konular hakkında düşünmek absürt olacaktır. Açıkça o halde, o en tanrısal (*theiotaton*) ve değerli olanı (*timiataton*) ve değişmeyeni düşünür (*noei*): çünkü değişme (*metabole*) daha kötü olacaktır ve bunun herhangi bir türü doğrudan doğruya hareketin (*kinesis*) bir türüne işaret edecektir. Bu nedenle, eğer Nous düşünme (*noesis*) değil de potansiyel (*dunamis*) olursa a) şunu düşünmek mantıklı olacaktır; düşünmesinin (*noeseos*) sürekliliği güçleşecek; b) *Nous*'tan daha mükemmel bir şeyin var olmak zorunda olduğu açık olacaktır; yani düşüncenin objesi (*nooumenon*); çünkü hem düşünme (*noein*) hem de düşünme edimi (*noesis*) düşünenin hatta en kötü düşünceleri-

24 Guthrie, W.K.C., (1981), *A History of Greek Philosophy Volume VI*: *Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 259.

ne (*noounti*) ait olacaktır. Bu sebeple eğer bundan kaçınılacaksa (kaçınıldığı gibi; çünkü bazı şeyleri görmemek görmekten daha iyidir) düşünme (*noesis*) en üstün iyi (*ariston*) olmazdı. Bundan dolayı Nous kendisini düşünür (*noei*), eğer o en mükemmel olan ise (*kratiston*); ve onun düşünmesi düşünme üzerine bir düşünmedir (*noesis noeseos noesis*)." (1074b23-35)

Açıktır ki her türlü düşünme etkinliği (*noesis*) belirli bir objenin (*noeton*) varlığını gerektirir. Bu anlamda VII. kitapta düşünme etkinliği şeklinde tanımlanan Tanrı'nın da düşünme edimini gerçekleştirebileceği bir düşünce objesi vardır. Öyle görülüyor ki düşünce objesinin neliği ile ilgili tartışmada IX. Kitabın vardığı zorunlu sonuç; tanrısal düşünmenin objesinin kendisi dışında bir varlık olamayacağıdır. Böylesi zorunlu bir sonuca varmanın elbette birden çok sebebi vardır ama en önemlisi Tanrının doğası gereği değişme olgusundan bertaraf olmak zorunda olmasıdır. Bilindiği gibi değişme özünde maddeyi, madde ise kendinde potansiyelliği barındırır (1069b25). Eğer ki Tanrı kendisi dışındaki bir nesneyi kombinasyon içinde ya da ayrı ayrı düşünecek olursa,[25] düşünce objesinin düşünce süjesini etkilediği hesaba katılarak denilebilir ki tanrısal düşünmede –bütünden diğer bir parçaya geçerken- değişme bir başka deyişle hareket (*kinesis*) meydana gelir. *Kinesis* doğası gereği henüz tamamlanmamış eksik olan ya da mükemmel olmayan bir hareket biçimidir.[26] Bu ise, hiç kuşkusuz en iyi sonsuz ve mükemmel olarak nitelendirilen varlığın zorunluluğuna gölge düşürür. Çünkü değişme maddenin varlığını ve potansiyel olma durumunu zorunlu kılar, bu durum ise mutlak etkinlik (*energeia*) olarak tanımlanan Tanrı'nın doğası ile zaten bir çelişki oluşturur. Bununla birlikte, en iyi en değerli ve sonsuz bir töz olan Tanrı'nın kötü olan ya da başka herhangi bir varlığı düşünmesi de mantıklı görünmez. Benzer bir deyişle mükemmel olarak tanımlanan bir varlığın en tanrısal ve en değerli olanı yani kendisini –çünkü her türlü potansiyellik fikri ancak bu yolla bertaraf edilebilir- düşünmekten başka bir çaresi yoktur.[27] İşte bu nedenden ötürüdür ki Tanrı'nın düşünmesi, düşünme üzerine bir düşünme olarak tanımlanır (*noesis noeseos noesis*).

25 Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı", *Felsefe Tartışmaları*, 24. Kitap, İstanbul, s. 77-93.

26 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, S. 8, İstanbul., Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I), *Felsefelogos*, S. 7, İstanbul.

27 De Filippo, J. G., (1995), "The Thinking of Thinking" in Metaphysics Lambda. 9" *Journal of the History of Philosophy*, C. 33 , S. 2, s. 554-555.

Tanrısal düşünme için kullanılan Grekçe kelimenin *nous* değil de *noesis* olması şaşırtıcı değildir. Çünkü aksi olması durumunda, birtakım güçlükler ortaya çıkar ki bunların başında Tanrı'nın sahip olduğu düşünmenin bir yeti ya da kapasite (*dunamis*) olduğu sonucu gelir. Daha açık bir ifadeyle, Aristoteles Tanrı söz konusu olduğunda *nous* kavramını kullanmış olsaydı, bu durumda Tanrı'nın bir yeti olan *nous*'u etkinliğe dönüştürmesi gerekecekti. Bilindiği üzere bir yeti (*dunamis*) olarak *nous* potansiyel açıdan gerçekleştirilebilme olanağına sahip olduğu kadar, gerçekleştirilmeme olanağına da sahiptir;[28] fakat böylesi bir şey elbette sonsuz hareketin zorunlu nedeni olan Tanrı'nın doğası ile çelişki oluşturur ya da Tanrı'nın zorunlu olarak var olmasının yolunu kapatır. Dolayısıyla, Tanrı doğası gereği bir kapasite değil aksine mutlak etkinlik (*energeia*), –her türlü potansiyelliği dışarıda bırakan– bir diğer deyişle sonsuz *noesis*'tir. Zira Aristoteles'in Tanrı'nın doğası ile ilgili olarak *nous*'un *noesis*'inden değil, *noesis*'in *noesis*'inden söz etmesi de işte bu sebepledir.

Öyle anlaşılıyor ki *Metafizik*'in XII. Kitabı Tanrı'nın doğası ile ilgili tartışmada O'nun insansal *nous*'tan farklı olarak sonsuz ve sürekli bir biçimde düşünme etkinliği içinde olduğu fikrine vurgu yapar. Etkin bir düşünme ya da düşünme etkinliği *theoria*'dan başka bir şey değildir. Bu bağlamda denilebilir ki Tanrı sonsuz ve sürekli olarak *theoria*'yı gerçekleştiren dolayısıyla en mutlu yaşama sahip olan tek tözdür.

Son olarak felsefe tarihi birbirinden bağımsız olan felsefi düşünceler sistemi olarak değil de, bir bütün olarak dikkatli bir şekilde okunduğunda Aristoteles'in tanrısal tözün doğası ile ilgili belirlemelerinde Anaksagoras'ın kozmolojik bir ilke olan *Nous*'unun etkisinin oldukça fazla olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Aristoteles'in evrene ilk hareketi veren hareketsiz tözünün Tanrı, Tanrı'nın da *noesis* ya da sonsuz sürekli bir düşünme etkinliği, bu etkinliğin de doğası gereği maddeden uzak olduğunu söylemesiyle, Anaksagoras'ın hareketin kaynağı olarak *Nous*'u işaret etmesi ve doğası gereği hiçbir şeyle karışmamış, sınırsız bir unsur olarak nitelendirmesi arasında elbette hareket ettirici ilke ile *nous* arasında bir ilişki kurmak ve sahip olduğu nitelikler bakımından büyük bir benzerlik vardır. Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir ki, benzerliğin de ötesinde Aristoteles ile birlikte *nous* kavramı anlam ve içerik bakımından önceki kullanımlara kıyasla oldukça büyük bir zenginliğe ulaşmıştır.

28 Beere, J., (2010), *Thinking Thinking Thinking: On god's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Lambda*, s. 10-11.

Nikomakhos'a Etik: İyi Bir Yaşam ve *Nous* Arasındaki İlişki

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli yapıtının temel problemi insan için iyi bir yaşamın (*eudaimonia*) ne olduğu sorusuna bir yanıt bulmaktır. İyi bir yaşamın ne olduğu sorusunu ise insanın işlevinin (*ergon*) ne olduğu sorusundan bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü bir varlığın sahip olduğu *ergon,* ancak o varlığın amacı (*telos*) ve iyisini oluşturabilir (1219a5-10)[29] Dolayısıyla varlığın işlevi ve iyisi arasında ayrılmaz bir ilişki vardır.

*Nikomakhos'a Etik'*in I. Kitabı insanın işlevinin onun "akılsal yanını oluşturan etkin bir yaşam" olduğunu söyler (1097b22, 1098a5). İşlev kavramının etkinlik kavramıyla birlikte tanımlanması, Aristoteles'in burada önem verdiği şeyin potansiyel olarak akla sahip olmak değil de, potansiyel olarak sahip olunan akıl yetisinin etkin bir biçimde kullanılması olduğunu gösterir. Düşünme yetisinin etkin bir biçimde kullanılması bir başka deyişle insanın işlevini gerçekleştirmesi insanın amacını ve iyisini tanımlar. Bu nedenle insan için iyi bir yaşam insanın kendi doğasına özgü olanı yani işlevini gerçekleştirdiği yaşamdan başka bir şey değildir. Nitekim *Etik'*in X. Kitabı da iyi bir yaşam ile *nous* bir başka deyişle *nous'*un etkinliği arasındaki zorunlu ilişkiyi oldukça açık bir dille ifade eder; şöyle ki: "*nous'*un her şeyden çok insan olması dolayısıyla, insan için en iyi en hoş yaşam *nous'*a dayalı yaşamdır (*nous bios*), buna bağlı olarak bu yaşam en mutlu (*eudaimonestos*) yaşamdır." (1178a 7-12)[30] Anlaşıldığı gibi X. Kitaptaki bu metin de I. Kitaptaki işlev argümanıyla yakından ilgilidir. Çünkü burada da insan işlev argümanıyla bağlantılı bir biçimde akıl varlığı olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles'in bakışıyla *nous* diğer yetilerden farklı olarak insanı en çok insan kılan bu bağlamda onu tanımlayan tek şeydir. İnsana ilişkin bu tanımlamadan hareketle *nous'*un insanın gerçek benliğini oluşturduğu ifade edilebilir. Elbette burada söz konusu olan şey *nous* yetisinin etkin bir şekilde kullanımıdır ki bu düşünme etkinliğinin adı *theoria'*dır.

Aristoteles *nous'*un etkinliğine dayalı *theoria* yaşamının iyi yaşamlar içerisinde en mutlu (*eudaimonia*) en iyi yaşam olduğunu söyler. Duyusal yaşam gibi diğer canlılarla ortaklaşa paylaşılan bir yaşamın değil de insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliğinin bir bakıma mükemmelliğinin etkin olduğu bir yaşamın, insan için en mükemmel yaşam olmasından daha doğal bir sonuç olmasa gerek. Çünkü ancak böylesi kendine özgü bir yaşam içeri-

29 Aristoteles, (1999), *Eudemos'a Etik,* çev. S. Babür, Dost Yayınevi, Ankara.
30 Aristoteles, (1956), *The Nicomachean Ethics*, çev. Rackham, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

sinde insan kendi yetilerini gerçekleştirebilir ve yeşertebilir yoksa duyusal yaşamın hâkim olduğu bir yaşamda değil. O halde denilebilir ki insanların mutlu olmak için peşinden koştukları en iyi yaşam (*eudaimonia*), aklın etkin olduğu bir yaşamdan hiçbir zaman bağımsız değildir.

X. kitapta Aristoteles'in en iyi yaşamın neliği tartışmasında ulaştığı sonuç *nous*'un etkinliğine dayanan ve en mükemmel ve iyiyi (*eudaimonia*) tanımlayan *theoria* yaşamının gerçekte felsefi bir yaşam olduğu düşüncesidir (1178b32). Felsefi bir yaşam eş deyişle *philosophia* doğası gereği etkin olmayı, etkinliği *(energeia*) ifade eder. Bu anlamda *energeia* olarak *philosophia* kendi amacını kendinde taşıyan, kendine yeterli, en fazla haz veren ve ömür boyu sürecek olan bir yaşama biçimidir. Bu yaşam, *Nikomakhos'a Etik*'teki anlatıma göre varlıkların bilgisini elde etmek için onun peşinden koşan, onu araştıran bir yaşam olmanın yanı sıra belki de daha çok elde edilen bilgiler ışığında varlıklar üzerine gerçekleştirilen düşünsel bir etkinliktir. Bu nedenle X. kitapta Aristoteles *varlıklar ve şeyler üzerine düşünmenin onları araştırmaktan daha hoş olduğunu* (1177a25-30) söyleyerek düşünme etkinliğinin ne kadar önemli olduğuna bir kez daha dikkat çeker.

Kısaca *theoria* yaşamı *Nikomakhos'a Etik*'te en iyi ve en mükemmel yaşama biçimi olarak tanımlanır ve bu yaşamın en mutlu yaşam olması dolayısıyla da insanların onun peşinden koşmaları istenir. Öte yandan bu düşüncenin kendisiyle çelişik gibi görünen bir düşünce de X.7'de şu sözlerle ifade edilir: *Mademki nous insanın bileşik yapısıyla karşılaştırıldığında tanrısal bir şeydir öyleyse, nous'a dayalı bir yaşam da insan yaşamıyla karşılaştırıldığında tanrısal olur.* Burada *theoria* yaşamının insan doğasını aşan tanrısal bir yaşam olduğu üzerinde durulur. *Nous*'a dayalı *theoria* yaşamının tanrısal bir yaşam olduğu fikrini nasıl yorumlamak gerekir? Olası yorumlardan biri insandaki *nous* ile tanrısal *nous*'un aynı olduğu bir başka deyişle insanda ölümsüz bir ilkenin olduğunu varsayarken diğer bir yorum da ya insansal *nous* ile tanrısal *nous* arasında bir benzerliğin olduğunu kabul eder. İlk yorum insandaki *nous*'un gerçekte tanrısal *nous*'un bir parçası bir başka deyişle III.5'teki *nous* ile XII.7-9'daki aklın özdeş bu nedenle de insandan ontolojik olarak ayrılabilir olduğu düşüncesine dayanır ki[31] bu düşünceyi kabul etmek çok mantıklı görünmez. Çünkü *De Anima* III.5'teki metin üzerine olan tartışma gösterdi ki burada söz konusu edilen *nous* insansal *nous*'tur ve onun aşkın oluşundan diğer bir deyişle ölümsüzlüğünden söz edilemez. İkinci yorum her iki

31 Wedin, M. V. (1988), s. 208.-209.

varlığın gerçekleştirdikleri *theoria* edimi dolayısıyla aralarında bir benzerlik olduğu fikrine dayanır. Bu noktada *Metafizik*'in XII. Kitabına geri dönmek gerekir ki burada Aristoteles şöyle der; *...ve onun yaşamı, bizim geçici süreyle haz duyduğumuz en iyi yaşama benzerdir. Her zaman da bu durumda olmak zorundadır (bizim için imkânsız olan), çünkü onun etkinliği (energeia) aynı zamanda hazdır (hedone)* (1072b15-18).

Tanrısal yaşam *theoria*'yı sonsuz ve sürekli bir biçimde gerçekleştiren bu nedenle de haz duyan bir yaşam olurken, insan için aynı şey söz konusu değildir. İnsan bu edimi gerçekleştirdiği sürece haz duymaya devam eder. İnsanın kinetik doğası, gereksinim duyduğu diğer iyiler ya da şeyler onun sonsuz ve sürekli bir biçimde *theoria*'yı gerçekleştirmesine engel olur. Bu nedenle tanrısal yaşam sürekli ve sonsuz bir biçimde *theoria* etkinliğini gerçekleştirdiğinden *theoria* yaşamının kendisi ile özdeş kabul edilirken, insanın kinetik doğası (birleşik yapısı) nedeniyle bu etkinliğe kısa süreli katılabildiği belirtilir. Ontolojik bakımdan birbirlerinden ayrı olan iki varlığın etkinlikleri de doğalarındaki farklılıklarla ilgili olarak ayrıdır. Bu bağlamda Tanrı sürekli etkinlik olması anlamında mükemmelliğe sahip olan varlık olurken, insan bu mükemmelliğe yalnızca zaman zaman erişebilir. Bununla birlikte *theoria* yaşamı Tanrı ile özdeşliğinden ötürü benzer biçimde düşüncenin objesinin Tanrı olması nedeniyle Tanrısaldır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik'te* insansal düşünmeye tanrısallık atfetmekle ya düşünce objesinin Tanrı olmasını -ki bu her zaman zorunlu değildir, *theoria* etkinliği her tür varlık üzerine düşünme etkinliğini kapsar- ya da belki de daha çok düşünme etkinliğinin tanrısal kabul edilmesini kastetmiş olabilir. Dolayısıyla insansal düşünme, düşünce objesi ya da gerçekleştirdiği etkinliğin doğası –bu bakımdan benzerlik de vardır- itibariyle tanrısal olarak nitelendirilebilir; yoksa iki varlığın doğası ve etkinliklerinin aynı ya da *nous*'un transandantal bir statüye sahip olmasından ötürü değil.

Sonuç olarak, Tanrı ve insan doğası etkinlikleri ile birlikte düşünüldüğünde ve bu etkinliklerle mükemmel yaşamın ilişkisi kurulmaya çalışıldığında denilebilir ki tanrı *noesis* olarak mükemmel *theoria* yaşamının sahibi ve kendisidir, eş deyişle sonsuz ve sürekli olarak mükemmel olmakta olan etkinliktir (*energeia*). Diğer yandan insan potansiyel olarak *nous* yetisini gerçekleştirdiği zamanlarda mükemmel yaşamı yakalar; fakat bu sonsuz ve sürekli olmadığından her zaman gerçekleşemez. Dolayısıyla iki varlığın doğası ve etkinlikleri konusunda en temel farkı en basit şekliyle anlatan iki kavram varsa eğer; bunlar şüphesiz ki *noesis* ve *nous*'tur.

Kaynakça

Aristoteles, (1956), *The Nicomachean Ethics*, çev. H. Rackham, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

Aristoteles, (1990), *Metaphysics X-XIV Oeconoica, Magna Moralia,* çev. H. Tredennick & G. C. Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londra.

Aristoteles, (1936), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, çev. W. S. Hett, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge.

Aristoteles, (1876), *Aristotelis Opera: Index Aristotelicus,* ed. H. Bonitz, The John Hopkins University Library.

Aristoteles, (1996), *Kategoriler*, çev. S. Babür, İmge Yayınevi, Ankara.

Aristoteles,(1999), *Eudemos'a Etik,* çev. S. Babür, Dost Yayınevi, Ankara.

Babür, S. (2010), "nous poietikos (intellectus agens) kavramı" *Özne,* Kitap: 11-12, ed. H. N. Erkızan.

Beere, J., (2010), *Thinking Thinking Thinking: On god's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Lambda*.

Bolton, R. (1978), " Aristotle's Definitions of the Soul: De Anima ii, 1-3" *Phronesis*, C. 23, S. 3.

Burnyeat, M. F., (2008), *Aristotle's Divine İntellect,* Marquette, University Press, Wisconsin.

Çankaya, A. (2012) , *Aristoteles'te* Nous *(Akıl) Kavramı*, (yayımlanmamış doktora tezi).

Çankaya, A. (2012), "De Anima III.5 Üzerine Bir Tartışma", *Özne Heidegger*, ed. Z. Aşkın, Kitap: 16, Bahar.

De Filippo, J. G., (1995), "The Thinking of Thinking" in Metaphysics Lambda.9" Journal of the History of Philosophy, Vol:33, No. 2.

Erkızan, H. N. (2010), "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne* Yıl:7, Kitap: 11-12, Ayyıldız Basım.

Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı", *Felsefe Tartışmaları*, 24. Kitap, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, S.8, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I), *Felsefelogos*, S.7, İstanbul.

Erkızan, H. N., (1997) *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayımlanmamış doktora tezi).

Filippo, J. G., (1994), "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", The Classical Quarterly, New Series, C. 44, S. 2.

Fritz, K. V., (1943), "*Nous* and *Noein* in the Homeric Poems", *Classical Philology,* The University of Chicago Press, C. 38, S. 2.

Guthrie, W. K. C., (1981), *A History of Greek Philosophy Volume VI: Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kal, V., (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle,* Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy (ed. By W. J. Verdenius and J. C. M. Van Windem), Volume XLVI.

Lowe, M. F., (1983), "Aristotle on Kinds of Thinking", *Phronesis*, 28.

Magee, J. M., (2003), *Unmixing the intellect: Aristotle on the Cognitive Powers and Bodily Organs*, Greenwood Press, London.

Morrison, D., (1985), "Xwristos in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, C. 89.

Nussbaum, M. C., (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton.

O 'Meara', J. D.,(1988), "Remarks on Dualism and the Definitionof Soul in Aristotle's De Anima", *The Structure of Being and Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medival Platonism*, Ashgate, Britain.

Patzig, G., (2010), "Aristoteles'in *Metafizik*'inde Teoloji ve Ontoloji", çev. A. Çankaya, *Özne Aristoteles Özel Sayı*, 11-12. Kitap.

Platon, (2001), *Phaidon,* çev: H. R. Atademir & K. Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Sisko, J., (1966), "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's "De Anima"", Phronesis, C. XLI/2.

Turnbull, K., (1999), "Aristotle on Imagination: De Anima iii 3", *Aristotle: Critical Assesments*, ed. L. P. Gerson, Routledge.

Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven ve Londra.

Aristoteles'te Noûs Kavramı

ZEKİ ÖZCAN

Bu makalede Aristoteles metafiziğinin önemli kavramlarından noûs'u (νοῦς) ele alacağız. Kavramı genellikle yapıldığı gibi akıl ya da zekâ diye çevirmeyeceğiz. Çünkü ister akıl isterse zekâ diye çevrilsin; böyle bir tercih örtük de olsa Aristoteles'in aklı ve zekâyı ayırdığı anlamına gelir. Oysa bu ayırım, modern felsefenin ürünüdür; özellikle Kant ve Bergson tarafından yapılmıştır.[1] Aristoteles'te noûs'un eylemi hem çıkarımsal hem de sezgisel düşünmedir. Diğer deyişle noûs hem akıldır hem de zekâdır. Bu nedenle Aristoteles'te akıl ve zekâ diye iki kavramdan söz etmek bir anakronizmdir; Aristoteles düşüncesine yabancıdır.

Öte yandan Aristoteles'te noûs, tıpkı εἶδος (eidos=biçim) gibi çok anlamlıdır. Kavram, şu anlamlara gelir: İlk Hareket Ettirici'nin (πρώτου κινοῦντος=protou kinountos) her zaman aktüel düşünme etkinliği; insanın, νοητά'yı (noēta=düşünülürler) düşünmesini sağlayan yeti, bu düşünmenin kendisi; kanıtlayıcı olmayan (ἀναπόδεικτος) bilginin, düşünülmemiş öncülün kavramı (ὑπόληψις =(h)upolēpsis=yargı);[2] düşüncenin en yüksek biçimi; ilkelerin ilkesi.[3] Bu yüzden bu kavramı akıl veya zekâ diye çevirmeyeceğiz; Aristoteles'in terminolojisine bağlı kalarak noûs'u kullanacağız.

Kuşkusuz noûs'u Aristoteles'ten önce, Anaksagoras kullanmıştır; hatta Diogenes Laertius'un Timon'dan aktardığına göre noûs, aynı zamanda Anaksagoras'ın lakabıdır.[4] Bilindiği gibi Anaksagoras'ta noûs evrenin ilke-

1 Boyer, C., *Cursus philosophiae*, *II*, Desclée de Brouwer et Soc. Paris, 1952, s. 122.
2 Aristoteles, *Secondes analytiques*, Jules Tricot, Vrin, Paris, 2000, I, 33, 88 ***b***.
3 *Age*., 100 ***b*** 7-17.
4 Laërce, Diogène, *Vie des philosophes illustres*, II, 6, Flammarion, Paris, 1965, s. 104.

sidir; hareketin ve oluşun kaynağıdır. Noûs evreni düzenler; organize eder; maddeyi ve varlığı birbirinden ayırır.[5] *Phaidon*'un bir yerinde Sokrates, Anaksagoras'ın noûs'unda kendi anlayışına uygun açıklama biçimini keşfetmeyi düşünür.[6]

Aristoteles'in noûs'u Anaksagoras'ın noûs'unu hem içerir hem de aşar; onu içerir; çünkü Anaksagoras'ta olduğu gibi noûs evrenin, daha doğrusu evrendeki oluşun ilkesidir. Onu aşar; çünkü aynı zamanda ruhun bir yetisidir; bazen δύναμις'tir (dunamis=gücül) bazen de ἐνεργεία'dır (energeia=bilfiil). O nedenle aşağıda göreceğimiz gibi noûs, ontolojik olarak ancak δύναμις ve ἐνεργεία düalizmi temelinde betimlenebilecek bir kavramdır.

Grek felsefesinde ψυχή (psukhē=Ruh), bir evrim sürecinden sonra Aristoteles'te son şeklini almıştır. Bu süreç de bir kültürleşmeyle; Greklerin Şaman kültüründen etkilenmeleriyle başlamıştır. Şimdi bu etkilenmeyi kısaca görelim.

Homeros döneminde ruhun iki fonksiyonu vardı: Bilinç fonksiyonu ve zihin fonksiyonu. Ruhun bilinç fonksiyonuna θυμός (thumos=tutku, istem, zihin) deniyordu; zihin fonksiyonu ise ψυχή (psukhē=hayat) diye niteleniyordu. Ruh kavramının anlamı Aiskulos ve Anaksimenes'le birlikte değişmeye başladı. Asıl anlam değişikliği İ. Ö. VI. yüzyılın başında Şamanizm'in Grek kültürünü etkilemesiyle olmuştur. Grekler bu dönemde Şamanizm'le ilişki kurdular. Bu ilişkiler sırasında Şamanizm'in ruh kavramını ve tinsel geleneğini tanıdılar ve bunları Grek kültürüne taşıdılar. Pythagoras ve Empedokles gibi filozoflar Şamanizm'in etkisiyle şu yeni ruh anlayışını kabul ettiler: İnsanda Tanrısal kaynaklı, bedenden önce var olan ve sonra da yaşayacak bir "ruh" veya "ben" vardır. Ruhun etkinlikleri bedenin etkinliklerinden ayrıdır; daha doğrusu bunlar birbirine karşıttır. Grekler ilk defa Şamanizm'in etkisiyle beden-ruh düalizmini kabul ettiler. Kısaca söylersek, V. yüzyılın so-

5 "Anaxagore, Doxographie – fragments", *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1930 içinde, s. 284.
Bu konuda Laertius'un orijinal ifadesi ve çevirisi şöyledir:
Παρὸ καὶ Νοῦς ἐπεκλήθη, καί φησι περὶ αὐτοῦ Τίμων ἐν τοῖς Σίλλοις οὕτω
Καί που Ἀναξαγόρην φάσ' ἔμμεναι, ἄλκιμον ἥρω
Νοῦν, ὅτι δὴ νόος αὐτῷ, ὃς ἐξαπίνης ἐπεγείρας
πάντα συνεσφήκωσεν ὁμοῦ τεταραγμένα πρόσθεν.
Bu nedenle denildi ona "Noûs" ve Timon söz etti bundan *Silles*'inde,
Ve denildi ki, Anaksagoras buradadır; büyük kahraman, Noûs denen,
Çünkü ona aittir Noûs, aniden uyandıran ve yeniden sıkıca bağlayan önceden düzensiz her şeyi.

6 Platon, *Phédon*, Çev. Monique Dixsaut, Flammarion, Paris, 1999. 97 ***d*** 7.

nunda Antikitede canlılığın ilkesi, Tanrısal kaynaklı ve ölümsüz Şamani ruh inancı, halk inançlarının bir parçası oldu. Felsefe böyle bir ruh anlayışını miras aldı.[7]

Bu giriş bilgilerinden sonra şimdi, Aristoteles'te noûs kavramını açıklamaya geçelim.

Sözlerimizin başında, bu kavramın aydınlatılması için çok önemli bir noktayı belirtelim. Aristoteles noûs'u çoğul kullanmaz; o nedenle noûs'un türleri yoktur. Tek bir noûs vardır. Bu tek bir noûs hayat gibi hem İlk Hareket Ettirici'de hem de insanda bulunur. Fakat noûs'un İlk Hareket Ettirici'deki bulunuşu insandaki bulunuşuna hem benzer hem de benzemez. Onların ortak noktaları şunlardır: Noûs onların her ikisinde de bir etkinliktir; bir düşünme etkinliğidir; düşünen, düşünülen ve düşünme özdeşliğidir. Farkları ise şunlardır: İlk Hareket Ettirici'deki noûs Tanrısaldır;* her zaman ἐνεργεία'dır (energeia). Oysa insandaki noûs bazen ἐνεργεία'dır, bazen de δύναμις'tir (dunamis=gücül). İlk Hareket Ettirici'deki kinountos Tanrısal noûs sadece kendini düşünür; kendini sezgiyle kavrar; çıkarımsal düşünceye sahip değildir. Oysa insandaki noûs düşünmek için duyumlamaya ve imgelemeye muhtaçtır; hem sezgiye hem de çıkarımsal düşünceye sahiptir; kavramlarını kendisi soyutlamayla üretir; onları birleştirir ve ayırır; yani objesi düşünülür tarafından aktüelleştirilir. Düşünmeden önce noûs energeia değildir.[8] İlk Hareket Ettirici'deki noûs dışarıdan gelmez. İnsandaki noûs ise insana dışarıdan gelir. Bu yüzden noûs'un İlk Hareket Ettirici'deki ve insandaki görünüşünü aynı terimlerle betimlemek sınırlı bir betimdir. Betimin tam olabilmesi için bunun İlk Hareket Ettirici'deki noûs (ya da Tanrısal noûs) ve insandaki noûs şeklinde iki başlık altında yapılması daha uygundur. Şimdi Aristoteles'teki Tanrısal noûs'u görelim.

Tanrısal noûs'u açıklamaya başlarken önce şu soruları sormalıyız: Aristoteles, Tanrısal noûs'un doğasının niteliklerine nasıl ulaşmıştır? Noûs'un özü düşünme yetisi mi ya da düşünme eylemi mi olmaktır? İlk Hareket Ettirici bir objeyi, düşünmek zorunda olduğu için mi düşünür ya da objenin doğa-

7 *Encyclopaedia universalis*, dijital edisyon.

8 *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 *a* 24.

* Aristoteles çeşitli eserlerinde zaman zaman Tanrı ve Tanrısal kavramlarını kullanmaktaysa da bu kavramların bildiğimiz anlamda hiçbir teolojik çağrışımı yoktur. Bunlar sadece metafizik kavramların sistem içindeki yerini, statüsünü, fonksiyonunu anlatmak için kullanılan analojik ifadelerdir. Tanrı kelimesinin *salva veritate*'si aslında Yüce, Önemli, Değerli, Saygın, Bilfiil, Değişmez, İlke vs. demektir. Bütün Grek filozofları gibi Aristoteles'in kendi sisteminde Tanrı'ya, analojiye yaraması dışında ihtiyacı yoktur.

sı düşünmeyi gerektirdiği için mi düşünür? Bunlar tutarlı ve yeterli açıklamaları gerektiren güçlüklerdir. Oysa Aristoteles Tanrısal noûs'u ele aldığı *Metafizik* Λ 9'daki güçlüklere değinmez. Açıklamalarına bu noûs'un mutlak üstünlüğünün şartlarını belirlemekle başlar.

Biz, Aristoteles'teki Tanrısal noûs kavramının ortaya çıkma nedeninin θεωρία (theōria) doktrini olduğunu düşünüyoruz. Bilindiği gibi Aristoteles'te bir διαγωγῆ (diagōgē) ya da σχολή=skholē) olan θεωρία (theōria) yani *temaşa hayatı* filozofun ereğidir, idealidir. θεωρία (theōria), διανοια'ya (dianoia=çıkarımsal düşünce) karşıt olarak en yüce eylemdir; düşünümün maddesiz objeleri olan νοητά'nın (noēta=düşünülürler) sezgisel olarak kavranmasıdır; yetkin ve yüce mutluluktur.[9] θεωρία (theōria) idealini gerçekleştiren filozof mutludur. Öte yandan İlk Hareket Ettirici de sonsuz derecede mutludur.[10] Filozofta olduğu gibi, en büyük mutluluk *theoria*'nın ürünü ise, İlk Hareket Ettirici'nin sonsuz mutluluğu için de *theoria*, *theoria* için de bir noûs olmalıdır; bir νόησις νόησεως (noēsis noēseos) yani kendinin bilgisinin ve kendinin bilincinin bütüncül düşünümselliği olan bir noûs bulunmalıdır.

Aristoteles Tanrısal noûs'u *Metafizik*'te Λ, 9, 1074 ***b*** 15- 1075*a* 4'te ele alır. *Metafizik*'in Tanrısal noûs hakkındaki açıklamaları περὶ ψυχῆς'teki (peri psukhēs=Ruh Üzerine) açıklamaları onaylar ve mantıksal sonuçlarına kadar götürür.

Aristoteles, *Metafizik* Λ, 7 1072 ***b*** 25-30'da şöyle der:

Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, [25] ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον.Ἔχει δὲ ὧδε. Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος. Φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς [30] καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Bu ifadenin çevirisi şöyle yapılabilir:

> Eğer Tanrı* bizim sadece zaman zaman bildiğimiz bu mutluluğu ezeli olarak duyarsa, hayranlığımıza layıktır; eğer onun mutluluğu daha büyükse, hayranlığımıza daha layıktır. Oysa onun mutluluğu gerçekte daha büyüktür. Hayat ondadır. Çünkü noûs'un eylemi bir hayattır ve ***Tanrı noûs'un***

9 *Age*., 1072 ***b*** 23.
10 *Metafizik*, Λ, 7, 1072 ***b*** 14.
* Burada ve tüm diğer yerlerde Tanrı'nın İlk Hareket Ettirici diye anlaşılması gerektiğini düşünüyorum.

> ***bu aktüelliğidir***; kendi başına düşünüldüğünde bu aktüellik O'nun yetkin ve ezeli hayatıdır. Bu nedenle O'na ***ezeli ve yetkin bir canlı diyelim***. O halde, hayat ve devam eden ve ezeli süre Tanrı'ya aittir; çünkü bu, Tanrı'dır.[11]

Aristoteles Metafizik Λ 9'da ise Tanrısal noûs için şöyle der: τῶν φαινομένων θειότατον (tōn phainomenōn theiotaton)."[12] Buna, "Tanrısal gibi görünen şeylerin en Tanrısalı"[13] ya da bildiğimiz "fenomenlerin en Tanrısalı"[14] anlamları verilmiştir. Çevirideki nüansların pek de önemi yoktur. Sonuçta noûs Tanrısal fenomenlerden bir fenomendir. Bu cümlenin açılımını şöyle yapabiliriz: Tanrı'ya (İlk Hareket Ettirici'ye) özgü fenomenler veya nitelikler vardır. Bu fenomenler veya nitelikler bir hiyerarşi oluşturur. Hiyerarşinin en yukarısında noûs bulunur. Ama noûs asla Tanrı'yla özdeş değildir.* Burada şöyle sorabiliriz: Tanrı (İlk Hareket Ettirici) basit olduğuna yani bölümleri bulunmadığına göre Tanrısal başka şeyler nasıl var olabilir?[15]

Bu soruyla ilgili olarak diyebiliriz ki, bu noûs'un dışındaki diğer Tanrısal şeyler, *Ezeliliktir, Hayattır, Canlılıktır ve Mutluluktur*. Bunlar Tanrı'nın özellikleridir ve Aristoteles "Tanrısal şeylerden ya da fenomenlerden" söz ettiğinde olasılıkla bunları düşünmektedir.

Aristoteles'in Tanrısal noûs'la ilgi problemi onun Tanrı olup olmadığı değildir. Fakat şu konulardır: Onun varoluş modu; düşünen bir şey olup olmadığı; düşünmeyen bir noûs'un Tanrısal olup olmayacağı; düşündüğü tak-

11 Bu satırları, Alexis Pierron, Charles Zevort, Barthélemy Saint-Hilaire'in yaptıkları Fransızca Metafizik çevirisinden Türkçeye aktardık.

12 Aristoteles, *Métaphysique*, Vrin, Paris, 1991, Λ, 9, 1074 ***b*** 15.

13 *Tricot*, s. 699.

14 Barthelemy, traduction de *Métaphysique* en ligne.

* Burada θειότατον'un (Tanrısal) ***sıfat*** olduğuna dikkat etmelidir. Aristoteles bu kelimeyi *Metafizik*'te ve tek bir defa belirttiğimiz yerde kullanır. Bazılarına göre Noûs energeia, "ilk düşünülür" (*proton noeton*, *Metafizik*, Λ, 7, 1072 ***a*** 26-32) olarak Tanrı'dır. Tanrı bütün başka düşünülürlerdeki düşünülürlüğün kaynağıdır ve edilgin zekâyı aktüelleştirirken, bilkuvve düşünülürü bilfiil bir düşünülüre dönüştürür. Fakat böyle bir yorum kabul edilemez ve Saint Thomas tarafından olduğu kadar günümüz yorumcuları tarafından da eleştirilmiştir (Bu yorum, gerçekte, *Metafizik*'in Λ 7, kitabının sonuçlarına karşıttır. Aristoteles burada Tanrısal bir özellik taşıyan noûs'u kendini düşünen olarak sunar. Tanrısal noûs gerçekte, aşağı varlıklardan göksel Kürelere kadar yükselen ontolojik hiyerarşinin en üstündeki gerçekliktir. Noûs'un Tanrı olduğu şeklindeki düşünce Aristoteles *Metafizik*'in Λ Kitabıyla açıkça çelişiktir (Tricot, *Ruh Üzerine*'ye notu, çevirimiz, s. 157).Aristoteles noûs'un Tanrısal bir şey olduğunu söyler; ama "Noûs Tanrı'dır" demez.
Bağlamlarının sınırlarında kalınarak ve kavramlarının özgün anlamları korunarak ele alınan Aristoteles doktrini dahil hiçbir Grek felsefi sisteminden ne teizm, ne deizm, ne ateizm ne de başka bir izm çıkarılabilir. Eğer çıkarılıyorsa, bu, bir illüzyonizmdir; çıkaranlar da illüzyonistlerdir; çıkarılan kavramlar da sfenksler gibidir.

15 Aristoteles, *Metafizik*, Λ, 1073 ***b***.

dirde düşünmesinin başka bir ilkeye bağlı olup olmayacağı; bağlı olduğu takdirde Yüce Töz olmaktan çıkıp çıkmayacağı.

Tanrısal noûs'un belirlenimlerini ortaya koyarken Aristoteles temel bir farklılıktan, onun insandaki noûs'tan farklı oluşundan hareket eder. Ona göre Tanrısal noûs, insandaki noûs'tan kesinlikle farklı olmalıdır. Bunun iki nedeni vardır:

1. δύναμις'in (dunamis=gücül) ve ἐνεργεία'nın (energeia=bilfiil) mutlak düalizmi: Bu düalizme göre insan noûs'u her zaman gücü içerir; sadece basit bir düşünme yetisidir. Δύναμις (dunamis) sadece bir objeyi düşündüğünde veya algıladığında güçten eyleme geçebilir; düşünme, objesiyle ilişkisi olmadığında ancak varlığın gücüdür.

Oysa Tanrısal noûs tanımı gereği her zaman ἐνεργεία'dır (energeia=bilfiil); bir düşünme yetisi değildir; gücül düşünme olamaz; güçten eyleme geçmez. Eğer bu noûs tıpkı insandaki noûs gibi olursa yani bazen düşünürse bazen de düşünmezse, düşünmediği durumlarda "uyuyan bir insan gibi olacaktır";[16] ama ἐνεργεία (energeia) olmayacaktır ve "sonuçta saygın görülmeyecektir."[17]

2. İnsandaki noûs'un düşünülüre bağlı olması; ama Tanrısal noûs'un bağlı olmaması. İnsandaki noûs, objesine bağlı olduğu için objesinden yani düşünülürden aşağıdır; çünkü objesine, tıpkı üstün bir ilkeye bağlı olur gibi bağlıdır ve bu düşünülür obje, noûs'tan daha soyludur.

Tanrısal noûs kendi dışındaki, kendinden üstün ve farklı bir ilkeye bağlı değildir. Çünkü onun özü, düşünmedir. Noûs sadece düşünebilir. Aristoteles'in, "O'nun değeri düşünmesinden ibarettir." derken[18] kastettiği şey budur. Noûs'un kendisi gibi düşünmesi de başka bir ilkeye bağlı değildir. Eğer onun düşünmesi başka bir ilkeye bağlı olursa, özü düşünme olamaz; yalnız basit bir düşünme gücü olur; ama en iyi öz olmaz; çünkü bu Tanrısal *noûs*, düşünme eyleminden dolayı değerli olur. Bu yüzden Tanrısal noûs'tan üstün bir İlke kabul etmek noûs'un düşünemediğini söylemektir. Oysa Tanrısal noûs, saf fiildir. Burada saf fiilden neyi anlamalıyız: Yetkin eylemi. Eğer bu noûs düşünme eylemi değil de basit güç olursa, sürekli düşünemez;[19] çünkü o zaman noûs'tan daha soylu bir şey yani düşüncenin objesi bulunur. Sonuçta Tanrısal noûs zorunlu olarak bilfiildir. "Noûs'un eylemi bir başka ilkeye

16 *Age*., Λ 1074 ***b*** 16.
17 *Agy*.
18 *Age*., 1074 ***b*** 15.
19 *Age*., 27.

bağlı olmalıdır" şeklindeki hipotez, saf fiile gücü koyar ve Tanrısal noûs'un üstünlüğünü, saygınlığını ve değerini ciddi biçimde tehlikeye atar.

Tanrısal noûs yetkindir. Onun yetkinliğinin anlamı şudur: O, tümüyle gerçekleşmiştir ve diğer tözler gibi gerçekleşmesinin şartlarını bir dış maddede arama ihtiyacı duymaz.

Tanrısal noûs kendi özünden dolayı vardır ve kendinden dolayı en iyi olan şeyin düşüncesidir. Tanrısal noûs kendini, düşünülürü düşünerek kavrar; çünkü objesiyle ilişkiye girerek ve onu düşünerek düşünülür olur. Öyle ki, sonunda Tanrısal noûs ve düşünülür özdeş hale gelir.[20] Düşünülür yani biçimsel töz Tanrısal noûstadır ve Tanrısal noûs düşünülüre sahip olduğunda bilfiildir yani güç değil, energeia'dır.

Tanrısal noûs kendini bilerek tikeli bilir;[21] tikeli tikel olarak bilmez. Tanrı'da νοῦς (noûs), νόησις (noēsis=düşünme) ve νοητόν (noēton= düşünmenin konusu) bir ve aynı şeydir. Tanrısal noûs'un bu özellikleri olduğu gibi Plotinus tarafından da *mutadis mutandis* (gerekli değişikliklerle) kabul edilmiştir; [22]

Aristoteles Tanrısal noûs'tan bazen Yüce noûs diye söz eder ve bu Yüce noûs'un kendi kendini düşündüğünü; onun düşüncesinin, düşüncenin düşüncesi olduğunu söyler.[23] Çünkü ona göre düşünen şey ve düşünülen şey sadece gücül olarak ikidir; edimsel olarak birdir. Bu nedenle noûs'un kendini düşündüğünü söyleyebiliriz.[24] Noûs, düşünülen şeyden başka bir şey değildir. *Metafizik'*in "νόησις νοήσεως" (noēsis noēseōs=düşüncenin düşüncesi) formülünü böyle anlamak gerekir.[25]* Çünkü gerçekte diğer düşünceleri alıp kullanan veya üreten ve düşüncenin temeli olan bir düşünce söz konusu değildir; bir edimin edimi yoktur. Sonuç olarak Tanrısal noûs düşünülürleri

20 *Age*., 1072 ***b*** 20-24.

21 *Age*., 1072 ***a*** 30.

22 Bu konuda bkz. *Dokuzluklar V*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Cantekin Matbaası, Ankara, 2011, s. 159 vd. Aristoteles'in pek çok önemli doktrini gibi, νοῦς (*noûs*), νόησις (*noēsis*) ve νοητόν (*noēton*) özdeşliği İslam filozoflarına da geçmiştir. Örneğin Farabi'ye göre Tanrı *âkil*'dir (düşünen), *ma'kûl*'dür (düşünülen) ve *akletme*'dir (düşünme eylemi).

23 *Age*., P. 33.

24 *Metafizik* 1074 ***b*** 9-10.

25 *Age*., 1074 ***b*** 34.

* Aristoteles "Düşüncenin düşüncesi"ni İlk Hareket Ettirici (πρώτου κινοῦντος=protou kinountos) diye niteler. Düşüncenin düşüncesi olarak İlk Hareket Ettirici, kendi özünden dolayı en iyi olan demektir. En Yüce veya Tanrısal noûs olarak İlk Hareket Ettirici, yetkindir ve bu nedenle düşünmenin konusudur. Sonuç olarak Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi yani "νόησις νόησεως" (noēsis noēseōs=düşüncenin düşüncesi) hareketli her şeyin nihai ilkesi ve temelidir; ama Tanrı değildir.

kavrayarak kendini düşünür.[26] O, düşünülürleri kavrama yetisidir. Onun aktüelleşmesi, düşünülüre sahip olmadır. Düşünce noûs'ta düşüncenin düşüncesidir. Maddesi olmayan varlıklarda düşünülür ve noûs, özdeştir. Düşünce ve düşünülen şey birbirinden ayrılamaz.

Tanrısal noûs konusunda bir makale çerçevesinde ancak bunları söyleyebiliriz. Şimdi insandaki noûs'u ortaya koyalım. İnsandaki noûs'u, önce dunatos (gücül) ve energeia (bilfiil) ayırımı yapmaksızın sadece noûs diye ele alacağız. Ardından noûs'un etkin ve edilgin diye türlerinin olup olmadığına değineceğiz. İzleyen satırlarda noûs'un iki ayrı görünümünü dunatos (gücül) ve energeia (bilfiil) görünümü betimleyeceğiz.

Aristoteles'te insandaki noûs'un incelenmesi hem metafiziğin hem de psikolojinin konusudur. Metafiziğin konusudur; çünkü noûs'un özsel yüklemlerinden biri χωριστός (khōristos) yani bedenden bağımsız olmasıdır. Aristoteles noûs'un χωριστός olduğunu söylediğinde, ontolojik ve mekansal bir mesafeden söz etmez; bu, mantıksal bir ayrılıktır. Ayrı oluşundan dolayı noûs, etkin olmak için ve içkin bir eylem yapmak için kendine yeterlidir. Χωριστός'un modalitesini ve özünü, yani noûs'un mantıksal açıdan ayrı olmasını ve eyleminin içkinliğini ancak metafizikte ele alabiliriz. İnsandaki noûs aynı zamanda psikolojinin konusudur; çünkü ruhun bir yetisidir; varoluş planında ve soyutlama eyleminde bedenle ve ruhun diğer bölümleriyle vital bir ilişki içindedir.[27]

Görülüyor ki Aristoteles, insandaki noûs'a bir yandan diğer yetilerden üstün bir statü verir; diğer yandan bu noûs'un psişik sistemle işbirliğini kabul eder.

Aristoteles noûs üzerine görüşlerini büyük ölçüde, *Ruh Üzerine* III, 4-7'de açıklar. Aristoteles sisteminde bu kavram önemlidir; ama onu açıklamak kolay değildir. Bunun iki nedeni vardır:

1. Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri farklı şekillerde yorumlanmaya müsaittir.

2. Aristoteles'in noûs'u açıkladığı *Ruh Üzerine* III, 4-7'de normal sırayı izlememesidir. Normal sırayı izlemiş olsaydı, onun önce düşünmenin objesini, sonra düşünme eylemini ve en sonra da düşünme gücünü ele alması gerekirdi. Oysa Aristoteles, açıklamalarına en sondan yani düşünme gücü olan noûs'la başlamaktadır.

26 *Age*., ***b*** 35.
27 *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011, III, 4, 418 ***b*** 18-19.

Peki, Aristoteles niçin böyle davranmıştır? Çünkü o, ilk önce Platon'un noûs ve ideler doktriniyle karşıtlığını belirtmek ister. Aristoteles bu karşıtlığı vurguladığı satırlarda demektedir ki,

> her şey olduğu için madde gibi olan bir noûs vardır ve her şeyi gerçekleştirdiği için ışıkla aynı derecede, bir alışkanlık (ὡς ἕξις τις=os (h)eksis tis) gibi olan bir başka noûs vardır.[28]

Aristoteles'in bu ifadesi pek de açıklayıcı görünmemektedir. Buradaki ἕξις'in teknik anlamda bir *alışkanlık* olmadığı açıktır. Fakat Aristoteles bu terimi genellikle *biçim*'in (εἶδος=eidos) hatta yoksunluğa (στέρησις=sterēsis) karşıt biçimin eşanlamlısı olarak kullanır.

Aristoteles biçim anlamına gelen εἶδος'u (eidos) onlarca defa kullanır. Peki, Aristoteles biçimden neyi anlar? Aristoteles'in terminolojisinde εἶδος'u, tür anlamına gelir. Tür de iki kategoriye ayrılır: Duyulur tür ve düşünülür tür. Duyulur tür, nesnelerin dış görünüşüne uyar. Bu dış görünüş duyumlanabilir; çünkü biçimde hakkında bir imge elde eden duyular tarafından kavranabilir. Düşünülür tür ise, nesnelerin iç yapısına uygundur; düşünülür tür, bir kavramdır; noûs tarafından nesnelerden soyutlamayla elde edilir, noûs bu biçimleri organize eder. Nesneler biçimlerinden dolayı bilinir. Biçimler noûs'u bilgilendirir ve bu bilgilendirmeyle bilgi tamamlanır.

Öncelikle şunu belirtelim: Aristoteles'in noûs kavramının temelinde Platon'un *Phaidros*'ta (245 ***c***-246 ***a***) kabul ettiği, kendi hareketinin ve bütün hareketlerin ilkesi olan ruh anlayışı vardır. Aristoteles'e göre "ruh", doğası yaşamak olan bedenin biçimidir ve eylemidir.[29] Aristoteles *hulemorfizm* doktrini sayesinde bedenin ruhla karşıt olduğunu savunan düalizmi aştı ve ruhu, maddeyle birleşmiş bir biçim gibi gördü; bedenin bir biçimi gibi diye düşündü; bileşik insan teorisi ortaya koydu. Her bilgiyi yetkin durumdan türetti; bilgi derecelerini hiyerarşik biçimde ele aldı ve noûs'u dışarıdan gelen Tanrısal bir ilke olarak kabul etti. Bunu Aristoteles *Génération des Animaux*'da (Hayvanların Türemesi) şu cümleyle ifade eder: Sadece noûs dışarıdan gelir;[30] çünkü maddeden bağımsızdır[31] ve sadece o Tanrısaldır.

28 *Ruh Üzerine*, 430 ***b*** 15.
29 *Age*., 412 ***a*** 20-28.
30 *De la génération des animaux*, II, 3, 736 ***b*** 28.
31 *Age*., ***b*** 15-19.

Çünkü bedenin etkinliğine katılmaz; bedenden ayrıdır (χωριστός=khōristos). Aristoteles bu ayrılığı şöyle açıklar:

> Dikkatimizi duyu organlarına ve duyuya yönelttiğimiz anda, açıkça görürüz ki, duyumlama yetisinin etkilenmezliği ve düşünme yetisinin etkilenmezliği farklıdır. Gerçekte duyu, çok güçlü bir duyusal bir uyarmadan sonra artık algılayamaz: Örneğin, şiddetli seslerin ardından, sesi algılayamayız; aynı şekilde, güçlü renkler ve kokulardan sonra göremeyiz veya duyumlayamayız. İnsandaki noûs, güçlü biçimde düşünülür bir nesneyi düşündüğünde, düşünme gücünden bir şey yitirmez, tam tersine daha zayıfça düşünülür olan nesneleri düşünemez. Gerçekte duyumlama yetisi bedenden bağımsız biçimde var olamaz; oysa noûs bedenden ayrıdır.[32]

Burada şöyle sorabiliriz: Noûs bedenle önceden birleşikti de sonradan mı ayrıldı? Bu soru hiç de gereksiz değildir; tersine çok önemlidir. Bazı yorumcular buna "evet" demektedir. Oysa Verbeke, χωρισθεὶς (khōristheis=ayrı) kelimesinin pek çok güçlük içerdiğine dikkat çeker. Çünkü ona göre eğer noûs önceden bedene bitişik idiyse ve ayrılık sonradan olmuşsa, o zaman ölüm anında ortaya çıkan ve noûs energeiyayı bedenle birleşik olduğu zamanlardaki ilineksel değişikliklerden kurtaran gerçek bir ayrılık söz konusu olurdu ve ölüm noûs'u saf özüne kavuştururdu. Bedenin ölümünden sonra noûs'ta değişiklik olması yani saf özüne kavuşması pek olası görünmüyor. Bu noûs gerçek özüne sonradan kavuşmaz. Çünkü onun özü ezeli olmaktır. Bu ayrılık, daha çok başka bir güçten farklılık şeklinde anlaşılmalıdır. χωρισθεὶς'in (khōristheis) zamansal değil; nedensel bir anlamı vardır. Noûs ayrı olduğu için ne ise odur, αἴτιον καὶ ποιητικόν.[33]

Aristoteles, insandaki noûs'u *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında bir töz gibi sunmaktadır. Burada demektedir ki, "Noûs sanki bizde tözsel bir varoluşa sahiptir ve bozulmaz."[34] Ama bu, insandaki noûs'un bedenden ayrı olması ayrı bir töz olması anlamına gelmez. İnsandaki noûs ister dunatos (gücül) isterse energeia (bilfiil) olsun yorumcuların iddia ettikleri gibi, insan ruhundan ayrı töz değildir; onun gücüdür ya da bölümüdür; daha doğrusu

32 *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 ***a*** 29-***b*** 5.
33 Verbeke, Gérard, "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?", *Revue philosophique de Louvain*, 1946, C. 44, S. 2 içinde s. 227-228.
34 *Ruh Üzerine*, I, 408 ***b*** 19.

ruhun, bilmeyi ve düşünmeyi sağlayan bölümüdür.[35] İnsandaki noûs her zaman ruhun özel bir türü olarak (ψυχῆς γένος ἕτερον=psukhēs genosh eteron) kalacaktır;[36] çünkü onun bitkisel ya da duyusal ruh gibi bir tür hareket üretme fonksiyonu yoktur.[37]

Düşünme duyulur bilgiden tümüyle bağımsız değildir. Ruh, duyulur imge olmadan (ἄνευ φαντάσματος[38]) asla düşünemez. Duyu organı için duyumlama ne ise, noûs için de imgeleme odur. Aristoteles Platon'un doğuştancılığını reddeder ve duyulur bilgi olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğunu söyler. Noûs duyulur imgeyi biçimlendirerek özlerin tümel ve zorunlu gerçeğini kavrar. Tüm biçimleri gerçekte sadece noûs kavrayabilir.

Biçimler gerçekte bölünmez özlerdir. Noûs'un biçimleri kavramasında hakikate ya da hataya ilişkin gerçek bir karşıtlık yoktur. Bu yüzden noûs'un objesini yani neğili kavraması hakikati ve hatayı içermez. "Biçimlerin düşünülmesi her alanda her zaman yanılma riskini dışlar."[39] Aristoteles bunu şöyle açıklar:

> Fakat kendi duyulurunun görerek algılanması her zaman doğrudur (oysa beyazın bir insana ait olup olmadığı sorununda algılama her zaman doğru değildir); aynı şekilde maddesiz nesnelerin de algısı her zaman doğrudur.[40]

Tümel kavramı Aristoteles'te idelerin ontolojik sezgisinden doğmaz; onun kaynağı duyulur nesnelerdir; düşünülürü duyulur nesnelerde keşfederiz: Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.[41] Böylece Parmenides'e ve Platon'a karşıt olarak Aristoteles'e göre duyulur, düşünülüre engel değildir; onun zorunlu hareket noktasıdır. Bizi çevreleyen realiteyle duyumlama ve deneyim aracılığıyla ilişkiye gireriz. Tümel kavramlar bizde onlar aracılığıyla doğar.

Bu nedenle noûs duyulurlardan tümüyle ayrı bir kognitif yeti gibi görülemez. Noûs'un bilgisi, duyulur bilginin bir uzantısıdır. Onun duyulur bilgiyle kurduğu ilişki, kırık bir çizginin başka bir kırık çizgiyle kurduğu ilişkiye benzer bir ilişki içindedir.

35 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 10-11.
36 *Age*., II, 2, 413 ***b*** 26.
37 *Partie des animaux*, Belles-Lettres, Paris, 2003, I, 1, 641.
38 *Ruh Üzerine*, III, 5 431 ***a*** 16.
39 *Age*., s. 26-27.
40 *Age*.,, III, 6, 430 ***b*** 29-30.
41 *Age*., III, 8, 432 ***a*** 4.

Bilginin bu iki modu arasında, duyulur bilgi ve kognitif bilgi arasında bir kopukluk olamaz; çünkü noûs'un bilgisi sürekli olarak duyuların katkılarıyla beslenmelidir. Noûs'un bilgisinin konusu maddilik içermeyen tümeldir yani εἶδος'tur (eidos).

Noûs, sadece gücül düşünülür biçimlerin bulundukları yerdir.[42] Bu yer bir imgedir ve şu anlama gelir: Noûs, düşünmeden önce, aktüel değildir; saf güçtür.[43] Fakat bu imge yine de noûs'u anlatamaz. Noûs, düşünülürlerin etkisinde kalabilirse de, o, eyleme geçmeden önce sadece bir imkândır. Noûs διάνοια'ya (dianoia=diskürsif akıl) karşıttır ve düşünülür tarafından hareket ettirilir;[44] bedenin ve ruhun fonksiyonlarından ayrılabilir; düşünmeden önce aktüel değildir; saf bir güçtür.[45] Noûs herhangi bir belirlenime sahip olsaydı, Anaksagoras'ın haklı olarak kabul ettiği mutlak saflığa sahip olmazdı ve algıladığı biçimler tarafından bozulurdu.[46]

O, kendi doğasıyla ilişkiye girdiğinde biçimi bozmamak için sadece biçimin gücü olabilir.[47] Noûs'u bir organ gibi değil; fakat belli bir yerde bulunmayan ve ne maddi ne de bir dayanak olmayan saf bir potansiyellik gibi düşünmelidir. Noûs bizde bir biçim, sadece bir entelekheia anında, düşüncenin ve düşünülenin tek bir edimi olarak ortaya çıktığında görünür. Noûs, akıl yürütmenin sonunda objelerinden ayrılır (χωριστός); çünkü objeleriyle kaynaşmaz.

Noûs tümüyle insan ruhuna ait bir yetidir. Bir yeti olarak noûs insandan ayrı değildir;[48] ama diğer yetiler gibi bir organa da bağlı değildir;[49] eğer bağlı olsaydı, soğuk ve sıcak gibi bir nitelik olurdu. Noûs hiçbir maddeyi belirlemez.[50] Bir başka yeti her zaman kendi altında bulunan yetilerin üstünde yer alır. Oysa entelektüel yetinin altında başka yetiler yoktur. O, diğer yetiler hiyerarşisinin üzerinde değildir; sadece diğer yetilerle birliktedir. İnsandaki noûs'un diğer yetilerle birlikteliği ölümle son bulur.

Noûs her ne kadar etkin olabilmek için ruha muhtaç ise de ruhtan tümüyle farklı doğadadır. Ruh sadece bedenin biçimidir; oysa noûs biçim-

42 *Age*., 429 ***a*** 14-18.
43 *Age*., III, 4, 429 ***b*** 30-31.
44 *Metafizik*, Λ, 1072 ***a*** 30.
45 *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 ***b*** 30.
46 *Age*., ***b*** 18.
47 *Age*., ***a*** 18-22.
48 *Age*., ***a*** 10-11.
49 *Age*., ***a*** 24.
50 *Age*., 413 ***a*** 7.

lerin biçimidir (εἶδος εἰδῶν=eidōs eidon);[51] ele benzer; "enstrümanların bir enstrümanıdır."[52] Duyu organı ise duyulur niteliklerin biçimidir.[53] Noûs biçimi kabul etmeye elverişli ise de etkilenmez olarak kalmalıdır.[54]

Noûs bir insandan diğerine taşınır.[55] P. Mauraux'ya göre noûs'un bedene sonradan girmesi, bedene girmeden önce başıboş dolaşan bir şey gibi olduğunu düşündürür. Noûs'un bu özelliği, Platoncu veya mistik öge olduğu izlenimini verir.[56]

Aristoteles noûs'un ortaya çıkışıyla ilgili problemi *Hayvanların Türemesi Üzerine* adlı kitabının ünlü bölümünde şöyle açıklamaktadır:

> Noûs konusunda temel problemlerden biri, onun nasıl ortaya çıktığını ve nereden geldiğini açıklamaktır. Bu sorunu, gücümüz elverdiği ölçüde cesaretle incelemeliyiz. Kabul etmek zorundayız ki, ruhlar tohumda ve embriyonda ayrı bir varoluşa sahip olmadıkları müddetçe yani ayrı embriyonların yaptıkları gibi besinlerini almadan ve bitkisel ruhun eylemini yapmadan önce, bitkisel bir ruh, gücüldür; fakat ayrı varoluşa sahip değildir. Ve duyumlayan ruhtan ve düşünen ruhtan da söz etmeliyiz. Tüm ruhlar süjelerinde bilfiil olmadan önce, güç halinde olmalıdır. Oysa şu zorunludur: Ruhlar süjelerinde ya sonradan ortaya çıkarlar ya da önceden vardırlar. Eğer sonradan ortaya çıkmışlarsa ya dişi tarafından sağlanan maddededirler ya da maddeye *dışarıdan* (θύραθεν=kapıdan) girmişlerdir. Ruhlar maddelerine spermler aracılığıyla girerler; sadece noûs ruha *dışarıdan* girer; çünkü sadece o Tanrısaldır (yani maddesizdir, ölümsüzdür, ezelidir[57]); çünkü bedenin eylemi ona hiçbir şey geçirmez.[58]

İnsandaki noûs, basit kavramları kavrar. Basit kavramlar; kanıtlamaların temelidir; onlarla düşünüm ürünü olmayan önermeler oluştururuz; bu önermeleri oluştururken kavramları kesin kurallara göre ilişkilendiririz. Noûs böylece ve öncelikle bilme gücüdür. Bu bilme gücü pasiftir. Onun en temel

51 *Age*., 432 ***a*** 2.
52 Agy.
53 *Age*., III, 8, 432 ***a*** 1-3.
54 *Age*., 429 ***a*** 15.
55 *De la Génération des animaux*, 737 ***a*** 6-11.
56 Stevens'ten naklen, s. 32.
57 Grenet, Paul-Bernard, *Histoire de la philosophie ancienne*, Beauchesne, Paris, 1960, s. 247.
58 *De la Génération des animaux*, II, 3 736 ***b*** 6-29.

fonksiyonu, düşünmek ya da çıkarım yapmak değil; fakat bilmektir; bilinen objenin edimini algılamaktır ya da kavramaktır. Noûs için bilmek, bilfiil olmaktır.

Geometrideki aksiyomlar nasıl kanıtlanamıyorsa, noûs da kanıtlanamaz; ama kanıtlamaların temelidir; önceki olguları açıklamaya yarar; çıkarım zincirinin durmak zorunda olduğu ve düşünüm ürünü olmayan son terimdir. Aristoteles bunu genel bir ilke altında şöyle açıklar: Nihai kavramlar zorunlu olarak kavranamaz olmalıdır. Onları kanıtlanamaz diye niteliyoruz ve şunu ileri sürüyoruz: Onların bilgisi olmadığı gibi, terimlerini (ὅρους=horous) elde edeceğimiz bir ilkesi de yoktur.[59]

Noûs, bilim olmaktan çok, basit kavramların bilgisidir örneğin, adalet, bilgelik, ihtiyat gibi kavramların ilkesidir.[60] Noûs bizim en iyi bölümümüzdür ve noûs'un konusu olan objeler bilinebilir objelerin en değerlisidir;[61] maddeden ayrılabilir güçtür. Onun etkinliği, bizi Tanrısal etkinliğe yaklaştırır. Noûs'a uygun yaşama, insan hayatını Tanrısal hayata benzetir.[62]

Tıpkı Tanrısal noûs gibi insandaki noûs da bölünmez bir etkinliktir.[63] Düşünme işleminin somut realitesi eylemin dinamik birliğinde kavramların statik yapısıyla karşıt değildir. Noûs ve düşünülür karşıtlığı sadece düşünme eyleminden önce vardır. Bu karşıtlık düşünme eyleminin bölünmezliğinde ortadan kalkmıştır:[64] Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Noûs düşünmeye başlamadan önce güç halinde düşünülür biçimdir.

Noûs'un ruhun diğer yetilerinden farkı şudur: Diğer yetiler etkin olabilmek için maddi ögelere ihtiyaç duyarlar. Oysa noûs'un kullandığı madde yoktur; saf bir biçimdir ve entelektüel işlem, *passio perfectiva*'yı dışlamayan bir etkilenimsizlik içerir. Noûs, diğer yetilerle birlikteyse de onlardan etkilenmez. Bu etkilenmezlik olgusal bir tespit değil; mantıksal bir sonuçtur. Aristoteles, bu sonucu duyumlamanın ve düşünmenin karşılaştırmalı analizinden çıkarır. Ona göre maddilik içermeyen noûs'un maddeye bulaşmış diğer yetilerle birlikteliği çelişkili değildir.

59 *Age*., I, 3, 72 ***b*** 20-25.
60 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2014 s. 505. VI, 1140 ***a*** 31-1141 ***b*** 8.
61 *Age*., 1170 ***a*** 19.
62 *Ruh Üzerine*, III, 6, 430 ***b*** 29.
63 *Age*., ***b*** 14.
64 *Age*., ***a*** 3.

İnsandaki noûs'a ilişkin bu genel bilgilerden sonra şimdi bu noûs'un iki ayrı görünüşünü, noûs dunatos'u (gücül) ve noûs energeia'yı (bilfiil) açıklayalım.

Açıklamalarımıza noûs'un türleri olduğu şeklindeki tarihsel ve yaygın bir yanlışlığı düzeltmekle başlayalım.

Fakat bütün doğada önce her cins için maddelik görevi gören herhangi bir şeyi ayırt ettiğimizden (ve bu, cinsin, bilkuvve bütün varlıklarıdır) ve ardından, cinsin bütün varlıklarını meydana getirdiği için neden ve etken olan, bu duruma maddesiyle ilişkisi açısından sanat bir örnektir; başka bir şeyi ayırt ettiğimizden, bu farklılıkların ruhta da bulunması gerekir. Ve ruhta gerçekte, bir taraftan, noûs'un bütün düşünülürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan noûs'u buluruz; diğer taraftan, ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünülürlerin nedeni olan <etken (fail) nedene benzer> noûs'u buluruz; çünkü bir anlamda ışık da, bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürür. Ve bu noûs, özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür. Bilfiil bilgi nesnesine özdeştir; buna karşılık, bilkuvve bilgi, bireyin bulunduğu zamana göre öncedir; fakat zamanın kendisine göre kesinlikle önce değildir ve bu noûs'un bazen düşündüğünü, bazen de düşünmediğini söyleyemeyiz. Noûs energeia, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız ölümsüz ve ebedidir. Bununla birlikte, edilgin noûs bozulabilir olduğu halde, etkin noûs etkilenmediği için hatırlamıyoruz; ve etkin noûs olmadan hiçbir şey düşünmez.[65]

65 *Age*., III, 5, 430 ***a*** 10-25.
Noûs energeia'nın ölümsüzlüğü konusu son derece problematiktir ve çokça tartışılmıştır. Konu makalemizin bir bölümü olarak ele alınamayacak kadar önemlidir ve geniştir. O nedenle biz bu konuyu burada ele almayı uygun bulmadık. Öbür taraftan tümüyle sessiz kalmaya da gönlümüz razı olmadı. Çok kısa da olsa okura bazı bilgiler vermenin gerektiğini düşündük. Bu bilgiyi de Tricot'nun *Nikomakhos'a Etik*'inde yer alan dipnotu buraya aktararak vermek istedik. Tricot'nun dipnotu şöyledir: Aristoteles νοῦς'un (noûs) kişisel ölümsüzlüğünden mi söz etmeye çalışmaktadır? (Etikten çok Metafiziğe bağlı olan ve bizim ayrıntısıyla incelememiz gerekmeyen bu sorunun cevabı, ***de an.***'nın 3. kitabında ortaya konan etkin zekanın (Noûs energeia) ve edilgin zekanın (Noûs dunatos) doğasına ilişkin bu güç problemin çözümünü varsayar. (Yorumcuların νοῦς ποιητικός=noûs poiētikos dedikleri) gerçek νοῦς, ayrı, Tanrısal kaynaklı bir tür epigenezle (sıralı oluş) (***de Ge. Anim.***, II, 7, 736 ***b*** 27) *dışarı*'dan (θύραθέν) gelir; ruhun aşağı güçlerini bozan nedenlere itaat etmez; bu nedenle öyle görünüyor ki, onun, insan bileşiğinin ortadan kalkmasından sonra yaşamasına ve ölümsüz olmasına hiçbir şey karşıt değildir. Fakat onun ölümsüzlüğünü ne tür bir ölümsüzlük kabul etmeliyiz? Aristoteles'in, kişinin ölümsüzlüğüne inandığını kabul etmek zordur ve G. Rodier 117-118, tarafından derlenen metinler kesin gibi görünüyor: Kuşkusuz, νοῦς'un tüm bireylerde özdeş, aşkın doğası, Zabarella tarafından kabul edilen, İskenderiyeci ve İbn-i Rüştçü yoruma uygun olarak şunu telkin eder: Bireyin ölümüyle noûs, sadece bir

Bu metin II. yüzyılın sonundan itibaren çok yorumlanmıştır. Bu yorumların büyük bir çoğunluğu, yorumcuların kendi doktrinleri açısından yapılmıştır. Ama Aristoteles'in bu ifadelerinin yorumları ne kadar kişisel ve farklı olsa da şu ortak noktaları vardır. Bu yorumculara göre Aristoteles, insan ruhunun ölümsüzlüğünü ateşli bir biçimde savunur; insanda νοῦς παθητικός (noûs pathētikos=edilgin noûs)[66] ve νοῦς ποιητικός (noûs poiētikos=etkin noûs)[67] kabul eder; νοῦς ποιητικός'un (noûs poiētikos) bedenin ölümünden sonra yaşadığını söyler. Bazı yorumcular da νοῦς ποιητικός'u (noûs poiētikos) İlk Hareket Ettirici'yle özdeşleştirir. Onları bu özdeşliği kurmaya götüren neden, νοῦς ποιητικός'un (gerçekte noûs energeianın) insanlara dışarıdan gelen bir entite olmasıdır.[68]

Bu yorumlarda iki temel yanlış vardır. Son zamanlardaki araştırmalara dayanarak bu yanlışların farkına vardık. Birinci yanlış şudur: Aristoteles noûs'u παθητικός (pathētikos=edilgin) ve ποιητικός (poiētikos=etkin) diye ikiye ayırmaz; noûs'u çoğul kullanmaz; hep tekil olarak kullanır. Ona göre insandaki bir ve aynı noûs iki farklı biçimde görünür; ya dunatostur (gücül) ya da energeia'dır (bilfiil). Noûs'un bu özellikleri biçimsel olarak ayrıdır; fakat dunatosluk (gücüllük) ve energeialık (bilfiillik) aynı bilme yetisine, noûs'a aittir. Ontolojik olarak iki ayrı noûs yoktur. Aristoteles noûs'lar arasında-

parçası olduğu evrensel ve Tanrısal noûs'ta yok olacaktır. Fakat panteist özellikteki bu açıklama, ciddi itirazlarla karşılaşır; çünkü özellikle düşünmenin bireyselleşmesini anlamak imkansız olur ve diğer yandan panteist tez, *Metafizik*'in Λ kitabı tarafından kesin olarak reddedilmiştir. Problem çözülmekten uzaktır ve Aristoteles düşüncesi tartışılmaktadır ve uzun süre tartışılacaktır.

Bu konuda haklı olarak *Timaios*'un ***90 b-c***; etkisini görebiliriz; Platon burada insanın, üst yetilerini kullanarak ölümsüzlükten nasıl pay alabildiğini açıklar. Krş. *Theet*., 176; burada denilmektedir ki, dünyadan kaçma, mümkün olduğu ölçüde, Tanrı'ya benzemektir" (trad. A. Diès, 208).

Problem psikolojik ve metafizik düzende yansımaları olan güçlükler ortaya çıkarır. Bu konuda önemli bir literatür vardır. νοῦς konusunda yukarıda her ikisi de söz konusu edilen, G. Rodier'nin uzun açıklamasını ve H. Joachim'in tartışmasını belirtmekle kendimizi sınırlandıralım. Ayrıca E. Barbotin'in eseri *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris, 1952 kitabına başvurulabilir; bu kitapta noûs'un Tanrısal kaynağı ve φυσικὴ (phusikē) ve νοῦς arasındaki ilişki, Aristoteles doktrininin sadık temsilcisi Theophrastos'un fragmanları ışığında incelenir. O. Hamelin'in son kitabı da *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953 (édité par E. Barbotin), değerli açıklamalar içerir (*Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2014, s. 509, 1 no.lu dipnot).

66 *Ruh Üzerine*, 430 ***a*** 24.

67 *Age*., III, 429 ***b*** 23.

68 Stevens, s. 31. Noûs Energeianın İlk Hareket Ettirici'yle özdeşleştirilmesi, türde değişmez ve tek bir töz olarak biçimde, bulunduğu halde bireylerde bölünen ve çoğalan Noûs olması şeklindeki çözülmez problemi ortaya çıkarır.

ki bu ayırımın ruhta olduğunu söyler. Etkin ve edilgin noûs ayırımı, *Ruh Üzerine*'nin 430 ***a*** 24'ünü yanlış yorumlayan III. yüzyılın başında yaşamış, Afrodisyas'lı İskender'in bir icadıdır.[69]

Aristoteles, νοῦς παθητικός'tan (noûs pathētikos=edilgin noûs) sadece tek bir defa söz eder;[70] genellikle de νοῦς ἀπαθὲς (noûs apathēs=etkilenmez noûs)[71] üzerinde durur. Noûs bazen aktüeldir bazen gücüldür. Noûs, bilfiil olmaya elverişli, gücül bir düşünülür (τῷ πάντα γίνεσθαι) karşısında olursa dunatos diye nitelenir. Noûs gücül düşünülür karşısında olduğunda noûs dunatos adını alır. Eğer noûs bilfiil hale getirmek istediği düşünülürü gücül olmaktan çıkarıyorsa, o zaman noûs**,** *energeia*'dır (bilfiildir). Aşağıda göreceğimiz gibi, eylemle eylemin etkilediği madde arasında nasıl bir ilişki varsa, noûs energeia ile noûs dunatos arasında da öyle bir ilişki vardır.

İkinci yanlışlık ise şudur: Aristoteles'te νοῦς ποιητικός (noûs poiētikos=etkin noûs) olduğunu söylemek. Oysa Aristoteles bu ifadeyi hiç kullanmamıştır. O, az önce söylediğimiz gibi aktüel olan noûs'u ἀπαθὲς (etkilenmez) diye niteler. νοῦς ποιητικός da (noûs poiētikos) sonraki yorumcuların ürettikleri bir terminolojidir. Hegel bu sonuncu noûs'u çok doğru olarak *"von aussen nicht bestimmt"* (dışarıdan belirlenmemiş) diye niteler.[72]

Aristoteles noûs'un bu iki görünüşü açıklarken duyu organıyla duyulur arasındaki ilişki analojisinden yararlanır ve şöyle der: Duyu organıyla duyulur arasında nasıl bir ilişki varsa, noûs ile düşünülür arasında öyle bir ilişki vardır. Bu durumda zorunlu olarak noûs'un iki görünüşü vardır: Noûs οὐσία'sıyla (ousia=töz) ilişkisi bakımından aktüel bir görünüşe ve νοεῖν (noein=düşünme eylemi) bakımından potansiyel bir görünüşe sahiptir: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁδὲ τῷ πάντα ποιεῖν; "Ve noûs bazen şöyledir —yani tüm düşünülürler olduğu için maddeye benzer ve bazen böyledir —yani tüm düşünürleri (νοητά) meydana getirdiği için aktif nedene benzer."[73] Aristoteles, noûs'un düşünülürler toplamından ibaret ve tıpkı bir madde gibi olan durumunu dunatos (gücül) ve aktif nedene benzer olan durumunu da energeia diye niteler. Aşağıda göreceğimiz gibi noûs dunatos

69 De Corte, Marcel, *La doctrine de l'intellect chez Aristote*, Vrin, Paris, 1934, s. 54. Ancak bu ayrımı daha önceye Theoprastos'a kadar götürmek mümkündür, Louis Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin Paris, 2000, s. 65, dipnot 5.

70 *Ruh Üzerine*, III, 5 430 ***a*** 24-25.

71 *Age*., 429 ***a*** 23.

72 Ferrain, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, s. 243.

73 *Ruh Üzerine*, III, 5 430 ***a*** 14-15.

tümüyle oluştan ibarettir ve hiçbir şeye sahip değildir; bozulabilir, geçicidir ve ölümlüdür.[74] Noûs energeia ise tümüyle eylemden ibarettir. Her şeye sahiptir ve gerçekte her şeydir; değişmezdir, ezelidir. Çünkü gücül değil; energeia olan ezelidir.[75] Şunu açıkça söyleyebiliriz ki, Aristoteles, noûs dunatos ve noûs energeia arasındaki ilişkileri yeterince aydınlatamamıştır.

Bu parantez cümlesini bir not olarak düşmekle yetinelim ve noûs'un bu iki ayrı görünüşünü; önce dunatos, sonra da energeia görünüşünü açıklayalım.

Açıklamamıza şu soruyla başlayalım: Noûs dunatos (νοῦς δυνατός) nedir? Gerçek bir yeti midir? Duyular, hafıza ve imgeleme gibi ruhun diğer yetilerinden mantıksal olarak değil de gerçekten mi ayrıdır? Cevap olarak diyebiliriz ki, noûs dunatos bir yetidir; söz konusu yetilerden gerçekte değil; mantıksal olarak ayrıdır. Çünkü noûs dunatos da onlar gibi bir güçtür. Onun özelliği *güç halinde olmaktır*;[76] gücül tüm düşünülürler olmaktır; gücül düşünülürlerin toplamından ibaret bir güç olmaktır. Ancak noûs dunatos'ta doğuştan fikirler yoktur. O sadece ruhta madde gibidir.

Noûs dunatos noûs energeia ile aynı tözdendir. Noûs dunatos saf bir güç olduğundan, kendi başına hiçbir şey düşünemez ve düşünülürler tarafından aktüelleştirilmek zorundadır. Oysa bu düşünülürler, kendi başlarına aktüel değillerdir; onlar da noûs energeia tarafından aktüelleşirilir.

Noûs dunatos hafızadır; hem imgelemedir hem de imgeleme değildir. O her ne kadar imgeleme ise de, bu imgeleme, hayvanlardaki basit imgeleme değildir; bir üst yetiye, noûs energeia'ya bağlıdır veya öyle olmalıdır; ama bedenin bir hareketi değildir. Onun, kendisindeki imgelerin ya da biçimlerin bozulmaması için, etkilenmez olarak kalması gerekir.

Noûs dunatos ölümlüdür (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός=ho de pathētikos noûs phthartos).[77] Biz öldüğümüzde o da ölür. Bu ölümlü noûs kavramı, ölümsüzlük problemini ele almanın mantıksal bir sonucudur.

Themistius, Saint Thomas, Philopon, Brentano gibi birtakım eski ve yeni yorumcular παθητικὸς νοῦς (pathētikos noûs) adını verdikleri noûs dunato'su yorumlamak için çok ilgisiz düşünceler ileri sürdüler; bu yetiyi insan ruhunun aşağı bölümüyle özdeşleştirdiler. Onlara göre noûs dunatos ya da ruhun aşağı bölümü, tümüyle irrasyonel değildir; çünkü aklın düzenine itaat eder. Söz konusu yorumcular, bu yaklaşımı az veya çok farkla benimser.

74 *Age*., III, 5.
75 *Metafizik*, I, 8, 1050, ***b*** 6.
76 Siggen, Michel, *L'Éxpérience chez Aristote*, Lang, Peter 2005, s. 247.
77 *Age*., III, 5, 430 ***b*** 15.

Oysa Gérard Verbeke "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?" (Aristoteles Maddi Olmayanı Nasıl Anlamaktadır?) adlı makalesinde bu yorumu eleştirir. Ona göre söz konusu yorum eski olduğu kadar saygın olan Aristoteles geleneğine karşıttır. Çünkü aşağıda göreceğimiz gibi, Aristoteles pek çok defa şunu söyler: Her entelektüel etkinlik, duyumlamaya bağlıdır. Oysa entelektüel etkinliğin ilkesi olan duyumlama, ölümden sonra gerçekleştirilemez. Sonuçta ölümden sonra duyumlama yoksa bundan zorunlu olarak duyumlamanın ilkesi olan ruhun ölümsüz olmadığı sonucu çıkar.[78]

Noûs dunatos gücül tüm düşünülürlerdir; noûs energeia'nın hem fiiline bağlıdır hem de varlığının nedenidir. Eğer noûs dunatos yoksa noûs energeia da yoktur. Bir başka haklı eleştiri ise P. Mager'e aittir. O, kesinlikle göstermiştir ki, Aristoteles'in vokabülerinde noûs terimi, insan ruhunun aşağı yetileri anlamına gelmez; çünkü tinsel realitelere uygulanır.[79]

Noûs dunatos biçimlerin toplanma yeridir; çünkü objelerin maddi olmayan biçimleri ya da imgeleri ruhtadır; şu veya bu düşünülürü öğrenmediğimiz ve keşfetmediğimiz sürece gücüldür.

Noûs dunatos, her şeyi bildiğinden, yönetmek yani bilmek için saf (ἀμιγής=amigēs) olmalıdır."[80]

Anaksagoras'ın dediği gibi, yönetmek, yani bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; çünkü, kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur.[81]

Aristoteles'in kanıtlaması şöyledir: Noûs her şeyi düşünmek için bu şeylerden biri olmamalıdır; çünkü bu şeylerden birinin ondaki varlığı diğerlerinin bilinmesine engel olacaktır. Eğer noûs dunatos belirlenmiş olsaydı, bu doğa onun bilinmesine engel olurdu.[82] Buradan şu sonuç çıkar: Onun gücül olmaktan başka doğası yoktur. "Noûs dunatos'un gücül olmaktan başka özel bir doğası yoktur.[83]

Noûs dunatos (νοῦς δυνατός) objeleri kavramsallaştırma gücüdür; bir bilme yetisidir; bu nedenle, önce pasif bir güçtür; fakat duyuya karşıt olarak bütün nesneleri yani tüm biçimleri (εἶδος=eidos) kabul edebilir. Sonuç olarak

78 Verbeke, Gérard "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?", *Revue philosophique de Louvain*, 1946, C. 44, S. 2, s. 20.
79 *Ruh Üzerine*, III, 5, 430 ***b*** 15.
80 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 18-21.
81 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 22.
82 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 21-22.
83 Agy.

noûs dunatos, her şeyi bilme konusunda gücüldür (δυνάμει);[84] *potansiyel*'dir,[85] *maddi, hyle* (ὕλη)[86] *olan* aynı noûs'a uygun düşen özelliklerdir.

Aristoteles noûs dunatos'u temellendirirken, ruhun biçim olması özelliğinden yararlanmaktadır. Ona göre ruh, bedenin biçimidir; daha doğrusu bilfiil biçimidir. Noûs dunatos da ruh gibi bir biçimdir; ama bilfiil değil; gücül biçimdir.

Noûs dunatos bir realitedir; bilginin gerçek bir gücüdür; ruh her şeyi bu güç yardımıyla düşünür. Bu noûs gücül her şeydir. O nedenle entelekheia halinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı, bir tablet gibi olmalıdır.[87] Eğer noûs dunatos her şey olmazsa, ne olduğu bilinemez.

Noûs energeia bunun ereğidir ve yetkinliğidir. Çünkü biçim ve eylem gücün hem ereğidir hem de gerçekleşmesidir.

Noûs dunatos'un ne olduğunu ancak noûs energeia ile ilişkisi içinde anlayabiliriz. Eğer bu ilişkiyi kuramazsak, noûs dunatos'u kavrayamayız.

> Noûs düşünülürlerin her biri oldu mu, bilfiil noûs'a "bilgin" dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur)[88] noûs oldu mu, o zaman noûs belli bir biçimde bilkuvvedir, yalnız bu bilkuvve olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki durumda olmaya benzemez ve noûs kendini düşünebilir.[89]

Noûs dunatos hakkındaki bu bilgilerin yeterli olduğunu düşünüyoruz. O nedenle şimdi noûs energeia'yı anlatmaya geçiyoruz. Önce şunu belirtelim Aristoteles'te energeia, genellikle anlaşıldığı gibi eylem, etkinlik anlamına gelmez; çevirisi yapılamayan bir terimdir. Açıklamalarımıza şu sorularla başlıyoruz: Aristoteles niçin böyle bir noûs kabul etmiştir? Bu noûs onun

84 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 22.
85 *Age*., 429 ***b*** 30.
86 *Age*., 429 ***a*** 10.
87 *Age*., 429 ***b*** 31-430 ***a*** 2.
88 Kendiliğinden, isteyerek, oluşturulan ***heksis*** (krş. *yukarıda*, II, 5, 417 ***a*** 27).
89 Aristoteles, II. Kitabın 5. Bölümünde farklı güçleri ve güçlere uygun farklı aktüelleştirmeleri birbirinden ayırmak ister ve bu ayırımı duyumlamaya da uygular. Bu bölümde ***noûs***'un bilkuvve oluşunun iki biçimi olduğunu aynı şekilde ortaya koyar. Önce, henüz kazanmadığı idealar karşısındaki çocuk gibi, ***noûs*** önce νοητά ***noēta*** (düşünülürler) karşısında bilkuvvedir ve bu tür ilk güç, bir ***heksis***'in (varlıktan) biçimlenmesiyle sonuçlanır. νοητά ***noēta***'nın bu ***heksis***'i, kendi sırasında, bizzat ***noûs***'un isteğiyle, şurada ve şimdi aktülleştirmeleriyle (gerçek ***entelekheia***) karşılaştırıldığında bilkuvvedir. Oysa idrâk fiilinde ***noûs***, düşünülen biçimden başka bir şey değildir; öyle ki, bu biçim bizzat kendini de düşünür (*Ruh Üzerine*, s. 152, 199 numaralı dipnot).

sistemini nasıl etkilemiştir? Birinci sorunun cevabı şöyledir: Aristoteles'e göre tümeller sadece duyulur nesnelerde bulunur. Ancak tümeller nesnelerde tümel olarak bulunmaz. Onlar nesnelerin idelerini maddelerinden ve bireyselleştiren durumlardan soyutlamayla elde edilen bilfiil düşünülürlerdir. Bu durumda tümelleri yani bilfiil düşünülürleri üretecek bir şey gerekir. Bu da noûs energeia'dır. Aristoteles'e göre doğadaki madde-neden düalitesi insan ruhunda da olmalıdır.[90] Var olmak, eylem halinde olmakla eşanlamlıdır. Kısaca söylersek noûs energeia (νοῦς ἐνεργείᾳ) Aristoteles düşüncesinde, noûs'un fonksiyonunu açıklama ihtiyacından doğmuştur.

İkinci soruyla ilgili olarak diyebiliriz ki, Aristoteles'te noûs'un yapısını belirleyen, fonksiyonudur. Platon'da yapı kavramı ön plandadır; örneğin idealar sabit, bozulmaz ve değişmez özelliktedir.

Oysa Aristoteles'te eylem egemendir. Çünkü her şeyde erek vardır. Erek bir yönelimi, sonuçta bir eylemi gerektirir. Aristoteles öte yandan

> Platonculuğun özünü, Sokrates'in mirasını, düşünülürün mirasını kurtarmak istiyordu. Ruhta (ἐν τῇ ψυχῇ, 430 ***a*** 13) güç halindeki düşünülürlüğü eyleme geçirten bir düşünülürlük bulması gerekiyordu. Aristoteles'te bu amacı noûs energeia gerçekleştirir. Bu noûs Aristoteles'in doğuştancılığa *a priorizme ve idealizme* düşmesine engel olmuştur.[91]

Bu durum Aristoteles sisteminin ayırt edici özelliğini ortaya çıkarmıştır.

Noûs energeia konusunda Theophrastos'tan günümüz kadar çeşitli güçlüklerin olduğu ileri sürülmüştür. Var oldukları düşünülen problemler, noûs energeia'nın bu durumunu göz ardı etmekten kaynaklanır.[92]

İnsan ruhundaki düşünmenin maddesi olan noûs dunatos'un nedeni de noûs energeia'dır. Nasıl ki noûs dunatos noûs energeia sayesinde varsa, noûs energeia da varlığını noûs dunatos'a borçludur; noûs dunatos olmadan noûs energeia sadece maddesiz bir yeti olurdu.

Noûs energeia bilfiile dönüştürmek istediği düşünülürden gücü kaldırır (τῷ πάντα ποιεῖν); aktüelleştirdiği noûs dunatos'tan üstündür. Çünkü etkin olan edilgin olandan üstündür.

Noûs energeia kanıtlanamaz olan ilkeleri temaşa eder; entelektüel bilgi-

90 *Ruh Üzerine*, III, 5, 430 ***a*** 11-14.
91 Grenet, s. 246.
92 De Corte, p. 52.

nin kaynağıdır. Ve gerçekten ışığa benzer (ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς);[93] kendinde düşünülür kategorileri ya da belirlenimleri barındırmayan bir aydınlatma gücüdür. Çünkü nasıl duyu, rengi ışık sayesinde algılıyorsa, noûs energeia da zihinde varlıkların öz gerçekliklerinin ifadesi olan düşünülür biçimleri (εἴδη=biçimler) noûs dunatos sayesinde kavrar;[94] bedenle birleşmez.[95] Noûs energeia, ruhta ilke olarak hazır bir şeydir; gerçekte, kendisinden bağımsız olarak var olan ve kendisi olmadığı takdirde, gücül düşünülürler olarak kalacak nelikleri, bilfiil düşünülürlere dönüştürür. Noûs energeia bu amaçla nelikleri, noûs dunatos'u biçimlendiren düşünülür şeylerden çıkarır.

Noûs energeia, noûs dunatos'tan soyutlama yoluyla ayrılır ve gerçek özüne o zaman kavuşur. Özüne kavuştuğunda artık neliğiyle kendisi arasında hiçbir ayırım yapılamaz. Eylem güçten, bilfiil bilgi güç halindeki bilgiden nasıl önce, ise noûs energeia da noûs dunatos'tan öyle öncedir. Aristoteles noûs energeia'nın aşkınlığını ve ölümsüzlüğünü güven altına almak için onun gerçekten ayrı olduğunu düşünür ve noûs energeia'nın bizde ezeli ebedi ve ölümsüz tek şey olduğunu söyler.[96]

Her ne kadar Aristoteles τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια'dan,[97] tözün enerjisinden söz etse de, noûs energeia ayrı bir töz değildir. Bu ifadede οὐσία (ousia) bireysel töz değil; *doğa* veya *nelik* anlamına gelir.

Noûs energeia bazı yorumcular tarafından insanda düşünen Tanrı diye nitelenmiştir. Bu yorumu ilk defa Afrodisyaslı İskender (*De l'intellect*, 89, 17) yapmıştır. Afrodisyaslıya göre noûs *energeia* bizde düşünen Tanrı'dır; çünkü Tanrı ilk düşünülürdür. Zabarella (*De rebus naturalibus*), İbn-i Rüşt ve Renan da Afrodisyaslı İskender gibi düşünür.

Bilim nesnelerin neliğini, maddeden soyutlayarak kavrar. Bu soyutlama da noûs energeia'nın işidir. Noûs energeia imgelemeyi aydınlatarak nesnenin özünü ya da neliğini bilfiil düşünülür yapar. Bu, özü maddeden ayırmak anlamına gelir.

Noûs energeia biçim ve etker neden gibidir. Burada şöyle sorabiliriz. Bu noûs niçin etker neden gibidir? Aristoteles'in cevabını *Metafizik*'teki şu genel ilkeden çıkarabiliriz: "Bilfiil varlık her zaman bilfiil başka bir varlık tara-

93 *Ruh Üzerine*, III, 430 ***a*** 5.
94 Agy.
95 *Age*., II, 2, 414 ***a*** 20.
96 *Age*., III, 430 ***a*** 23.
97 *Age*., III, 430 ***a*** 5; ***a*** 15.

fından ve güç halindeki bir varlıktan çıkarılır."[98] Bu yüzden noûs energeia, bütün bilfiil düşünülürlerin nedenidir.

Aristoteles noûs energeia'nın objelerine özdeş olduğunu söyler (Ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα).[99] Ona göre noûs energeia düşündüğü şeyden başka bir şey değildir; aynı şekilde bilfiil bilim de objelerine özdeştir (τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι)[100] Kuşkusuz bu bilim ve obje anlayışıyla Aristoteles, Parmenides'ten esinlenmiştir. Çünkü "noûs energeia düşünülürlerdir" diyerek Parmenides gibi varlığı ve düşünceyi özdeşleştirmektedir.[101]

Yukarıda söylediğimiz gibi hem Tanrısal hem de insandaki noûs, νσις'le (noēsis=düşünme eylemi) olduğu gibi, νόηματα'yla (noēmata=düşünmenin konusu) da özdeştir; diğer deyişle noûs düşünür, düşünülür ve düşünme eylemidir.

Önceki sayfalarda noûs'un ontolojik niteliklerini ortaya koymaya çalışmıştık. Yazımızın son bölümünde sırasıyla şu soruların cevabını arayacağız: Noûs nasıl kendi düşünme eyleminin objesidir? Aristoteles noûs'un düşünme eylemini nasıl açıklamaktadır? Ona göre kaç türlü düşünme vardır? Düşünme eyleminin objelerinin yani düşünülürlerin özellikleri nelerdir? Önce Aristoteles'te noûs'un düşünülürlüğünü açıklayalım.

Aristoteles noûs'un düşünülürlüğünü açıklarken noûs energeia ve noûs dunatos arasındaki dikotomiyi dikkate almaz; sadece özdeşlikten, noûs ve bilfiil düşünülür arasında özdeşlikten hareket eder. Bu özdeşlikten Aristoteles, şu sonucu çıkarır: Noûs düşünülürü düşündüğü için, düşünülürdür. Aristoteles noûs'un düşünülürlüğünü şöyle ifade eder:

> "Bundan başka noûs, düşünülürler gibi düşünülürdür. Gerçekte maddî olmayan realiteler konusunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır; çünkü kuramsal bilgi ve onun bildiği şey özdeştir."[102]

Noûs nasıl kendi düşünmesinin nesnesi olabilir? Buna Aristoteles'in cevabı şöyledir: Maddî olmayan realiteler yani bölünmez, bilfiil, temel şeyler söz konusu olursa, νοούν (nooun) ile νοούμενον (nooumenon=düşünme) arasında;

98 *Metafizik*, Θ, 8, 1049 ***b*** 24.
99 *Ruh Üzerine*, III, 7 431 ***b*** 18.
100 *Age.*, ***a*** 1-2.
101 Métry-Tresson, Carolle, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn*, Brill Academic Publishers, 2012, s. 323.
102 *Age.*, ***b*** 28.

noûs ve νόηματα (noēmata= düşünülürler) arasında özdeşlik vardır. Düşünme ne olursa olsun, ister Tanrısal, (Métaph., Δ, 7, 1072 b 20) isterse insanî olsun, (Δ, 9, 1075 a 5 vd.), düşünülürü kavrayarak bizzat kendini düşünür; çünkü nesnesiyle ilişkiye girerek ve kendini düşünerek, bizzat düşünülür olur. Düşünen objenin gerçek düşünülürlüğü, düşünmenin düşünülürlüğüyle eşanlıdır.

Fakat objenin düşünülürlüğü, noûs energeia'nın aydınlatmasına bağlıdır. Eğer noûs energeia noûs dunatos'tan gerçekten ve tözsel olarak ayrı olsaydı, noûs energeia noûs dunatos üzerine onu düşünülür kılmak için etki ederdi.

Noûs'un düşünmesine gelince; söyleyebileceklerimiz şunlardır: Noûs iki şekilde düşünür: Özleri doğrudan kavrayarak ve kavramları birleştirerek ve ayırarak.

νόησις (noēsis) geniş anlamda, objeyi doğrudan kavramadır yani sezgisel düşünmedir; noûs'un en temel ve gücünün doğasına en yatkın eylemidir; Noûs νόησις'le bölünmezlerin birliğini düşünür; "bir şeyin, neliğini dikkate alır.";[103] nesnenin özünü (τὸ τί ἐστιν=to ti estin), neliğine uygun olarak (τὸ τί ἦν εἶναι=to ti ēn einai)[104] kavrar. Νόησις'in (noēsis) amacı, bölünmezlerle birleşmektir. Bilfiil νόησις ve bilfiil ἀδιαίρετα (adiaireta) arasında bir özdeşlik vardır. Bu nedenle νόησις, objenin bir tür dolayımsız bilgisidir.

Bilfiil olarak düşünme olarak νόησις (noēsis=düşünme) ya tektir ya da çoktur. Eğer νόησις tek bir objeyi düşünürse o zaman, sadece bir νόησις vardır. Peki, hangi durumda νόησις çoktur? Cevap şudur: Çokluk olan bilfiil ἀδιαίρετα'yı da (adiaireta=bölünmezler) düşündüğünde; "bölünmezlerin düşünülmesi" (τῶν ἀδιαίρετων νόησις =ton adiaireton noēsis) olduğunda. Bilfiil ἀδιαίρετα (adiaireta=bölünmezler) çok ve farklı olduğundan onları düşünen νόησις de (noēsis) çoktur. Bu sonuncu durumda, karşıtlar birlikte var olabilir; ama karşıtların birlikte var oluşu, gerçek bir probleme yol açmaz. Bu karşıtlara bilfiil olarak değil de gücül olarak sahip olabiliriz. Nesneleri gücüllük olarak düşünürsek, o zaman farklı duyulurları düşünen ortak duyu hem bir hem de bölünemez olabilir.

Aristoteles bilfiil yeti olarak noûs'tan söz ettiğinde νοεῖν (noein=düşünme eylemi) ve νόησις (noēsis=düşünme) kelimelerini kullanır. Ona göre νόησις (noēsis), hem düşünme süreci (γίγνεται τὸ νοεῖν=gignetai to noein)[105] hem de bu sürecin son bulduğu noktadır. νόησις (noēsis), bir eylemin sonucudur.

103 *Age*., 26.
104 *Age*., III, 5, 430 ***a*** 28.
105 *Age*., I, 4, 407 ***a*** 6-7.

Noûs, νόησις olarak birdir ve süreklidir.[106] Böylece noûs'un eylemi olarak düşünme, νοεῖν'in (noein=düşünme eylemi) bozulması olmak şöyle dursun, onu tamamlar ve gerçekleştirir. Eyleme geçme bir bozulma değildir; fakat varlığın kendisinde ve entelekheiasına doğru bir ilerlemesidir. Düşünmenin objesi bir tek ise, o zaman noûs'u tamamlayan νόησις de birdir εἷς (eis); objeleri sürekli ise νόησις de süreklidir (συνεχὴς=sunekhēs).

İkinci düşünme biçimi olan διανοία'ya (dianoia=çıkarımsal düşünme) gelince; bu, kavramları birleştirmedir (συμπλοκή=sumplokē) veya ayrımadır (διαίρεσις (diairesis). διανοία (dianoia), dolaylı yani çıkarımsal düşünmedir. Bu düşünmenin konusu çokluktur; çoğul olarak νόηματα'dır (noēmata=kavramlar). διανοία'nın sonunda ulaşılan şey ὑπόληψις'tir (hupolēpsis=yargı). Bu nedenle διανοία (dianoia), doğru ya da yanlış olabilir.

Aristoteles'te düşünme duyulur bilgiden başka bir şeydir ve duyulur bilgiden hareketle gerçekleşir. Aristoteles bunu aksiyomatik tarzda şöyle ifade eder. "Daha önce duyulurlarda olup da noûs'ta olmayan hiçbir şey yoktur."[107] Bu nedenle Aristoteles, düşünmeyle düşünülen şey arasındaki ilişkiyi duyumlamayla duyumlanan şey arasındaki ilişkiye benzeterek açıklar. Aristoteles'e göre duyumlama, düşünmenin entelektüel işlem olduğu duyulur bir etkinliktir. Yukarıda söylediğimiz gibi duyumlama, düşünmeyi hazırlar. Sonuçta duyumlama da düşünme de kendi doğalarının zorunluluğuna göre, reelin durumuna bir tepkidir. Bu nedenle Aristoteles demektedir ki, gerek duyumlama gerekse düşünme, reelden gelen bilgiyi kabul eder.

Aristoteles duyumlama ve düşünme arasındaki analojiyi, *Ruh Üzerine* III, 4 429 ***a*** 13-14'te ifade eder. Bununla ikişi şeyi kanıtlamak ister: Noûs bozulmaz; maddesiz objeleri düşünme, özel duyulurları görmeyle aynı derecede doğrudur. Stagiralı demektedir ki, "Özel duyuluru görme nasıl doğru ise, (ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές)... tüm maddesiz objeleri düşünme de öyledir.[108]

Aristoteles bunu şöyle açıklar:

> Fakat kendi duyulurunun görerek algılanması her zaman doğrudur (oysa beyazın bir insana ait olup olmadığı sorununda algılama her zaman doğru değildir); aynı şekilde maddesiz nesnelerin de algısı her zaman doğrudur.[109]

106 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 13
107 *Age*., III, 7, 431 ***a*** 16-17.
108 *Age*., III, 4, 429 ***a*** 13-14
109 *Age*., III, 6, 430 ***b*** 29-30.

Ruh Üzerine'deki duyumlamayla ilgili bölümleri dikkate aldığımızda, düşünme sürecini daha iyi anlayabiliriz. Aristoteles'in buradaki düşünceleri Grek geleneğinin etkisini yansıtır. Greklerde bilgide duyumlama önemlidir. Tıpkı Homeros gibi Grekler her ne kadar özdeşleştirme, hatayı bilmeye izin vermese de duyumlamayı ve düşünmeyi özdeşleştiriyorlardı. Bu özdeşleştirme Empedokles'te ve Aristoteles'te de vardır. Özeşliği Aristoteles şöyle ifade eder: "Düşünmeyi ve noûs'u bir tür (ὥσπερ) duyumlama gibi görebiliriz.".[110]

Duyumlamaya ilgiyi Platon'da ve Plotinus'ta da buluruz. Duyulur ve duyumlama, bilgi ve varlık hiyerarşisinde aşağı derecede yer işgal etse de, bu iki filozofun her ikisi de entelektüel süreçleri açıklamak için duyulura ilişkin metaforları kullanmakta tereddüt etmez.[111] Hintikka, algılama olarak bilgi düşüncesinin Platon üzerindeki etkisini, "duyumlamanın büyülemesi" diye niteler.[112] Duyumlamanın büyülemesi Platoncu Aristotelesçi gelenekte önemlidir. Bu iki filozof bilgiyi duyumlamaya benzeterek süreksiz, değişmez olan şeyle benzerliğine dayanarak açıklar.[113] Bu açıklama biçiminin başlangıcı Homeros'un şiirlerine kadar geri gider. Homeros'ta νόος (noos), tehlikenin hissedilmesi ya da sezilmesi anlamına; dostun düşmandan ayırt edilmesi anlamına gelir. Tehlikenin sezilmesi Von Fritz tarafından koklamaya benzetilmiştir.[114] Bugün bir "tehlike kokusu almak"tan söz ederiz. Tehlike kokusu alma yerini, yavaş yavaş, bilgi edinmeyi açıklamak için önemli olan, görme duyumlamasına bıraktı.[115]

Bilindiği gibi Platon, ideaları açıklarken, görmeyle ilgili terimlere yer verir. Bazılarına göre Platon'daki görmenin ayrıcalıklı yerini, Aristoteles'te dokunma almıştır. Ama yine de Aristoteles düşünmeyi yorumlarken tıpkı Platon gibi görme analojisini kullanır. Bu görmek ὁρᾶν (horan) Aristoteles'te düşünme sürecini açıklamak için kullanılmıştır.

Aristoteles, duyumlama-düşünme özdeşliğini sürdürmekle kalmadı; daha da işlevselleştirdi; duyumlamanın bilgideki rolünü düşünmeyi açıklama için model yaptı. Aristoteles'e göre duyumlamanın düşünmedeki işlevi, bilgiyle sonuçlanan imgeleme sürecine yol açmasıdır. İmgeleme duyumlamaya bağlıdır; daha doğrusu duyumlamanın zorunlu bir sonucudur.

110 Fattal, Michel, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, L'Harmattan, Paris, 2008, s. 30.
111 Agy.
112 Agy.
113 Agy.
114 Fattal'dan naklen.
115 *Age*., s. 31.

Aristoteles'in, "Herhangi bir duyumlama olmasaydı, bir şeyi ne bilebilirdik ne de anlayabilirdik."[116] cümlesini "duyumlama olmasaydı imgeleme ve imgeleme olmasaydı bilgi olmazdı" diye yorumlamak mümkündür.

İmgeleme sonunda ortaya çıkan φάντασμα (phantasma=imge) bilginin kurucu ögesidir. Gerçekte noûs'un bilgisi, imgelemeyle başlar. Eğer imgelemeler olmasaydı, hiçbir şey bilemezdik. Çünkü noûs energeia bir tür düşünülürü üretmek için imgeleri kullanır. Düşünülürleri üretmek ancak soyutlamayla olur. Soyutlama ise φάντασμα'dan (phantasma=imge) hareketle yapılır. Noûs energeia düşünülür türü, zorunlu olarak imgelerin yardımıyla belirler. Aksi halde Noûs energeianın kendisinde bilfiil düşünülür tözler olmazdı; ruhun ve bedenin tözsel birliği yararsız olurdu. Noûs energeia tarafından üretilmiş bilfiil düşünülür tür, belirlenimini ve özgünlüğünü φάντασμα'dan (phantasma) alır. Gerçekte imge herhangi bir imaj değildir; fakat özel ve belirli bir doğada imajdır. Düşünme olgusu, objesi tarafından değiştirilmediğinden, "etkilenmezdir". Buna rağmen düşünme, biçimi "kabul edebilme"dir δεκτικὸν (dektikon).[117]

Noûs ile imgeler arasındaki ilişki, duyu ile duyulurlar arasındaki ilişki gibidir. İmgelemenin fonksiyonu noûs'u etkilemektir ve hareket ettirmektir. Düşünme, imgeleme ve duyumlama ruhun ἔργα'sıdır (eylem) ve πάθη'sidir (duygulanım). Aristoteles demektedir ki, çoğunlukla ruh, bir edilgiye maruz kalmaz; bedenden bağımsız biçimde bir eylem yapamaz.[118] İmgeleme düşünmenin hem başlangıcında hem de sonunda bulunur. Çünkü iki şeyin, tümel bilginin ve tikel bilginin ilkesidir. Noûs'un nelikleri kavraması, özleri bilmesi, bir kavramın (νόημα=noēma) üretilmesi süreciyle tamamlanır. Şimdi bu süreçte üretilen kavramın doğasını görelim.

Aristoteles düşünmeyi *Ruh Üzerine* I, 3, 407 ***a*** 6-10'da νόηματα'yla (noēmata) özdeşleştirir. Eğer noûs düşündüğü zaman νόηματα'yla (noēmata=kavramlar) özdeş ise, νόηματα'nın (noēmata) özelliği de art arda gelmenin birliği ἐφεξῆς ἐν (epheksēs en) ise, o takdirde, düşünmenin ayırt edici özelliği de συνεχής (sunekhēs=süreklilik) olmalıdır. Aristoteles'e göre νόηματα'nın (noēmata) sürekliliği, büyüklüğün sürekliliği değildir; fakat sayıların sürekliliğidir yani art arda geliştir. Düşünme diğer yandan bölümsüz, süreksiz ve kesintili olan "birlik"i yani bölünemezleri (ἀδιαίρετα=adiaireta) düşünmek ise, düşünme de

116 *Age*., 8, 432 ***a*** 7.
117 *Age*., 4, 429 ***a*** 15-16.
118 *Age*., I, 1, 403 ***a*** 3-11.

bölünemez ἀμερης (amerēs) olur. O zaman düşünme hem birdir hem de süreklidir.

Burada şöyle soralım: Aristoteles νόηματα'dan (noēmata) neyi anlamaktadır? νόηματα (noēmata), düşünülürlerdir veya düşüncenin objeleridir (πρᾶγματα=pragmata).[119] Νόηματα'yı (kavramlar) aydınlatabilmek için önce şu soruyu sormalıdır: Νόηματα'yı konu edinen düşünme nedir? Aristoteles'in cevabı şöyledir: Bir edilgiye maruz kalmaktır (τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν).[120] "Maruz kalmak πάσχειν (paskhein) fiilinin iki anlamı vardır: Belli bir yıkım ve entelekheia halindeki varlık tarafından güç halindeki varlığın korunması.[121] Νόηματα (noēmata), πάσχειν'in (paskhein) ikinci anlamıyla ilintilidir. Buna göre Νόηματα (noēmata) düşünmeyi ortadan kaldırmaz; gerçekleştirir ve tamamlar.

Νόηματα imgelemeler (φάντασματα=phantasmata) değillerse de, imgelemelerden ve duyumlamalardan bağımsız da olamazlar. Noûs energeia'nın konusu her şeyden önce imgelemede bulunur. Böylece biçimler imgelemelerde düşünme yetisi tarafından düşünülürler.[122]

Michel Fattal haklı olarak Latince karşılığı *conceptus* (kavram) olan νόημα'yı *notio* (mefhum) kavramından ayırır; νόημα'nın *notio* (mefhum) diye çevrilmesini yanlış bulur. Ona göre *conceptus*, biçimin δεκτικὸν'udur (dektikon=içerilmesidir). Ama *notio*, "içerme ya da kabul etme" eylemi değildir; fakat "kavram"ı veya "kavrama"yı niteleyen öğrenme ya da bilme eylemidir.[123]

Νόηματα, objeyi içeren ya da sarmalayan biçimlerdir. Bu nedenle ona "kavram" demek daha doğrudur. Νόηματα imgelemeler değildir; yine de imgelemeler ve duyulmalar aracılığıyla verilirler.[124] Aynı şekilde imgelemeler ve cisim olmadan, düşünme de gerçekleşmez. Düşünmenin objesi νόηματα ya ruhta vardır ya da dışarıdan alınır. Νόηματα'nın (noēmata) bu durumuna göre düşünme ruhun ya aktif ya da pasif eylemidir.

"Hakikat, varlıkları bilmektir; onlar hakkında ne doğru ne de yanlış vardır. Onlar bilinir ya da bilinmez. Onları bilmeme körlüğe benzemez; çün-

119 *Age*., 432 ***a*** 1-4.
120 *Age*., 429 ***b*** 25.
121 *Age*., 5, 417 ***b*** 4-5.
122 *Age*., 7, 431 ***a*** 16-17.
123 Fattal, Michel, "Composition des concepts dans Le De Anima III, 6, D'Aristote Commentaire Grecs et Arabes", *REG*, tome, 108, 1995, S. 2, s. 373.
124 *Ruh Üzerine*, III, 8, 432 ***a*** 8-14.

kü körlük, düşünme yetisine sahip olmamaktır."[125] Aristoteles *Metafizik*'te noûs'un bu kavramsal düşünmesini doğruyu bilmekten ve yanlışı da bilmemekten ibaret diye niteler:

> İşte doğru ve yanlış olan şey; doğru, kavradığımız şeyi anlamaktır ve söylemektir (iddia etmek ve söylemek özdeş değildir); tanımamak kavramamaktır.[126]
>
> Kesinlikle bir öz olan ve bilfiil olan şey hakkında yanlış olamaz; bu varlıkların bilgisi vardır veya yoktur.[127]

Noûs'un nelikleri kavraması, özleri bilmesi, bir kavramın (νόημα=noēma) üretilmesi süreciyle tamamlanır. Duyumlama için duyulur ne ise, noûs için de νοήματα, odur (ὥσπερ τὸ ἰσθάνεσθαι... πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.)[128] Bu nedenle νόηματα'nın, bağımsız varlığı yoktur. Noûs aktüelleşmesini duyumlamaya ve imgelemeye borçludur. Sonuç olarak düşünmeyi ayrı fonksiyon gibi göremeyiz. Noûs her zaman ruhun çok özel bir cinsi olarak kalacaktır.

Hiçbir obje duyulur büyüklüklerden ayrı olamaz; düşünülürler sadece duyulur biçimlerde var olabilir. O halde νοητά (noēta=düşünülür objeler) duyulurdan soyutlanmadan önce duyulur biçimlerde vardır. Düşünme zorunlu olarak bir imgelemeden sonradır. Duyumlama ve imgeleme bilmenin ve düşünmenin iki zorunlu şartı ise de, θεωρείν'in (theōrein=teoria yapma) ve μανθάνειν'in (manthanein=bilme) vazgeçilmez aracı ise de, imgelemenin objeleri ve olumlama ya da olumsuzlama olan diskürsif düşünmenin, συμπλοκή νοημάτων (sumplokē noēmatōn=kavramların iç içe geçmesi kombinezonu) olan düşünmenin objeleri arasında farklar vardır. Zorunlu olarak hataya ya da hakikate götüren yargının (ὑπόληψις =(h)upolēphis) ilk biçimine karşıt olarak imgeleme zorunlu olarak hataya ya da hakikate götürmez.[129] Oysa ilk kavramlar (τα πρώτα νοήματα=ta prōta noēmata) φαντάσματα'dan (phantasmata=imgeler) ayrıdır. Bu ilk kavramlar imgeler olmadan (ἀλλ' οὐκ ἀνευ φαντασμάτων) asla verilmeseler de, φαντάσματα değildir. İlk kavramlar gerçekte düşünmenin ilk ölçüleri ve yargı oluşturmanın temeli olan; ayrıca

125 *Age*. 1052 ***a*** 1-4.
126 *Metafizik*, Θ, 10, 1051 ***b*** 23-25.
127 *Age*. 1051 ***b*** 30.
128 *Age.*, III, 4, 419 ***a*** 13-18.
129 *Age.*, III, 4, 427 ***b*** 14-21.

her συμπλοκή'den (sumplokē=birleştirme) önce var olmaları gereken ilk ölçüler olan αδιαίρετα'yı adiareta=bölünmezler) belirtir.

Νόηματα, duyulurlarda gücüldür. Noûs bilgiyi duyulurlardan çıkarır.[130] Duyulurlarda bulunan güç halindeki düşünülürlüğün aktüelleşmesi için noûs energeia'nın aktivitesi gerekir.[131] Oysa düşünme bilfiil olarak verildiği anda bilfiil düşünülür, noûs'un potansiyelliğini νοεῖν (noein=düşünme eylemi) anında eyleme geçirir. Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri dağınık olsa da şu sonuçları çıkarabiliriz: Noûs düşünmeden önce energeia değildir; fakat biçimlerin biçimidir (εἶδος εἰδῶν=eidos eidōn);[132] her şeyi düşünerek her şey olabilir (τῷ πάντα γίνεσθαι).[133]

Aristoteles νόηματα'nın, düşünülür objelerin maddesiz oluşunu *Ruh Üzerine*'nin oldukça kapalı bir bölümü olan III, 4, 429 a 29'da açıklar. Aristoteles burada duyulur bilginin objesini düşünülür bilginin objesiyle karşılaştırır; iki kognitif yetinin ilişkilerini belirlemeye çalışır. Duyular, somutu, tikeli ve bireysel maddi realiteleri kavrar. Oysa noûs tümel ve zorunlu özü kavrar. *Ruh Üzerine*'nin III. kitabında değişmez düşünce şudur: εἶδος (eidos=biçim), φάντασμα'dan (phantasma=imge) ayrıdır.

Gerçekte Aristoteles'te soyutlamanın iki derecesi yani νόηματα'nın iki türü vardır: Νόηματα (noēmata) ya bir εἶδος ἕνυλον (eidos henulon) olarak yani yassı burunda olduğu gibi bir maddeyle ilişkisi içinde kavranabilir ya da içbükey ve dyad gibi maddeden ayrı düşünülebilir.[134] Νόηματα duyulurun bir uzantısı olsa da her zaman soyut bir özdür."[135] Noûs sadece νόηματα'yı değil, kendini de düşünür. Gerçekte maddi olmayan realiteler konusunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır; çünkü teoretik bilim ve onun bildiği şey, özdeştir.[136] Düşünmede noûs ve düşünülür arasında özdeşlik vardır; noûs düşünülür objesini kavrayarak kendini bilir; çünkü düşündüğü objeyle özdeşleşir. Buna karşılık maddi objeler sadece gücül düşünülürlerdir. Onları bilfiil düşünülür kılan, noûs'tur. Buradan şu sonuç çıkar: Noûs, bu nesnelerle aynı doğada değildir; çünkü noûs onları maddi şartlardan kurtarmak zorundadır. Oysa noûs doğası maddesiz olduğundan, "maddeden arındırılma"ya ihtiyacı yoktur.

130 *Age.*, ***a*** 4.
131 *Age.*, 5, 430 a 15.
132 *Age.*, 432 ***a*** 2.
133 *Age.*, III, 5 430 ***a*** 14.
134 Verbeke, p. 225.
135 *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 ***b*** 22 vd.
136 *Age.*, III, 4, 432 ***a*** 2-4.

Kaynakça

Anaxagore, Doxographie – fragments dans, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1930.
Aristoteles, *De la génération des animaux*, Belles Lettres, Paris, 2003.
---------, *Les Secondes analytiques*, çev. Jules Tricot, Vrin, Paris, 2000.
---------, *Métaphysique*, çev. Jules Tricot, Vrin, Paris, 1991.
---------, *Partie des animaux*, Belles Lettres, Paris, 2003.
---------, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2014.
---------, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara 2011.
Bourgey, Louis, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin Paris, 2000.
De Corte, Marcel, *La doctrine de l'intellect chez Aristote*, Vrin, Paris, 1934.
Encyclopaedia universalis, dijital edisyon.
Fattal, Michel, "Composition des concepts dans Le De Anima III, 6, D'Aristote Commentaire Grecs et Arabes", *REG*, tome, 108, S. 2, 1995.
---------, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, L'Harmattan, Paris, 2008.
Ferrain, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001.
Laërce, Diogène, *Vie des philosophes illustres*, II, 6, Flammarion, Paris, 1965.
Métry-Tresson, Carolle, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn*, Brill Academic Publishers, 2012.
Platon, *Phédon*, çev. Monique Dixsaut, Flammarion, Paris, 1999.
Plotinus, *Dokuzluklar V*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Cantekin Matbaası, Ankara, 2011.
Siggen, Michel, *L'Éxpérince chez Aristote*, Lang, Peter 2005.
Verbeke, Gérard "Comment Aristote concoit-il l'immatériel?" *Revue philosophique de Louvain*, 1946, C. 44, S. 2.

Heidegger'den Aristoteles Öğrenmek ya da Aristoteles'ten Heidegger Öğrenmek?

"Burada bir *felsefe* ya da felsefe tarihi sunuyor değiliz. *Filoloji, ifade edileni bilme tutkusu* demekse eğer, bizim yaptığımız iş filolojidir," diye başlıyor Heidegger 1924 yılı Bahar sömestrinde Marburg Üniversitesi'nde verdiği Aristoteles dersine. Bu ders *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Klostermann, 2002 (Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları) adıyla yayımlanmıştır. Aşağıdaki çeviri bu kitabın II. Bölümünün başındaki 43-64. sayfaların çevirisi.

Metin bir yandan Aristoteles'in temel kavramlarını belli yorumlarla açarken Aristoteles'i anlamak için yararlı ama öte yandan da 20. yüzyıl felsefesinin çerçevesini ve içeriğini belirleyen bir düşünürün, Heidegger'in temel kavramlarını anlamak için kaçınılmaz bir metin: Heidegger'in bu dersini okuduktan sonra Heidegger'in 1924 yılı Temmuz ayında "Zaman Kavramı" adlı konuşmayı yapması ve pratik bir zorunluluktan dolayı 1927 yılında kısa bir süre içinde *Sein und Zeit* (Varolmak ve Zaman) başlıklı yapıtını oluşturabilmesi şaşırtıcı gelmiyor. Çünkü sadece çevirisini verdiğimiz kısımda *Dasein (Varolma), Sein (Varolmak), Existenz (Varoluş), In-der-Welt-Sein (Dünya-İçinde-Olmak), Sorge (epimeleia, Sakınma), Befindlichkeit (diathesis, Bulunuş), Miteinandersein (koinonia, Başkalarıyla Birarada Olmak), das Man (Biri), eigentümlich (idion, Asıl, Kendine Özgü Olan), Altäglichkeit (Gündeliklik), vorhanden (El Altında Olan*) gibi temel Heidegger kavramları açık hale gelmekte.

Ne ki, bu metni okuduğunuzda bu **Çeviriye Not**'un başlık sorusunun yanıtının "**ne o ne de öteki olduğunu**" da anlıyorsunuz, çünkü bir düşünürü anlamanın tek yolu var, o da o düşünürü okumak, hem de özgün dilinden okumak. Yine bu metin bir düşünürün bir başka düşünürü ele alma tarzı, bir metinin nasıl ele alınabileceği, bunun kaçınılmaz koşulları konusunda da fikir vermekte, dolayısıyla özgün dilinden okumadan bir düşünür konusunda söz etmenin ne denli yüzeysel olacağı anlaşılmakta, ayrıca düşünürün felsefe yapmaktan ne anladığı da açık hale gelmekte.

Kısaca bir "ders" bu metin: ortalıkta dolaşan *pseudo* filozoflara "ince ayar" veren bir ders. Ama şu da göz önünde tutulmalı: "Heidegger şu kavramları Aristoteles'ten almış, dolayısıyla ondan etkilenmiş" yollu "sözde filolojik, yavan" değerlendirmelerle yaklaşılacak bir metin de değil: doğru, "felsefece iş görmek için filoloji önemli ama biraz da felsefe bilmek gerekir." Ne ki, "felsefe yapmak için biraz filolojiden haberdar olmak" da kaçınılmaz.
Alınacak dersi kolaylaştırmak için çeviri sonuna kısa bir sözlük eklenmiştir.

Saffet Babür

Aristoteles'in Temel Kavramları

MARTIN HEIDEGGER

İKİNCİ KISIM

Bir ψυχῆς ἐνέργεια Anlamında ζωὴ πρακτική Olarak İnsan Dasein'ının Aristoteles'teki Belirlenimi

Aristoteles insan Dasein'ını ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος[1] olarak belirler. "Bir yaşam, diyesim konuşmaya iye olabilen bir varolanın pratik yaşamı". Aristoteles insan Dasein'ı ve Sein'ı (varolması ve varolmaklığı) altında ne anlıyor, bu konuda somut bir bakış oluşturmak için yukarıdaki belirlemeyi yorumlamaya çalışmak zorundayız. Yorum iki yönde gitmeli: ζωὴ πρακτική, ψυχῆς ἐνέργεια[2] olarak belirlendiğine göre 1. Ἐνέργεια ile kastedilen anlamı ve konu bağlantısını ve 2. Ψυχή ile kastedilen bağlantıyı izleyeceğiz.

1. ile ilgili: Ἐνέργεια herhalde Aristoteles'in varolmak öğretisinin *temel varolmak ırasıdır*. İçinde kök sözcük ἔργον'u barındırmakta. Ἐνέργεια'dan ἔργον'a dönüp şöyle soracağız: insanın ἔργον'u nedir, insanın insan olarak insan olmasını onun içinde yaşadığı "kendine özgü icra" ve "etkinlik" nedir? Her ἔργον, ἔργον olarak varolmaklığına uyan belirli sınırına iye olduğu için, onun varolmak tarzını biz buradan okuyacağız. Onun πέρας'ını oluşturan şey "ἀγαθόν"dur (değer değil!). Πέρας olarak bu ἀγαθόν'dan, κίνησις olarak belirlenmiş olan özel bir varolmak sınırına geçmekteyiz. Böyle bir varolmaklı-

1 Aristotelis Ethica Nicomachea. Recogvonit F. Susemihl. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1887. A 6, 1098 a 3.
2 Eth. Nic. A 6, 1098 a 7.

ğın böyle bir sınırı τέλος'tur. Bu τέλος olarak εὐδαιμονία belirlemesine, yaşam özelliğindeki varolanı temel olanağı olarak kendi içinde taşıyan şeyin belirlenimine geçmekteyiz.

Yaşam 1. Bir-dünyanın-içinde-olmak ile ıralanmış bir varolmak tarzıdır. 2. *Varolmak olarak varolmaklığı içinde, karşısına varolmak olarak bu varolmaklık çıkan* bir varolan, *varolmaklığına özen gösteren, onu sakınan* bir varolan. Yaşamın asıl varolmaklığı bir biçimde τέλος olarak ἔργον'u içinde çerçevelenir. Her somut Dasein'ın ona göre kendi kararını verdiği bu somut Dasein-olanakları içinde Aristoteles *temel-olanakları* aramakta. Onun içinde Dasein'ın kendine özgü olduğu *son temel olanağı* biz *Varoluş* olarak göstermekteyiz. Kökten anlamıyla Varoluş Grekler için, dünya-içinde-olmak tarzıdır; onun içinde zaman geçirmek tarzıdır, dünya ile konuşmak olarak ὁρισμός'un ona dayanarak harekete geçtiği tarzdır. Varoluş, Dasein'ın kökten temel-olanağı, Grekler için βίος θεωρητικός'tur. Yaşam salt gözlemek içinde oyalanır, zaman geçirir.

2. ile ilgili: İkinci yön ψυχή açıklamasına varlıkbilimsel olarak karşıt yönde gelişmekte. Ψυχή Aristoteles için temel uğrakları κρίνειν ve κινεῖν olan[3], dünyanın içinde "yerine koymak ve belirlemek" ve "devinmek, kendini devindirmek" olan, dünya-ile haşır neşir olmak olan bir οὐσία'dır. Bunlar, dünyanın-içinde-olmak'ın daha sonraki somut göstergesi için, daha sonraki işlem içinde ἑρμηνεύειν <yorumlamak> olanağı için tabanı vermekteler. "Dinlemek", ἀκούειν, konuşmaya karşılık, temel "algılamak" tarzıdır, asıl αἴσθησις olanağıdır. Dinlemek içinde ben öteki insanlarla iletişim içinde olurum, çünkü insan-olmak konuşmak demek. Ἀκούειν'in açıkça vurgulanması bir gariplik çünkü aslında temel varoluş olanağı Grekler için θεωρεῖν içinde, ὁρᾶν içinde bulunur. Bunun nasıl bağdaştığını biz daha sonra tartışacağız.[4]

Biz bu iki yön içinde Aristoteles'te insan Dasein'ının varolmak yapısının açıklanışını izlemekteyiz. Sadece onun açınlaması içinde,

Grek -Dasein yorumu tarihinde zaten canlı olan şey açıkça erimine ulaşmakta. Aristoteles, ἔνδοξον'un ne olduğunu, bizzat Dasein'ın doğal varolmaklığı içinde yatanın ne olduğunu, kendiliğinden anlaşılır şeyin ne olduğunu söylemekten başka bir niyet taşımamakta. Ne ki tam da budur çoğu kez söylenmesi en güç olan şey. Bu, Dasein'ın varolmak ırası incelemesine bir biçimde zaten hazırlanmış bulunmaktayız. Çünkü ben bilerek geçici bir va-

3 De an. Γ 2, 427 a 17.
4 Bkz. s. 104.

rolmak-ırası özelliğini önceden verdim. Olasılıkla bu özellikler insanın belirlenmesinde de işlevsel olacaklar. Demek ki Dasein'ın varolmak ırası için çoktan bir rehberimiz var, λόγον ἔχον üzerinde çoktan birazcık yön bulmuş bulunmaktayız.

§ 9. Ψυχή *Olarak İnsanın Dasein'ı: Konuşan-Olmak (*λόγον ἔχειν*) ve Başkalarıyla-Olmak (*κοινωνία*) (Politika A 2, Rhetorika A 6 ve 11)*

Bizim şimdi λέγειν'i anlamamız gerekiyor. İnsanın asıl varolmaklığını oluşturan "konuşmak" üzerine hala bir açıklık kazanmış değiliz.

a) İnsanın ζῷον λόγον ἔχον Olarak Belirlenimi. Φωνή Karşısında λόγος 'un Ayrı Olarak Ortaya Konması Ödevi

"Politika"nın 1. kitabının 2. Bölümüne bakalım. Ζῷον λόγον ἔχον olarak insanın belirlenimi burada çok belli bir amaçla, şunu gösterme bağlamında ortaya konmakta: πόλις, insan yaşamının φύσει olan bir varolmaklık olanağıdır.[5] Φύσις'i "kültür"

karşısında modern "doğa" anlamında alıp da sonra da Aristoteles'e eleştiri getirmek olanaklı değil. Bu yüzeysel bir bakış tarzı olur. Φύσει ὄν, kendiliğinden o ne ise, onun kendi olanakları temelinde olan bir varolandır. *İnsanın varolmaklığının kendisinde* πόλις*-içinde-olmak temel olanağı yatar.* Πόλις-içinde-olmak'ta Aristoteles insanın asıl yaşamını görmekte. Bunu göstermek için o, insanın varolmaklığının λόγον ἔχειν olduğunu belirtmekte. Bu belirleme içinde "başkalarıyla birlikte olmak" olarak, κοινωνία olarak ıralanmış olan çok asli temel bir insan varolmaklığı tarzı içerilmiştir. Dünyayla konuşan bu varolan *başkalarıyla-birlikte-olmak* içinde bir varolandır.

λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ ἡδέος καὶ λυπηροῦ ἐστι σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ

5 Aristotelis Politica. Tertium edidit F. Susemihl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1894, A 2, 1252 b 30.

οἰκίαν καὶ πόλιν.[6] "Konuşmak tarzında... sadece insan, yaşadığı şey altında kendi Dasein'ına iyedir. Gerçi sesli ünleme (φωνή) de ἡδύ ve λυπηρόν'un, hoş olanın ve rahatsız edici olanın, Dasein'a katkıda bulunanın ve onu engelleyenin bir göstergesidir (σημεῖον), bu nedenle de o [φωνή] yaşam tarzı olarak öteki canlılarda da el altındadır [insan bu seslemeye de iyedir ama o, insanın varolmaklığını oluşturan ἴδιον, "asıl olan şey" değildir]. Hayvanların varolmak-olanağı kendiliğinden şu varolmak tarzına değin ulaşır: ferah-olmayı ve rahatsız-olmayı oluşturan şeyi algılamak ve bu konuda yön bulmak ve bunu birbirlerine göstermek. Ne ki konuşmak, konuşmak olarak, kendi içinde, açık kılmak (δηλοῦν) [sadece göstermek değil, gösterilen şeyin konuşmaya taşınması tarzında], katkıda bulunanı ve zararlı olanı, dolayısıyla haklı olanı ve haksız olanı da açık kılmak işlevini taşır.

Nitekim öteki canlılar karşısında, iyinin ve kötünün, haklı olanın ve haksız olanın ve bu tür öteki şeylerin algısına iye olmak sadece insanın varolmaklığına uyan tek özelliktir. Böyle varolanların [diyesim dünyayla konuşacak biçimde dünyanın içinde olanların] başkalarıyla birlikte olması, yuva ile ve πόλις ile kurulur."

Böylece şunu görmektesiniz: bu, λόγον ἔχον belirlenimi içinde insanın Dasein'ının temel bir özelliği görülebilir olmakta: *başkalarıyla birlikte olmak*. Diyesim birbiri yanında yerleştirilmiş olmak anlamında değil; iletme, karşı çıkma, tartışma tarzında *başkalarıyla-konuşan-olmak* anlamında.

Biz metindeki yeri gözümüzün önüne koyalım. Biz –Aristoteles'in bilinçli olarak yaptığı şeyi– λόγος'u öteki, dünya-içinde-olmak tarzları karşısında, φωνή karşısında yerine yerleştirmek istemekteyiz. Bu "seslendirme" acaba ne demek, bu σημαίνειν ἀλλήλοις <birbirlerine göstermek> ne demek? Bu, bu canlıların başkalarıyla birarada olmasını oluşturmakta. Dolayısıyla iki açıdan araştırma yapacağız, hem φωνή açısından hem de λόγος açısından.

1. Φωνή 'de de λόγος'taki gibi bir *dünya-içinde-olmak belirlenimi*, dünyanın canlıyla nasıl karşılaştığının belli bir tarzı kendini göstermekte: ilk durumda ἡδύ ve λυπηρόν ırası içinde, ikinci durumda "katkıda bulunan-zararlı olan" (συμφέρον, βλαβερόν) ırası içinde- temel belirlemeler şunlar: dünya doğal Dasein içinde bilgisini edindiğim bir olgu değildir, bir gerçeklik ya da realite değildir, tersine *dünya çoğunlukla katkıda bulunan ve zararlı olan tarzında, Dasein'ı yerine yerleştirme ve onu yerinden etme tarzında oradadır.* Bu geçiş

6 Pol. A 2, 1253 a 9.

özellikleri önce "sesleme" içinde, sonra "konuşma" içinde oradadır; φωνή'de ve λόγος'ta. Sesleme ile konuşmanın karşılaşılan dünyaya kökenindeki ve en yakınındaki Dasein'ı içinde nasıl uyduğunu ve dünyayı başkalarına varolanların birlikte olacakları şekilde nasıl ilettiklerini görmekteyiz. Dünyanın Dasein-ırası, oradalığının, birlikte olan birden çok şeyle bağlantısını taşımakta.

Bu, öncelikle birarada yaşayan birden çok şey için orada olan dünyayı, onun içinde öncelikle ve çoğunlukla yapıp-ettiğim dünyayı biz *çevre* diye betimlemekteyiz.

2. Şunun nasılını görmekteyiz: onların içinde dünyanın, en yakını Dasein'ı ile karşılaştığı bu iki olanak, olanak olarak, *onların içinde yaşayanların birbirleriyle birarada oldukları*, onların içinde κοινωνία'nın oluşturulduğu *tarzlar*dır. Dolayısıyla bir sonraki ödev şu: şu konunun açıklanması gerekir: aslında bu ἡδύ ve λυπηρόν belirlemeleriyle, dünyayla karşılaşma uğrakları kastedilmektedir, bu uğraklar dünya-içinde-olmak'a, yaşamaya o tarzda gönderide bulunmaktadırlar ki, ἡδύ ve λυπηρόν özelliği içinde orada olan şey, o şey olarak gerçekliği içinde hiç mi hiç açıkça kavranmış olmamaktadır. Dünya ἡδύ ve λυπηρόν özelliği içinde nesne haline gelmiş değildir, hayvanlar dünyaya nesne olarak orada iye değillerdir. Dünya ile yerine koyma ve yerinden etme tarzı içinde karşılaşılır, o bu özellik içinde öyle karşımıza çıkar ki yaşayanlar bu özelliği doğrudan Dasein'ın içine içine ifade ederler.

Aristoteles'in "Rhetorik" 1. Kitap 11. Bölümde verdiği belirlemeye göz atarsak, bu bağlantı sorunsuz açık olmakta; dünya-içinde-olmakın, "kendini ferah hissetmenin" belli bir tarzı olarak ἡδονή belirlenimi: "Dolayısıyla şunu belirledik: bir şeyde kendini ferah hissetmek, dünyası içinde yaşayanın varolmaklığının belli bir devinimidir, diyesim orada algılanacak şekilde söz konusu Dasein'ın asıl hizmete hazır olanağının içine, εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, iyice-kendini-tümüyle yerleştirmek, κατάστασις ἁθρόα."[7] Bu κατάστασις ferah hissetmekten başka bir şey değildir: bir anda yükselmek, sevinç içinde bulunan, özel bir dünya-içinde-olmak hafifliği. "Λύπη ise karşıtıdır."[8] Sizler bu, ἡδονή olarak ἡδονή'nin temel özelliği belirlemesinden şunu görmektesiniz: "Ἡδονή böyle bir şeyse [canlının varolmaklığının bir devinimi, bir değişmesi ise] o zaman şu açık: ἡδύ, yükselten şey [λυπηρόν, yani "bastıran"a karşıt ola-

7 Aristotelis Ars rhetorica. Iterum edidit A. Roemer. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1914. A. 11, 1369 b 33: ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἁθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν.

8 Rhet. A 11, 1369 b 35: λύπην δὲ τοὐναντίον.

rak], ποιητικόν, böyle bir şey yapabilen, söz konusu bulunuşu (διάθεσις), durumu, kendini hissetme tarzını yaratabilen şeydir."[9] Dolayısıyla ἡδύ bir yaratabilmektir. "Ἡδονή'yi yıkan şey, karşıt bulunuşu canlandıran şey λυπηρόν'dur, yerinden eden şey."[10] Karşısına çıkan ἡδύ ile bağlantılı olan ve onu başkalarına gösteren ἡδονή'nin başkalarıyla birlikte olmak olarak dünya-içinde-olmak için neyi başardığını görmek gerekmekte: buna karşılık gelen incelemeyi λόγος için yürüteceğiz.

b) Dünya-İçinde-Olmak ile Başkalarıyla Birlikte Olmak'ın Asıl Tarzları Olarak İnsanın λόγος'u ve Hayvanın φωνή'si

Biz kavramsallık ortamını aramaktayız ve bu sırada insan varolmaklığı belirlemesine geri döndük. Bu, konuşan yaşam olarak ıralanmıştır. Λόγος içinde insanın hangi varolmaklık belirlenimlerinin içerildiğini görmek için konuşmak konusunda emin olmak zorundayız. Aristoteles insanın varolmaklık belirlenimini ζῷον λόγον ἔχον olarak ele almakta; o şunu göstermek istemekte: ıralı tarzdaki bir birlikte olmak olarak πόλις insana yapıştırılmış değildir, tersine πόλις, kendisi kendine özgü varolmaklığı içinde kapalı ve önceden belirlenmiş olarak bulunan varolmaklık olanağıdır –φύσει[11]–; öyle ki, πόλις belli bir başkalarıyla birlikte olmaktan kaynaklanır ki, bu başkalarıyla birlikte olmak da kendi açısından bir şeye başkalarıyla iye olmak içinde temelini bulur, yani özel bir anlamda bir συμφέρον ve ἀγαθόν κοινωνία'sı içinde. Dünyaya bu belirlenimler içinde birarada iye olmak içinde, πόλις ile ifade edilmiş olan özel bir başkalarıyla birlikte olmanın belirli, sınırlı olanağı kurulur. Ve tam da κοινωνία ἀγαθοῦ'yu Aristoteles bizzat insanın varolmaklığından hareketle anlaşılır kılmaya çalışmakta. Dolayısıyla κοινωνία ἀγαθοῦ insanın varolmaklığına geri götürülmek zorunda. Bu geri götürmeyi o, λόγος konusuna geri götürme yoluyla yapmakta. Şu görülmekte: evi (οἰκία) oluşturan κοινωνία sadece λέγειν temeli üzerinde, insanın varolmaklığının dünya ile konuşmak olması temel olgusu üzerinde olanaklıdır. Bu, kendini ifade etmek, başkalarıyla konuşmaktır. Konuşma; ilk anlamda ve öncelikli olarak, daha sonra ona öteki insanların katıldığı, dolayısıyla ancak daha sonra baş-

9 Rhet. A 11, 1369 b 35: εἰ δή ἐστιν ἡδονὴ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδύ ἐστι τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως.
10 Rhet. A 11, 1370 a 2: τὸ δὲ φθαρτικὸν ἢ τῆς ἐναντίας καταστάσεως ποιητικὸν λυπηρόν.
11 Pol. A 2, 1252 b 30.

kalarıyla bir konuşmanın olduğu bir işleyiş değildir, tersine konuşmak, konuşmak olarak onun kendi içinde, kendini ifade etmek, başka konuşanlarla birlikte konuşmaktır ve bu yüzden de κοινωνία'nın varolmaklığı ölçüsü olan temeldir. Bu yüzden acaba nasıl oluyor da λόγος, ἀγαθόν'a birlikte iye olmayı oluşturan şey oluyor, bu konuyu açıklığa kavuşturacak tarzda daha yakın bir anlayışa ulaşmak zorundayız.

Aristoteles'in insanın bir ζῷον πολιτικόν olduğuna işaret etmek isterken, bir bağlam içinde buna kendisi değinmekte. Bu bağlam içinde hayvanların varolmaklığını yeniden ele almakta ve ζῷον λόγον ἔχον'u, sadece φωνή'ye iye olan bir ζῷον ile karşılaştırmakta. O, şunu göstermeye çalışıyor: φωνή aracılığıyla kurulmuş olan yaşam da var, bu tarzda yaşayanlar da, kökte başkalarıyla birlikte olmak olarak belirlenmiş olan bir varolmaklığa iyedirler; hayvanlar da zaten belli bir tarzda ζῷα πολιτικά'dırlar. İnsan sadece sözgelişi arılardan <daha çok> μᾶλλον ζῷον πολιτικόν'dur.[12] Φωνή ile kurulmuş olan hayvanların varolmaklığı karşısındaki sınırlandırma aracılığıyla, λόγος ile belirlenmiş olan asıl varolmaklığın daha kesince ıralanması gerekmekte.

α) Φωνή Karşısında λόγος'un Ayrılmasının Temelinde Yatan Olgular Üzerine Yön Bulma

Bu karşılaştırmanın anlaşılmasını kolaylaştırmak için ve aynı zamanda λόγος'un φωνή'den ayrılmasını yakalayabilmek amacıyla karşılaştırmanın altında yatan olgular üzerine çok genel olarak kısaca yön bulmak istemekteyiz.

Her iki durumda da yaşayan, yaşam, bir-dünya-içinde-olmak olarak inceleme altına alınmakta. Dolayısıyla bu onun için-içinde-olmak orada, kimileyin ya da rastgele değil, tersine dünya sürekli orada. Soru *sadece*, dünyanın bu Dasein'ının öncelikle *nasıl* belirlendiği. Dünya yaşamın içinde o tarzda oradadır ki, dünya onun-varolmaklığı-içinde yaşamı her zaman bir biçimde *ilgilendirir*. İçinde bulunduğum dünya beni ilgilendirir. Bu *ilgilendirmeyi* ya da yaşamın, içinde bulunduğu dünyayla *ilgilendirilmesi* olgusunu biz *dünyanın yaşamla belli bir karşılaşma tarzı* diye ıralamaktayız.

Bir yaşayanı ilgilendirme olarak dünya, onun-içinde-olma yönünde karşımıza çıkar. O karşımıza çıkar, diyesim yaşamın onun-içinde-olmasıyla ilgi-

12 Pol. A 2, 1253 a 10: διότι δὲ πολιτικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον.

lidir. "Dünyayla karşılaşma ırası ilgilenmedir" derken şunun vurgulanması gerekiyor: çoğunlukla, beni hiç ilgilendirmeyen şeyler karşıma çıkar, tam da gündelik yaşam içinde dünya böylece oradadır, dünya benim için, benim varolmaklığım onun içinde ve onunla birlikte *önemsiz*'dir, o beni önemsemez: çevrenin Dasein'ının bir özelliği olarak *önemsenmezlik*. Bu önemsenmezlik özel bir ilgilendirme ırasıdır. Ben "bu beni hiç ilgilendirmiyor" dediğimde bu, orada değildir demek değildir, tersine tam da o zaman onun orada olduğunu dünyaya teslim ediyorumdur. Bu *gündelikliğin* özel bir ırasıdır. Dolayısıyla önemsememe, dünyayı Dasein'ı içinde belirleyen yaşamın gündelikliğinin bir ırası ise ve önemsememenin kendisi beni hiç ilgilendirmeyen bir şey olarak anlaşılır oluyorsa, bu biçimde tam da şu ortaya çıkar: Dasein dünyayı bir şey olarak, onu ilgilendiren bir şey özelliği içinde yorumlamaktadır. Dünyanın-içinde-yaşamak dünya ile ilgilendirilmiştir.

Dünyanın orada olmasının türü ve tarzı, dünyanın bir yaşayanın içindeki Dasein'ının olanağı, bu yaşamın kendi içinde ne denli *tamamlanmış* olmasına, ya da dünyanın-içinde-olmak içinde üzeri örtülmüş yaşamın ne denli uyanmış olmasına, üzeri örtülü özelliğine orada iye olmasına, dolayısıyla dünyanın kendisinin ve onun-içinde-olmak'ın ne denli keşfedilmiş olmasına bağlıdır. Burada değişik dereceler ve basamaklar var. Aristoteles şöyle söylerken, bu kendine özgü olguyu görmekte: μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος,[13] "[Hayvanların] varolmaklık olanağı içinde onların varolmaklık tarzı şuraya değin gelir, hayvanların varolmaklığı ἡδύ ve λυπηρόν, ferahlık ve daraltma belirlenimlerini algılamaya iye olmak". Αἴσθησις <<hissetme>> diye çevrilemez, αἴσθησις basitçe dünyayı, dünyaya-orada-iye-olmak tarzını "algılamak" demektir. İçinde dünyanın bir varolmaklığı ilgilendirdiği boyut olanağı bu kendine özgü açımlanmışlığa bağlıdır. Hayvanların yaşamının bu açımlanmışlığı ya da eğitim, eğitimlilik tarzı ve bu açımlanmışlığın iletisi hayvanlarda φωνή ile insanlarda λόγος ile ıralanmıştır. Dünyanın varolmaklığının açımlanması Aristoteles'te şu anlamda λόγος'ta asıl temel olanağını taşımakta: λόγος'ta bir-dünya-içinde yaşayan, dünyaya uyar, orada dünyaya iye olur ve bu iyelik içinde asıl olarak varolur, değişir, devinir.

Biz bu her iki temel tarzın incelenmesi içinde şunu görmek zorundayız: 1.Φωνή ile ıralanmış yaşam içinde hayvan dünyayla nasıl karşılaşır, karşı-

13 Pol. A 2, 1253 a 12.

laşma özelliği nedir, hayvanlar için karşılaşılan dünyanın göstergesi nedir, "Orada"nın, dünya-içinde-olmak'ın temel tarzı nedir? 2. Buna karşılık gelen inceleme tarzı da insanın λόγος aracılığıyla dünyanın içinde olması üzerine: insanda hangi anlamda dünya oradadır, dünya λόγος aracılığıyla nasıl kendini göstermeye taşınır? Συμφέρον ve ἀγαθόν'un karşılaşma ırası içinde dünya nasıl oradadır?

Hayvanların yaşamı için dünyayla karşılaşma ırası ἡδύ ve λυπηρόν, insanın varolmaklığı için karşılaşma ırası yararlı olma ve zararlı olma, özetle katkıda bulunma ve iyi özelliğidir. Bu sınırlandırma işletildiği zaman şunun anımsanması gerekmekte: Aristoteles'in "De anima"da, canlının varolmaklık ırası üzerine çalışmasında gösterdiği gibi, hayvanın oraya değin ulaştığı belli varolmak olanakları basitçe insanın *yanında* duruyor değildir, tersine hayvanın taşıdığı bütün olanaklar insanın *içinde*, *birlikte orada*dırlar; yanyana bulunmazlar tersine insanın οὐσία'sı ile, dünya-içinde-olmak tarzıyla belirlenmişlerdir; öyle ki ήδονή ırası, insanın, dünyanın-içinde-olma tarzına göre çok belli bir çeşitleme kazanır. Ama burada Aristoteles, içinde her bir yaşamın devindiği her bir keşif basamağını birbiri karşısında tutarak kullanmakta.

β) Hayvanın Dünyayla Karşılaşma Irası: ἡδύ ve λυπηρόν. Davet ve Uyarı Göstergesi Olarak φωνή

"Rhetorika" 1. Kitap 11. Bölümde Aristoteles bir ήδονή belirlenimi vermekte. Bu belirlenimi daha iyi anlamak önemli. Ἡδύ ve λυπηρόν, ποιητικὰ ἡδονῆς καὶ λύπης.[14] "Ferahlatıcı olarak dünyada karşımıza çıkan şeyi kurabilen şeyin" doğrudan hazır olması gerekmez, o kendini haber verebilir, λυπηρόν ise tehdit edebilir. Bu "-ebilir" özelliği dahası dünyanın Dasein'ı için belirleyicidir, bu özellik üzerine şimdi daha fazla duramayacağım. Ἡδύ, "hafifletici", "rahatlatıcı olan şey" öyle bir διάθεσις,[15] "bulunuş" yönünde karşımıza çıkar ki, o belli bir bulunuş kurar, meydana getirir: εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν,[16] öyle bir bulunuş yönünde ki, o bulunuş orada olduğu sürece, varolan kendine en özgü bir varolmak-olanağı içinde olur, kendisinde olur, hayvanın kendi varolmaklığına uyan şeyin içinde olur. Dasein ferahlamıştır, hafiftir, o asıl kendisidir.

14 Rhet. A 11, 1370 a 1.
15 Rhet. A 11, 1370 a 2.
16 Rhet. A 11, 1369 b 34.

Burada konu bağlamını anlamak için şuna dikkat etmeli: ἡδύ karşısına çıkarken ve bulunuşu meydana getirirken, ἡδύ zaten dünyada bulunmak tarzında olan bir hayvanın karşısına çıkmaktadır. Belli bir bulunuş, öncesinden zaten oradadır, dolayısıyla ἡδύ tarafından belli bir bulunuşun kurulması şu demektir: ἡδύ aracılığıyla üretilmiş bulunma, bulunuş tarzıyla ἡδύ ile belirlenmiş yeni bir bulunma ile *yer değiştirir* –κατάστασις: 1. bir bulunuşa "yer değiştirmek", 2. içine taşınılan bu "bulunuşun" kendisi. Bu ikili çeviri hakkını temel bir *yaşam bağlamından* alıyorum: *tüm yaşam tarzları şu yolla ıralanmıştır: burada varolmaklık tarzı bir bulunuşa-taşımak ve bunun içinde-varolmak tarzında bir bulunmaktır.* Ben ancak beni-içine-taşımak yoluyla asıl anlamda bulunurum, dolayısıyla zorunlulukla bu *ikili ıra*'nın ifade edilmesi gerekmekte. Neşeliliğe ancak ve ancak kendimin neşelenmesi yoluyla varırım. Sağımda solumda başka pek çok neşe verici şey olabilir ama ancak ben kendimin neşeli olması yoluyla asıl neşeliliği kazanırım. Bu tarzda belirlendiği sürece bu, yaşamdaki her olgu için geçerli.

Bir-dünya-içinde-olmak olarak yaşamak, ἡδύ *orada* olduğu sürece, ἡδονή ile ıralanmış olarak bulunur. Ἡδύ ırası içinde dünyayla karşılaşmak hayvan için sözgelişi bir senfoni değil, uygun bir otlaktır, o her zaman hayvanın çevresinde olan herhangi bir şeydir. Bu, orada olan şey, hayvanı-ilgilendirme özelliği içinde *gösterilir*, hayvan bir "işaret" σημεῖον verir. O ἡδύ özelliğinde orada olana işaret eder. Bu, dışarıda, doğanın içinde rahat olanın el altında olması üzerine bir işaret vermez, tersine bu işaret ve ses kendi içinde bir *davet* ya da bir *uyarıdır*. Davet ve uyarı kendi içlerinde ...e yönelmek özelliği taşırlar.

Davet şu demek: başka bir hayvanı aynı bulunuşa götürmek; uyarı: onu bu bulunuştan uzak tutmak. Davet ve uyarı *uzak tutmak* ve *götürmek* olarak aslında *bir başkasıyla birlikte olmak*'ın temelini taşırlar. Davet ve uyarı içinde zaten şu kendini göstermekte: hayvan başka bir hayvanla birliktedir. Bir başkasıyla birlikte olmak tam da hayvanın özel varolmak özelliği içinde φωνή olarak açığa çıkar. Bir şeyin o şey olarak orada olduğuna işaret edilmiş olmamaktadır ya da bu bildirilmiş olmamaktadır. Hayvanlar bir şeyi el altında olarak saptayamazlar, onlar sadece onların hayvansı alıp-verme sınırları içinde bir şeye *işaret ederler*. Hayvanın tehdit edeni, korkutanı vb. göstermesi yoluyla, bu dünyanın orada olması işareti içinde aynı zamanda onun içinde, onun varolmaklığı bildirisi vardır. Dünya ἡδύ olarak işaret edilir ve aynı zamanda bu bir varolmaklık, tehdit edilmek, yem bulmak vb. bildirisidir.

γ) İnsanın Dünyayla Karşılaşma Irası: συμφέρον, βλαβερόν ve ἀγαθόν. *Etkinlik Sonucuna Katkıda Bulunan Şey Üzerine Ötekilerle Birlikte Kendini İfade Etmek Olarak λόγος*

Karşılaşılan dünyayı φωνή'de göstermenin aynı zamanda dünya içinde olma iletisi olması yoluyla ortaya çıkan ikili ırayı λόγος'ta izlemek zorundayız. Temel varolmaklık ırası olmasıyla konuşmada, konuşmanın kendisinin başkasıyla birlikte olmak olarak varolmaklığın temel tarzına dayandığını nasıl görmek gerektiğini açık kılmak zorundayız. Λόγος aracılığıyla dünyanın-içinde-olmak, φωνή aracılığıyla dünyanın-içinde-olmaktan nasıl ayrılmıştır?

İnsandaki λόγος'a karşılık gelen φωνή'nin, nasıl hayvanın ikili işlev içinde temel bir varolmaklık belirlemesi olduğu gösterildi: 1. bir şeyin göstergesi, dünyayı ἡδύ ve λυπηρόν olarak gösterme, 2. hayvanların başkalarıyla birlikte olmak özelliği olarak görülen şeyi oluşturan ileti. Hayvanların bu, dünya-içinde-olması içinde, hayvanların asıl varolmaklığının kendisi, başkalarıyla birlikte olmak olarak kendisini göstermekte. Aristoteles insanın dünya içinde olmasının daha öte özelliğine, λόγος –araştırmasına, doğru ardalanını vermek amacıyla φωνή ve θηρία olarak ζῷα'ya önceden gönderide bulunmakta. Biz şimdi şunu araştıracağız: λόγος'un kendisi içinde, insanın, kendi dünyası içinde özellik taşıyan varolmaklığı başkalarıyla birlikte olmak olarak ne tarzda görülebilir olmakta, tam da, içinde κοινωνία'nın kurulduğu λόγος, ne tarzda, içinde insanların olduğu dünyaya başkalarıyla birlikte orada iye olmaktır? Λόγος dünyaya başkalarıyla-birlikte-orada iye olmayı oluştururken, başkalarıyla birlikte olmak belirlenimi onun içinde kurulur. Ve ζῷον λόγον ἔχον belirlenimi daha sonra aynı zamanda kendinde ζῷον πολιτικόν belirlenimini içerir. Bu şu demek: insan, φύσει, πόλις tarzı içinde varolabilen bir canlıdır, diyesim bu özel başkalarıyla birlikte olmak, insana eklenmiş bir şey değildir, tersine, onun varolmak *olanağıdır*. İnsan πόλις içinde yaşadığı sürece, Grekler için asıl insandır. İnsanın varolmaklığının temel belirlenimi olarak başkalarıyla birlikte olmak, içinde insanın dünyasına orada iye olduğu tarz olarak λόγος'un daha derin incelenmesi içinde görülür olsa gerek.

Söz konusu olan şeyin ne olduğu konusunda bir bakış kazanmak için, bugün her zamandan daha çok, hep inceleme içine taşıdığımız bir önyargıyı ta baştan bırakmak gerekir. Konu, φωνή'de ve λόγος'ta gerçeklik belli bir bakış açısı içinde anlaşılacak biçimde, dünya belli bir "yönüyle" orada olacak

şekilde, "özne"ye göreli bir yön içinde, diyesim belli bir dünya kavrayışı söz konusuymuş gibi, dünya asıl olarak kendi içinde değil, ancak "öznel bir yön" içinde karşımıza çıkacak biçimde ele alınabilirdi. Bu özne ve nesne yönlendirmesi temelden bırakılmak zorunda. Bu temel kavramların, özne/nesne ve sizin düşündüğünüz şeyin Grek felsefesinde söz konusu olmaması bir yana, ayrıca Grek felsefesinde özne/nesne ile yön bulmak da anlamsızdır, çünkü dünyayı bir *kavrama tarzını* ıralamak değil, dünyanın içinde *varolmak*'tır, söz konusu olan şey. Ayrıca tüm, dünyayla ilgili karşılaşma özelliği çözümlemesine, sanki kendinde bir dünya varmış gibi, hayvan ve insan bu dünyanın belli bir kesitine iyeymiş gibi, hayvan ve insan dünyayı her biri belli bir (onların) yönüyle görüyorlarmış gibi girişmemek gerekiyor. Yine bir "hayvan dünya"sından bir de "insan dünyasından" sözetmek de doğru değil. Söz konusu olan şey, *gerçekliğin* belli yönler açısından *kavranış tarzı* değil, *dünyanın-içinde-varolmak*. Bundan ötürü, dünyayla canlının belli bir bulunuşu içinde karşılaşıldığı için, hayvan ve insan dünyalarının içindedir. Hayvanın dünyaya bağlantısı tam da onun hayvanı varolmaklığı içerisinde asıl anlamda Dasein'a taşımasıdır. Genelde dünyayı kavramak, anlamak bir araştırma konusu yapıldıkta şu konuda açık bir fikre iye olmak zorunlu: dünyayı anlamak, kavramak dünya-için-de bir varolmaklığı *önkoşul tutar*. Dünyayı kavramak dünyanın içinde olmakın belli bir olanağıdır; dünya sadece dünyada varolarak kavranabilir. Özne/nesne ayrılmasıyla konuya yaklaşılamaz. Dünyanın-içinde-olmak temel olgusu görülecek hale gelmez. Anlaşılması için şunu iyi saptamak gerekiyor: aktarılmış felsefi soru sorma biçiminden kurtulmak zorunlu.

Şimdi soru şu; λόγος nasıl, içinde dünyanın insan için orada olduğu dünyanın-içinde-olmak özelliği oluyor? Şu soruyu sormaktayız: Aristoteles için dünya hangi özellik içinde insanın karşısına çıkar? İnsanın oraya değin vardığı açınlanma nedir? İnsan'ın ἴδιον'u <ona özgü olanı> şu: τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν,[17] "sadece o [insan] iyi ve kötünün, adil ve adil olmayanın αἴσθησις'ine iyedir, onların farkındalığı içinde yaşar", συμφέρον ile βλαβερόν'un.[18] Dolayısıyla öncelikle şunu sormaktayız: "içinde insanın devindiği dünya "katkıda bulunma" özelliği içinde, συμφέρον özelliği içinde karşımıza çıkar, ne demek acaba?[19]

17 Pol. A 2, 1253 a 16.
18 Pol. A 2, 1253 a 14.
19 Rhet. A 6, 1362 a 18.

Συμφέροντα, "katkıda bulunma özellikleri" şunlar:

1. τὰ πρὸς τὸ τέλος,[20] "kendi içinde sonuca ilişkin olan şeyler";
2. κατὰ τὰς πράξεις,[21] "πρᾶξις'e uyan bakış açısı çerçevesi içinde";
3. σκοπὸς πρόκειται τῷ συμβουλεύοντι,[22] "onun amaçladığı şey, düşünüp taşınan kişide önceden bulunmaktadır".

Buradan yola çıkarak συμφέρον'un ve sonra da ἀγαθόν'un özelliklerini ortaya koyacağız. Bu, insanları ilgilendiren şey olarak dünyanın onun için nasıl orada olduğu tür ve tarzdır. Ἀγαθόν ile bağlantı, konu üzerinden kendiliğinden ortaya çıkacak.

1. ile ilgili: Συμφέρον "...e katkıda bulunan şey", sonuçla ilgilidir. *Katkıda bulunan* bir şey kendi içinde *bir şeye gönderi* taşıyan bir varolandır. Bir şeye bu gönderi, katkıda bulunan şey için öyle gelişigüzel bir şey değildir, tersine tam da o onun katkıda bulunurluğunu oluşturur. Katkıda bulunan şeyin kendisinin gönderide bulunduğu yer τὸ τέλος olarak betimlenir. Τέλος altında ne anlamamız gerektiğini ikinci belirlemede öğrenmekteyiz.

2. ile ilgili: Πρᾶξις, "etkinlik"tir, böyle bir şey olarak bir şeyi-sonuna-taşımak'tan başka bir anlama gelmez. Bunun altında şu yatmakta: *etkinliğin kendi içinde kendisinin bir sonu vardır*, diyesim etkinlik etkinlik olarak nereye gidiyorsa o şey olarak bir sona iyedir. Συμφέρον, bir etkinliğin sonucuna gönderide bulunmaktır, o bir şeyi sonucuna-götürmekte taşıyıcılık yapar.

3. ile ilgili: συμφέρον σκοπός'tur. Συμβουλεύεσθαι'ı Aristoteles "Nikomakhos'a Etik" 6. Kitap, 10. Bölümde ζητεῖν τι καὶ λογίζεσθαι olarak,[23] "bir şeyi, üzerinde hesaplayarak araştırma" [καί burada açıklayıcı] olarak belirtmekte – λογίζεσθαι: katkıda bulunanı yerine getirme sonucuna götürme konusunda hesap yaparken baktığım şeyi "konuşmaya taşımam" yoluyla. Πρᾶξις içinde bir son vardır, katkıda bulunan şey sonucuna ulaştırılır, her tür etkinlik içinde bir sonuç öncesinden saptanmıştır. Λογίζεσθαι asıl düşünme süreci tarzıdır, συμφέρον'u konuşmaya taşıma tarzıdır. Dolayısıyla katkıda bulunan şey konuşmaya taşındığında bu şu demeye gelir: bu konuşma-ya-taşıma içinde τέλος birlikte oradadır. Katkıda bulunan şey kendi içinde sonuca gönderidir. Λόγος, λογίζεσθαι "eğer-

20 Rhet. A 6, 1362 a 19.
21 Rhet. A 6, 1362 a 19.
22 Rhet. A 6, 1362 a 17.
23 Eth. Nic. Z 10, 1142 a 31: τὸ γὰρ βουλεύεσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. Z 10, 1142 b 1: ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται.

öyleyse" temel yapısı içinde sürdürülür: *eğer* şu ve şu bir etkinliğin sonucu ise, *öyleyse* şu ve şuna el atılmalıdır, şu ve şu konuşmaya taşınmalıdır. Bu "eğer-öyleyse", συμφέρον'u enine-boyuna konuşmak, συλλογισμος'tur: bunlar birlikte, birbiri içinde kenetlenmiş λόγοι'dur. Aslında burada συμφέρον ile aynı şey demek olan τὸ ὠφέλιμον <uygun olan> konuşmaya taşınmış olur, diyesim: κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε,[24] katkıda bulunan şey şu açılardan enine-boyuna konuşulur: bir etkinliği sonucuna-götürmek-için "ne gereklidir", etkinlik "nasıl" ve "ne zaman" yürütülmelidir. Συμφέρον'u bu, konuşma-ya-taşımak içinde, somut tarzda orada olduğu biçimiyle, dünyaya taşımak içinde, dünya aslen ancak o zaman "buraya" taşınmış olur. İnsan varolmaklığının şimdiliği ve buradalığı belli bir enine-boyuna düşünme içinde ifade edilmiş olur, bu enine-boyuna düşünme yoluyla insan –çağcıl söylendikte– somut konumu içindedir, asıl καιρός içindedir. İnsan varolmaklığı bu λόγος içinde dünyaya burada iye olmayı <dile getirmek> λέγειν; <tartışmak> λογίζεσθαι'dır, öyle ki onun içinde ben bir şimdi ve burada belli durumdayımdır.

Λόγος'un συμφέρον'u ifade etmesi ne demek? Φωνή karşısında λόγος: ἐπὶ τῷ δηλοῦν,[25] onun görevi dünyayı λογίζεσθαι içinde işleyen bir özellik içinde "açık kılmak"tır. "Eğer" şunu göstermekte: enine-boyuna düşünme için sonuç belirlenmiştir. Sonuç üzerine enine-boyuna düşünme olmaz, o baştan saptanmıştır. "Eğer", τέλος'a ilk enine-boyuna düşünen el atmaktır. Arkadaşıma bir armağan vermek, onu sevindirmek istiyorum, τέλος şudur: sevindirmek. Bu τέλος önceden alınmıştır. Bir τέλος'u, πρᾶξις 'in bir sonucunu "önceden alma" προαίρεσις'tir. Eğer bunu istiyorsam, eğer bu sonuca götürülecekse, eğer öteki sevinecekse ne <yapacağım> o zaman? Şimdi düşünme-taşınma başlar: söz konusu kişi nasıl sevindirilebilir? Enine-boyuna düşünme ile şuraya varılır – ben ona bir kitap armağan etmek istiyorum. Bu enine-boyuna düşünme içinde bu anda benim Dasein'ım bu προαίρεσις içinde yön bulur. İçinde enine-boyuna düşünmenin geliştiği çerçevenin dünyası orada vardır. Dolayısıyla kitapçıya giderim, kitabı çabukça almak için şu belli kitapçıya giderim, diyesim sevindirmek etkinliğim τέλος olarak sonucuna götürülsün diye yaparım bunu. Enine-boyuna düşünme yoluyla kitapçı kitapçı haline gelmez. Πρᾶξις μετὰ λόγου tarzında kendi dünyası içinde olan varolan için dünya συμφέρον özelliği içinde el altındadır. Dasein olarak belirlenen varolmaklığı öncelikle böyledir. Elime aldığım baston, başıma koyduğum şapka,

24 Eth. Nic. Z 10, 1142 b 28.
25 Pol. A 2, 1253 a 14.

bunlar συμφέροντα'dırlar. Baston öncelikle bir tahta parçası ya da benzeri bir şey değil, bastondur. Bu enine-boyuna düşünme içinde dünya öyle ya da böyle *olarak*'ın, ...e katkıda bulunabilir *olarak*'ın öncelikli özelliğinde ifade edilmiş bulunmaktadır; ve λέγειν öncelikli tür ve tarzı içinde dünyaya bir şey *olarak* hitap ettiği için: λέγειν τι κατά τινος, bu böyle. Bir şey üzerine konuşma içinde ben onu, şu ve şu *olarak*, *olarak* özelliği içinde buraya taşırım, gözlerimin önüne koyarım. Λόγος'un, her adımda uygunluk taşıyan öncelikli işlevi, dünyayı bu ...e gönderide bulunma özelliği içinde açıkça ayırmak ve buraya taşımaktır. Böylece şu açıklığa kavuşmakta: insan için dünyada konuşmak "δηλοῦν τὸ συμφέρον"[26] dur.

Bu, ...e üzerine konuşmak, düşünüp taşınmaktır, συμβουλεύεσθαι'dır, "kendisiyle birlikte kendini konuşmaya taşımaktır". Kendi kendine bir şey üzerine karar almaya gidilir: bu çok daha köksel, *başkalarıyla* müzakere etmekin sadece çok belli bir olanağıdır. Bu ifade etmek olarak böyle-konuşmaya-taşımak *bir başkasıyla birlikte* bir şey üzerine konuşmaktır, bu şeyi *enine-boyuna konuşmaktır*. Konuşmak, ...e hitap eden ifade etmektir. O bir saptayıcı konuşmak değildir, συμφέρον'u *sözkonusu etmektir*. Bakışın içinde συμφέρον durmaktadır. Bu hitap işlevi içindeki λόγος belli bir iletmek özelliği taşır: başkasına *ileti* yapmaktayımdır, benim başkasıyla, başkasının benle bir şeyimiz vardır, bir şeyi enine-boyuna konuştuğumuz sürece, dünya buradadır – dünyanın κοινωνία'sı. *Konuşmak*, *kendi içinde iletmektir* ve *konuşmak* iletme olarak, κοινωνία'dan başka bir şey değildir.

Niçin konuşmakın başkaları-ile-konuşmak olduğunu anlamadığınız için belki de sizler için sunumumda bir atlama bulunmakta. Ne ki λόγος Grekler tarafından kökte görülmüştür. Bizler bugün dil, konuşma konusunda ilkel bir tasarıma iyeyiz ya da hiç tasarımımız yok. Bunu anlamanın kökeni için somut kanıt "Rhetorik"in tümü. Konuşmak, katkıda bulunan şey üzerine düşünüp taşınarak konuşmaktır, başkalarıyla konuşmaktır: λόγος insanın, kendi dünyası içindeki varolmak tarzıdır, öyle ki bu varolmak kendi içinde başka-birisi-ile-olmaktır. Bu κοινωνία, sadece λόγος'un kendisiyle belirlenmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda λόγος'un etkinlik bakışı içindeki bir düşünüp-taşınma olması yoluyla da belirlenmiştir. Etkinlik μετὰ λόγου. Μετά burada "tam içinde" demektir: λόγος etkinliğe aittir, etkinlik kendi içinde bir konuşmaktır, <bir şeyi> dile getirmektir.

26 Agy.

Her ne kadar Aristoteles sonunda συμφέρον'u, ἀγαθόν olarak betimlese de biz şimdiye değin dünyayla bir sonraki karşılaşma ırasını, ἀγαθόν'u kapalı tuttuk. Şimdi ἀγαθόν'un ne demek olduğunu anlamaya hazırız. Aristoteles "Rhetorik", 1. Kitap, 6. Bölümde, sözünü ettiğimiz yerde hemen συμφέρον belirlemesine bağlayarak bu konuda bir açıklama vermekte. Ἀγαθόν şudur:

1. αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα αἱρετόν,[27] "kendinde kendisi için seçilebilir olan" şey – dolayısıyla burada οὗ ἕνεκα, "ne için", "onun uğruna" olarak ἀγαθόν belirlemesi.

2. καὶ οὗ ἕνεκα ἄλλο.[28] Gönderi ters yönde τέλος'tan συμφέρον'a işlemekte. Temel bağlantıyı görmek için şuna dikkat etmek gerekmekte: sadece, ἀγαθόν öncelikle sonuç özelliği taşıdığı için o, bir şey-adına, diyesim başka-bir şeyin-uğruna olabilir.

3. Ayrıca ἀγαθόν οὗ ἐφίεται πάντα,[29] "her şeyin ona yöneldiği, ona doğru yola çıktığı şey" olarak belirlenmekte, diyesim

4. οὗ παρόντος: bu "gözümüzün önünde olduğu sürecedir", εὖ διάκειται.[30] Eğer ἀγαθόν kendisi olarak orada ise, etkinlik sonucuna götürüldüyse, o zaman etkinlikte bulunan εὖ διάκειται'dır, o εὖ olarak belirlenen bir bulunuş içindedir. Εὖ, etkinlik tamamlandığı için, tamamlanmış olan belli bir bulunmanın Nasılıdır. Εὖ sonucu gerçekleştirme türüne ve tarzına bağlıdır.

Bu, çeşitli ἀγαθόν belirlemelerinin hepsi şurada birleşmekte: ἀγαθόν öncelikle sonuçtur, τέλος'tur, daha kesincesi πέρας'tır. Πέρας temel bir varolmak belirlemesi olarak karşımıza zaten çıktı.

c) Başkalarıyla Birlikte Olmakın Gündelikliğinin Nasılı Olarak "Biri". Başkalarıyla Birlikte Olmakın ve Konuşan Olmakın Eş Kaynaklılığı

İnsanın Varolmaklığının yeni özelliği olarak *başkalarıyla birlikte olmak* ortaya çıkarıldı. Bu λόγος'un kendisinin somut yapısında görülmekte – "konuşmak" olarak λόγος, *gündeliklik* içinde canlandığı biçimiyle, düşünme taşınmanın, her seferindeki danışma-ya-gitmekin, etkinlikin işleyiş tarzı olan konuşmaktır. Düşünme-taşınma olarak, bir kendini dünyaya katmak gerçekleşir; bu dünya ἀγαθόν ya da συμφέρον özelliği içinde oradadır. Συμφέρον içinde,

27 Rhet. A 6, 1362 a 22.
28 Agy.
29 Rhet. A 6, 1362 a 23.
30 Rhet. A 6, 1362 a 26.

"ne için", bir şey olarak τέλος; etkinlik neyde ve ne için sonucuna varıyorsa o zaten verilmiştir. Bu συμφέρον, λογίζεσθαι içinde karşımıza çıkar, λογίζεσθαι'ın işlem biçimi συλλογισμός, çıkarımdır, diyesim "eğer-öyleyse" olarak. Bunun içinde, insanın, içinde devindiği çevresi olarak dünya oradadır. Diyesim o, tam da katkıda bulunmanın kendisini ve evriği οὗ ἕνεκα'yı gösteren, açık kılan λόγος'tur: λέγειν τι κατά τινος, bir şey "bir şey olarak" imlenir, dünyaya "olarak" özelliği içinde orada iye olunur, dünya bir açı içine yerleştirilmiş olur. Aristoteles'in aynı yerde αἴσθησιν ἔχειν τοῦ ἀγαθοῦ[31] diyebilmesi de buna dayanır. Bu etkinlik bakışını biz *etrafa-bakınma* diye betimlemekteyiz: düşünüp-taşınma içinde *ben etrafıma bakınırım*. Ne ki bu, çevreye bakış ve onun içinde orada olan şey tam da, ἀποφαίνεσθαι olan λόγος aracılığıyla gösterilir. "Öyle ve böyle olarak" özellikleri açıkça "Ora"ya getirilmiş olurlar. Böylece şunu görmekteyiz: λόγος burada temel işlevini yürütmektedir: ἐπὶ τῷ δηλοῦν,[32] o, dünyayı "açık kılmakta"dır. Konuşmak yoluyla yürütmek olarak bu açık kılmak, bir *iletmek*'tir, dünyaya açıkça-birlikte-orada iye olmak tarzını, başka-birine-açıklamaktır – dünyada insan varolmaklığının temel belirlenmesi. O, içinde insanın varolmaklığının birlikte olarak açıklığa kavuştuğu temel bir tarzdır. İnsan, bir ζῷον πολιτικόν olan, πόλις-içinde kurulmuş bir varolmaklık olanağını kendi yapısı içinde taşıyan bir varolandır.

Şimdi insanın varolmaklığı açısından ortaya çıkan bu belirlemeyi biraz daha kesince ele alabiliriz. Şuna dikkat etmeli: bu belirleme ile insanın yalnız olmadığı, birden çok başkalarıyla bir-aradalığı olduğu söylenecek şekilde bir olgu saptanmış değildir. Tersine bu, başkalarıyla-birarada-olmak, *varolmaklığın* bir *Nasıl*'ıdır: insan başkalarıyla birarada olmak *tarzında* vardır. Benim kendimin yaşayan insan olarak benim dünyamın içinde benim hakkımda dile getirdiğim temel ifade, son derece önce gelen ifade: "ben varım", aslında yanlıştır.

Şöyle demek zorunlu: "ben birisiyim". "Birisi" vardır, şu ya da şuna "birisi" girişir, "birisi" şöyle ya da böyle görür. Bu *birisi*, *gündelikliğin*; *ortalama*, *somut başkalarıyla birarada olmak'ın asıl Nasıl'ı*dır. Bu "birisi"nden gelişir, insanın dünyayı öncelikle ve çoğunlukla görme tarzı ve türü, dünyanın insanları ilgilendirme tarzı ve türü, insanın dünyaya hitap tarzı ve türü. "Birisi", gündeliklik içinde insanın varolmaklığının asıl nasılıdır ve *bu "birisinin" asıl taşıyıcısı dildir*. "Birisi" dilin içinde konaklar, asıl egemenliğine dilin

31 Pol. A 2, 1253 a 14.
32 Pol. A 2, 1253 a 14.

içinde iyedir. "Birisi"nin daha kesince kavranışı sırasında, aynı zamanda bu "birisi"nin asıl başkalarıyla birarada olmakın belli tarzlar içinde oradan gelişip-serpildiği olanak olduğunu da görmektesiniz. İnsanın varolmaklığının temel belirlenimini, ζῷον πολιτικόν olarak, daha sonraki açıklama içinde de iyi tutmak gerekir. Yani dünyayı "seyretmek", θεωρεῖν'in, bu seyir içinde orada olan şeyin, εἶδος'un; dünya alışıldık biçimde nasıl görünüyorsa öyle dünyanın "dış görünüşü"nün söz konusu edildiği yerde. Εἶδος'ta, genellik, genel geçerlik denen şey, belli bir ortalamalık beklentisi yatar. Grek bilim kavramının temel belirlenimi olarak anlaşılmak istenen *genel* temel belirlemesinin kökü işte buradadır. Dolayısıyla biz bu "birisi"ni, insanın varolmaklığının bir temel belirlenimi olarak öncelikle ve sürekli gözümüzün önünde tutmak zorundayız. İmdi "Politika", 1. Kitap, 2. Bölümdeki metnin yorum sonucu aşağı yukarı budur.

Şu anlaşılır olmakta: başkalarıyla birlikte olmak belirlenimi konuşan olmak belirlenimiyle *eş kaynaklı*dır. Önermelerin birinden ötekini türetmek tamamen yanlış olur. Tersine insan Dasein'ı olgusunun kendisi *konuşan olmak ve başkalarıyla birlikte olmaka eşkaynaklı* olarak iyedir. İnsan varolmaklığının eşkaynaklılığının bu özellikleri, eğer onlar olguya gerçekten uyacaklarsa, birlikli olarak tutulmak zorunda.[33]

Çeviren: Saffet Babür

33 Bkz. Elyaz. s. 353.

SÖZLÜK

ψυχῆς ἐνέργεια: ruh etkinliği
ζωὴ πρακτική: pratik yaşam
ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος: *logos* taşıyabilen birinin pratik bir yaşamı
ἐνέργεια: etkinlik
ψυχή: ruh
ἔργον: iş, eser
πέρας: sınır
ἀγαθόν: iyi
τέλος: son
εὐδαιμονία: mutluluk
ὁρισμός: sınırlama, tanım
βίος θεωρητικός: teorik yaşam
κρίνειν: değerlendirmek
κινεῖν: devinmek
ἑρμηνεύειν: yorumlamak
ἀκούειν: dinlemek
αἴσθησις: duyumsama
θεωρεῖν: seyretmek, bakmak
ὁρᾶν: görmek
ἔνδοξον: görüş, sanı
λόγον ἔχον: *logos* taşıyabilen
λόγον ἔχειν: *logos* taşımak
κοινωνία: birarada olma, başkalarıyla birarada olma
λέγειν: söylemek, konuşmak
ζῷον λόγον ἔχον: *logos* taşıyabilen canlı
φωνή: ses, sesleme
λόγος: söz, akıl, oran, uslamlama
πόλις: devlet, kent
φύσις: doğa
φύσει ὄν: doğa gereği olan
ἡδύ: hoş
λυπηρόν: acı verici
σημεῖον: gösterge
ἴδιον: kendine özgü
δηλοῦν: açığa çıkarmak
ἀλλήλοις: birbirlerine

συμφέρον: yararlı olan
βλαβερόν: zararlı olan
ήδονή: haz
εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν: el altındaki doğaya
κατάστασις ἁθρόα: birlikte, çoklu, toplu yer değiştirme
κατάστασις: yer değiştirme, durum değiştirme, bir durumdan başka duruma geçme
λύπη: acı
διάθεσις: bulunuş
φύσει: doğa gereği
κοινωνία ἀγαθοῦ: iyiye katılma, iyi konusunda başkalarıyla birarada olma
οἰκία: ev
ζῷον πολιτικόν: siyasal canlı
μᾶλλον ζῷον πολιτικόν: daha siyasal canlı
θηρία: vahşi hayvanlar
ζῷα: canlılar, hayvanlar
πρᾶξις: yapıp etme
σκοπός: amaç
λογίζεσθαι: tartmak
συλλογισμος: tasım
τὸ ὠφέλιμον: uygun olan, yararlı olan
κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε: uygun olana göre; nerede, nasıl, ne zaman gerektiği
ἐπὶ τῷ δηλοῦν: açığa çıkarmak bakımından
προαίρεσις: tercih
πρᾶξις μετὰ λόγου: *logos* ile yapıp etme
συμφέροντα: yararlı şeyler
λέγειν τι κατά τινος: bir şeyi bir şeye yüklemek
δηλοῦν τὸ συμφέρον: yararlı olanı göstermek, açığa çıkarmak
συμβουλεύεσθαι: birlikte düşünüp taşınmak
μετὰ λόγου: *logos* ile birlikte
αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα αἱρετόν: kendisi kendisi için seçilesi olan
καὶ οὗ ἕνεκα ἄλλο: ve başka bir şey için olan
ἀγαθόν οὗ ἐφίεται πάντα: her şeyin ona yöneldiği iyi
εὖ διάκειται: iyi oturur, yerinde
οὗ ἕνεκα: … ki onun adına, onun için
αἴσθησιν ἔχειν τοῦ ἀγαθοῦ: iyiye ilişkin farkındalık taşımak
ἀποφαίνεσθαι: göstermek
εἶδος: biçim

Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10[1]

ARİSTOTELES

{759a8} "Arıların üremesinde büyük çıkmaz var. Eğer gerçekten de[2] bazı balıklar çiftleşmeden {10} ürüyorsa, göründüğü kadarıyla bu durum arılar için de geçerli olsa gerek. Ne de olsa, bunlar yavruyu ya bazılarının dediği gibi başka bir yerden getiriyor olmalı – bu durumda ya yavru kendiliğinden oluşmuş ya da başka bir hayvan tarafından doğurulmuş olmalı –, ya kendileri üretiyor olmalı ya da bazılarını getirip bazılarını üretiyor olmalı (çünkü yalnızca erkek arı {15} yavrusunu getirdiklerini söyleyenler de var). Ya çiftleşerek ya da çiftleşmeden üretiyor olmalılar; çiftleşerekse ya herbir cins kendi başına üretiyor, ya cinslerden biri öbürlerini üretiyor ya da bir cins bir başkasıyla birleşerek üretiyor olmalı, – yani diyorum ki örneğin ya işçi arılar işçi arıların, erkek arılar {20} erkek arıların, krallar da kralların birleşmesinden ürüyor olmalı, ya bütün öbürleri tek bir cinsin, örneğin kral ya da arı beyi adı verilenlerin birleşmesinden ya da erkek arılarla işçilerin birleşmesinden ürüyor olmalı. Ne de olsa bazıları erkek arıların erkek, işçilerin dişi olduğunu söylüyor, bazıları da işçilerin erkek, erkek arıların ise dişi olduğunu.

1 Çeviride kullandığım ve tamamen izlediğim kaynak metin Drossaart Lulofs, 1965, s. 121-127. Bulabildiğim kadarıyla bu bölümden yapılmış tek Türkçe çeviri, Teoman Duralı'nın kısmi çevirisi. (Duralı, 1984, s. 269-271.) Terimlerle ilgili sorunlar ve kaynakça için "Aristoteles İş Başında" makalesine bakınız.

2 İki kaynak buradaki sözcüğü *eiper* ("eğer gerçekten de") diye okuyor (108 sayılı 9.-10. yüzyıl Oxford Corpus Christi College kodeksi ve Willem van Moerbeke'nin 13. yüzyıl Latince çevirisinin ikinci düzenlenişi [*recensio*]). Ephesius da Aristoteles'in aşırı sakınımlı dilini koruyor. Yedi kaynak ise buradaki sözcüğü daha iddialı bir bağlaç olan *epei* ("madem ki") diye okuyor: Scotus, Moerbeke'nin çevirisinin ikinci düzenlenişi, 1339 sayılı 12. yüzyıl Vatikan kodeksi, 81 sayılı 12. yüzyıl Floransa Biblioteca Medicea Laurenziana kodeksi, 261 sayılı 13.-14. yüzyıl Vatikan kodeksi, 1853 sayılı 15. yüzyıl Paris kodeksi ve 13 sayılı 14. yüzyıl Riccardianus kodeksi.

Ama arılara özgü {25} olgulardan ve başka hayvanlarla ilgili daha genel olgulardan akıl yürütülürse bütün bunlar olanaksız. Çünkü eğer yavruları doğurmayıp başka yerden getiriyorlarsa, arılar getirmeyince de spermi getirdikleri yerlerde arıların oluşması gerekirdi. Getirilince oluyor da {30} öbür tarafta neden olmuyor? Bir o kadar olması uygun düşer, ister çiçeklerin içinde kendiliğinden oluşsunlar, ister herhangi bir hayvan tarafından doğurulsunlar. Zaten sperm başka bir hayvana ait olsaydı, arının değil o hayvanın oluşması gerekirdi en azından. Üstelik bal toplamaları akla yatkınken (onların besini çünkü bal), kendilerine besin olmayan yabancı bir yavruyu {35} toplamaları saçma. Neden toplasınlar? Küçükleriyle ilgilenen bütün hayvanlar kendi öz yavrusu gibi görünen yavru {759b1} için didinir.

Ama aslında işçilerin dişi olup erkek arıların erkek olması da akla yatmıyor. Çünkü doğa hiçbir dişiyi saldırı silahıyla donatmaz, oysa erkek arılar iğnesizken bütün işçi arılar {5} iğneli. Tersine, işçilerin erkek olup erkek arıların dişi olması da akla yatmıyor, çünkü hiçbir erkeğin küçükleri için didinmek gibi bir adeti yok, oysa işçiler bunu yapıyor. Genel olarak şurası açık ki ortalıkta hiçbir erkek arı yokken bile erkek arıların yavrusu içeride oluşuyor ama krallar olmadan işçilerin {10} yavrusu içeride oluşmuyor (bazıları bir tek erkek arı yavrusunun dışarıdan getirildiğini bu yüzden söylüyor), o halde çiftleşmeyle oluşmadıkları belli, ister her bir cins kendi cinsiyle birleşsin, ister işçiler erkek arılarla. Bir tek erkek arınınkinin dışarıdan getirilmesi demin söylenenlerden dolayı olanaksız olduğu gibi, cinslerinin {15} tamamında da buna benzer bir durumun gerçekleşmemesi zaten akla yatmıyor. Ama aslında işçilerin bazılarının erkek bazılarının dişi olması da olacak iş değil, çünkü bütün cinslerde dişiyle erkek birbirinden ayrılır. Üstelik o durumda işçiler işçileri üretiyor olurdu, oysa bazılarının dediği gibi beyler içeride değilse yavrularının oluşmadığı {20} açık. İşçilerle erkek arıların ayrı ayrı kendi aralarında ya da bir arada birbiriyle üremesine karşı ortak bir itiraz: bunlardan hiçbiri asla çiftleşirken görülmemiş. Aralarında dişiyle erkek olsaydı bunun sıkça gerçekleşmesi gerekirdi. Eğer gerçekten de çiftleşerek ürüyorlarsa kralların birleşerek üretmesi kalıyor {25} geriye.

Ama beyler içeride değilken de erkek arıların oluştuğu açık; ki bunların yavrusunu işçiler dışarıdan getiriyor da çiftleşerek üretiyor da olamaz. O zaman şu kalıyor geriye: bazı balıklarda görüldüğü gibi, işçiler erkek arıları çiftleşmeden üretiyor; dolayısıyla üreme açısından dişi {30} olsalar bile bitkiler gibi dişiyi de erkeği de içeriyorlar. Saldırı organına da bu yüzden

sahipler. Ne de olsa erkeğin ayrı olarak varolmadığı bir hayvanda dişiden söz etmemek gerekir. Erkek arılarda bunun gerçekleştiği ve çiftleşme olmadan oluştukları açıksa, aynı gerekçeyle işçi ve kralların da {35} çiftleşmesiz oluşması zorunlu. Dolayısıyla eğer işçinin yavrusunun krallar olmadan oluştuğu {760a1} açıkça görünseydi, işçilerin de çiftleşme olmadan işçilerden doğması zorunlu olurdu. Oysa bu hayvanların bakımıyla uğraşanlar bunun böyle olmadığı söylediğine göre, kralların kendilerini de işçileri de üretmesi kalıyor geriye.[3]

Arılar sıradışı[4] ve kendine {5} özgü bir cins olduğundan, üremeleri de kendine özgü gibi görünüyor. Çünkü arılar gibi çiftleşme olmadan üremeye başka hayvanlarda da rastlanıyor olsa bile, aynı cinsten olmayanı üretmek arılara özgü.[5] Ne de olsa barbunyalar[6] barbunyaları üretiyor, hani balıkları[7] da hani balıklarını. Bunun nedeni, sinekler ve benzeri {10} hayvanların tersine, işçilerin farklı ama yakın bir cinsten üretilmesi, yani beylerden üretilmesi. Dolayısıyla da üremelerinde bir anlamda bir orantı var: beyler büyüklük açısından erkek arılara, iğneli olmaları açısından işçilere benzerdir; dolayısıyla işçiler beylere {15} bu açıdan benziyor, erkek arılar ise büyüklük açısından.

3 Öbür çevirilerden bağımsız gözüken bir elyazması geleneğine dayanan El-Bitrîk (?) ve Scotus'un çevirilerinde farklı bir sonuç çıkarılıyor: "O halde kralların ve işçi arıların oğul (*veledâ* ve *filios*) ürettiğini söylemek kalıyor geriye." Bu daha geçerli bir çıkarım gibi görünüyor, ne de olsa burada kral olmadan işçi üretilmemesinden çıkarılan sonuç, kralların hem kendi cinsini hem de işçileri üretmesi değil, yalnızca kralların da işçiler gibi doğurgan olması. Gene de aşağıda 11. dipnota bakınız.

4 "Sıradışı" anlamındaki *perittos* sözcüğü El-Bitrîk (?) ve Scotus'ta yok.

5 "Arılar sıradışı… arılar gibi" pasajı 108 sayılı 9.-10. yüzyıl Oxford Corpus Christi College kodeksinde yok.

6 Bu balıklardan ilki *eruthrinos*. Sözcüğü çevirmeden bırakan El-Bitrîk (?) (*erûtrînû*), Scotus (*arothartibo*?), Moerbeka (*erithrinus*) ve Platt'ten (*erythrinus*) farklı olarak, Barthélemy-Saint Hilaire (*rouget*), Louis (*rouget*), Gaza (*ruber* ama aşağıda Bontiz'le karşılaştırın) ve Duralı bu balığın türü konusunda hemfikir: barbunya. Peck ise 741a36'da bunun muhtemelen *Serranus anthias* olduğunu tahmin ediyor ve *Serranus*'un zaten çoğu türünün erdişi olduğunu ekliyor. Karol'a göre ise *Serranus anthias* hanigillerden berber balığı. Bonitz'in *erythrinos* açıklaması ise şöyle: "Theodorus Gaza'ya göre *rubellio*, Scaliger'e göre *Rubellus*, Linnaeus'a göre *Mullus barbatus*, K618,7'nin katibine göre *perca*, Cuvier ve Valenciennes'in *Histoire naturelle des poissons*'una göre (VI 179) *serranus anthias*, bugünkü Yunancada *luthrina* (*lithrini*), Camus'nün 1783 çevirisine göre *luthrinion* yani *Pagrus vulgaris*." (Bonitz, 1955, s. 288.)

7 Balıklardan ikincisi *khannê*. Sözcüğü gene çevirmeden bırakan El-Bitrîk (?) (*khannes* / *khannis*?), Scotus (*hice*?), Moerbeka (*channa*) ve Platt'ten (*channa*) farklı olarak bu sözcüğü Gaza *hiatula* diye karşılıyor. Barthélemy-Saint Hilaire (*serran*), Louis (*serran*) ve Duralı burada da hemfikir: hani balığı. Bonitz'in açıklaması da bunları açıkça destekliyor: "Bugün Türkler arasında *hani* (chani), İstanbul'da *khani* diye bilinen balık…" (Bonitz, 1955: 845.) Peck 755b23'e gönderme yaparak bu balığın herhalde *Serranus scriba* olduğunu düşünüyor. Karol'a göre ise *Serranus scriba* yazılı haniye denk düşer, hani ise gene hanigillerden *Serranus cabrilla*'ya denk düşer ve erdişidir. (Karol, 1963, s. 107.)

Zaten bir örtüşmezlik[8] olması zorunlu, yoksa her birinden hep aynı cinsin üremesi gerekirdi (bu da olanaksız; cinslerin tümü bey olurdu çünkü). Dolayısıyla işçiler beylere güç açısından ve doğurmalarından dolayı benzetilmiş, erkek arılar ise büyüklük {20} açısından. [İğneye sahip olsalardı bey olurlardı. Oysa çıkmazın dışında kalıyor bu:[9] ne de olsa beyler her iki cinse birden, iğneli olmalarıyla işçilere, büyüklükleriyle erkek arılara benziyor.] Ama beylerin bir şeyden doğması gerek. İşçilerden de {25} erkek arılardan da doğmadıklarına göre kendi kendilerini de üretmeleri gerek. Bunların petek gözleri[10] en son ortaya çıkar ve sayıları çok değildir. Öyleyse olan şu: beyler

8 Kaynaklar arasında bir tek Platt buradaki *parallattein* fiilini "farklı olmak, örtüşmemek" diye değil, tersine daha geç tarihli geometri ve astronomi metinlerindeki gibi "örtüşmek" (*overlapping*) diye okuyor.

9 *nyn de touto leipetai tês aporias*. Bu cümle 760a12-25 arasını metne almayan 108 sayılı Oxford Corpus Christi College kodeksinde yok, Aubert & Wimmer'i izleyerek 760a20-23'ü köşeli ayraca alan Drossaart Lulofs'ta ise zaten köşeli ayraç içinde. El-Bitrîk (?), Scotus, Moerbeka ve Peck burada *tês aporias*'ı *touto*'ya bağlayarak "şimdi çıkmazın bu kısmı kalıyor geriye" anlamında çeviriyor ama bu durumda sonra gelen cümle hiç anlaşılmıyor: "Ne de olsa beyler her iki cinse birden, iğneli olmalarıyla işçilere, büyüklükleriyle de erkek arılara benziyor…" Barthélemy-Sainte Hilaire de aynı biçimde çeviriyor ama çıkmazın kalan kısmından kasıt erkek arıların iğneli oluşu. Oysa "kuşkulu kalan tek nokta" erkek arıların iğneli oluşu değil. Erkek arıların iğneli olmadığı kuşkulu bile görünmediği gibi, kuşkulu kalan pek çok nokta daha var.
Kaynaklar arasında bir tek Platt buradaki *leipetai* ("geriye kalıyor") sözcüğünü *lelytai* diye düzeltmeyi öneriyor ve o zaman cümlenin anlamı tamamen değişiyor: "Çıkmazın bu kısmı çözülmüş durumda." Platt'in tahminin bir dayanağı, Gaza'nın çevirisinde de bulunan, 261 sayılı 13.-14. yüzyıl Vatikan kodeksindeki şu eklenti: "artık çözüldü çünkü daha önce söylenen şeyler çıkmazın çözümü" (*kai êdê lelytai, ta proeirêmena gar hê lysis tês aporias*). Kralları kralların ürettiği daha önce 760a2-4 ve 11-12'de zaten söylendiğine göre Platt'in tahmini haklı bulunabilir. Ama bu durumda sonraki cümle ("Ne de olsa beyler…") gene anlaşılmıyor.
Burada Ephesius'un yorumunu ilginç ve makul buldum. Ephesius *tês aporias*'ı *touto*'ya değil *leipetai* fiiline bağlıyor ve *leipein* fiili edilgin çatıda genitivus'la kullanılınca "yoksun kalmak, dışında kalmak" anlamına gelebilmesinden hareketle, erkek arıların iğneli olmasının "çıkmazın dışında kaldığını" söylüyor. Haklı çünkü erkek arılar büyüklük açısından olduğu kadar iğneli olmak açısından da krallara benzeseydi ve dolayısıyla kral olsalardı, örtüşmezlik ortadan kalkardı, durum bazı balıklarınkinin aynısı olurdu, açıklanacak bir şey kalmazdı, en azından çıkmaz "büyük bir çıkmaz" olmazdı. Bu okumayla cümle sonrakine de bağlanıyor: erkek arılar iğneli olsaydı kral olurlardı ve bu durum zaten büyük bir sorun oluşturmazdı, oysa bir sorun var, bir örtüşmezlik var, kral *farklı açılardan* öbürlerine benziyor, "ne de olsa beyler her iki cinse birden, *iğneli olmalarıyla işçilere, büyüklükleriyle de erkek arılara benziyor…*"

10 *Kyttaroi* sözcüğünü büyük öbür kaynaklar gibi Platt de 760b34-35'te *cells* ("hücreler") diye anladığı halde, Platt nedense burada bu sözcüğü *grubs* ("kurtçuklar") diye çeviriyor ve Aristoteles'e hak veriyor. Dipnotundan belli olduğu gibi Barthélemy-Saint Hilaire burada kralların değil erkek arıların hücrelerinden söz edildiğini sanıyor. Ephesius nedense kralların ilk önce işçi hücrelerini, en sonunda da kendi cinsi için birkaç hücreyi hazırladığını ekliyor. Oysa Aristoteles'e göre bütün hücreleri işçiler hazırlar. (*Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 623b27 ve devamı.) Peck'in makul önerisine göre bu cümle 760b27'nin arkasına alınmalı.

kendi cinsini de başka bir cinsi (işçilerinkini) de üretiyor, işçiler bir başkasını, yani erkek arıları {30} üretiyor ama bu sefer kendi kendilerini üretmiyor, bundan yoksunlar.[11] Doğaya göre olan şeyler hep bir düzene sahip olduğuna göre, bundan dolayı erkek arıların da başka bir cinsi üretme yetisinden yoksun kalması zorunlu. Nitekim böyle olduğu görülüyor gerçekten: kendileri üretiliyor ama başka bir şey üretmiyorlar ve üreme üçüncüde {35} sınırına ulaşmış. Zaten doğa tarafından o kadar {760b1} güzel düzenlenmiş ki her cins üretmese bile cinsler varlığını hep sürdürüyor ve hiçbiri eksik kalmıyor.

Şu olan da akla yatkın: güzel havalarda bal ve erkek arı bol olurken yağışlı zamanlarda genelde yavru çok olur. Çünkü nemli {5} havalar beylerin, güzel havalarsa işçilerin vücudunda daha çok fazlalık üretir, ne de olsa daha küçük oldukları için güzel havalara daha çok ihtiyaç duyarlar.[12] Ayrıca adeta yavrulamak için yapılmış oldukları için kralların zorunlu işlerden muaf olup içeride kalması ve vücutları {10} adeta yavru üretimi için düzenlenmişçesine büyük olması iyi; erkek arıların da besinleri için dövüşecek bir silahları olmadığından ve vücutlarının hantallığından dolayı işsiz olması iyi. İşçiler ise [büyüklük açısından] ikisinin ortasında yer alır[13] (ne de olsa iş yapmak için böylesi elverişli) ve hem küçüklerini hem de babalarını beslemelerinden {15} ötürü işçiler. Onlardan üredikleri için işçilerin kralları izlediği[14] konusunda da görüş birliği var (zaten durum böyle olmasaydı, beylikle ilgili özelliklerinin gerekçesi olmazdı), ayrıca ebeveynleri olduğu için kralların çalışmasına

11 El-Bitrîk'in (?) çevirisine göre krallar kralları ve işçileri üretiyor, işçiler ise başka bir cins üretmek zorunda olduğu halde bundan yoksun bırakılmışlar. Bu okuma hem yukarıda 3. dipnottaki anlamla çelişiyor (zira orada El-Bitrîk (?) kralların da işçilerin de doğurgan olduğunu söylemişti), hem de erkek arıların nasıl üretildiğini açıklamıyor. Genellikle El-Bitrîk'i (?) yakından çeviren Scotus'un çevirisinde çıkarılan sonuç kralların kralları, işçilerinse erkekleri ürettiği. Oysa bu cümle de bu sefer işçilerin nasıl üretildiğini açıklamıyor.

12 Peck'e göre bu iki cümle doğru yerde değil.

13 Bu cümlenin 760a12-15 ve 21-23'le çeliştiği açık. Aubert & Wimmer ve Susemihl'i izleyen Drossaart Lulofs bu pasajın tümünü köşeli ayraca alıyor. Gaza ise "büyüklük açısından" anlamındaki *to megethos* deyimini Latince çevirisinde ortadan kaldırıyor. Bitterauf'u izleyen Louis *to megethos*'u koruyor ama bütün elyazmalarının verdiği *mesai* ("orta") sıfatını Aristoteles külliyatında yalnızca bir kez kullanılan *meious* ("daha küçük") sıfatıyla düzeltiyor. (*Nikomakhos'a Etik*, V, 2, 1129b8.) El-Bitrîk'in (?) çevirisine göre işçilerin orta boylu olması çalışmaları ve yavruların yetiştirilmesi etmesi için, Scotus'un çevirisine göre ise işçilerin yavru üretmesi için elverişli. Ephesius ise bu sorunu bildiği halde sanırım görmezden geliyor: ona göre işçi arılar büyüklük açısından krallardan aşağı kalıyor ama iğneli olmak açısından erkek arıları "aşıyor", ayrıca büyüklük açısından en ufak olsalar bile sayıca en çok sayıdalar.

14 Buradaki *epakolouthein* fiili, 261 sayılı 13.-14. yüzyıl Vatikan kodeksinde *eti akolouthein*, 1339 sayılı 12. yüzyıl Vatikan kodeksinde *akolouthein* diye geçiyor. Bu fiiller ve çevirmenlerin önerdiği çevirilerin anlamı, harfiyen "takip etmek, izlemek" anlamından "hizmet etmek, bakmak, yönetilmek, itaat etmek" gibi anlamlara uzanıyor.

izin vermezler, erkek arıları ise küçükleri oldukları için {20} cezalandırırlar; ne de olsa küçüklerini ve bir işi olmayanları cezalandırmak daha güzel. Az olmalarına rağmen beylerin çok sayıda işçi üretmesi aslanların üremesinde olanlara yakın görünüyor: aslanlar ilk batında beş tane doğurur, sonrakinde daha az, sonunda bir tane doğurur ve bir daha doğurmaz. Beyler de {25} önce çok miktarda üretir, sonra daha az sayıda kendi cinsinden üretir; bu sonuncuların yavrusunun sayısı az olsa da, doğa sayıdan kıstığı için bunu onların büyüklüğüyle giderir.

O halde sözden ve arılarla ilgili olgular hakkındaki görüşlerden çıktığı kadarıyla arıların üremesinde durum böyle görünüyor. {30} Olgular tabii ki yeterince kavranmış durumda değil ama günün birinde kavranırlarsa o zaman sözlerden çok duyulara inanmak gerek, sözlere de ancak görünenlerin işaret ettiği şeylere uyuyorlarsa.

[[Çiftleşmesiz üremelerine yönelik bir gösterge de petek gözlerinde yavrunun küçük görünmesi, {35} oysa çiftleşmeyle oluşan böcekler uzun süre {761a1} çiftleşir, çabuk doğurur, yavruları da kurtçuk biçiminde ve iri olur.]][15]

Bunlara yakın hayvanların, örneğin eşekarısı ve yabanarısının üremesinde bir açıdan hepsine yakın bir yan vardır ama onlar sıradışılıktan yoksundur ve bu da akla yatkın: çünkü {5} arı cinsindeki gibi bir tanrısallık[16] yoktur onlarda. Ana arılar denen arılar yavruları üretir ve peteklerin ilk kısımlarına biçim verir ama birbirleriyle çiftleşerek ürerler; nitekim bunların birleştikleri sıkça görülmüştür. Bu gibi cinsleri birbirlerinden {10} ve arılardan ayıran bütün farklar araştırmalardaki kayıtlardan incelenmeli.[17]

Böylece bütün böceklerin üremesinden söz edilmiş oldu, şimdi de kabukderililerden konuşmak gerek."

Çeviren: Ömer Aygün

15 Peck'e göre yine doğru yerde bulunmayan bir paragraf.
16 El-Bitrîk (?) ve Scotus'un çevirilerinde burada *theion* ("tanrısal") sözcüğü yok. Tek söyledikleri şu: "çünkü onlarda durum hiç arılardaki gibi değil."
17 *Hayvan Araştırmaları* [*Peri Ta Zôia Historiai*], IX, 41-42.

Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine,* III, 10[1]

ÖMER AYGÜN

"Dışarıdan yargıda bulunmak gülünç bir şey."[2]

Sorun, çözüm önerisi ve yöntem (759a8-27)

> *Arıların üremesinde büyük çıkmaz var. Eğer gerçekten de bazı balıklar çiftleşmeden ürüyorsa, göründüğü kadarıyla bu durum arılar için de geçerli olsa gerek*. (759a8-11)

Konu arılar[3], daha doğrusu arıların üremesi.[4] Aristoteles'e göre bu konuda büyük bir sorun var, büyük bir çıkmaz ya da açmaz (*aporia*) var. Yani geçit

1 Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projelerine bu çalışmaya verdiği destekten dolayı teşekkür ederim. Ayrıca Drossaart Lulofs'un Eski Yunanca metnine, Scotus'un çevirisine ve Ephesius'un yorumuna ulaşmamı sağlayan Efe Murat Balıkçıoğlu ve Nur Erten'e, Koloni Çöküş Sendromu'yla ilgili güncel ve güvenilir kaynaklar sağlayan Fırat İlker'e, çeviride ve makalenin yazımında bana yardımları dokunan Ayşenur Nuhoğlu, Burak Şaman, Hakan Yücefer, Ekin Dedeoğlu ve Ali Çakır'a teşekkür borçluyum.

2 *Nefes Üzerine* [*Peri pneumatos*], 9, 485b4.

3 Aristoteles'in "arı" (*melitta*) derken kastettiği canlı, balarısı. Hatta Batı balarısı ya da Avrupa balarısı. Yani Linnaeus'un 1758'de *Apis mellifera* ("bal taşıyan arı") diye adlandırdığı, ancak sonradan balı taşımayıp kısmen ürettiklerini anlayınca *Apis mellifica* ("bal yapan arı") diye adını değiştirmeye çalıştığı canlı. (Preston, 2006, s. 20.) Bu canlı aynı zamanda Aristoteles'in insandan sonra en çok incelediği canlı. (Malcolm Davies & Jeyaraney Kathirithamby, *Greek Insects* [*Yunan Böcekleri*], Duckworth Yayınları, Londra, 1986, s. 48.)

4 Aristoteles'in arılar hakkında iki ana pasajı daha var: *Hayvan Araştırmaları* [*Peri Ta Zôia Historiai*], V, 21, 553a17-554b21 ve IX, 40, 623b4-627b22.

(*poros*) yok, yol kapalı. Hayvanlarda üreme genelde hangi yoldan oluyor ki arıların üremesinde bu yol kapalı? Çiftleşme.[5] Öyleyse arıların üremesindeki çıkmaz arıların *çiftleşmesiz* üremesi olabilir.

Sorunu karmaşıklaştıran bir etken tabii ki arılarda üç kast[6] olması – ki Aristoteles bunlardan söz ederken arı cinsinin tamamı için de kullandığı "cins" (*genos*[7]) sözcüğünü kullanıyor. Üstelik bu üç "cins" için kullanılan sözcükler cinsiyetle yakından bağlantılı. Bu üç kast bugünkü deyimle "ana arı", "işçi arı" ve "erkek arı". Ana arı için, neredeyse bütün çağdaşları gibi Aristoteles de, herhalde döneminin cinsiyet ve politikayla ilgili önkabullerini yansıtacak biçimde[8], *basileus*[9] ("kral") ve *hêgemôn*[10] ("lider" ya da "bey"[11]) sözcüklerini kullanıyor. İşçi arı için Aristoteles genel olarak arı için kullandığı *melitta* sözcüğünü kullanmaktan çekinmiyor.[12] Erkek arı içinse Aristoteles eril *kêphên* sözcüğünü kullanıyor ama erkek arının cinsiyetini açıkça tartışmaktan ve hatta erkek olmadığı sonucunu çıkarmaktan geri durmuyor.[13]

5 Genelde Aristoteles'e göre canlıların üreme biçimleri için Balme, 1992: 128. sayfaya bakılabilir.

6 Teknik olarak balarılarında yalnızca iki kast ya da sınıf var: tam gelişkin ve doğurgan dişiler (ana arılar), bir de tam gelişmemiş kısır dişiler (işçi arılar). Erkek arılar kast sayılmıyor. (Arslangündoğdu, 2013, s. 273-280.) Gene de okurun işini kolaylaştırmak için ben üç kasttan söz edeceğim.

7 Eski Yunanca sözcüklerin Türkçe yazımında Millas'ın transliterasyon sistemini benimsiyorum. (Herkül Millas, "Yunanca'nın Türkçe Harflerle Yazılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 16, S. 27, Ankara, 1992, s. 189-197. http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/22/95.pdf)

8 Ana arının cinsiyeti konusunda Eski Yunan'daki görüş ayrılıklarıyla ilgili eski ama hala bilgilendirici bir kaynak T. Hudson-Williams, "King Bees and Queen Bees" ["Kral Arılar ve Kraliçe Arılar"], *The Classical Review*, C. 49, S. 1, Şubat 1935, s. 2-4..

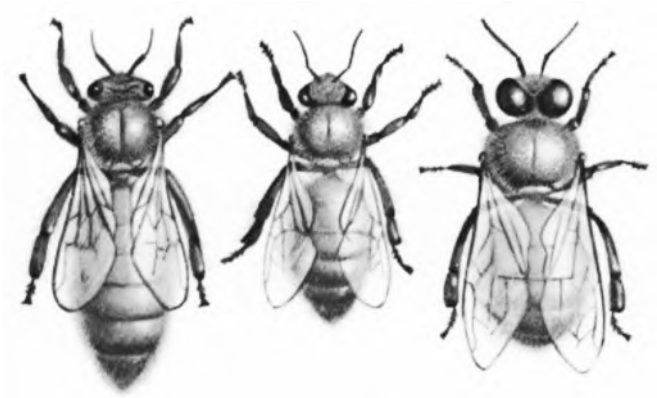
9 Platon, *Devlet Adamı*, 301e'ye de bakınız.

10 Ksenophon, *Kyros'un Eğitimi* [*Kyropaideia*], V, 1, 24'e bakınız. İlginçtir, aynı sözcük *Oikonomikos*, VII, 17-38'de dişil olarak kullanılıyor, üstelik tanrının kadına biçtiği rollerin emsali olarak ana arıyı belirtiyor. Arıların, hatta ana arının dişiliği konusunda Ephesos Artemis'i önemli bir figür. Ephesos Artemis'ini erkek arıların tanrıçası olarak gösteren sikkeler var. (B. V. Head, *Coins of Ephesus* [*Ephesos Sikkeleri*], C. 1, Rollin and Feuardent Yayınları, Londra, s. 37 ve devamı; alıntılayan James George Frazer, *The Golden Bough* [*Altın Dal*], Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, s. 136, 2. dipnot.) Hatta Sarıöz'e göre İ. Ö. 6.-5. yüzyıllarda Ephesos Artemis'i "Kraliçe Arı" diye adlandırılıyor ve dönemin kuyumculuğunda arı motifiyle betimleniyordu. (Perihan Sarıöz, *"Arı Biziz, Bal Bizdedir" – Dünden Bugüne Türkiye'de Arıcılık*, 2. baskı, Altıparmak Yayınları, İstanbul, 2010, s. 13.)

11 Kraliçe arı için Türkçede eskiden "bey", "arı bey" ve "arı beyi" kullanılmış, bugün de kullanılıyor. (Tryjarski, 2013, s. 161; Karol, 1963, s. 160, 403.)

12 Metnimizde 760b15'te şaibeli bir cümlede de olsa bu arıların işçi olduğunu Aristoteles açıkça söylüyor. Ayrıca *Hayvan Araştırmaları*, VIII, 40, 627a12'ye bakınız.

13 Aslında *kêphên* için hiç cinsiyet belirtmeyen bir Türkçe karşılık kullanmak belki en uygunu olurdu. Ancak dilimizde erkek arı için kullanılan böyle sözcükler ne yazık ki Eski Yunanca *kêphên* kadar yaygın değil: "saka", "bodat", Rumca *trintor*'dan "tırıntor" ve İn-



Soldan sağa: ana arı ("kral" ya da "arı beyi"), işçi arı ve erkek arı

Arılar belli ki ürüyor, hatta üç ayrı "cins" arı var ve bunların adları gayet cinsiyetli. Bunlara rağmen arılar çiftleşerek üremiyor gibi görünüyor. Peki nasıl ürüyorlar öyleyse? Sorun bu. *Hayvanların Üremesi Üzerine*'nin önceki bölümlerinde tartıştığı ilkeler (erkek-dişi ayrımı, bunların işlevleri, işlevlere denk düşen organlar, çiftleşme ve doğurma/yumurtlama biçimleri, embriyo gelişimi[14]) burada işe yaramayacak. Bu herhalde o kadar çetrefil bir sorun ki Aristoteles kendi çözüm önerisini ortaya atarken üç katmanlı bir sakınım payıyla konuşuyor: "*eğer gerçekten de* [*eiper*] bazı balıklar çiftleşmeden ürüyorsa, *göründüğü kadarıyla* [*ek tôn phainomenôn*] bu durum arıları için de geçerli *olsa gerek* [*eoike*]."

gilizce *drone*'dan "dron". (Tryjarski, 2013, s. 155, 160-163) Eyuboğlu ve Erhat'ın Hesiodos çevirilerini izleyerek *kêphên* sözcüğünü "yabanarısı" diye karşılayabilirdim ama bu sefer de Aristoteles'in 761a3'de söz ettiği gerçek yabanarılarıyla (*sphêkes*) karışacaktı. (*Hesiodos – Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 124 ve 152.) Latincede Gaza'nın yaptığı gibi *fucus*, Fransızcada *faux-bourdon* ve İngilizcede *drone* diye çevrilen bu sözcüğü El-Bitrîk, Scotus ve Moerbeka bazen transliterasyonla aktarıyor bazen benim yaptığım gibi "erkek arı" diye karşılıyor. Oysa ilginçtir, *kêphên*'in elimizdeki ilk kaydında bu arı erkeklerle değil, kadınlarla bağdaştırılmış: *Tanrıların Doğuşu*'nun (*Theogonia*) 595. dizesinde Hesiodos hep başkalarının sırtından geçiniyorlar diye kadınları benzetiyor bu arılara. Gene de *kêphên* sözcüğünün ilk çağrışımı cinsiyetle ilgili değil: kökeni bilinmemekle birlikte Chantraine'e göre "boğuk; sağır; sağır dilsiz; aptal" gibi anlamlara gelebilen *kôphos*'la bağlantılı sayılabilecek olan *kêphên* sıklıkla "asalak" ve "işe yaramaz" gibi kötüleyici anlamlarda kullanılmış. (*Dictionnaire Étymologique de la langue grecque* [*Yunan Dili Etimoloji Sözlüğü*], 2 cilt, Klincksieck Yayınları, Paris, 1984.) Örneğin Platon, *Devlet*, VIII, 552c'de "kovandaki musibet" ve "kımıl zararlısı" diye geçiyor.

14 İlk kitabın ayrıntılı bir özeti için Balme, 1992, s. 127-154 iyi bir kaynak. *Hayvanların Üremesi Üzerine*'nin bütününün özeti için Peck, 1953, s. lxxi-lxxv'e bakılabilir.

Aristoteles arıların çiftleşmesiz ürediği görüşünü gerekçelendirmeye başlarken nerdeyse sırf akıl yürüterek arıların olası üreme yollarını adeta tümdengelimle sıralıyor:

> *Ne de olsa, bunlar yavruyu ya bazılarının dediği gibi başka bir yerden getiriyor olmalı – bu durumda ya yavru kendiliğinden oluşmuş ya da başka bir hayvan tarafından doğurulmuş olmalı –, ya kendileri üretiyor olmalı ya da bazılarını getirip bazılarını üretiyor olmalı (çünkü yalnızca erkek arı yavrusunu getirdiklerini söyleyenler de var).* (759a11-15)

Üç ana olasılık şunlar:

(I) Arılar yavruları başka bir yerden getiriyor.
 (Ia) Yavrular orada kendiliğinden oluşuyor.
 (Ib) Yavrular orada başka bir hayvandan doğuyor.
(II) Arılar yavruları kendileri üretiyor.
(III) Arılar bazı yavruları başka bir yerden getirip bazılarını kendileri üretiyor.

Eski Yunanca metinde de okuru bunaltan "ya..., ya..., ya da..." bağlaçları Aristoteles'in bütün olasılıkları kapsamaya çalıştığını gösteriyor.[15] Bağlaçlardaki bu sistematiklik kaygısıyla uyumlu olarak Aristoteles burada zorunluluk kipini kullanıyor: arılar ya yavruları başka yerden getiriyor *olmalı*, ya kendileri üretiyor *olmalı*, ya da bazı yavruları başka yerden getirip bazılarını kendileri üretiyor *olmalı*.

Peki Aristoteles ilk cümlelerindeki aşırı sakınımlı dili bırakıp buradaki tümdengelimde neden zorunluluk kipine geçti? Tümevarım (*epagôgê*) ile

15 Bir araştırmada önce akıl yürüterek olasılıkları kapsayıcı ve düzenli bir biçimde serme ve sonra tek tek eleme fikri (örnek için *Nikomakhos'a Etik*, II, 5, 1105b19'da ve *Fizik*, I, 2, 184a15'e bakınız), Platon'un *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda gördüğümüz "bölme" (*diairesis*) yöntemini andırıyor. Nitekim Ephesius da Aristoteles'in sorunu ortaya koyarken "ayrımdan" (*ek diaireseôs*) hareket ettiğini söylüyor. Hakan Yücefer'in bana işaret ettiği bir fark şu: Platoncu bölmede amaç cinslerden türlere ve alttürlere inerek tanımın bulunması iken, burada amaç tanımlamak değil. Bu başka bir farka da yol açıyor. Platoncu bölmede seçenekler birbirlerine karşıt olduğundan ayrımlar hep ikili, oysa burada seçenekler karşıt olmadığından ayrımlar da hep ikili olmak zorunda değil. Nitekim burada üçüncü olasılık (III) ilk ikisinin karması. Aristoteles'in bölme yöntemine getirdiği eleştiriler için *Hayvanların Kısımları Üzerine* [*Peri Zôiôn Moriôn*], I, 2-3; *Birinci Çözümlemeler*, I, 31; *İkinci Çözümlemeler*, II, 5, 13'e bakılabilir.

tümdengelimli tasım (*syllogismos*) arasındaki ayrımdan olabilir: "Tümevarım tikellerden tümellere ilerleyiştir. Örneğin 'işini bilen kaptan en iyi kaptansa, işini bilen arabacı en iyi arabacıysa, genelde de işini bilen kişi herhangi bir konuda en iyidir'. Tümevarım daha ikna edici ve daha açıktır, algılarla daha iyi kavranabilir ve çoğunluğa daha mal olmuş haldedir, tasım ise daha bağlayıcı ve itirazcılara karşı daha etkilidir."[16] Aristoteles'in burada zorunluluk kipine geçmesinin nedeni tümdengelimin bu bağlayıcılığı olabilir o zaman. Nitekim *Birinci Çözümlemeler*'deki tasım kuramında ve *İkinci Çözümlemeler*'deki tanıtlamalı bilimsel yöntemde bu bağlayıcılık aranır.

Öyleyse Aristoteles'i iş başında izlerken yöntem düzeyinde ilk fark ettiğimiz şey, açılış cümlelerindeki sakınımlı tikelcilikten burada özgüvenli bir tümelciliğe geçiş. Aristoteles ilk cümlelerde sorunun ne kadar çetrefil olduğunu söyleyip kendi görüşünü kesinlik kazanmamış bir araştırma sonucu gibi sunuyor, hemen arkasından da bitmiş bir araştırmanın sunumunu yapar gibi konuşmaya başlıyor. Bu duruma farklı tanılar koyabiliriz: "salınım", "tutarsızlık", "şizofreni", "Platon'un rasyonalist öğrencisi ile ampirist doktor ve biyoloğun savaşı",[17] Aristoteles'in araştırmacı kimliği ile "muallim-i evvel" kimliği arasında savruluşu. Sonuçta bu "salınım" metnimiz boyunca sürecek.[18]

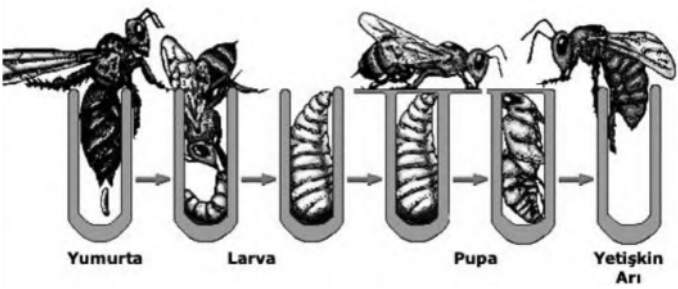
Nitekim Aristoteles kimi arıların kovan dışından getirilmesi olasılığını saf akıl yürütmeyle türetilmiş gibi sunduktan hemen sonra ayraç içinde bunu tikel bir "söylentiye" dayandırıyor: "çünkü yalnızca erkek arı yavrusunu getirdiklerini söyleyenler de var." Söyleyenler kim? Belli değil. Peki

16 *Topikler*, I, 12, 105a13-19.

17 E. Allen de Lacey'nin *Meaning and Methodology in Hellenistic Philosophy* [*Helenistik Felsefede Anlam ve Metodoloji*] başlıklı doktora tezinden aktaran Barnes, 1969, s. 137.

18 Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de ortaya attığı tanıtlamacı, tümdengelimci ve tasımlı bilimsel yöntem anlayışı, yalnızca bu bölümle değil, Aristoteles bilim yapıtlarının tamamıyla da "tutarsız" görünüyor. En azından çağdaş Aristoteles çalışmalarında bu "tutarsızlık" çözülmeye çalışılıyor. (Enrico Berti, "The Contemporary Relevance of Aristotle's Thought" ["Aristoteles'in Düşüncesinin Günümüzle İlişkisi"], *Iris* dergisi, C. 3., S. 6, Floransa Üniversitesi Yayınları, Floransa, 2011, s. 23-35.)
Barnes'a ve bana göre, görünüşteki bu "tutarsızlığı" ortadan kaldırmanın yolu, bilimsel araştırma ile bilimin sunumu ve öğretimi arasında ayrım yapmaktan geçiyor: *İkinci Çözümlemeler*'deki yöntem sunuma ve öğretime yönelik bir yöntem, oysa bilim yapıtlarında ve bu metinde Aristoteles sunumdan çok araştırma halinde, yani tam anlamıyla iş başında. (Barnes, 1969, s. 123-152.) Kısmen bu "tutarsızlığın" işaret edilmesi üzerine 1970'lerden başlayarak Aristoteles'in biyoloji metinleri tozlu raflardan alındı, Kullmann, Nussbaum, Balme, Pellegrin ve Lennox gibi uzmanlar tarafından bu açıdan yeniden incelenmeye başladı, günümüzde de bu çalışma sürüyor. Eskimiş ve kısa da olsa Allan Gotthelf'in yakın tarihli çalışmalar raporu ve kaynakçası 1992'ye kadarki dönem hakkında bir fikir veriyor. (Balme, 1992, s. 168-177.)

sözcük düzeyinde burada "yavru" (*gonos*)[19] derken Aristoteles arı gelişiminde hangi evreyi kastediyor, yumurtayı mı, kurtçuğu yani larvayı mı, pupayı yani krizaliti mi?[20] O da belli değil.[21] Ama "çıkmaz" belli en azından: arıların nasıl üredi̇ği̇. Aristoteles'in çekingen bir biçimde önerdiği çözüm belli: arılar *çiftleşmeden* ürüyor. Bunu nasıl gerekçelendireceği de belli: bütün olası çözümleri bir olasılık haritasında sergileyecek, bütün öbür yolların kapalı olduğunu gösterince de geriye bir tek çiftleşmesiz üreme yolu kalmış olacak.



Nitekim olasılıklar haritasını tamamlamak için Aristoteles ikinci ana olasılığı ayrıştırıyor:

> *Ya çiftleşerek ya da çiftleşmeden üretiyor olmalılar; çiftleşerekse ya herbir cins kendi başına üretiyor, ya cinslerden biri öbürlerini üretiyor ya da bir cins bir başkasıyla birleşerek üretiyor olmalı, – yani diyorum ki örneğin ya işçi arılar işçi arıların, erkek arılar erkek arıların, krallar da kralların birleşmesinden ürüyor olmalı, ya bütün öbürleri tek bir cinsin, örneğin kral ya da arı beyi adı verilenlerin birleşmesinden ya da erkek arılarla işçilerin birleşmesinden ürüyor olmalı. Ne de olsa bazıları erkek arıların erkek, işçilerin dişi olduğunu söylüyor, bazıları da işçilerin erkek, erkek arıların ise dişi olduğunu.* (759a15-24)

19 Karol, 1963, s. 410.
20 Yüce, 2013, s. 253.
21 Nitekim Aristoteles 759a29'da *gonos* ("yavru") yerine *sperma* ("sperm") sözcüğünü kullanıverecek, hemen altında bir daha *gonos*'a ve *teknon*'a ("küçük", "hayvanın küçüğü") geçecek.

Olasılıklar haritasının tamamını görelim ve iyice inceleyelim:

(I) Arılar yavruları başka bir yerden getiriyor.
(Ia) Yavrular orada kendiliğinden oluşuyor.
(Ib) Yavrular orada başka bir hayvandan doğuyor.
(II) Arılar yavruları kendileri üretiyor.
(IIa) Arılar yavruları çiftleşerek üretiyor.
(IIa1) Herbir cins kendi başına yavru üretiyor: erkek arılar erkek arıların (IIa1'), işçiler işçilerin (IIa1''), krallar da kralların (IIa1''') birleşmesinden ürüyor.
(IIa2) Bütün öbürleri tek bir cinsin kendi cinsiyle birleşmesinden ürüyor: kralların (IIa2'), işçilerin (IIa2'') ya da erkek arıların (IIa2''').
(IIa3) İki farklı cins birleşerek yavru üretiyor: erkek arı işçiyle (IIa3'), işçi kralla (IIa3''), kral erkek arıyla (IIa3''').
(IIb) Arılar yavruları çiftleşmeden üretiyor – Aristoteles'in savunduğu olasılık.
(III) Arılar bazı yavruları başka bir yerden getirip bazılarını kendileri üretiyor.

Üçüncü ana olasılık niye ilk iki olasılık gibi alt seçeneklere ayrıştırılmadı? İlk iki ana olasılıktan biri elenirse üçüncü de kendiliğinden eleneceği için herhalde. Yani arıların hiçbir yavruyu dışarıdan getirmediği ya da kendi üretmediği ortaya çıkarsa, bazı yavruları dışarıdan getirip bazılarını kendileri üretmesi olasılığı da ortadan kalkmış olacağı için. Aristoteles neden bunu açıkça söylemiyor? İhmalkarlıktan değil, hızdan. Herhalde öğretimden ve sunumdan çok, araştırma ve çözüm bulma çabası içinde olduğundan.

Bu olasılıklar haritasında bir eksik şu olabilir: IIa3 seçeneğinde hangi cinsle hangi cinsin çiftleşiyor olabileceği ayrıştırılıyor ama hangi cinsin hangi cinsi döllediği ve bu çiftleşmelerden hangi cinsin üretildiği konusundaki alt seçenekler ayrıştırılmamış. Neden? Herhalde birazdan bu seçeneği toptan eleyeceğini bildiği için haklı olarak onu alt seçeneklere ayrıştırma gereği duymuyor. Burada da Aristoteles eksiksiz bir sunum yapmaktan çok, araştırmayı ilerletip sonuca varmak peşinde gibi görünüyor.

Aristoteles'in kimi seçenekleri öne çıkartması da kuşku uyandırıyor. Örneğin IIa3 seçeneğinde yalnızca IIa3' seçeneğinden söz ediyor, yani erkek

arılarla işçilerin çiftleşmesinden. Bunu daha önce gördüğümüz gibi "birilerinden" duyduğu sözlerle gerekçelendiriyor: "Ne de olsa bazıları erkek arıların erkek, işçilerin dişi olduğunu söylüyor, bazıları da işçilerin erkek, erkek arıların ise dişi olduğunu." Öncekinden farklı olarak burada bir değil, iki "söz" (*logos*) var ve ikisi birbirine karşıt. Peki neden bu IIa3' alt seçeneğini öne çıkartıyor? Göreceğimiz gibi, herhalde sorunu çözmeye bu seçenekten başlayacağı için. Demek ki araştırması sırasında Aristoteles ileride atacağı bazı adımları önceden biliyor ve sorunu buna göre ortaya koyuyor.

Aristoteles IIa2 seçeneğinde de tek bir seçeneği öne çıkartıyor: IIa2' seçeneğini, yani kralların krallarla birleşmesini. Burada dil düzeyine inelim: bizim "kraliçe arılar" ya da "ana arılar" dediğimiz arılara Aristoteles "kral ya da arı beyi *adı verilenler*" diyor. Bu önemli bir konu, çünkü Aristoteles'in kendi döneminin Eski Yunancasını bilinçsiz bir biçimde yalnızca biyolojisine değil, kategorilerine bile yansıttığı suçlaması yapılmıştır.[22] Ayrıca Aristoteles sırf cinsiyetle ve politikayla ilgili önkabullerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak etkisi altında kalarak bu arılara erkeklik ve iktidar atfetmekle suçlanmıştır.[23] Oysa Aristoteles'in kendi dönemindeki Eski Yunancanın cinsiyetçi önkabullerinin farkında olduğu bu satırlardan belli. Aristoteles'in bu dilsel, cinsiyetçi, politik önkabulleri yansıtmadığının en açık göstergesi şu: Aristoteles "kral arıların" erkek *olmadığı* sonucuna varacak. Göreceğimiz gibi durum Aristoteles'in döneminin ideolojisini yansıtıp yansıtmadığı sorusuyla değerlendirilemeyecek kadar karmaşık. Çünkü burada da tipik "salınım" devreye girecek: "Rasyonalist Aristoteles" belki döneminin politik ve cinsiyetçi önkabullerine yenik düşecek ve "kral arıları" baba ya da hükümdar gibi görmekten kendini alamayacak (760b15-19), "biyolog Aristoteles" ise 759b30-31'de kralların da çift cinsiyetli, yani bir anlamda cinsiyetsiz olduğu, en azından erkek olmadığı sonucunu çıkarmaktan çekinmeyecek.[24]

22 Benveniste, 1966, s. 64-70. Bu tartışmayla ilgili bir dosya için *Aristote, Catégories* [*Aristoteles, Kategoriler*], Fransızcaya çevirenler Frédérique Ildefonse ve Jean Lallot, Seuil Yayınları, Paris, 2002, s. 333-344'e bakılabilir.

23 Aristoteles'in arıları incelerkenki cinsiyetçi önkabulleri çok tartışmalı ve ilginç bir konu. Bu konuda bence Byl'in makalesi bilgili ama dengesiz (Byl, 1978, s. 15-28), Jean-Pierre Albert'in makalesi bizim bölümümüzdeki argüman konusunda özensiz, bilgisiz ve geçersiz. ("La Ruche d'Aristote" ["Aristoteles'in Kovanı"], *L'homme*, 29. yıl, S. 110, Nisan-Haziran, 1989, s. 94-116, özellikle s. 100.) Robert Mayhew'ın makalesi ise bilgili ve dengeli: "King-Bees and Mother-Wasps: A Note on Ideology and Gender in Aristotle's Entomology" [Kral Arılar ve Ana Yabanarıları: Aristoteles'in Böcekbiliminde İdeoloji ve Toplumsal Cinsiyet Konusunda Bir Not], *Phronesis*, C. 44, S. 2, Mayıs 1999, s. 127-134. .

24 Preston'a göre kral arının aslında dişi olduğu iddiasının ortaya atılması için ta 1609'da

Sonuçta olasılıklar haritası tamamlandı. Aristoteles arıların çiftleşmesiz ürediğini kanıtlamak istediğine göre, IIb dışındaki olasılıkların olanaksız olduğunu, bütün öbür yolların hiçbir yere çıkmadığını göstermeye çalışacak artık. Bunu nasıl gösterecek? Öbür olasılıklar hangi ölçüte göre elenecek?

> *Ama arılara özgü olgulardan ve başka hayvanlarla ilgili daha genel olgulardan akıl yürütülürse bütün bunlar olanaksız.* (759a24-27)

Ölçütümüz "olgular" (*ta symbainonta*) olacak. Olasılıkları elemek için akıl yürütürken (*syllogizomenois*) iki tür olgu kullanacağız: "arılara özgü olgular", bir de "başka hayvanlarla ilgili daha genel olgular". Yani haritadaki bir olasılık bu iki türden olgularla yüzleştirilecek, onlarla çelişiyorsa olanaksız olduğu gerekçesiyle elenecek, "olmayana erdirilmiş" olacak. Bir seçeneğin olanaksızlığı olguların zorunluluğuna bağlı olacak.[25]

Elemeler (759a27-759b7)

Aristoteles birinci ana olasılığı (I) eleyerek işe başlıyor: ister yavrular kovanın dışında başka bir yerde kendiliğinden oluşsun (Ia), ister başka bir hayvandan doğsun (Ib), arılar yavrularını başka bir yerden getiriyor olamaz çünkü...

> *Çünkü eğer yavruları doğurmayıp başka yerden getiriyorlarsa, arılar getirmeyince de spermi getirdikleri yerlerde arıların oluşması gerekirdi. Getirilince oluyor da öbür tarafta neden olmuyor? Bir o kadar olması uygun düşer, ister çiçeklerin içinde kendiliğinden oluşsunlar, ister herhangi bir hayvan tarafından doğurulsunlar. Zaten sperm başka bir hayvana ait olsaydı, arının değil o hayvanın oluşması gerekirdi en azından. Üstelik bal toplamaları akla yatkınken (onların besini çünkü bal), kendilerine besin olmayan yabancı bir yavruyu toplamaları saçma. Neden toplasınlar? Küçükleriyle ilgilenen bütün hayvanlar kendi öz yavrusu gibi görünen yavru için didinir.* (759a27-759b1)

Charles Butler'ı beklemek gerekecek. Ancak Butler da arı kovanının "erkeklerin hükümlerinin geçmediği" bir "Amazon hükümranlığı" olduğunu söylerken politikayı elden bırakmayacak ve ana arının dişi olmasını I. Elizabeth'in hükümdarlığının doğadaki emsali olarak gösterecek. (Preston, 2006, s. 61) Oysa "kral arı" fikrinin yerine Ksenophon'un *Oikonomikos*'undaki gibi hamarat ev hanımı olan bir ana arı imajı geçirmek olgulara ne kadar aykırıysa, Butler gibi ataerkil bir monarşi önkabulünü bırakıp anaerkil bir monarşi fikrini benimsemek de o kadar yanlış. Çünkü ana arının dişi olduğu doğru olsa da, emirler vererek kovanı yöneten merkezî bir karar mercii olduğu yanlış. (Seeley, 2010, s. 5. Daha erken tarihli bir çalışma Peter Farb, *The Insects* [*Böcekler*], Life Nature Library, New York, 1962 (2. baskısı 1977)).

25 *Birinci Çözümlemeler*, II, 25.

Birinci ana olasılık üç olguyla çürütülüyor. Birinci çürütme: yavrular ister kovan dışında kendiliğinden oluşsun, ister başka bir hayvan tarafından doğurulsun, başka bir yerden getiriliyor olsalardı getirilmediklerinde de orada arıların oluşması gerekirdi. Oluşmadığına göre *bu olanaksız*. Ama bu çürütmede bir karışıklık var, çünkü yavrunun (*gonos*) başka bir yerden getirilmesi olasılığı, spermin (*sperma*) başka bir yerden getiriliyor olamayacağıyla çürütülüyor. Neden sperm dışarıdan getirilip kovanda yumurtayla birleştiriliyor ve o sayede arı ürüyor olmasın?

Ama ikinci bir çürütme var: Başka bir hayvan tarafından doğurulmuş olsalardı o hayvanın yavrusunun oluşması gerekirdi, oluşmadığına göre *bu olanaksız*. Bu itiraz, bırakın yavruyu, spermin bile dışarıdan getirilemeyeceğini gösteriyor gibi: sperm nereden gelirse gelsin, arıdan başka bir hayvanı üretmesi gerekir. Üretmediğine göre *bu olanaksız*.

Üçüncü çürütme: Arılar yavruları dışarıdan getiriyor olsaydı, ne kendi yavrusu olan ne de besin olan bir canlıyı arıların kovanda toplayıp beslemesi gerekirdi, genelde hayvanlar böyle yapmadığına göre *bu saçma*. İlk iki çürütmede elenecek seçenekler "olanaksız" ilan ediliyordu, bu üçüncü çürütmede ise elenecek olasılık genel bir olgunun ışığında "saçma" ya da "yersiz" (*atopos*) sayılıyor. Arıların bal toplaması "akla yatıyor", ne de olsa bal onların besini. Oysa başka hayvanın yavrusunu getirmeleri "akla yatmıyor", çünkü besin değil. "Neden toplasınlar?" Önceki olasılıklar olanaksıza indirgeniyordu, şimdiki olasılık ise absürtlüğe, makul olmamaya ya da nedensizliğe indirgeniyor, abese irca ediliyor. Peki bir olasılığı olanaksızlığa, olmayana ya da çelişkiye indirgeyerek elemekle, yersizliğe, saçmalığa, abese, makul olmayana, nedensizliğe ya da Platon ve Aristoteles'te yapıldığı gibi[26] "gülünçlüğe" indirgeyerek elemek aynı şey mi?

Sonuçta birinci ana olasılık (I) elendi. Elenmesini sağlayan olgulardan ilk ikisi "arılara özgü": arıların hep kovanda oluşması, spermden ya da yavrudan ortaya çıkan canlının hep arı olması. Elemeyi sağlayan üçüncü olgu ise "başka hayvanlarla ilgili daha genel" bir olgu: ne kendi yavrusu olan ne de besin değeri taşıyan bir yavruyu arıların kovana getirmesinin saçma olması. Birinci ana olasılık (I) elenince üçüncü ana olasılık (III) da elenmiş oldu: arıların *bütün* yavruları ya da spermleri dışarıdan getirdiği yanlışsa, *bazılarını* getirip bazılarını kendileri ürettiği de yanlıştır.

26 Örneğin Platon, *Protagoras*, 355a; *Theaitetos*, 158e; *Devlet*, 528d; Aristoteles, *Meteoroloji* [*Meteôrologika*], 362b12.

Geriye bir tek ikinci ana olasılık (II) kaldı. Aristoteles IIb seçeneğini kanıtlamak istediğine göre, bir tek IIa seçeneğini elemeli, yani arıların çiftleşerek ürüyor olamayacağını göstermeli. Arılar çiftleşerek ürüyorsa bu hangi yollardan olabilir? IIa seçeneğinin üç alt seçeneği şöyleydi:

(IIa1) Herbir cins kendi başına yavru üretiyor: erkek arılar erkek arıların (IIa1'), işçiler işçilerin (IIa1''), krallar da kralların (IIa1''') birleşmesinden ürüyor.

(IIa2) Bütün öbürleri tek bir cinsin kendi cinsiyle birleşmesinden ürüyor: kralların (IIa2'), işçilerin (IIa2'') ya da erkek arıların (IIa2''').

(IIa3) İki farklı cins birleşerek yavru üretiyor: erkek arı işçiyle (IIa3'), işçi kralla (IIa3''), kral erkek arıyla (IIa3''').

Yukarıda dediğimiz gibi, Aristoteles öncelikle IIa3' seçeneğini elemek için kolları sıvıyor. Sanki şöyle düşünüyor: arıların çiftleşmesi olasılığını çürütmek için arıların erkek-dişi diye ayrılmadıklarını göstereyim, bunu göstermek için de işçilerin dişi olmasının da erkek olmasının da "akla yatmadığını" göstereyim önce. İşçi arılar neden dişi olmasın?

> *Ama aslında işçilerin dişi olup erkek arıların erkek olması da akla yatmıyor. Çünkü doğa hiçbir dişiyi saldırı silahıyla donatmaz, oysa erkek arılar iğnesizken bütün işçi arılar iğneli. Tersine, işçilerin erkek olup erkek arıların dişi olması da akla yatmıyor, çünkü hiçbir erkeğin küçükleri için didinmek gibi bir adeti yok, oysa işçiler bunu yapıyor.* (759b1-7)

Aristoteles iki olguya başvuruyor. İlki "genel" bir olgu: doğa hiçbir dişiyi silahla donatmaz. İkincisi "arılara özgü" bir olgu: bütün işçiler silahlı. Dolayısıyla buradaki örtük tasım Celarent kalıbında:

Hiçbir silahlı hayvan dişi değil,
Bütün işçi arılar silahlı (iğneli),
O halde hiçbir işçi arı dişi değil.

İşçi arıların dişi olması "olanaksız" değilse bile, "saçma" ve "yersiz", en azından "akla yatmıyor".

Bunu söylediğine göre Aristoteles doğada olup bitenlerin *eulogos* olması, makul olması, "akla yatması" gerektiğini varsayıyor. Peki doğada olup bitenler *kimin* aklına yatmalı? Yanlış bir öncülden akıl yürüten bir kişinin değil herhalde.[27] Genelleştirirsek, Aristoteles'in dediği gibi, bir şeyi anlamanın, bilgiye ulaşmanın yolu, "bizim için" bilinir halde olandan "doğa için" bilinir halde olana ilerliyorsa, "bizim için" açık olandan mutlak anlamda açık olana ilerliyorsa[28], bilgiye ulaştığımızdan tam ne zaman ve tam nasıl emin olabiliriz? Hatta bilgiye ulaştığımızın bilgisine ulaştığımızdan nasıl emin olacağız?

Doğanın makul olduğu önkabulünün temel sakıncası herhalde "makul" (*eulogos*) sözcüğünün anlamının bulanıklığından ileri geliyor. Neyin makul olup olmadığı bulanık kalınca, doğanın makul olduğu önkabulü bizi aklımıza yatan herhangi bir olasılığı sakınımsızca benimsemeye sevk edebilir. Nitekim bu önkabulle Aristoteles doğada *hiçbir* dişinin silahlı olmamasını bir olgu olarak benimseyiveriyor, öncül olarak kullanıyor, ikinci öncül olarak da bütün işçilerin iğneli oluşlarını alıp yanlış bir sonuca varıyor. Oysa bugünkü bilgimiz ışığında ikinci öncül doğru olsa da[29], birinci öncül yanlış: doğada cinsel seçilim sonucu silahlı dişiler çok az olsa da doğal seçilim sonucu silahlı dişiler çok.[30]

İşçi arılar dişi değil, Aristoteles'in vardığı sonuca göre. Peki neden erkek olamasınlar? Bunun gerekçesinde de ilk öncül "genel": hiçbir erkek hayvanda küçükleri için didinme adeti yok. İkincisi gene "arılara özgü": işçilerde küçükleri için didinme adeti var. İkinci örtük tasım Cesare kalıbında:

27 Platon'un *Theaitetos*'unda ve Aristoteles'in mantığında sofist ve skeptik itirazlar karşısında ele alınan klasik epistemoloji sorunlarına işaret etmek adına birkaç soru daha ekleyeyim. Varsayalım ki bugünün çarşamba olmadığını dünün cuma olmasıyla gerekçelendiriyorum. Bu durumda herhalde dünün cuma olduğunu ayrıca kanıtlamam gerekir. Ama dünün cuma olduğunu kanıtlayacak bir yöntemim varsa, o yöntemle doğrudan doğruya bugünün çarşamba olmadığını neden göstermeyeyim? Kaldı ki o yöntemin sağlıklı olduğunu nasıl, nerden, hangi yöntemle bileceğim? Bu sorular elbette hem *Menon*'daki ikilemi hem de Zenon paradokslarını akla getiriyor ve Aristoteles'in *Çözümlemeler*'inde ele alınıyor.

28 *İkinci Çözümlemeler*, I, 2, 71b23-72a5; 1, 71a1-11; *Topikler*, I, 2, 101a35-b4; *Fizik*, I, 1, 184a16-22; *Ruh Üzerine*, II, 2, 413a11-13; *Metafizik*, I, 1; II, 1; VII, 3, 1029b3-12; *Hayvan Araştırmaları*, I, 6, 491a7-14; *Nikomakhos'a Etik*, I, 4, 1095b2-4; VII, 1, 1145b2-7; *Eudemos'a Etik*, II, 1, 1220a15-22.

29 Arslangündoğdu, 2013, s. 280.

30 Anders Berglund, "Why are sexually selected weapons almost absent in females?" ["Cinsel Seçilimden Kalan Silahlar Neden Dişilerde Neredeyse Yok?"], *Current Zoology*, 59 (4), 2013, s. 564-568. (http://www.actazool.org/temp/%7BFBD8C3B7-CEB8-4E36-A809-2C336FF715AE%7D.pdf)

> Hiçbir erkek hayvan, yavruları için didinme adetine sahip değil,
> Bütün işçi arılar yavruları için didinme adetine sahip,
> O halde hiçbir işçi arı erkek değil.[31]

Bu tasımda da ilk öncül yanlış: pek çok hayvanın erkeği yavruları için didiniyor.[32] İki tane yanlış genel öncülden hareketle iki tasım kuran Aristoteles, iki tasımın sonuçlarını birleştiriyor: işçilerin erkek olması da dişi olması da "akla yatmıyor". O halde arılar çiftleşerek ürüyorsa ve çiftleşmede rol oynayan bütün hayvanlar ya erkek ya dişiyse, bu çiftleşmede işçilerin hiçbir rolü olamaz.

Bugünkü bilgimize göre Aristoteles'in ilk öncülleri yanlış olduğu gibi, çıkardığı sonuç da yanlış, yani işçilerin erkek de dişi de olmadığı yanlış. Çünkü işçiler dişi. İşin ilginci, Aristoteles'in bunlardan çıkarttığı sonuç tesadüfen doğru: işçilerin gerçekten de çiftleşmede rolü nerdeyse hiç yok. Aristoteles tesadüfen doğru olan bu sonuçtan hareketle kimi olasılıkları eliyor: İşçilerin çiftleşmede hiçbir rolü yoksa, o zaman işçiler işçilerle çiftleşerek işçileri üretiyor olamaz (IIa1'' elendi), öbür cinsleri üretiyor olamaz (IIa2'' elendi), erkek arılarla da çiftleşiyor olamaz (IIa3' elendi), krallarla da çiftleşiyor olamaz (IIa3'' elendi). Elenecek seçeneklerden hangileri kaldı geriye?

(IIa1) Herbir cins kendi başına yavru üretiyor: erkek arılar erkek arıların (IIa1'), krallar da kralların (IIa1''') birleşmesinden ürüyor.
(IIa2) Bütün öbürleri tek bir cinsin kendi cinsiyle birleşmesinden ürüyor: kralların (IIa2') ya da erkek arıların (IIa2''').
(IIa3) İki farklı cins birleşerek yavru üretiyor: kral erkek arıyla (IIa3''')

31 Ephesius burada Aristoteles'in yalnızca işçi arıların değil, erkek arıların da cinsiyetsiz olduğu sonucunu çıkardığını söylüyor: erkek arılar yavrularla ilgilenmediğine göre dişi olamaz, iğnesiz olduğuna göre erkek olamaz. Oysa bütün dişilerin silahsız olmasından bütün silahsızların dişi olduğu sonucu çıkmaz, ayrıca hiçbir erkeğin yavrulara bakmamasından hareketle, yavrulara bakmayan bütün hayvanların erkek olduğu söylenemez.

32 http://www.pbs.org/wgbh/nova/seahorse/superdads.html

Çözümün ilk kısmı: Erkek arılar nasıl üretiliyor?
(759b7-13, 24-25, 27-29)

Aristoteles artık doğrudan erkek arıların nasıl üretildiğini araştırmaya başlıyor ve bu yönde yeni olgular sunuyor:

> *Genel olarak şurası açık ki ortalıkta hiçbir erkek arı yokken bile erkek arıların yavrusu içeride oluşuyor ama krallar olmadan işçilerin yavrusu içeride oluşmuyor (bazıları bir tek erkek arı yavrusunun dışarıdan getirildiğini bu yüzden söylüyor), o halde çiftleşmeyle oluşmadıkları belli, ister her bir cins kendi cinsiyle birleşsin, ister işçiler erkek arılarla. [...] Eğer gerçekten de çiftleşerek ürüyorlarsa kralların birleşerek üretmesi kalıyor geriye. Ama beyler içeride değilken de erkek arıların oluştuğu görünüyor [...] O zaman şu kalıyor geriye: bazı balıklarda görüldüğü gibi, işçiler erkek arıları çiftleşmeden üretiyor...*

İlk olgu arılara özgü: ortalıkta erkek arı olmadan da kovanda erkek arı yavrusunun oluştuğu "açık" (*phainetai... egginomenos*). O halde erkek arıların çiftleşmeyle üretilmesinde işçilerin rolü olmadığı gibi erkek arıların da rolü yok: hem IIa1' hem IIa2'" hem IIa3'" elendi. Aristoteles'in çıkardığı sonuç: "o halde çiftleşmeyle oluşmadıkları belli, ister her bir cins kendi cinsiyle birleşsin, ister işçiler erkek arılarla." Yanılmıyorsam bu cümleyi şöyle anlamak gerek: erkek arılar, erkek arıların kendi aralarında çiftleşmesiyle de, işçi arıların kendi aralarında çiftleşmesiyle de, erkek arılar ve işçi arıların çiftleşmesiyle de üretilmiyor.

O halde erkek arılarla ilgili bir tek IIa2' seçeneği kalıyor elenecek: "Eğer gerçekten de çiftleşerek ürüyorlarsa kralların birleşerek üretmesi kalıyor geriye." Bu seçenek de gene arılara özgü olan ikinci olguyla eleniyor: "Ama beyler içeride değilken de erkek arıların oluştuğu açık [*phainontai gignomenoi*]." Ortada erkek arı olmadan da kral olmadan da erkek arılar oluşuyor, demek ki erkek arıları ancak işçiler üretiyor olabilir; işçilerse erkek de dişi de olmadığından çiftleşmede rol oynayamayacağına göre bu üretimi çiftleşmesiz yapıyor olmalılar: "O zaman şu kalıyor geriye: bazı balıklarda görüldüğü gibi, işçiler erkek arıları çiftleşmeden üretiyor..." Çözümün ilk kısmı bu.

Bu çözümü bugünkü bilgimiz ışığında değerlendirirsek, erkek arıların çiftleşmesiz üretildiği konusunda Aristoteles haklı ama haklılığı gene sanırım tesadüf. Çünkü çiftleşmesiz erkek arı üretimini ("döllemesiz çoğal-

mayı" ya da partenogenezi) gerçekleştiren arı, işçi arı değil, "kral".[33] Peki Aristoteles'i yanlışa sürükleyen ne oldu? Kendi "aklına yatan" ve alelacele benimsediği bir takım genel olgular mı? Tümdengelimle çıkarsanan "zorunlu" olgular mı? Bazı olasılıkları "saçma" ya da "olanaksız" bulmasına neden olan döneminin dilinin ya da ideolojisinin cinsiyetçi ya da politik önkabulleri mi? Hiçbiri değil. Aristoteles'i yanlışa sürükleyen şey, krallar içeride değilken de erkek arıların oluştuğu "gözlemi". Bu yanılgı şaşırtıcı çünkü Aristoteles'in gayet iyi bildiği gibi (760b9) "kral" çok nadiren kovandan çıkar. Aristoteles bu yanlış veriyi benimsediği için erkek arıları işçilerin çiftleşmeden ürettiği konusunda haksız duruma düştüğü gibi, erkek arıların çiftleşmesiz üretildiği konusundaki haklılığı da sanırım temelsiz kalıyor.

Sonuçta Aristoteles arıların üremesi çıkmazının ilk kısmını çözdüğünü düşünüyor gibi görünüyor: erkek arıları işçiler çiftleşmeden üretiyor.

Çözümün ikinci kısmı: İşçiler nasıl üretiliyor? (759b15-23, 759b29-760a4)

Gelelim işçilere.

> *Ama aslında işçilerin bazılarının erkek bazılarının dişi olması da olacak iş değil, çünkü bütün cinslerde dişiyle erkek birbirinden ayrılır. Üstelik o durumda işçiler işçileri üretiyor olurdu, oysa bazılarının dediği gibi beyler içeride değilse yavrularının oluşmadığı açık. İşçilerle erkek arıların ayrı ayrı kendi aralarında ya da bir arada birbiriyle üremesine karşı ortak bir itiraz: bunlardan hiçbiri asla çiftleşirken görülmemiş. Aralarında dişiyle erkek olsaydı bunun sıkça gerçekleşmesi gerekirdi* [...] *Dolayısıyla üreme açısından dişi olsalar bile bitkiler gibi dişiyi de erkeği de içeriyorlar. Saldırı organına da bu yüzden sahipler. Ne de olsa erkeğin ayrı olarak varolmadığı bir hayvanda dişiden söz etmemek gerekir.* (759b15-23)

Gördüğümüz gibi Aristoteles'e göre işçiler dişi de erkek de olmadığı halde erkek arıları çiftleşmeden üretiyorlar. Aristoteles artık işçilerin çift cinsiyetli ya da erdişi, dolayısıyla "aslında" cinsiyetsiz olduğu sonucunu çıkarıyor. Gerekçesi şu: "çünkü bütün cinslerde dişiyle erkek birbirinden ayrılır", yani di-

33 Visscher'in çalışmasına göre ana arının olduğu kolonilerde işçi arının erkek arı üretme olasılığı 100.000'de 4. Ana arısız kolonilerde işçiler daha yüksek sayıda erkek arı yumurtluyor, hatta çok nadir de olsa dişi arı bile yumurtlayabiliyor (*thelytoky*). (Seeley, 1995, s. 9-11)

şiyle erkek arasında gözle görülür farklar vardır. Nitekim Aristoteles'in buradaki çıkarımlarının gücü hep arılara özgü gözlem verilerine dayanıyor, duyulardan geliyor: "oluşmadığı açık" (*ou phainetai gignomenos*), "çiftleşirken görülmemiş" (*mêdepote ôphthai okheuomenon*), "bunun sıkça gerçekleşmesi gerekirdi" (*pollakis an touto synebainen*)... Duyulara dayanan bu olgular Aristoteles'e göre o kadar güçlü ki daha önce işçilerin hem iğneli olup hem de yavrularına bakmaları "akla yatmazken", artık bu "akla yatar" hale geldi. Aristoteles burada doğanın "makul" olduğu önkabulünü terk etmemiş olsa bile, "makul" sözcüğünün bulanıklığının yol açabileceği sorunların gayet bilincinde gibi görünüyor çünkü duyulardan gelen "açık" olguların tanıklığını el üstünde tutuyor ve "akla yatan" (*eulogos*) genel olguları bu tanıklığa göre esnetebiliyor.

Peki işçiler nasıl üretiliyor? Burada önemli bir olgu devreye giriyor: kral olmadan erkek arı oluştuğu halde, "bazılarının dediği gibi" kral olmadan işçinin oluşmadığı açık. O zaman belki kralların işçi üretimindeki zorunlu bir rolü var. Bu rol ne?

> *Erkek arılarda bunun gerçekleştiği ve çiftleşme olmadan oluştukları açıksa* [*touto phainetai symbainon kai gignomenoi mê eks okheias*]*, aynı gerekçeyle işçi ve kralların da çiftleşmesiz oluşması zorunlu. Dolayısıyla eğer işçinin yavrusunun krallar olmadan oluştuğu açıkça görünseydi* [*ephainet' egginomenos*]*, işçilerin de çiftleşme olmadan işçilerden doğması zorunlu olurdu. Oysa bu hayvanların bakımıyla uğraşanlar bunun böyle olmadığı söylediğine göre, kralların kendilerini de işçileri de üretmesi kalıyor geriye.* (759b29-760a4)

Aristoteles'i iş başında izlerken gördüğümüz "salınım", *logos* ile duyu verileri arasındaki savrulma, iyice hızlanıyor burada: erkek arıları işçilerin çiftleşmesiz ürettiği "açıksa", bu gerekçenin (*logos*) öbür cinsler için de geçerli olması "zorunlu", yani işçileri de kralları da gene işçiler çiftleşmesiz üretmeli. Bu gerekçenin zorunluluğunu ortadan kaldıran şey, yani özgüvenli "rasyonalist" Aristoteles'e geri adım attıran şey, gene aslında bir tür duyu verisi: kral olmadan işçi yavrusunun oluştuğu açık değil. Yani bütün cinsleri işçi arıların çiftleşmesiz ürettiği yönündeki gerekçe, gene bir duyu verisiyle geçersiz sayılıyor. İşin ilginç yanı, bu genel gerekçe (*logos*) karşısında üstün tutulan duyu verisinin güvencesi tam da bir *logos* – "gerekçe", "akıl yürütme" ya da "akıl" anlamında değil, "söz" anlamında *logos*: krallar olmadan işçile-

rin üretilmediği konusunda arıcıların sözü.[34] Ne var ki arıcıların bu sözünü güvenilir yapan şey bu sözün gene arıcıların duyusal deneyimine dayanması.

İşçilerin çiftleşmede rolü yok. Kralsız da işçi oluşmuyor. O zaman işçilerin çiftleşmeyle üretilmesinde hangi seçenekler kalıyor geriye? Basit: ya krallar krallarla çiftleşecek (IIa2') ya da krallar erkeklerle çiftleşecek (IIa3'"). Burada yanılmıyorsam Aristoteles 759b17-18'de dile getirdiği "genel" olguyu örtük olarak devreye sokuyor ve şöyle düşünüyor: dişi hayvanla erkek hayvan "bütün cinslerde" birbirinden gözle görülür biçimde ayrılır, oysa krallar arasında bu ayrımlar yok, erkek arılar arasında da bu ayrımlar yok, o halde krallar ve erkekler de cinsiyetsiz olmalı ve ne kendi cinsinden bir hayvanla çiftleşebilmeli (IIa2' elendi), ne de başka cinsten bir hayvanla çiftleşebilmeli (IIa3'" elendi). Madem işçiler kralsız oluşmuyor ve madem krallar cinsiyetsiz, çözümün ikinci kısmı şu: erkekleri işçiler çiftleşmesiz ürettiği gibi, işçileri de krallar çiftleşmesiz üretiyor olmalı.

Bu çıkarım zayıf, zaten bugünkü bilgimize göre bu sonuç da yanlış. Doğrusu şu: ana arı "evlenme uçuşunda" erkek arıların bıraktığı spermi kullanarak işçi arıları yumurtluyor. Yani doğru seçenek IIa3'" seçeneğiydi: aslında "krallarla" erkek arılar çiftleşerek işçileri üretiyor. Burada Aristoteles'i yanıltan şey, acaba "kralların" cinsiyetiyle ilgili önkabul mü? Olamaz. Aristoteles "kralların" erkek *olamayacağı* sonucunu çıkarttı. Peki Aristoteles'in doğru seçeneği es geçmesine yol açan ne oldu? "Kralların" da erkek arıların da cinsiyetsiz olduğu fikri. Bu fikre nerden varmıştı ki? Doğada dişiyle erkek arasında gözle görülür ayrım olduğu, oysa krallar arasında da erkek arılar arasında da böyle bir ayrım olmadığı fikrinden. Sanırım hatanın kaynağı geçersiz bir çıkarım: kralların kendi aralarında erkek-dişi diye ayrışmaması kralların toptan cinsiyetsiz olduğu sonucunu vermez, erkek arıların kendi aralarında ayrışmamasından da toptan cinsiyetsiz oldukları sonucu çıkmaz. Doğada erkekle dişinin gözle görülür biçimde ayrılması, kralların tümünün dişi ve erkek arıların tümünün erkek olmasını engellemiyor ki. Tam tersine destekliyor: Aristoteles'in bildiği gibi erkek arılarla krallar arasında gözle görülebilir birçok fark var. İşin aslı da bu: "krallar" dişi, erkek arılar erkek. İşçiler de bu ikisinin "evlenme uçuşu" sırasında çiftleşmesinden üretiliyor.

Bir yandan sanki "ampirist doktor ve biyolog" Aristoteles arıcıların sözüne güvenerek işçi üretiminde kralların bulunması gerektiğine inanıyor, dola-

34 Aristoteles'in arıcılarla ilişkisi için *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 626b1-4'e bakılabilir. Konuyla ilgili ikincil kaynaklar için Byl, 1978'e bakılabilir, özellikle de 16. sayfadaki 5. dipnota.

yısıyla erkek arıların üretilmesindeki açıklamanın (*logos*) işçiler için geçerli olamayacağını, yani işçileri *gene işçilerin* üretemeyeceğini savunuyor. Öbür yandan "Platon'un rasyonalist öğrencisi" Aristoteles erkek arıların üretilmesiyle işçilerinki arasında her şeye karşın gene de bir ortak açıklama (*logos*) olması gerektiğini düşünmekte sanki ısrar ediyor ve bu yüzden işçiler gibi kral ve erkek arıların da cinsiyetsiz olması gerektiğini, dolayısıyla işçileri işçilerin değilse bile *hiç olmazsa kralların* çiftleşmesiz üretmesi gerektiğini çıkarsıyor. Bugünkü bilgimize göre "biyolog Aristoteles" kral olmadan işçilerin üretilmediği konusunda arıcıların gözlemlerine güvenmekte haklı.[35] Ancak "rasyonalist Aristoteles", erkek arıların üretilmesindeki *logos*'un tıpatıp aynısı olmasa bile, gene de ortak bir *logos* olması gerektiğinden dolayı, krallarla erkek arıların illa işçiler gibi cinsiyetsiz olduğu ve işçileri kralların illa çiftleşmesiz ürettiği gibi yanlış bir sonuca varıyor.

Çözümün son kısmı: Krallar nasıl üretiliyor? (760a4-31)

Arıların üremesinde çıkmaz var. Bu çıkmazın nedeninin arıların *çiftleşmesiz* üremesi olduğunu düşündük. Peki madem bazı balıklar da çiftleşmesiz ürüyor, arıların üremesi neden *büyük* bir çıkmaz? Bu soruyu daha sormadık.

> *Arılar sıradışı ve kendine özgü bir cins olduğundan, üremeleri de kendine özgü gibi görünüyor. Çünkü arılar gibi çiftleşme olmadan üremeye başka hayvanlarda da rastlanıyor olsa bile, aynı cinsten olmayanı üretmek arılara özgü. Ne de olsa barbunyalar barbunyaları üretiyor, hani balıkları da hani balıklarını. Bunun nedeni, sinekler ve benzeri hayvanların tersine, işçilerin farklı ama yakın bir cinsten üretilmesi, yani beylerden üretilmesi.*

Bir hayvanın tıpatıp kendi "cinsinden" bir hayvanı çiftleşmesiz üretmesi o kadar büyük bir çıkmaz değil galiba Aristoteles'e göre. Çünkü bunun başka örnekleri var. Ama bir hayvanın "farklı ama yakın bir cinsten" bir hayvanı çiftleşmesiz üretmesi *büyük* bir çıkmaz. Arıların üremesindeki çıkmazın büyük olmasının nedeni, kralların *işçileri*, işçilerin de *erkek arıları* çiftleşmesiz üretmesi. Başka açılardan olduğu gibi üreme açısından da arıları "sıradışı" (*perittos*) ve "kendine özgü" (*idios*) kılan şey bu. Çıkmaz büyük, arılar sıradışı ve kendine özgü. Gene de Aristoteles'e göre bir *logos* var, en azından belli bir orantı var (*analogon pôs*):

35 Bunun istisnası 33. dipnotta sözü geçen döllemesiz üreme yoluyla dişi üretimi (*thelytoky*).

> *Dolayısıyla da üremelerinde bir anlamda bir orantı var: beyler büyüklük açısından erkek arılara, iğneli olmaları açısından işçilere benzerdir; dolayısıyla işçiler beylere bu açıdan benziyor, erkek arılar ise büyüklük açısından. Zaten bir örtüşmezlik olması zorunlu, yoksa her birinden hep aynı cinsin üremesi gerekirdi (bu da olanaksız; cinslerin tümü bey olurdu çünkü). Dolayısıyla işçiler beylere güç açısından ve doğurmalarından dolayı benzetilmiş, erkek arılar ise büyüklük açısından.*

İlk bakışta bu orantı, Aristoteles'teki tipik dörtlü orantıdan farklı olarak[36], üç terimli bir orantıya benziyor: kral büyüklükçe erkek arıya, iğneli oluşuyla işçiye benziyor. Oysa kral öbür iki cinse farklı açılardan benzediğine göre gene dörtlü bir orantı kurulabilir: kralın büyüklüğü erkek arıya oranla neyse, kralın iğneli oluşu da işçiye oranla o. Büyüklük ve iğnelilik arasındaki bu ayrım önemli, yani "bir örtüşmezlik olması zorunlu", çünkü bu ayrım olmasaydı erkek arılar ve işçiler krallara *aynı açıdan* benzeyecekti, o zaman erkek arılarla işçiler ayırt edilemeyecekti. O zaman da arıların üremesinde bir orantıdan (*analogon*'dan) ziyade, hani balıkları ve barbunyaların üremesindeki gibi tek bir tümel *logos* olacaktı, bir cins kendi cinsini çiftleşmesiz üretiyor olacaktı. İyi ama iğnelilik ve büyüklük üstünden kurulan bu anatomik orantının arıların üremesindeki orantıyla ne ilgisi var?

> *[İğneye sahip olsalardı bey olurlardı. Şimdi, çıkmazın şu kısmı kalıyor geriye: ne de olsa beyler her iki cinse birden, iğneli olmalarıyla işçilere, büyüklükleriyle de erkek arılara benziyor.] Ama beylerin bir şeyden doğması gerek. İşçilerden de erkek arılardan da doğmadıklarına göre kendi kendilerini de üretmeleri gerek. Bunların petek gözleri en son ortaya çıkar ve sayıları çok değildir. Öyleyse olan şu: beyler kendi cinsini de başka bir cinsi (işçilerinkini) de üretiyor, işçiler bir başkasını, yani erkek arıları üretiyor ama bu sefer kendi kendilerini üretmiyor, bundan yoksunlar.*

Peck orantının daha karmaşık olduğunu düşünüyor ve bence haklı. Orantı, kralların bir açıdan erkek arılara başka bir açıdan işçilere anatomik olarak benzemesinden de öte, kralların işçileri üretip işçilerin erkek arıları üretme-

36 Aristoteles felsefesinin birçok alanında çok önem taşıyan *analogon* teriminin tanımı *Poetika*, 21, 1457b16-20'de: "ikinci terimin birinciyle ilişkisi dördüncünün üçüncüyle ilişkisi gibi olunca buna 'orantı' diyorum." Başka kullanımlar ve pasajlar için bkz. Bonitz, 1955, s. 48.

sinden de öte. Çünkü orantı kralların üretilmesini de kapsıyor: krallar kendi cinsini ve başka bir cinsi üretiyor, işçiler yalnızca başka bir cinsi üretiyor, erkek arılarsa hiçbir şey üretmiyor. Bu durumu dörtlü bir orantıyla dile getirmenin yolu şu olabilir: Krallar işçilerden bir fazlasını üretiyor, işçiler de erkek arılardan bir fazlasını üretiyor. İki artı bir üç ettiğine göre ve üç cins olduğuna göre, "üçüncüye" yani erkek arılara üretecek bir şey kalmıyor.



"Bunların petek gözleri en son ortaya çıkar ve sayıları çok değildir."[37]

Ereksel kanıtlar (760a31-b27)

Sanki bir *logos* değilse de bir *analogon* bulmanın özgüveniyle Aristoteles zorunluluk kipine geri dönüyor ve orantıdan doğanın düzeni (*taksis*) fikrine geçiyor:

> *Doğaya göre olan şeyler hep bir düzene sahip olduğuna göre, bundan dolayı erkek arıların da başka bir cinsi üretme yetisinden yoksun kalması zorunlu. Nitekim böyle olduğu görülüyor gerçekten: kendileri üretiliyor ama başka bir şey üretmiyorlar ve üreme üçüncüde sınırına ulaşmış. Zaten doğa tarafından o kadar güzel düzenlenmiş ki her cins üretmese bile cinsler varlığını hep sürdürüyor ve hiçbiri eksik kalmıyor.*

Erkek arıların üremede işlevsiz olmasının orantı çerçevesinde "zorunlu" olduğunu söyledikten hemen sonra Aristoteles bunu gözlemle destekliyor: "böyle olduğu görülüyor gerçekten" (*hoper kai phainetai symbainon*). Metnin

37 Arı kovanı konusunda *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40'a bakılabilir.

öncesinde "yersiz" bir şey olamayacağı, olguların "yakışması", "akla yatması" ve bir "gerekçe" barındırması gerektiği nasıl vurgulanmışsa, burada ve metnin devamında doğadaki işlerin düzen sergilediği, çok güzel düzenlendiği, o düzenin iyi olduğu ve çok güzel olduğu söyleniyor.[38] Ancak şunu gözden kaçırmamak gerekir ki doğadaki düzenden söz ederken Aristoteles doğaya belli bir konuda etkin bir rol yüklediği zaman bile "adeta" demeye açıkça özen gösteriyor[39]: kralların zorunlu işlerden muaf olup kovanda kalması "iyi" çünkü *"adeta* yavrulamak için" yapılmışlar (*hôsper pepoiêmenous epi teknôsin*); büyük olmaları "iyi" çünkü "vücutları *adeta* yavru üretimi için düzenlenmiş" (*hôsper epi teknopoiian systantos*); erkek arıların işsiz olması "iyi" çünkü dövüşecek silahları yok ve hantallar; işçilerin büyüklük olarak ortanca olması "iyi" çünkü iş yapmak için böylesi elverişli: "hem küçüklerini hem de babalarını beslemelerinden ötürü işçiler."[40]

Doğada değilse bile burada en azından birkaç düzensizlik var gene de. Öncelikle sanırım Aristoteles'in yönteminde büyük bir çıkmaz var: doğanın zaten düzenli, makul ve iyi olduğu varsayımını kullanarak yaptığı açıklamalardan şimdi doğanın ne kadar düzenli, makul ve iyi olduğunu çıkarsıyor. Üstelik yöntem düzeyindeki bu sorun öğreti düzeyinde Aristoteles'in daha apaçık bir paraziti es geçmesine yol açıyor: erkek arılar. Erkek arılar neden var? Ne üremeye bir katkıları var, ne üretime, ne yavruların bakımına. Tembel ve asalak olmaları yetmezmiş gibi başkalarının işlerini ve kovanlarını bozup hırsızlık yapıyorlar.[41] Aristoteles 760b19-21'deki gibi işçilerin erkek arıları "cezalandırmasını" daha kapsamlı bir düzen çerçevesinde "güzel" bu-

38 Referanslar şöyle: "yersiz" (*atopos*) bir şey olamaz (759a35), olguların "uygun düşmesi" (*prosêkei*) gerekir (759a30), "akla yatması" (*eulogon*) gerekir (759b2, 5, 14, 760b2, 761a4), bir "gerekçe" (*logos*) barındırması gerekir (759b35, 760b17), doğadaki işler düzen (*taksis*) arz eder (760a31), "çok güzel düzenlenmiştir" (*synestêke... kalôs*, 760a35-b15), bu düzen "iyidir" (*eu*, 760b7-15), "çok güzeldir" (*kallion*, 760b20).

39 Örneğin bu bağlamda Ephesius, doğanın her zaman "hayranlık verici" ya da "mucizevi" (*thaumaston*) bir şey yapmaya gayret ettiğini söylemekten kendini alamıyor. (157, 21-22)

40 Son birkaç düzensizlik de herhalde elyazmalarıyla ilgili. Çeviride ilgili yerdeki dipnotta da belirttiğim gibi 760b14'te Aristoteles işçilerin büyüklük olarak ortanca olduğu söylüyor, oysa gerçekte durum böyle olmadığı gibi bu Aristoteles'in daha önce söylediğiyle de çelişiyor. (760a12-15 ve 21-23) Ayrıca 760b16-17'de "işçilerin kralları izlediğini" söylerken Aristoteles'in kullandığı *epakolouthein* fiilinden tam ne kastettiği belli değilse de, cümlenin devamından anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles kralların işçilere "yol gösterdiğini" ya da "hükmettiğini" düşünüyor. Oysa daha önce söylediğimiz gibi, bugünkü terimlerle ana arının bir karar mercii olduğu, öbür arıları yönettiği, dişi olsun erkek olsun bir "monark" olduğu fikri yanlış. Seeley'e göre en azından yuva seçimi sırasında karar mercii bütün arılar, kovandaki rejim de gayet başarılı bir demokrasi. (Seeley, 2010, s. 5.)

41 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 625a15-16, 625b1-3.

luyor[42] ve düzensizliği bir orantının üçüncü ve son terimi haline getiriyor. Ve doğanın en geniş kapsamlı düzeninde en makul fikirlerle en açık olgular örtüşüyor: arıların üç cinsi de sonsuz yürüyüşlerini topallamadan sürdürüyor – arılar hep var.[43]

Gelecek zaman (760b27-33)

> *O halde sözden ve arılarla ilgili olgular hakkındaki görüşlerden çıktığı kadarıyla arıların üremesinde durum böyle görünüyor. Olgular tabii ki yeterince kavranmış durumda değil ama günün birinde kavranırlarsa o zaman sözlerden çok duyulara inanmak gerek, sözlere de ancak görünenlerin işaret ettiği şeylere uyuyorlarsa.*

Aristoteles en baştaki sakınımlı dile dönüyor, kendi çıkarımlarına ve vardığı sonuca sakınım payı koyuyor ve gelecekteki araştırmacılara öğüt veriyor: duyuları *logos*'a üstün tutun.[44] Burada *logos*'u Peck, Platt ve Duralı'nın "teori" diye çevirmesinde doğruluk payı var ama kimi büyük sakıncalar da var. Bu bağlamda *logos*'u ister "teori", ister "kuram", ister "nazariye" diye çevirelim, Aristoteles'in pratiği teoriden, eylemi kuramdan, ameliyeyi nazariyeden, uygulamayı planlamalardan üstün tuttuğunu düşündürecek. *Logos*'u Barthélemy-Saint Hilaire, Louis ve Gaza'nın "akıl" ya da "akıl yürütme" çevirmesinde de doğruluk payı olmakla birlikte gene sakınca var, çünkü böyle

42 İşsizleri ve küçükleri cezalandırmanın neden "daha güzel" olduğu sorusu bir yana, işçilerin erkek arıları "cezalandırdığı", hatta Aristoteles'in başka yerde söylediği gibi topluca katlettikleri doğruya yakın: bugünkü terimlerle, erkek arılar ana arıyı dölleyip en güzel besinlerle beslendikten sonra toplu olarak işçi arılarca öldürülüp kovandan atılabiliyor ya da açlıktan ölüme terk edilebiliyor. (*Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 625a15-625b7) Nitekim El-Bitrîk (?) ve Scotus'un izlediği elyazması geleneğinde erkek arıların "dövülüp dışarı atıldığı" da bu cümleye ekleniyor.

43 Canlılar bağlamında *Ruh Üzerine*, II, 4, 415a23-415b8'e bakılabilir.

44 Aristoteles'in bütün yapıtları arasında okurları en çok heyecanlandıran pasajlardan biri bu olsa gerek. Nitekim Ephesius pasajı yorumladıktan sonra coşkuya kapılıyor: "Arılar hakkında bunları gayet filozofça bir tutumla söyledikten sonra, bu ilahi [*daimonios*] adam ölçüyü elden bırakmayıp diyor ki: 'bu konularda *logos*'tan hareketle biz bunları bulduk ama durum duyulardan hareketle yeterince kavranmış değil tabii. Bizden sonra gelen birisi bu konulardaki olguları duyularla yeterince kavrarsa o zaman bizim sözümüzden ziyade ona inanmak gerekir.' Senin ağzına, ölçülülüğüne sağlık, filozofların en tanrısalı [*theiotate*], filozofların piri [*koryphaiotate*]!" Platt ise bu pasajı çevirmekle yetinmeyip dipnotta ağzını bozuyor: "Bilimlerin canlanış döneminde, gözlemlenmiş olguları sırf Aristoteles'in söylediklerileyle güya çeliştiği için kabul etmeyi reddeden o piç Aristotelesçilerin kulağına küpe olmalıydı bu cümle."

bir çeviri Aristoteles'in duyulardan hareketle akıl yürüttüğü gerçeğini perdeleyecek.

Oysa Aristoteles'in burada *logos*'tan kastı söz. Teoriden, akıldan ya da akıl yürütmeden önce, söz. Aristoteles burada duyuları *sözden* üstün tutuyor, birinci elden algılamaya ve gözlemlemeye *konuşma karşısında* öncelik veriyor. El-Bitrîk'e atfedilen harfi çeviride söylendiği gibi, burada Aristoteles hissi kavle üstün tutuyor. Yalnızca doğanın düzenliliğine, erekselliğine, makullüğüne ilişkin önkabuller ya da teoriler değil, söylentiler de eninde sonunda duyulara dayanmalı. Bu, rasyonalizmle ampirizmi ayırmaktan farklı, teoriyle pratiği ayırmaktan çok farklı. O kadar farklı ki Aristoteles'in burada laflardan, hipotezlerden, sanılardan, görüşlerden, "teorilerden" üstün tuttuğu duyumcu, gözlemci ve betimleyici tutumun adı tam da *theôria*.

Metnin son satırlarında (760b33-761a13) Aristoteles arıların çiftleşmesiz üremesi için "sıradışı" (*peritton*) sıfatının ötesinde "tanrısal" sıfatını kullanıyor: *theion*. (761a5) Arıların üreme biçimini Aristoteles'e göre "tanrısal" kılan ne olabilir? Başka hayvanlarla ilgili genel olgulardan arıların üremesinin *nicel* olarak farklı olduğunu söyleyerek yanıtlanabilir belki bu soru: doğada hayranlık verici, şaşırtıcı ve sıradışı pek çok olgu olmakla birlikte, arıların başka bir cinsi çiftleşmesiz üretmesi *daha da* hayranlık verici, şaşırtıcı ve sıradışı olabilir.[45] Oysa Aristoteles'e göre başka bir cinsi çiftleşmesiz üretmek "tanrısal" bir özellik değil ki arıların böyle üremesi "tanrısal" olsun. Öte yandan arılara özgü olgulara bakarsak arıların üremesinde *nitel* bir fark bulabiliriz, üstelik Aristoteles'in tanrısallık anlayışıyla uyumlu: çiftleşmesiz varlığını sürdürmek ve geleceği güvence altına almış olmak zaten tanrısal bir olgu, arıların üremesi bu yüzden tanrısal. Bu durum hani balıklarıyla barbunyalarda gözlemlense bile, bunu öngörü sahibi bir canlı olarak yapmak arılara özgü.[46] Maeterlinck'in deyimiyle, arıların tanrısı gelecek zaman.[47]

45 Örneğin Ephesius'a göre arıların üremesinde "tanrısal" ve "hayranlık verici" ya da "mucizevi" (*thaumaston*) olan şey, kendi kendilerini üretmeleri değil (nitekim bunu bazı balıklar da yapıyor), başka bir "cinsi" üretmesi. Ama aynı Ephesius'a göre "krallarda" "tanrısal ve hayranlık verici" iki özellik var: kendi cinsini ve işçileri üretiyorlar. Oysa deminki ölçüte göre kendi cinsini üretmek "tanrısal" ya da "hayran verici" olmamalı.

46 *Metafizik*, I, 1, 980b23-24. Aristoteles'e göre hayvanlarda bu özellik için bkz. Bonitz, 1955, s. 832.

47 Maeterlinck, 1951, s. 54.

Sonuç

Aristoteles'i arıların üremesiyle ilgili "büyük çıkmazı" incelerken iş başında izlemiş olduk. Öğreti düzeyinde kralların kralları ve işçileri, işçilerinse erkek arıları çiftleşmesiz ürettiğini düşündüğünü ve bugünkü bilgilerimize göre yanıldığını gördük. Bugünkü bilgimize ve buradaki akıl yürütmemize göre bu yanılgıların tek bir kaynağı yoktu: Aristoteles'in doğanın düzeniyle ilgili önkabulünün yol açtığı aceleciliğin yanısıra (doğada hiçbir dişinin silahlı olmaması, hiçbir erkeğin yavrulara bakmaması), duyu verilerinde de (krallar olmadan erkek arıların üretilmesi) ve çıkarımlarında da (kralların kendi aralarında erkek-dişi diye ayrılmamasından cinsiyetsiz oldukları çıkarımı) Aristoteles'in yanılabildiği sonucuna vardık. Başka bir deyişle, öğreti düzeyinde Aristoteles'in yanılmasında doğanın erekliliği önkabulü olsa olsa kısmi bir rol oynuyor. Bu yanılma payı konusunda Aristoteles'in ne kadar bilinçli olduğunu metnin sonunda açıkça gördük.

Dil düzeyine gelirsek: kendi döneminin sözcüklerinde cinsiyetle ilgili önkabullere ve söylentilere karşı Aristoteles'in hiç de naif ve bilinçsiz olmadığını ve gerektiğinde bunlara aykırı sonuç çıkarmaktan zerrece çekinmediğini fark ettik. Tümdengelim yaparken kullandığı özgüvenli zorunluluk kipi ile gözlem karşısındaki olağanüstü sakınımlı üslubu arasında sürekli bir "salınım" gözlemledik. Bir "tutarsızlık", "savaş" ya da "şizofreni" denebileceği gibi, bu salınım belki bir "denge", "barış" ya da "sağlık" diye de düşünülebilir.

Üsluptaki bu salınımın kaynağının yöntem düzeyindeki salınım olduğunu da fark ettik. İlk sözü "ampirist" Aristoteles olağanüstü sakınımlı bir dille söylemişti. Ardından "rasyonalist" Aristoteles zorunluluk kipini kullanarak tümdengelimle bir olasılıklar haritası çıkarttı. Arkasından gene "ampirist" Aristoteles bu olasılıkları duyu verilerinden gelen ya da arıcıların gözlemlerine dayanan olgular aracılığıyla sınarken "rasyonalist" Aristoteles genel olgulara başvurdu ve doğanın düzenliliği fikrinin etkisiyle sonuç çıkarmada aceleci davrandı. Ancak ilk sözü söyleyen "ampirist" Aristoteles son sözü de söyledi: bu "salınımın" farkında olmamak şöyle dursun, Aristoteles salınımın kutuplarından birini öbürüne üstün tutmayı ilke edindiğini ve gelecekte de bu ilkeyi izlemek gerektiğini söyledi: duyuları sözden üstün tutun. Çıkmazın bu kadar büyük olduğunu düşünmesinin, çözümünü bu kadar çekingen bir dille ortaya atmasının ve bu salınıma girmesinin nedeni de herhalde buydu: doğa araştırması söze değil duyulara dayanır, oysa arıların üremesinde Aristoteles elinde yeterli duyu verisi olmadığının gayet farkında.

Bir ilkbahar günü öğle vakti bir adam güneşin altında elini gözlerine siper yapıp gökyüzüne uzun uzun bakıyor. Gözlerini gittikçe kısıyor ama baktığı şeyi sonunda gözden kaybedince kafasını yere indiriyor: "Erkek arılar çoğunlukla kovanda vakit geçiriyor, dışarı uçarlarsa sürü halinde gökyüzüne yükseliyorlar ve adeta idman yapar gibi dört dönüyorlar."[48] Gözlemlemeye çalışıp da "idmana" benzettiği bu doğa olayı ana arının evlenme uçuşuydu belki. Hayatında neredeyse asla kovandan çıkmayan ana arı ilkbaharın güneşli bir gününde uçuşa kalkıyor, arıların normalde çıkmadığı ve herhalde çıplak gözle görülemeyecek[49] bir yüksekliğe ulaşıp feromon salgılıyor. O zamana kadar hiçbir iş yapmayıp asalak hayatı süren erkek arılar, kocaman gözlerine rağmen kovanda yanıbaşlarında fark edemedikleri ana arıyı feromonu algılayınca tanıyor ve binlercesiyle ana arının peşine takılıp göğe fırlıyor. Zaten tek işi ana arıya sperm sağlamak olan erkek arılardan yalnızca birkaçı spermlerini ana arının yumurta kanallarına bırakıyor, bırakırken de karnı açılıp üreme organı içorganlarıyla birlikte kopuyor ve can veriyor. Ana arı hayatının sonuna kadar yumurtlamasını sağlayacak spermi vücudunun arka tarafındaki kesede toplamış bir halde erkeğin içorganlarını arkasından sürükleye sürükleye kovana iniyor. Kovana dönen ana arı kesesini açmazsa yumurtaları döllenmemiş oluyor, petek gözlerine bırakıldıktan sonra döllenmesiz çoğalma yoluyla bunlardan erkek arı kurtçuğu oluşuyor. Ana arı yumurtlarken kesenin kapağını açıp sperm alırsa döllenen yumurtalarda işçi arı kurtçukları oluşuyor. Ana arının ölümü, kaybedilmesi, kovanın oğul vermesi olasılığını öngören işçi arılar, yumurtalı petek gözlerinden bir ya da birkaç tanesini genişletiyor ve içindeki yavruları "arı sütü" denen bol vitaminli ve proteinli yapışkan hormonal besinle uzun süre besliyor. İşte yeni ana arı da bundan ortaya çıkıyor.[50]

Evlenme uçuşunu gözlemlemek için acaba dürbün, balon, uçurtma, kamera ya da radar gibi araçlar yeterli mi, hatta gerekli mi?[51] Şurası kesin ki Fran-

48 *Hayvan Araştırmaları*, IX, 40, 624a23-26.

49 Dave Black, "The Nuptial Flight", http://www.nzbees.net/forum/threads/letter-the-nuptial-flight.1767/ Ayrıca Barthélemy-Saint Hilaire'in 760a29'daki dipnotu ve Platt'in 759b23'teki 4 numaralı dipnotuna bakınız.

50 Preston, 2006, s. 27; Yüce, 2013, s. 259; Frisch, 1946, s. 56-57; Seeley, 1995, s. 7-16; Seeley, 2010, s. 6; Maeterlinck, 1951, s. 218-254. Arılarla ilgili görece güncel bir kaynakça için Seeley, 1995, s. 23'e bakılabilir.

51 Evlenme uçuşunun gözlemlenmesiyle ve Maeterlinck'in anlatısındaki eksikliklerle ilgili olarak gene Dave Black'e bakılabilir: "The Nuptial Flight", http://www.nzbees.net/forum/threads/letter-the-nuptial-flight.1767/

çois Huber evlenme uçuşunu ancak karısının ve hizmetçisinin yardımıyla keşfetmişti, çünkü o sırada kördü.[52] İşte 2006'dan beri özellikle Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da muazzam miktarda arının ölümüne yol açan Koloni Çöküş Sendromu'nun tehdit ettiği şeylerden biri bu doğa olayı: arıların üremesi.[53] Arıların üremesinde bugün de büyük çıkmaz var.

52 Gabriel Farrell, *The Story of Blindness* [*Körlüğün Öyküsü*], Oxford Üniversitesi Yayınları, Londra, 1956 (2. basımı 1969), s. 11-12.

53 Pek çok meyvanın üretiminde hem nitelik hem nicelik açısından yaşamsal değer taşıyan arıların tozlaşmadaki rolü üstünde böcek ilaçlarının olumsuz etkileri için şu kaynaklara bakılabilir: Claire Brittain, Simon G. Potts, "The potential impacts of insecticides on the life-history traits of bees and the consequences for pollination" ["Böcek İlaçlarının Arıların Yaşamsal Özelliklerine Potansiyel Etkileri ve Bunun Tozlaşma Üstündeki Sonuçları"], *Basic and Applied Ecology*, 12, 2011, s. 321-331; Elke Genersch, "Honey bee pathology: current threats to honey bees and beekeeping" ["Balarısının Patolojisi: Günümzdeki Balarılarına ve Arıcılığa Yönelik Tehditler"], *Applied Microbiology and Biotechnology*, Springer, 87, 2010, s. 87-97; Simon G. Potts, Jacobus G. Biesmeijer, Claire Kremen, Peter Neumann, Oliver Schweiger ve William E. Kunin, "Global pollinator declines: trends, impacts and drivers" ["Küresel Düzeyde Tozlaştırıcıların Sayısındaki Düşüş: Eğilimler, Etkiler ve Etmenler"], *Trends in Ecology and Evolution*, 26, 6, Elsevier, 2000, s. 345-353.

Kaynakça

Kaynak metin ve çeviriler

Barthélemy-Saint Hilaire, Jules (Fransızcaya çeviren), *Aristote, Traité de la génération des animaux* [*Aristoteles, Hayvanların Üremesi Üzerine Risale*], Hachette Yayınları, Paris, 1887.

El-Bitrîk (?), Yahyâ ibn, *Generation of animals. The Arabic translation commonly ascribed to Yahyâ ibn al-Bitrîq* [*Hayvanların Üremesi Üzerine. Yaygın olarak Yahyâ ibn el-Bitrîk'e Atfedilen Arapça Çeviri*], yayına hazırlayan ve sözlükçe yazanlar Jan Brugman ve Hendrik Joan Drossaart Lulofs, Brill Yayınları, Leiden, 1971. (Elimizdekilerden daha eski bir Eski Yunanca elyazmasına dayanan kayıp Süryanice çeviriden 9. yüzyılda yapılan Arapça çeviriyi El-Bitrîk'in yaptığı yaygın olarak kabul edilse de çeviriyi yapan herhalde o değil.)

Drossaart Lulofs, Hendrik Joan (yayına hazırlayan), *Aristotelis de generatione animalium* [*Aristoteles, Hayvanların Üremesi Üzerine*], Clarendon Basımevi, Oxford, 1965 (2. baskı 1972).

Duralı, Teoman, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", *Felsefe Arkivi*, S. 24, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1984, s. 269-271. (Uluğ Nutku'nun düzeltmeleriyle Peck'in metninden yapılmış kısmi Türkçe çeviri.)

Ephesius, Michael (12. yüzyılda yorumlayan), *Commentaria in Aristotelem Graeca* [*Yunanca Aristoteles Yorumları*], C. XIV, 3. bölüm: *Philoponi (Michaelis Ephesii) In Libros De Generatione Animalium* [*Hayvanların Üremesi Üzerine Kitaplara Philoponos'un (Michael Ephesius'un) Yorumları*], yayına hazırlayan Michael Hayduck, yayımlayan Georg Reimer, Berlin, 1901, s. 154.-159.

Gaza, Theodorus (15. yüzyılın ikinci yarısında Latinceye çeviren ve indeks hazırlayan), *Aristotelis Stagiritæ De generatione animalium* [*Stageiralı Aristoteles, Hayvanların Üremesi Üzerine*], yayımlandığı cilt: *Aristotelis Stagiritæ De historia animalium libri IX, De partibus animalium, et earum causis libri IIII, De generatione animalium libri V* [*Stageiralı Aristoteles'in Hayvan Araştırmaları Üzerine 9 kitabı, Hayvanların Kısımları ve Kısımların Nedenleri Üzerine 4, Hayvanların Üremesi Üzerine 5 kitabı*], Hieronymus Scotus baskısı, Venedik, 1545.

Louis, Pierre (Fransızcaya çeviren), *Aristote, De la génération des animaux* [*Aristoteles, Hayvanların Üremesi Üzerine*], Les Belles Lettres Yayınları, Paris, 1961 (2. baskı 2002).

Moerbeka, Guillelmus de (1260'ta ya da öncesinde Latinceye çeviren), *Aristoteles Latinus* [*Latincede Aristoteles*], XVII 2.v, *De Generatione Animalium* [*Hayvanların Üremesi Üzerine*], yayına hazırlayan Hendrik Joan Drossaart Lulofs, Desclée de Brouwer Yayınları, Bruges-Paris, 1966, s. 107-112.

Peck, Arthur Leslie (İngilizceye çeviren), *Aristotle, Generation of Animals* [*Aristoteles, Hayvanların Üremesi*], Harvard Üniversitesi Yayınları, Massachusetts, 1953 (1. baskı 1942), s. 332-347.

Platt, Arthur (İngilizceye çeviren), *Aristotle, De Generatione animalium* [*Aristoteles,*

Hayvanların Üremesi Üzerine], Clarendon Basımevi, Oxford, 1910; yayımlandığı cilt: *The Works of Aristotle* [*Aristoteles'in Yapıtları*], editörler Jonathan Alexander Smith ve William David Ross, V. cilt, Clarendon Basımevi, Oxford, 1912.

Scotus, Michael (herhalde El-Bitrîk'e atfedilen 9. yüzyıl Süryanice-Arapça çeviriden yaklaşık 1220'de Latinceye çeviren), *Aristotle, De Animalibus* [*Aristoteles, Hayvanlar Üzerine*], Üçüncü Bölüm, XV.-XIX. Kitaplar: Hayvanların Üremesi Üzerine, yayına hazırlayan Aafke M. I. Van Oppenraaij, Brill Yayınları, Leiden, 1992, s. 147-154.

Ek kaynaklar

Arslangündoğdu, Zeynel, "Balarısı (*Apis mellifera* L., 1758)", *Arı ve Bal*, editörler Emine Gürsoy Naskali ve Hilal Oytun Altun, Tarihçi Kitabevi, 2013, s. 265-281.

Balme, David Mowbray (İngilizceye çeviren ve notlandıran), Gotthelf, Allan (sonsöz yazan ve ek kaynakça yazan), *Aristotle, De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II, 1-3)* [*Aristoteles, Hayvanların Kısımları Üzerine, I, ve Hayvanların Üremesi Üzerine, I (II, 1-3'ten pasajlarla)*], Clarendon Basımevi, Oxford, 1992 (1. baskı 1972).

Barnes, Jonathan, "Aristotle's Theory of Demonstration" ["Aristoteles'in Tanıtlama Kuramı"] , *Phronesis* dergisi, C. 14, S. 2, Brill Yayınları, Leiden, 1969, s. 123-152.

Benveniste, Émile, "Catégories de langue et catégories de pensée", *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard Yayınları, Paris, 1966, s. 64-70 (Türkçe çevirisi: "Düşünce Ulamları ve Dil Ulamları", *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, YKY, İstanbul, 2000, s. 87-96.)

Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus* [*Aristoteles Dizini*], Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1955 (1. baskı 1870).

Byl, Simon "Aristote et le monde de la ruche" ["Aristoteles ve Kovanlar Alemi"], *Revue belge de philologie et d'histoire*, C. 56, 1. forma, Brüksel, 1978, s. 15-28.

Frisch, Prof. Dr. Karl von, *Arıların Hayatı*, çev. Dr. Bedia Bozkurt, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1946.

Karol, Sevinç, *Zooloji Terimleri Sözlüğü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1963.

Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart, *Greek-English Lexicon* [*Yunanca-İngilizce Sözlük*], 9. Basım, Clarendon Basımevi, Oxford, 1996.

Maeterlinck, Maurice, *La vie des abeilles* [*Arıların Hayatı*], Fasquelle Yayınları, Paris, 1951 (ilk baskısı 1901).

Preston, Claire, *Bee* [*Arı*], Reaktion Books, Londra, 2006.

Seeley, Thomas D., *The Wisdom of the Hive – The Social Physiology of Honey Bee Colonies* [*Kovandaki Bilgelik – Balarısı Kolonilerinin Toplumsal Fizyolojisi*], Harvard Üniversitesi Yayınları, Massachusetts, 1995.

Seeley, Thomas, *Honeybee Democracy* [*Balarısı Demokrasisi*], Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2010.

Tryjarski, Edward, "Türklerde Arıcılık", İngilizceden Türkçeye çeviren Ayşe Nur

Kırgız Sağın, *Arı ve Bal*, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 143-188. Sanırım bu çeviri daha önce şurada çıkmış: *Acta Turcica*, "Kültürümüzde Arıcılık", ed. Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Yıll III, S. 1/1, Ocak 2011, s. 130-161. (http://www.actaturcica.com/sayi5/III_1a_13.pdf) Tryjarski'nin makalesinin İngilizcesi de önce şurada basılmış: "Beekeeping Among the Turks, *Acta Orientalia*, 32, 1970, s. 241-277.

Yüce, Rikâp, "Balarısının (*Apis mellifera* Linnaeus, 1758) Üremesi ve Sosyal Yaşantısı", *Arı ve Bal*, ed. Emine Gürsoy Naskali ve Hilal Oytun Altun, Tarihçi Kitabevi, 2013, s. 253-263.

Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine

HATİCE NUR ERKIZAN

*"Önemli olan bir ruha (*psykhe*) ya da akla sahip olmak değil, önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak etkin yaşamaktır."*

"Dostlar arasında eşitsizlik olduğunda; daha zengin olanlar veya benzer bakımlardan daha üstün olanlar sevmeyi değil, kendilerinden aşağı olanlar tarafından sevilmeyi beklerler. Fakat sevmek sevilmekten daha iyidir... Sevilmek ruhta hiçbir etkinlik uyandırmaz."

"Bilmek bilinmekten daha iyidir; bilinmek aynı sevilmek gibi, yaşama sahip olmayan şeyler için bile olanaklı iken, bilmek aynı sevmek gibi yalnızca yaşayan/etkin olan varlıklar için olanaklıdır."

Aristoteles

Bu çalışmada esas olarak Aristoteles'te insanın ne olduğu üzerinde durularak konuyla ilgili tartışmalar, sorular ve değerlendirmeler ele alınıp analiz edilecektir. "Her anlama ve bilme çabası bir yeniden yaratmadır" sözünden hareketle burada ortaya konulacak olan görüşler "kendinde Aristoteles'i" anlama gibi bir imkânsız çabayı amaçlamamaktadır. Dolayısıyla "bildiğim Aristoteles anlayabildiğim Aristoteles'tir; iyi ya da kötü."[1]

Bugünlerde genel bir varlık kuramından beklenen şey, ki bu Aristoteles'in varlık kuramı için de söz konusu, sağduyuya uygun olarak varlığın sahip olduğu hareketi fiziksel durum ve süreçlere indirgemektir. Bu anlayışın doğal sonucu olarak insan da şeyler statüsüne indirilmiştir. Ancak insan inanç ve isteklere sahiptir ve o, acı ve hazzı bizzat deneyimleyerek, eyleminin öznesi olarak, her türlü bireysel aktivitenin başlatıcısıdır. Bu ise en azından genel olarak birey tanımının bir parçasını oluşturur ve yine işte bu tanımdır ki

1 Stephen R.L. Clark, *Aristotle's Man*, Oxford Clarendon Press, 1975, s. 1 vd.

aynı zamanda birçok problemi de bağrında taşır. Burada beni esas ilgilendiren şey insanın, harekete sahip varlık alanı içindeki 'var oluşu' ve bu 'oluşun' doğası ve *ergon*'u uyarınca gerçekleştirdiği eylemleri ve aktiviteleri/etkinlikleridir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (VI, 1141a20) şöyle der: "Politikanın veya yaşama bilgeliğinin (*phronesis*) en değerli olduğunu düşünmek saçma olurdu. Çünkü insan evrendeki en değerli, en iyi şey değildir."[2]

Bu nedenle Aristoteles, Sokrates'in insanı felsefenin asıl ve tek kaygısı yapmasını esefle karşılar gibidir (*Metafizik*, 1.987 b2) Burada belki de esas eleştiri insanı doğadan ve evrenden (*phusis* ve *kosmos*) ayrı olarak ele almanın büyük bir yanlışlık olduğunadır. Psikoloji ve biyoloji üzerine çalışma var olanı anlama bakımından çok önemlidir ama bu kendinde bir önem taşımaz. Fakat onlar var olanı daha kucaklayıcı bir kavrayış içinden görebilmeye olanak tanıması bakımından değerlidir. İnsanın salt kendinden ve kendini analizden hareketle kavrayabileceği düşüncesi Aristoteles'e oldukça uzaktır. Bununla birlikte bilme çabasında her zaman en fazla bilinebilir olandan hareket etmek en uygun olanıdır (*Fizik*, I, 184 a16). Dolayısıyla insan dünyada en yakından tanıdığımız canlıdır (hayvandır); onunla başlamak bu bakımdan doğrudur (*Hayvanların Tarihi*, 491 a19). İnsan dünyadaki en ilginç varlıklardan biridir ve de "Var olmak için ne yapmalıyım?" sorusu hemen hemen herkesin kaygısıdır; kimimiz bu soruyla bazen hiç ilgilenmiyormuşuz gibi yapsak da. Soru önemlidir; onun önemini inkâr etmek veya gizlemek bizi 'sorunun' yükünden, dayanılmaz ağırlığından kurtarmaz. Sorulardan kaçamaz insan! Sorgulama bulunduğumuz yerden başlar. Sorgulamanın zamanı ve mekânı da önemlidir. Biz buradan, içinde yaşadığımız zaman ve mekân içerisinden kendimizi ve Aristoteles'i anlayabiliriz; şu an yaptığımız gibi.

"İnsan olarak 'var olabilmek' için ne yapmalıyım?", "İnsan için iyi yaşam nedir?" *Nikomakhos'a Etik*'in I. Kitabında iyi yaşamın *eudamonia* olarak tanımlanması gereği üzerinde durulur. İngilizceye ve Türkçeye "mutluluk" (*happiness*) olarak çevrilen *eudaimonia* sözcüğün özüne ilişkin çok şeyi giz-

2 Var olanın doğası nedir? İnsanın doğası nedir? Bu sorular dünden bugüne çok sayıda analizin, yorumun ve de tartışmanın konusu olmuştur. Ancak özellikle 1950'lerden bu yana Aristoteles'in *varlık anlayışının* bazı Aristoteles yorumcuları tarafından derin ve kökten bir biçimde yeniden ele alınması insanın doğasının ne olduğu yönündeki görüşleri de derinden etkilemeye başlamıştır. Bu sorgulamayı başlatanlar arasında G.A. Blair, J.Lear, M.V. Wedin ve A. Kosman anılabilir.

ler. Aristoteles'in kaygısı hepimizin kendimize amaç olarak "iyi hissetmeyi" koyması değildir; yani mesele "iyi hissetme" meselesi değildir. İyi yaşayan iyi hissedebilir ama 'iyi hisseden' iyi yaşamış sayılmaz. *Eudaimonia* "iyi yaşamanın" adıdır; "iyi yaşamayı" ifade eder. Dolayısıyla, iyi yaşamanın ne olduğunu anlamak için de insanın *ergon'u*nu (işlevini), bu *ergon*'un doğasının ne olduğunu ortaya koymak gerekir.

*Nikomakhos'a Etik'*in I. Kitabının 1097 b28 satırlarında ve ilerisinde şunları okuruz: "Marangozun, ayakkabıcının işlevi/işi var da insanın kendi işlevi (*ergon*) yok mudur? Yani insan işlevsiz midir? Onun doğal bir işlevi yok mudur? Yoksa nasıl ki gözün, elin ayağın ve her bir parçanın bir işlevi olduğu gibi, insanın da bir işlevi olduğunu söyleyebilir miyiz?

Bu ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak olan bir şey ama biz insana özgü olanın ne olduğunu arıyoruz. Dolayısıyla beslenme ve büyümeyle ilgili yaşam aranılan şey olamaz. Sonra, duyusal yaşam/algı yaşamı (*aisthetike*) geliyor ki bu at, öküz ve diğer bütün hayvanlarda ortak olan şey görünüyor. Geriye akıl sahibi olanın... bir tür etkin (*energeia*) yaşamı kalıyor." Burada "ergon" terimini işlev (*function*) olarak *anlamanın* genel kabul gördüğü söylenebilir. Ve işlev ancak bir sistem içinde, bir bütünlük içinde belli bir anlama sahip olabilir. Bununla birlikte Aristoteles'in şu uyarısını da hatırlamak yerinde olacaktır: Sözcükler çeşitli bağlamlarda farklı anlamlar ifade edebilir (*Poetika*, 1461 a31).

Ergon'un farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazandığını gösteren birçok durum söz konudur. Görme gözün işlevidir (N.E.I.107b 24). Eğer göz yaşayan hayvan olsaydı görme onun ruhu olacaktı (*De Anima*, 412 b 18). Bitkisel ruhun işlevi beslenme ve büyümedir. "Yaşama", "ruh" ve *ergon* aynı özellikleri ifade eder. *Telos* (erek, amaç) da aynı anlama gelir; çünkü görme aynı zamanda gözün ereğidir (*De Generation Animalium*, 77 8a 33 vd). "Her bir şeyin *ergon*'u onun *telos*'udur." (*Eudemos'a Etik*, 1219a8).[3] Son olarak; "çünkü *ergon telos*'tur ve de etkinlik (*energeia*) 'ergon'dur."(IX, 1050 a22).

3 Bir at için at olmak ne anlama gelir? Bunun yanıtı felsefi bir totoloji olarak görünse de şudur: Atların etkinlikte bulunduğu gibi etkinlikte bulunmak; bir at olarak atların kendilerine özgü olarak ortaya koydukları etkinlikleri yerine getirmek. Atların kendilerine özgü etkinlikleri ise onların *ergon*'unu ifade eder. Bu bağlamda bir at olmak etkin (*energos*) olmaktır. Var olma, var olmayı olanaklı kılan etkinlik ile olanaklıdır. Bu aslında "nedir metafiziğinin" sonudur. *Energeia* (*activity*) var olanların var olmalarını belirlediği gibi onların var olma biçimlerini de belirler. Bu aslında tözün kendisini ifade eder; tözü anlatır. Bir at olmayı tanımlarken aslında onun etkin bir varlık olarak ne olduğunu dile getiririz. O nedenle, bir at olma aslında at olmanın ne tür bir etkinlik olduğunu söylemektir.

Yaşayan varlıkların *ergon*'u belli bir yaşama formunu ifade eder. Her bir 'parça'nın etkinliği bir sistem, bir yapı içinde anlam kazanır. Bize anlamsız görünen bir parça bu sistem yapı/içinde işlev kazanır. Yapı ve işlev arasındaki bağıntı yaşama formunu belirler. Ayrıca; şeylerin *ergon*'unun ne olduğunu bilene kadar hiçbir şey tanımlanamaz. Bir şeyi bilmek o şeyin *ergon*'unu, o şeyin *telos*'unu ve o şeyin kendisine özgü etkinliğini (*energeia*) bilmektir. Yaşama, o nedenle, etkinliktir. Var olmak, var olan şeyin etkin olmasıdır; onun ne *yaptığıdır (doing)*; yoksa ona ne yapıldığı (*to be done, being done*) değildir.[4] Yaşama, 'var olma' kereste tozu olmaktan ibaret değildir. Böyle düşünme olsa olsa cahilliğin göstergesi olabilir ve ayrıca da hiçbir şeyi bildirmez.

Aristoteles'e göre asıl anlamda "var olma" (*to be*) tözsel etkinlik içinde (*substantial activity*) olmadır; onunla var olmadır (*Metafizik*,1071b20; 1048a30-1048b8)[5]Aristoteles için bir şeyin ne olduğunu sormak o şeyin bir şey olarak var olma tarzını bilmektir ki bu da tözdür (*ousia*). Ancak töz nedir? Töz kavramından neyi anlamalıyız? İşte Aristoteles'in yeni ve radikal yorumu tam da burada başlar. Bu anlayışa göre; tözü anlamak için *energeia* kavramı vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Çünkü o, şimdiye kadar gerçekliğin/tamamlanmışlığın (*actuality,completion*) kendisi anlamında kullanıldı. Oysa *energeia* teriminin karşılığı ne olmuş/gerçekleşmiş ve ne de tamamlanmış olandır. *Energeia* başka bir var olma tarzına işaret eder ki bu var olma tarzı etkin olarak var-olmadır.[6] Bu yaklaşıma göre; Aristoteles'in *Metafizik'*i yanlış anlaşılmıştır. Çünkü töz, katı, hareketsiz, olup-bitmiş olan olarak düşünülmüştür ki bu da tözün Aristoteles tarafından dinamik bir etkinliğe sahip olan bir şey olarak görüldüğü gerçeğinin üzerini örtmüştür. Oysa tözün etkin olarak anlaşılması var olanı anlamamızı derinden değiştirir. Böyle bir kavrayış, hareket, değişme, bilgi, bilinç, düşünme, *eudaimonia*, *theoria* ve de

4 Özellikle A.Kosman'nın Aristoteles yorumu şu iki anlayışa karşı çıkar ve onları sert bir biçimde eleştirir: I) Töz niteliklerin toplamıdır II) Töz görünüşlerin gerisindeki şeydir. Bu kavrayış belirlenime sahip varlıkların nasıl kendi kendilerini belirleyen etkinlik içinde olabileceklerini gösterir. Bu anlayışın olanaklı kıldığı şey insanın da belli bir varlık olmasına rağmen nasıl kendi kendini belirleyen bir etkinlik içinden ve yine buna dayanarak kendini gerçekleştirebileceğini gösterir. Daha fazlası için Kosman'ın şu olağanüstü önemli çalışmasına bakılabilir. A.Kosman, *The Activity of Being: An Essay On Aristotle's Ontology*, Harvard University Press, 2013.

5 *Age.*, s.122-151.

6 İlgili konularda daha geniş analizler için; H.Nur Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, S. 8, s. 149-155, 1999, İstanbul; "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme (I)", *Felsefelogos*, S. 7, s. 199-209, 1999, İstanbul; "Aristoteles'te *Entelecheia* Ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar –II", *Felsefe Tartışmaları*, S. 29, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 51-56, 2002, İstanbul.

öz kavramlarını yeniden ele almayı gerektirir. Başka bir ifadeyle insanın ne olduğundan tanrısal olanın ne olduğuna kadar her şeyi yeniden düşünmeyi gerektirir.

Aristoteles insani yaşamı akıl ışığındaki pratik etkinlik olarak tanımlar (*N.E.* I,1098a ve ilerisi). Burada kötü insanın da aynı iyi insan gibi akıl üzerinden hareket ettiği ileri sürülebilir. Ancak, insan için iyi yaşam 'salt pratik yaşam' değildir ama iyi pratik yaşamdır. *Eudemos'a Etik*'te (1219a25 ve ilerisi) Aristoteles şöyle der: "Diğer yandan *psykhe*'nin (*soul*, ruh) işlevi (*ergon*) yaşamayı sağlamaktır. Yaşamak ise çabadır ve 'uyanık olmadır.' (Çünkü uyku bir çeşit etkisizlik, durgunluktur. Bu nedenle; *psykhe*'nin işlevinin ve erdeminin (*arete*) bir ve aynı olması zorunludur. *Psykhe*'nin *ergon*'u erdemli bir yaşam olsa gerek. Bu mükemmel iyi olandır... ve mutluluk (*eudamonia) budur.*"[7] Yaşama ve iyi yaşam bir bakıma aynı şeydir; çünkü iyi yaşamama yaşamamaya yakındır. Kötü insan, o nedenle, irrasyonel olana yönelerek yok olmaya yakınlaşır; çünkü onun aklı kötü olandan hareket eder. Ayrıca; insan pratik etkinliğinin toplamı da değildir; o diğer birçok yönü de kendi içinde taşır. İnsanın doğası biraz hayvanlığı ve biraz bitki olmaklığı da içerir. İnsan acıkan, etrafında olup bitenleri algılayan, kendi benzerini üreten bir varlıktır. Bu ise, insanın bir bütünlük olduğunu gösterir. İnsana ilişkin problemin kendini gösterdiği yer de burada ortaya çıkar. İnsanın doğası kompleks bir yapı gösterir ki bu nedenle onun insani işlevini açığa çıkarma ve belirleme tözsel bir öneme sahiptir.

İnsani yaşam çeşitlilik gösterebilir ama bu çeşitlilik nasıl bir görünüm arz eder? İnsanın pratik etkinliği şeylerin sıradan bir biçimde yapılmasından nasıl ayrılır? Bir canavarın/hayvanın algıya sahip olduğu söylenebilir ama onun pratik etkinlikte bulunduğu söylenemez; çünkü o *praksis*'e katılmaz (*N.E.*VI, 1139 a20). Bunun nedeni ise canavarın *prohairesis*'e, yani bilinçli tercih yeteneğine sahip olmamasıdır (*N.E.*III, 1111b12). Bu bir canavarın/hayvanın neden mutlu (*eudaimonia/eudaimon*) olmasının olanaksız olduğunu da gösterir. Mutlu olmak bir aklı, bir işlevi, akla dayalı olarak etkinlikte bulunmayı ve de bilinçli tercihi içerir. *Prohairesis, praksis*'in kaynağıdır (*N.E.* VI, 1139a32). Kölenin neden köle olduğu da bu kavrayış içinden anlaşılabilir; çünkü köleler *prohairesis*'e sahip değildirler. O nedenle, onların *eudaimon*/ mutlu olma kapasitesine de sahip oldukları söylenemez. Onlar ne mutluluk-

7 "Aristoteles'te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan", *Felsefe Tartışmaları*, S. 27, s. 98-107, 2000, İstanbul.

tan ve ne de yaşamdan pay alabilirler (*N.E.* X, 1177a 8). Çünkü insani yaşam etkin olmadır (*praksis,energeia doing*) ama üretme/yapma (*poiesis, making*) değildir (*Politika*, I, 1254 a 7 ve ilerisi). Bir araç olarak yaşamak, bir araç olmak yaşamak değildir; insanın kendisini gerçekleştirmesi hiç değildir. " İnsan olan ama kendi doğasının gerektirdiği gibi insan olmayan ama başkasının doğası uyarınca (*not being by her/his nature but by another's nature*) olan insan doğal köledir, doğal olarak köledir" (*Politika*. I, 1254a15). Aristoteles hiç kuşkusuz insanın köle olduğunu söylemez; ama köle olmanın kendi doğası gereği değil de başkasının doğası uyarınca var olmak olduğunu da açıkça belirtir. Özgür insan, insanın ne olduğunu gösterir; insan olmanın ne demek olduğunu ifade eder. Ancak ve ancak özgür insan 'kendisi için olabilir' (*being by her/his own nature* 'var olabilir' (*Metafizik*. I, 982 b25).

Buradan hareketle söylenebilir ki Aristoteles pratik etkinliği insan olmanın tözsel karakteri olarak tanımlarken etik söylemin öznesinin kim olduğunu da gösterir. Etik söylemin öznesi özgür insandır. Ancak ve ancak özgür insan yaşamını bir tasarı olarak görebilir; kendisi için bir *telos* koyabilir ve de onu gerçekleştirmeye yönelebilir. Özgür insan "NE YAPMALIYIM" diye kendine ve kendisi için soru sorar. Özgür insan KARAR VERİR, verdiği bu karar ile kendi kararını paranteze alsa bile. Bundan dolayıdır ki; hayvan/canavar etik söylemin öznesi olamaz; etik kategoriler onun dışındadır ve de onlar yalnızca ikincil, ilineksel olarak " köle"yi ilgilendirir. Bu nedenle köle de etik söylemin öznesi değildir; olamaz.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: Neden köle başkasının doğası nedeniyle var olan 'insandır'? *Prohairesis* bilinçli karar vermeyi, düşünmeyi/müzakere etmeyi ifade eder. (*N.E.* VI, 1139 a23). İnsan düşünen, seçim yapabilen ve de karar verebilen tek canlıdır/hayvandır. Ne çocuklar ve ne de canavarlar 'eylemde' bulunabilirler; çünkü yalnızca düşünen insan eylemde bulunabilir. Davranış eylem değildir; aynı fikrin düşünme olmadığı gibi (*E.E.* 1224a28). Onlar düşünmezler; çünkü çocuklar ve köleler *prohairesis*'e sahip değiller. Bu aynı zamanda onların 'niçin' kavramına sahip olmadıklarını da ifade eder. Doğal köleler, (*phusei doulos)* ama politik köleler değil, herhangi bir konuda düşünce oluşturamaz; düşünce geliştiremez ve karar veremezler. O zaman; karar vermeyi, seçmeyi ve üzerinde düşünüp taşınarak eylemde bulunmayı sağlayan şey ne?

Bazı hayvanlar yalnızca algıya, diğer bazıları belleğe sahip olduklarından öğrenebilirler. Oysa canlılar arasında yalnızca insan deneyime/tecrübe-

ye sahiptir (*Met.* I, 980b26 ve ilerisi). Bir ve aynı şey hakkındaki çok sayıda hatıralar tek bir deneyimi oluştururlar. Deneyim bilimin ve sanatın kaynağıdır. İnsan, genel olanı kendini tekrar eden tikellikler aracılığıyla kurar. Dolayısıyla insan ruhu 'etkilenebilir', 'algı yoluyla etkilenebilir' bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, yalnıza insan şeylerin yokluğunda bile onları anımsayabilir ve düşünebilir. İşte ve de bundan dolayı, anımsama akıl yürütmenin/anlamanın/uslamlamanın/düşünmenin bir formudur (*De Mem.* 453a3). Genelleme yapmak var olanlar arasındaki nedenselliği görmeye olanak verir. Hayvanlar bunu yapamadıklarından dolayı dünyaya ilişkin belli bir kavram ışığında gelecekteki eylemlerini belirleme olanağından yoksundurlar. Çünkü kendi geçmişinizi hatırlayamazsanız geleceğiniz hakkında plan yapamazsınız. Bu, yalnızca ve yalnızca insanın umut edebileceğini de gösterir. Umut insana özgüdür; umudu olmayan insan biraz canavar, biraz hayvandır.[8] Yalnızca insan umut içinde yaşar (*De Part. An.* 669a20).

İnsanın dile sahip olması onun bir bedene sahip olmasından daha fazla kendine özgüdür. Canavarlar ses çıkartabilirler ama anlamlı ses çıkarma insana aittir ve onu diğer canlılardan ayırt eder. Yazılı dil ikincildir; konuşma, tartışma asıl olandır. Bu zihinsel bakımdan da, kendi kendine konuşma bakımından da doğrudur. Aristoteles'e göre kör bir insan sağır ve dilsiz olandan daha zeki olabilir (*De Sensu* 437 a15). Çünkü düşünmeyi yeşerten dil olduğu gibi dili de yeşerten elbette düşünmedir. Bu nedenle; Aristoteles dilin tartışma/konuşma boyutunu oldukça önemser; çünkü dil insan olmanın bir diğer çok önemli yanını açığa çıkarır. Öküzler de birlikte yaşarlar; ama bu birlikte yaşama aynı bahçede birlikte otlarken poz vermekten öte bir anlam ifade etmez. İnsan için birlikte yaşama; düşünme ve konuşma üzerinde yükselir (*N.E.* IX, 1170b10). Varlıklar arasında yalnızca insan konuşabilen bir varlık olarak kendini gösterir. Dolayısıyla insan doğru, iyi, yararlı ve adaletli olan üzerinde düşünebilir; onlara ilişkin bir farkındalığa sahip olabilir. Zaten bunlar olmadan ve de bunları paylaşmadan insanın birlikte bir evde ya da kentte yaşaması olanaksızdır (*Pol.* I, 1253a18).Yine bunları düşünmeden, konuşmadan, tartışmadan ve de paylaşmadan gerçek bir toplumdan söz edilemez. Böyle olmayan bir toplum hızla yok oluşa geçer; ***çünkü doğa, işlevini sürdürmeyen ve amacını gerçekleştirmeyen şeyi alır. Bu bakımdan toplum bireyden önce gelir. Çünkü konuşmanın/tartışmanın/sözlü iletişimin olmadığı bir toplumda tekil varlık olarak birey, insan değildir. Ve bir***

8 Stephen R.L. Clark, *Aristotle's Man*, Oxford Clarendon Press, 1975, s. 23.

toplumun parçası olmak istemeyen, ona katılma arzusundan vazgeçen biri ya bir canavardır/hayvandır veya tanrıdır; ama asla insan değil. (*Pol.* I, 1253 a19 ve ilerisi) Canavarlar/hayvanlar eylemde bulunmaz; çünkü dile sahip değildirler. Onlar ne sorumluluk duygusuna ne sosyal bir oluşumun parçası olma duygusuna ve ne de birlikte bir şey gerçekleştirme duygusuna (haz ve acı duygusu hariç) sahiptirler. Canavarlar/hayvanlar pratik eylemlerde/etkinliklerde bulunamazlar; çünkü onlar politik değillerdir. Buna elbette tanrılar da dâhildir. Pratik meseleler üzerine düşünen biri, tanrıların onlarla ilgili olmadıklarını; onları önemsemediklerini kolaylıkla anlayabilir; bunun nedenini görebilir. "Eylemler bakımından düşünüldüğünde her şey tanrılar için değersiz ve önemsiz olacaktır." (*N.E.*X, 1178b 17 ve ilerisi).

İnsan, toplum ve bilim (tüm bilim dalları) varlığını ve kaynağını hepimizin paylaştığı *logos*'ta bulur. Bu insanı insan yapandır. Birlikte yaşamayı seçmek, arzulamak ve planlamak (*prohairesis*) dostluğu ifade eder. Dostluk (*philia*) " birlikte yaşamaktır." Dostluk yalnızca insanlar arasında ortaya çıkabilir; çünkü yalnızca insan bilinçli tercihte bulunur, seçer, karar ve değer verir. İşte insan böyle olması bakımından politik/sosyal bir canlıdır/varlıktır. Böylelikle insan akıllı bir varlık olarak politik var oluşta buluşur. Dik duran bir hayvan/canlı olarak insan bu yolla varlığını kurar (*Pol*. III, 1280 b39; 1253a2; II.2,3; *E.E.*1236b5).

İnsani yaşam etkinlik yaşamıdır; çünkü 'sosyal' ve 'politik' olan içerisinden yeşerir. Bu yaşamı tanımlayan, o nedenle, algılama ve düşünebilme yeteneğidir. Bu bakımdan üç temel problem kendini gösterir: İnsanın kendi özgürlüğünü kurması, kendini bir birey olarak tanıması, bilmesi ve de belirlemesi ve sosyal/politik alanda varlığını göstermesi. Tüm gerilimler ve problemler insanın bu üçgen içinde kendi var oluşunu gerçekleştirmesi söz konusu olduğunda ortaya çıkar. 'Bir olan' toplumdan/devletten hiçbir iyi şey meydana gelmez; çünkü 'bir olan' toplumda/devlette artık bireyden söz edilemez. Böyle bir toplum/devlet bireyi gömmüştür; o artık bireylerden oluşan bir birlik değildir (*Pol*. II, 1261 a16).

S. Clark bu konuda anıtsal bir değerlendirmede bulunur ve şöyle der: "Kendi isteğiyle tamamen inzivaya çekilmiş bir insanı hayal etmek son derece zordur. Ve eğer bu imkânsız, inanılmaz durum söz konusu olursa onun düşünsel/zihinsel yetenekleri/melekeleri kısa sürede körelecek, dumura uğrayacaktır. İntihar bize bir seçenek olarak her zaman açıktır."[9]

9 Stephen R.L. Clark, *Aristotle's Man*, Oxford Clarendon Press, 1975, s. 24.

İnsanın sosyal/politik bir varlık olması onu ilgilendiren şeylerin neler olduğu ile doğrudan bağıntılıdır. Çünkü biz bir konuda karar vermeden önce bunu bilmek durumundayız. İnsani ilgilerin ne olduğundan habersiz olarak herhangi bir konuda karar vermek anlamsız ve olanaksızdır. Ayrıca, insanın kendi bireysel var oluşunu kuracağı yer/mekân ve bağlamda burada ortaya çıkar: İnsan, insan olarak varlığını, kimliğini sosyal/politik alan ve bağlam içinden yeşertebilir. 'Var olmanın olanağı' buradadır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (IX, 1169b17) şöyle der: "Hiç kuşkusuz 'tek kişiyi' mutlu saymak oldukça tuhaf olacaktır. Nitekim hiç kimse dünyadaki her şeye sahip olmayı tek başına olma koşuluyla seçmez. Çünkü insan sosyal/politik bir varlıktır ve o doğası gereği birlikte yaşamaya yönelir.O nedenle, mutlu insan bile diğerleriyle yaşar. Çünkü onun sahip olduğu şeyler doğası gereği iyi şeylerdir.Dolayısıyla açıktır ki onun zamanını dostlarıyla/arkadaşlarıyla ve iyi insanlarla geçirmesi sıradan ve yabancı kişilerle geçirmesi daha iyidir." [10]

Aristoteles iyi yaşamın doğasının ne olduğunu insanın işlevinden, insanın işlevinin doğasından hareketle ele alır. Başka bir ifadeyle, iyi yaşamın konusu ve başlangıcı insandır. Soruşturma, soruşturmanın konusundan/nesnesinden bağımsız ele alınamaz. İyi yaşamın konusu/öznesi insandır. İnsanın iki ayaklı canlı olması ancak olumsal olarak doğrudur (*Met*. VIII, 1043b11) İnsan başka veya herhangi bir form içinde olamasa ve fiziksel bakımdan bazı kesin belirlemeleri talep etse de bu insani yaşama için yeterli değildir. Yaşama formu yalnızca fiziksel belirlemeler tarafından belirlenmezler. Bu da insani yaşama formunun insanın fiziksel formuna indirgenemeyeceği anlamına gelir. İnsanın biçimi fiziksel bakımdan zorunlu olsa bile insanın tanımının bir parçası olamaz (örneğin; nasıl durduğu, hareket ettiği gibi). Çünkü insan dışındaki hiçbir canlı/hayvan 'yaşamaz.' Onlar belirlenmişliklerini aşamazlar; dolayısıyla yalnızca belirlenmiş olmaklığı 'sürdürürler'. Eğer biz insan olarak iyi 'yaşamayı' umut ediyorsak ve amaçlıyorsak sahip olduğumuz yeteneklere/kapasitelere uygunluk içinde onu gerçekleştirmeye yönelmeliyiz. Yine, yaşamımızı iyi bir biçimde sürdürmeyi istiyorsak bizi insan kılanın salt fiziksel formumuz olmadığı gerçeğini anlamalı ve tanımalıyız. Bu 'tanıma' şunu duyurur: 'İyi yaşama' bizim yaptığımız, gerçekleştirebileceğimiz şeydir; o, başkaları tarafından bizim adımıza gerçekleştirilebile-

10 H.Nur Erkızan,"Aristoteles'te Sevgi/Dostluk *(Philia)*Üzerine: Ya Da *Philia*'nın Kırılganlığı Hakkında (II)" *Uluğ Nutku'ya Armağan*, İnkılâp Yayınevi, yay. haz. Mehmet Elgin-Çetin Veysal, 2006, s.191-204, 2004, İstanbul.

cek bir tasarı olmadığı gibi, yine onlar tarafından armağan edilen hazlardan oluşan bir demet de değildir. Çünkü, yaşam bir haz demeti değildir; alınıp verilen. Nasıl yaşayacağımız, ne için yaşayacağımıza karar vermek durumundayız. 'İyi yaşama' hazların toplamı değildir; eğlenme ve haz alma hiç değildir. Hiçbir eylemde bulunmadan, hiçbir karar almadan ve hiçbir tercihte bulunmadan kendimizi 'iyi hissetmemiz' iyi yaşam değildir. İyi bir yaşam iyi hissetmeyi içerir ama 'iyi hissetme' iyi bir yaşamı içermez. Ne perilerin sihirli değneklerinin dokunuşuyla ve ne de özellikle modern tıbbın 'mutluluk haplarıyla' iyi bir yaşam söz konusu olabilir. Seçtiğimiz yaşamı yaşamalıyız; çünkü inkâr edemeyeceğimiz şey seçtiğimiz yaşamı yaşadığımız ve bundan sorumlu olduğumuzdur (*Pol*. V.I.9).

Aristoteles kendi yaşamını bir bütünlük içinde kuramayan insanın son derece aptal olduğunu düşünür (*E.E.*1214b7). Çünkü; insanın kendi varlığını yeşertmeyi seçmesi ve onu gerçekleştirmeye yönelmesi harika bir şey olacaktır. Aristoteles insanın kendinden başka bir şey olmayı seçmesini onaylamadığı gibi bunu bir çeşit intihar olarak da görür (*N.E*. 1177b31 ve ilerisi)

İnsan kendi işlevini belli ölçüde gerçekleştirebilir; çünkü insani yaşama formu olumsaldır. Sahip olunan kapasiteler/yetenekler insanın kendisi dışındaki herhangi bir ilke ya da güç tarafından etkin kılınmazlar. İnsan sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirme olanağına sahiptir ve bu olanak her halükârda olumsaldır. Gerçek insan doğası kendini etkin olmada gösterir. Zaten gerçek insanı ve insani yaşamı da kendi varlığını potansiyel olandan etkin olmaya çeviren insanda görürüz. İnsan 'çocuktur'. İnsan formunda doğarız ama insani var oluşumuzu gerçekleştirme, onu yeşertme bize bağlıdır, her şeyden önce ve diğer her şeyin yanı sıra.

Aristoteles *Kategoriler*'de tözün derecelendirme kabul etmediğini söyler. İnsan tözdür; ilksel olandır, Özne'dir (*Kat*.3b33 ve ilerisi). *Metafizik*'e gelindiğinde ise, bireysel varlığın bileşik (*composite*) töz olduğunu ifade ederek onun derecelenmeyi kabul ettiğini belirtir. Çünkü bileşik olan tözler olumsallığı ve olanaklılığı (*contingency, potentiality*) içerir. Olanaklı olan bir şey gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de (1044a11). Dolayısıyla; insanın kendi ereğini gerçekleştirmesi bizzat onun kendisiyle ve kendi doğasıyla ilgilidir. İnsan olma, insani bir yaşamayı gerçekleştirmedir. İnsan potansiyel olarak her ne ise onu gerçekleştirmeye yönelmelidir. İnsan bu bakımdan olan değil, olabilendir ve bu da bütünüyle kendisine bağlıdır. Onun mükemmelliği verilmiş değildir; kendisi tarafından oluşturulur. İnsanın mükemmelliği onun

etkin bir yaşam sürmesinde ortaya çıkar ve 'bu doğası' etkinlikte güneş ışığı gibi parlar; aynı Aristoteles'te, İskender'de, Hypatia ve Atatürk'te olduğu gibi. Aristoteles'in insanı, kendi yaşamı ile *insanın ne olduğunu* topluma ve dünyaya *gösterebilendir.*

İnsan dışındaki canlılar isteseler de istemeseler de fiziksel olarak büyürler. Bu bir bakıma insan için de doğrudur. Ancak insanın insan olarak yeşermesi, 'büyümesi' bütünüyle kendisine bağlıdır. Çünkü; eğer yaşam bir tasarı ise onun gerçekleştirilmesi bize bağlıdır. İnsan yüklemlerden oluşan bir hamal özne değildir.[11] Aristoteles'in bize binyıllar önce duyurduğu gibi insani olan, insanın kendi doğasına dayanarak var olmasıdır. Başkasına dayanarak, başkasının doğası aracılığıyla var olma tanımı gereği kölesel/yüklemsel var oluştur. *İNSANA YAKIŞMAZ, UYGUN DÜŞMEZ.**

11 H. Nur Erkızan, "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü (*Essentialist*) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Özne - Aristoteles Özel Sayı*, Kitap 11-12, s. 86-103, 2009–2010, Adana.

* Tüm çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

Aristoteles'in İnsan Anlayışı

MUSTAFA GÜNAY

İnsan nedir/insan doğası nedir sorusu, felsefe tarihinde yanıtı aranan temel sorulardan biridir. "İnsan nedir?" sorusu, insana ilişkin en genel soru olması bakımından kendi içinde birçok soruyu da içerir. İnsanın neliğine yönelik soru ile aslında şunları da sormuş oluruz: İnsanın doğası (özü) nedir, insanın bir doğası var mıdır, insanı insan yapan şey nedir, insanın ayırt edici özellikleri/nitelikleri nelerdir? Bunlar tözsel ve değişmez bir yapıya mı sahiptirler? İnsanın canlılar dünyasındaki özel yeri neye dayanır?[1] İnsan nedir sorusu bağlamındaki bütün sorular, bizi insana özgü olan şeyi açığa çıkarmaya ve ifade etmeye yöneltir.

Aristoteles'in İnsan Doğası Anlayışı

İnsana özgü olan şeyi arayışında, insanı doğası gereği toplumsal bir varlık olarak gören Aristoteles'e göre insan, "zoon politikon"dur, yani sosyal-siyasal bir varlıktır. Özellikle ahlak ve toplum felsefesinin temelinde belli bir insan kavramına, bir insan doğası düşüncesine dayandığını saptamak mümkündür. İnsanın nasıl yaşaması ve eylemesi gerektiği konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken, Aristoteles'in insana özgü olanı, insanı insan kılan özellikleri belirlemeye çalıştığını görebiliriz.

Aristoteles için, akla sahip olma ve yaşamını akla göre yönlendirme, insanı diğer canlılardan ayırt edici bir özelliktir.[2] Aristoteles *Politika* adlı eserinde, "doğa, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dil ve anlamlı konuşma yetisini vermiştir" diyerek bu ayrıcalığa konuşma yetisini de eklemiş-

1 Günay 2012, s. 4.
2 *Nikomakhos'a Etik* 1097b.

tir.[3] Aristoteles'e göre, "insanı insan yapan neden 'insanın kendisi'nde ve 'insan'da bir ve aynı ise, insan olduklarına göre aralarında hiç fark olmayacaktır; bu böyle ise, 'iyinin kendisi' ile 'iyi' arasında –iyi olduklarına göre– bir fark olmayacaktır."[4]

Aristoteles, tür olarak insana ait özelliği/niteliği belirlemek istediğinden, kişiler arası farklılıklar üzerinde durmaz. Onun için önemli olan, insanı insan kılan şeyin ne olduğunu saptamaktır. Bütün insanların insan olmasını sağlayan ve insanın doğasını oluşturan şey ortak ve genel olmalıdır. Bu ise Aristoteles'e göre akıldır. Aristoteles, insanın diğer canlılar/hayvanlar arasında ayırt edici ve kendine özgü özelliğini, akılda, akıllı olmasında bulur. Bu nedenle akılsallık insan doğasının temel özelliği durumundadır. Akıl insan doğasını oluşturduğundan, insanın eğilimleri, etkinlikleri de onun doğasının, yani aklının yol göstericiliğinde ve yönlendiriciliğinde ortaya çıkmak/gerçekleşmek durumundadır. Aklın yönetimine ve yönlendiriciliğine dayanmayan bir yaşam, bu nedenle insana uygun bir yaşam olarak görülemez. İnsanın işlevinin ve insana uygun yaşamın ne olduğunu irdeleyen Aristoteles, insan doğasına yönelik soruyu ahlak ve politika ile ilişkilendirerek ele almaya yönelir. Ahlak ve politikanın temel sorusu da, bu nedenle insan doğasını gerçekleştirmeye yönelik yaşama biçiminin ve siyasal varoluş tarzının belirlenmesi olacaktır.

İnsanın doğasının ve işlevinin ne olduğuna bağlı olarak, ahlaki bakımından da en iyi olan şeyin ne olduğunu belirlemek mümkün olacaktır. Bu noktada en yüksek iyi olarak mutluluk kavramının anlaşılması konusunda Aristoteles şunları söyler: "Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi görünüyor ama bundan öte onun daha açık olarak ne olduğunun söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin ne olduğunu kavrarsak, bu gerçekleşebilir. Çünkü nasıl bir flütçünün, bir heykeltıraşın ve her ustanın, genellikle de bir işi ve bir yaptığı olanların iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa, insan için de böyle düşünülebilir; onun olan bir işi varsa elbette. Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu göründüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerde ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz."[5]

3 Aristoteles, 1983, s. 31.
4 *Nikomakhos'a Etik* 1096b.
5 *Age*. 1097b.

İnsana özgü olanı ortaya koyabilmek için yalnızca yaşamla, canlılıkla ilgili olan şeylere değil, akla odaklanan Aristoteles, bu durumda, beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamın da bir yana bırakılması gerektiğini söyler ve şöyle devam eder: "Bunun arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak– bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü 'daha önemli' diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak – buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer böyle ise (ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle erdemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz), insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur – üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği. Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz."[6]

İnsanın işinin/işlevinin, ruhun akla uygun etkinliği olduğunu vurgulayan Aristoteles, söz konusu işlevin aynı zamanda insana yakışan bir yaşama tarzını gerektirdiğini de belirtir. İnsansal iyi, bu nedenle ruhun akla ve erdeme uygun etkinliğiyle gerçekleşecek ve insanın tüm yaşamı boyunca geçerlilik taşıyacak bir şeydir. Bu nedenle mutluluk da, anlık ve kısa süreli bir şey olmayıp ruhun akla uygun etkinliğine, yani yaşam boyunca sürecek bir etkinliğe bağlı görünmektedir. Ruhun akla uygun etkinliğinin insan yaşamının bütününde rol oynaması, "insanın işlevi" kavramı hakkında çeşitli sorular sorulmasına ve tartışmalar yapılmasına da yol açmıştır.

Aristoteles'te İnsanın İşlevinin Ne Olduğu Sorusu

İnsana özgü olanı belirleme konusunda, "insanın işlevi/işi" kavramını irdelemek gerekli görünmektedir. Yukarıdaki alıntıda da ifade ettiği şekliyle Aris-

6 *Nikomakhos'a Etik* 1097b-1098a.

toteles, insanın işinin/işlevinin, onun ruhunun akla uygun etkinliği olduğunu söyler. Çünkü bitki ve hayvan gibi diğer canlılar hakkındaki belirlenimler, insana özgü olanı kavramada ve bu kavrayıştan yola çıkarak bir ahlak ve politika öğretisi oluşturmada yeterli görülemez. "İnsanın işlevi" kavramını irdelediği bir yazısında Nussbaum, Aristoteles'in insana özgü olan şeyi araması konusunda şu soruların yanıtlarını bilmek durumunda olduğumuza dikkati çeker: "1. Aristoteles neden bir etik soruşturmanın başında insanın doğasının ne olduğuna dair bir kuramı geliştirmekle ilgilidir? 2. Neden böyle bir analiz çalışmasının sınırları içinde Aristoteles ortak olarak paylaşılmayan aktiviteler üzerinde önemle ve ısrarla durur?"[7]

Nussbaum, ilk sorunun en fazla öneme sahip olduğunu belirtir ve Aristoteles'in ne demek istediğini şöyle açıklar: "Eğer biz, insanın ne olduğunu bilirsek aynı zamanda onun nasıl eylemesi gerektiğini de biliriz. Öyle görünüyor ki, Aristoteles insan doğasına ilişkin gözlemlerine *a priori* bir nitelik yüklemleyerek, onları ahlak biliminin sorgulanamaz, değişmez temeli olarak almaktadır."[8] Nussbaum'a göre "Biz, kendimiz için iyi olan hakkında düşündüğümüzde bile, tek başına yaşayan, yalnızca kendi iyiliği ile meşgul olan varlıklar değiliz. Tam tersine, biz insanlar mutlu ve tatmin edici bir yaşam için başkalarının yardımını ve onayını isteyen sosyal varlıklarız. Dolayısıyla bizim düşünmemizin gerisinde doğrulama yer alır. İyi bir yaşamın diğer insanlar için de iyi olduğunu kanıtlamamız gerekir. Bu nedenledir ki, diğerlerinin onayını kazanma ve uzlaşıya varma bizim yaşamımızın ve girişimlerimizin temelini teşkil eder; çünkü insan toplumunda yaşadığımıza göre kendisine saygı, *temel bir iyidir* bizim için. Bundan dolayıdır ki, biz basit olarak kendi kendimize, "Benim için iyi bir yaşam nedir?" diye sormak yerine, "İnsan için iyi bir yaşam nedir?" diye sormak durumundayız. Örneğin nasıl bir yaşam sürdürmeliyim ki, bu aynı zamanda diğer insanlar için de iyi olsun? *Düşünme boşlukta olmaz. Fakat o ancak polis'te gerçekleşebilir.* Düşünme etkinliğinden önce, ben kendimi belli bir grubun üyesi olarak tanımlarım, yani insan türü olarak ve benim belli bir eyleme ilişkin düşüncelerim insanın ne olduğuna dair bazı varsayımları temel alır."[9]

İnsanı "siyasal ve toplumsal" bir varlık olarak gören Aristoteles, *Politika* adlı kitabında şunları söyler: "Tüm insanlar arasında onları bu ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdü vardır ve bir devleti kuran ilk adam, çok büyük

7 Nussbaum 2012, s. 56.
8 Agy.
9 *Age.*, s. 57.

yararlar sağladığı için övülmeye değer. İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur."[10] Aristoteles'e göre, "site dışında insan ya hayvandır ya tanrı." *Politika*'nın birinci kitabında aileden topluma doğru olan gelişimi sergileyen Aristoteles için toplum, 'doğal'dır. Çünkü her şeyden önce insan doğasının gerçekleşmesidir ve aynı zamanda insan doğası nedeniyle olmuştur. İnsan doğasını toplumsallık içinde ele alan ve bu bağlamda toplumsal bir varlık olarak insanı politik yönleriyle inceleyen Aristoteles için, en önemli olan ve en başta gelen bilim politikadır. "Çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanakların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer (pratik) bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amacını da kapsamalı, öyle ki bu amaç, "insan için iyi" olan olsa gerek."[11]

Aristoteles, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğu görüşündedir. Ona göre, "bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyiyi amaç edinecektir. Bu bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz."[12] Doğal bir topluluk biçimi olan devletin amacı iyi yaşamı sağlamaktır. Aristoteles için iyi yaşam, amacı erdem olan yaşamdır ve iyi yaşamı gerçekleştirdiğini söylediği "polis" de hedefi erdem olan bir topluluktur. Toplumsal olan her şeyin kaynağını insan doğasına bağlayan Aristoteles için temel soru şudur: "İnsan doğasının gerçekleşmesini, onun mükemmelliğe ulaşmasını hangi toplum biçimi sağlayacaktır?" Bilindiği gibi, Aristoteles'te bir şeyin doğası tümüyle, bir ereğin gerçekleştirilmesi olduğuna göre, insan söz konusu olduğunda, insan doğasının ne olduğunun yanıtını bulabilmek için, önce onun eylemini yaratan en temel ereğin ne olduğuna, daha sonra da bu ereğin gerçekleşmiş hale nasıl geldiğine bakılması gerekir. İnsanı insan yapan akıl olduğundan, insani yaşamın yöneleceği hedefi de akıl gösterecektir ve bu hedef, "insanın nihai hedefi", herhangi bir iyilik değil, en yüksek iyi olacaktır. Bu bakımdan, Aristoteles'in insan-

10 Aristoteles 1983, s. 10.
11 *Nikomakhos'a Etik* 1094a27b6.
12 Aristoteles 1983, s. 7.

sal etkinliği mükemmelliğe giden bir süreç olarak kavrayışı, siyaset felsefesi tarihinde derin izler bırakmıştır. Ancak Aristoteles, bir model anlamında "en iyi" ile yani olması gereken ama gerçekleşmeyen bir ideal rejimle ya da topluluk biçimiyle ilgili değildir. Pratiği aşan bir modelin pratiğin doğasını açıklayamayacağını savunan Aristoteles'e göre ideal, olanın içindedir. En iyi olanın varlığı, onun içkin bir erek olarak var olması anlamına gelir. İdeal olanı içkin bir erek olarak konumlayan Aristoteles, en üstün erdem olarak "adalet"i kabul eder. O halde, politik etkinlikle kendi mükemmelliğine ulaşacak olan insan, en yüksek toplumsal erdem durumundaki adalet uyarınca eyleyecektir. Bu durumda insan etkinliğinin yol gösterici erdemi adalet olacaktır. Aristoteles'in adalet kavramına yüklediği anlam, onu erdemler hiyerarşisinin en üstüne koyması, onun politika ve etiği birbirleriyle bağıntıya sokmasının da önemli bir göstergesidir.

Aristoteles'e göre insanın, doğası bakımından politik bir varlık olduğunu belirtmiştik. İnsan ancak "polis" düzeyinde örgütlendiği zaman hayvansal yanını aşma ve tinsel (manevi) bir varlık durumuna gelme imkanına ulaşabilir. Bu bakımdan polis, mükemmel ve kendi kendine yeten bir hayatı sağlamak için oluşturulmuş, amacı mutluluk olan bir topluluktur. Ancak polis'in amacı mutluluk olan bir topluluk olarak tanımlanması da yeterli değildir. Çünkü ne tür bir hayatın mutluluk (*eudaimonia*) anlamına geldiğinin de belirlenmesi gerekir. Bu noktada, Aristoteles'te karşımıza çıkan başlıca dört hayat biçimini ele alan Ross'a göre, "İnsan için iyi olanın *eudaimonia* olduğunu söylemek, Aristoteles'in kabul ettiği gibi, bizi ileriye götürmez. Biz ne tür bir hayatın *eudaimonia* olduğunu bilmek isteriz. Gerçekte insanların sevdiği dört ana hayat biçimi olduğu görülmektedir. İnsanların çoğu *zevke* ulaşmak ister; ama bu, köleler ya da hayvanların ereğidir. Daha iyi bir hayat tarzı *onuru* amaçlar; bu, politik hayatın hedefidir. Ama onur alıcıdan çok vericiye dayanır, oysa hayatın ereği tamamen kendimizin olan bir şey olmalıdır. Onur bize kendi erdemimizi veren şey olarak isteniyor gibidir ve daha doğru bir anlamda politik hayatın ereği olan şey, belki de erdemdir. Fakat erdem etkinlikte bulunmama ve yoksullukla birlikte bulunabilir ve bu iki durum, onun hakiki erek olmasını engeller. Yine bazı insanlar *servet* peşinde koşarlar; ama bu erek değil, bir araçtır. *Temaşa* hayatı, Aristoteles'in, onu en yüksek erek olduğunu göstermeye çalıştığı bir erektir."[13] Temaşa hayatı

13 Ross 1993, s. 231.

ya da başka bir deyişle teorik (felsefi) hayat, Aristoteles tarafından insan hayatının ana ereği olarak ifade edilir. Bu noktada aklın çeşitli etkinlikleri arasında da bir karşılaştırma ve değerlendirme yapılması söz konusudur.

İnsanın ne olduğu üzerine düşünmenin, nasıl bir yaşamın insan için seçilmesi gerektiği sorusuyla bağlantılı olduğunu belirten Nussbaum, bu bağlamda insanın kapasitelerinin/olanaklarının göz önünde bulundurulduğuna dikkati çeker: "Aristoteles'e göre biz, insanın ne olduğu üzerine gerçek anlamda bir düşünmeye yöneldiğimizde, pratik aklın yönetimi altındaki bir yaşamı kölece veya inekçe haz yaşamına tercih edeceğimiz gibi, herhangi bir düzene ya da yöne sahip olmayan yaşama da tercih ederiz. Biz bütün kapasitelerimizi kullanabileceğimiz bir yaşam isteriz. Böyle bir yaşam ise hem akılsal aktiviteyi ve hem de akılsal yönlendirmeyi içerir."[14]

İnsana uygun olan yaşamın akılsal etkinliğe dayanması gerektiğini söylemekle birlikte Aristotoles, insanın diğer varlıklarla paylaştığı özellikleri yadsıyan bir filozof değildir. "Aristoteles insan doğasındaki eğilimleri övmediği gibi, mahkum da etmez. Onlar kendileri bakımından yansızdırlar. Bu eğilimler, onların, bizim akıllı doğamızın kavradığı ve onlara empoze etmeye çalıştığı 'doğru kural'a izin vermelerine veya ona karşı çıkmalarına göre, iyi veya kötü olurlar."[15] Aristoteles, Platon gibi, felsefenin gerçekleştiği, yani filozofların kral ya da kralların filozof olduğu bir yaşamı iyi yaşam olarak nitelendirmek yerine, her türlü kural dışılıklarıyla birlikte insansal bir yaşamı iyi yaşam olarak görür. Onun gerçekçiliğinden kaynaklanan kavrayış tarzı, insanın doğasını ve işlevini ortaya koymada da kendini gösterir.

Aristoteles'in insan anlayışındaki en önemli özelliklerden biri de hiç şüphesiz onun, insanı herhangi bir aşkınlığa başvurmadan, sosyal, politik ve doğal bir varlık olarak ele almasıdır. "Aristoteles insanın işlevini aşkın olan herhangi bir ilkeye dayanarak açıklamaya veya temellendirmeye yönelmez ve böyle bir şeye karşı en ufak bir ilgi duyduğunu da hiçbir yerde göstermez."[16] Bu noktada insanın doğasını belirlemede ve söz konusu doğaya bağlı olarak bir yaşama tarzı arayışında insana yol gösterecek olan aklıdır. Aklın yöneticiliği ve yönlendiriciliği altında insanın erdemli bir hayatı kurabileceğini söylemesi ve bunun ahlaki ve politik koşullarını ortaya koyması bakımından Aristoteles'in teoloji-merkezli insan anlayışlarıyla arasındaki mesafe ve kar-

14 Nussbaum 2012, s. 60.
15 Ross 1993, s. 234-235.
16 Erkızan 2012, s. 16-17.

şıtlık, felsefi insan anlayışları arasındaki özgünlüğünü, gücünü ve etkisini ortaya koyması açısından da anlamlıdır.

Sonuç ve değerlendirme

Aristoteles'in felsefesinde iki soru birbiriyle bağıntılıdır: İnsanın özü/doğası nedir ve insan için iyi bir yaşam nedir? İyi bir yaşam nedir sorusuna cevap arayabilmek için, Aristoteles öncelikle "İnsanın doğası nedir?" sorusunu ele alır. Burada insanın ne olduğu sorusu ile ahlaki bakımdan en yüksek iyinin ne olduğu sorusu arasında bir bağıntı söz konusudur. Politikayla insan doğası arasında da göz ardı edilemez bir bağıntı vardır. Bugünkü anlamda ahlak ve politikanın birbirinden ayrı düşünülmediği İlkçağ felsefesinde ve Aristoteles'in anlayışında, insan doğası ahlak ve politikayla birlikte incelenir. Hangi toplum biçiminin ve hangi siyasal rejimin insan doğasının gerçekleşmesini sağlayabileceği sorusu, politikayla insan doğası arasındaki ilişkileri anlama imkânı verir.

Aristoteles, insanın akıllı bir varlık olduğunu ve aklın insanı diğer varlıklardan ayırt edici, farklılaştırıcı bir unsur olduğunu söylemekle birlikte, insanın çeşitli eğilimlerini, duygularını ve tutkularını da göz ardı etmediğinden, realist bir insan tasarımını ortaya koyar. Felsefe tarihinde daha sonra karşılaştığımız bazı indirgemeci yaklaşımların düştüğü tuzağa ya da hataya düşmeyen Aristoteles, insanı incelerken, onun akılsallığını, dilini, toplumsallığını ve siyasallığını temel belirlenimler olarak ifade ederken, insana ilişkin belirlenimleri doğal ve toplumsal-politik etkenler temelinde ele alır ve teolojik ya da aşkın bir temele dayanmaya yönelmez. Düşünce tarihinin ilerleyen dönemlerinde, evreni ve insanı teolojik ve aşkın bir temelden yola çıkarak açıklama denemelerinin çoğaldığını ve giderek egemen hale geldiğini düşündüğümüzde, bu husus bile Aristoteles'in insan nedir sorusunu felsefi düşünüşün sınırları içinde cevaplama çabasının önemini ve değerini gösterir.

Ahlak ve politikayı birlikte ele alan Aristoteles, akla dayandırdığı insan doğası kavramına bağlı olarak, insan için yaşamayı değil, iyi yaşamayı önerir ve bir olanak olarak bu yaşama biçiminin insana özgü olduğunu ifade eder. İnsana özgü olan şey, yani akıl, insanın eyleme ve yaşama doğrultusunun da belirleyicisidir. Kendi doğasının temel belirlenimi doğrultusunda bir yaşam sürdürmeyen insanın, kölece ya da hayvanca bir yaşayışı sürdürmesi söz konusudur. Aristoteles, insan doğasını belirleme ve onun ahlak ve

politikayla olan bağıntılarını ortaya koyma uğraşında çağının kültürel ve zihinsel sınırlamalarının etkisini yansıtmakla birlikte, insanı düşünme tarzı bakımından günümüz için de yol gösterici olabilecek ve çağını/çağları aşan yönlere sahip görünmektedir. Bu bağlamda tarihsel bir bakışla, Antikçağın birey, toplum ve toplumsal değerler sistemi yıkıldıktan sonra da düşünce ve uygarlık tarihinin farklı dönemlerinde ve günümüzde Aristoteles'e dönüşün ya da yeniden yönelişin nedenlerini düşünmek gerekir.

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988.

Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1983.

Erkızan, Hatice Nur Beyaz, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayınları, 2012.

Günay, Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi Yayınları, 2012.

Nussbaum, M.C., "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", çev. H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* içinde, Sentez Yayınları, 2012.

Ross,W.D., "Etik", *Aristoteles* içinde, çev. Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, yay. haz. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.

Daimon'dan *eudaimonia*'ya: Aristoteles'te mutluluk

NAZİLE KALAYCI

Giriş

Aristoteles tarafından politikanın ereği olarak belirlenen *eudaimonia*'nın – her ne kadar bir anlamı mutluluk olsa da– günümüzde mutluluktan anlaşılan şeyle çok da fazla ilgisi yoktur.[1] *Eudaimonia* ne haz yaşamı, ne geçici bir ruh hali, ne de başımıza şans eseri gelen bir durumdur; dahası tanrı vergisi de değildir. Bir kişiye hayatı boyunca eşlik eden *daimon*'un yönünü iyi'ye çevirmesi anlamına gelen *eu-daimonia*, insanın "işini iyi yapması", "iyi yaşaması" ya da bu anlama gelmek üzere "ruhun erdeme uygun etkinliği"dir. Öte yandan bu etkinliği ruhu kaplayan bir duygulanım biçiminden büsbütün ayırmak da doğru olmayacaktır; *eudaimonia* hem bir tür etkinlik ve yaşam biçimi, hem de ulaşılmaya çalışılan bir erektir; hem sürece içkin bir durum, hem de süreç sonunda varılmak istenen hedeftir. Aristoteles *eudaimonia*'yı özelden çok kamusal bir mesele olarak belirlemiş ve yurttaşın politik tavrıyla ilgisinde ele almıştır. Politika ise insanın kendini gerçekleştirdiği bir etkinliktir. Bu yazıda amaçlanan Aristoteles'in mutluluğu nasıl ele aldığını incelemekten çok *eudaimonia* ile *daimon* arasındaki ilişkiye odaklanmaktır. Bu amaç doğrultusunda Aristoteles'in *eudaimonia*'ya dair düşünceleri klasik

1 Makale boyunca hem "eudaimonia" hem de Türkçe karşılığı olan "mutluluk" kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılmıştır; mutluluk kelimesinin yetersiz kaldığının düşünüldüğü durumlarda Yunanca aslı olan "eudaimonia", diğer durumlarda "mutluluk" kullanılmıştır.

tragedyalardaki koronun[2] *daimonik* işleviyle ve felsefe tarihine "Sokrates'in *daimon*'u" olarak geçen olguyla karşılaştırılarak ele alınacaktır; sonuç bölümünde ise hepsinde ortak olan politik tavır "kolektif bellek" ve "tanıklık" bağlamında yorumlanacaktır.

I- Eski Yunan kültüründe *daimon* ne Olympos tanrıları gibi kişileştirilmiş bir tanrıdır, ne de evrensel ya da bireysel bir ruhtur; bir bedeni olmayan *daimon* ölümlüler ile tanrılar arasında aracılık eden, bu nedenle ikisiyle de ortak unsurlara sahip olan cisimsiz bir güçtür. Öte yandan hayaletler, kahramanlar, Hades'e ait varlıklar, bilgeler (söz gelişi Sokrates'e kılavuzluk eden dehası)[3] bu unsura ortaklaşa sahiptir. Klasik metinlerde, kimi zaman, kader (*tykhe*) ya da bireylerin kaderlerini kontrol eden yazgı (*moira*) olarak da yorumlanmıştır. Platon'un *Phaidon* diyaloğunda, ölen insanların Hades'e —onlara ömürleri boyunca kılavuzluk etmiş olan— *daimon*'larının kılavuzluğunda gidecekleri ve başka bir *daimon* tarafından geri getirilecekleri anlatılır.[4] Hesiodos ise, Zeus'un, sonraki dönemin ölümlülerine kılavuzluk etsinler ve toprağı korusunlar diye, Altın Çağ'ın insanlarını *daimon*'a dönüştürdüğünü anlatır. Kısacası *daimon* bir tanrı değildir ama ölümlü olanı ölümsüzlüğe, sınırlı olanı sonsuzluğa taşıyan tanrısal bir güç ya da etkinliktir.[5] Klasik metinlerde "tanrısal"a (*theion*) yakın anlamlı kelimeler "sonsuz" (*aidion*), "bozulmaz" (*anolethron*), "ölümsüz"dür (*athanaton*);[6] bu nedenle *daimon*'un da bu özelliklere sahip olduğunu söylemek, onu sonsuz-bölünmez-ölümsüz bir güç ya da etkinlik olarak belirlemek yanlış olmasa gerek. Eski Yunan'da bu etkin-güç/kudret bir yandan dini pratiklerde, diğer yandan politik etkinliklerde kendini göstermektedir.

2 Bu makalede özellikle Sophokles'in *Antigone* tragedyasındaki koro göz önünde bulundurulmuştur.

3 *Daimon* değil de onun Latince karşılığı olan *genius* 'deha', 'kişisel yetenek', 'esin' anlamlarını içermektedir; *daimon*'da ise bu anlamlar ancak örtük olarak bulunabilir. Filozoflar çok sonraları Sokrates'in pratiğine özgü olanı ifade edebilmek için bu kelimeyi kullanmışlardır.

4 Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, 1999, s. 108.

5 **δαιμόνιον**, τό, **δαίμων**, ονος, **δαίμονες**, οί: The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon.
http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=24036&context=lsj&action=hw-list-click
http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=24048&context=lsj&action=hw-list-click

6 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, 203b13.

II- Klasik tragedyalarda "koro" oyunun sahneye sahne-dışından sesler taşıyan (neredeyse toplumun bilinç-dışına bağlanan) unsurlarından biridir; sahnede temsil edilmeyeni, esasen temsil de edilemeyecek olanı ima ederek, sezdirerek sahneye taşımaktadır (çünkü belirsiz-karanlık-sonsuz olanın sözlerle, kavramlarla temsil edilmesi mümkün değildir). Koro oyuncuların başına gelenleri bir anlam çerçevesine sokarak her bir tragedyada farklı bir içerikle karşımıza çıkan olayların ardındaki ortak biçimi, trajik olanın *a priori*sini dile getirir. Koronun hatırlattığı, genel olarak söylemek gerekirse, her varlığın ardındaki hiçlik, her belirlemenin ardındaki belirsizliktir. Tragedyalarda koronun *daimonik*[7] bir işlevi vardır. Bu işlev, biri negatif-engelleyici bir içses, diğeri pozitif-kurucu politik bir tavır olmak üzere iki şekilde ele alınmalıdır: Koro bir yandan kralın ya da tiranın içsesi gibi hizmet görerek onu ölçüsüz davranışın sonuçlarına karşı uyarmaktadır (mutlak adaleti hatırlatmaktadır); diğer yandan farklı bakış açılarını sahneye taşıyarak seyirciye yaşattığı trajik kavrayış aracılığıyla kahramanları ve onların edimlerini toplumsal hafızanın parçası kılmakta, tanıklığın politik gücünü ifade etmektedir.

Tragedyalar *polis*'in kamusal şenliklerinde bir sahne gösterisidir; ama onları salt bir sanatsal biçim olarak belirlemek doğru olmayacaktır, çünkü toplumsal ve politik bir kurum gibi hizmet görmekte, bilinçlerde hâlâ mevcut olan yakın geçmişin söylence dünyası karşısında yeni kurulmakta olan *polis*'in değerler sistemini tartışma konusu yapmaktadırlar.[8] Klasik tragedyalarda trajik-kahraman ile kral/tiran arasında (hatta *physis* ile *polis* arasında) yer alan koro kolektif bir varlığa sahiptir; sözleri karmaşık ve liriktir;[9] neredeyse zaman-dışıdır, anakroniktir. Bu nedenle koro çizgisel zamanın akışını kesintiye uğratmaktadır; anakronik olduğu için kurma-yıkma diyalektiğinin sınırındadır ve bu yüzden de şiddet içermeyen bir varoluş biçimine örnektir. Koro oyunculardan biri değildir; bu nedenle oyuncular gibi

7 **δαιμον-ικός, ή,** όν: The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=24035&context=lsj&action=hw-list-click
Bu kelimeyi ilk defa Plutharkos 'cinli', 'cin çarpmış' anlamına gelmek üzere kullanıyor; ondan önce ise bir kullanımı yok. Bu metinde *daimonik*, '*daimonca*', '*daimon*'a özgü' (sonsuz-bölünmez-ölümsüz güç/etkinlik) anlamında kullanıldı.

8 Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 27.

9 J.P. Vernant-P.V. Naquet, *age.*, s. 16.
Şiir çizgisel zamanın akışını bozarak insanı başka bir zamansallığa fırlatır; bunu da simgelere dayanmayarak, muğlak mantığı ve çokanlamlı kelimeleri kullanarak, korku ve acıma duygularını yoğunlaştırarak yapar.

eylemde bulunmaz, oyuna gözlemci ve yorumcu olarak katılır; oyun boyunca vicdanın sesi işlevi görerek (koro oyun boyunca oyuncuları *hybris*'in ya da *phronesis*'ten uzaklaşan *tekhne*'nin sonuçlarına karşı uyarır) izlenimleri ve kanıları dönüştürür. Tragedyalarda (genel olarak) kahramanlar oyun sonunda ölür; eylemde bulunmayan koro ise seyircilerle birlikte yaşamaya devam eder.

Karşıt unsurlar arasındaki uyumun bozulduğu anlarda ortaya çıkan koronun, tragedyanın temeli olan çatışan güçlerin dengeli karşıtlığını seyircilerle girdiği diyalog sayesinde devam ettirdiğini söylemek yanlış olmasa gerek.[10] Oyun boyunca duygusal ve zihinsel çıkmazlara sürüklenen, kime hak vereceğini bilemeyen seyirci, oyunun sonunda farklılıkları yok etmeyen, farklılıklar arasındaki çatışmayı sürdüren bir kavrayış edinmektedir; bu kavrayış tümlüğün tek bir an içinde algılanmasından doğmaktadır: Çatışan unsurlardan her ikisi de haklı ya da suçsuz, yasa ile kuralsızlık arasındaki ilişki ise muğlaktır.[11] Bu trajik kavrayış aracılığıyla sınırlarından kurtulan seyirci insanlık durumunun çokanlamlılığını görmekte, evreni çatışmalı bir yer olarak kabul edip sorunsal bir dünya görüşüne açılmaktadır.[12] Böylece oyuncular arasında kapanan diyalog koro ile seyirci arasındaki ilişkide yeniden açılmaktadır. Burada seyircinin kavrayışı açısından önemli olan konu, onların her şeyi ve herkesi (oyuncuları, nöbetçileri, habercileri, kahini, yabancıları) görebilmeleridir (aynı durum koro için de geçerlidir). Seyirci

10 Bu diyalog diyalektikten çok diyalojik bir özellik gösterir. Richard Sennett *Beraber*'de Mikhail Bahtin'in 'diyalektik' ve 'diyalojik' arasında yapmış olduğu bir ayrıma dikkat çeker: Diyalektik konuşmada zıtlıkların sözel oyunu aşama aşama bir sentez oluşturacak şekilde gelişir. Amaç, konuşma sonunda ortak bir anlayışa ulaşmaktır (konuşmacılar aynı mantıktan hareket etmektedirler). Oysa diyalojik konuşma karşılıklı etkileşime dayalı bir anlamlandırma etkinliğidir. Dil konuşmaya başlamadan önce var olan bir yapı olmasına rağmen, anlam konuşma anında ortaya çıkmaktadır (daha doğrusu, nihai olarak belirlenemeyen anlam sürekli ertelenmektedir); konuşma sonunda ortak bir görüşe ulaşılamasa da, süreç, zihniyetin genişlemesine yol açmaktadır (çift mantıklı bir konuşmadır bu). Sokrates'in konuşmaları da diyalojiktir; çünkü Sokrates tartıştığı kişinin sözlerini "bir başka deyişle" ifade ettiği zaman, konuşanın ne söylediğine değil, onun konuşmasından çıkan uzak anlamlara odaklanmaktadır; böylece onun söylediklerini yeniden ifade ederek farklılaştırmaktadır. Sıkıştığında genellemelere geri dönen 'kötü dinleyici'nin tam tersi bir tavırdır bu: Richard Sennett, *Beraber*, çev. İlkay Özküralpli, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 30-31.

11 Nietzsche'ye göre koronun bu işlevi zaman içinde kaybolmuş, koro müzikal bir unsura indirgenmiştir. Euripides'in tragedyaları bu dönüşümün en tipik örneğidir; onun tragedyalarında koronun yerine akıl, yasa ve düzeni temsilen *deus ex machina* geçmiş, böylece tragedyaların belirsizliğe ve çatışmaya yaptığı vurgu da kaybolmuş, tragedyalar trajik olma vasfını yitirmiştir: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Werke in Drei Bänden I, yay. haz., Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1954, s. 64-69.

12 J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 121.

özel ilgi ve çıkarlarından kurtularak farklı perspektiflere yerleşebildiği için perspektiflerin çokluğunu kullanabilme imkânına sahip olmaktadır. Bu çok katmanlı diyalojik tartışma seyircinin perspektifinde bir genişlemeye yol açmaktadır.[13] Tragedya sanatının işlevi seyirciye bir huy kazandırmaktır; farklı perspektiflerden bakabilme huyudur bu.[14] Gösterinin tamamını göremeyen oyuncular/kahramanlar ise,[15] tam da bu nedenle (bütünü göremedikleri için) kendilerine tanıklık edecek ve olayları yorumlayarak bir anlam çevrenine sokacak seyirciye, yorumcuya ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan eylemler ve olaylar olup bittikleri halleriyle değil, tanıklıklar üzerinden toplumsal hafızaya kaydedilecektir.

III- Felsefe tarihinde "Sokrates'in *daimon*'u"[16] olarak adlandırılan olgu da –tragedya korosuna benzer şekilde— bir yandan negatif-engelleyici bir içses olarak, diğer yandan *ethos*'un, karakterin inşasıyla ilişkili bir tavır olarak yorumlanmalıdır;[17] içses olarak *daimon* sadece kişinin kendisine beli-

13 H. Arendt politik düşüncenin böyle bir temsiliyet barındırdığından söz eder: "Siyasi düşünce temsilidir. Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak tartmakla mümkündür. Bu empati ya da çoğunluğa saygı sorunu değildir: Fiiliyatta "Ben" olmadan ama kimliğimi/tamlığımı da yitirmeden var olmak ve düşünmek. Bu Kant'ın "genişletilmiş zihniyet" dediği şeydir. Başka kişilerin yerini alarak düşünen ve aklını kullanan kişi; muhayyilenin bu şekilde kullanılabilmesinin koşulu ilgisiz olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından, ilgilerinden kurtulmuş olmaktır." Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 290-1.
Arendt'in de andığı gibi, Kant aynı meseleyi *Kritik der Urteilskraft*'ta [Yargı Gücünün Eleştirisi] izleyiciler olarak yargıda bulunmamızı sağlayarak bizi bir topluluk haline getiren yetiden, "ortak duyu"dan (*sensus communis*) hareketle ele alır: "'Ortak duyu', kendi yargısını adeta insanlığın ortak aklı ile karşılaştırmak için, düşünümünde, düşünen öteki insanların her birinin tasarım tarzlarını (*a priori* olarak) hesaba katan bir yargı yetisidir." Bu yeti sayesinde önyargılardan, öznel belirlenimlerden ve kısıtlamalardan kurtulmak olanaklı hale gelir ve insanlığın zihniyetinde bir genişlemeye yol açılır. Aydınlanmayı sağlayan ise herhangi bir tarihsel olay değil, zihniyetin genişlemesi ve olay hakkında oluşan kamuoyudur: I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe in 12 Bänden, Band X, yay. haz. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, s. 225-6.

14 Söz gelişi melodram tragedyanın tam tersidir: melodramda dünya karşıtlıklara bölünmüştür (iyi karakterler ve kötü karakterler vardır), seyirci ise bu karşıtlıklar karşısında pasiftir (kötü diye belirlenen karakterleri hiçbir zaman anlayamaz, iyi diye sunulan karakterlerden ise asla kopamaz), tragedya seyircisinin eleştirel-mesafesinden uzaktır.

15 Arendt'e göre, kahraman (*hero*) olmak savaşa katılmakla ya da aşırı cesaret göstermekle değil, özel alanını terkedip kamusal alanda görünmekle, farklı perspektiflere açılmakla mümkündür: H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 186.

16 Diyaloglarda (Söz gelişi *Savunma*'da) kimi zaman *daimon* yerine *daimonion* kullanılır. Ünal Nalbantoğlu *daimonion*'u "*daimon*'un kişinin bedencanında yer edişi" olarak tanımlıyor: H. Ünal Nalbantoğlu, "Daimon'suz Bilim", *Arayışlar, Bilim, Kültür, Üniversite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 59, dipnot.

17 Herakleitos'tan kalan 119. fragman *ethos* ile *daimon* arasındaki ilişkiye dair o dönemin yaygın görüşünün en iyi ifadesidir: "Bir insanın karakteri onun *daimon*'udur" (*ethos antropoi*

riyorken, *ethos* olarak *daimon* başkaları tarafından görülmekte ve kişinin kamusallığını kurmaktadır.

Platon'un diyaloglarından ve hakkındaki diğer tanıklıklardan bildiğimiz kadarıyla, Sokrates, anlama gücünün kararsız kaldığı durumlarda kendisine yol gösteren tanrısal bir seste sağlam bir dayanak bulmuştur. "Bu ses onu uyarmaktadır. Bu içgüdüsel bilgelik, yalnızca Sokrates'in bütünüyle alışılmadık doğasında ... bilinçli bilgiyi engelleyerek karşısına dikilmek için kendini göstermiştir.[18] *Daimon* Sokrates'i "alıp götüren", "onun gördüğü şeyde kendini unutmasına yol açan" kurtulamadığı bir ses, "ben'liğine dışarıdan gelip vuran ama kavram olarak ele gelmeyen bir dipdalga", "bedencanına nüfuz ederek kalıcı haslete dönüşen barbarca bir istila"dır.[19]

Bu ses *Kriton*'da Sokrates'e Atina mahkemesinin kendisi hakkında verdiği karardan kaçmaması gerektiği söyler ve Sokrates diyalog boyunca bu sesin kendisine söylediği şeyi temellendirmeye çalışır; *Theaitetos* ve *Sophist*'te *daimon* "ruhun kendiyle olan sessiz konuşması" olarak, düşünme olarak ele alınır; *Büyük Hippias*'ta bu sesin kendisini evde bile yalnız bırakmadığını söyler Sokrates; *Savunma*'da Sokrates devletin tanrılarına inanmamakla, bunların yerine yenilerini koymakla suçlanır.[20] Ksenophon ise *Memorabilia*'da Sokrates'in *daimon*'unu kahinlere benzetir: *Daimon* her şeyin öngörülebilir olduğu sanat ve zanaatla ilgili konularda değil, her şeyin belirsiz olduğu meselelerde kullanılmaktadır.[21]

Horkheimer Sokrates'in *daimon*'unun o dönem için işlevini kendi çağında sorun olarak gördüğü bir durumla bağlantılı olarak yorumlamıştır: "*Daimon* adı, yaşayan bir gücü belirtiyordu. Platon'un felsefesinde, Sokrates'teki sezgi (görüleme) gücü ya da vicdan, bireysel öznenin içindeki bu yeni tanrı, Yunan mitolojisindeki rakiplerini tahttan indirmiş, en azından dönüşüme uğratmış-

daimon): Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, yay. haz. Walter Kranz, Weidmann Verlag, 1974, fragman 119, s. 177.

18 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Werke in Drei Bänden I, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 77.

19 H.Ü. Nalbantoğlu, "Daimon'suz Bilim", s. 68, 70.

20 Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, England, 1999, 24b.
Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias,* çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, İngiltere, 1992, 304d.
Plato, *Theaetetus, Sophist*, çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996; *Theaitetos*, 189-190; *Sophist*, s. 263-264.

21 *http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D4*.

tır. Tanrılar idealara dönüşmüştür artık ... *Daimon* da ruha dönüşmüştür ve ruh ideaları algılayabilen gözdür."[22] Horkheimer'e göre, Sokrates aslında Sofistler tarafından öne sürülen öznel, biçimsel akla (başka bir ifadeyle aklın araç olarak kullanılmasına) karşı savaşmıştır; çünkü, evrensel kavrayış olarak, kendi başına bir amaç olarak aklın, nesnel aklın, insan ile insan, doğa ile insan arasındaki ilişkileri belirlemesi gerektiğini düşünmektedir. Nesnel akıl terimi gerçekliğin içinde varolan bir yapıya işaret etmektedir; bu yapı, her özgül durumda teorik ya da pratik düzeyde belirli bir davranışta bulunmaya çağırmaktadır. Diyalektik düşünme çabasına girebilen, *eros* yetisine sahip olan herkesin keşfedebileceği bir yapıdır bu.[23] Horkheimer'e göre aklın kendi çağındaki bunalımının nedeni, düşüncenin böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesidir.[24] Aklın giderek öznelleşmesi ve sadece insanla ilgili bir yetiye indirgenmesi sürecinde, *daimon* da tamamen susmuştur.[25]

Daimon'u bir içses olmanın yanı sıra Sokrates'in kamusallığını tesis eden pratiğiyle de ilişkilendirmek gerekir. Bu pratikle Sokrates tarih sahnesinde hakiki-sahih bir kişi olarak yerini almıştır. Arendt'e göre, Sokrates, bu hakiki kişiliğiyle, kötülüğün cisimleşmiş hali olan Adolf Eichmann'ın tam zıddıdır. Burada kötülük 'sahici-olmama' anlamında 'sahtelik'tir. Soykırıma destek olan Adolf Eichmann'ın kötülüğü, yaptığı şey hakkında hiç bir fikrinin olmayışı, ya da sahteliğidir.[26] Sokrates ise gençlerle her konuşma-

22 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 60-61.
23 *Age.*, s. 60-61.
24 *Age.*, s. 58.
25 Nietzsche ise Sokrates ile *daimon*'u arasındaki ilişkiyi Horkheimer'den farklı yorumlamış, Sokrates'in *daimon*'u olarak adlandırılan olgunun sadece felsefe tarihinde değil, Sokrates tarafından da ihmal edilmiş olduğuna dikkat çekmiştir: Sokrates, anlama yetisinin kararsız kaldığı durumlarda *daimon*'un sesini dinlemiştir ama gene de *daimon*'la hesaplaşmamış, onu bir yana bırakarak aklı ön plana çıkartmıştır. Nietzsche'ye göre o dönem için anlaşılabilir bir tavırdır bu. Çünkü Atina'nın sonunu getirebilecek olan yozlaşmanın içten içe hazırlandığı, içgüdülerin anarşi içinde olduğu, güdülerin tiran olmak istedikleri bir dönemde, Sokrates'in daha güçlü bir tiran icat etme kaygısı oldukça haklıdır. Akıl, böyle bir dönemde bir kurtarıcı olarak görülmüştür: F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 954, 955.
26 Karl Adolf Eichmann, Nazi rejimi sırasında Yahudi halkına karşı işlemiş olduğu suçlardan dolayı, 11 Nisan 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesi'ne çıkarılıp "Nazi ve Nazi İşbirlikçileri Ceza Yasası"na göre yargılanmış, kendisine yöneltilen suçlamaları "Suçsuzum" demek yerine "Bu iddianame bakımından suçsuzum" diyerek yanıtlamıştır. Arendt'e göre Kudüs'teki duruşmada fark edilmesi gereken şey, yasa ile adalet arasındaki muğlak ilişkiden çok, Eichmann'ın ne yaptığını hiç fark etmemiş olması, yaptığı şey hakkında bir fikrinin olmayışıdır; daha açık ifadeyle kötülüğün sıradanlaşmasıdır: H. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 31, 32.

sında, onları böylesi bir sahteliğe karşı uyarmakta, ve bu 'at sineği' ya da 'torpil balığı' olma rolünü *polis* için önemli bir görev olarak görmektedir. Sokrates'in göstermek istediği, insanlara açık ve sorunsuz olarak görülen şeylerin, aslında öyle olmadıklarıdır. Nietzsche'nin ifadesiyle, "Sokrates Atina boyunca yaptığı eleştirel gezilerinde en büyük devlet adamlarını, hatipleri, şairleri ve sanatçıları sorguya çekmiş ve her yerde bilgi şişinmesiyle karşılaşmıştır. Bütün bu ünlü insanların kendi meslekleri konusunda bile doğru ve kesin bilgilere sahip olmadıklarını ... hayretle görmüştür."[27] Sokrates, Atina'nın en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un eleştirisinden[28] geçirirken "hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı olan göreciliğe karşı savaşmıştır;"[29] hem kutsal geleneği sarsmış hem de farklı pratiklere[30] zemin hazırlamıştır: Sokrates'in "kendini bilmek" (*gnothi seauton*) kadar önemsediği pratik "kendine özen göstermek"tir (*epimeleia seautou*); başka bir ifadeyle, bir *ethos* oluşturmak suretiyle biricikliğini tesis etmektir. Foucault'ya göre, "kişinin kendini geliştirmesi, tepeden tırnağa dönüştürmesi, belirli bir varoluş tarzına ulaşma kaygısıyla bizzat kendisi üzerinde çalışması" anlamına gelen "kendine özen gösterme", kişiyi başkalarından yalıtan bir tavır değil, onun kamusallığını kuran bir etkinliktir; bir özgürlük pratiğidir.[31]

Arendt, Sokrates'e özgü olan bu özgürlük pratiğinin "tek tek olanların bir araya toplanmasıyla", "eylemin öyküsünün tamamlanmasıyla" mümkün olduğunu dile getirir. Sokrates Atina mahkemesinin verdiği cezadan kaçmayarak bütün yaşamını tek bir eylem içinde toplamış, yaşamı boyunca sahip olduğu uyumunu bozmayarak kendini kurmuştur; sanki özüymüş gibi, bütün eylemlerinde görünen, yapıp ettiği her şeye içkin olan şeyle çelişmeye-

27 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Werke in Drei Bänden I, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 76.

28 *Daimon*'un eleştirisi akıl yürütmeye dayanan gidimli bir eleştiri değil, sezgiseldir; ardında düşünüp taşınma değil bir tür esin vardır.

29 M. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 10.

30 Foucault'ya göre pratik ya da deneyim başka bir şeyi "bir kişiyi, yetiştirildiği pratiklerle ilişkili olan kaçınılmazlık ve zorunluluk duygusundan özgür kılabilen bir şeyi" denemedir: Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 136.

31 Foucault'ya göre Hıristiyanlıktan sonra kendilik kaygısı şüpheli bir şey haline gelmiş, kendinden vazgeçmek ya da başkası için kaygılanmak (*epimeleia ton allon*) daha değerli görülmüştür: Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 218.

rek ardında bir ün bırakmış ve kolektif hafızada *ethos*'uyla yerini almıştır.[32] Sokrates'i kendi dönemi nereye koyacağını bilemezken, Sokrates kim'liğini kamuoyunun vicdanında edinmiştir.[33] Bilindiği üzere, Sokrates önermesini kanıtlamaya giriştiği her seferinde, dostlarına da düşmanlarına da bu ikna etme yeterli gelmemiş, mahkeme önünde de Atinalıları ikna edememiştir. Bir kişi olarak Sokrates'in bu kadar yüksek geçerlilik düzeyine erişmesinin nedeni, ortaya koyduğu örnek, uyum, düşünce ve yaşam birliğidir; Sokrates adeta hakikatin cisimleşmiş halidir.[34] Arendt'e göre, Sokrates tam da Eichmann'ınki gibi bir zihin yapısıyla mücadele etmiştir: Acaba düşünmede insanı kötüyü yapmaktan koruyan (Eichmann gibi davranmaktan alıkoyan) bir *şey* var mıdır? Şayet varsa, insana dost da düşman da olabilen bu *şey*, eylem yaşamının da hazinesi olacaktır. Çünkü *daimon* kötü bir cin olabileceği gibi, iyi bir cin de olabilir; *eudaimonia* ise *daimon*'un yönünü iyiye çevirmesiyle mümkündür ve Sokrates bunu başarmıştır.

IV- Aristoteles politikanın amacını *eudaimonia*, konusunu ruh (*psykhe*) olarak belirler.[35] *Eudaimonia*, makalenin başında da dile getirildiği gibi, haz yaşamı ya da geçici bir duygu durumu değildir; kader yoluyla ya da şans eseri sahip olduğumuz bir yaşantı da değildir (ama *eudaimonia* hem haz yaşamıyla hem de şans ve talihle ilişkilidir). Bir kişiye hayatı boyunca eşlik eden *daimon*'un gönenci, yani yönünü iyi'ye çevirmesidir. Aristoteles *eudaimonia*'yı hem *energeia* hem de *entelekheia* olarak, hem bir etkinlik hali, hem de sonul bir varoluş durumu olarak ele almıştır.[36] Nitekim *eudaimon* olmak ile *eudaimonia*'ya sahip olmak, mutlu olmak ile mutluluğa sahip olmak aynıdır (tıpkı öğrenmek ile öğrenmiş olmanın aynı şey olması gibi). Aristoteles tarafından "iyi yaşamak", "iyi yaşam sürmüş olmak", "insanın işini iyi yapması", "ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak belirlenen *eudaimonia*, filozofa göre bilinçli bir politika ve eğitim sorunudur. Politika, adeta, ruhu eğiterek bir tür eğitim görevi görmektedir; politik

32 H. Arendt, "Thinking", *The Life of The Mind*, C. I, ed. Mary McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, NewYork, 1978, s. 181.
33 H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 284.
34 H. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 298-9.
35 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, 1102a10-20.
36 H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 283.

yaşam ise insanların kendilerini eğittikleri ve kurdukları bir yaşam biçimidir.[37]

Aristoteles politikayla ilgisinde özel alanı (*idia*) 'ortak' ya da kamusal alandan (*koine*), yaşamı (*to zen, zoe*) iyi yaşamdan (*bios, to eu zen*), sesi (*phone*) akla dayalı konuşmadan (*logos*), iş/uğraşı (*ergon/ponos*) erdemden (*arete*) ayırır ve *polis* yaşamını bu ayrımlara dayanarak temellendirir. Politik yaşam kamusal alanda söz konusudur; amacı iyi yaşamı sağlamaktır; akla dayalı konuşmaya (*leksis*) ve erdemli yaşayışa, eyleme (*praksis*) dayanır. Ses, yaşam ve iş ise politik yaşamın önkoşullarıdır; "iyi yaşam"a[38] ulaşabilmek için (duyguları ifade etmek için kullanılan) sesten (yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye, ayrımlar yapmaya yarayan) *logos*'a yükselmek ve yaşamın zorunlu koşullarını sağlamak gerekir. Konuşma ve eylem aracılığıyla sağlanan bu varoluş, yalın ya da bedensel varoluştan farklıdır.[39] Tamamlanmışlığı içindeki (*entelekheia*) insan etik, politik ve teorik bir varlıktır. Politik yaşam insana bu tamamlanmanın yolunu açmaktadır; tamamlanmanın sağladığı şey ise mutluluktur.

Aristoteles mutluluğu kamusal alandaki yurttaşlarla ilgisinde ele almıştır; bu nedenle çocukların, kölelerin, hayvanların hatta kadınların mutluluğu söz konusu edilmemiştir: Köle erdemli yaşayış için ne boş zamana ne de yeterli ruh etkinliğine sahiptir. Hayvanlarda böyle bir etkinlik söz konusu bile değildir. Yaşından ötürü erdemli eylemlerde bulunamayacağı için bir çocuk da mutlu olamaz. Erdemli yaşayış belirli bir refah düzeyini ve boş zamanı gerektirdiğinden, iyi bir politikacının hedefi yurttaşları için refah ve boş zaman sağlamaktır. Aristoteles politikanın ereği olan mutluluğu *Ethika Nikomakheia*'da "iyi" (*agathon*), "erdem", "tercih" (*proairesis*), "enine boyuna düşünme"yle (*bouleusis*) ilgisinde ve kamusal yaşamla ilişkili olarak ele alır.

37 Aristoteles'e göre bir şeyi bilmek, onun ilk ilkelerini (*arkhe*), ilk nedenlerini (*aition*) bilmektir. Etik ve politika söz konusu olduğunda kendisinden hareket edilecek ilkler kanılar (*doksa*), kullanılacak yöntem diyalektik, amaçlanan ise teorik bilgi değil, daha iyi olmanın olanağıdır.

38 Aristoteles "yaşam" anlamına gelen iki farklı sözcük kullanır: *zoe* (*to zen*), *bios* (*to eu zen*); Bunlardan ilki bütün canlı varlıklara özgü olan yalın yaşama ya da canlılık olgusuna, "dirim"e, beriki ise bir kişinin ya da topluluğun bir özelliği olarak "yaşam biçimine/hayat tarzına" karşılık gelir; ilki üretimle ilgili yaşamdır, diğeri eylem yaşamıdır; ilki özel alandaki, diğeri kamusal alandaki yaşamdır. Siyasetin amacı yaşam değil, "iyi" yaşamdır. "Bu iyi yaşam, bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek amaçtır" (Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1998, 1278b23). Yaşam ile iyi yaşam arasında Aristoteles'in yapmış olduğu bu ayrımın günümüz politik düşüncesine katkısı, özellikle Agamben'nin yapmış olduğu vurgu sayesinde olmuştur: Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

39 H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 259.

Aristoteles'e göre "iyi" yalnızca politikanın değil, her bilimin ulaşmak istediği amaçtır:[40] "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve her tercihin bir iyiye yöneldiği düşünülmüş, bu nedenle iyi 'her şeyin arzuladığı şey' olarak tanımlanmıştır".[41] Ancak amaçları ve mutluluğu sağlamaları bakımından aralarında kimi farklılıklar vardır: Kimileri kendi başlarına iyidir, kimileri ise birer araç olarak.

> Tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir. Bunların her biri söz konusu olduğunda baş sanat olanların amaçları, onların altında olanların amaçlarına tercih edilebilecek amaçlardır. Söz gelişi, gem sanatı ile binicilik araçlarına ilişkin sanatlar biniciliğin altında yer alırlar; bu yüzden biniciliğin amacı berikilerden daha çok tercih edilir. Ne ki yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak, bunun iyi ve en iyi olacağı açıktır.[42]

Politikanın arzuladığı ve tüm yapılabileceklerin en ucundaki şey ise, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar için mutluluktur. Mutluluk 'kendi başına' iyidir; böylesi bir iyinin üç özelliği vardır: 'kendisi için istenen'dir (*teleios*), 'kendine yeter'dir (*autarkhes*), 'sürekli'dir; başka bir ifadeyle, amaç olarak iyidir; tek başına alındığında yaşamı tercih edilir kılabilen ve hiçbir eksiği bulunmayandır (haz vermekle birlikte daha fazlası aranmayan tek şey odur); dahası yaşamın gelişigüzel bir kesiti için değil, bütünü için söz konusudur.[43] Mutluluk erdemli yaşayış ve belirli bir eğitimle herkes tarafından öğrenilebilecek tanrısal (*theios*), kutlu (*makarios*) ve değerli (*timios*) bir şeydir;[44] erdem ise ona katkısından dolayı övgüye değerdir (*epainetos*). Bu nedenle politikacının erdem konusunda da bilgi sahibi olması gerekir.

40 Aristoteles'e göre varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, "iyi" de o kadar şekilde dile getirilmektedir. Söz gelişi ne olduğu olarak Tanrı ve us; nitelik olarak erdemlerin niteliği; nicelik olarak doğru ölçü; görelik olarak yararlı olan; zaman olarak uygun zaman; yer olarak yaşanan çevre ve bu gibi başka şekillerde dile getirilmektedir. İyinin ne ortak bir geneli, ne de onunla ilgilenen tek bir bilim vardır: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1096a25-30.

41 Aristoteles, *age*, 1094a.

42 Aristoteles, *age*, 1094a19-23

43 Aristoteles, *age*, 1097b7-21.

44 Aristoteles bu bağlamda mutluluğun 'değerli' mi yoksa 'övülen' bir şey mi olduğunu sorgular. Övülen şeyler, kendileri dışındaki bir nedenden dolayı övülürler; sözgelişi dış iyiler ve bedenle ilgili iyiler hatta ruhla ilgili iyiler bile böyledir. Oysa mutluluk herşeyin kendisi uğruna yapıldığı değerli bir şeydir: Aristoteles *age.*, 1101b10-1102a5.

Aristoteles erdemi[45] cinsi (*to genei*) ve neliği (*ti estin*) bakımından ele alır; bunun için bakılması gereken yer ruhtur: Ruhta bulunanlar etkilenimler (*pathos*), olanaklar (*dynamis*) ve huylar (*heksis*) olduğuna göre, bir ruh etkinliği olan erdem bunlardan biri olmak zorundadır.[46] Erdem etkilenim ya da olanak olamaz. Çünkü etkilenim kendi tercihimizle olan bir şey değildir, oysa erdemler tercihsiz olamazlar. Öte yandan olanaklar bizde doğal olarak bulunurken, hiç kimse doğal olarak ahlaklı olamamaktadır. O halde erdem cinsi bakımından huydur. Ne var ki bütün huylar erdemli olmayı sağlamaz, erdem sadece övülen huylarla ilgisinde söz konusudur: "İnsanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huydur."[47] İnsanın işi (*to ergon tou anthropou*) ise onun bitkilerle ortaklaşa sahip olduğu beslenme ve büyümeyle ilgili yaşam ya da hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğu duyusal yaşam değil, bir tür eylem yaşamıdır: İnsanın işi ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemlerden oluşan yaşamdır. Başka bir ifadeyle, erdemli olmak için sadece huy yetmemektedir, huyun etkin halde olması gerekmektedir.

> Çünkü bir huy bulunduğu halde hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir. Sözgelişi uyuyanda ya da herhangi bir şekilde eylemden alıkonanda bu böyledir. Oysa etkinlikte bu olanaksızdır; çünkü kişi zorunlu olarak eylemde bulunacak ve iyi eylemde bulunacaktır. Nasıl Olimpiyatlar'da en güzellere ve en güçlülere değil, yarışanlara taç giydirilirse, aynı şekilde yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olur.[48]

Erdem neliği bakımından ise 'orta olma'dır (*mesotes*). Ne var ki orta olmayı vasatlık diye anlamamak gerekir; bir konuyla ilgisinde en iyi durumda olma, iyilik bakımından uçta olmadır:[49] Erdem aşırılığı (*hyperbole*) yanlış olan, eksikliği (*elleipsis*) yerilen, ortası (*mesos*) övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir. Aristoteles erdemleri hem orta olmayla hem de ruhla ilişkilerine[50] göre karakter erdemleri (*arete ethike*) ve düşünce erdemleri (*are-*

45 Erdem (*arete*) yetkinlik, mükemmelliktir; fiil hali olan *"aretao"* ise yetkinleşmek, gelişmek, gönenmek anlamlarına gelir.
46 Aristoteles, *age.*, 1105b17-20.
47 Aristoteles, *age.*, 1106a13-22.
48 Aristoteles, *age.*,1098b30-1099a7.
49 Aristoteles, *age.*,1106b35-1107a6.
50 Ruh (*psykhe*) ikili bir yetidir: Biri akıldan yoksun (*alogon*), öteki de akıl sahibi (*logon ekhon*) olan iki yanı vardır ruhun. Akıldan yoksun yan da ikilidir: Bitkisel olan yan akıldan hiçbir

te dianoetike) olarak belirler. Karakter erdemleri (cömertlik, ölçülülük, cesaret vb.) ruhun akıl sahibi yanının akıldan bağımsız olan istekler ve hazlar yanını dengelemesiyle oluşur: "Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur;"[51] alışkanlık yoluyla edinilir. Eğitimle ve öğrenmeyle oluşan düşünce erdemleri (bunlar bilim, bilgelik, us, sanat ve aklıbaşındalıktır) ise ruhun akıl sahibi yanının erdemleridir. Karakter erdemleri bakımından en önemli konu, orta olanın isteyerek ve bilerek tercih edilmesi meselesidir.[52] Çünkü doğru tercihin koşulu hem isteyerek hem de bilerek eylemde bulunmaktır; bunun koşulu da enine boyuna düşünmedir (*bouleusis*).[53] Elbette her durumda değil de, sadece çoğu zaman belirli bir şekilde olup tek durumda nasıl olacağı belirsiz olanlarda ve belirlenemeyenlerde enine boyuna düşünme söz konusudur.[54] Genel olarak söylenirse, enine boyuna düşünülen ile tercih edilen aynıdır. Aradaki fark tercihin artık belirlenmiş olmasıdır: "Tercih, kendi elimizde

şekilde pay almaz, arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yan ise aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır. (Aristoteles *age.*, 1102a28-1103a3). Akıllı yan ise zorunlu varlıkları bilen yan –bilimsel yan– (*epistemonikon*) ile olası varlıkları bilen yan –tartan yan– (*logistikon*) olarak ikiye ayrılır (Aristoteles *age.*, 1139a10-15). Her iki yanın arzusu da ilgili oldukları nesnelerle ilgili hakikate ulaşmaktır. Hakikat her iki yanın da amacı olduğuna göre, her bir yanın erdemi kendileri aracılığıyla hakikate ulaşılan şeydir.

51 Aristoteles, *age*, 1106b35.

52 İstemeyerek yapılanlar (*akousion*), "zorla" (*biaios*) yapılanlar –bunlar, kişinin maruz kaldıkları ya da doğal yapısından dolayı yaptıklarıdır– ya da "bilgisizlik yüzünden" (*agnoia*) yapılanlardır. (Aristoteles, *age*, 1110a5). Bilgisizlikten dolayı yapılanlar ile bilmeden yapılanlar da farklıdır. İstemeyerek yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin bilgisizliktir (Aristoteles, *age.*, 1110a5-1111a20). "İsteyerek yapılan" (*hekousion*), başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır (Aristoteles, *age*, 1111a22-25). Burada tercih işe karışmaktadır. Ancak tercih ile isteyerek yapılan da aynı değildir; isteyerek yapılan daha kapsamlıdır; tercih yalnızca akıl sahibi olanda bulunur ve koşulu enine boyuna düşünmedir (Aristoteles, *age.*, 1112a13-17).

53 *Daimon* ve *eudaimonia* meselesini Eski Yunan'da iradenin ortaya çıkışıyla ilgili olarak da düşünmek gerek. Tercih söz konusu olduğunda eylemin kaynağı duygusal yaşam ya da saf akıl değil (hatta gelenek ya da tanrılar da değil) iradedir. Bu nedenle insanın huyuna dönüşen güç olarak *daimon* insan istencini ezip geçen bir şey, insanların çaresizce boyun eğdikleri *moira* (alınyazısı) değildir; bireyin ruhuna indirgenebilir olmamakla birlikte kritik dönemeçlerde kişiye ne yapmaması gerektiği yönünde telkinde bulunan ama gene de seçme şansı sunan bir kendini kaptırıştır: H. Ünal Nalbantoğlu, "Daimon'suz Bilim", s. 71.

54 Sözgelişi, evren ya da bir karenin kenarı ile köşegeninin eşit olmayışı gibi konular, güneşin doğuşu ve batışı gibi hareket halinde oldukları halde hep aynı şekilde olup bitenler, kuraklık ve yağış gibi değişik zamanlarda değişik biçimde olanlar, raslantıyla olanlar, kesin ve kendine yeten bilimler, algılamanın konusu olan tek tek şeyler hakkında enine boyuna düşünülemez. Çünkü bu sayılanların hiçbiri bizim aracılığımızla olmaz. Yalnızca retorik, siyaset, tıp, ticaret ve kaptanlık gibi elimizde ve bizim aracılığımızla olan ama hep aynı biçimde gerçekleşmeyen şeyler enine boyuna düşünmenin konusudurlar: Aristoteles, *age.*, 1112a18-1112b11.

olanların enine boyuna düşünülmüş arzusudur."[55] Ne var ki mutluluk için doğru tercihin alışkanlık haline gelmesi gerekir. Erdemi "ruhla ilgili iyi" olarak belirleyen Aristoteles mutluluk için mal-mülk gibi "dış iyiler"e (erdemli eylemleri yapmaya yetecek kadarı) ve sağlık gibi "bedenle ilgili iyiler"e de sahip olmak gerektiğini söyler.[56] Bunların yanı sıra iyi bir talih ve şans gerekir. İnsan, yaşamının herhangi bir anında talihin türlü cilveleriyle karşılaşabileceği için kişinin yaşamını tamamlamış olması da gerekmektedir. "O halde gelişigüzel bir süre için değil yaşam boyu amacını kendi içinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişi mutludur."[57]

Aristoteles'in mutluluğu bir yaşam biçimi olarak belirlediği söylendi. Son olarak, hangi yaşam biçiminin insanı daha çok mutlu ettiğini de belirlemek gerekir. Belli başlı yaşam biçimleri bedene ait hazların keyfini süren "haz yaşamı", *polis*'in sorunlarına adanmış "siyaset yaşamı", zorunlu ve ebedi şeyleri sorgulayan "*theoria* yaşamı" olmak üzere üç tanedir. Aristoteles bunlara daha sonra ticaret yaşamını da eklemiştir.[58] Bu yaşamların her biri belirli ölçüde mutluluğu sağlasalar da, aralarında bir fark vardır. Mutluluk kendi başına ve amaç olarak iyi olan bir şey olduğuna göre, bu sayılan yaşam biçimlerinden en mutlu edeni *theoria* yaşamıdır. Çünkü kendisi için istenen yalnızca odur. Ancak düşünce yaşamını politik yaşamdan elini eteğini çekmiş bir insanın yaşamı olarak da düşünmemek gerekir. Çünkü pratik yaşam (*bios praktikos*) ne yalnızca bizim başka insanlarla aramızdaki ilişkilere dayanan yaşamdır, ne de yalnızca eylemin sonuçları üzerinde duran düşünce yaşamıdır. Kendisinden başka bir ereği olmayan ve kendi kendisini düşünen düşünce de (*theoria*, *dianoia*) pratiktir.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç Aristoteles'in mutluluğu hem bir yaşam biçimi hem de öldükten sonra ulaşılan bir durum olarak belirlemiş olduğu ve bu iki belirlemeyi de yurttaşın politik tavrıyla ilişkilendirdiğidir. Mutluluğun yaşam biçimi olmasını —*eupragia* (iyi eylemek) ve *energeia* (etkinlik) olmasını— anlamak daha kolaydır; Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*'in büyük bir bölümünü bu konuya ayırmıştır. Dahası Eski Yunan'da bir *ethos* oluşturmanın, kendine özen göstermenin ne kadar önemli bir konu

55 Aristoteles, *age*, 1113a10.
56 Aristoteles, *age*, 1098b9-15.
57 Aristoteles, *age*, 1101a14-17.
58 Aristoteles, *age.*, 1095b15-20.

olduğunu Sokrates'in pratiğinden de biliyoruz. Foucault'nun ifadesiyle Eski Yunan'da; "*ethos* öznenin olma kipi ve başkalarının çıplak gözle göreceği bir yapma biçimidir. Bir insanın *ethos*'u, giyiminden, tavırlarından, yolda yürüyüşünden, olaylara tepki gösterişindeki istikrardan vb. çıkarılabilir. Özgürlüğün somut ifadesi budur ... Ancak bu özgürlük pratiğinin iyi, güzel, şerefli, değerli, hatırlanacak bir *ethos* biçimini alması için kişinin kendisi üzerinde tüm bir çalışma yapması gerekir."[59]

Ne var ki ikinci belirleme biraz yoruma ihtiyaç duymaktadır. Bir insana ancak öldükten sonra mutlu diyebilmek (hatta dostlarının, torunlarının başına gelenleri bile sürece dahil etmek) ne anlama gelir? Bu, bir yandan Eski Yunan kültüründe tıpkı suç gibi mutluluğun da sadece bireysel değil aynı zamanda kolektif bir mesele olarak ele alınmasıyla, diğer yandan eylemlerin ve sonuçlarının toplumsal hafızada yerini alarak geleceğe aktarılan bir durum olarak belirlenmesiyle ilgilidir. "Olmak", *eudaimonia*'yı başarmaktır; bu da politik alanda herkes arasında kalıcı bir üne sahip olmakla mümkündür.[60] Politika yaşamı sadece hatırlanmaya değer şekilde konuşmak ve eylemekle mümkündür; edimler ve sözler unutulmamayı hak eden bir üne sahip olabilmişlerse, unutulmayacak ve kolektif hafızanın parçası olacaklardır. Bunu sağlayan ise gelecek kuşakların tanıklığıdır. Arendt'in sonul bir durum olarak belirlediği *eudaimonia*'yı tanıklıkla ilgisinde düşünmek yanlış olmasa gerek. Bu durumda politik olanı sadece *leksis* ve *praksis* olarak belirlemek doğru değildir; sözlerden ve edimlerden çıkan sonuçlar da politiktir. Arendt bu meseleyi hikaye anlatıcılığı bağlamında ele alır. Arendt'e göre, eylemler kendilerini tam anlamıyla sadece hikaye anlatıcılarına (*storytellers*) sunmaktadırlar; bu nedenle, her ne kadar hikayeler eylemlerin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikayeyi yazanlar aktörler (*actors, agents*) değil anlatıcılar ve izleyicilerdir (*spectators*). Fail (*agent*) hikayenin başlatıcısı olsa da, arkasında bir hikaye ve ölümsüz bir ad bırakabilmek için hikaye anlatıcısına ihtiyaç duymaktadır.[61] Bir eylemin başlattığı hikaye, anlamını, yalnızca edimi takiben, edim sona erdiğinde ortaya koyabilir. "Bitmiş bir ürün hakkındaki yargının işe koyulmadan önce zanaatkârın kafasındaki imge ya da örneğe göre verildiği imalatın tam tersine; eylemi, dolayısıyla da bütün tarihsel süreçleri ay-

59 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 228.

60 *Doksa* hem kanaat/sanı hem de ün/nam anlamına gelir. Her ikisi de etkin yurttaş olmak için gereklidir; kişinin iyi yurttaş olabilmesi için sadece kanaat bildirmesi yetmemekte, kamusal alanda yapıp ettikleriyle bir ün bırakması da gerekmektedir.

61 H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 270.

dınlatacak olan ışık, sona ermeleriyle, ekseriyetle o süreçlerde yer alanların ölmeleriyle ortaya çıkar."[62] Bu nedenle *polis* kişilerin kendilerini ölümsüzleştirdikleri yerdir; söz ve edimlerden doğan hikayelerin yok olup gitmemesinin teminatı ve bir bakıma ölüme karşı çaredir.[63] Tam da bu bakımdan, *polis*'i örgütlenmiş bellek olarak düşünmek gerekir. *Daimon* ise *polis* tarafından örgütlenmemiş bellektir; *polis*-dışı, bilinç-dışı ve tarih-dışıdır. Tarih ise olaylara hikaye anlatıcısı tarafından atfedilmiş anlamların ve düzenlerin birliği olarak anlaşılmalıdır.

Sonuç: Bu çalışmada Eski Yunan kültüründe *daimon* ile yurttaşın politik tavrı arasındaki ilişki ele alındı. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak *daimon*'un sonsuz-belirsiz-ölümsüz bir güç ya da etkinlik olduğu dile getirildi (I). Ardından klasik tragedyalarda koronun *daimonik* bir işleve sahip olduğu; bu işlevin hem tiranı *hybris*'in sonuçlarına karşı uyaran negatif-engelleyici bir içses, hem de perspektif çokluğunu devreye sokarak sağladığı trajik kavrayışla bir yandan seyircileri sağaltan diğer yandan kahramanların ve eylemlerin toplumsal hafızanın bir parçası olabilmesini sağlayan pozitif-kurucu politik bir tavır olarak belirlenmesi gerektiği vurgulandı (II). Daha sonra, Sokrates'in *daimon*u olarak belirlenen olgunun da benzer şekilde –hem Sokrates'i uyaran bir içses hem de Sokrates'in kamusallığını kuran pratiği bağlamında– ele alınması gerektiği vurgulandı; bu pratik sayesinde, Sokrates, hem tarih sahnesinde hakiki-sahih bir kişi olarak *ethos*unu inşa etmekte, hem de ardında bir ün bırakarak kolektif hafızada yerini almaktaydı (III). Son bölümde Aristoteles'te *eudaimonia*'nın hem bir etkinlik hem de sonul bir durum olarak ele alınması gerektiği; ilk durumda mutluluğun bireysel bir belirlenime sahip olduğu ve iyi yaşam sürmek ya da ruhun erdeme uygun etkinliği anlamına geldiği, ikinci durumda ise daha kolektif bir belirlenime sahip olan mutluluğun eylemlerin ve sonuçlarının toplumsal hafızaya kaydedilmesiyle, aktarılmasıyla ilgili olduğu dile getirildi (IV).

Tragedyalarda oyuncular arasında kapanan diyaloğun koro ile seyirci arasındaki ilişkide ileriye taşınması, Sokrates'in biricikliğini tesis eden hikaye anlatıcılığı, Aristoteles tarafından *eudaimonia*'nın aynı zamanda sonul bir durum olarak belirlenmesi politikayla ilgisinde tanıklığın ve belleğin önemini hatırlatmaktadır; politik olan sadece *leksis* ve *praksis* değildir, eylem-

62 H. Arendt, *age.*, s. 281.
63 H. Arendt, *age.*, 289.

lerden ve sözlerden çıkan sonuçların toplumsal hafızaya kaydedilmesi anlamına gelen bellek oluşturma pratiği de politiktir. Bu nedenle *eudaimonia*'yı Eski Yunan kültürünün *daimon*'la, anımsamayla ve bellekle kurmuş oldukları ilişkiyi göz ardı ederek ele almak eksik bir girişim olacaktır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe in 12 Bänden, Band X, yay. haz. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.

Kranz, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, yay. haz. Walter Kranz, Weidmann Verlag, 1974.

May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Nalbantoğlu, H. Ünal, "Daimon'suz Bilim", *Arayışlar, Bilim, Kültür, Üniversite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, Werke in Drei Bänden I, yay. haz., Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1954.

Nietzsche, Friedrich, *Götzen Dämmerung*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965.

Plato, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias,* çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, İngiltere, 1992.

Plato, *Theaetetus, Sophist*, çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, İngiltere, 1996.

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, İngiltere, 1999.

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, İngiltere, 1999, s. 108.

Sofokles, *Antigone*, Eski Yunan Tragedyaları I, çev., Güngör Dilmen, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2005.

Vernant, Jean-Pierre Vernant; Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.

Sennett, Richard, *Beraber*, çev. İlkay Özküralpli, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon:
http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=24036&context=lsj&action=hw-list-click
http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=24048&context=lsj&action=hw-list-click
http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D4.

Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu*

CHARILAOS PLATANAKIS

Nikomakhos'a Etik (bundan böyle *NE*) IX.9'da Aristoteles, mutlu insanın arkadaşa ihtiyacı olup olmadığını tartışıyor: "Mutlu insanın arkadaşlara ihtiyacı olup olmayacağı da bir tartışma konusu" (1169b3-4),[1] diyor. *NE* VIII ve IX boyunca "arkadaşlık" (*philia*) ayrıntılı bir şekilde ele alınıyor ve bu tartışma Aristoteles'i nihayet, arkadaşlığın zorunluluğu sorusuna getiriyor. Mutluluğun eksiksiz, tamamlanmış ve kendi kendisine yeterli olma özelliği göz önüne alındığında (*NE* I.7'de ileri sürüldüğü ve IX.9 1169b5-6'da da tekrar edildiği gibi) mutlu insan hiçbir şeyden yoksun olmayacakmış gibi görünüyor: "Tanrı iyilik verdikten sonra arkadaşlara ne hacet?" (IX.9 1169b9). Lakin mutlu insanın arkadaşlara ihtiyacı olmayacağı fikrini çürütmek için öne sürülen argümanlar konuyu aydınlatmaktan çok kafa karıştırıyor.

NE IX.9'a ilişkin farklı yorumları, özellikle de Pakaluk[2] ve Price'ın[3] yorumlarını değerlendireceğim. Bu iki yazar "arkadaşlık" tartışmasını aydınlatacak yorumlar getiriyorlar ve Aristoteles'ten uzaklaşmadan, tartışmadaki boşlukları dolduracak argümanlar geliştiriyorlar. Pakaluk'un IX.9'a ilişkin argümanı, "kapsayıcı" ve "baskın unsur"cu *eudaimonia* yorumları arasındaki büyük tartışmayı çözmeden, Aristoteles'in arkadaşlık için tesis etmeyi istediği zorunluluğu sağlayamıyor. Bunu gösterdikten sonra, Price hakkında da şunu göstermek istiyorum: Price'ın yorumu arkadaşların zorunluluğunu ortaya koyar. Bu ise ancak mutluluğun zorunlu bileşenlerinden biri olan, kişi-

* Çeviri için Dr Refik Güremen'e teşekkür ederim.

1 Aristoteles'ten Bekker sayfalarına referans ile yapılan alıntılar Irwin'in (1999) veya, özel olarak belirtildiğinde, Pakaluk'un (1998) İngilizce çevirilerine dayanıyor.

2 Pakaluk M., 1998.

3 Price, 1989.

nin kendine ilişkin bilgisinin arkadaşlar olmadan ulaşılamaz olması anlamına gelir. Metinde bu fikri destekleyen unsurlar var ama yine de nihai değiller.

I

IX.9 (1170b7-19)'da Aristoteles arkadaşlığın, kendi-kendini-sevmek ile benzer bir yapısı olduğunu ileri sürüyor ve arkadaşlıktaki tavırlar ile erdemli insanların kendilerine karşı olan tavırları arasında bir bağ kuruyor. Bu noktadaki önemli bir sonuç, arkadaşın bir başka "ben" olduğu (IX.9 1166a31-32; VIII.12 1161b27-31'de de bu fikir mevcut) ve arkadaşlara başka "ben"lermiş gibi davranmayı açıklayarak arkadaşlığın da açıklanabileceği sonucu. Bunun için, IX.7'de Aristoteles, başkasına yardımda bulunan bir kişinin bu yardımı alan kişiyi neden yardımı alan bu kişinin yardımı yapanı sevdiğinden daha çok sevdiğini tartışıyor. Aristoteles'e göre cevap şu: üretim bir gerçekleşme şeklidir ve en çok kendi varlığımızı sevdiğimiz için varlığımızın gerçekleşmiş halini de aynı şekilde seviyoruz (IX.7 1168a5-10). Fakat yardımda bulunduğumuz kişiler, bu yardımı alırken pasif konumdadırlar ve elde ettikleri fayda ya da işe yarar şey her ne ise, bu da geçicidir (IX.7 1168a10-15, 20-22). Bu tartışmanın konu ile ilgisi IX.9'da anlaşılıyor. IX.8'de Aristoteles kendi-kendini-sevme ve bencillik arasında bir ayrım yapıyor ve IX.4'te geliştirmiş olduğu argümanlara geri dönerek erdemli eylemlerin kendi-kendini-sevmekten kaynaklanabileceğini çünkü doğru bir kendini-sevme tavrının iyi olan uğruna eylemde bulunmaya engel olmayacağını ileri sürüyor.

Ancak bu fikir Aristoteles'i bir çıkmaza sürüklüyor çünkü onun istediği, arkadaşların mutlu insan için vazgeçilebilir olduğu sonucuna karşı çıkmak. Oysa bu fikirden çıkarılabilecek olası sonuçlardan biri arkadaşların iyi olana ulaşmakta araçsal olduğu. Aristoteles, IX.9'da arkadaşların zorunlu olduğu yönünde bir dizi argüman geliştiriyor. Pakaluk (1998: 202-217), IX.9 üzerine yazdığı yorumda Aristoteles'in tartışmayı ilerletmek için her zamanki çıkmaz (*aporia*) kalıbını takip ettiğini fakat sıra dışı bir biçimde her biri ayrı argümanlar içeren farklı aşamalar şeklinde de bir çözüm (*lusis*) sunduğunu ileri sürüyor. Pakaluk'un önerdiği stratejilerden biri, ilk iki aşamadaki bazı eksik yönleri incelemek ve bunu yapmak suretiyle de anlaşılması daha zor olan üçüncü aşamadaki nihai çözüme ışık tutmak. IX.9 şüphesiz çetrefilli bir bölüm ancak yine de burada yapılan şeyin belirli bir gelişim izleyen bir dizi argüman kurmak ve bu gelişimi de bu dizinin son argümanı üzerine inşa etmek olup olmadığı sorgulanabilir. Price ise IX.9'daki son argümanın

"yapısı açısından daha etkileyici fakat ayrıntılarda daha az açıklayıcı[4] (1989: 122) olduğunu düşünüyor. Bu son argüman yerine, daha tatmin edici bir açıklama için, IX.9'un daha erken bir aşamasında (1169b31-1170a4) ortaya konmuş olan başka bir fikre geri dönüyor.

Aporia'ya yol açan tartışma, elbette, mutlu insanın arkadaşlara ihtiyacı olup olmadığı. Sırasıyla Aristoteles'in IX.9'daki savları şöyle: (i) erdemli kişinin, faydalı olabileceği insanlara ihtiyacı olacaktır ve yabancılardan ziyade arkadaşlara faydalı olmak daha iyidir (1169b10-16); (ii) yalnızlık içindeki bir hayat tercih edilesi değildir ve rastgele herhangi biriyle birlikte olmaktansa arkadaşlarla bir arada olmak daha iyidir; o halde mutlu kişinin arkadaşlara ihtiyacı vardır (b16-22). Argümanını ileriye taşımak için Aristoteles VIII.3-6'da arkadaşlık türleri arasında yaptığı ayrıma dönüyor. Mutlu kişinin faydaya dayanan arkadaşlığa ihtiyacı olmayacaktır "çünkü o zaten [bütün] iyi şeylere sahiptir" (1169b25). Mutlu kişinin hazza dayanan arkadaşlığa da ihtiyacı olmayacaktır çünkü onunki zaten ona haz veren bir hayattır (b25-27). Fakat en makbul arkadaşlık türü olan erdeme dayanan arkadaşlığı diğerlerinden ayırmak, erdemli kişinin neden arkadaşlara ihtiyacı olacağını gösterecektir.

IX.9'daki düşünce gelişimi için bir savdan diğerine ilerleyen doğrusal bir tablo çıkarmak isteyen Pakaluk'a göre bu, argümanın ilk aşaması ve buradan "Tanrı iyilik verdikten sonra arkadaşlara ne hacet?" (1169b7-9) sorusuna olumsuz bir yanıt çıkıyor. Argümanın bu ilk aşamasındaki (b8-22) mesele, kendi kendine yeterli olduğu ve bütün iyi şeylere zaten sahip olduğu için mutlu insanın arkadaşlara da ihtiyacı olmayacağı anlayışını reddetmek. Aristoteles'in ileri sürdüğü ilk fikir, arkadaşların yalnızca dışsal iyi şeyleri elde etmenin araçlarından biri değil bizzat dışsal iyi şeylerden biri olduğu. Bir sonraki fikir ise, arkadaşların iyi eylemler yapabilmek için fırsatlar sunduğu. Bu fikir de bir sonrakine bağlanıyor: yalnız yaşayan bir insan en bariz ahlaki iyilerden birinden, bir şehir-devletinde ya da bir cemiyet içinde yaşamdan mahrum olacaktır. O halde, hiçbir şeyden mahrum olmayan mutlu insan başkaları ile birlikte yaşayacaktır. Aristoteles ilk aşamayı bu noktada sonuca bağlıyor: mutlu insanların başkaları ile birlikte yaşayacağını kabul ediyorsak, arkadaşlar arasında yaşayacaklarını da doğal olarak teslim edebiliriz. Pakaluk, bu argümanların ilk itiraza cevap verdiğini kabul ediyor ama, kendi okuma stratejisi gereği, başlangıçtaki çıkmaza tatmin edici bir şekilde cevap veremediği yerleri bulmaya çalışıyor.

4 Price 1989, s. 122.

Pakaluk'a göre Aristoteles bu ilk cevapları tatmin edici bulmayabilir çünkü bu cevaplar *eudaimonia* ile arkadaşlık arasında onun aradığı türden derin bir ilişki öngörmüyor, ne de arkadaşlarımızla kurduğumuz ilişkinin hakkını veriyor. Buradan hareketle, Pakaluk, Aristoteles'in kendi cevaplarının yetersiz olduğunu düşünebileceği üç nokta buluyor.[5] İlkin, bu cevaplar, arkadaşları mutluluğun tanımına dahil etmiyorlar; ikinci olarak, arkadaşların yalnızca erdemli eylemlere yönelik araçsal bir değeri varmış gibi görünüyor ve son olarak da bu cevaplarla Aristoteles arkadaşlığın mutluluk için zorunlu olduğunu tümüyle tesis etmiş değil. Birine iyilik yapılacaksa, arkadaşların yabancılardan daha uygun olduğu ima ediliyor ama bu fikir de hâlâ bir açıklama gerektiriyor. Bunun gibi endişeler, tartışmanın ikinci aşamasında Aristoteles'i mutluluk konusuna geri dönmeye yöneltiyor. Pakaluk'a göre IX.9'daki tartışmanın ikinci aşamasında örtük biçimde bulunan iki fikir daha var: (1) erdemli insanlar, erdemli eylemleri kendi içinde haz verici bulurlar ve (2) mutluluk hayatın bütününü gerektirir. (Pakaluk, "yaşam süresi boyunca" diyor fakat Aristoteles'e göre mutluluğun bütün bir yaşam süresini mi yoksa tamamlanmış bir hayatı mı gerektirdiği konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğine inanıyorum krş. *NE* I.10).

1169b30-70a4'te Aristoteles, (iii) erdemli insanların, erdemli arkadaşlarının eylemlerinden haz aldıklarını öne sürüyor. Argüman şu şekilde gelişiyor:

(A) Mutluluk erdeme uygun etkinliktir.

(B) Erdemli insan erdemli eylemleri kendi içinde haz verici bulur.

(C) Bize ait olan şey haz vericidir.

(D) Başkalarının eylemlerini, kendi eylemlerimize kıyasla daha çok gözlemleyebiliyoruz.

(E) Erdemli arkadaşlarımızın eylemleri bizim kendi eylemlerimizdir.

(F) **(C)**, **(D)** ve **(E)** olduğuna göre, erdemli arkadaşlarının eylemleri erdemli insan için haz verici olacaktır ve **(B)** olduğuna göre de bu eylemler kendi içlerinde haz verici olacaklardır; yani bu eylemler her iki açıdan da doğal olarak haz verici olacaktır.

Aristoteles, arkadaşlarımızın eylemlerinin iki açıdan da haz verici olacağını ileri sürüyor gibi görünüyor. Bu eylemler bir yandan erdemli eylemler olmaları itibariyle haz verici olacaklar, diğer yandan da bizim kendi eylemlerimiz oldukları için haz verici olacaklar. Bazı yorumcular bu ikinci aşamayı

5 Pakaluk 1998, s. 203-4.

[1169b28-1170a13 veya yukarıda (A)'dan (F)'ye] egoizmden diğerkâmlığa geçiş olarak yorumluyorlar. Pakaluk'a göre bu ikinci aşamadaki güçlüklerden biri, Yunanca *oikei-* köklü kelimelerin kullanılmış olması çünkü bu kökten gelen kelimeler, bağlamına göre, "kendisinin olmak", "tanıdık/yakın olmak", "akraba olmak", "kendine özgü olmak", "kendi özel" anlamlarına geliyor. Örneğin, 1169b33-35'te Aristoteles, "tanıdık/yakın olan"ın (*oikeion*) haz verici olduğu tartışmasını yapıyor ve kendi eylemlerimize (*oikeias*) göre komşumuzun eylemlerini daha iyi gözlemleyebildiğimizi ileri sürüyor. Pakaluk'a göre (1998: 206), bu ikinci aşamada egoizmden diğerkâmlığa bir geçiş olması için, 1170a2-3'ü şöyle okumak gerekir: (A) "kutlu insan... güzel eylemleri ve kendisine tanıdık/yakın olan eylemleri temaşa etmeyi tercih eder". Bu okuma aslında kendi çevirisinden (ve Irwin'inkinden) farklı: (A*) "kutlu insan... güzel eylemleri ve kendi eylemlerini temaşa etmeyi tercih eder". Yani Aristoteles burada *oikeios* terimini iki anlama gelecek şekilde kullanıyor. Pakaluk, Aristoteles'in bunu kasıtlı yaptığını düşünüyor ve ideal arkadaşlık türünde bir diğerkâmlık bulunduğunu açıklamak için bu iki anlamlı kullanımı kabul ediyor. Price ise anlatılmak istenen noktayı çarpıtacağını düşündüğü için bu iki anlamlılığı reddediyor: "Elbette, bunun için işteki insanlarla arkadaş olmanıza gerek yok: duvarda bir sinek olmak yeterli."[6] Bu soruna yeniden geleceğim fakat Price'ın işaret ettiği noktanın ikna edici olduğunu düşünüyorum. Hem Pakaluk hem de Irwin, bu satırı aslında A* şeklinde çeviriyorlar, ancak Pakaluk, diğerkâmlığa bir gerekçe göstermek için, A'ya daha yakın bir anlam da arıyor.

Aristoteles bunun ardından şu fikri dile getiriyor: (iv) arkadaşlık, erdemli etkinlikte hazzın kaynağıdır çünkü arkadaş sahibi olmak eylemde "süreklilik" sağlayacaktır zira insanın tek başına "sürekli biçimde etkin olması" zordur (1170a4-6). Bundan sonra da, "güzel melodilerden keyif alan, kötü melodilerden ise acı duyan müzisyen" örneğini vererek yukarıdaki (B)'yi yineliyor.

Daha sonra, (v) iyi insanların birlikte yaşamalarının erdemin gelişmesini sağladığını söylüyor Aristoteles (1170a11-13). Bu noktada açıkça dile getirilmemiş olsa da bu fikir, daha önce ortaya konmuş olan bir başka görüşe, "birlikte yaşamak kadar arkadaşlığa özgü olan başka bir şey yoktur" (1157b19) görüşüne dayanıyor aslında. *NE* XIII-IX boyunca Aristoteles arkadaşların "günlerini birlikte geçirecekleri" kabulüyle ilerliyor. IX.9'un devamında "[in-

6 Price 2001, s. 222.

san] doğası açısından" (1170a14) düşünüldüğünde arkadaşlığın, rasyonel etkinlik paylaşımında bulunmak olduğunu ve yine (vi) arkadaşlığın insanî kapasitelerimizi gerçekleştirdiğini ileri sürüyor. 1170a13-19'daki argüman şu şekilde ilerliyor:

(G) Yaşamı tanımlayan, kapasiteleridir; bir türü tanımlayan da kendisine has kapasiteleridir.

(H) Her kapasite bir tür etkinliğe tekabül eder ve her şey kendi etkinliğinde bütünüyle ortaya çıkar.

(I) İnsan yaşamı algı ve, özel olarak da, us kapasitesiyle karakterize edilmiştir.

O halde,

(J) İnsanî yaşamın bütün yönleriyle yaşanması algı ve ussal etkinlik içerecektir.

Bunun ardından Aristoteles, iyi yaşamı, erdemli insan için bir iyi olarak tanımlayıp bunu da belirli bir düzenden yoksun olduğu için acı verici olan, erdemden yoksun ve kötü bir hayattan ayırt ediyor (1170a19-25). 1170a29-b1'de argüman şu şekilde devam ediyor:

(K) Algılıyor veya düşünüyorsak, algıladığımızı ve düşündüğümüzü de algılıyoruz.

(L) (K) doğru ise, algıladığımızı veya düşündüğümüzü algıladığımız zaman, bizzat yaşıyor olduğumuzu algılamış oluyoruz.

Yani, kendimizin farkındayız ve bu da iyi bir şey (krş. *De Anima*'nın başındaki tartışma). 1170b4'ten itibaren de kendi varlığımızı algılamanın haz verici olduğunu ve bu hazzın da varlığımıza eşlik eden güzel bir şey bulunduğunu gördüğümüzde güçlendiğini ileri sürüyor. Argüman devam ediyor:

(M) Erdemli insanın arkadaşıyla ilişkisi, kendisi ile olan ilişkisi gibidir.

(N) Bu durumda, eğer kendi varlığı erdemli insan için tercih edilesi bir şey ise, arkadaşının varlığı da benzer bir biçimde tercih edilesidir.

Erdemli insan, arkadaşını da kendisini gördüğü gibi gördüğünden, nasıl ki kendi etkinliklerinin farkındaysa, arkadaşının etkinliklerinin de farkında olmayı isteyecektir. Bunu da ancak "birlikte yaşadıkları, sohbet ettikleri ve düşüncelerini paylaştıkları zaman" (1170b11-12) yapabilir, çünkü bu, insana özgü bir paylaşım biçimidir; yiyecek, vs. türü paylaşımları birlikte otlayan hayvanlar da yapar. Erdemli bir insan kendi varlığını tercih edilesi bulur ve erdeme dayanan arkadaşlık türünde, arkadaşının varlığı kendi varlığına çok benzediğinden arkadaşının varlığı da erdemli insan için tercih edilesi ola-

caktır. O halde, mutlu olan herkesin, erdemli arkadaşları olmalı (1170b3-19). Mutluluğun eksiksiz ve kendine yeterli olması sebebiyle bu böyledir (mutluluğun bu iki özelliği *NE* I.7'de tartışılıyor). Bu yoğun bölümün merkezinde insanın kendisi hakkındaki bilgisi için arkadaşlığın gerekli olduğu fikri var, ki bu bilgi de mutlu insan için sahip olunması zorunlu olan iyi şeylerden bir tanesi. Yukarıda (iii) ve (vi) arasında dile getirilen fikirleri bu açıklıyor, ancak argümanın bütünü bir yorum gerektiriyor. (i)'den (vi)'ya kadarki fikirlere temel teşkil eden bazı başka fikirler var gibi duruyor.

Pakaluk'a göre Aristoteles'in vardığı sonuç, başkalarının eylemlerini daha iyi gözlemleyip takdir edebileceğimiz bir konumda olduğumuz. Bu fikir ile Aristoteles şu itirazın önüne geçmek istiyor: kendimizden başka erdemli insanların arasında olmanın nihayet bir fark yaratmayacağı çünkü erdemli eylemlerin kendi içlerinde eşit derecede haz verici oldukları itirazı.[7] Yani başka erdemli insanların arasında olmak fark yaratacaktır çünkü kendi eylemlerimizi gerektiği gibi takdir edebilecek konumda değiliz. Bu cevap şüphesiz argümanın ilk aşamasına kıyasla bir gelişme ama Pakaluk Aristoteles'in bundan da memnun olmayacağını ileri sürüyor çünkü bu cevap mutlu bir insan ile arkadaşları arasındaki ayırt edici ilişkiyi açıklamıyor. Yani Aristoteles'in argümanı için hâlâ, IX.4'teki analizlere dayanarak, "arkadaş" olmanın ne demek olduğuna ilişkin bir tanım gerekli. Pakaluk'un analizine göre o halde, son aşama hem mutluluğun hem de arkadaşlığın tanımını içerecek şekilde bu ikisinin birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Pakaluk IX.9'un devamındaki uzun, karmaşık ve bulanık argümanı bu şekilde açıklıyor.

Mutluluk ve arkadaşlık arasındaki yakın ilişkiyi bulmak, "birlikte yaşama"nın (*suzên*) arkadaşlıktaki merkezi konumuna dönmek anlamına geliyor. Bu nokta, mutluluk ve arkadaşlığı şu iki şekilde birbirine bağlayacak: (1) mutlu bir kişinin, kendisiyle ilişkilenir gibi arkadaşıyla ilişkilenmesini sağlayan ilişkiyi belirleyerek; (2) ve bu şekilde ilişkilenebileceği kimsesi olmazsa, kişinin bir yoksunluk içinde olacağını göstererek. 1170a13-b19'daki argüman (Pakaluk'u takip ederek) şöyle özetlenebilir: Aristoteles, *suzên*'in iki insanın algı paylaşımına karşılık geldiğini ileri sürüyor ve işte bu paylaşımda taraflardan her birinin diğeri ile kendisi ile ilişkilendiği gibi ilişkilendiğini söylüyor. Bu nihai argüman, benzerlik ilişkilerinin geçişliliği ilkesiyle

7 Price'in eleştirilerini kabul edersek, eğer Pakaluk'un dediği gibi Aristoteles bir iki anlamlılıktan faydalanıyorsa, bu itirazın önüne geçmeyecektir.

kuruluyor. Yani, *R* ≈ *R'* ≈ *R"* ise ('≈' işareti benzerlik anlamında), o halde ilişkilerin geçişliliği *R* ≈ *R"* anlamına geliyor. Ayrıca, argümanda (örtük olarak) bulunan diğer bir ilke, *R* tercih edilesi bir şey ise, *onunla* benzerlik içinde olan şeyler de tercih edilesi şeylerdir ilkesi. O halde, diyelim, *R* bir kişinin dönüşlü bir biçimde kendi algısıyla ilişkilenmesi olsun, *R'* aynı kişinin başkası ile algı paylaşımındayken kendisi ile kurduğu ilişki; ve *R"* da bu kişinin algı paylaşımında diğer taraf ile kurduğu ilişki olsun. *R* tercih edilesi bir şey olduğuna göre ve *R* ≈ *R'* ≈ *R"* olduğuna göre, o zaman *R"* de tercih edilesidir. *R"* bir arkadaş gerektirdiğine göre, mutlu insanın arkadaşa ihtiyacı vardır.

Fakat Aristoteles'in aynı zamanda *R"*nin *R*den çok daha tercih edilesi olduğunu da göstermesi gerekiyor. Pakaluk, bu noktada, açıkça söylenmemiş de olsa, bir karşılaştırma ilkesinin devrede olduğunu düşünüyor: bir şeyin gerçekleşmiş hali, potansiyel halinden daha tercih edilesidir. Bu durumda, algının algısı, basitçe algıdan daha tercih edilesidir çünkü daha tamamlanmış bir gerçekleşmedir. Fakat, algı paylaşımı bundan da ileri bir gerçekleşmedir ve bu sebeple daha tercih edilesidir (1170a13-19). Bu yüzden, Pakaluk'a göre, Aristoteles algının kendi içinde iyi ve haz veren bir şey olduğunu göstermeye çalışıyor (1170a19-25). Price (2001) iki noktaya işaret ediyor: İlkin, Pakaluk'un bu argümanı sunma şekli Aristoteles'in bizzat arkadaşlığın *kendisinin* gerekli olduğunu gösterme amacıyla uyuşmuyor. İkinci olarak da, bu yorumda, paylaşılan algının, insanın kapasitelerini algının algısından (X'i algılıyorum ve X'i algıladığımı algılıyorum)[8] daha çok gerçekleştirdiğini kabul etmemiz gerekiyor. Bu doğru değilse, paylaşılan algı da daha çok tercih edilesi değildir.

Bana öyle görünüyor ki, Pakaluk'un yorumu ile ilgili bir büyük problem var. Geçişlilik ve karşılaştırma ilkeleri *R"*nin *R*den daha tercih edilesi olduğunu göstermek amacını taşıyor. Fakat bu, bütün tercih edilesi şeylere ihtiyacı olan bir insan için, arkadaşların da *zorunlu* olduğu anlamına geliyor. Yani, Pakaluk haklı ise, buradaki zorunluluk, *eudaimonia*'nın tercih edilesi bütün iyi şeyleri içermesini gerektiriyor. Argüman kabaca şöyle olacak o halde:

8 Dönüşlü algı, düz algıyı zorunlu olarak içeriyor gibi görünüyor. Fakat paylaşılan algının böyle bir formu yok. Arkadaşımın X'i algılıyor olduğunu algılamam, benim de onu (X'i) algılamamı gerektiriyor. Price (2001, s. 223) bu noktanın, paylaşılan algının, dönüşlü algıya kıyasla, algı kapasitesinin daha zayıf bir gerçekleşmesi olduğunu iddia etmek için zemin oluşturabileceğini düşünüyor. Bence Aristoteles'in algıyı mı yoksa anlama kapasitesini mi tartıştığı açık değil (bu problemli bir nokta çünkü algi hayvanlarla ortak bir özelliğimiz oysa anlama kapasitesi yalnızca insana özgü bir kapasite).

(O) Tercih edilesi iyi şeylerden biri olan x'in imkânı yalnızca arkadaşlardan gelir.

(P) Mutlu insanın eksik hiçbir şeyi yoktur ve sonuç olarak tercih edilesi iyi şeylerin hiçbirinden yoksun değildir.

(Q) Mutlu insanın arkadaşları olmalı.

Pakaluk'un yorumunun lehine olan durum şu ki Aristoteles'in metni bu argümana kapı açıyor: "Kendisi için tercih edilesi ne varsa, [mutlu insan] ona sahip olmalı; çünkü aksi durumda bir yoksunluk içinde olacaktır." (1170b17-18). Eğer Aristoteles'in argümanı Pakaluk'un dediği gibiyse, kaçınılmaz olarak, Aristoteles'in burada mutluluğun kapsayıcı anlamına yani eksiksiz ve kendi kendine yeterli olma özelliğine başvurduğunu söylemek gerekir. Eğer bu varsayım Pakaluk'un bu uzun argümanı yeniden kurarken neye dayandığını açıklıyorsa, Aristoteles'in, mutluluğu iyi ve tercih edilesi olan her şeyi kapsayacak şekilde düşündüğü söylenebilir. Pakaluk'un yorumuna doğrudan karşı çıkan bir nokta değil ama, böyle önemli argümanların bulanık ve tartışmalı bir başka argümanla (ya da argümanlarla) sonuca bağlanmaması daha uygun olurdu. Sonuç olarak, işi daha geniş problemleri çözmeye vardırmadan yapılan bir yorum Pakaluk'unkinden daha avantajlı olacaktır. Mutluluğun kapsayıcı yorumu konusundaki büyük tartışmayı bir kenara bıraksak bile, yukarıdaki (P) mutluluk çıtasını makulün üstünde bir noktaya çekiyor gibi duruyor. İkinci olarak, Pakaluk'un yorumuyla (özellikle de bütün bunların ayrı ayrı argümanlar değil de tek bir argümanın aşamaları olduğun fikrini kabul edersek) zaten uzun olan bir argüman daha da uzuyor. Boşlukları doldurmak için daha az eklenti gerektiren bir yorum da, sonuç olarak, Pakaluk'un yorumundan daha iyi olacaktır.

II

Price (1989) farklı bir yaklaşım getiriyor. Uzun son argümanı bir kenara bırakıyor ve metinde daha önce dile getirilmiş bir başka fikri alıyor (Pakaluk'un yorumunda ikinci aşama). Price'in yorumunun güçlü yanları şunlar: (1) VIII ve IX'uncu kitaplardaki arkadaşlık tartışmasına daha holistik bir yaklaşım olması ve (2) mutluluğun kapsayıcılığı tartışmasında bir pozisyon almadan, arkadaşlığın zorunluluğunu göstermeyi sağlayabilir olması. Aristoteles'in arkadaşlık konusundaki görüşünü Price'in nasıl ele aldığını göstereceğim ve sonra da IX.9'daki argümanlar hakkında özel olarak ne dediğine değinece-

ğim.[9] Aristoteles arkadaşlığın temellerini üçe ayırıyor: fayda, haz ve erdemlilik. *NE* VIII.3'te (1156a14-19), fayda ve hazzın karşımızdaki kişiyi kendisi için değil bizle olan ilişkisi açısından sevmeye zemin teşkil ettiği ileri sürülüyor. Karşımızdakini, fayda ve hazda olduğu gibi, rastlantısal bir şekilde değil de kendisi için sevmenin temeli yalnızca erdemliliğe dayanan arkadaşlıkta bulunabilir (VIII.31156b7-11). O halde, başkasının iyiliğini kendimiz için değil de bizzat o insan için desteklemek arzumuzun temelinde, bu insanda vücut bulan faziletlere yönelik bir takdir bulunuyor.

Aristoteles'in arkadaşlık anlayışının (ve bu konuyla ilgili inceliklerin) merkezinde, Price'a göre, "etik bir benlik (*self*) anlayışı ve bunun köklerinin de yaşayan fiziksel bir töz olarak insanda bulunması itibariyle, bu benliği (zihinsel ve fiziksel) eylemde kuran bir yaşam anlayışı" var. Yani, bir kişi ve töz olarak bir benlik anlayışımız olabilir; bir de bir karakter olarak yani arzularıyla, yaptığı seçim ve eylemlerle ve bu eylemlerin sonuçlarıyla gerçekleşen bir kişilik olarak benlik anlayışı olabilir. Eylemler, seçilmeleriyle, bir karakter örneği olarak aktörün moral kişiliği olan benliğini gerçekleştirmeye yardımcı olurlar ve bir eylemle bütünüyle özdeşleşmek o eylemi seçmektir.[10] Organlar iki organizma arasında paylaşılamazlar ama yaşamın diğer parçaları paylaşılabilir ve bir eylem iki insanın *eudaimonia*'sına katkıda bulunabilir.[11] (1989, s. 106).

Aristoteles'in arkadaşlık ideali insanın arkadaşlarının "bir başka ben" (*allos* veya *heteros autos*, *NE* VIII.12 1161b28, IX.4 1166a32, IX.9 1170b6) olduğu durum. Price, birinin (B) bir başkası (A) için "başka bir ben" olabilmesinin iki anlamını eliyor. Birincisi, Platon'un *Symposium*'unda Aristophanes'in düşündüğü model. Buna göre birbirini seven iki kişi birlikte büyürler ve bir olurlar. İkincisi B'nin A'nın bir parçası olmasını öngören birlik anlayışının türevleri. Price bunu da eliyor çünkü bir tür eklenti ya da mahiyet ilişkisine benziyor. Oysa, arkadaşlarıma "başka ben"ler olarak özen göstermem, onların refahının yalnızca bir parçası ile değil, nasıl ki kendi refahımın tamamıyla ilgileniyorsam, onların refahının da tamamıyla ilgilenmem anlamına gelmeli.[12] Bunun ardından Price, Aristoteles'in şu fikrine dönüyor: "Yalnız insanın hayatı güçtür zira kendi başına sürekli olarak etkin kalması kolay değildir; fakat

9 Price 1989, s. 103-30, özellikle s. 120-124
10 *Age.*, s. 107.
11 *Age.*, s. 106.
12 *Age.*, s. 110-111.

başkaları ile ilişki içinde ve onların eşliğinde bu daha kolaydır" (1170a5-6). Bunun altında yatan iki sosyal etkinlik türü var: a) yardımseverlik ve b) iş birliği. Ross'un, son alıntıladığımız cümle için verdiği çeviri bu noktayı daha iyi vurguluyor: "fakat başkaları *ile* ve başkalarına *yönelik* olduğunda bu daha kolaydır": "ile" iş birliğine işaret ediyor; "yönelik" ise yardımseverliğe işaret ediyor. Yardımseverlikteki bir noksanlık şu ki, vermek almaktan daha iyi; yani taraflardan biri aktif diğeri pasif. Eylemin bütün moral güzelliği aktif tarafa aitken; fayda ilişkisi bütünüyle pasif tarafa düşüyor.[13]

İş birliğindeyse taraflar birbirine yardım ediyor. İş birliğinin tarafları için "hayatı paylaşmak" bir metafordan daha fazlası. Aristoteles'in, yapılan seçimler ve eylemlerde somutluk kazanacak bir kişilik anlamına gelebilecek bir "benlik" anlayışına sahip olduğu düşünülürse, etkinlik konusunda da kapsayıcı bir anlayışı, yani yalnızca doğrudan aktörün değil, iş birliğinde bulunduğu kişinin de hayatını kurabilecek bir etkinlik anlayışına sahip olduğu da söylenebilir. İki aktör bir eylemin ardındaki muhakeme sürecini paylaşabilirler veya bir muhakemeyi hayata geçirmek için uyumlu bir şekilde ortak eylemde bulunabilirler. Ortak etkinlikleri, birbirine benzeyen veya birbirini tamamlayan etkinliklerini veya karakterlerini ortaya koyabilir. A'nın üretime yönelik etkinliği, hem A'nın hem de B'nin praxis'ine katkıda bulunabilir.[14] Price'a göre, bu iş birliği fikri, arkadaşlığın kişinin kendi kendisinin bilgisine katkıda bulunduğu ve bu yüzden mutlu insan için de zorunlu olduğu argümanını (IX.9) açıklıyor.

IX.9'daki argümanlara dönersek o halde, Cooper'ın önerdiği olası yorumlardan birine göre, arkadaşlar, kendimiz hakkında objektif bir görüş elde etmemize yardımcı olurlar çünkü objektif biçimde çalışılmak için yeterli uzaklıktadırlar; lakin "başka bir ben" olduklarından, kendimiz hakkında da, bir biçimde, objektif bir görüş ediniriz. Price'a göre, iş birliği yoluyla, arkadaşlarımızın eylemlerini bir anlamda kendi genişletilmiş eylemlerimiz gibi görebiliriz. İş birliği sayesinde, arkadaşlarımızla muhakeme ve etkinlikte birleşerek "tek bir ruhu", bir hayatı paylaştığımızı keşfederiz. Benim için kendimden daha görünür olan "öteki ben"i, arkadaşımı, gözlemleyerek arkadaşımla benzer olduğumu keşfederim. Arkadaşlığımın devam etmemesi durumunda, bu keşiften mahrum kalırım.[15]

13 *Age.*, s. 114-115.
14 *Age.*, s. 116-120.
15 *Age.*, s. 122-24.

Aristoteles'in "etik benlik" anlayışının başka birinin eylemini de içerecek biçimde geniş olduğu fikri, kendi-kendini-sevmek ile arkadaşlık arasındaki ilişkiden doğan bir başka güçlüğü de aydınlatıyor. Aristoteles, bir arkadaşın "başka bir ben" olduğunu söylemişti (VIII.12 1161b28, IX.4 1166a31, IX.9 1170b6). Price'a göre de arkadaşımızın eylemleri kendi eylemlerimiz sayılabilir. Yani arkadaşımın etkinlikleri aracılığıyla bir biçimde kendi kendimi keşfedebilirim. Bu durum, arkadaşların niçin, Elijah Milligram'ın[16] deyişiyle, "mübadelesi mümkün bir mal" olmadığını açıklıyor.[17] Hiçbir arkadaşın, erdem açısından ona benzer olan bir başka birey tarafından yeri doldurulamaz. Mükemmel bir arkadaşlıkta A ve B karşılıklı olarak fayda elde eder konumundadır; bir yaşamı paylaştıklarından her birinin etkinliği bir diğerinin ürünü gibidir.[18] Gerçek arkadaşlığın kulağa egoist temelleri varmış gibi gelse de, bu tür bir itiraz önemli olan asıl noktayı gözden kaçıracaktır: Price'in açıklamaları aslında gösteriyor ki biçimsel olarak egoizm sayılabilecek şey, gerçek bir diğerkâmlık ortaya çıkartıyor.

Ancak mutlu insanın arkadaşlara ihtiyacı olduğunu göstermiş durumda mıyız, gerçekten? Söylenen şey, insanın kendi kendisini keşfetmesinin *eudaimonia* için zorunlu olduğu olabilir ve Price'in açıklamalarında da arkadaşların bir tür kendini-keşfetme sağladığı; arkadaşlar olmazsa bu imkânın kaçırılacağı söyleniyor. O zaman söyle bir argümanımızın olduğu söylenebilir:

(O') T tipi bir kendini-bilme fırsatını ancak arkadaşlar verir.

(P') Mutlu insanın kendi bilgisine ihtiyacı vardır; o halde hiçbir kendini-bilme türünden yoksun değildir.

O halde,

(Q') Mutlu insanın arkadaşları olmalı.

Devam eden arkadaşlıklar, arkadaşlar olmadan ulaşamayacağımız türden bir kendini-bilmenin örneklerini sağlıyor ve insanın kendisinin bilgisine sahip olması *eudaimonia*'sının zorunlu bir parçasıdır. (Bu durumda,

16 Milligram 1987.

17 Ya da benzer bir sorunun Pakaluk'un "kendisinin olan"dan "kendisine tanıdık/yakın olan"a geçişinde görmüştük; böylece arkadaşlığa gerek kalmıyordu (örn. Price'in duvardaki sinek olmak konusundaki eleştirisi).

18 Milligram, A ve B'nin birbirlerini ürettiklerini çünkü her birinin diğerinin varlığından nedensel olarak sorumlu olduğunu ya da en azından arkadaşlığın devamlılığı içinde bu nedenselliğin oluştuğunu düşünüyor. Bu yorumun güçlü yanı şu: Aristoteles'in daha önceki "ebeveyn-çocuk" ve "yardım eden-yardımı alan" ilişkileri konusundaki tartışmalarından doğal bir biçimde "çıkıyor". Ancak, arkadaşlığın *zorunluluğu*nu tesis etmek konusunda yol kat etmemizi sağlamıyor.

biri için mutludur ve arkadaşları *vardı* demenin bir anlamı olmayacaktır. İnsanın kendisinin bilgisi mutluluk için gerekli ise mutlu bir insanın devam eden arkadaşlıkları olacaktır).

Millgram'in söylediği gibi, arkadaşlar, benzer erdemlilikte olan başkalarıyla ikame edilemezler çünkü kendimizi keşfetme imkanını bize arkadaşlardan başkası sağlamayacaktır. Fakat bu aşamada, arkadaşlar olmadan kendimizi keşfetme imkanını kaçırdığımızı kanıtlayan fikre ihtiyacımız var. Yalnız bir insan niçin kendisini bütünüyle keşfedemez ve mutluluk o insan için erişilemezdir?

III

Pakaluk'un açıklamasına göre bir kişinin algı paylaşımında arkadaşıyla kurduğu R" ilişkisi, geçişlilik yoluyla, kendi algısını algılamasındaki dönüşlü ilişki ile aynı idi. Dahası, karşılaştırma yoluyla da, R" algının daha ileri bir gerçekleşmesi idi ve bu sebeple daha tercih edilesi idi. Bu fikrin *eudaimonia*'nın kapsayıcı bir yorumuna fazlaca meylettiğini ileri sürmüştüm. Ayrıca, karşılaştırma ilkesinin Aristoteles tarafından açık bir biçimde devreye sokulmadığını ve bunun da, zaten uzun olan bir argümanı daha da uzattığını söylemiştim. Bu durum da bizi bir alternatif aramaya, ana argümana daha az eklenti gerektiren alternatif bir açıklama aramaya itmişti. Aslında Aristoteles, ilişkilerin benzerliğinin, bir ilişkinin tercih edilirliğini benzeri olan ilişkiye aktardığını ileri sürüyor (IX. 12 1171b34-35'te bunu açıkça söylüyor).

Karşılaştırma ilkesini bir kenara bırakırsak, diyebiliriz ki, geçişlilik yoluyla algı paylaşımında A'nın B'ye olan ilişkisi, A'nın dönüşlü algıda A'ya olan ilişkisi ile aynıdır. O halde *R* ilişkisi mutlu insan için zorunlu ancak erişilemez ise, geçişlilik yoluyla R" ilişkisi de aynı derecede iyidir.[19] Peki, Aristoteles'in de böyle düşündüğü yönünde bir kanıt var mı? Eğer Aristoteles'in de kendimiz hakkında yalnız başımıza elde edemeyeceğimiz bazı yargıların bulunduğu fikrinde olduğunu gösterecek bir kanıt bulabilirsek, bu analizimiz desteklenmiş olurdu. *Politika* III.9'da Aristoteles, "insanların kendilerini ilgilendiren konularda" (1280a15) ve "kendi meselelerinde" (1280a21) kötü

19 Ayrıca benzerliğin ve tercih edilirliğin geçişliliği konusunda da bir problem var, çünkü benzerlik tercih edilirliği zayıflatıyor gibi duruyor: bir bardak süt bir bardak magnezya sütüne benzer ama bu benzerlik magnezya sütünü ayni derecede ya da daha fazla tercih edilesi yapmıyor. Fakat bu Pakaluk'un değil Aristoteles'in sorunu olabilir.

yargıçlar olduğunu söylüyor. Maalesef bu aradığımız kadar güçlü bir kanıt değil, yani arkadaşlar olmadan erişmemizin mümkün olmadığı bir kendini bilme formu vardır, fikrinin Aristotelesçe desteklendiğini kanıtlayacak kadar güçlü değil. Ancak yine de, buna benzer bir düşünce yukarıda verdiğimiz D öncülünü destekliyor gibi görünüyor:

(D) Başkalarının eylemlerini, kendi eylemlerimize kıyasla daha çok gözlemleyebiliyoruz.

Aristoteles şöyle diyor:

"Komşularımızı kendimizden daha çok gözlemleyebiliyoruz; onların eylemlerini de kendi eylemlerimizden daha çok gözlemleyebiliyoruz [...] O halde kendi erdemli eylemlerini gözlemlemek isteyen, kutlu insanın erdemli arkadaşlara ihtiyacı olacaktır çünkü erdemli bir arkadaşın eylemleri bu türdendir. (1169b33-1170a2-4)

Price'a göre arkadaşlarımız bizim etik muhakemelerimizi paylaştıklarına göre, onların eylemlerinin bizim eylemlerimiz üzerinde bir katkısı vardır. Kendi kendimizi dışarıdan gözlemleyemeyiz, ancak arkadaşlarımızın muhakemelerini paylaşabilir eylemlerini gözlemleyebiliriz ki bunlar aynı zamanda bizimdir. Yalnız yaşayan kişi, başkasının ürettiklerini gözlemleyemeyecektir ve bu durumda da eylemleri kendisinin eylemleri sayılabilecek bir başkasının ürettiklerini gözlemleyemeyecek; sonuç olarak kendi kendisini eylem halindeyken gözlemleyememiş olacaktır. Kendi yaptığımız şeyi, başkalarının yaptığı şeyler gibi göremediğimize göre, arkadaşlarımız olmadığında kendimizin bilgisi için ve mutluluk için gerekli olan etik düşünüşün bir kısmını kaçırmış olacağız. Fakat arkadaşları olan insanlar bu düşünüşü ve sonuç olarak mutluluk için gerekli olan kendilerinin-bilgisini kaçırmayacaklarıdır.

Ancak metin bu yöndeki bir yorumu açık açık desteklemiyor. Aristoteles'in IX.12'deki özetiyse meseleyi bir sonuca bağlayamayacak kadar kısa: "[Arkadaşımızla] birlikte yaşarken algımız etkin haldedir ve, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu da bizim istediğimiz bir şeydir" (IX.12 1171b35-1172a1). O halde bu yorum zayıf bir ihtimal. Ancak bu veya buna benzer bir yorum olmadan, IX.9'da arkadaşların mutluluk için *zorunlu* olduğu fikrinin nasıl tesis edildiği de açıklık kazanmıyor. Metinlerden çıkartılabilecek sınırlı desteğe fazla ağırlık vermek hata olur ama kendi hakkımızda kendi başımıza elde edemeyeceğimiz bazı yargıların bulunduğu fikri Aristoteles'in IX.9 (1169b33-35)'in ikinci aşamasında açıkça söyledikleri ile uyumlu ve bu da gösteriyor ki aslında argüman Pakaluk'un yaptığı gibi uzatılmayı gerektirmiyor.

NE IX.9'un, VIII. ve IX. kitaplar boyunca geliştirilen zengin arkadaşlık analizlerini Eudaimonist Aksiyom ile bağdaştırmaya çalıştığı açık:

S'in yaptığı bütün eylemler, S'in *eudaimonia*'sı içindir.

İş birliği veya birlikte yaşam yoluyla, bir arkadaş ile olan ilişkimiz ebeveyn-çocuk veya yardım eden-yardımı alan ilişkisine benziyor: bir başkasının benliğinin bir parçası olarak kendi gerçekleşmemizi seviyoruz. Ancak, bir çocuktan veya yardım alan bir kişiden farklı olarak (bu ilişkilerde ebeveynimize ya da yardım aldığımız kişiye karşılık vermeyi düşünmeyiz) arkadaş olarak konumlandığımızda, arkadaşlığımız devam ettiği sürece birbirimize karşılık vermeye de devam ederiz. Milligram'ın (1987) ileri sürdüğü gibi: "Arkadaşın 'bir başka ben' olduğu doktrini benliğe *eudaimonia* ile aynı kapsamı vererek güçlüğün üstesinden geliyor. [...] Bir kişinin arkadaşlarının *eudaimonia*'sı kendi *eudaimonia*'sının bir parçasıdır, şu anlamda ki: arkadaşlar insanın kendisinin bir parçasıdır." Eudaimonia'cı aksiyon biçimsel olarak egoist bir doktrin gibi durduğu doğru ancak, Aristoteles'in arkadaşlık analizlerinin gösterdiği gibi, "kişinin kendisi" kavramı arkadaşların bütünüyle dahil edildiği pozitif bir vizyon sağlıyor. Lakin bu vizyonun, arkadaşlığın zorunluluğunu kanıtlayıp kanıtlamadığı tartışmaya açık olarak kalıyor.

Kaynakça

Milligram E. (1987), "Aristotle on Making Other Selves", *Canadian Journal of Philosophy* 17.2, s. 361-376.

Pakaluk M. (1998), *Aristotle: Nicomachean Ethics Books VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press.

Price A.W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

Price A.W. (2001) 'Critical Notice of *Aristotle: Nicomachean Ethics Books VIII & IX*' *Ancient Philosophy* 21, s. 215-223.

Whiting J. (1991), "Impersonal Friends", *Monist* 74, s. 3-29.

Williams B. (1981), "Persons, Character, and Morality", *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.

Aristoteles ve Uygulamalı Felsefe

SEVGİ İYİ

Felsefe teorik bir etkinlik olarak görülür genellikle. Dolayısıyla günlük yaşamdan uzak, yaşam sorunlarıyla pek ilgili olmayan bir alan olduğu düşünülür. Oysa başlangıcından beri felsefe kimi tarihsel dönemlerin dışında, yaşam sorunlarıyla yakından ilgili olmuştur hep. En teorik soruların ele alındığı durumlarda bile filozofların aslında günlük yaşamın içinden çıkıp gelen sorunlarla yakından ilgilendikleri görülmektedir. Eskiçağda bunun en iyi örneklerinden biri Aristoteles'tir.

Eskiçağda felsefeyi doruğuna taşıyan Aristoteles bilindiği gibi felsefenin dört temel alanını birbiriyle bütünleştirip sistematik hale getiren ilk filozoftur. Bu bakımdan Eskiçağda felsefenin teorik yönde gelişimine katkısı büyüktür. Gerçi onun bu başarısında hocası Platon'un, dolayısıyla da Sokrates'in önemli bir payı vardır. Ayrıca, bu başarıya Sokrates öncesi düşünürlerin yapmış olduğu katkıyı da unutmamak gerekir. Bu filozoflar felsefenin hepimizce bilinen dört temel alanının (varlık felsefesi, bilgi felsefesi, mantık, etik) temelini atmış, Aristoteles de bunları birbirine bağlayarak felsefeyi tam ve bütünlüklü bir teorik etkinlik olarak ortaya koymuştur. Bundan dolayı Aristoteles daha sonra yapılan teorik ve pratik felsefe çalışmaları için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Örneğin kendi döneminde Stoa Okulu ve Roma Dönemi düşünürleri özellikle pratik sorunlar konusunda büyük ölçüde Aristoteles'ten beslenmişlerdir. Daha sonra Ortaçağın önemli filozofları (örneğin Thomas Aquinas, Abelardus) yine büyük ölçüde Aristoteles'e dayanarak felsefe etkinliğini sürdürmüşlerdir.

Felsefe tarihindeki yeri ve önemi tartışılmaz olan Aristoteles daha sonraki dönemlerde de bazen örtük bazen de açık şekilde ana başvuru kaynağı olma

özelliğini taşımıştır. Bu durum günümüz için de geçerlidir. Aristoteles'in daha sonraki çalışmalarda onu böyle vazgeçilemez kılan yanı yukarıda da belirtildiği gibi felsefenin *belkemiği* olan dört temel araştırma alanını bütünleştiren bir *teorik* felsefe ortaya koymuş olmasıdır. Dolayısıyla ister günümüz ister sonrası için olsun, felsefe yapmanın söz konusu olduğu her durumda Aristoteles'e başvurmak, başka deyişle ondan yardım almak kaçınılmaz bir gereksinimdir.

Bu yazının konusu, Aristoteles'in ele aldığı *teorik* felsefe sorularına verdiği yanıtlarla, felsefe tarihi için önemi ve değeri tartışılmaz olan görüş ve düşünceleriyle doğrudan bağlantılı değildir. Kısaca söylenirse bu yazıda Aristoteles'in, günümüzde önem kazanmış olan *uygulamalı* felsefe çalışmalarına kaynaklık edebilecek kimi düşünceleri üzerinde *Retorik* adlı kitabı çerçevesinde durulacak ve onun günlük yaşamda, çoğunlukla kişilerarası ilişkilerde ortaya çıkan sorunlara ışık tutabilecek, bu sorunların çözümüne yardımcı olabilecek felsefi yaklaşımının önemi belirtilmeye çalışılacaktır. Böylece felsefenin günlük yaşamdaki sorunlarla da çok yakından ilgilenen bir alan olduğunu gösterebilecek önemli bir örneğe yer verilmiş olacaktır.

Aristoteles'in (aslında bütün filozofların) ister *teorik* olsun ister *pratik* olsun ele aldıkları her sorun günlük yaşamla doğrudan ya da dolaylı şekilde bağlantılıdır. Çünkü felsefe yapma etkinliği günlük yaşamın olağan akışında çeşitli olaylar ve olgularla sürekli karşı karşıya olduğumuz bir etkileşim ortamında kimi sorular ortaya atmakla, başka deyişle çoğunlukla farkına varılmayan ve olağan görülen şeylerde kimi *sorunlar görmekle*, olan biteni sorunlaştırmakla başlayan bir ekinliktir.

Felsefenin, "hakikatin bilgisi" olarak adlandırılmasını uygun bulan Aristoteles (Metafizik, 993b 20) her ne kadar teorik bir bilgi alanı diye görse de onun, uygulama alanlarıyla, başka deyişle "uygulamalı" ya da "pratik bilimler" ile olan yakın ilişkisini de hiç göz ardı etmemiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri bunun en iyi örneğidir. *Retorik* adlı kitabı da aynı özelliği gösteren bir örnektir. Acaba Aristoteles, siyaset etkinliği için temel bir bilgi alanı olarak etik sorunları ele alan *Etik*'in yanında retorik/"konuşma sanatı" üzerinde neden durmak istemiş ve bu etkinlikle ilgili kimi noktalara açıklık getirme gereğini niye duymuştur? Bu soruyla ilgisinde Ross'un yaptığı şu saptama önemlidir. Ross, Eski Yunan toplumunun hem siyaset etkinliğini hem de mahkeme tartışmalarını seven bir toplum olduğunu, ayrıca da düşünsel (*theoria*) merakı yüksek bir toplum olduğunu

belirtmektedir.[1] Buna, genel olarak herkesçe bilinen ve kabul gören şu düşünce de eklenebilir: Her teorik bilgi aslında uygulama alanlarıyla ilişkisinde *anlamlı* ve *önemli*dir. Ross'un belirttiği nokta *teorik* felsefenin gelişebilmesi için nasıl bir ortamın daha elverişli olduğu konusunda fikir verici olması bakımından da dikkate değerdir. Böylece Eskiçağda felsefenin teorik bir etkinlik olarak gerçekleşmesi yönünde hayli çaba göstermiş ve onun gelişimine önemli katkıda bulunmuş olan filozofların bu düşünsel merakının pratik sorunlara olan ilgilerinden kaynaklandığını gözden kaçırmamak gerekir.

Retorik'te Aristoteles'in o günün koşullarında hem mahkeme tartışmaları hem de siyaset etkinliğiyle ilgisinde "kişi karakterleri" ve "heyecanlar"/duygulanımlar (*πάθη* /emotions) üzerinde durması ve bunları analiz etmesi bugün için de öğretici niteliktedir. "Heyecanlar" ve "duygulanımlar" bilgi edimleri değildirler. Başka deyişle bunlar zihinsel veya bilişsel nitelikte değildirler ama insan davranışları ve eylemleri üzerinde çoğu zaman bilgi edimlerinden daha fazla etkileri olmaktadır. Bunlara genel olarak *duygulanım edimleri* (*emotional acts*) denebilir. Örneğin *öfkelenme, üzülme*, *sevinme*, *sevme*, *nefret etme*, *tiksinme* gibi edimler bunlardan bazılarıdır. İnsanın bu türden edimlerinin olması *doğal*dır ve yaşam alanında bir *işlevi* vardır. İnsanın ruhsal yaşamı bir bakıma bunlarla varlık bulur. Ancak bu edimlerin yapı özelliklerinin bilinmesi, insanların hem başka insanlarla ilişkileri hem de dış dünyayla etkileşimleri bakımından önemlidir. Bundan dolayı Aristoteles'in eylemlerde ve kişilerarası ilişkilerde etkili olabilen kişi özellikleriyle ilgili kimi düşüncelerini ele almak, hem felsefe ile bazı uygulamalı insan bilimleri arasındaki yakınlığı görmek hem de "uygulamalı felsefe"nin kendi temelleriyle olan bağını gözden kaçırmamak için önemli görünmektedir. Böylece felsefenin Eskiçağda Aristoteles'in elinde bir bakıma en teorik haliyle gerçekleştiği dönemde bile aynı zamanda hayatın içinde, günlük sorunlarla son derecede ilişkili bir alan olduğunun bir kez daha hatırlanması günümüz dünyasında ortaya çıkan insan sorunlarına daha uygun bir yaklaşım belirleme konusunda faydalı olabilir belki.

Elbette Aristoteles öncelikle, adına "ilk felsefe" ("prote philosophia") dediği alanda ve bu alanla bağlantılı olarak mantık ve etik alanlarında yaptığı çalışmalarıyla ortaya koyduğu *teorik felsefe*den dolayı önemlidir. Ama onun aynı zamanda uygulamalı felsefe ve uygulamalı insan bilimlerinde özellikle de günümüzde ortaya çıkan sorunlarla ilgisinde işlev görebilecek önemli

1 Ross, 1993, s. 329.

düşüncelerinin olduğu da görülmektedir. Aristoteles'in, uygulamalı insan bilimleri için temel olabilecek çözümlemelerine bir örnek olarak "konuşma sanatı" ve bununla ilgisinde *öfke* duygulanımıyla ilgili analizi üzerinde durmak uygun olur.

Konuşma sanatı (retorik) yukarıda da değinildiği gibi Eski Yunan toplumunda Sofistler ve yöneticiler için önemli bir uygulama konusu, filozoflar için de göz ardı edilemeyecek bir araştırma konusu olmuştur hep. Platon'un *Phaidros* adlı diyalogunda Sokrates konuşma sanatını ele almış ve onun bir sanat, bir *ustalık* olabilme koşullarını belirlemeye çalışmıştır. Platon'un söz/konuşma sanatıyla ilgili yaptığı saptamaların Aristoteles'in hem bu konuyu ele alış tarzında hem de "söz/konuşma sanatı"nın *etik* boyutunu gözetmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bu diyalogda o dönemde önde gelen söz/konuşma ustalarından (söylevcilerden) ve ortaya koydukları konuşmalardan örnekler verilerek yapılan araştırmada söz sanatından genelde ne anlaşıldığı da belirlenerek hakiki söz sanatının özelliği belirlenmeye çalışılmıştır. Sonuçta varılan şu nokta önemlidir: İster sözlü ister yazılı olsun söz/konuşma sanatı temelde öğretici ve eğitici, başka deyişle ortaya konmuş olan söz/konuşma bütünü ile karşılaşan kişinin –"ruhun"– *bilgi* ile bağ kurmasına yardımcı olmalıdır.[2]

Genel olarak, "belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi" olarak tanımladığı[3] retoriğin/konuşma sanatının, bir araştırma, "bilimsel bir inceleme" olmadığını ama "kanıtlar sağlama yetisi" olduğunu belirterek ilkin onun biçimsel yapısını ve mantıksal özelliklerini inceler. Aristoteles'e göre diyalektiğin "eşdeşi" olan retoriğin kendisi belirli bir bilgi alanı değildir. Ama "bütün insanların genel bilgi alanı içine" girmektedir ve herkes "şöyle ya da böyle" onu kullanmaktadır. Çünkü "bütün insanlar zaman zaman görüşleri tartışma ve doğrulama, kendilerini savunma ve başkalarına karşı çıkma girişiminde" bulunmaktadır. Ancak, günlük yaşamda insanlar bunu genellikle "alışkanlıklara" bağlı şekilde ve "rastgele" yapmaktadırlar. Buna ek olarak, retorik/konuşma sanatı üzerine yapılmış çalışmalar bu sanatı her yönüyle ele almamışlardır. Bunlardan dolayı Aristoteles, "konuşma"nın/hitabetin bir "sanat" (ustalık) olarak özelliklerini belirlemeye yönelir.[4] Bu yazının konusu yukarıda da belirtildiği gibi Aristoteles'in retorik/konuşma sanatı üzerine yaptığı incelemenin bütünü değildir. Ama reto-

2 Platon, 1990, 270a; 271b,c,d; 276a.
3 *Age.*, 1355b, 25.
4 Aristoteles 1995, 1354a, 5-15.

riğin/konuşma sanatının kendisi kurumsal alanlarda ve günlük yaşamdaki insan etkinlikleriyle doğrudan bağlantılı olduğundan uygulamalı felsefe için bu noktanın vurgulanması önemlidir.

Konuşma sanatının, "kararlar vermeyi etkilemek" için var olduğunu düşünen Aristoteles, *karakterler* ve *heyecanlar*(*πάθη*) üzerinde durmasının nedenini şöyle açıklar: "hatip, konuşmasındaki kanıtı apaçık ortaya koymaya ve inanılır kılmaya çalışmakla kalmayıp, kendi karakterinin de doğru olarak görünmesini sağlamalı ve karar verecek olan dinleyicilerini doğru bir düşünüş tarzına sokmalıdır."[5] Burada Aristoteles'in, "dinleyicileri doğru bir düşünüş tarzına" götürme düşüncesi önemlidir. Çünkü dinleyicide istediği etkiyi uyandırmaktan önce gelen şey, onların "doğru düşünebilmesine" yol açmaktır. Burada, Platon'un da *Phaidros* diyalogunda "doğru nutuk" üzerinde durmuş olduğu anımsanabilir. Böylece Aristoteles'in, retorikte/konuşma sanatında istenen etkinin olabilmesi için şu iki noktaya önem verdiği görülür: 1) Konuşmacının "kendi karakterinin doğru olarak görünmesi" ve "dinleyicilerine karşı dürüst duygular taşıdığının düşünülmesi", 2) dinleyicilerin de "doğru bir düşünce tarzı içinde olması". Bu nokta retoriğin/konuşma sanatının etik boyutuyla ilgili önemli noktalardan biridir.

Aristoteles konuşmacının karakterinin "doğru" olarak görünmesinin, "politik konuşmalarda" önemli olduğunu, dinleyicilerin "doğru bir düşünce tarzı" içinde olmasının da davalarda "özellikle" önemli olduğunu belirtir.[6] Bunun önemini de şöyle açıklar: "İnsanlar dostça ve hoşgörülü duygular taşıdıklarında bir tür düşünürler, öfke ve düşmanlık duyguları taşıdıklarındaysa ya tamamen farklı ya da aynı şeyi daha farklı bir yoğunlukta düşünürler: yargılanmak üzere karşılarına çıkmış insana karşı dostça duygular beslediklerinde, yapmışsa bile az kötülük yapmış gözüyle bakarlar ona; düşmanca duygular hissettiklerindeyse bunun tam tersi bir tavır takınırlar."[7]

Aristoteles'in *karakter* ve bazı *heyecanlar/duygulanımlar* konusundaki analizleriyle ilgili örneklere geçmeden önce onun bir konuşmacı için önemli saydığı şu üç noktaya değinmek uygun olur. Ona göre bir konuşmacıya *güven* duymayı sağlayan üç şey vardır: "Sağduyu", "iyi bir karakter" ve "iyi niyet".[8] Bir konuşmacıda bu üç özelliğin bulunması ona *güven* duymak için neden gereklidir peki? "Sağduyu" gereklidir çünkü kişiler (konuşmacılar) "sağdu-

5 *Age*. 1377b, 20.
6 *Age*. 1377b, 25-30.
7 *Age*. 1378a.
8 *Age*. 1378a, 10.

yu noksanlığından dolayı yanlış bir kanıya" varabilirler. "İyi bir karakter" de gereklidir çünkü kişiler kötüye eğilimli olduklarında doğru bir kanıya varsalar da "gerçekte ne düşündüklerini söylemezler". Bunların yanında "iyi niyet" de gereklidir çünkü kişiler hem "duyarlı" hem "dürüst" olabilirler, ama "dinleyicilerine karşı iyi niyetli" değilseler, "en iyi yol diye bildikleri şeyi onlara salık vermeyebilirler" (1378a, 10). Burada "iyi niyet" ifadesi yeterince açık görünmese de bununla başkaları için iyi olanı da göz önünde bulundurmaya, onların varlığını dikkate almaya ilişkin olduğu söylenebilir. Belirli koşullarda belirli bir çerçeve içinde yapılan bir konuşma için söylenen bu üç nokta aslında, kişilerarası ilişkilerde söz konusu olan her türlü iletişim için de önemli görünmektedir. İnsanda/kişilerde doğal olarak bulunan *heyecanların* ve *duygulanımların bilgisi* önemlidir, çünkü bunlar çoğu durumda kişilerin düşüncelerini dolayısıyla da eylemlerini, kararlarını, tutumlarını doğrudan doğruya etkilemektedir. Bu etki hem kişilerin kendileriyle ilgili konularda hem de başkalarıyla ilişkilerinde tutum ve davranışlarını belirlemekte, bazen onarılması güç hasarlara yol açabilmekte ve çok üzücü sonuçlar doğurabilmektedir. Bundan dolayı Aristoteles insanlarda görülen, gözlemlenen çeşitli heyecan ve duygulanımları ele almış ve bunların yapı özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu heyecan ve duygulanımlar arasında eylemlerimizde en etkili olanlarından birisi, "öfke (*anger*)"dir. Gerçi Aristoteles "öfke"yi ve benzeri duygulanımları özellikle "politik konuşma" yapan kişinin bilmesi gereken yönleri bakımında ele alır, ama genel olarak bu duygulanımlarla ilgili ortaya koyduğu bilgi her türlü iletişim bakımından önemli görünmektedir.

Aristoteles ilkin, "öfke"nin kişiyi, "bir insanın kendisiyle ya da arkadaşıyla ilgili şeye haksız yere yöneltilmiş apaçık bir saygısızlıktan dolayı apaçık bir öç almaya, acı eşliğinde" yönelten bir "dürtü", bir "itki" olduğunu söyler.[9] Bu genel saptamanın ardından öfkeyle ilgili şu özellikleri belirtmesi ilginçtir: Öfke, "genel olarak bir 'insana' değil, belli bir kişiye" duyulur ve "öç alma beklentisinden" gelen bir *hazla* birlikte ortaya çıkar hep. Çünkü böyle bir duygulanımda düşünceler, "öç alma" üzerine odaklanır; bu durumda "anımsanan imgeler", "tıpkı düşlerde anımsanan imgeler gibi" *haz* verir. Öfkedeki bu özelliği *İlyada*'ya yaptığı şu göndermeyle şöyle vurgular.[10]

9 *Age.*, 1378b.
10 *Age.*, 1378b 5.

Bir bal damlası gibi akar insanın içine,
Sarar göğsünü bir duman gibi

Genel olarak duygulanımların ortaya çıkış koşullarının bilgisine varmaya çalışan Aristoteles öfkenin ortaya çıkışıyla ilgili üç nokta belirler ve bir konuşmacının bunların hepsinin bilgisine sahip olması gerektiğini belirtir. Bu durumda siyaset etkinliği içinde bir konuşmacı a) öfkeli insanların ruh halini, b) genellikle kimlere öfkelendiklerini, c) öfkelendikleri kişilere neden dolayı öfkelendiklerini bilmelidir. Ona göre bu üç noktanın bilgisi önemlidir; "bu noktalardan birini, hatta ikisini bilmek yeterli değildir" çünkü "her üçünü de bilmedikçe herhangi bir kişide öfke uyandıramayız" (1378a, 25). Burada Aristoteles'in "herhangi bir kişide öfke uyandırama" amacını vurgulaması, "öfke"yi siyaset etkinliğiyle ilgisinde ele almasından, yani konunun uygulama alanından dolayıdır. Elbette günlük yaşamın olağan akışı içinde kimsenin kimsede öfke uyandırması gibi bir amaçtan söz edilemez. Ama "öfke"nin yapı özelliklerinin bilgisi, onu tanıma ve yönetme, dolayısıyla onun doğuracağı sonuçları öngörme bakımından işlevseldir.

Bir kişide öfkenin uyanmasıyla ilgili bu koşulları belirledikten sonra da hangi tavır ve tutumların öfkeye yol açtığının bilgisini verir. Öfkeye yol açan davranış biçimleri olarak da "küçümseme"nin türlerini belirler: "Hor görme", "garez" ve "küstahlık" "küçümseme"nin başlıca türleridir. Aristoteles, "küçümseme"yi "bir şeyin açıkça önemsiz olduğuna değgin güçlü bir kanı" olarak tanımlar ve ardından da küçümseme türlerinin özelliklerini saptar. Bir küçümseme türü olarak "hor görme"nin, "önemsiz olduğunu düşündüğünüz bir şey karşısında hissettiğiniz" şey olduğunu; "garez"in ise, "başkasının bir şey elde etmesini önlemek için onun arzularını engellemek" olduğunu belirtir. "Küstahlık" konusunda da şunları söyler: "Küstahlık da bir tür küçümsemedir, çünkü size bir şey olabilsin ya da size bir şey olduğu için değil de, sırf getireceği zevk için, kurbanda utanç duygusuna neden olacak şeyler yapmayı ya da söylemeyi içerir... Küstah insanın aldığı bu zevkin nedeni, başkalarına kötü davranırken kendini onların çok üstünde düşünmesidir."[11] Bu bilgiler, günlük yaşamda kendimizde ve başkalarında kimi durumlarda karşılaştığımız tutum ve davranışların farkına varmak, onları tanımak ve anlamak ve çözümleyebilmek için yardımcı olabilir belki.

11 *Age.*, 1378b, 10-30.

Aristoteles, *hastalık*, *yoksulluk*, *aşk*, *susuzluk* ya da *doyurulmamış* başka *arzular* nedeniyle *acı* çeken insanların *ruh hallerinin öfkelenmeye* hazır olduğunu, bu ruh durumundaki kişilerin "özellikle de içinde bulundukları sıkıntılı durumu küçümseyenlere karşı" kolayca öfkeye kapılabilecek durumda olduklarını söyler. Örneğin, "hastalığına aldırılmayan bir hasta, yoksulluğuna aldırılmayan bir yoksul, verdiği savaşa aldırılmayan bir insan, aşkına aldırılmayan bir âşık...vb. öfkelenir."[12] Bu gibi durumlarda belirli bir küçümseme olmasa bile herhangi bir küçümsemenin öfkelenmeye yol açabileceğini, böyle bir durumda etkisi altına girilen bir duygulanımın kişileri kolayca öfkeye sürükleyebileceğini söyler. Çünkü içinde bulunulan koşullar ile öfkelenme arasında doğrudan bir ilişki vardır.

İnsanların kolayca öfkeye sürüklendiği ruh hallerinin neler olduğunu belirledikten sonra kimlere hangi tutum ve davranışlarında öfkelenildiğini de şöyle açıklar: "Bizimle alay eden, eğlenen ya da bizi sarakaya alan kimselere öfkeleniriz, çünkü böyle bir davranış küstahlıktır."[13] Kimlere *öfke* duyduğumuz konusunda Aristoteles'in şu saptaması da önemlidir: "Bize, küstahlık belirtileri taşıyan üzüntüler veren kimselere" de öfke duyarız. "Bu üzüntüler, ne misilleme türünden, ne de yapana yarar getiren türden olmalıdır; çünkü ancak o zaman küstahlık yapıldığı hissedilebilir."[14] Bir başka durumu da şöyle anlatır: "Bir de en duyarlı olduğumuz şeylere ilişkin hakkımızda kötü konuşanlara ve bize horgörülü davrananlara öfkeleniriz: örneğin filozof olarak ün kazanmaya can atanlar, felsefelerini hor görenlere kızarlar; dış görünüşleriyle övünenler dış görünüşlerini hor görenlere kızarlar; diğer durumlarda da öyle. Bu nedenle, gerçekten öyle olduğumuzdan kendimiz kuşkuluysak, ya da başka insanların bizi öyle gördüğünden kuşkuluysak, söz konusu niteliklerden büsbütün ya da büyük ölçüde yoksun olduğumuz için daha çok kızarız. Çünkü sarakaya alınan niteliklerin çok üstünde olduğumuza inansak, sarakaya alınmayı görmezlikten gelebiliriz."[15]

Aristoteles bu ayrıntılı çözümlemelerini sürdürür ve bu durumların dışında öfkelendiğimiz kimseler arasında dostlarımızın olduğunu da belirtir. Bize kötü değil iyi davranmaları gerektiğini düşündüğümüz ve bu yönde beklentimiz olduğu için dostlarımıza, başka insanlardan daha çok kızdığımızı vurgular. Başka kimlere hangi durumlarda kızdığımızla ilgili şu örnekleri

12 *Age.*, 1379a, 15-20.
13 *Age.*, 1379a, 25-30.
14 *Age.*, 1379a, 30.
15 *Age.*, 1379b.

verir: "Bize genellikle saygılı ya da özenli davranmış olan kimseler, eğer bir şey olur da başka türlü davranırsa" kızarız, "sevecenliğimize karşılık vermeyen ya da yeterince karşılık vermeyenlere" de, bizi hor gördüklerini düşündüğümüz için kızarız. Bundan başka "bizden aşağı oldukları halde bize karşı çıkanlara" da, "bizi kendilerinden aşağı görüyorlar gibi geldiği" için kızarız. Aristoteles, kimlere kızdığımız veya öfkelendiğimizle ilgili olarak çok sayıda örnek vermektedir. İnsandaki öfke duygulanımını incelerken Aristoteles'in hemen her durumu göz önünde bulundurarak ve olabildiğince çeşitli örnekler vererek kapsamlı bir açıklık getirmeye çalıştığı görülür. Gözlemlerinden hareketle, hiç önemsemediğimiz kimseler bizi küçümsediğinde, bunların bizi küçümsemeye hakkı olmadığını düşündüğümüzden dolayı böyle kimselere özellikle kızdığımızı belirtir. Yine , "hakkımızda iyi konuşmadıklarında ya da bize iyi davranmadıklarında" veya "ihtiyaçlarımıza aldırmadıklarında" dostlarımıza kızdığımızı söyler. Bir başka gözlemini de şöyle ifade eder: "...uğradığımız talihsizliklere sevinen ya da talihsizliklerimiz karşısında keyiflerini bozmayanlara kızarız, çünkü bu, ya bizden nefret ettiklerini ya da bizi küçümsediklerini gösterir."[16] Bu gözlemlerine şunları da ekler: "...bize verdikleri acıya kayıtsız kalanlara: kötü haber getirenlere kızmamızın nedeni de budur. Hakkımızda anlatılan asılsız şeyleri dinleyenlere, ya da boyuna zayıf yanlarımızı görenlere kızarız; bu, bizi küçümseme ya da bizden nefret etme gibi gelir bize; çünkü bizi sevenler bütün dertlerimizi paylaşır, boyuna zayıf yanlara bakılmasıysa insanı rahatsız eder."[17]

Aristoteles *öfke* duygulanımının özelliklerini, kimler karşısında küçük düşürüldüğümüze de bakarak belirlemeye çalışır. "Beş sınıf" insan karşısında bizi küçük düşürenlere kızdığımızı söyler. Bunlar, "rakiplerimiz", "hayranlık duyduğumuz kimseler", "bize hayranlık duymasını beklediğimiz kimseler", "büyük saygı duyduğumuz kimseler", "bize büyük saygı duyan kimseler"dir.[18] Buna ek olarak şu davranışlarda bulunanlara da kızdığımızı belirtir. "Bir iyiliğe karşılık vermeyenlere", bu davranış "haklı görülemez bir küçümseme" olduğu için kızarız. Yine, "biz ciddi ciddi konuşurken alaycı bir hafiflikle bize yanıt verenlere" de kızarız çünkü böyle bir davranış "horgörüyü" gösterir. "Başkalarına gösterdikleri davranıştan daha azını bize gösterenlere" de kızarız, çünkü "bizden başka herkesin hak ettiği şeyi bizim hak etmediğimizi

16 *Age*., 1379b, 10-15.
17 *Age*., 1379b, 20.
18 *Age*., 1379b, 25.

gösteren bir başka horgörü belirtisidir bu."[19] Aristoteles'in, "unutkanlığın" da bizde, küçümsenme duygusuna yol açabilen bir davranış olarak *öfke* uyandırdığını belirtmesi onun gözlemlerindeki dikkatini ve ele aldığı konuya olan felsefî bakışını ve bundan gelen *kuşatıcı yaklaşımını* göstermektedir.

Aristoteles yine felsefî yaklaşımının özelliğinden dolayı öfkenin ne olduğunu araştırırken öfkenin tersi olarak "sakinliği" de araştırır. Bu araştırmasında da aynı yolu izler ve "insanların hangi ruh hallerinde sakin olduklarını, kime karşı sakin olduklarını ve hangi yollarla sakinleştiklerini araştırmak" gerektiğini belirtir. Sakinleşmeyi, "öfkenin yatışması ve yumuşaması olarak" tanımlar. Genel olarak, bizi sakinleştiren şeylerin, bizi öfkelendiren şeylerin tersi olan şeylere bakılarak çıkartılabileceğini belirtir ve sakinlikle ilgili şu örnekleri verir: Bizi küçümsemeyenlere veya yaptıklarını istemeden yapan veya öyle görünenlere karşı; kendilerine de bize davrandıkları gibi davrananlara karşı; hatalarını kabul edip yaptıklarından pişmanlık duyanlara karşı sakin davranırız. Yine, "biz ciddi olduğumuzda kendileri de ciddi olanlara karşı", "bize, bizim kendilerine davrandığımızdan daha yumuşak davrananlara karşı", "hiç kimseyi, ya da değerli birini ya da bize benzeyen birini aşağılamayan, alay etmeyen ya da küçümsemeyenlere karşı" sakin davrandığımızı söyler.[20]

Aristoteles'in, insan ilişkilerinde ve eylemlerinde çoğu kez başat bir duygulanım olarak çok etkili olan *öfke*yi her yönüyle ele aldığı ve onun yapısal özelliklerini olabildiğince kuşatıcı şekilde belirlemeye/göstermeye çalıştığı görülmektedir. Bu ayrıntılı çözümlemede özellikle şu nokta dikkati çekicidir: Öfke temelde, insanda daha çok haksızlık durumları karşısında ortaya çıkan bir duygulanımdır. Nitekim Aristoteles'i bu duygulanımın yapısını ve ortaya çıkış koşullarını anlama çabasına iten pratik nedenin öncelikle siyaset etkinliği ve mahkeme tartışmaları olması da bu noktayla uygunluk içindedir. Hak ve haksızlık sorunu insan yaşamındaki temel sorunlardan biridir ve bu sorun yalnızca kurumsal alanlarla sınırlı değildir, kapsamı çok daha geniştir ve günlük yaşamda kişilerarası ilişkilerde yaygın olarak ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles *Retorik*'te yalnızca öfke duygulanımını araştırmakla kalmamıştır. Bu kitabın konusu daha önce de belirtildiği gibi "konuşma sanatı"nın ne olduğunun araştırılması, yapı özelliklerinin ortaya konmasıdır. Bunun nedeni de yine yukarıda söylendiği gibi o dönemde bu "sanat"a çok önem verilmiş olmasıdır. Ama bu ana konuyla bağlantı içinde Aristoteles insan tu-

19 *Age.*, 1379b, 30.
20 *Age.*, 1380a, 25.

tum ve davranışlarıyla ilgili çok sayıda duygulanımı ve karakter özelliğini ele almış ve bunların yapı özelliklerini belirlemiştir. "Dostluk-düşmanlık"-(sevgi-nefret)"(1380b,35), "korku"/korkmak-güven/güvenmek(1382a, 20-1393a, 15), "utanç-utanmazlık"(1383b, 15), "sevecenlik-zalimlik"(1385a, 20), "acıma" "(1385b,15) ve "acımaya en doğrudan zıt bir duygu" olarak "hiddet"(1386b, 10), "kıskançlık" (1387b, 20) ve "gıpta/imrenme" (1388a, 30) gibi duygulanımlar bunlar arasındadır. Gençlerin *karakter* özelliklerini (1389a), yaşlıların *karakter* özelliklerini (1389b, 15), olgunluk çağındaki insanların *karakter* özelliklerini (1390a, 30); bazı etkenlerin (zenginlik, erk, bahtlılık vb.) *karakter* üzerindeki etkilerini yine aynı yaklaşımla ele almış ve bunlarla ilgili önemli bilgiler ortaya koymuştur. Aristoteles'in bu çözümlemelerinin her biri üzerinde ayrı ayrı durulabilir. Bu yazı, amacı bakımından yalnızca öfke duygulanımı ile sınırlandırıldığı için diğerleri yalnızca bazı örnekler olarak belirtilmiştir.

Aristoteles'in, aslında bugün de pek çok bakımdan üzerinde durulması gereken retorik/"konuşma sanatı" ile bağlantısında önemli görünen insan ve kişi özelliklerini gözlemleyerek ve bunların yapısına bakarak ortaya koyduğu *bilgiler* günümüzde karşılaştığımız insanlararası ilişkilerde ortaya çıkabilen sorunlara ışık tutabilir. Aristoteles'in, yaşadığı dönemde insan dünyasında gördüğü sorunlardan dolayı ortaya koyduğu bu bilgilerin ve düşüncelerin hem *uygulamalı felsefe*ye oluşturduğu temel bakımından hem de *insan ve toplum bilimleri* ile kesişmesi bakımından bugün için ayrıca önem taşıdığı söylenebilir. Onun özgün felsefî yaklaşımının –"ontolojik yaklaşımının"–[21] ürünü olan bu bilgilerin ve düşüncelerin Stoa Okulunun da katkısıyla *uygulamalı insan bilimlerine* ve özellikle de *psikolojiye* önemli bir düşünsel zemin hazırladığı bilinmektedir. Ortaya koyduğu etik görüşü (*Nikomakhos'a Etik)* hem *teorik* hem de *uygulamalı felsefe* için vazgeçilmez özellikte temel bir kaynaktır. Buna ek olarak *Retorik*'te ele aldığı "retorik"/"konuşma sanatı" ile ilgisinde incelediği kişi tutumlarında ve eylemlerinde belirleyici bir etken olan *duygu* ve *karakter* analizleri, insan ve toplum bilimleri ve bu bilimlerin uygulama alanları (*siyaset ve siyaset bilimi*, *psikoloji*, *psikolojik danışmanlık ve rehberlik* vb.) için ayrıca önemlidir. Bunun yanında günümüzde "felsefi danışmanlık" adıyla yeni bir uygulama alanının doğması bugün bu tür uygulamalı insan bilimlerinin *felsefe* ile olan *bağına*, felsefeye dayanan yanlarına yönelmeyi, bunların temeli üzerinde yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır bir bakıma. Nitekim günümüzde bu yönde yapılan çalışmaların sayısının

21 Kuçuradi, 1997, s. 154.

giderek arttığı görülmektedir. Ancak, bu noktada *felsefi danışmanlık* adıyla doğmakta olan bu yeni uygulama alanının teorik felsefe ile olan bağını sıkı tutmak gereklidir.

Aristoteles'in *Retorik*'te yaptığı karakter özellikleri ve duygulanımlara ilişkin analizleri "ontolojik yaklaşım"ı benimseyen felsefi bakışının günlük yaşamda ve kişilerarası ilişkilerde ortaya çıkabilen sorunların çözümünde görebileceği *işlev* konusunda hayli fikir vericidir. "Ontolojik yaklaşım"ın önemi nedir peki? Felsefede izlenen diğer yaklaşımlardan, örneğin "bilgisel" yaklaşımdan, "tarihsel" yaklaşımdan farkı nedir ve onlardan farklı olarak özel bir işlevi var mıdır? Bu yaklaşım, araştırmacıya fazladan ne sağlamaktadır acaba? "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım" adlı yazısında Kuçuradi "ontolojik" yaklaşımı ve bu yaklaşımın işlevini şöyle anlatır: "nesne edinilenin varlıkça yapısına veya neliğine yönelen ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını gören bakıştır. Nesne edinilenin ne olduğunu görmeye çalışan b a ğ l a n t ı s a l bakışa 'ontolojik' bakış denilebilir."[22] Kuçuradi bu yaklaşımın ilk bilinçli kullanılışının Aristoteles'te olduğunu, felsefe tarihinde bu yaklaşıma seyrek rastlandığını belirtir ve bu yaklaşımın diğer yaklaşımlardan, "bilgisel değeri" nedeniyle farklı olduğunu söyler ve "doğru bilgilere götürme" bakımından görebileceği *işleve* dikkati çeker.[23]

Aristoteles, başta *Nikomakhos'a Etik* olmak üzere diğer eserlerinde olduğu gibi *Retorik*'te de felsefeye yönelen bir araştırmacının veya felsefe yapmak isteyen birinin, başka deyişle bilgiyle *bağ* kurmak isteyen birinin bir filozoftan ne(ler) öğrenilebileceği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bu ipuçları *teorik felsefe* etkinliği için olduğu kadar *uygulamalı felsefe*, dolayısıyla *insan ve toplum bilimleri araştırmaları* için de geçerlidir.

Kaynakça

Aristoteles (1985), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Aristoteles (1995), *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (1997), *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Platon (1990), Phaidros, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Ross, W. D. (1993), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Ege Üniversitesi Yayınları.

22 *Age.*, s. 158.
23 *Age.*, s. 158-159.

Prohairesis ve Dikaiosune*

KAAN H. ÖKTEN

Prohairesis

"Seçme" veya "tercih etme" anlamına gelen *prohairesis* kavramı Aristoteles'in özellikle etik ve politikayla ilgili çalışmalarında geniş ve ayrıntılı biçimde yer almaktadır. *Prohairesis*'e ilişkin buradaki incelemeler *Nikomakhos'a Etik* üzerinden yürütülecektir.[1]

Aristoteles'in *prohairesis* kavramını tartıştığı temel nokta, bir tercihte bulunulurken neden A'nın B'ye tercih edildiği sorusudur. Buna göre, tercih etme sırasında akıl yürütülüyor olması *prohairesis* ediminin temel fenomenolojik niteliğini ortaya koyar. Bu noktada Aristoteles ilginç ve ince bir ayrımda bulunur: Ona göre akıl yürütme ve tercih ile amaçlanan şey ya da hedef arasında bir fark vardır. Aristoteles amaç ile bu amaca giden yol arasında adeta ontolojik bir köprü inşa etmektedir. Bu bağlamda söz konusu tartışmanın yapıldığı bölümden uzun bir alıntı yapmakta yarar vardır:

> "İsteyerek ve istemeyerek yapılanı belirledikten sonra, sıra tercihi ele almaya geldi; çünkü erdemle çok yakın ilişkili, ve karakterler konusunda eylemlerden daha çok yargıya varmaya yardımcı olduğu düşünülüyor. Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil; 'isteyerek yapılan' daha kapsamlı. Nitekim isteyerek

* Bu makale, daha önce yayımladığım iki farklı makalemi birleştirmek, ciddi olarak gözden geçirip düzeltmek ve güncellemek suretiyle ortaya çıktı. Dolayısıyla artık başlı başına bir çalışma halini aldı. Öteki makaleler benim "Muallakta Var Olmak" (Agora Kitaplığı, 2006) başlıklı kitabımda yer alıyor.

1 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, İkinci Basım, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1998. *Nikomakhos'a Etik*'ten yaptığım tüm alıntılar Saffet Babür'ün çevirisindendir. Kaynak atıfları, Bekker sayımına göre metin içinde parantezle gösterilecektir.

> eylemde bulunma çocuklarla hayvanlarda da görülür, ama tercih görülmez. Birdenbire yapılanlara da isteyerek yapılanlar diyoruz, ama tercihe göre değil. Onun arzu, tutku, isteme ya da bir çeşit sanı olduğunu söyleyenler doğru söylemiyorlar; çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur, ama arzu ile tutku ortaktır. Kendine egemen olmayan kişi tercihle değil, arzuyla davranır; oysa kendine egemen olan kişi tersine, arzuyla değil, tercihle davranır. Arzu tercihe ters düşebilir, oysa arzu arzuya ters düşmez. Ayrıca arzu hoşla ve üzüntü verenle ilgili; tercih ise ne üzücü olanla ne de hoşla ilgili. … Kısaca, tercih elimizde olan şeylerle ilgili görünüyor. … [K]anı doğru ve yanlış diye ayrılır, iyi ya da kötü diye değil; tercihse daha çok iyi ve kötüyle ilgili. … Ayrıca tercih, doğrunun tercihi olmaktan çok gerekenin tercihi olmakla övülür, kanıysa doğruluk derecesiyle. Özellikle iyi olduklarını bildiğimiz şeyleri tercih ederiz; pek iyi bilmediğimiz şeylerde kanımız olur. … [T]ercih nedir ya da özelliği nedir? İsteyerek yapılana benziyor, ama isteyerek yapılan her şey tercih edilmiş değil. Yoksa o, 'enine boyuna düşünülen' mi? Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı bile [*prohairesis*] 'başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği' anlamına geliyor."
>
> (*Nikomakhos'a Etik*, 1111b4-1112a17)

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in üçüncü kitabının ikinci ve üçüncü bölümünde uzun uzadıya tartıştığı ve bu tartışma sırasında fenomenolojik çözümleme yöntemi denilebilecek yöntemi büyük bir ustalıkla kullandığı *prohairesis* kavramının başka bir şeylere kaynaklık eden bir "ilke" (*arkhe*) olduğu, bir "harekete" temel oluşturduğu, bu hareketinse "edimde bulunma" olduğu, burada söz konusu olanın doğada görülen değil insanda görülen "edim" olduğunu ortaya koymuştur.

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, edimde bulunmayı ikiye ayırmaktadır: "isteyerek yapılan" ile "tercih edilerek yapılan". İsteyerek yapılan her şey, tercih edilerek yapılmış olmak durumunda değildir. Oysa tercih edilerek yapılan her edim aynı zamanda isteyerek de yapılmış olmaktadır. Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilmektedir: Edimleri genel bir başlık altında toplayıp onların saiklerini birbirinden ayırt etmemek, çözümleme yanlışlığına neden olacaktır. Zira görülmektedir ki isteyerek bir edimde bulunulsa da bu edimin bir tercih sonucunda (yani *prohairesis*'le mi) yapılıp yapılmadığı açığa çıkartılmalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre ancak ve sadece *prohairesis*'le yapılanlar bir kişinin tercihini yansıtır niteliktedir. Örneğin

kendine egemen olamayanlar[2] kendi *prohairesis*'lerine karşı edimde bulunmuş olurlar. Öte yandan *prohairesis* zemini, bir amaca yönelik düşünmeyi ve bunu istemeyi kapsadığı için sadece doğrudan müsebbibi olduğu edimlerin *prohairesis*'ini sorgulamanın bir anlamı vardır. Sonsuz geriye gidiş burada –ve Aristoteles'e göre insani olan diğer her şeyde– mümkün değildir.

Aristoteles, Eski Yunanca'da yaygın olarak kullanılan bir sözcük olan *prohairesis*'i kendine özgü yeni ve teknik bir ifade haline getirmiş, onu felsefi bir tartışmanın öznesine dönüştürmüştür. *Prohairesis* sözcüğünün epistemolojik kökleri hakkında Yukarıdaki uzun alıntıda da verilmiş olduğu gibi Aristoteles şöyle demektedir: "tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı ... bile 'başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği' anlamına geliyor" (1112a15-17).[3] Buradaki terim, bir şey uğruna ya da belirli bir amaç ve hedefe yönelik olarak önceden seçmeyi veya tercih etmeyi ifade etmektedir.[4] Ancak bu kavram sadece "seçme/tercih" ile sınırlı olmayıp, çağrıştırdıkları açısından hür karar verme, yönelim, çaba, bilimsel eğilim, siyasal eğilim, yönetim şekli, siyasal parti, siyaset, temel ilke, tarikat veya okul gibi çeşitli kavram ve isimleri de bünyesinde barındırmaktadır.[5]

Çağdaş terminolojiyle ifade edildiğinde "sorumluluk", "irade" ve "kişi" kavramlarının kapsamına da giren *prohairesis* kavramının, Eski Yunanca'da sadece insanlar için kullanılıyor olması[6] bu kavramın organik yönleri değil, insandaki yönelimsel ve iradi yönleri açığa çıkartıcı bir rolü üstlendiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra bu kavramın araç ile amaç arasındaki ilişkiyi betimlemek maksadıyla temel alınıyor olması da ayrı bir öneme sahiptir.

2 Aristoteles burada *akrates* (*akrasia*) sözcüğünü kullanmaktadır (1111b13).

3 Öte yandan söz konusu kavramın etimolojisiyle ilgili olarak bkz. David Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, Oxford: 2000, s. 39. Burada Bostock *choice-beforehand* ifadesine başvurmaktadır. Irwin de bu kavramın *hairesis*: seçmek ve *pro*: önce/öncelikle sözcüklerinin birleştirilmesinden geldiğini ve "önceden seçmek" anlamında olduğunu belirtmekte, vurgunun "önce" üzerinde olduğunu ve bu sebeple burada zamana ilişkin bir kaygının bulunduğunu savunmaktadır: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated, with Introduction, Notes, and Glossary by Terence Irwin, Second Edition, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge: 1999, s. 322.

4 Yine Bostock bunu *choice-for-the-sake-of* olarak aktarmaktadır (Bostock, *age.*, s. 39).

5 Hermann Menge vd., *Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Erster Teil: Altgriechisch-Deutsch*, Yedinci Basım, Langenscheidt, Berlin: 1998, s. 362. Öte yandan bu kavramın Latince'de de çeşitli anlamlarla karşılandığı görülmektedir: *propositum, institutum, electio, delectus, consilium, studium, prima animi susceptio, intentio, voluntas* (bkz. A. Laks, "*Prohairesis*", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Band 7: P-Q, Schwabe Verlag, Basel: 1989, Sütun 1451).

6 Aristoteles bu konuda şöyle demektedir: "Bunun için tercihe, ya iştahlı us ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir ve insan böyle bir ilkedir" (1139b4-5).

Laks'ın tespitlerine göre *prohairesis* sözcüğü milattan önce beşinci yüzyılın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmışsa da yaygın olarak dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren görülmektedir. Örneğin Platon'un *Parmenides*[7] diyaloğunda sadece bir kere rastlanan *prohairesis* sözcüğü (143c), burada teknik bir kavram olarak değil genel olarak "tercih etmek" anlamındadır. İsokrates ve Aiskhines gibi retorik ustalarının başvurdukları *prohairesis* sözcüğüyse ya nesneldir ("karara varılan" anlamında) ya da özneldir ("yönelim", "intensiyon" anlamında). Öte yandan Demosthenes'in bu sözcüğü "siyasal süreç" olarak kullanması, bunun "uzun vadeli karar" anlamında da anlaşıldığını kanıtlamaktadır.[8]

Bileşik bir sözcük olan *prohairesis*'in kökünü oluşturan *hairesis* ise çok daha eski olup Platon'un *Devlet* adlı eserinin onuncu kitabında "yaşamsal tercih" anlamında ele alınmaktadır. Bu asli tercih, sonraki bütün tercihleri etkileyip belirleyeceğinden geri döndürülemez niteliktedir ve yaşamın tüm momentlerine bir yazgı misali nüfuz etmektedir.[9] Platon *hairesis* konusundaki tespitlerini *Devlet*'te şu şekilde dile getirmektedir:[10] "Herkes kendine düşen sırayla Kader'in kendini bağlayacağı hayatı seçer" (617e2). "Ama ruhlar için hiçbir sıra gözetilmiyormuş, çünkü her biri seçecekleri hayata göre ister istemez değişeceklermiş" (618b3). "… seçtiği hayatın sonuçları üstünde durmaya vakit bulamamış; seçtiği hayatta kendi çocuklarını yemek ve daha başka korkunç şeyler olduğunu görmemiş" (619c1-3).

Öte yandan yukarıda da belirtildiği üzere *prohairesis* sözcüğünü bir kavram olarak kullanan ilk filozof Aristoteles olmuştur. Aristoteles'teki *prohairesis* kavramı tümüyle "dünyevi"dir, hiçbir "eskatologya" veya "theodize"ye yer vermez. Ama yine de Aristoteles'teki *prohairesis* kavramını temelleyici bir "yaşam yolu seçme" edimi olarak kabul etmek mümkündür. Yapılan tercihin ve varılan kararın zaman içinde ortaya çıkan sonuçları, isabetli bir seçimin yapılıp yapılmadığına ilişkin önemli ipuçları ve işaretler vermektedir.

Eski Yunanca kavramların içine dalıp kaybolma tehlikesini de göze alarak diyebiliriz ki:[11] "'*Proairesis*', asıl anlamında akla, düşünüp taşınmaya da-

7 Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara: 2001.
8 Laks, *age.*, Sütun 1451.
9 Laks, *age.*, Sütun 1451.
10 Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Altıncı Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1988.
11 Alıntıladığım ve aşağıdaki dipnotta künyesini verdiğim kaynağın imlasını aynen aldığım için "proairesis" şeklindeki yazılışa dokunmadım. Buradaki diğer kavramların da transliterasyonunda bazı farklılıklar göze çarpmaktadır.

yalı bilinçli seçimdir. Onu ne '*oreksis*', ne de 'boulesis'le karıştırmamak gerekir. '*Oreksis*', arzudur ve o, '*epithymia*', '*thymos*' ve '*boulesis*'in türlerini teşkil ettiği, cinstir. '*Epithymia*', akıl-dışı iştah, kör arzudur. '*Thymos*', belli bir ölçüde akla uymakla birlikte şiddetinden ötürü onu tanımama durumuna giren cesaret, itkidir. '*Boulesis*', akılsal, ölçüp biçmeye dayalı arzudur. '*Boulesis*', '*proairesis*'e yakındır; ancak bu sonuncu yalnızca mümkün ve faaliyet alanımız içine giren nesneleri konu olarak alır. ... O halde '*boulesis*' asıl anlamında irade değildir (asıl anlamında irade daha çok '*bouleutike oreksis*' diye adlandırılan '*proairesis*'tir); o, akıl tarafından belirlenmiş olan ereğe yönelmesi bakımından arzudur. '*Proairesis*', bundan başka, hedeflenen amacı gerçekleştirmenin araçlarını tespit eden düşünüp taşınma tarafından belirlenmiş olması bakımından arzudur – Aristoteles'in terminolojisinde '*to proaireton*', tercihin, seçimin konusu, '*to orekton*', arzunun konusu, arzu edilebilir şey ('*to proton orekton*', arzu edilen birinci şey, yani Tanrı); '*to orektikon*', arzu yetisi anlamını ifade eder."[12] Örnek olması bakımından "yalancılık" ele alınabilir: "... Aristoteles'e göre, yalancı, yalan söyleyebilen değildir, yalan söylemeyi sevendir: Bilgiye, akıllı iradenin özgür seçimini (*proairesis*) eklemek gerekir."[13]

O halde Aristoteles'in *prohairesis* kavramıyla Platon'un *hairesis* kavramı arasındaki en önemli fark, Aristoteles'in süreçselliği ve "temporalite"yi, bir başka deyişle zamansallığı öne çıkarması (denilebilir ki "hayat yolunun çizilmesi"), Platon'un ise yazgısal ve kati tercih halini esas kabul etmesidir (denilebilir ki, "alın yazısının tezahürü").

Aristoteles'in *prohairesis* kavramına dahil ettiği *pro-* ön eki "öne çekmek", "yakınlaştırmak" anlamında olup, tercih ya da seçimin hayat yolunu aşikar kıldığı, onu nesnelleştirdiği ve artık "yakına çektiği" anlamındadır. Bu anlamda *prohairesis* kavramı insanın kendi "geleceğini" nasıl şimdileştirdiğine ilişkin ontolojik bir araç sunmaktadır.[14]

Aristoteles'teki seçme/tercih kavramı, düşünmeksizin yapılan fevri bir hareketi değil, üzerinde akıl yürütüldükten, düşünüp taşınıldıktan sonra varılan karara işaret eder niteliktedir. Yukarıda da değinildiği üzere, Aristoteles bu akıl yürütme işine *bouleusis* demektedir: "Düşünüp taşınan kişi ... sanki bir şekli araştırıp çözümlüyor gibidir" (1112b20-21). Düşünüp taşınma her zaman

12 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İkinci Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1996 (1013a10'na düşülen 1 numaralı dipnot, s. 235).
13 Aristoteles, *Metafizik*, 1025a7'ye düşülen 4/a numaralı dipnot, s. 288.
14 Laks, *age.*, Sütun 1451.

mevcut alternatifler üzerinden olmaz. Bir başka deyişle, birden fazla seçeneğin varlığı şart değildir. Çünkü *bouleusis* "aklı başındalık" anlamındaki *phronesis* kapsamına girmektedir. Aristoteles'e göre *phronesis* akılla ilişkili olduğu halde 'akli' değildir. Burada önemli olan akıl yürütmenin kendisidir. *Phronesis* doğru akıl yürütme ve doğru karar verme yetisidir, tikel durumlarda ne yapılacağının bilgisi değil. Çünkü akıl yürütme de bir eylemdir ve hatta eylemlerin en özlüsüdür. Kısaca söylemek gerekirse *phronesis* "pratik hakikat"i açığa çıkartmaktadır. İnsani eylem değişken olduğu için kati olmayan, belirsiz olan konulara ilişkindir. Bu konularda *phronesis* sahibi olabilmekse tecrübe yani zaman gerektirir. O halde "zaman"; eylem, durum ve kararın özünü oluşturur.

Öte yandan *prohairesis* sadece karara ilişkin değildir yani neticede salt sonuçsal değildir. Bu kavramın hareketsel bir yönü daha bulunmaktadır. Şöyle ki: *prohairesis* şu ya da bu eylemin temelini oluşturuyor olmaktadır. Yani ne yapacağını bilmenin sonucunda bir şeyi tercih edip onu yerine getirmek de *prohairesis* kavramının kapsamı içindedir.[15] Böylelikle Aristoteles'e göre *prohairesis*, içinde hem aktif hem de refleksif bir momenti barındıran bir "ruh erdemidir": "O halde eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştahtır ve bir şey için olan akıl yürütmedir" (1139a31-33).

Aristoteles'e göre her seçim ya da tercih, seçene veya tercih edene "doğru" (*orthos*) ve "isabetli" görünse de söz konusu kişinin neyin "iyi" (*agathon*) olduğuna dair bilgisinde bir yanlışlık bulunduğunda o kişi sonuç itibarıyla yanlış bir seçim yapmış ya da isabetsiz bir tercihte bulunmuş olur: "Çünkü kötülük, uygulayıcı ilkeler konusunda da yanlışa düşürür. Dolayısıyla 'iyi' yoksa aklı başında olmak olanaksız, bu açık" (1144a34-36).

Bir başka ayırt edici nokta, burada herhangi bir "iyi" ya da "doğru"nun değil (örneğin teknik bir konuda), doğrudan ve sadece akıl yürütmeyle yani ruh erdemiyle ilgili konularda doğru tercihin yapılmasıdır. Aristoteles'in kullandığı *prohairesis* kavramı özellikle bu amaca yönelik bir "enstrüman" olarak görülmelidir.[16] *Prohairesis* kavramının bir diğer niteliği, sadece makul ve doğru tercihi ifade ediyor olmaması, eyleyeni tam olarak temsil ediyor olmasıdır. Nitekim Aristoteles'e göre makul ve doğru tercih, edimde bulunanın sahih ve zati temsilidir.

15 Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York – Oxford: 1993, s. 79.

16 Bu konuda Broadie'yi izliyorum: *age.*, s. 80.

Seçme ya da tercih etme, sebep ve sonuç arasında duran bağımsız bir değişken değil, hem sebebe hem de sonuca yani bir işleyiş sürecinin her iki ucuna da temas eden bir niteliğe sahiptir. O "bir şey için yapılan bir şey"dir: X için Y.[17] *Prohairesis* ne X'ten, ne de Y'den ayrı düşünülebilir. O her ikisine de göndermede bulunur. *Prohairesis*'te amaç araçtan ayrı olamaz. Ayrı amaçlar için ayrı araçlar, aynı araçlar için farklı amaçlar kullanılabilse de her zaman "X için Y" bağıntısı esastır. *Prohairesis*'in bu formel yapısı, seçme ve tercih etme sürecinin X ve Y'den ayrı olamayacağını, her ikisini de dikkate almak gerekeceğini açığa çıkarır. Burada önemli bir nokta söz konusudur: Seçme ediminde bulunan kişi, Y'yi gerçekleştirmek için neden X'i tercih ettiğini haklı göstermeye çalışırken aslında X dolayısıyla Y'yi zaten meşrulaştırmış olmaktadır. X'in varlığı Y'yi mümkün kılmaktadır. X olmasaydı Y'nin bir seçenek olarak üzerinde akıl yürütülecek ve seçilecek bir niteliği olamazdı. O halde Aristoteles'e göre *prohairesis* üç kademeden meydana gelmektedir:[18]

- Seçmeyi gerçekleştirmek için kullanılmak üzere seçilen araçların belirlenmesi;
- Seçmeyi gerçekleştirmek için kullanılmak üzere seçilen aracın kendisi;
- Seçmeyi gerçekleştirmek için bu aracın kullanılması.

Bir başka deyişle, Y'yi gerçekleştirmek için mevcut X'ler arasında bir sınırlama ya da seçime gidilmekte, bunlar arasından bir seçim yapılmaktadır. Y'nin ne olduğu X'leri belirlemekte, X'lerin ne olduğuysa Y'nin bir *imkan* olup olmadığını tanımlamaktadır. Böylece aracı belirleyen kişi, amacına da bir anlam ve icra yönü kazandırmış olmaktadır. O halde seçme/tercih, yönelimsel olduğu kadar yöneltendir de.

Demek ki Aristoteles'in "pratik", bir başka deyişle "eyleme" ve "uygulamaya" dönük olan *prohairesis* kavramının anlamı iki unsuru kapsamaktadır:[19]

Bunlardan ilki, bu kavramın bir tür "ne-yapılması-gerektiğine-ilişkin-talimat"ı kapsıyor olmasıdır. Burada söz konusu olan, belirli bir sahaya ilişkin teknik bir uygulama talimatı değildir. O, daha geneli veya pratiği konu etmekte, özel şartlara bağlı olmayanı, her türlü kayıt ve şartları dikkate alan

17 Broadie, *age.*, s. 179.
18 Broadie, *age.*, s. 180.
19 Aristotle, *Nicomachean Ethics,* Translation, Introduction, and Commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe, Oxford University Press, Oxford: 2002, s. 42.

yargıları ele almaktadır. Mesele seçim/tercih/karar sırasında "en iyi"nin ne olduğuna ilişkindir. Yani tartışma, içinde soyut bir yönü barındırmaktadır. *Prohairesis* kavramında yapılanın "iyi" olması, bu sayede "iyi"nin dışa çıkması söz konusudur. Bu haliyle *prohairesis*'le tanımlanan şey teknik bir yargı değil etik ve *phronetik* bir yargıdır.

İkincisiyse *prohairesis*'in "arzulamak" ya da "imrenmek" gibi hallerde de etkin olmasıdır. Bir kişi bir şeyi arzuladığında, arzuladığı o şeye belli bazı kademelerden geçerek ve belirli adımları izleyerek erişir. Bu kademe ya da adımları önceden akılda kurmak, ona göre tasarımlarda bulunmak gerekmektedir. Bu sebeple Aristoteles'e göre *prohairesis* ile *bouleusis* (yani tercih etmeyle düşünüp taşınma) birbirine yakındır. Arzu edilen şey gerçekleştiği zaman ona nasıl erişileceğine ilişkin bir daha akıl yürütmeye gerek kalmamaktadır.

Her türlü kayıt ve şartları dikkate alan ve düşünüp taşınmaya dayanan bir yargı türü olarak ele alınabilecek olan *prohairesis* kavramı bu sebeple pek çok iradi eylem ve edimin saiklerinden farklılık göstermektedir. Örneğin iştah ya da huydan doğan iradi eylemler, tercih edilmiş ya da seçerek karar verilmiş eylemler değildir. Bunun sebebi açıktır: onlar itkisel biçimde verilmiş kararlara dayanan eylemlerdir. Öte yandan, düşünüp taşınmak suretiyle bir şeyin yapılmaması gerektiği bilindiği halde yine de bu eylemde bulunulduğundaysa bu eylem *prohairesis*'le ifade edilemez.

Özetle *prohairesis* iki unsura dayanır:

- Akla dayalı istek ya da arzulama (ki bu arzulamanın neticesinde "iyi" bir şey bulunmalıdır, hatta "iyi" bunun ereği olmalıdır).
- Sistematik akıl yürütme (arzulananın nasıl elde edileceğine dair "teknik" sayılabilecek konularda düşünme; neticelerle değil neticeye giden yollarla ilgili olarak).

Bu ikisinin sonucunda *prohairesis*'e varılır ki, tekrar etmek gerekirse bu kavram bir sebepten mütevellit karar verme, tercih etme anlamına gelir. *Prohairesis*'le varılan karar şimdi ve buradaya dairdir, bu bakımdan pratiktir, yapıp etmeye yöneliktir. O halde eylemin kendisi de *prohairesis*'in kapsamına girer. Bu eylem, herhangi bir eylem olmayıp *prohairesis* sonucunda varılan kararın ifasını temsil eder.

Buna göre Aristoteles'in anladığı üzere bir "seçime dayalı" edimin yapısı-

nı veya icra sürecini şu şekilde sıralamak mümkündür (ki buna *prohairesis*'in "fenomenolojik formel yapısı" da denilebilir): [20]

- Pratik yaşamda bize hizmet eden sezgisel aklımız bir şeyin "iyi" olduğunu görür.
- "İyi"nin görülmesinden sonra iştah/arzu devreye girer ve "bu iyidir" yargısını, bir "isteğe" dönüştürür. Bu sırada iyinin bilgisi, arzu edilecek bir hedef haline gelir.
- Aklımız istek haline gelen bu hedefe "yönelme" talimatı verir.
- Aklın talimatına uyduğumuz takdirde irademiz bir "karara" varmış olur: "bu benim hedefimdir".
- Bir sonraki aşama "hedefe yönelik" adımları ve araçları tespit etmektir.
- Bu noktada yine pratik akıl devreye girer: hedefe varma açısından törel veya ahlaki bir "denge" bulmak gerekir.
- Sonuç olarak edimin tam zamanında, uygun bir anda, doğru kişi ve hedefe yönelik olarak isabetli biçimde "gerçekleştirilmesi" gerekir.
- Neyin "iyi" olduğunu, aklı başında (*phronesis*) kişideki *sophrosune* (itidal) ve *arete* (erdem) belirleyecektir.

Buradan şu sonuçlar çıkartılabilir:[21]

- Her arzu ve onun sonucunda yapılan her düşünüp taşınma bir karara vardırmaz (örneğin ruh ve iştah böyledir: 1142b18). Kendine egemen olamayanın eylemi, bu sebeple *prohairesis*'in sonucu değildir.
- Düşünüp taşınma ve *prohairesis* sonuçlara ilişkin değil yollara ilişkindir. Ancak bu yollar üzerinde düşünülerek ve karar verilerek tecelli eden varolanlardır (örneğin aracılık eden araçlar: yemek yemek için alışveriş yapmak yahut izlenen yol dolayısıyla neliği meydana gelenler: yemeği yemek, "yemek yeme"yi tezahür ettirir).
- *Prohairesis*'in genel bir kavram olduğunu gösteren en iyi örnek, kısa zamanda doğru karar verebilmektir. Uzun uzadıya düşünüp taşınmaya vakti olmadan doğru karar verebilenler, "genel"e ilişkin yargılarında doğruya ve "iyi"ye sahip olanlardır. Bu yüzden karar, insanın karakterini yansıtır.

20 Ingemar Düring, *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg: 1966, s. 462-463.
21 Irwin, *age.*, s. 322.

Özetle ele alınacak olursa: Bir edimin pratik felsefe açısından incelenmeye değer olabilmesi için o edimin temelinde "amaca yönelik düşünme" ve "amacın istenmesi" söz konusu olmalıdır. Bu ise ancak *prohairesis*'in çatısı altında mümkündür. Öte yandan *prohairesis*'in düşünüp taşınma (*bouleusis*) ile ilişkisinin "hedefe vardıran aracı" tezahür ettirici niteliğini de ortaya koyması Aristoteles'in önemli bulgularından biridir. Burada –tekrarı göze alarak– iki önemli unsurun söz konusu olduğunun altını çizmek gerekir:[22]

- Pratiğe yönelik düşünüp taşınma daima olumsal olana ilişkindir. Ancak *prohairesis*'in kapsamında düşünüp taşınma, olanaksız ya da bizim üstesinden gelemeyeceğimiz olumsallıklara ilişkin değildir. Bu anlamda *prohairesis*'in tezahür ettirdiği "araç", yapılabilir olma niteliğine sahiptir (aracın teknik ya da etik olup olmadığına ilişkin mülahazalar bu noktada fark etmez).
- *Prohairesis* hedefin kendisine değil, hedefe nasıl varılacağına ilişkin bir kavramdır.

O halde bu durumda Aristoteles'te *prohairesis* kavramını "yaşam yolunun çizilmesi" olarak anlamak nasıl mümkün olacaktır? Pratik hayatta yapılan pek çok şeyin hedefi, bir kamusal işlevin yerine getirilmesiyle zaten önceden belirlenmiş olmaktadır (hekim–şifa, politikacı–yasama, konuşmacı–inandırma gibi). Ancak yine öyle bazı doğal "iyi"ler vardır ki bunlar nihai hedef olan mutluluğun birer tamamlayıcı parçasıdırlar. Nihai hedefe odaklanan etik düşünüşün mümkün olabilmesi için "iyi"nin önceden kavranmış olması bir zorunluluk olduğuna göre tüm edimler neticede nihai hedefe yönelen birer "araç"tırlar ve bu özellikleriyle *prohairesis*'in nesnesini meydana getirirler. Nihai hedef olan mutluluğu sorgulamak mümkün olamayacağı için (çünkü bu hususu değiştirmek olanaksızdır ya da bizim değiştiremeyeceğimiz bir olumsallıktır), hedef ile bu hedefe nasıl varılacağı arasında bir ayrıma neden gidildiği de ortaya çıkmış olmaktadır.[23]

Bu bağlamda *prohairesis*'in neden son derece ilginç bir kavram olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır: Refleksif bir sürecin sonucu olarak belirli bir edimin, üzerinde düşünülüp taşınılmış bir edim statüsüne kavuşmasına işaret eden *prohairesis*, aynı zamanda belli ve sabit bir karakter özelliğinin (*heksis*)

22 Laks, *age.*, Sütun 1453.
23 Laks, *age.*, Sütun 1453.

gerçekleştirilmesi anlamına da gelmektedir.[24] Bu sebeple böylesi bir edim, ondan bizzat sorumlu olduğumuz bir eylemdir.

Dikaiosune

Peki bu bağlamda Aristoteles'in felsefesi bakımından "adalet" yani *dikaiosune* hakkında ne denilebilir? Bu konuyla ilgili olarak *Nikomakhos'a Etik*'teki beşinci kitaba yani Aristoteles'in hak, adalet ve adaletsizlik meselesini ele aldığı en önemli kitaba bakmakta yarar vardır. Aristoteles'in buradaki tartışmalarda özellikle Platon'un *Devlet* isimli eserinin birinci kitabındaki adalet irdelemesinden hareket ettiğini, onunla adeta hesaplaştığını iddia etmek mümkündür. Ancak bu ilişki burada ele alınmayacaktır.[25] Şu kadarla yetinilecektir: Aristoteles, Platon'un *Devlet*'te adaletle ilgili olarak öne sürdüklerinin neredeyse tamamını (onun psikolojik bir fenomen olduğunu, adaletin en iyi biçimde filozoflarda görülebileceğini ve onu en iyi ve doğru anlama yolunun ideal toplumu kurmak olduğunu) reddetmektedir.[26]

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, yapılabilecek iyilerin en ucundaki, bir başka deyişle en üstündeki iyinin mutluluk (*eudaimonia*) olduğunu belirledikten sonra (1095a18), mutluluğun bir ruh erdemi olduğunu ortaya koymakta (1102a5) ve erdemin ne olduğunu sormaktadır. Erdemleri ikiye ayıran Aristoteles, "kimi erdemlere düşünce erdemleri (*dianoetike*), kimine de karakter erdemleri (*etike*)" (1103a5) demektedir. Buna göre adalet bir karakter erdemidir.

Beşinci kitap, etik erdemler sınıfı içinde yer alan adalet (*dikaiosune*) ve adaletsizlik (*adikia*) üzerinedir. Bu kitabın birinci bölümü, adalet ve adaletsizlik kavramını tanımlamaktadır: "Şimdi görüyoruz ki, herkes insanların, adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya 'adalet'; aynı şekilde insanların haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya da 'adaletsizlik' demek istiyor." (1129a6-10). Bu bağlamda Aristoteles, adaleti kusursuz erdem olarak tanımlamaktadır. İkinci bölümde Aristoteles, evrensel adaletin ardından ti-

24 Laks, *age.*, Sütun 1455.

25 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Franz Dirlmeier, *"Anmerkungen zu Buch V"*, Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1956, s. 397-398. Ayrıca bkz. Ingemar Düring, *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg: 1966, s. 146-147. Günther Bien, *"Gerechtigkeit bei Aristoteles"*, Otfried Höffe (ed.), *Klassiker Auslegen: Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin: 1995, s. 135-164 (özellikle s. 142).

26 Richard Kraut, *Aristotle – Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford / New York: 2002, s. 100.

kel (münferit) adalet konusuna eğilmekte ve bunun iki tür olduğunun altını çizmektedir: dağıtıcı (*dianemetikos*) adalet ve düzeltici (*diorthotikos*) adalet. Üçüncü bölümde Aristoteles, dağıtıcı adaletin aslında bölüştürülebilir şeylerin geometrik orantısı üzerine temellendiğini göstermektedir ("Nitekim orantılı olan ortadır, hak da orantılı olandır", 1131b11-12). Dördüncü bölümdeyse, düzeltici adaletin, iki taraf arasındaki haksız bölüşümü düzeltici bir işlev gördüğünü vurgulamaktadır. Aristoteles'e göre düzeltici adalet iki gruba ayrılır: isteyerek veya istemeyerek yapılan edimlerde karşılaşılan düzeltici adalet. Dolayısıyla yargıç, düzeltici bir görev üstlenmektedir: "O halde adalet, yargıcın da olduğu gibi, orta olan bir şeydir. Yargıç eşitleştirir ve eşit kesilmemiş bir çizgide olduğu gibi, ortadan daha büyük olan parçayı kesip daha küçük parçaya ekler" (1132a24-27). Beşinci bölümde Aristoteles, adaletin salt karşılıklılık olmadığının altını çizmektedir. Hakça alış-verişin temeli orantısal karşılıklılıktır. Aristoteles'e göre bunun esası ise para ile temsil edilen taleptir. Altıncı bölümde Aristoteles siyasal adaletin ne olduğunu ve onun koşullarını tartışmaktadır. Yedinci bölümde siyasal adaletin medeni hukuka dayandığını, medeni hukukunsa doğal ve yasal olmak üzere iki türünün bulunduğunu göstermektedir. Bundan sonra Aristoteles, sekizinci bölümde, isteyerek ve istemeyerek yapılan edimler konusuna gelmekte ve iradenin önemini vurgulamaktadır: "O halde haklı eylem ve haksız eylem isteyerek ve istemeyerek yapılmış olmakla belirlenmiş oluyor; çünkü isteyerek yapıldığı zaman kınanır ve o takdirde aynı zamanda haksız bir eylemdir; öyle ki eğer eylemin isteyerek yapılma özelliği yoksa, yapılan bir haksızlık olacak ama eylem haksız olmayacak" (1135a19-23). Dokuzuncu bölümde Aristoteles, isteyerek haksızlığa uğramanın mümkün olup olamayacağını, haksız bölüşüm/dağıtım durumunda kimin suçlu olduğunu sorgulamakta, adaletli olabilmek için erdemli olmak gerekliliğinin altını çizmektedir. Onuncu bölümdeyse eşitlik üzerine bir tartışmaya yer vermektedir. Beşinci kitabın son bölümü olan on birinci bölümde Aristoteles, bir insanın kendi kendine haksızlık yapmasının mümkün olup olmadığını yeniden sormakta, bunu olumsuzlamakta ve haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan daha kötü olduğunu savunmaktadır.

Eski Yunanca'da hak ile adalet *dike* ve *dikaiosune* ile ifade ediliyordu.[27]

27 Bu konuda ayrıca bkz. Solmaz Zelyut Hünler, *"Adaletin Muadili Nedir?", HFSA – Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 9. Kitap: Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri*, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul: 2004, s. 67-72.

Hak ya da haklılık anlamındaki *dike*, tanrıça Dike ile temsil edilmekte kendisi Zeus ile Themis'in kızı, Eunomia (nizam) ve Eirene'nin (barış) kız kardeşiydi. Dike, Eunomia ile Eirene üçlüsü *Horae* (vakit, mevsim veya uygun zaman tanrıçaları) olarak biliniyordu. Dolayısıyla tanrıça Dike, kainat nizamını ve zaman ile düzeni temsil etmekteydi. Kainat (*kosmos*) nizam, denge ve düzen demekti. Söz konusu nizam sadece göklerin düzeni (mevsimler, yıldız ve gezegenler) değil, aynı zamanda ve özellikle dünyevi düzen yani toplumsal ve siyasal yaşamdaki düzen olarak anlaşılmaktaydı. Bu denge ve düzen *dike* kavramıyla ifade ediliyordu.

Dolayısıyla *dike* kavramı açısından zaman ve yordam ayrı öneme sahip olmaktaydı. Buna göre mevsimlerin, bitkilerin, yaşamın ve ölümün tam ve uygun zamanı olduğu düşünülüyordu. Öte yandan yordamın (bir başka deyişle edim ve davranışların) da uygunluğu ve düzenliliği söz konusuydu: yapıp etmeler, uygun biçimde yapılıp edilmeliydi. Demek ki *dike*; toplumsal huzur, düzen ve adaletin teminatçısı olarak görülmektedir. Dolayısıyla iyi bir devlet yönetiminin *dike*'yi muntazam biçimde temsil ettiği düşünülmektedir. Yani eşyanın temel nizamına uygun olmak *dike* sahibi olmak (*dikaios*) demektir; bu da adalettir (*dikaiosune*).

Bu çerçeveden bakıldığında Aristoteles'in beşinci kitap birinci bölümde neden "politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda haklar diyoruz" (1129b17-19) dediği açıklık kazanmaktadır: devlet, kainat nizamının temsilidir çünkü. Kainat nizamının temeli ise hak yani *dike*'dir. Zaten Aristoteles'in "erdem" tanımlaması da söz konusu kainat nizamını betimlemektedir: "Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları [erdemleri] yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür" (1106b21-23). Dolayısıyla erdem sahibi olmak, *dikaios* olmak demektir. Bu da *dikaiosune*'ye yani adalete sahip olmak anlamına gelir.

Bu bağlamda tüm erdemler bir bakıma adaletin temsilleri olmaktadır. Ancak Aristoteles'in vurgusu, adaletin iki ayrı biçimde tezahür ettiği üzerinedir: Birincisi genel ya da evrensel adalet, ki bu bir erdemdir. İkincisiyse tikel (münferit) ya da özel adalet, o da kendi özel sahasına sahiptir. Tikel ya da özel adalet, eşitlik ya da eşitsizlik üzerine kurulu olup evrensel adaletten farklı biçimde incelenmektedir. Bir bakıma evrensel adalet daha soyut kavramlarla, tikel adaletse daha somut ve ölçülebilir kıstaslarla ele alınmaktadır.

Dolayısıyla Aristoteles'e göre karakter erdemlerini tam ve kusursuz olarak icra ettiğimizde haklı ve adil bir edimde bulunmuş oluruz. Bu *dike* kavramından çıkarsanmaktadır. Yine bu sebepten dolayı Aristoteles, adaletli olmakla yasalara uygun olmak arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çekmektedir: Ama bu, yasayı tabulaştırma anlamına gelmez ya da en azından bu anlama gelmemelidir. Zira yazılı olan veya olmayan tüm yasalar sadece belirli erdemleri ya da iyileri öne çıkartmaz, ideal olarak onların tümünü kapsar. Dolayısıyla adalet veya adaletsizlik, yasaya uyma ya da uymama olarak ifade edildiğinde, yasaların tamamı yani erdemlerin bütünü anlaşılmaktadır.

Ancak burada Aristoteles, önemli bir vurguda bulanarak konuyu derinleştirmektedir: Adalet, diğerlerine yani başkalarına yöneliktir. Bu oldukça önemlidir. Aristoteles adalet kavramı bağlamında toplumsallığı, bir başka deyişle insanın dünyada varoluşunu temel almaktadır. İnsanın kendine adil davranması gibi bir ifade sadece retorikten ibarettir: Adalet özü gereği diğerlerine yönelik olarak yapılan bir edimin sonucu olmakta ve dolayısıyla onun anlam ve önemi kendinden menkul değil, diğer insanlara yönelik olarak ortaya çıkmaktadır. Zaten Aristoteles'in açıklamasını yaptığı pek çok erdemin "diğerleriyle birlikte yaşanılan dünyadaki varoluşla" ilgili olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Fakat adalet bir tür "meta erdemdir": O, kendi saiklerine sahip olup kendine özgü edimlere yol açtığı halde yalnızca kendine ait özgün bir sahaya sahip değildir.[28]

Sonuç Yerine

Bu makalede Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'*inde önemli bir yer tutan iki kavrama, *prohairesis* ile *dikaiosune*'ye yakından bakmaya çalıştım. Dünyada varolan bizler, üzerine düşünüp taşındığımız pek çok edimde bulunuruz. Bu edimler, "başa gelen" gibi tesadüfi veya olumsal etkinliklere tepki veya onlara ayak uydurma örnekleri değildir ve böyle olmadıkları için de asıl anlamda "karakter erdemleri" sınıfında yer alırlar. "Seçme" veya "tercih etme" anlamına gelen *prohairesis* kavramı, Aristoteles'in pratik felsefesi içinde önemli bir yere sahiptir. Amaç ile amaca giden yol arasında bir ayrım koyan Aristoteles, insan edimlerinin öneminin altını çizmektedir. Bu edimler, üzerinde düşünüp taşınılan ve akabinde de tercih edilip karar verilerek icra edilen eylemlerdir. Bu itibarla *prohairesis*, hareketle ilgilidir. Dolayısıyla hem faal,

28 Sarah Broadie, "*Philosophical Introduction*", Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford / New York: 2002, s. 35.

hem de refleksif bir momenti içinde barındırır. Bu yüzden de etik ve *phronetik* bir yargıdır. Durum böyle olunca tartışmaya adalet kavramının dahil edilmesi de kaçınılmaz gibi görünmektedir.

Aristoteles'te "adalet" kavramı soyut (evrensel) ve somut (tikel) olmak üzere iki ayrı açıdan ele alınmaktadır. Ben bu makalede konuyu sadece soyut (genel) boyutları bakımından incelemeye çalıştım. Aristoteles adaleti bir bakıma erdemler sınıfında saymakta ve karakter erdemlerini tam olarak gerçekleştiren insanın adil olduğunu söylemektedir. Bu da dolayısıyla öznelerarasılık bağlamı içinde değerlendirilebilecek bir husustur. Ancak *polis* içinde hür bir insan olabilen bizler, adalet ilkesi bağlamında doğru ve yerinde tercihlerde bulunabilecek ve bu yüzden de mutluluğu ancak adalete dayalı bir insanlar topluluğu içinde yaşayabilmemiz mümkün olabilecektir. Bu yüzden adaletin *prohairesis* ve *phronesis* yönleri ağırlık kazanmaktadır. İnsan adaleti istemeli, bunu yapabilir olmalı ve fiilen icra etmelidir. Tıpkı *prohairesis*'te olduğu gibi münferit olaylar karşısında evrensel bir ilkeyi uygulayabilmeyi gerektirmektedir. Bu da ancak zamanla yani temporalite bağlamında ve düşünüp tartışıp karar vermekle olabilecektir. Dolayısıyla insan adil olmak isteğine öncelikle karar vermiş olmalıdır. Bu yüzden de adalete erdemler bütünü demek de mümkündür. [29] İşte bu yüzden Aristoteles'e göre adalet en kusursuz erdem olup, sabah veya akşam yıldızından bile daha parlaktır (1129b25-31).

Bu son cümleye *prohairesis*'i de eklediğimizde Aristoteles'e göre kusursuz ve tam bir insanın adil, doğru karar veren, bunu isteyen ve hayatını buna göre şekillendiren özgür ve aklı başında bir kişi olduğunu söylemek mümkün olabilecektir.

29 Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles-Lexikon*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart: 2005, s. 131-132.

Kaynakça

A. Laks, "*Prohairesis*", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Band 7: P-Q, Schwabe Verlag, Basel: 1989.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İkinci Basım, Sosyal Yayınlar, İstanbul: 1996.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, İkinci Basım, Ayraç Yayınevi, Ankara: 1998.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated, with Introduction, Notes, and Glossary by Terence Irwin, Second Edition, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge: 1999.

Aristotle, *Nicomachean Ethics,* Translation, Introduction, and Commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe, Oxford University Press, Oxford: 2002.

David Bostock, *Aristotle's Ethics,* Oxford University Press, Oxford: 2000, s. 39.

Franz Dirlmeier, "*Anmerkungen zu Buch V*", Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1956.

Günther Bien, "*Gerechtigkeit bei Aristoteles*", Otfried Höffe (ed.), *Klassiker Auslegen: Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin: 1995.

Hermann Menge vd., *Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Erster Teil: Altgriechisch-Deutsch*, Yedinci Basım, Langenscheidt, Berlin: 1998.

Ingemar Düring, *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg: 1966.

Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles-Lexikon*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart: 2005.

Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Altıncı Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1988.

Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara: 2001.

Richard Kraut, *Aristotle – Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford / New York: 2002.

Sarah Broadie, "*Philosophical Introduction*", Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford / New York: 2002.

Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York – Oxford: 1993.

Solmaz Zelyut Hünler, "*Adaletin Muadili Nedir?*", *HFSA – Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 9. Kitap: Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri*, haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul: 2004, s. 67-72.

Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi

BARBAROS YANIK

Giriş

Aristoteles okurken karşılaşılabilecek can sıkıcı problemlerden biri kimi zaman farklı metinler arasında bariz çelişkiler ya da ciddi gerilimler olabilmesidir. Böyle bir çelişki ciddi felsefi problemler yaratabilir, bütün bir teoriyi yeniden gözden geçirmeyi gerektirebilir, hatta işi içinden çıkılmaz bir hale sokabilir. Kimi yorumculara göre *Politika* metninin III. kitabında da benzer bir gerilimle karşılaşıyoruz. Problemi şöyle özetleyebiliriz:

Aristoteles III. kitabın 6. bölümünde *ortak çıkar* (τὸ κοινῇ συμφέρον) kavramını adil rejimleri adil olmayan rejimlerden ayırmanın kriteri olarak koyar. Nitekim siyasetin ve *polis*in (πόλις) nihai amacı adaletin tesis edilmesidir ve bu da ancak ortak çıkarın gözetilmesiyle mümkündür (*Pol* 1282b16-18). Bir rejimin adil olması, o rejimin başındaki yöneticilerin ortak çıkarı gözeterek yönetmesine bağlıdır. Buna mukabil, yöneticilerin yalnız kendi çıkarlarını gözeterek yönettikleri rejimler ise adaletsiz rejimlerdir ve bunlar adil rejimlerin yozlaşmış biçimleridir (*Pol* 1279a17-21). Buna göre, tek kişinin herkesin ortak çıkarını gözeterek yönettiği rejim krallık; birden fazla ama yine de az sayıda kişinin yönetimde olduğu rejim aristokrasi; çoğunluğun iktidara birlikte katıldıkları rejim ise, Grekçede genel olarak *rejim* anlamına da gelen, *politeia*'dır (πολιτεία). Tiranlık, oligarşi ve demokrasi ise bu rejimlerin yozlaşmış biçimleridir.

Rejimin adil olması için yöneticilerin gözetmesi gereken çıkar bütün sitenin, yani *vatandaşların* ortak çıkarıdır (*Pol* 1283b40-42). Çünkü vatandaş

sitenin asli parçasıdır ve site dediğimiz şey de aslında bir vatandaşlar bütünüdür (*Pol* 1274b41). Hal böyle olunca adil bir rejimin nasıl kurulduğunu anlamak için kimin vatandaş olduğunu bilmek önem kazanacaktır. Nitekim Aristoteles rejim araştırmasına ve akabinde adalet temelinde rejimlerin sınıflandırılmasına giden sürece vatandaşın kim olduğunu araştırmakla başlar. Vatandaşlığı tanımlamak için yeterli olmayan kriterleri eledikten ve vatandaşlığa dair birtakım problemlere değindikten sonra Aristoteles III. kitabın 1. bölümünün sonunda vatandaşı nihai olarak şöyle tanımlar:

> "[...] *karar alma ve yargı süreçlerine/mekanizmalarına katılabilen kişi* söz konusu sitenin vatandaşıdır. Siteyi de kısaca şöyle tanımlıyoruz: kendine yeter şekilde yaşayabilmesini sağlayacak sayıda vatandaşın oluşturduğu bütün." (*Pol* 1275b18-21)

Fakat bu vatandaşlık tanımı rejimlerin adalet temelinde sınıflandırılması ile birlikte düşünüldüğünde ciddi bir problem yaratır. Adil bir rejimin yalnızca yöneticilerin değil bütün vatandaşların çıkarını gözetmesi gerektiğini söylemiştik. Oysa Aristoteles'in verdiği vatandaşlık tanımına göre yalnızca aktif olarak yönetime katılan kişiler vatandaştırlar ve bundan çıkan sonuç da vatandaş kümesiyle yönetici kümesinin aynı olduğudur. Eğer vatandaş kümesi yönetici kümesiyle aynı ise o zaman vatandaşların çıkarıyla yöneticilerin çıkarı aynı olacaktır ve adaletsiz rejim diye bir şeyin olması mümkün olmayacaktır. Örnek olarak oligarşiyi alalım. Oligarşik bir rejimde az sayıda insandan oluşan bir grup aktif olarak yönetime katılacak ve bu sayede vatandaş statüsüne sahip olacaktır. Yöneticiyle vatandaş aynı şey demek olduğuna göre kendi çıkarını gözeterek yöneten oligarklar aynı zamanda vatandaşların çıkarını gözetmiş olacaklardır ve sonuç olarak ortada ne adaletsiz bir rejim ne de adaletsiz bir edim kalacaktır. Ya da tiranlığı ele alalım. Tiran bütün gücü tek başına elinde bulundurduğu ve siyasal iktidarı kimseyle paylaşmadığı için Aristoteles'in tanımı uyarınca tiranlık rejimindeki tek vatandaş olacaktır. Hal böyle olunca, kendi çıkarını gözeten tiran aynı zamanda –sadece kendisinden oluşan– vatandaş sınıfının da çıkarını gözetmiş olacaktır. Oligarşide olduğu gibi tiranlıkta da politik adaletsizlik diye bir şey söz konusu olmayacaktır. Peki, görünürde Aristoteles'in teorisinde paradoks yaratan bu problem nasıl çözülecek? Yönetime katılmayanların, kadınların, çocukların, meteklerin çıkarı nasıl korunacak?

Morrison'un da belirttiği üzere bu problem literatürde gittikçe daha çok ilgi görmeye başladı fakat "[...] bu tartışmalar, söz konusu problemi Aristoteles'in gözünden kaçan ve kolayca düzeltilebilecek bir hata olarak görerek önemsizleştirme eğilimindeydiler."[1] Bu nedenle bu çalışmalar doğrudan problemin üzerine eğilmekten ziyade vatandaşlık kavramına dair bu paradoksu daha ziyade ikincil bir konu olarak ve başka problemlerin çözümüne hizmet ettiği ölçüde inceliyorlar. Morrison'un makalesi muhtemelen bu konu üzerine şimdiye kadar yapılmış en detaylı ve sistematik çalışma olma niteliğini taşıyor. Aristoteles yorumcularının değerli katkılarına rağmen, şu an okuduğunuz makale de yukarıda özetlediğimiz probleme hâlâ tatmin edici bir cevap verilmediği inancından hareketle ve konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla kaleme alındı.

Bu makalede, literatürde ağırlığı olduğunu düşündüğümüz iki temel çözüm önerisini ele alıp eleştireceğiz ve hem neden güçlü olduklarını hem de hangi noktalarda tıkandıklarını ve akabinde sorunu neden çözemediklerini göstermeye çalışacağız.[2] Bunlardan ilki tek bir metinde derli toplu sunulmuş bir iddia değil. Bu yüzden ilk çözüme yakın duran yorumcuların bu probleme değindikleri metinlerdeki[3] öğelerden hareketle bu iddiayı bir bütünmüş gibi inşa edeceğiz. İkinci çözüm önerisi ise Donald Morrison'un kendisine ait ve doğrudan konuyla ilgili olduğu için daha detaylı bir çalışma. Makalemizin bölümleri arasındaki ağırlık eşitsizliği de çözüm önerilerinin bu niteliklerinden kaynaklanıyor. İncelememiz boyunca vatandaşlığın hem Aristoteles'in siyaset felsefesinde hem de Antik Yunan siyasi tahayyülünde politik alanı tanımlayan ve belirleyen en temel kavramlardan biri olduğunu göreceğiz. Bununla birlikte Aristoteles'in vatandaşlık kavramının *Politika*'da hangi bağlama oturduğunu anlamaya çalışacağız. Öte yandan problemin çözülmesi için Aristoteles'in metinleri çerçevesinde kalmanın ve rasyonel hipotezlere dayanmanın yeterli olmadığını, bunun yanında vatandaşlık meselesinin kendi tarihsel bağlamında düşünülmesinin kaçınılmaz olduğunu göstermeye çalışacağız. Böylelikle problemin çözümüne içerik açısından olduğu kadar metot açısından da bir katkı sunmayı hedefliyoruz.

1 Morrison, Donald. "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions", *History of Philosophy Quarterly*, Nisan 1999, C. 16, S. 2, s. 145.

2 Morrison makalesinde görece daha zayıf çözüm önerileri de dâhil toplamda altı iddiayı eleştiriyor. Detaylar için söz konusu makaleye bakınız.

3 Cooper, John. "Political Animals and Civic Friendship", Patzig, Günter, *Aristoteles' «Politik»: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 1990; Keyt, David, "Aristotle and Anarchism", *Reason Papers* 18, Automne1993, s. 133-152.

Birinci çözüm önerisi: Doğuştan özgür yerliler

Bu ilk çözümün taraftarlarına göre Aristoteles'in *Politika* III, 1'de açıkça verdiği vatandaşlık tanımının haricinde, aklında ikincil, zımni bir tanım daha vardır ve bu yorumculara göre Aristoteles adil rejimleri adil olmayan rejimlerden ayırırken bu tanımı kullanır. Söz konusu zımni tanıma göre, bir sitenin vatandaşları yalnızca aktif olarak yönetime katılanları değil, o sitedeki bütün *doğuştan özgür yerliler*i de kapsamalıdır. Öyle ki eğer Aristoteles'in vatandaşlık tanımını doğuştan özgür yerlileri de içerecek şekilde genişletirsek herkes ortak çıkardan pay alabilecek ve böylelikle paradoks ortadan kaybolacaktır.

Yönetime katılmayan vatandaşlar Antik Yunan dünyasının bir gerçeğiydi. Yorumcular Aristoteles'in bu pratikten tamamen uzak olmadığı, *Politika* metninde de pasif[4] vatandaşların olduğu konusunda aşağı yukarı hemfikirler. Öyleyse yapılması gereken ilk iş bu iddianın metinde bir dayanağı olup olmadığını göstermektir. Nitekim Aristoteles krallıktan bahsederken kral ile tiranı kıyaslar ve tiranın muhafızlarının yabancılardan, kralın korumalarının ise *vatandaşlar*dan oluştuğunu söyler (*Pol* 1285a25-27; 1311a7-8). Eğer Aristoteles'in açıkça verdiği vatandaşlık tanımı geçerliyse kral monarşi rejiminin tek vatandaşıdır ve siyasal iktidarı kimseyle paylaşmadığına göre kralın muhafızları da site denen topluluğun diğer üyeleri gibi siyasal alanın dışında kalmış olacaklardır. Bu durumda kralın muhafızlarından vatandaş olarak söz edemiyor olmamız gerekecektir. Tersinden söyleyecek olursak, eğer Aristoteles kralın muhafızlarından da vatandaş diye bahsediyorsa, o zaman iktidara katılmayan vatandaşların da olduğuna hükmetmemiz ve onları da vatandaşlığa dahil edebilmenin bir yolu bulmamız gerekecektir. *Politika* metninde biraz daha ileride Aristoteles yine pasif vatandaşlar olduğu iddiasını destekleyecek şekilde şunu söyler: "[...] bir sitenin erdemli olması ancak *politik yaşama katılan vatandaşlarının* erdemli olmasıyla mümkündür" (*Pol* 1332a32-34). Keyt'e göre "siyasi hayata katılmayan vatandaşların olduğu düşünülmediği sürece bu ifade laf kalabalığından başka bir şey değildir."[5]

4 *Pasif vatandaş* ifadesi aslında Antik Yunan'da var olmayan, Claude Mossé'nin "siyasal hakları elinden alınmış ya da bilinçli bir tercihle siyasi yaşama katılmayan vatandaşlar" için kullandığı bir ifadedir. Biz de makale boyunca bu ifadeyi kolaylık olması açısından, içeriğini biraz daha genişleterek, *yönetime katılmayan bütün vatandaşları* kastetmek için kullanacağız. *Pasif vatandaş* kavramı için bkz. Mossé, Claude, *Le Citoyen dans la Grèce Antique*, Editons Nathan, Paris, 1993, s. 68-82.

5 Keyt, s. 141.

Morrison ise bu pasajların Aristoteles'in metninde pasif vatandaşların olduğu yönündeki iddiaya argüman olarak kullanılmasına itiraz eder. Ona göre Aristoteles'in burada yaptığı iş sadece siyasi görevlerin anlamını genişletmektir. Yani Aristoteles siyasi görevi mahkeme ve meclis üyeliği ile sınırlı tutmamış, askerliği de buna dahil etmiştir. Öte yandan Morrison'a göre bu pasajdaki asıl kavramsal yenilik vatandaşlık tanımının herhangi bir politik görevi olmayanları da kapsayacak şekilde genişletilmesi değil, fakat politik göreve sahip olan herkesin (örneğin tiranın muhafızlarının) zorunlu olarak vatandaş olmadığını göstermektir.

Morrison'un bu eleştirilerinde haksız olduğunu söylemek zorundayız. Nitekim askerlik Antik Yunan'da ayrı bir politik görev değildi. Yirmi ila altmış yaşındaki erkekler zaten zorunlu olarak askerdiler ve bir sitenin ordusu o sitenin kendi vatandaşlarından oluşuyordu. Siyasi mevki diyebileceğimiz tek askeri görev ise komutanlıktı fakat onun da seçilme kriterleri vardı. Öte yandan tiran halk için değil halka *rağmen* ve halka *karşı* yönettiğinden, (çünkü tiranın nihai amacı yalnızca kendi çıkarını gözetmektir) muhafızlarının yabancılardan oluşması ve yabancıların da vatandaş olmaması gayet doğaldır. Nitekim halk üstünde daha kolay baskı kurabilmenin yolu kullandığı fiziksel gücü halka olabildiğince yabancılaştırmaktır. Bu nedenle vatandaşları bölmek yerine paralı bir orduya başvurmayı tercih etmesi daha pahalı olsa da daha kolay ve daha verimli bir yoldur.

Keyt haklı olarak argümanını bu pasajlar üzerine kuruyor. Gerçekten de Keyt'in kullandığı pasajlardan çıkan anlam yöneticilerin haricinde de vatandaşlar olduğudur. Hatta Aristoteles yine krallığa dair bölümlerde bu iddiayı destekleyecek şekilde şunu söyler: "[...] kimilerine göre, sitenin birbirine benzer/eşdeğer insanlardan (ἐξ ὁμοίων) oluştuğu yerde tek bir kişinin bütün *vatandaşlar* üzerinde egemen olması doğaya uygun değildir" (*Pol* 1287a8-12) ve şöyle devam eder: "Öyleyse yasanın egemenliği *vatandaşlardan yalnızca birinin* egemenliğinden yeğdir [...]" (*Pol* 1278a18-20). Bu pasajların Keyt'in kullandığı pasajlarla uyum içinde olması bir yana Aristoteles burada daha da ileri gidiyor ve bizim gibi, monarşi deyince modern zamanların mutlak monarşilerini anlayanlar için kulağa garip gelecek bir şey söylüyor: kral dediğimiz kişi vatandaşlar arasında bir vatandaştır. Anakronik bir şekilde ifade edecek olursak, kral bir anlamda *primus inter pares*'tir.

Özetle, bu ilk çözümün taraftarlarının Aristoteles'in siyaset felsefesinde yönetime katılmayan vatandaşların da olduğunu iddia ettiklerini söyledik ve

bu iddianın Aristoteles'in metinlerinde de dayanağı olduğunu göstermeye çalıştık. Bu imkânı gösterdikten sonraki adım ise zımni tanımın içeriğinin ne olacağının belirlenmesidir. Yorumcuların, rejimleri adalet temelinde sınıflandırırken Aristoteles'in aklında bütün doğuştan özgür yerlileri içeren daha geniş bir tanım/mefhum olduğunu iddia ettiklerini söylemiştik. Peki, bunu neye dayanarak iddia ediyorlar? Bu içeriği inşa etmenin iki yolu olabilir: (1) ya pasif vatandaşların imkânını gösterirken yaptığımız gibi doğrudan metne dayanan argümanlardan hareket etmek (2) ya da metinden hareketle birtakım varsayımlarda bulunmak. Keyt bu noktada ikinci yolu tutarak zımni tanımın içeriğini birtakım varsayımlardan hareket ederek kurmaya çalışıyor ve içeriği inşa sürecinde şöyle bir akıl yürütme izliyor: Aristoteles'in krallık üzerine pasajlarında bahsi geçen vatandaşlar sırf vatandaş olarak adlandırıldıklarına yahut gerçekten vatandaş olduklarına göre bu insanların metek ya da yabancı misafir olmaları mümkün değildir. Öte yandan vatandaş olduklarına göre köle de değildirler. Öyleyse bu insanlar olsa olsa o sitedeki doğuştan özgür yerliler olabilirler.

Keyt aslında bu varsayımda olabildiğince makul bir şey söylemeye çalışıyor. Peki, bir önceki iddia gibi bu iddianın da metinde dayanağı var mı? Muhtemelen Keyt'le aynı varsayımlardan hareket eden Cooper iddiasına metinden de dayanak bulmaya çalışıyor ve kanıt olarak şu pasajı kullanıyor: "[...] site özgür insanlardan oluşan bir topluluktur." (*Pol* 1279a21). Gayet güzel. Fakat kanıtı kabul etmeden önce her Grek için gün gibi aşikâr olan bu önermenin kullanıldığı bağlama bir göz atalım. Aristoteles bu cümleyi sarf ettiği bölümde despotik iktidarla politik iktidarı birbirinden ayırıyor ve despotik iktidarın köleler üzerindeki, politik iktidarın ise özgür insanların üzerindeki iktidar olduğunu söylüyor. Bu yüzden politik iktidarın despotik olmadığını belirtiyor ve "eğer öyle olsaydı kölelerden kurulu bir şehir mümkün olabilirdi" diye ekliyor. Aristoteles vatandaşların özgür insanlar olmaları gerektiğini zaten birçok yerde açıkça söylüyor. Oysa bizim cevabını aradığımız soru vatandaşların özgür insanlar olup olmadığı değil, bir sitedeki bütün özgür insanların vatandaş olup olmadığıdır. Nitekim "bütün vatandaşlar özgür insanlardır" önermesi ile "bütün özgür insanlar vatandaştır" önermesi aynı değildir. Sonuç olarak konu dışı değilse de Cooper'ın alıntıladığı pasaj iddiayı destekleyecek güçte bir argüman sunmuyor. Buna rağmen başka bir yerde Aristoteles daha açık bir şekilde özgür insanlarla vatandaşları bir tutuyormuş gibi görünüyor: "[...] özgür insanlar *yani vatandaşlar* –ne zengin olanlar ne de herhangi bir erdeme

sahip olanlar– hangi alanda egemen olacaklar?" (*Pol* 1281b23-24). Bu pasaj da bizi ilk anda heyecanlandırsa da metnin bağlamına baktığımızda burada sadece demokrasi tipi rejimlerden bahsedildiğini görüyoruz. Aristoteles'in *Politika*'da ifade ettiği gibi demokrasi özgürlük temelindeki bir eşitlik talebine dayanan bir rejimdir ve demokrasilerde prensip olarak tüm özgür insanlar yönetime katılırlar. Bu anlamda özgür insanlarla vatandaşların aynı şey olduğu söylenebilir ki V. ve IV. yüzyılın politik dilinde *özgürler* ile kastedilen şey *demos*, yani halktır ve bu anlamda *en iyiler*in, yani aristokratların zıddıdır. Bu nedenle *özgür insan* ile *vatandaş*ın burada aynı anlamda kullanılması demokrasiye özgüdür ve bütün rejimler için geçerli değildir.

Metin dayanağı olmasa da "doğuştan özgür yerliler" fikri makul bir akıl yürütmeye dayandığı için hâlâ cazip bir çözüm gibi görünüyor. Bu nedenle, bu iddianın tutarlığını sınamak için biraz daha ileri gidelim ve zımni vatandaşlık tanımının içeriğine bakalım. Yorumcular "doğuştan özgür yerliler" derken kimi kastediyorlar? Yani genişletilmiş vatandaşlık tanımı kimleri kapsayacak ve akabinde nasıl bir politik sınıflandırma ortaya çıkacak? Yorumcular arasında bu konuda en detaylı analizi yapan Keyt. Fred Miller genel olarak Keyt'in analizlerini izlediği için temel muhatabımız şimdilik Keyt olacak.

Keyt'in iddiasına göre Aristoteles'te vatandaşın dört tanımı vardır: (1) tam anlamıyla vatandaş (*complete citizen*), yani Aristoteles'in açıkça verdiği tanıma göre yargı ve karar süreçlerine/mekanizmalarına katılanlar. Başka bir ifadeyle bu insanlar sitede siyasal iktidarı elinde bulunduranlardır. Diğer vatandaşlık tanımları ise bu ilk anlamdaki tanımdan türer; (2) geleceğin vatandaşları olan *gençler*; (3) bir anlamda emekli vatandaşlar diyebileceğimiz, belli bir yaşı aştıkları için normalde vatandaşların yerine getirmesi gereken kimi zorunluluklardan muaf tutulan *yaşlılar* ve son olarak da (4) kadınlar. Öyleyse bu sınıflandırmaya göre bir sitenin vatandaşları, tam anlamıyla vatandaşlardan ve onların aile üyelerinden oluşur.

Bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra Keyt yazının başında özetlediğimiz *ortak çıkar* problemini hatırlatıyor ve vatandaşların, yani saydığımız dört grubun dışında kalanların da ortak çıkarda pay sahibi olabilmeleri için Aristoteles'in zımni bir *ikinci sınıf vatandaşlık* kavramına sahip olması gerektiğini söylüyor.[6] Bu ikinci sınıf vatandaşların kimler olacağına gelince ise

6 Keyt, s. 140.

bunların muhtemelen, doğum yerleri ve özgür statüleri temeline dayanarak, yasal değilse de meşru olarak birinci sınıf vatandaşlık hakkı talep edebilecek kişiler olduğunu iddia ediyor. Yani, daha önce de söylediğimiz gibi, bu grup *doğuştan özgür yerliler*den oluşuyor. Miller'e göre bu ikinci sınıf vatandaşlar meteklerin çocuklarını, yabancıları, özgür bırakılmış köleleri, zanaatkârları ve vatandaşlık statüsü için en küçük bir yeterliği karşılayamayan, malı mülkü olmayan kişileri kapsıyor.[7] Keyt'e göre bu ikinci sınıf vatandaşlar tam olarak değil *bir anlamda* vatandaştırlar ve yarın öbür gün bir sitede vatandaşlık statüsü mümkün olduğunca çok insana verilecek olsa bu ikinci sınıf vatandaşlar birinci sınıf vatandaş olabileceklerdir. Tahmin edileceği üzere, Aristoteles'in adil rejimleri de hem birinci hem de ikinci sınıf vatandaşların çıkarını gözeten rejimlerdir.

Keyt ve Miller'in sınıflandırmasını eleştirmeye geçmeden önce tarihsel veriler ışığında Antik Yunan politik hayatında nasıl bir vatandaşlık algısı olduğuna kısaca bakalım. Böylelikle bu sınıflandırmanın içerdiği sorunlar daha kolay anlaşılacaktır.

Mossé'ye göre Yunan sitesinin orijinal yanı siteyi ilgilendiren kararların herkesin huzurunda alınmasıydı.[8] Yine de, sitenin doğduğu dönemde daha ziyade aristokratik bir yapı hakim olduğu için çoğu zaman bu karar alma etkinliği bir azınlığın önerdiklerini onaylamaktan ibaretti ve hem sitenin yönetimi hem de yargı yalnızca belli bir sınıfın, yani aristokratların elindeydi. Yasaların ne olduğunu sadece onlar biliyorlardı ve davaların nasıl sonuçlanacağı onların takdirine kalmıştı. Yunan sitelerinin tarihine damga vuran şey işte bu politik azınlığın zaman içerisinde genişlemesi ve iki yüzyıllık bir sürecin sonunda, V. yüzyılda Atina'da olduğu gibi, vatandaş kümesinin site denen topluluğun bütün üyelerini kapsayacak şekilde genişlemesi ve vatandaşın sitede egemenliğin sahibi haline gelmesidir.[9] Bu anlamda VIII. yüzyıldan itibaren sitenin ortaya çıkış ve gelişme süreci aynı zamanda vatandaşlık kavramının da ortaya çıkıp politik bir içerik kazanması sürecidir.

Demos'un haklarının genişlemesiyle birlikte vatandaşlık kavramı da pozitif bir içerik kazanmış oldu. Vatandaş artık "şehrin bir parçası" olarak tanımlanıyor ve bu sıfatla halk meclislerine ve dolayısıyla vatandaşların bütününü bağlayan kararların alınma sürecine katılıyordu.[10] Vatandaşlık

7 Miller, s. 147.
8 Mossé, Claude, *Le Citoyen dans la Grèce Antique*, s. 8.
9 *Age.*, s. 9.
10 *Age.*, s. 31.

önceden de siteye bir aidiyeti ifade ediyordu fakat bu aidiyet politik içerikten yoksundu. Örneğin Homeros'ta *polites* (πολίτης) kelimesi üç yerde geçer (*İlyada* 15,558; 22,429; *Odysseia* 7,131) fakat bu kelime aşağı yukarı "halk; bir yerli; hemşehri" anlamlarında kullanılır. Nitekim Homeros'un anlattığı dünyanın aristokratik kahramanların dünyası olduğu düşünülürse, halkı da kapsayacak şekilde kullanılan *polites* kavramıyla siyasal iktidarı paylaşanların kastedilmediği tahmin edilecektir.

Vatandaşlığın politik içerik kazanması sürecini hazırlayan hamlelerin ilki Solon'a kadar uzatılabilir. Solon 594 yılında aristokratlarla halk arasındaki toprak sorunundan kaynaklanan çatışmaya müdahale eder ve halkın aristokratlara ödeyemediği borçlar karşılığında kölelik yapması uygulamasını kaldırır. Toprak sorunu yalnızca geçici olarak çözülmüş olsa da Solon en azından halkı bir anlamda özgürleştirmiş olur böylece. Yaptığı daha önemli bir şey ise kanunları yazılı hale getirmesidir. Böylelikle adalet artık herkes için aynıdır ve herkes adalet önünde eşittir. Bu sayede Solon siteyi safi güç ilişkilerinden ve keyfiyetten kurtarmak için bir adım atmıştır. Şimdilik halktan *vatandaş* olarak bahsedemesek de Solon en azından bu uygulamalarla bu yolu açmıştır.[11] Aslında Solon'un bu hamleleri *demos*'u güçlendirmek amacıyla değil daha ziyade ortalığı yatıştırmak ve siteyi bir iç savaş tehlikesinden kurtarmak için yapılmış hamlelerdi. Bu nedenle *demos*'un güçlenmesiyle son bulan sürecin sonunda Solon'un demokrasinin babası kabul edilmesi büyük ölçüde anakroniktir. *Demos*'u güçlendirecek asıl hamleyi, aristokratlar arasındaki güç mücadelesine son vermek adına aristokratik kurumların politik gücünü *demos*'a aktaran Kleisthenes yapmıştır. Kleisthenes Atina'nın idari yapılanmasını da tamamen değiştirerek nüfusu harmanlamış ve vatandaşların hukuk önünde eşitlik ilkesine maddi bir temel sağlamıştır. Saikları ne olursa olsun, bütün bu sürecin sonucu *demos*'un oligarklar karşısında reel bir güç kazanması olmuştur. V. yüzyıla gelindiğinde artık halk meclisi ve halk mahkemesi Atina demokrasisinin sözde değil en temel ve politik olarak belirleyici kurumlarıdır.

Böylelikle πολίτης'in ifade ettiği aidiyet Homeros'tan sonraki yüzyıllarda daha net, belli bir içerik kazandı. IV. yüzyıla gelindiğinde artık vatandaşın hakları, sorumlulukları, yapabileceği ve yapamayacağı şeyler belliydi ve vatandaşlık her şeyden önce politik katılımı ve ayrıcalıkları ifade ediyordu.

11 *Age.*, s. 19.

Netice itibariyle kavram Aristoteles'in zamanına geldiğinde çoktan politik içeriğine kavuşmuştu ve bu açıdan bakınca Aristoteles'in vatandaşlık tanımının aslında döneminin politik tahayyülüne ve pratiğine paralel olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şu önemli noktayı da vurgulamak gerek: vatandaşlık *demos*'un güçlenmesine ve akabinde demokrasi rejiminin doğuşuna paralel olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de politik içeriğe sahip vatandaşlık kavramından belki bir ölçüye kadar oligarşilerde, fakat tam anlamıyla ancak demokrasilerde bahsedebiliriz.

Bu vatandaşlık kavrayışı temelinde düşündüğümüzde, ne kadar makul olursa olsun Keyt'in sınıflandırması birtakım sorunlar içeriyor. İlk göze çarpan problem kadınların vatandaş grubuna dâhil edilmesidir. Aristoteles vatandaşlık tanımını yaparken vatandaşları (a) tam anlamıyla vatandaşlar ve (b) bir anlamda vatandaşlar olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrımın yapıldığı bölümde, bırakın tam anlamıyla vatandaş sayılmayı, bir anlamda vatandaş olarak bile kadınların esamisi okunmaz. Nitekim Antik Yunan politik hayatında da kadınların ne yeri ne de bir rolü vardı.[12] Kadınlar politik kararların alındığı alanların dışındaydılar ve hukuken de reşit değildiler.[13] Mossé de bu yüzden "kadın vatandaş" (*citoyenne*) kavramını kullanmaktan çekiniyor ve onun yerine "vatandaş kızı" (*fille de citoyen*) ifadesini kullanıyor.[14] Çünkü vatandaşlığın politik bir içeriği olduğu ve katılım üzerinden tanımlandığı düşünülürse *kadın vatandaş* ifadesi anlamsızdır. Antik Yunan'da kadınların siyasete aktif katılımları ancak Platon'un *Devlet*'i gibi ütopyalarda görülebilecek ya da Aristophanes'in komedilerinde karşılaşılabilecek bir şeydi.[15] Yani kadınların vatandaşlığı ya olmayacak bir şeydi ya da ancak şaka olabilirdi. Öte yandan kadınların vatandaşlığı Antik Yunan'da kural değil istisnaydı. Elbette bir kadının vatandaş kızı olması (özellikle kimi dini ritüelleri şehrin özgür kadınlarının düzenliyor olması açısından) önemliydi fakat kadınlara resmi olarak vatandaşlık verilmesi olağanüstü durumlarla ilgiliydi ve bu da siyasete aktif katılımı kesinlikle içermiyordu. Nüfusun arttığı dönemlerde vatandaş sayısını sınırlamak için vatandaşlık kriteri yalnızca vatandaş babadan değil, vatandaş anne *ve* babadan doğmuş olmak şeklinde değiştirilebi-

12 Lévy, Edmond, *La Grèce au V^e Siècle (De Clisthène à Socrate): Nouvelle Histoire de l'Antiquité–2*, Lonrai, 1995, s. 211.
13 Mossé, *Le citoyen dans la Grèce Antique*, s. 39.
14 *Age.*, s. 40.
15 Carlier, Pierre, *Le IVe Siècle Grec (Jusqu'à la Mort d'Alexandre): Nouvelle Histoire de l'Antiquité–3*, Editions du Seuil, Lonrai, 1995, s. 213.

liyordu. Perikles 451 yılındaki vatandaşlık yasasını da bu yüzden çıkarmıştı ve bu yasa IV. yüzyılda da yürürlükte kaldı.[16] Yine de nüfusun sitenin düzgün işleyişini aksatacak derecede azaldığı dönemlerde vatandaş nüfusunu belli bir sayıya çekmek amacıyla bu yasa ihlal edilebiliyordu. Öte yandan Antik Yunan dünyasında kadınlara vatandaşlık verme pratiği nispeten yeniydi ve *kadın vatandaş* ifadesini kullanan yazar sayısı çok az olmakla birlikte bu ifadenin kullanımı da oldukça sınırlıydı.[17] Yani kadınların vatandaşlığı sadece sözde kalıyordu. Bu nedenle, eğer zımni bir tanım yapılacaksa bile içeriğini *doğuştan özgür yerliler* yerine *doğuştan özgür yerli erkekler* olarak değiştirmek gerçeğe daha yakın olurdu.

Keyt'in sınıflandırmasındaki diğer önemli sorunu ise ikinci sınıf vatandaşlık kavramı teşkil ediyor. Aristoteles'e göre demokrasi haricindeki rejimlerde yönetimin belli bir azınlığa devredilmesi –ideal durumda– liyakat esasına göre yapılmalıdır. Yani birileri diğerlerinden nitelik olarak daha üstün olduğu için diğerleri sitenin idaresini onlara bırakırlar. İktidarın azınlığa devredilmesindeki temel amaç da sitenin iyiliğinin, yani yine ortak çıkarın gözetilmesidir. Hal böyleyken, iktidara katılmayacak olanların vatandaşlığının neden ikinci sınıf bir vatandaşlık olacağını anlamak zor. *İkinci sınıf vatandaşlık* demek bir adlandırma sorunu olabilir ve bu yüzden bunu çok da önemsemeyebiliriz. Diyelim ki iktidara katılmayanların adı ikinci sınıf vatandaş olsun. Bundan daha önemlisi bu gruba kimlerin dahil edileceğidir. Miller'a göre bu grubu oluşturanların meteklerin çocukları, yabancılar, özgür bırakılmış köleler, zanaatkârlar ve vatandaşlık statüsü için en küçük bir yeterliği karşılayamayan, malı mülkü olmayan kişiler olduğunu söylemiştik. Kadınlar için geçerli olan tarihsel gerçekler ve eleştiriler bu sayılan gruplar için de geçerlidir. Zanaatkârlar hariç bu insanların hiçbiri klasik dönem Atina'sındaki gibi aşırı bir demokraside, yani vatandaşlığın topluluğun olabildiğince çok üyesini kapsadığı bir rejimde bile vatandaş değildiler. Hatta Aristoteles'e kalsa ideal sitede, vatandaşlık erdemini geliştirecek zamanları olmadığı için zanaatkârların da vatandaş olmamaları gerekir. Yani yorumcuların ikinci sınıf vatandaşlar denen gruba dâhil etmeye çalıştıkları insanlar ve kadınlar hiçbir şekilde politik alanda doğrudan söz sahibi değildirler. Bu nedenle sırf metni tutarlı hale getirmek ve teoriyi kurtarmak adı-

16 Hansen, Mogens Herman, *La Démocratie Athénienne: A l'Epoque de Démosthène*, Editions Tallandier, Paris, 2009, s. 78-79.

17 Mossé, Claude, *La Femme dans la Grèce antique*, Albin Michel, Paris, 1983, s. 51.

na bu insanları vatandaş saymaya çalışmak hem tarihsel gerçek açısından hata teşkil eder hem de Aristoteles'in metnini zorlamış olur. Öte yandan, bu ikinci sınıf vatandaşların vatandaşlık üzerinde yasal değil fakat meşru bir talep haklarının olduğu iddiası tersine dönebilecek bir iddiadır. Çünkü eğer bu hak meşruysa ve buna rağmen *yasal* bir nitelik kazanamamışsa aslında rejim bu insanlara *rağmen* kurulmuştur ve bu nedenle de daha baştan adil değil yoz bir rejimdir. Bir sitede kimin ne kadar var olduğunu belirleyen şey yasal sınırlardır.

Bu ilk iddiadaki temel sorun aslında şurada yatıyor: bir sitede *doğuştan özgür ve yerli* olmak bu niteliği taşıyan insanlara doğal olarak vatandaşlık statüsü kazandırmaz. Çünkü vatandaşlık hukuki bir statüdür ve hukuki bir yapı tarafından *tanınır*.[18] Bunun için vatandaş olma ya da sonradan vatandaşlık verilmesi prosedürlerine bakabiliriz. Vatandaş olmak için yine vatandaş olan ebeveynlerden doğmuş olmak gerekir ve vakti geldiğinde vatandaş olacak çocuk kendi *demos*'u tarafından tanındıktan sonra kütüğe kaydedilir. Aynı şekilde bir meteğin, bir yabancının vatandaş olabilmesi için başvuru yapması ve başvurusunun meclis tarafından kabul edilmesi gerekir. Biliyoruz ki Atina'nın en ileri gelen politikacılarıyla aynı çevrelerde bulunan kimi metekler tüm nüfuzlarına rağmen vatandaşlık alamamışlardır. Hatta metekler vatandaşlık alsalar bile bütün vatandaşlık haklarını kazanmış olmuyorlardı. Ancak vatandaşlık kazanmış bir meteğin çocuğu, o da Atinalı özgür bir kadınla yaptığı evlilikten doğmuş ise tam vatandaş olabiliyordu.[19] Bu nedenle Atinalı meteklerin çocukları, doğuştan özgür ve Atina'nın yerlisi olsalar da vatandaş *değildirler*. Nitekim metek statüsü Atina'ya ticaret yapmak için gelmiş, Atina'da yaşayan, özgür *fakat vatandaş olmayanları* vatandaşlardan ayırmak için icat edilmiştir.[20]

Her şeye rağmen bu çözümün güçlü görünmesinin sebebi şu: doğuştan özgür ve yerliler bir sitenin vatandaşlarının *insan malzemesini* oluşturur. Bu zımni tanım vatandaşlığın politik içeriğinin henüz şekillenmediği, vatandaşları diğer toplumsal gruplardan net bir şekilde ayırma ihtiyacının olmadığı dönemler için geçerli olabilir, *polites* kelimesi daha eski dönemlerde bu anlamda kullanılıyor olabilir. Fakat klasik dönem ve Aristoteles için bu tanım yetersizdir çünkü Aristoteles vatandaşlığın tanımını ne kadar daraltmak, ne

18 Bu konuyu bir sonraki bölümde detaylandıracağız.
19 Mossé, *Le Citoyen dans la Grèce Antique*, s. 42-43.
20 *Age*., s. 24-25.

kadar inceltmek istiyorsa bu tanım bir o kadar geniştir. Sonuç olarak bu ilk çözüm önerisi ne kadar makul görünse de aslında çözdüğünden çok problem yaratıyor. Meseleyi kavramsal olarak çözmeye çalışırken hem pratik sorunlar doğuruyor hem de Aristoteles'in metnine aykırı şeyler söylüyor. Problem olduğu gibi durduğuna göre şimdi de Morrison'un önerisine bakalım ve ne ölçüde probleme çözüm getirdiğini görelim.

İkinci çözüm önerisi: Vatandaşlığın dereceleri

Diğer yorumcuların aksine Morrison Aristoteles'in ikinci bir zımni vatandaşlık tanımının olmadığını, tek bir tanımının olduğunu, fakat bu tanımın gereksinimlerinin ancak daha iyi ya da daha kötü şekilde karşılanabileceğini iddia ediyor. Yani Morrison'a göre vatandaşlığın *derecelerin*in olması gerekir. Nitekim Aristoteles'in vatandaşlık tanımını yaparken tam vatandaşla (*perfect citizen*) kısmi vatandaşı (*imperfect citizen*) karşı karşıya koyduğunu hatırlatan Morrison kısmi vatandaşın site denen ortaklığa/topluluğa katılımının da kısmi yani eksik olacağını söylüyor. Politik ortaklığı "belli bir amaç ve ortak etkinlikler temelinde bir araya gelmiş insanların kurduğu birlik" olarak tanımlayan Morrison'a göre bu amacın ve etkinliklerin tamamına eksiksiz ve tam olarak katılanlar tam; belli etkinliklerin dışında kalanlar ya da onlara kısmen katılanlar ise kısmi vatandaştırlar. Bu durum vatandaşların site denen topluluğa olan aidiyet derecelerini de etkileyecektir: topluluğa katılım derecelerine göre kimileri daha çok kimileri daha az o şehrin parçası olacaktır. Fakat yine de, tam anlamıyla ya da kısmi olsun, herkes o sitenin vatandaşıdır. Bu tespitler ışığında Morrison tam vatandaşları *yöneten*, kısmi vatandaşları ise *yönetilen* olarak adlandırır. Böylece, yalnızca yönetenlerin çıkarını gözeten rejimler adaletsiz, bütün vatandaşların çıkarını gözeten rejimler ise adil olacak ve vatandaşlık tanımının ortak çıkar temelinde rejimlerin sınıflandırılması konusunda yarattığı tutarsızlık da çözülmüş olacaktır. Örneğin krallık rejiminde tek tam vatandaş kral olsa da vatandaş kümesinin tamamı kralın ve kısmi vatandaşların toplamından oluşacak ve rejimin adil olup olmadığını da kralın kısmi vatandaşlara yönelik tavrı belirleyecektir.[21]

"Tam vatandaş/kısmi vatandaş" ayrımı ile "yöneten/yönetilen" kavramları arasında kurulan paralellik aşağı yukarı Aristoteles'in vatandaşlık tanımından da çıkan bir sonuç. Morrison'un burada getirdiği yenilik ise bu

21 Morrison, s. 156-158.

vatandaşlık tanımının derecelerinin olduğu ve bir siteye aidiyeti o siteye katılımın derecesinin belirlediği iddiasıdır. Fakat bu kavram çiftleri arasında kurulabilecek paralelliğe rağmen vatandaşlığın derecelerinin olduğu fikri o kadar da aşikâr ve sorunsuz değil. Biraz daha eğilelim ve yakından bakalım: Morrison "Aristoteles'in bir tek vatandaşlık tanımı var" derken muhtemelen Aristoteles'in açıkça verdiği tanımı kastediyor. Peki, vatandaş eğer "karar alma ve yargı süreçlerine/mekanizmalarına katılan kişi" ise, hangi anlamda bu katılımın ve akabinde bu tanımın derecelerinden bahsedeceğiz? Atina'nın kurumlarını Aristoteles'in tanımıyla birlikte düşünecek olursak, eğer vatandaşsanız meclise ya da mahkemeye katılırsınız, değilseniz katılmazsınız. Bu iki ihtimal arasında az ya da çok değerleri söz konusu olamaz. Öyleyse Morrison'un başka bir şeyi kastediyor olması gerekir. Morrison muhtemel bir yanlış anlamayı sezmiş olacak ki şu açıklamayı getiriyor:

> "Vatandaşlığın *dereceleri*nden bahsederken, vatandaşlığın, örneğin ateş gibi tek bir birimle, nicel bir şekilde ölçülebilecek bir şey olduğunu söylemek istemiyorum. Aristoteles'in vatandaşlık kavramı *dostluk* ya da *varlık* kavramları gibidir. Bu son iki kavramın standart teşkil eden ve mutlak olduğu söylenen bir türü vardır. Diğer türler sıralama açısından [mutlak olana göre] daha aşağıdadırlar ya da [yine ona göre] daha *az*dırlar. [...] Aristoteles'in *mutlak* olanla *koşula bağlı* olan arasında yaptığı ayrım daima bir derecelendirme içerir, fakat [bu derecelendirme] illa ki doğrusal bir sıralama anlamına gelmez."[22]

Demek ki Morrison'un aklında doğrusal olmayan başka bir derecelendirme biçimi var ve Morrison vatandaşlık kavramının bu açıdan dostluk ve varlık kavramlarıyla aynı özelliği gösterdiğini düşünüyor. Peki burada ne tür bir derecelendirmeden söz ediyoruz? Öncelikle Aristoteles'te bu derecelendirmenin nasıl olduğunu görelim, sonra da vatandaşlık kavramının aynı özellikleri gösterip göstermediğine bakalım. Metafizik meselelere dalıp etik-politik alandan uzaklaşmamak adına model olarak dostluk kavramını alalım. Konunun tüm detaylarına girmeden, Morrison'un hangi saiklarla vatandaşlık kavramını benzer bir derecelendirmeye tabi tuttuğunu anlamamıza yardımcı olacak ölçüde Aristoteles'te dostluk kavramının nasıl derecelendirildiğine bir göz atalım.

***

22 Morrison, s. 157.

Aristoteles, *Eudamos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik* kitaplarında dostluk (*philia*/φίλια) konusunu araştırırken yalnızca bir tane mi yoksa birden çok dostluk çeşidinin mi olduğunu soruyor ve bu soruyu cevaplamak için öncelikle dostluğun nesnesini araştırmamız gerektiğini söylüyor. Bir dostluk ilişkisinde sevdiğimiz şey, yani sevgimizin nesnesi nedir? Başka bir ifadeyle, bir başkası ile duygusal bir bağ kurmamıza imkân veren şey nedir? Aristoteles'e göre bu nesne "[...] iyinin kendisi ya da öyle olduğunu düşündüğümüz şeydir" (*EE* 1235b25-26). *Nikomakhos'a Etik* kitabında da buna paralel olarak şöyle diyor: "[...] herkes kendisi için iyi olan şeyi sever. Yine de sevdiği şey kendisi için gerçekten iyi olan değil de ona öyle görünen şeydir. Bunun pek de önemi yok çünkü sevilesi şey zaten [gerçekten öyle olan değil] öyle görünen şeydir" (*NE* 1155b25-27). Öyleyse dostluk ilişkisi kurmaya imkân veren şey iyi olduğu düşünülen şeydir. Fakat iyinin bir tane değil birden çok anlamı vardır, zaten birçok şeyin iyi gibi görünmesinin nedeni de budur. Peki, nedir bu anlamlar? Aristoteles'e göre iyinin üç anlamı vardır: (1) bir şey ya niteliği nedeniyle iyidir; (2) ya faydalı olduğu için iyidir; (3) ya da zevk verdiği, hoşa gittiği için iyidir. Bu üç anlama bağlı olarak dostluğun da üç nesnesi olacaktır: (1) iyinin kendisi, (2) fayda, (3) hoşa giden/zevk veren şey. Aynı şekilde bu üç nesne üzerine kurulacak üç tane de dostluk türü olacaktır.

Peki iyinin bu üç anlamına karşılık gelen dostluk türlerinin arasındaki ilişki nedir? Aristoteles laf arasında, "sırf sevginin azından ve çoğundan bahsedebildiğimiz için yalnızca bir tek dostluk türü olduğunu" zannedenleri eleştiriyor çünkü Aristoteles'e göre yalnızca tek bir tür içinde değil, birbirinden tür olarak ayrılan şeyler, yani farklı türler arasında da az ve çok ilişkisi kurulabilir (*NE* 1155b13-15). Böylelikle Aristoteles daha ileride açıkça söyleyeceği şeyin sinyallerini burada vermiş oluyor: dostluğun nesneleri birbirinden tür olarak ayrıldıkları için sevme biçimleri ve aynı şekilde dostluk türleri de birbirinden tür itibariyle ayrılacaktır (*NE* 1156a6-7). Aristoteles'in tür üzerinden yaptığı bu ayrım hemen akla çok temel Aristotelesçi bir soruyu getirir: eğer dostluk çeşitleri birbirinden tür itibariyle ayrılıyorsa aynı cinsin türleri midir yoksa farklı cinslerin türleri midir? Başka bir mesele de tür itibariyle birbirinden ayrılan şeyler arasında az ve çok ilişkisinin nasıl kurulacağıdır. Aristoteles şöyle diyor:

> "Öyleyse üç tür dostluk olmak zorundadır ve bu türler ne tek bir anlamda, ne tek bir cinsin türleri olarak (*synonymos*), ne de yalnızca eş isimli (*homonymos*) olarak söylenir." (*EE* 1236a16-17)

Eğer dostluk çeşitleri tek bir anlama göre söylenmiyorsa o zaman örneğin sıcaklık gibi tek bir şeyin dereceleri olamaz. Eğer aynı cinsin türleri de değilse o zaman geriye yalnızca isimlerinin ortak olabileceği ihtimali kalıyor fakat Aristoteles bu ihtimali de eliyor. Peki, öyleyse nedir dostluk türlerinin ilişki biçimi? Aristoteles dostluk türlerinin ilişkisini tanımlamak için başka bir ilişki biçimi, bir anlamda ara bir kategori kullanıyor ve bu ilişkiyi şöyle ifade ediyor: "[Dostluk türleri] *tek ve birincil bir anlama göre* söylenir. [...] Birincil olan ise kavramı diğerlerinde bulunandır." (*EE* 1236a18-21) Aristoteles'in *pros hen* (πρὸς ἕν) dediği bu ilişki biçimini "merkezi anlam ilişkisi" (Fr. *homonymie relative*, İng. *focal meaning*) olarak adlandırabiliriz. Enrico Berti bu ilişki biçimini şöyle açıklıyor:

> "Merkezi anlam ilişkisinde [...] birincil olan, yani kavramı diğer türlerin tanımında bulunan şey, ortak bir cins, yani bir tümel değildir; sadece *diğerlerine göre birincil olan özel bir anlamdır*. Bu nedenle dostluğun daha zayıf biçimleri, birincil anlama sahip olan dostlukla aynı tanıma sahip olmasalar da, aynı şekilde 'dostluk' olarak adlandırılırlar."[23]

Öyleyse birincil anlamdaki dostluk gerçek anlamdaki dostluk türüdür ve diğer dostluk türlerinin de var olmasının koşulu ve imkânıdır. Aristoteles birçok yerde farklı dostluk biçimlerinin *gerçekten* var oldukları konusunda ısrar eder ve çıkar ya da zevk için bir araya gelen insanların da arkadaş/dost olarak nitelendirildiğini vurgular. Nitekim "Yalnızca birincil anlamda dostluğun var olduğunu söylemek *gerçekleri zorlamak ve paradokslara düşmek demektir* [...]" (*EE* 1236b21-23). Birincil anlamdaki dostluk tanımının diğer dostluk biçimlerine uymaması berikilerin var olmadığı anlamına gelmez; onlar mutlak olmasa da *bir anlamda*, yani kısmi olarak vardılar (*EE* 1236a22-32). İkincil anlamdaki dostluk biçimleri birincil anlamdaki dostluğa benzedikleri ya da benzemedikleri ölçüde daha az ya da daha çok dostlukturlar. Mesela çıkara ya da zevke dayalı dostluk türlerinin mutlak anlamdaki dostluğa benzemesinin nedeni, mutlak dostlukta arkadaşların hem birbirlerine faydalı olmaları hem de arkadaşlıklarından zevk almalarıdır. Bunun yanında ikincil anlamdaki dostluklar arasında da bir derecelendirmeye gidilebilir: zevke

23 Berti, Enrico, "Le Rapport entre les Formes d'Amitié selon Aristote", Dherbey, Gilbert Romeyer (yay. haz.) ve Aubrey, Gwenaëlle (éd.), *L'Excellence de la Vie: Sur L'Ethique à Nicomaque et L'Ethique à Eudème d'Aristote*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2002, içinde s. 318.

dayalı dostluk mutlak dostluğa çıkara dayalı dostluktan daha çok benzer çünkü zevke dayalı dostlukta arkadaşlar aynı şeylerden zevk alırlar ve bu anlamda zevke dayalı dostluk çıkara dayalı dostluğa göre daha çok dostluktur.

Merkezi anlam ilişkisinde farklı dostluk türlerinin ortak bir cinsi olmamasına ve birincil anlamdaki dostluğun tümel olmamasına rağmen yine de bu dostluk türlerinin isimlerinden başka gerçek bir ortak bir yanı vardır ve farklı dostluk türlerinden birini birincil diğerlerini ikincil olarak nitelememize, onları derecelendirmemize imkân veren de bu asgari ortaklıktır. Nitekim Aristoteles'in dostluk kavramından anladığı şey "[...] insanın başka bir türdeşine duyduğu yakınlık/çekim (*attraction*) biçimlerinin tamamıdır [...]":[24] örneğin ebeveyn ve çocuklar arasındaki sevgi ya da gerçek anlamda arkadaşlar arasındaki sevgi. Öyleyse *philia* (sevgi/dostluk) denen şeyi saf, yani işlenmemiş haliyle, farklı türlere bürünmemiş olarak şöyle ifade edebiliriz: *belli bir iyi amaç için bir başkasıyla kurulan her türlü duygusal (affectif) bağ*. Birincil ve ikincil anlamları, yani bir şekilde dereceleri olan şey de aslında budur. Bu duygusal bağ farklı dostluk biçimlerinde farklı nitelik kazanır ve bu sayede bu dostluk biçimleri birbirlerinden tür itibariyle ayrılır. Kulağa ne kadar garip gelse de ticaret yapan ve çıkar ilişkisi yürüten insanların ilişkisini de Aristoteles *philia* yani dostluk olarak adlandırır. Bu sadece Aristoteles'te değil, Grekçede ya da Grek tahayyülünde de böyle ki, Aristoteles "bu insanlara dost *denir*" diyor (*hoi anthropoi legousi* / οἱ ἄνθρωποι λέγουσι). Öte yandan *philia* kelimesinin aynı zamanda sevgi anlamına geldiğini de unutmamak lazım. Bu nedenle daha doğru bir çeviri dostluktan ziyade *muhabbet* olabilir. Ticari ilişkisi olan bu insanların aralarında ister istemez bir bağ olacaktır fakat ilişkilerinin niteliği nedeniyle *muhabbetleri* zayıf olacaktır. Öte yandan zevke dayalı dostlukta *philia*, belki de gerçek anlamda arkadaşlıkta olması gerektiğinden çok daha şiddetlidir. Ebeveynin çocuklarına duyduğu sevgi ise çocuğun ebeveyne duyduğu sevgiye nispeten nitelik olarak o kadar büyüktür ki ebeveyn-çocuk ilişkisi bu yüzden bir eşitsizler ilişkisi halini alır: yani çocuk ne yapsa o sevginin karşılığını veremeyecektir. İkincil anlamdaki bütün bu ilişkilerde bir şeyler daima ya eksiktir ya da fazladır. Gerçek/birincil/mutlak anlamda dostlukta ise, diğer bütün erdemlerde olduğu gibi (çünkü dostluk da erdemlerden biridir) her şey kararındadır: arkadaşlar birbirlerini sırf birbirleri için severler; birbirlerinin

24 *Age*., s. 317.

duygularını açıkça bilirler; birbirleriyle yeterince vakit geçirirler vs. Özetle, merkezi anlam ilişkisinde farklı dostluk türlerinden birini birincil diğerlerini ikincil olarak nitelememize imkân veren şey aralarındaki bu ortaklıktır.

***

Şimdi asıl konumuza geri dönelim ve Aristoteles'in etik metinlerinde çıktığımız seyahatin nedenlerini hatırlayalım: Morrison Aristoteles'in tek bir vatandaşlık tanımı olduğunu ve bu tanımın *dereceleri* olduğunu iddia etmişti. Bu derecelendirmenin nasıl olacağı konusuna ise vatandaşlığın derecelerinin/seviyelerinin dostluk ya da varlık kavramlarınınkine benzer bir derecelendirme olacağı şeklinde açıklama getirmişti. Biz de bu tarz bir derecelendirmenin nasıl olduğunu anlamak ve akabinde vatandaşlık kavramının da aynı özellikleri gösterip göstermediğini görmek için dostluk kavramını ele alıp inceledik. Dostluk kavramı incelememizde farklı dostluk türlerinin aynı cinsin türleri (*synonymos*) olmadığını fakat buna rağmen yalnızca eş isimli (*homonymos*) şeyler de olmadıklarını gördük. Çünkü Aristoteles birincil anlamdaki dostluk türü gibi diğer dostluk türlerinin de *gerçekten var* olduğunu ve bunların birincil anlamdaki dostluğa benzediğini, onunla ortak noktalarının olduğunu söyledi. Bu yüzden eşisimlilik (*homonymia*) ve cinsdeşlik (*synonymia*) ilişkilerinin dışında bir ara alan açması gerekti ve dostluk kavramının ancak *merkezi bir anlam* temelinde farklı türlerinin olabileceğini iddia etti. Buna göre en hakiki dostluk türü temel teşkil eder ve diğer dostluk türleri de ona benzerlikleri ya da benzemezlikleri ölçüsünde dostluk olarak adlandırılır.

Morrison bu modeli, yani merkezi anlam ilişkisini, aynı şekilde Aristoteles'in vatandaşlık kavramına da uygulayabileceğimizi iddia ediyor. Öyleyse Aristoteles'in Politika III,1'de verdiği vatandaşlık tanımı temel teşkil edecek ve diğer vatandaşlık derecelerini de bu tanıma benzerlikleri ölçüsünde derecelendireceğiz. Aristoteles'in vatandaşlık tanımını tekrar hatırlayalım: vatandaş karar alma ve yargı süreçlerine / mekanizmalarına katılan kişidir. Bu durumda vatandaşlığı politik katılım temelinde düşünen bu tanımın ikincil ya da daha düşük dereceleri ne olacak? Aristoteles'in metninde böyle bir ilişkiye tek imkân veren gruplar genç ve yaşlı erkekler. Aristoteles gençlerin ve yaşlıların *bir anlamda*, yani kısmi vatandaşlar olduklarını söylemişti: gençler politik alana *henüz* katılamadıkları, yaşlılar ise belli zorunluluklardan

muaf oldukları için. Fakat merkezi anlam teorisini bu vatandaşlık tanımı üzerine kurduğumuz zaman kadınları ve metekleri vatandaşlığa ve dolayısıyla ortak çıkara dâhil edemiyoruz çünkü kadınların ve meteklerin politik alanda hiçbir şekilde söz hakkı ve rolü olmadığını söylemiştik. Bu nedenle de vatandaşlarla ortak bir paydada buluşamıyorlardı. Öyleyse vatandaşlığı daha geniş ve herkese ortak başka bir temelde düşünmemiz gerekiyor. Yani nasıl ki farklı dostluk türlerinin işlenmemiş halini 'belli bir iyi amaç için bir başkasıyla kurulan her türlü duygusal bağ' olarak tanımladık, vatandaşlık *türleri* için de aynı şeyi yapmak gerekiyor. Nitekim Morrison'a göre: "Aristoteles'in vatandaşlık kavramının altındaki temel fikir [site denen] topluluğa *katılım*dır."[25] Yani vatandaşlığın farklı türlerine ve dolayısıyla seviyelerine imkân tanıyacak temel şey *politeia*da sahip olunan paydır. Öyleyse Morrison'un tanımladığı gibi site "belli bir amaç ve ortak etkinlikler temelinde bir araya gelmiş insanların kurduğu birlik" ise farklı vatandaşlık dereceleri o vatandaşların *katılım* derecelerine göre belirlenecektir. Bu amaca ve etkinliklere tam olarak katılanlar tam vatandaş, eksik olarak katılanlar ise kısmi vatandaş olacaklardır.

Gelelim Morrison'un iddiasının ne kadar sağlam olduğuna. Kendisinin de söylediği gibi Morrison'un kendi çözüm önerisi ilk çözüm önerisine göre felsefi olarak daha iyi temellendirilmiş bir iddia. Fakat Morrison'un problemi, iddiasının yanlış bir varsayım üzerine kurulmuş olmasından kaynaklanıyor. O yanlış varsayım da vatandaşlık kavramının, farklı türlerinin derecelendirilmesi açısından dostluk ve varlık kavramlarına benzediği düşüncesidir. Peki, bu varsayım neden yanlış? Neden vatandaşlık kavramı dostluk ya da varlık kavramları gibi davranmıyor? Öncelikle, biz *philia* ilişkilerimizi hayatın kendiliğindenliği içinde yaşıyoruz. Edimlerimize *bilinç* eşlik etse de, *tercih*lerden söz etsek de etik hayatın spontane bir hali var. Aşk anlamında *philia*, aile bireyleri arasındaki sevgi anlamındaki *philia*, arkadaşlar arasındaki sevgi olarak *philia* biz onları kavramlaştırmadan, düşünce nesnesi haline getirmeden önce de *var*lar. Peki, vatandaşlık kavramında durum böyle mi? Hayır. Çünkü vatandaşlık politik bir kategoridir ve yukarıda da söylediğimiz gibi her şeyden önce hukuki bir statüdür. Yani bir insan ancak belli bir hukuki irade tarafından vatandaş olarak tanındığı andan itibaren vatandaştır. Dostluk kavramının ya da genel olarak etik hayatın kendiliğin-

25 Morrison, s. 157.

denliğinin tam tersine politik alandaki ilişkilerimizi ve eylemlerimizi, vatandaş olarak hareket alanımızın ne olacağını *kurucu bir edim* belirler. Yani önce oyunun kurallarını koyarız, sonra da o kurallar çerçevesinde oynarız. Bu nedenle hemen herkesin üzerinde hemfikir olabileceği bir vatandaşlık tanımı yoktur çünkü bu tanım bir rejimden diğerine, ya da bir rejimin bir türünden diğer türüne farklılık gösterir. İnsanlar bir rejime katıldıkları ölçüde vatandaş değildirler; aksine, o rejime ne ölçüde katılacaklarını belirleyen şey onların hukuki statüsüdür. Yoksa döneminin en gözde siyasetçilerinden komutan Thrasyboulos'la iyi ilişkiler yürüten ve "404-405'teki oligarşik devrimden sonra demokrasinin yeniden tesisine yardımcı olan, Atina'nın zengin meteklerinden Lysias"[26] da vatandaş olurdu fakat olamadı. Çünkü dönemin siyasi iradesi, yani Atina meclisi ona vatandaşlık vermeyi reddetti. Bu yüzden vatandaşların sahip oldukları birçok ayrıcalıktan, en önemlisi de politik hayatta doğrudan söz sahibi olma hakkı ve rol oynama fırsatından mahrum kalmaya devam etmiş oldu. Yine, eğer vatandaşlığı belirleyen şey katılım olsaydı, hayatı boyunca hiçbir siyasi görevde bulunmamış olan Platon'un kısmi vatandaş olması gerekirdi. Oysa Platon Atina'da, Aristoteles'in terimleriyle söyleyecek olursak, tam vatandaştı. Aristoteles'in Atina hayatından oynadığı önemli rolü hatırlatan Morrison, "Sırf yasal olarak vatandaş değil diye Aristoteles'i vatandaş olarak kabul etmeyecek miyiz?" diye sorar ve "Aristoteles de vatandaştır ya da en azından öyle olmayı *hak eder*"[27] cevabını verir. Zaten bütün hata da burada yatar. Kimin vatandaşlığı hak ettiği değil kimin hukuki irade tarafından vatandaş olarak tanındığıdır mesele. Öte yandan Aristoteles'in Atina'nın kültürel hayatında oynadığı önemli role rağmen ikinci bir filozof cinayeti vakasının kurbanı olmamak için Atina'dan kaçmak zorunda kalması hakkının ne kadar teslim edildiğini göstermesi açısından da gayet manidardır.

Madem konu Aristoteles üzerinden yine meteklere geldi, yorumcular tarafından kadınlarla birlikte vatandaşlığın sınırlarına şiddetle dâhil edilmek istenen ikinci önemli grup da metekler olduğu için, tarihsel gerçeklerin yanında Aristoteles'in metinlerinde de meteklerin vatandaş olarak kabul edilmediklerini açıkça söyleyen pasajları göstermek yerinde olacaktır. Aristoteles vatandaşlık araştırmasının sonunda işçilerin vatandaş olarak sayılma-

26 Mossé, Claude, *Politique et Société en Grèce ancienne*, Aubier, Saint-Amand-Montrond, 1995, s. 21.
27 Morrison, s. 159.

sı gerekip gerekmediğini tartışırken şunu söylüyor: "Eğer işçiler vatandaş değilseler onları hani gruba koyacağız? Çünkü işçiler metek ya da yabancı da değildirler." (*Pol* 1277b38-39) Aynı bölümde biraz daha ileride Aristoteles vatandaşın öncelikle kamu görevlerine katılan kişi olduğunu hatırlattıktan sonra "kamu görevlerine katılamayan kişi metek gibidir" (*Pol* 1278a37-38) ifadesini kullanıyor. Hatta *Politika* metninde bu kadar uzağa gitmeye de gerek yok. Daha vatandaşlık tanımına geçmeden önce Aristoteles ikincil kriterleri ayıklarken, bir yerde ikamet etmenin vatandaş olmak için yeterli olmadığını söylüyor ve şöyle diyor: "Vatandaş sırf bir yerde ikamet ettiği için vatandaş değildir; ona bakarsanız metekler ve köleler de vatandaşlarla aynı yerde ikamet ederler." (*Pol* 1275a7-8) Bu cümlenin telaffuz edilmemiş devamı aslında şudur: "[köleler ve metekler] buna rağmen vatandaş değildirler."

Öte yandan Morrison 'vatandaşlığı belirleyen şeyin katılım olduğu' iddiasını metne dayandırdığını söylemesine rağmen *Politika* metninden alıntıladığı tek cümle şu: "[metekler de] böyle bir topluluğa ancak kısmen katılırlar" (*Pol* 1275a13-14). Fakat bu cümlenin geçtiği pasaj dikkatli okunursa Aristoteles'in burada kastettiği şeyin 'ekonomik ya da ticari anlamda topluluk' olduğu görülecektir. Nitekim site bir topluluksa da farklı anlamları vardır ve kendi içinde birçok topluluğu barındırır: site aynı zamanda hem siyasi bir topluluk, hem dini bir topluluk, hem ekonomik bir topluluktur vs. Vatandaşlar bütün bu topluluklara herhangi bir kısıtlama olmadan katılırlar fakat vatandaşlığı asıl tanımlayan, ona özgü olan, vatandaşı diğer sosyal gruplardan ayıran topluluk ve katılma biçimi, bir önceki bölümde de tarihsel verilerden hareketle söylediğimiz gibi, siyasi topluluk/katılımdır. Çünkü bu sonuncusu yalnızca vatandaşlara ayrılmıştır. Site de temel olarak bu politik anlama sahip olduğu için öncelikle yetişkin erkek vatandaşların kurduğu bir topluluktur. Bu nedenle, yukarıda detaylı bir şekilde söylediğimiz gibi, kadınlar bu alandan dışlanmışlardır; sitede ikamet etmelerine rağmen yabancılar, metekler ve köleler de bu topluluğun birer üyesi sayılmadıkları için bu topluluktan dışlanmışlardır.[28] Meteklerin ve kadınların siyasi alandan dışlanmış olmaları fiilen bu alana katılmamalarından ya da katılmak istememelerinden değildir; onlar bu alanın hukuken dışındadırlar. Yineleyecek olursak, hukuki statüyü belirleyen şey katılım değil, katılımın sınırlarını belirleyen şey hukuki statüdür.

28 Hansen, s. 88-89.

Politik katılım, katılım biçimlerinden yalnızca biri olsa da herhangi biri değildir. Çünkü politik alan bir siteyi ve dolayısıyla o sitenin rejimini karakterize eden temel alandır. Nitekim 'rejim' dediğimiz şey siyasal iktidarın örgütlenme biçimidir; yani bir sitede siyasal alanın sınırlarını, hangi kuralların yürürlükte olacağını ve bu alanın aktörlerinin yani vatandaşların kim olacağını belirleyen şeydir. *Politeia*nın 'rejim' anlamının yanında diğer anlamının 'vatandaşlık; vatandaşlık koşulları ve hakları' olması tesadüf değildir. Çünkü siyasal iktidarı örgütlemek daha en başından kimlerin oyuna dâhil olacağını, kimlerin eşit olacağını ya da başka bir ifadeyle eşitlerin kim olacağını, bu eşitliğin ne şekilde (yani aritmetik olarak mı geometrik olarak mı) kurulacağını belirlemektir. Bu nedenle eğer bir siteyi en iyi tanımlayan şey o sitenin rejimiyse, sitenin en özgü, asli parçaları, yani bir siteyi site yapan şey de o sitenin vatandaşlarıdır. Diğer gruplar ise sitenin tali parçalarını oluşturur. Nitekim Morrison'un bütün çabası bu tali grupları bir şekilde vatandaşlığa dâhil edip buradan hareketle de ortak çıkardan pay sahibi yapmaktır:

> "Bir sitenin parçası olmanın koşulu tam vatandaşlık değil, bundan daha az bir şey olmalıdır. Ya herhangi bir şekilde ya da herhangi bir derecede vatandaş olan kişi sitenin parçası sayılmalıdır ya da sitenin sınırları daha bulanık çizilmelidir: kısmi vatandaşların da siteye kısmen ait oldukları kabul edilmelidir. Kuşkusuz 'rejimde bir pay sahibi olma'nın seviyelerinin olabileceği rahatlıkla düşünülebilir. Aristoteles VII. kitapta sitenin 'asli parça'sından (*oikeion morion*) bahseder (VII, 4 1326a20-22). Köleler ve sitede ikamet eden yabancılar sitenin parçasıdırlar fakat asli parçası değildirler. Bir şeyin parçalarının o şeye az ya da çok *oikeion* olduğunu varsaymak Grek algısına zarar vermeyecektir."[29]

Morrison'un bu hamleyi neden yaptığını, sitenin asli parçası olma kriterini neden değiştirmeye çalıştığını anlamak hem kolay hem de zor. Site hem Antik Yunan dünyasında hem de Aristoteles'e göre her şeyden önce bir 'vatandaşlar bütünü'dür (*Pol* 1274b41). Fakat vatandaşların haricindeki grupların sitenin tali parçaları olmaları onların hiçbir öneminin olmadığı ve sitenin onlarsız da kendine yeter bir hayat süreceği anlamına gelmez. Nitekim kendine yeter bir sitenin pekâlâ kadınlara, meteklere, zanaatkârlara, kölelere vs.

29 Morrison, s. 157.

ihtiyacı vardır. Fakat bu grupların sitenin parçaları olmaları için vatandaş olmaları gerekmez. Hatta Aristoteles açıkça "site onlarsız varolamaz diye bu insanları vatandaş sınıfına koyamayız" (*Pol* 1278a3) der. Aksine onlar sitenin *vatandaş-olmayan* parçalarıdır. Asli ve tali parçalar arasındaki ayrım daha ziyade ontolojiktir ve "Hangi parça olmasaydı site olmazdı?" sorusuna cevap verir. Tali parçalardaki herhangi bir eksiklik kendine yeterlik açısından nicel bir eksikliği sebep olur: örneğin sitede yeterince ayakkabı üreticisi olmayabilir ve site bu ihtiyacı başka bir siteden ayakkabı satın alarak kapatabilir. Fakat asli parçalardaki bir değişiklik rejimin yapısında nitel değişimlere sebep olabilir: örneğin bir şehrin savaş, göç vs. birtakım nedenlerle kayda değecek sayıda vatandaşını kaybetmesi o şehrin kurumlarının ve dolayısıyla rejiminin sağlıklı işlemesini engeller. Atina'nın nüfusunun ciddi şekilde azaldığı belli dönemlerde kitlesel olarak vatandaş kabul etmesinin sebebi de budur. Bu nedenle asli ve tali parçalar arasındaki ayrımı iyi anlamak ve korumak gerekir: bir şey daha asli ya da daha az asli değildir. Sitenin asli ve tali parçaları vardır. Hal böyle olunca, eğer rejimden siyasal alanı anlıyorsak, 'rejimde bir pay sahibi olma'nın dereceleri olamaz çünkü siyasal alan yalnızca vatandaşlara ayrılmıştır ve site denen bütün de 'vatandaşların siyasal ortaklığı'dır (κοινωνία πολιτῶν πολιτείας/*koinonia politon politeias*) (*Pol* 1276b1-2).

***

Sonuç olarak, tüm felsefi çabasına rağmen Morrison'un çözüm önerisi de aşağı yukarı ilk çözüm önerisiyle aynı sonuçları veriyor. Morrison Aristoteles'in vatandaşlık tanımını dostluk kavramında olduğu gibi daha geniş bir temelde düşünerek derecelendirmeye ve bu sayede tam vatandaşlar dışındakileri de hem sitenin hem de vatandaşlık kümesinin bir parçası haline getirmeye çalıştı. Biz de vatandaşlık kavramının yapısı gereği dostluk kavramına benzemediğini ve bu nedenle aslında bu derecelendirmenin yanlış bir varsayıma dayandığını göstermeye çalıştık. Öte yandan, Morrison da selefleri gibi asli ve tali parçalar arasındaki ayrımı zayıflatıyor ve politik alanın parçası olmayan grupları sırf paradoksu çözmek adına vatandaşlığa dâhil etmeye çalışıyor. Buna karşılık da Aristoteles'in metinlerinin bu hamleye imkân vermediğini, bu hamlenin hem tarihsel açıdan bir hata içerdiğini hem de Aristoteles'in metinlerini zorladığını göstermeye çalıştık. Öyleyse problemi-

miz hala olduğu gibi duruyor ve çözümü başka bir yerde, başka bir şekilde aramamız gerekiyor.

Eşitlik temelinde tanınma ve rıza kavramları

Eleştirilerimizin sonunda problemin çözümünde en azından hangi yolu tutmamamız gerektiğini görmüş olduk: Vatandaşların dışında kalan grupları, yani kadınları, metekleri vs. sırf problemi çözmek adına vatandaş olarak kabul etmek oldukça pahalıya patlıyor. Ptolemaios'un, teoriyi yanlış bir varsayımdan hareketle kurduğu için sürekli arttırmak zorunda kaldığı yörüngeleri gibi vatandaşlık analizinde de yanlış temele dayanan ayrımlar beraberinde başka ayrımları getiriyor ve iş içinden çıkılmaz bir hal alıyor. Bu yüzden çözümü ararken bu grupları ne pahasına olursa olsun vatandaşlığa dâhil etmeye çalışmayacağız.

Öyleyse şu nokta artık açık: bir şehrin vatandaşlığının insan malzemesini, aktif vatandaş olsun pasif vatandaş olsun, yalnızca o şehrin *doğuştan özgür yerli yetişkin erkekleri* oluşturur. Bu bölümde pasif vatandaşların politik alana aidiyet üzerinden tanımlanabilmelerinin eşitlik temelinde tanınma ve rejimin bütün vatandaşların *rıza*sı (*consentement*) temelinde kurulması sayesinde mümkün olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu iddiayı tartıştıktan sonra Aristoteles'in vatandaşlık kavramının *Politika*'da hangi bağlama oturduğunu, Aristoteles'in hangi amaçla böyle bir tanım verdiğini yorumlamaya çalışacağız. Son olarak da vatandaşlığa dâhil olmayan grupların siteyle ve ortak çıkarla olan bağlarını hangi temelde ve biçimde düşünmemiz gerektiğini göstermeye çalışacağız.

***

Eleştirilerimiz boyunca Aristoteles'in metninde yönetilen vatandaşların da olduğunu birtakım pasajlardan hareketle göstermiştik. Şimdi bu konuyu biraz daha ilerletelim ve pasif vatandaşın nasıl politik alana ait olduğunu, politik alan üzerinden nasıl tanımlandığını göstermeye çalışalım.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabında politik adaleti incelerken söz konusu adaletin tam anlamıyla (*haplos*/ἁπλῶς) adalet olduğunu ve politik adaletin *vatandaşlar arasındaki adalet* olduğunu söyler. Bu anlamda, yani aralarında politik adalet olması itibariyle vatandaşlar "yasa tarafından aritmetik ya da geometrik temelde eşit olarak tanınan/tanımlanan" insanlardır.

Aristoteles yasa ve politik adalet üzerinden yaptığı bu tanımı politik katılım fikriyle de bağlayarak şöyle devam eder:

> "Nitekim, gördüğümüz gibi [ilişkileri yasayla ve belli bir eşitlik temelinde tanımlanmış olan] bu insanlar *yönetmeye ve yönetilmeye eşit şekilde katılma imkânı olanlardır*" (*NE* 1134b14-15).

Politika metnindeki, daha önce kullanmadığımız fakat buna paralel başka bir pasajda Aristoteles vatandaştan şu sözlerle bahsediyor:

> "[...] vatandaşı genel olarak *hem yönetmeye hem de yönetilmeye katılan kişi* olarak tanımlayabiliriz. Vatandaş her rejimde farklıdır. Mükemmel/en iyi rejimde ise vatandaş, erdemli bir hayat uğruna, yönetmeyi ya da yönetilmeyi *bilinçli bir şekilde seçebilen* kişidir." (*Pol* 1283b42-1284a3)

İlk bakışta bu pasajlarda vatandaş sadece demokrasi tipi rejimlere göre tanımlanıyormuş gibi görünse de metinlerin asıl anlamı bu değil. Nitekim Pellegrin'in de dediği gibi:

> "[...] bu metin en iyi rejimin vatandaşların sırayla iktidara katıldığı rejim olduğunu söylemiyor: eğer kral erdem itibariyle diğer vatandaşlardan üstünse ve ortak çıkarı gözeterek yönetiyorsa, krallık da en iyi rejim olabilir. Hatta bu koşullarda iktidarın sırayla paylaşılması rejimin yozlaşma sebebi olabilir."[30]

Öyleyse burada Aristoteles yalnızca, herkesin yönetmeye ve yönetilmeye eşit olarak katıldığı demokrasi tipi rejimlerden değil, bütün rejimlerden bahsediyor. Aristoteles'in metni de Pellegrin'in bu argümanını destekliyor. *Politika* III,13'te Aristoteles en iyi rejimde *ostrakismos* uygulamasının nasıl olacağını tartışırken şu soruyu sorar: eğer bir sitede bir kişi yetkinlik ve erdem açısından kıyas kabul etmeyecek şekilde diğerlerinden üstünse o kişiyi o siteden kovmak mı gerekir? Aristoteles'in buna cevabı *hayır*dır (*Pol* 1284b22-34). Hatta doğru ve adil olan, o kişinin iktidarda olması ve tek başına yönetmesidir (*Pol* 1288a15-29). Çünkü Aristoteles'e göre doğru rejim yalnızca bir tane

30 *Les Politiques*, çev. Pierre Pellegrin, Paris, Editions GF Flammarion, 1993, s. 252, n.10.

değildir. Monarşi, aristokrasi ve *politeia*nın üçü de doğru rejimdir. Farklı şehirlerde, farklı toplumlarda, eldeki koşullar ve o toplumu oluşturan insanların karakteri, yapısı en çok hangi rejime elveriyorsa o site için doğru ve adil rejim odur. Nitekim Aristoteles doğru rejimlerden bahsederken açıkça şunu söylüyor:

> "[...] en iyi rejimi incelemek demek bu isimlerle adlandırılan [yani doğru] rejimlerden bahsetmek demektir. Çünkü bu rejimlerin her biri belli bir erdem/yetkinlik temelinde ve onun gerektirdiği araçlarla kurulmuştur [...]" (1289a31-33)

Demek ki vatandaş yalnızca demokrasi tipi rejimlerde değil, aristokrasilerde ve krallıklarda da yönetmeye ya da yönetilmeye katılan, hatta bunu *bilinçli bir tercihle seçen* kişidir. Bunun nasıl mümkün olduğunu anlamak için farazi bir durum düşünelim. Diyelim ki birlikte yaşayan bir grup insan oluşturdukları topluluğun *formuna*, *biçimine* yani *rejimine* karar verecekler. Bunun için de yine kurucu bir edim gerekir. Topluluğun kendisini devam ettirebilmesi için gerekli hayati ihtiyaçların (örneğin beslenme, barınma vs.) karşılanmasının yanında birilerinin de bu işleri organize etmesi, yönetmesi, yürütmesi gerekecektir. Bu açıdan, rejimin belirlenmesi yönetim mekanizmasının nasıl düzenleneceğine karar verilmesidir. Ne kadar sayıda insan, ne kadar süreyle, hangi iş bölümüyle sitenin işlerini idare edecekler? Yani kimin yönetici kimin yönetilen olacağına karar verilmesi gerekecektir. Buraya kadar her şey tamam. Aristoteles'in doğru rejimleri için hayati nokta ise vatandaşların kimin yönetici kimin yönetilen olacağı konusunda *uzlaşmaları*, yönetmeyi ve yönetilmeyi *bilinçli olarak seçmeleri ve kabul etmeleridir.* Böyle bir tercihte belirleyici olacak şey tabii ki site denen bütünün iyiliğinin gözetilmesidir. Eğer aralarından bir kişi ya da bir grup insan diğerlerine göre yetkinlik ve erdem açısından kıyas kabul etmeyecek şekilde üstünse iktidarı onlara devretmek sitenin iyiliği, yani ortak çıkar açısından doğru olandır. Eğer vatandaşlar nitelik olarak aşağı yukarı birbirine denkse o zaman iktidara el birliğiyle katılacaklardır. Bu uzlaşma ve karar süreci tabii ki gerçekte bu kadar kolay olmayabilir. Atina örneğini düşünecek olursak, oligarklarla demokratlar arasındaki çatışma VI. yüzyılın başından itibaren ara ara durulsa da bir türlü uzlaşmaya varılamamış ve Peloponnesos Savaşı'nın ardından bir iç savaşla son bulmuştur. İç savaşın yıkıcı sonuçları IV. yüzyılda Atinalı

demokratları ve oligarkları mecburen uzlaşmaya götürmüştür. Demokrasi ve oligarşinin aşırılıkları törpülenerek dengeli bir rejim kurulmaya çalışılmıştır. Uzlaşmanın kaynağı ne olursa olsun, önemli olan herkesin bu karara *rıza* göstermesidir. Yani rejimin birilerine *rağmen* değil herkesin rızasıyla kurulmasıdır. Aristoteles de doğru bir rejim olarak krallıktan bahsederken iki yerde şöyle diyor:

> "[Bu rejimler] *rıza gösteren insanların tercihiyle* kurulduğu için krallık niteliğine sahiptir." (*Pol* 1285b2-3)
>
> "[...] [bu rejimler] babadan oğula geçtiği ve yasaya tabi olduğu için istikrarlıdır. Bu nedenle bu rejimlerdeki muhafızlar da bir tiranın değil bir kralın muhafızlarının niteliğine sahiptirler. Çünkü kralları vatandaşlar, tiranları ise yabancı birlikler korur. Krallar *yasaya bağlı kalarak ve yönettiği insanların rızasıyla*; tiranlar ise yönettiği insanlara *rağmen* [yani onların rızası olmadan] yönetir. Öyle ki kralların muhafızlarını vatandaşlar oluşturur; tiranların muhafızları ise vatandaşlara *karşıdır*." (*Pol* 1285a23-28)

Vatandaşların rıza göstermesi ya da göstermemesi onların kurucu edimde söz sahibi olduklarının göstergesidir. Bu da ancak daha baştan itibaren birbirlerini *eşitler* olarak tanıyıp/tanımlayıp muhatap kabul etmeleriyle mümkündür. Ya da tesis edilmesi için mücadele ettikleri adalet, eşit ve muhatap kabul edilmek ve karar süreçlerinde söz sahibi olmak içindir. Bunu adaletin garantisi de Aristoteles için her şeyden önce *yasa*dır. Öyleyse, eğer yönetilmek de seçilebiliyorsa ve bu seçim kimi koşullarda en doğru ve adil olan şeyse, o zaman politik alan yalnızca yönetmekten ibaret değildir. Yönetilenler *de* yönetenler gibi vatandaştırlar (*Pol* 1277a21-22). İşte çıkarı korunacak olan vatandaşlar da daha baştan birbirleriyle eşit olarak tanımlanan, bu sayede rejim üzerinde söz sahibi olan, yönetmeyi ya da yönetilmeyi bilinçli bir şekilde tercih edebilen ve vatandaşlık ilişkileri yasayla kurulmuş ve tescil edilmiş kişilerdir.

***

Peki, vatandaşlığı eğer bu temelde anlamak gerekiyorsa, Aristoteles'in açıkça verdiği ve vatandaşı yalnızca iktidara aktif şekilde katılan kişi olarak tanımlayan tanımını ne yapacağız?

Politika'da vatandaşlığın tanımlandığı bölümü ilk kez okuyorsak hissettiğimiz şey genellikle sıkıntıyla kafa karışıklığı arasında bir yerdedir. Aristoteles'in burada ne yapmaya çalıştığını ilk anda anlamak pek de kolay değil. Sanki araştırmasının nereye varacağını bilmiyor da el yordamıyla arıyor gibidir. Belki de öğrencilerine el yordamıyla aratmak istediği için kasıtlı olarak dolambaçlı bir yolu seçmiştir. Bunu bilmemiz pek mümkün görünmüyor. Yine de, bu tanımı nereye koyacağımıza karar vermeden önce (ve aslında karar verebilmek için), nihai tanıma varan süreci takip ederek Aristoteles'in ne yapmaya çalıştığını anlamaya çalışalım.

Aristoteles vatandaşı tanımlamak için yetersiz olan kriterleri ve kısmi vatandaşları inceledikten ve bir kenara koyduktan sonra şöyle diyor: "Vatandaşı en iyi tanımlayan şey yargıda ya da yönetimde bir görev sahibi olmaktır (*to metekhein kriseos kai arkhes*/τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς)." (*Pol* 1275a22-23) Fakat Aristoteles tanımın hemen akabinde hem bir açıklama yapmak hem de bir revizyona gitmek zorunda kalıyor. Genel olarak *idari görev* ya da *siyasi mevki* olarak adlandırabileceğimiz ἀρχή (*arkhe*) kavramı Antik Yunan'da dar bir anlama sahipti ve daha ziyade yüksek devlet görevlerini tanımlamak için kullanılıyordu. Buna karşılık Atina vatandaşlığının en temel iki fonksiyonu olan meclis ve mahkeme üyeliği bu anlamda *arkhe* değildi ve *arkhe* olarak adlandırılmıyordu. Bu da Aristoteles'in tanımını sorunlu hale getiriyordu çünkü bu ilk tanımın içine dâhil edemediğimiz halk meclisi ve halk mahkemesi Atina'nın en temel ve en güçlü iki siyasi kurumuydu. Durumun farkında olan Aristoteles " [...] kadiri mutlak olanların bu gücünü tanımamak gülünç olur" (*Pol* 1275a28-29) diyerek devam ediyor. Burada Aristoteles aynı zamanda bir kelime oyunu yapıyor: *arkhe* idari görev, siyasi mevki demek olduğu gibi *güç* anlamına da geliyor. Yani meclis ve mahkeme üyelerini politik terminolojide *arkhe* (idari görev) olarak adlandırmasak da bu insanların *arkhe*den (güç) yoksun olduklarını söylemek garip olur. Eğer Aristoteles'in *arkhe*'nin anlamını açıkça genişlettiği bir yer varsa o da burasıdır. Nitekim meclis ve mahkeme üyeliğini de *arkhe* olarak adlandırmak için bu görevleri *süresiz görevler*, dar anlamdaki görevleri ise *süreli görevler* olarak adlandırıyor.

Bu ayrımı yaptıktan sonra Aristoteles vatandaşı şöyle tanımlıyor: öyleyse iktidara bu şekilde [*yani süresiz görevler üzerinden*] katılan kişi vatandaştır (*Pol* 1275a32-33). Garabet silsilesi burada da devam ediyor. Aristoteles meclis ve mahkeme üyeliğini de *arkhe* olarak tanımlayıp ilk vatandaşlık tanımına dâhil ettikten sonra şimdi de vatandaşın *süresiz görevler*i icra eden

kişiler, yani mahkeme ve meclis üyeleri olduğunu söylüyor. Demokrasi haricindeki rejimlerde mahkeme ve meclis üyelerinin yaptığı görevleri dar anlamdaki görevliler yaptıkları için bu rejimlerin vatandaşları tanımın dışında kalıyorlar ve böylece tanımın içeriği ilk haline göre daralmış oluyor. Fakat Aristoteles'in amacı da zaten bütün rejimlerdeki bütün vatandaşları kapsayacak bir tanım vermek değil. Çünkü birbirinden tür itibariyle farklı olan ve aralarında ardışıklık ilişkisi olan öznelere (*hypokeimenon*) ait şeylerin neredeyse hiçbir ortak yanı yok gibidir. Rejimler de birbirlerinden tür itibariyle farklıdırlar ve aralarında ardışıklık ilişkisi vardır. Bu nedenle bütün rejimleri kapsayacak bir vatandaşlık tanımı yapmak mümkün değildir (*Pol* 1275a34-38). Şöyle düşünelim: rejimlerin birbirinden tür itibariyle farklı olması onların *form*larının farklı olmasıdır. Bir rejime formunu veren şey ise *politeuma* (πολίτευμα) yani karar verme mekanizmasıdır. Rejimlerin birbirinden form itibariyle ayrılmasının nedeni bu rejimlerin *politeuma*larının farklı biçimlerde düzenlenmesi, organize edilmesidir. Bu düzenleme vatandaşların etkinlik alanını doğrudan belirlediği için farklı rejimlerin vatandaşlıkları da birbirinden form itibariyle farklı olacaktır. Bu yüzden vatandaşlık bir cins değildir ve jenerik, yani cins tanımı yoktur. Nitekim Aristoteles ikinci verdiği tanımın sadece demokrasiler için geçerli olduğunu kabul ediyor (*Pol* 1275b5-6) ve bir değişiklik daha yaparak tanıma nihai halini veriyor:

> "[demokrasilerde] süresiz görev yapan kişi, yani mahkeme ya da meclis üyesi, [demokrasi haricindeki] diğer rejimlerde belli bir görevle sınırlı kişidir. Her konuda ya da belli konularda karar alma ve yargılama görevleri bu tarz görevlilerin hepsine ya da bir kısmına verilir. Öyleyse bu verilerden hareketle vatandaşın ne olduğu açık: karar alma ve yargı süreçlerine/mekanizmalarına katılabilen kişi söz konusu sitenin vatandaşıdır. Siteyi de kısaca şöyle tanımlıyoruz: kendine yeter bir yaşamı sağlayacak sayıda vatandaşın oluşturduğu bütün." (*Pol* 1275b14-21)

Bu kısımda işin rengi biraz daha değişiyor. Ne olup bittiğini anlamak için yakından bakalım. Aristoteles bir önceki tanımın demokrasilerde geçerli olduğunu söylese de tanımı tekrar düzeltirken bütün öğelerini bir kenara bırakmıyor. Öte yandan vatandaşlığın jenerik tanımı yapılamayacağı için aristokrasinin politik kategorilerini tanımına dahil etmeye de çalışmıyor. Bunun yerine, demokrasilerde *süresiz görevleri*, yani *yargı* ve *karar alma* gö-

revlerini icra eden mevkilerin aristokrasilerde aynı olmadığını, yani demokrasiye özgü bu kurumların aristokrasilerde var olmadığını, fakat aristokrasilerde de *aynı görevlerin* farklı kurumlar tarafından icra edildiğini vurguluyor. Bu minvalde vatandaşı *yargı ve karar alma süreçlerine/mekanizmalarına katılan kişi* olarak tanımlıyor. Yani Aristoteles nihai vatandaşlık tanımını rejimlerden soyutlayarak, vatandaşı her politik topluluğa ortak olan en temel iki *politik işlev* üzerinden tanımlıyor.

Şu an yazımızın başında özetlediğimiz, makalemizin de hareket noktasını oluşturan paradoksun kaynağına gelmiş bulunuyoruz. Demokrasilerde prensip olarak bütün yetişkin özgür yerli erkekler bu görevlere katıldıkları için vatandaşlığın işlev üzerinden tanımlanması sorun teşkil etmiyor. Peki ya diğer iki adil rejim, yani aristokrasi ve krallık ne olacak? Aristoteles açık açık aristokrasilerde bu görevlerin belli bir süreyle belli kişilere verildiğini söyledi. Bu durumda aktif siyasetin dışında kalacak olanların vatandaşlıkları ne olacak?

İşlev üzerinden yapılan bu nihai tanım muhtemelen Aristoteles'in demokrat muhataplarına da garip görünüyordu. Garipliğin bir sebebi "Vatandaş nedir?" sorusundan ne anladığımızdan ve bu soruya ne cevap vereceğimizden kaynaklanıyor. O günlerde Atina agorasına gidip konuya dair halkın nabzını yoklasanız çoğunlukla alacağınız cevap vatandaşın 'vatandaş anne ve babadan doğmuş kişi' olduğuydu (*Pol* 1275b21-22). Nitekim bu tanım doğrudan Perikles'in vatandaşlık yasasına dayanıyordu. Bu da bir tanım olmakla birlikte aslında bize özgür insanların *vatandaşlığı hangi yoldan kazandıklarını* söylüyor. Aristoteles'in verdiği tanım ise vatandaşın *ne yaptığı* ile ilgilidir. Aristoteles vatandaşı en iyi tanımlayan şeyden bahsederken sanki vatandaşlık dediğimiz şeyin bir doğası varmış gibi konuşur. Vatandaşlığın tanımlandığı bu bölümde gözden kaçmaması gereken küçük bir nokta var: Aristoteles bütün rejimlerdeki bütün vatandaşları kapsayacak genel bir tanım değil, *haplos* (ἁπλῶς) yani dar anlamda/tam anlamıyla/gerçek anlamda vatandaşın tanımını yapmaya çalışıyor (*Pol* 1275a19-23). Cevabını aradığı soru da aslında şudur: Eğer site insanın yaratacağı tam ve en mükemmel (τέλειον/*teleion*) toplum formu ise, sitenin asli parçası olan vatandaşı en iyi ne tanımlar? Yani etiko-politik/pratik alana özgü, asli etkinlik nedir? 'Vatandaş yargı ve karar mekanizmalarına/süreçlerine katılan kişidir' demek, 'vatandaş, vatandaşlığın doğası gereği bu görevlere *katılmalıdır*' demektir. Bu anlamda Aristoteles var olanları içerecek bir tanım değil *normatif* bir tanım yapar ve bu tanım etiko-politik alandaki bir yetkinliği ifade eder.

Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Aristoteles normatif bir tanımla *haplos,* yani dar anlamda vatandaşı tanımlamaya çalışıyor ve bu tanımla yönetime aktif olarak katılanları, yani *politeuma*yı oluşturanları kastediyor. Bu nedenle dar anlamda vatandaş kümesiyle bütün vatandaşların oluşturduğu küme örtüşmez, ilki ikincinin bir alt kümesidir. Aristoteles'in yaptığı bu vatandaşlık tanımı *yöntem* gereğidir; yani, başka birçok alanda olduğu gibi rejim araştırması bağlamında da araştırmanın asli ve tali unsurlar, yapılar vs. üzerinden ikiye ayrılmasından kaynaklanır. Bu araştırmanın asli kısmının temel öncüllerini hatırlayalım: (1) site en mükemmel toplum formudur; (2) siteyi site yapan, ona formunu veren şey rejimdir; (3) rejimi rejim yapan, ona formunu veren şey de karar mekanizması, yani *politeuma*dır (*Pol* 1278b10-11). Bunların akabinde gelen öncül de şu olacaktır: (4) karar mekanizmasını oluşturanlar dar anlamdaki vatandaşlardır. Bu yapı, vatandaşlık tanımında da bahsedilen son bir öğeye daha bağlanır. *Politika* III,1'in son cümlesini hatırlayalım: bir site eğer kendine yeter bir yaşamı sağlayacak sayıda dar anlamda vatandaştan oluşuyorsa ancak o zaman site adını hak eder. Bir sitenin kendine yeterliği de Aristoteles'e göre site ve vatandaş için olduğu gibi asli (dar) ve tali anlamlarda söylenir. İşte, dar anlamda site ve vatandaşı ilgilendiren kendine yeterlik biçimi *politik kendine yeterlik*tir. Öyleyse bir şehrin politik olarak kendine yeter olması için dar anlamdaki vatandaşların yönetim zafiyetine neden olmayacak sayıda olması gerekir ki bu sayı da rejimden rejime değişir. Bu nedenle demokrasi harici rejimlerde pasif vatandaşlar vardır çünkü örneğin aristokratik kurumların doğası gereği az sayıda *haplos vatandaş* sitenin doğru idaresi için yeterli olmaktadır. Bu açıdan düşünülünce krallıkta dar anlamda tek, aristokraside ise az sayıda vatandaşın olması bir dereceye kadar anlam kazanır.

***

Adil rejimlerde pasif vatandaşların politik alana aidiyetlerinin eşitlik temelinde tanınma ve rejimin bütün vatandaşların rızası üzerine kurulması ile mümkün olduğunu gösterdikten sonra Aristoteles'in *Politika* III,1'deki nihai vatandaşlık tanımının da sitenin ve rejimlerin asli unsurlarının araştırılması temelinde ve yetkinlik üzerinden yapılmış bir tanım olduğunu göstermeye çalıştık. Böylece, hem pasif vatandaşların politik aidiyetinin imkânını hem de vatandaşlık tanımının nereye oturduğunu göstermiş olduk. Peki, bu du-

rumda vatandaşların haricindeki diğer özgür insanların ortak çıkarla ilişkileri ne olacak?

Keyt "[...] bir kişinin çıkarı, reisi olduğu ailenin çıkarına sıkı sıkıya bağlıdır [...]"[31] diyerek aslında Aristoteles bağlamında doğru bir varsayımdan yola çıkıyor. Problemin çözümündeki sorunlar ise Keyt ve diğer yorumcuların problemi şematik olarak çözme gayretlerinden kaynaklanıyor. Neredeyse istisnasız bütün yorumcuların, tam vatandaşların dışında kalanları, sırf ortak çıkarda pay sahibi olabilmeleri için vatandaşlığa dahil etmeye çalıştıklarını hatırlayalım. Bu çözüme göre, sitenin bütün üyelerinin arasında vatandaşlık ve onun beraberinde getirdiği adalet ilişkisinin olması gerekiyor. Oysa vatandaş olan aile reisi, ailesinin çıkarını vatandaş olarak değil aile reisi, baba ya da eş olarak gözetir. Çünkü bu onların arasındaki *philia* (sevgi/dostluk/bağ) gereğidir. Aile reisi ile hane halkı arasındaki bağ vatandaşları birbirine bağlayan politik bağ, ya da *philia* vatandaşlar arasındaki *philia* değildir. Bu nedenle aralarındaki adalet ilişkisi de vatandaşlar arasındaki adalet ilişkisi değildir. Aile reisi/eş/baba çocuğunun çıkarını çocuğu gelecekte o şehrin vatandaşı olacak diye, ya da eşinin çıkarını kadınlar şehrin yarısını oluşturdukları için, kendi eşi de bir vatandaş kızı ve müstakbel vatandaş annesi olduğu için gözetmez. Aile reisi hane halkının çıkarını sırf o ailenin reisi olduğu için, sırf baba ve eş olduğu için gözetir. Bu yüzden de vatandaşın ailesinin üyelerinin ortak çıkara katılmak için bir şekilde vatandaş olarak adlandırılmalarına gerek yoktur. Çözümü bu yönde zorlamak hem Aristoteles'in metnini, hem tarihsel hem de insani gerçekleri zorlamak, bir paradokstan kaçarken başka paradokslara ve hatalara düşmek demektir.

Kadınlar gibi metekler de vatandaş olmasalar da sitede istenmeyen unsur değildiler. Aksine, özellikle IV. yüzyılda, kolayca tahmin edilebilecek nedenlerle Atina daha çok meteği kendine çekmeye çalışıyordu. Metekler, devletin sırtında hiçbir mali yük oluşturmadıkları gibi, ödedikleri vergilerle ve ekonomik faaliyetleriyle devletin gelirlerini arttırıyorlardı. Bu nedenle meteklerin yaşadıkları siteyle olan bağları öncelikle ve temel olarak ekonomikti. Yine de bu, şehirle başka bağları olmadığı anlamına gelmiyordu. Aksine şehre öylesine entegre olmuşlardı ki şehrin hayatında önemli rol oynayabiliyorlardı. Metekler kültürel olarak Atinalıydılar ve Sokrates'in çevresinin de gösterdiği gibi en zengin metekler Atina'nın aristokrat çevrelerinde seve seve

31 Keyt, s. 140.

kabul görüyorlardı.[32] Hatta, her ne kadar ileride kaçmak zorunda kalmış olsa da, Aristoteles gibi bir metek Atina'da okul bile açabiliyordu. Neticede metekler, *metek statüsüyle*, şehrin hayatına yoğun bir şekilde katılıyorlardı ve politik alan haricinde hemen her şeyden istifade edebiliyorlardı. Çünkü site her şeyden önce vatandaşlar arasındaki bir ortaklıktı ve bu anlamdaki ortak çıkarın en önemli boyutu da politik alanın adil bir şekilde paylaşılmasıydı.

Sonuç

Aristoteles'in vatandaşlık tanımının rejimlerin adalet temelinde sınıflandırılmasıyla birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkan paradoks makalemizin hareket noktasını oluşturdu. Yorumcuların genel eğilimi vatandaş olmayanları da vatandaşlığa dâhil edebilecek şekilde ya zımni bir ikincil tanım düşünerek, ya da daha geniş bir temelde vatandaşlığı derecelendirerek paradoksu çözmek yönündeydi. Tarihsel verilerden hareketle, Aristoteles'in vatandaşlık tanımına ve politik düşüncesine paralel olarak, Antik Yunan politik dünyasında da vatandaşlığın öncelikle ve temel olarak politik katılımla tanımlandığını gösterdikten sonra vatandaş olmayanların daha geniş bir tanım aracılığıyla vatandaşlığa dâhil edilmelerinin yarattığı tarihsel hataları ve sebep oldukları yeni problemleri ortaya koymaya çalıştık. Bu nedenle bu yolu nihai olarak terk ettik. Böylelikle vatandaşlığın insan malzemesini teşkil etmek için sadece özgür yerli yetişkin erkekler kalmış oldu. Pasif vatandaşların politik alana aidiyet üzerinden tanımlanmalarının eşitlik temelinde tanınma ve rıza kavramları sayesinde mümkün olduğunu ve adil bir rejimin aslında kimseye rağmen değil bütün vatandaşların rızasıyla kurulmuş rejim demek olduğunu göstermeye çalıştık. Böylece, eğer iktidara katılmadan da vatandaşlık mümkünse, neden Aristoteles'in yalnızca katılım üzerinden bir tanım verdiğini anlamak kalıyordu geriye. Aristoteles'in bu tanımla pratikteki bütün rejimlerden soyutlanmış, belli bir etkinliği ve yetkinliği ifade eden bir tanım yaptığını ifade ettik. Bu tanımla kastedilen, yorumcuların da doğru tespit ettiği üzere, pekâlâ yöneticiler, yani *politeuma*ya katılanlardır. Aristoteles burada tüm vatandaşları değil, dar anlamda vatandaşları tanımlar. Vatandaşlığın bu şekilde tanımlanması rejim araştırmasının yöntemi gereğidir; yani Aristoteles'in asli ve tali unsurlar ya da tam anlam ve kısmi anlam arasında yaptığı ayrımdan kaynaklanır. Nasıl ki site dar anlamda vatandaşlar

32 Lévy, s. 146.

bütünüyse, vatandaş da dar anlamda karar mekanizmasına katılan kişidir. Bunlara bağlı olarak bir sitenin dar anlamda kendine yeterliği de yönetim zafiyetine sebep vermeyecek sayıda dar anlamda vatandaş sahibi olmasıyla mümkündür. Aristoteles'in tanımının *Politika*'da hangi bağlama oturduğunu gösterdikten sonra vatandaş olmayanların siteyle ve ortak çıkarla olan bağlarını vatandaşlıktan başka temeller üzerinde düşünmek gerektiğini göstermeye çalıştık. Bütün bu veriler ışığında baktığımızda, aslında hareket noktamızı oluşturan problemin bir *pseudo-problem* olduğu söylenebilir. Nitekim, söz konusu paradoks aslında birtakım maddi hatalardan ve yanlış varsayımlardan kaynaklanır. Biz de bu nedenle metot açısından, birincil metinlere dayanan rasyonel hipotezlerin yeterli olmadığını, problemin doğru anlaşılmasında ve çözülmesinde tarihsel bağlamın ve verilerin ne derece önemli bir rol oynadığını göstermeye çalıştık. Aristoteles'in vatandaşlık kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine ve ona bağlı ikincil problemlerin çözümüne katkıda bulunabildiyse makale amacına ulaşmış sayılacaktır.

Aristoteles'in *Poietika*'sı - Toplumsallaştırıcı Anlatı

VOLKAN YÜCEL

"Olası olan olanaksız şeyler, inandırıcı olmayan olanaklı
şeylere tercih edilmelidir. İnandırmayan gerçek,
olası olan kurgunun yanında acizdir."
-Aristoteles

Antik filozofları modern görsel kuramlara "alet" etmek, medya ve sinema sosyolojisi ya da felsefesinde kullanmak kimilerine göre problemliyse de anlatı kuramı (narration/story/myth) açısından yararlıdır.[1] Bu noktada da genel bir anlatı kuramının mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun ne kadar yapısalcı olacağı ve ne tür lokal, kültürel ya da kişisel anlam ve istisnaları dışarda bırakabileceği tartışmalıdır. Çünkü "her şey bir tek şeyle değil, her şeyle açıklanır."[2] Tüm bu tartışmaların kendisi de anlam yaratmak peşinde koştuğundan Derrida'nın bahsettiği dilin dönüşsüz anlam ertelemeleri ve sapmalarından korkmak yersizdir. Çünkü eksiksiz bir anlamın bulunamadığı bir dünyada eksik, tutarsız bir kavrayış/estetiktir. "Tutarlılık" istemeyen sonradan Hegelcileri bir yana bırakalım.

Gnothi seauton (Yunanca) "Kendini bil!" Kendimizi ve kendilik sınırlarımızı bileceğiz de nasıl bileceğiz? Eski zamanlardan beri yanıt açık: Anlatıyla. Anlatıların doğurduğu içsel anlam, serüven ve yolculuk ruhu kişisel

1 Anlatı: Gerçek ya da kurgu olayların dil aracılığıyla tasarımlaştırılması.
2 Bkz. A. Camus, *Sisifos Söyleni,* çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can, 2013.

tekâmülün, doğayı, toplumu ve insanı anlamanın ve geçmişten taşınan aktarımların aracıdır. Kuru bilgiler bir sentimental vaat (değişim önermesi) içermediği için içselleşemezler. Bir kimlik ve varlık peşinde koşan herkesi masallardan başlamak üzere anlatılar kuşatır: Hacı olmak, erkek olmak, Kral olmak, anne olmak, kahraman olmak, eş olmak, prenses olmak, kadın olmak, çocuk olmak, vatandaş olmak, saf olmak, insan olmak, ermek, "kul olmak"… Var olmanın her tür kimlik kipini yaratırlar. Kişiye kim ve ne olduğunu, cinsiyetini, milletini, tabiyetini, ruhunu, arzularını fısıldar ve sosyal oyunlar içinde onlara rol atarlar. Devlet, aile, okul gibi resmi tiyatrolarda karşılaşılacak olaylarla baş etme biçimlerini ve insana neden erkenden toplumsal dersler çıkarması gerektiğini öğretirler.

Bu bağlamda anlatıların sosyal fonksiyonu sosyolojiktir ve kayda geçen ilk kuramcısı da Akademia'dan Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'tir.[3] Aristoteles'in *Poietika*'sı[4] dönemin sanat kurallarını saptayan bir incelemedir. Poietika (*poiein*/yaratma ve *techne*/teknik) her ne kadar şiir/sahne ve tiyatro sanatına dairse de (*poietes*/şair; *poietika*/şairanelik) ve şiir hakkında aktarılan metinler toplamı anlamına gelse de aslında söz/anlatı ve görsel sanatların tümüne dair bir teknik yaklaşımı içerir. Aristoteles eserinde şiir sanatını bütün edebiyat türlerini içerecek kapsamda ele almış ve işlevsel ve toplumsallaştırıcı bir estetik kuram öne sürmüştür.

Platon için taklit sanatları insanda bastırılması gereken coşkuları serbest bıraktığı için ideal bir toplum/devlet yararına kesinlikle sansürlenmelidir. Aristoteles içinse sanat politik bir role sahiptir ve itaat ve iktidar amaçlı kullanılabilme/işletilebilme potansiyeli içerir. Bu yüzden yararlı ve gerçektir. *Poietika* edebi metinlere tek tek bakarak onları anlamlandırmaz ve metinlerin kendilerini incelemez. Bunun yerine genel anlatı kaidelerini ortaya çıkarmaya ve tasarımın/kurgunun işlevlerini anlamaya çalışır. Bir şiir tekniği kullanarak seyirci/vatandaş için toplumsal bir rıza ve ikna estetiği sunan *Poietika* politik bir tekniktir. Aristoteles için her eser ya da tür kendine özgün bir toplumsal "anlatı ahlakı" ve çözümü vaaz eder. Trajik deneyimse "tamir edilemeyen insan kaybına" ilişkindir.[5]

3 Aynı dönemde Theophrastus'un *Karakterler* çalışması da bir sanat incelemesi olarak anılabilir. Ancak adından da anlaşılacağı gibi bu inceleme seyircileri değil karakterleri ve onlar arasındaki ahlaki farkları gözetir.

4 Poietika: Sanat eserlerinin estetik, politik, edebi, türsel, dilsel, felsefi ya da sosyal niteliklerinin değerlendirilmesi. Aristoteles içinse bir yaratma örneği olarak taklit/öykünme.

5 Raymond Williams, *Modern Tragedy,* Londra: Hogardh, 1992, s. 56.

Aristoteles estetik ve uyum evreni tarifinde 'trajedya'yı (*tragodia*) derinlemesine inceler. O dönemde trajedi şairleri bir sanat icra etmek kadar kendi itibarını korumak ve yıllık yarışlardan para kazanmak zorundaydı. Bu yüzden kimi teknikler kendi aralarında yayılmış ve genellenmişti. Aristoteles için trajedi diğer sanatlarda olduğu gibi büyük bir taklittir ve seyirciyi kimi kötü, uygunsuz ya da ölçüsüz duygulardan arındırmaya çalışır. Amacı olan bir kurgudur ve sekans operasyonları içerir. Trajedi, genel anlamda drama, *Dionysos Şölenleri*'nden evrilirken ortaya çıkan ilk formdur.[6] Dionizyak (mevsim döngüsü şölenleri) ya da mitsel çevrimin ilk sosyalleştirici prototipidir.[7] *Poietika*, "anlatı sanatı" bir dini ayin olmaktan çıkıp bağımsız bir taklit olarak kendi başına sanatsallaştığında yazılmıştır. Aristoteles'e göre trajedi insanların değil, mutluluk ve mutsuzluk getiren olayların sergilenmesidir. Kahramanlar kendi erdemlerini sergilerken başlarından geçen olaylarla anılır. Olaylar olmadan 'trajedi' var olmaz ama karakterler gene de bir 'tür' içinde var olur.[8] Tragedya, karakter ve düşünce bakımından belli bir özellikte olması gereken eylem (*praksis*) halindeki kişilerin temsilidir, bu yüzden düşünce (pratik akıl) ve karakter trajik eylemin iki birlikte etkenidir.

MÖ 4. yüzyıl Yunan toplumunda her tür edebiyat şiirleydi. Tiyatro eserleri de şiir formunda yazılmasına rağmen sahneye konulan metinlerdi. Platon'un şiir incelemelerinden Aristoteles'inkiler bu noktada ayrılarak metnin seyirci üzerindeki etkisini hesaba katar. Platon'un şiir kavrayışı üçe ayrılır: *Dithyrambos* (ilahiler/oyunlar), epik (destan) ve trajedi-komedi. Platon için taklide dayalı bu sanatları devlete mümkün olduğunca sirayet ettirmemek gerekir; çünkü "benzetmeci şiir sanatı" kötü bir taklittir. Şiire gülen seyirci soytarı, trajik şiire ağlayan seyirci zavallıdır.[9] Tiyatro gösterileri sırasında verilen seyirci tepkileri hayatın içinde değildir ve utanmaz seyirciyi daha da azgınlaştırır. Bu yüzden benzetmeci sanatın aslında devlette yeri olamaz.[10] Platon sadece erdemli şeylerin taklit edilmesi gerektiğini ve "devlete" yararlı olduğunu savunmaktadır.

6 Y. Ünal, *Dram Sanatı ve Sinema,* İstanbul: Hayalet, 2008, s. 9.
7 Bkz. G. Thomson, *Tragedyanın Kökeni,* çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 2004.
8 R. Franzosi, *Quantitative Narrative Analysis,* Londra: Sage, 2010, s. 21.
9 O dönemde gülmek ve komedi alt sınıftan insanlar ve sıradan yaşamla ilişkiliydi ve içeriği önemsizdi.
10 Benzer bir ayrımı modern mitologlardan J. Campbell da ifade etmiştir: "Trajedi Tanrılar ve yargıların operasyonu/senaryosunu, komediyse anne babamızı affetmemizin/çocukların senaryosunu çağrıştırır."

Aristoteles incelemesini seyirci merkezli bir anlayışla gerçekleştirmiştir: Trajedinin üst tabaka insanın (epik ve trajedi üzerine *Poietika*'nın "ilk cildi"), komedininse (*komodia*) alt tabakadan insanın (kaybolduğunu sanılan ve tartışmalı "ikinci cilt") taklidi olduğunu söyler.[11] Bu sıralama bize Aristoteles için sanatlar açısından bir hiyerarşi olduğunu ima eder: Nitekim *Poietika*'nın giriş kısmında trajedinin dinsel törenlerden aşama aşama doğuşu anlatılır. Trajedi başlangıçta Tanrılar'ı anlatırken zaman içinde soyluları anlatır hale gelmiştir. 'Tanrı Dionysos adak ve törenleri'nde İlkbahar'ın gelişini muştulayan ve kutsayan ayinler kurallı ritlerken; oyunculu, jest, mimik ve replikli kurgulara (*systasis*) dönüşmüştür. Peisistratos (Aiskhylos ve Sophokles de dahil edilebilir) bu şölenleri, oyunlar vasıtasıyla *theatron*'a taşımış ve Yunan kent devletlerinin oluşum sürecinde –tekinsiz, yıkıcı, mitsel anlatılardan– domestik ve devlete yararlı/toplumsallaştırıcı anlatılar devşirilmiştir.[12]

Aristoteles için şiirin ortaya çıkışı ilkin aynı zamanda bir zevk verme ve ritmik öğrenme kaynağı da olan doğal taklitlerledir. Taklit neyin hangi tarzda ve hangi araçla yapıldığına bağlı olmak üzere incelenebilir. Flüt (*aulos*), kaval, *kithara* ya da diğer müzik sanatı dalları birer aletli taklittir. Taklidin ilk sözlü formu aşırı didaktik olan ve belli anlara odaklandığı için yanlış bilgiler de aktaran destanlardır. Homeros; Aristoteles'e göre bu tarz içinde özel önemdedir ve onun anlatısı şiirden trajedi ve komedi doğmasına yol açmıştır. Ritimli taklitlerden olan destan (*epopoiia*), trajediye benzer ve başlayan ve biten ve bölümlere ayrılan bir anlatıdır. Trajik olan destanlar tarihsel değildir ve anlatım özellikleri pek çok olayı aynı anda anlatmaya dayanmaz. Homeros diğer ozanlardan bu noktada ayrılmıştır; ötekiler tarihsel olaylar ve eylemleri aynı anda anlatırken, Homeros tek başına bir eylemi gelişmeler halinde ana ve yan öyküler olarak anlatır. Böylece anlatı eylem/olay merkezli hale gelir:

> "Felsefeciler genele önem verdiklerinden, Aristoteles, başta Herodotos olmak üzere, tarihçileri sadece özeli anlattıkları için eleştirir. Epik şair Homeros gibi ozanlar Troya Savaşı'nı mümkün olabildiğince başlangıcı, ortası ve sonu bulunan bir 'olay örgüsü' içinde anlatırken, tarihçiler birçok insan yazgısının eşzamanlı ama birbirlerinden bağımsız olarak geliştiği, gerçek bir zaman dilimini betimlemişlerdir."[13]

11 H. A. Ünal, "Poietika: Şiir Sanatı Üzerine", *Mimesis*-13 İstanbul: 2007, s. 317-339.

12 Antik dönemde anlatılar Tanrılar'ın hikayelerinden Kral/soylu hikayelerine dönse de tragedyanın "demokratikleşmesi" 18. yüzyılın sonuna dek sürmüş ve bu tarihten sonra her tür sınıf için betimlenmiştir.

13 A. Borst, *Computus-Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı,* çev. Zehra Yılmazer, Dost, 1997, s. 17.

Diğer destanlar aynı kişinin başından geçen pek çok eylemi anlatırken Homeros'un anlatısı daha sindirilebilir haldedir ve trajedilerin uzunluğuna yakındır. Aristoteles Homeros'u ve "trajik destan"ı saf trajedi formuna yaklaştığı için tarihçilikten farklı bir yere koymuş ve destandan üstün tutmuştur. Destan ve trajedi arasında teatral bir performans olan *Dithyrambos* ilahi formu (ya da Apollon'a adanan *Nomos* şiirleri de) vardır. Destandan üreyen oyunlarda taklit ediciler karakterlerdir. Karakterler gerçek hayattaki insanları taklit eder, onların yapayıdır. Bu açıdan trajediler mimetiktir (kurgudur). Trajedide taklit edilen insanlar en "üst seviyede" "ahlaki"dir (*Poietika* 6. bölüm). Soylu ya da Kral soyundan kişilerin başlarına gelen felaketler kimi ilkeler gözetilerek aktarılır/tasarımlanır:[14]

- Karakterler, hikâye, fikirler, dekor, dil, oyunculuk (*h/ypokritike*) ve müzik, anlatı (*diegesis*) ve taklit (*mimesis*) araçlarıdır.
- Trajedi; destanlar gibi bir şeyler anlatmaz korku (*phobos*) ve acıma (*eleos*) uyandıran bütünlüklü ve belli uzunluktaki bir eylemi aktarır.
- Olası (*eikos*) ve zorunlu (*anankaios*) şeylerin en verimli ve işlevsel olarak sergilendiği akış en tutarlı uzunluktur.
- Olaylar (*pragma*) mutluluktan hüzne, acıdan mutluluğa dönüş biçiminde olabilir.
- Trajedi; komediler gibi kişi ve karakterlere değil karakterlerin seçim ve eyleyiciliklerine odaklanır.
- Öykünün karmaşası ve değeri metinde şansın dönmesi (*peripeteia*) ya da fark etme/bilgisizlikten bilgiye geçmenin (*anagnorisis*) belirmesiyle oluşur.
- İyi, tutarlı ve uygun insan trajik bir hata yapar/bir kusur işler (*hamartia*) ve kurbanın kim olduğu bir şekilde ortaya çıkar (fark edilme).[15]
- Tanrı/kader olaylara müdahale etmemektedir. Karakterler kendileri yönlenirler.
- Trajedide öykünün (*diegesis*) içindeki her şey doğal ve rasyoneldir (formun en önemli özelliği). Olanaksız olan ancak bir amaç uğruna gerçekleştirilebilir.

14 Aristoteles, *Poetika* İstanbul: Remzi, 1992, s. 21-85.
Aristoteles, *Poietika - Şiir Sanatı Üzerine,* Ankara: Bilim ve Sanat, 2005, s. 27-97.

15 *Hamartia* kahramanın ahlaki bir hatası değil, bir eylemin devamında ortaya çıkan doğal sonuçtur.

- Soyluların dili kullanılır.
- Acımayı sergilenişteki dramatizasyon (ezgi, söz, tavır ve sahne vb.) doğurur.
- Yan öyküler (*epeisodion/episod*) ve bir olay örgüsü (*pragmaton systasis/plot*) olsa bile tek bir olay anlatılır.[16]
- Ve sonunda mutlaka arınma (*katharsis*) gerçekleşir.

Aristoteles'in sayılan trajedi ilkeleri içerisinde en önemli bulduğu üçü; karakterin yaptığı trajik hata, amaç (*teleios*) ve kathartik dönüşüm ve olay örgüsüdür. Tiksinti uyandırmayacak ya da trajik olmayan eylemler taklit edilmemelidir. Ana karakterlerin yapacağı "hata" seyircide korku ve acıma duygusu uyandırsın diye öncelikle karakter ahlaki olarak ortalama insanın üstünde bir konuma sahiptir.[17] Böylece karakterin olaylar karşısında vereceği kendi tepkilerini değerlendirecek bir "aklı" da olur. Kathartik dönüşüm ve olay örgüsünün ana hattı aslında akli davranıştır fakat zaman zaman karakterin tepkisel, fevri ve aksi tavrı bu tutumu zorlaştırabilir.

Karakterle seyirci arasında bir etkileşim olabilmesi için karakterin aşırı iyi ya da kötü uçlarda olması beklenmez. Ayrıca bu final/sonuç için de önemlidir. Başına kötü şeyler gelmesini hak etmeyen, lanetlenmesi gerekmeyen birisini lanetlemek ya da zaten kötü olan birisinin doğal olarak sonunun da kötü olması Aristoteles'e göre seyircide arınma duygusu oluşturmaz. Bu yüzden *Tiran Oidipous* trajedisinde olduğu gibi zaaflı karakterlerin başına gelen olaylar çok gösterişli coşkular yaratacak ve trajedi yarışmalarının gözbebeği olacaktır.[18] Karakterin zayıflığı tam *hamartia*'yı (trajik hatayı/yargı hatasını) yaparken ortaya çıkacak ve karakterin kendi iç sorunu (iç aksiyonu) ve dışarıda onu bekleyen sorunu (dış aksiyonu) kesişecektir. Böylece kahramanın mekân, zaman ve olay içinde düşüşü başlayacaktır (örneğin İokaste ve Oidipous'un anne ve oğul olduklarını fark ettikleri 'tanınma' ve 'şans dönmesi' ortak sahnesinden sonra olanlar). Trajedi için temel amaç kathartik etki yaratmak ve seyircinin zaaflı tutkularını elemek/nötrleştirmektir.

16 Aristoteles trajedileri üç aksiyon (serim, düğüm ve çözüm) kuralına göre aşamalandırmaz. Trajik öykü türüne böyle bir yaklaşım L. Castelvetro tarafından 1576'da gerçekleştirilmiştir. Aristoteles ideal şiirin uzunluğu ve boyunu saptarken sanatçı ya da şairlere kutsal bir kitap/kanon bırakmak peşine düşmez.

17 E. Karaman ve İ. Az "Yerli Dizilerde Bitmeyen Katharsis", *BÜ'de Kadın Gündemi*-20, İstanbul: 2011, http://www.bukak.boun.edu.tr/?p=589 [2.1.2014].

18 Oidipous'un "kendini bilme"si kişisel "körlüğü" yüzünden (ki bu bir kusurdur/*hamartia*) *anagnorisis* (fark edilme) sahnesine kadar ertelenir.

Trajedi bu açıdan üst sınıfın (daha eskiden Tanrıların) yaşadığı birinci sınıf bir hüzündür ve salt bir öykü (*mythos*) değildir. Aristoteles ileri giderek şairlere dehşetli çatışmalar önerir: "Acı verici bir eylem, birbirleriyle akraba/dost olan kişiler arasında oluşursa, örneğin kardeş kardeşi, oğul babayı, anne oğulu ya da oğul anneyi öldürür yahut bu niyeti besler ya da bu çeşitten bir şey yaparsa, işte bu eylemler, tragedyanın araması gereken eylemlerdir." (*Poietika* 14. Bölüm 3. Paragraf). Anlatının bize kazandırmak istediği ahlak (kendini bilme) ve kahramanın kendini bilmezliğinden kaynaklanan *hamartia*'sı (karar kusuru) tam olarak zıt yönlerdedir. Gururlu kişi aşırıdır, eksiktir ve teorik olarak içindeki denge ve uyum bozuktur. Kişi bu zaafı yüzünden erdemsiz ve lanetlidir ve yıkıma sürüklenir. Yunan tragedyalarında en sık karşılaşılan *hamartia* şekli *hubris*'dir (kibir). Kusuru olan karaktere acınması için onun ölçüsüz bir kötü ya da ahlaksız olmaması gerekir ki başına gelen kaçınılmaz olaya neden olan yanılgı mazur olsun. Buradan anlaşılır ki karakterin ölçü (estetik) ve etik (yargısal) tutumu bir bütündür.

Aristoteles için en önemli sonuncu ilkeyse rasyonel olay örgüsüdür. Ana olayın bir sonuca ulaşması illa şematik aşamalarla gerçekleşmese de trajedi tamamlanmış bir eylemin/olayın taklididir.[19] Kahramanın karşısına çıkan olasılıklar ya da onun şartlarından kaynaklanan zorunluluklar bağlantılı olmalıdır. Eğer bu bağlar iyi tesis edilemiyorsa zaman, mekân ve aksiyon bir potada erimez. Aristoteles için tek mekân/yer ve gerçek zamanlı bir olay en bütünlüklü olanıdır. Karakterler, ya seçimlerinin getirdiği yeni zorunluluklara tabi olur ya da önlerinde açılan yeni olasılıkların peşinden gider. Karakterlerin tercihleri koşullar ya da yatkınlıklarla açıklanabilir olmalıdır. Olayların çatallanmasından sonra gelen çözüm kısmında da aynı şey geçerlidir: Bütün akıbetler mevcut olayların içinden akıl dâhilinde çıkmalıdır. Karakterin şansının iyi ya da kötü manada dönmesi ve kendisi ya da şartlarla ilişkili ansızın gerçekleşen bilgilenmeler (basit değil karmaşık örgü yapı taşları) mitik hikâyelerdeki gibi akıldışı Tanrısal müdahalelerle olmaz. Bu yüzden trajedi formunda tüm tercihler haklılaştırılır ve dramatik bir makuliyet oluşturulur. Aksiyonlar nedenlileştirildiğinde karakterler saf iyi ya da saf kötü olmaktan çıkarlar. Bu da finale giden yolda seyirci için ideal bir anlatı ayininin (kusursuz taklidin) yolunu açar. Oluşacak 'kaybın' ve dramatik sonuçların en baştan ifade edilmesi toplumsal yabancılaşma-

19 Aristoteles tarafından eski şiirler olarak anılan *İlyada* 16.000, *Odysseia* 15.000, ortalama destanlar 5.000 ve trajediler 1.500 civarında dizeden oluşur.

nın kötü durumunu hangi eylemin doğurduğunun en yüksek sanatla ifadesidir.[20]

Trajediler her ne kadar insanları taklit etse de, aslında bütün olasılıklar tüketildikten sonra yeniden taklit edilen ve üretilen "haklı" eylemlerdir. Oyunda çok derin karakterler olmasa bile eylem/olay mutlaka vardır. Eylem ve yapı birliğinin oluşmasını karakterin iç dünyası ve öykü dünyası içinde deneyimlenen şartlar evreninin örtüşmesi sağlar. Aristoteles için amaç aslında *katharsis*'in de ötesinde seyirciye bir erdem kazandırmaktır. İnsanın varlığı değil, eylemi, mutluluğu ve yaşamı temsil edilir. Hedef bir kişisel nitelik değil, bir eylemdir. Sanat türlerini ayıran onların *etik* tutumlarıdır.

Bir durumdan/trajediden gerçek anlamda 'korkmak' için önce o durumu anlamak ve yorumlamak gerekir. Korku sonradan gelir. Duygu (*pathos*) ve erdem (*arete*) arasında bir bağ vardır. Erdemin karakteristiği duyguları kapatıp içe atmak değil, onları doğru şartlarda ve doğru kişilerle yaşamaktır. Bu yüzden korkudan ya da acı dengesizliğinden kaçmanın yolu ondan kaçınmak değil, aklı ve duyguyu birleştirerek 'sağlıklı'/'iyi' bir arınma yaşamaktır. Oyunlarda taklit eylemler yoluyla duygularını dışa vuran seyirci gündelik hayat için arınır/ona hazırlanır. Bu yapay taddan haz çıkarmanın amacıysa beden ve ruh için gerekli olan doğal ve sağlıklı hale varmaktır. Bu noktada beden ve ruh arasında bir ayrım yoktur. Kişi uygunsuz dozda yaşadığı duygusal hayatını düzenlemiş ve yaşadığı trajik hazla toplumsal yaşam için gerekli ruhsal ehliyeti kazanmıştır.

Bu açıdan bakıldığında sanat aslında bir tedavidir ve ondan ancak sorunlu olanlar istifade eder. Peki sanat herkeste aynı etkiyi gösteremediğine göre onu kaidelendirmek nasıl mümkündür ve bu çelişkiye rağmen niçin yeniden üretilir? Unutmayalım ki Platon sanatın taklit dünyasının ve yararlı gibi gözükse de ortaya çıkan yapay duygulanımların aslında zararlı olduğunu söyledikten sonra, eğer yine de bu eylemin devlette bir yeri olduğu kanıtlanabilirse kapımız ona hep açıktır demiştir. İşte Aristoteles bu kapıdan içeri girmeye çalışır ve kathartik trajedi sanatına bir ecza gözüyle bakar. Şiir sanatı/ideal trajedi devletin yapısı ve kurulumu için hareket etmeli ve duygu durumları uygunlanmış (normalleştirilmiş) vatandaşları tesis etmelidir. *Katharsis* bir sosyal tedavi, hatta anlatının doğurduğu bir normalleştirici sosyalliktir. Atipik seyirci/birey her zaman var olacağı için de devlet ideolojisi üzerinden

20 Bkz. John Orr, *Tragic Drama and Modern Society*, Londra: Macmillan, 1989.

sanatın bu yöntemi, işlevini hep sürdürebilir ve sürdürecektir de. Anlatı eylemler vasıtasıyla kişinin tikel duygularını ve dolayısıyla da algılarını ayarlar ve bu yüzden bir inşadır. Tersten ifade edersek sanat Aristoteles için devlete hizmet ettiği/edebildiği ölçüde sanattır. Hatta bu hizmetin gerçekleştirilme ölçüsü onun ne derece sanat olduğunu belirler.

Aristoteles'in anlatının başarı amacının trajedi formunun niteliklerine bağlı olması yolundaki görüşleri pek çok bakımdan tüketilir. Hatta mimetik etkinliği tüm boyutlarıyla incelemediği de söylenebilir. Örneğin trajedi anlatı formu nasıl rasyonel bir Eski Yunan Devleti anlatı yapı birimi olarak belirmişse, roman anlatı formu gibi bir başka form Amerikan Ulus Rüyası, gazete gibi bir başka form Modern Avrupa düşü ya da melodram gibi yine bir başka form da Fransız Devrimi sırasında bir gelecek düşü oluşturabilmiştir. Aristoteles'in anlatının başarı amacının devlete hizmet etmesi gerektiği yolundaki görüşünü çürütmekse gerçekten zordur. Çünkü anlatı toplumsal bir format yaratabilmekte ve kontrollü bir sosyal tasarım doğurabilmektedir. Bu görüşe ancak ideolojik bakış farklarıyla yaklaşmak mümkündür. Devlet ya da yeni bir karşı örgütlenme sırf iyi ya da sağlıklı duygulanımlar üzerine kurulmaz. Örneğin melodram, trajediden bozulmuş bir form olarak "abartılar, tesadüfler, kalıp olaylar, tuzaklar, tipler ve aslında hiç gerçekleşmeyen olayları"[21] işletmiş ve Fransız Devrimi sırasında icat olunduğu için mevcut iktidar ve onun kalıntılarına karşı acilâne bir söylem kurmuş ve geniş kitlelere neyin doğru neyin yanlış olduğunu bir çırpıda söylemiştir. Ya da melodramdan farklı olarak Piscator'un politik, Brecht'in epik sanat tiyatrosu *katharsis*'e dayanmaz. Oyun yapılarındaki çatışmalar *katharsis*'i tersine çevirir ve seyircinin duygularını tanzim etmek/temizlemek yerine aktif biçimde kışkırtılabilir, yeni bir propagandaya tabi tutabilir ya da dışa vurabilir.

Aristoteles'in kurgu operasyonunda akıl, çok ince bir sıralamayla karşılaşılan tüm şartlarda seçilen yolun daima en sona kalan ve en kaçınılmaz olduğuna ikna edilir. Akıl, cevapları hep evet olan bir evet-hayır oyunuyla (tam Aristotelesçi biçimde) uygun duygulanımlara çekilir. *Katharsis*'e karşı olan anlatı formlarıysa aklı sürekli uyararak ona değerlendirmekte olduğu sanatsal malzemenin (*poiesis*) sahte olduğu ve gerçek yaratma alanının gündelik hayatın içinde olduğunu söyler. Akıl gündelik hayata taşınır. Bir yandan da bir *katharsis* doğurmadığı için, kişiyi gündelik hayatın içinde karşılaşaca-

21 H. A. Ünal, "Sık Kullanılan Bir Teknik; Melodram", İstanbul: BGST, 03.12.2006, http://www.bgst.org/kultur/sik-kullanilan-bir-teknik-melodram [2.1.2014].

ğı zorunluluklara vereceği tepkilere tâlimsiz kılar. Üçüncü bir yöntem olan melodramatik anlatım aklı bir ertelemeler ağına sevk ederek gerçek sorular sormaktan kaçınır, duyguları dibine kadar en irrasyonel haliyle yaşamanın gerekliliğine onu ikna eder ve hayatın kaderâne/yazgısal olduğuna dikkati çeker. Her durumda insanlar arzularına hapsolmuştur.

Poietika bir sanatsal üretim ve işlev kriteri deklarasyonu, manifestosu ya da varoluşu olarak pek çok defa edebiyata sanatçılar ya da kuramcılar tarafından yöneltilmiştir. İbni Haldun (*Mukaddime*), Divan şairleri (dibaceler), Jules-César Scaliger (*Poétique*), Pierre de Ronsard (*Abrégé de l'Art poétique français*), La Fresnaye, La Mesnardiére, Boileau, Verlaine (*Art poétique*), Jean Chapelain (*Simples lettres sur l'art dramatique*), Victor Hugo, Lamartine, Martin Opitz (*Buch von der deutschen Poeterei*),[22] Schlegel, Hölderlin, Baudelaire, Sartre, Maurice Blanchot, Kafka, Ahmet Haşim, Orhan Veli, Paul Ricœur ya da Bourdieu (*Les régles de l'art*) gibi isimler sayılabilir. Düzeni ve onun varlıklarla ilişkisini anlama problemi ya da taklidin bir doğası olup olmadığı sorusuna cevap verirken Shakespeare de bir poietika yaratmıştır. Antik Yunan oyunlarını yeniden devşiren ve kadın-erkek[23] ya da iyi-kötü iktidarı çatışmalarıyla gerçekçi olay örgüleri çıkarmayı başaran Shakespeare, "sanatsal hüner"inin kaynağını *Troilos ile Kressida*'da itiraf eder:

> "Gökler, yıldızlar ve bu dünya, büyük bir düzen içinde başa, sıraya, mevkiye, yola, yordama, ölçülere, mevsimlere, biçimlere, görevlere, geleneklere saygı gösterirler. İşte onun için güneş, hepsinin ortasında tüm görkemiyle tahtına oturmuştur (…) Ama yıldızlar başıboş bir kargaşalığa düştü mü; vebalar, belalar, kavgalar başlar. (…) Düzen hiçe sayıldı mı, insan yükselmek istedikçe her adımda geri gider. Baştaki alttakini saymaz olur, onu da bir alttaki; böylece ilk yanlış adımı atana bakarak herkes kendi üstündekini hor görür."[24]

Shakespeare'e göre doğada bir varlık düzeni/hiyerarşisi (*chain of being*) vardır ve yıldızlar da bu düzen üstünde etkilidir. Herkes kendi yerini/mevkiini bilmelidir. Peki ama tüm bu düzen içindeki her bir ayrılığın/farklı varlığın

22 Bkz. Alâattin Karaca, *İkinci Yeni Poetikası*, Ankara: Hece, 2005.
23 Antik tiyatroda kadın rollerini erkekler de canlandırmaktaydı.
24 W. Shakespeare, *Troilos ile Kressida*, çev. S. Eyüboğlu ve M. Urgan, İstanbul: Adam, 1993, s. 34, I. Perde III. Sahne 5. Replik.

ortaklaşarak var ettiği hangi genel özellik bu büyük 'düzeni'/toplumu kurar? Varlıkların paylaştığı hangi genel özellik düzenlileştirici/toplumsallaştırıcıdır? "Aristoteles poietikası" (devlete hizmet kriterli sanatsal işlev) ve felsefesinin bu noktada kesiştiğini söyleyebiliriz: Aristoteles nesneler/"var olanlar" ölçütüyle disiplinleri sınıflamıştır (Teoretik, Pratik ve Poietik).[25] Fizik ritm taşıyan ve var olan, felsefe ritm taşımayan ancak var olan ve matematik hem ritm taşımayan hem de var olmayanları inceler. Tüm bu alan teoretik bilgi alanıdır. İlkesi eyleyende olan var olanlar (insanların eylemleri) alanı Pratik/Praksis,[26] ilkesi yaratanda olan var olanlar (insan yaratımları) alanıysa Poietik bilgi alanıdır. Bir sanat yapıtı var olma ilkesini insana borçludur. Aristoteles "var olan" her şeyde ortak olan varlığın ne olduğu sorusundan yola çıktığı için yukarıda zikredilen ve "ayrı ayrı" "var olan" bilimsel ya da sosyal disiplinleri ve *Poietika*'daki mekân, ruh-canlı, zaman ve anlatı türleri ayrımlarını ilişkilendirebilmiştir.

Benzer biçimde insanlar, Aristoteles için ancak akıl ve sorgu yoluyla mutlak doğrulara ulaşır ve özünü gerçekleştirir ve 'bilgi' kendisini ancak ahlaki ve politik bir formda ifade eder. Adalet, erdem, dürüstlük, kesinlik, simetri, estetik ve uyum (*harmonía*) birer normdur. 'Bilgi' politik alanda daha iyi bir devlet (baba) kurmanın ve yurtsever yetiştirmenin aracıdır. Bunlar da normlar sayesinde olur. Aristoteles yarışmalardan süzülen, değerlendirilen ve seçilen 'standart' eserlerden hareketle aslında iyi/uyumlu bir vatandaş eğitiminde benzetmeci şiirin önemini vurgulamıştır. Düzenin geleceği trajedi kanalıyla kurulan estetikle garantilenir. Sanat kusursuz bir taklitle başlamalı ve kusursuz bir *katharsis*'le bitmelidir. Böylece seyirciye sentimental bir eğitim verilir. Sanatın "değerini" devletin ve toplumun geleceğine hizmet işlevine indirgeyen *Poietika*, bu pragmatik yaklaşımla ucuzlamaz. Çünkü "iyi" trajediler halkın karşısına çıkarak onlarla etkileşen ve sonuçlar alan eserlerdir. Bu açıdan toplumsal bir ihtiyaca cevap veriyor da olabilirler.

İdeoloji bireylerin var olan gerçeklikle kurdukları hayali bir ilişki olduğundan (Althusser), bireyler gerçekleri sevk edildikleri ya da sevk oldukları ideolojilerle/hayallere değerlendirir ve farklı algılar. Peki bir biçimde ideolojik yaratıcıların gözettiği, böyle anlatı tasarımlarında "kendini bilmek"

25 H. Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2007, s. 31.

26 Aristoteles'in bahsettiği olay örgülerinin rasyonelliği ya da mantıksallığı *Teori* değil *Praksis* alanındadır.

mümkün mü? Anlatılar içinde ölüler diyarını ziyaret etse bile ölümsüzleşemeyen, anlamlı bir yolculuk için ölümlülük bilgisiyle barışması gereken ve güç verici ölüm yolculuğu taklitleri yazarlar tarafından tasarlanan seyirci/okuyucu için kurgu dışında bir seçenek var mıdır? Bu sorunun çağdaş dünyada yanıtını bulmuş değiliz. Schiller ve Kant'tan sonra sanata iyice oyun olarak bakılmış, ortaya çıkan modern sanat anlatılarından sinema bile "montaj (yerleştirme) ilkesi gereği kendisine önceden biçimlenmiş parçalar ekleyerek uydurma uzamlar oluşturmuştur."[27] Biz kendimizi bilmek için hep bir "ilk an"/"ilk fikir" ararken filmler bize hep bir "son an"/"son imge" vermiştir.

Aristoteles'e göre gözlemlediğimiz olaylar açıklanmaya muhtaçtır ve bu yüzden olayları eylemler üzerinden anlatmak yetersizdir. Belki de kişisel özgürlük/sahihlik alanı tam bu noktada kapanmaktadır. Platon için duygular kirken, Aristoteles için duygular irrasyonel olmadığı gibi entelektüel bir faaliyettir.[28] Bu yüzden "olayların" üzerine "laflar edilmesi" gerekir. Bu sayede ortaya çıkarılmak istenen etki/*katharsis*/uygunlama sözler ve açıklamalar (*retorik*) aracılığıyla pekişir. Aristoteles için anlatı bir temsili olaylar ardaşıklığı, bu olayların geçtiği özgün bir zaman-mekân yapısı ve bir gerçeğe uygunluk sistemi oluşturmaktır.[29] Bu mantık içinde kalan kurgular sekansı ve klâsik tiplemeler gösterisi farklı zaman ve coğrafyalardaki toplumsal ihtiyaçlara göre güncellenir ya da dönüşür. Ancak önemli olan anlatının sosyal-normsal işlevidir:

> "Aristoteles 'temsil edenler'in etkinliğine belirlenmiş bir bağlılaşık öğe vermek durumunda kaldığında, bu öğeyi 'eylemde bulunanlar' diye tanımlar: yani 'eylem halindeki kişileri temsil edenler' diye. Aristoteles'in, *Poietika* için tek kanonik çözüm yolu olan *mimesis*'e ('eylemin temsili') doğrudan doğruya gitmemesinin nedeni, ritimli dille ifade edilen temsil alanına gecikmeden soyluluğa ya da bayağılığa ilişkin bir *etik* ölçütü koyma gereksinimi duymasıdır."[30]

27 W. Henckmann ve K. Lotter, *Lexikon der Ästhetik*, Münih: Verlag C.H. Beck, 2004, s. 251.
28 Aristoteles ve çağdaş yapısalcılar arasında anlatılar üzerine güçlü gözlem ve yorum akrabalıkları vardır. Örneğin Propp da Aristoteles gibi kişilerden ve karakterlerden yola çıkmaz; işlevler ve soyut kesitlerden yararlanan bir anlatı mantığı kurar.
29 Bkz. M. Gönen, *Western ve Amerika - Bir Ulus Uygarlık Kurgusu*, İstanbul: Versus, 2008.
30 P. Ricœur, *Zaman ve Anlatı*-1, çev. M. Rifat ve S. Rifat, İstanbul: YKY, 2005, s. 79.

Trajediye bir övgü gibi değerlendirilebilecek *Poietika*, estetik kavramı kapsamında sanatları karşılaştırırken gerçekçiliği ele alır ama aynı zamanda onu düş gücüyle yer değiştirir. Toplumsallaştırıcı değer yargıları sanat ve teknikle birleşir ve estetik bir ifadeyle anlam bulur. Zihnindeki iyi-kötü savaşının iki ucu da güçlenmek peşindeyken seyirci, temsili bir gerçeğe uygunluk operasyonu geçirmektedir. Trajedi sanatı estetik bir tat/haz (*h/edone*) sunarken (bu aynı zamanda trajedinin *ergon* denen özel etkisidir) ahlaki bir berraklık yaratır. Tam bu yüzden masum değildir. Aristoteles için sanat açısından bir temsil ve temsil edilen bir gerçek vardır. Modern dönemde temsilin ve kişinin kendi "gerçekliğini" bilmesinin önü kapandığı[31] (temsilde kriz), postmodern dönemdeyse temsil ve hakikat arasındaki geçiş bulanıklaştığı için (gerçekte kriz) neyin sanat olduğuna karar vermek, sırf işlevsel ya da bir anlatı çekimi doğuran sosyal/kathartik terbiye ve ölçülülük (*sophrosune*) açısından bile yapılsa oldukça güçtür.

Trajedi formu kontrol edilemez Tanrısal söylemin rasyonel kentli söyleme dönüşümünün adıdır. İktidar Tanrısallıktan babasallığa/yakınlığına şahit olunabilen kişilerle ilişkiselliğe antik dönemde geçmiştir. Postmodern dönemdeyse "zat-devletin temsilleri olarak insanlar" modern söyleminin bitmesi ve hatta temsilin bir nesnesinin kalmaması, hakikati ancak fantastik düzeyde tanımlanabilir kılmıştır. Bunun tersini iddia etmek, temsilin hakikatin özü olduğunu ya da Tanrı'nın (baba/zat-devletin) insanları temsil edip ancak kendi mutlakiyetine sınır koymakla bir ahlak sahibi olabileceğini hayal etmeye benzer. Kimileri için hakikatin yitirildiği hakikati yitirildiği için sanat içerimsizdir (*postconceptual*). Kimileri için artık sadece "mutlak"–sahte vardır. Kimileri için bir "mutlak"–sanki dahi yoktur.

Sanat/anlatı ve sanat felsefesi ve sosyolojisi yeniden ve yeniden ideolojik, sosyal ya da teknik tanımlara muhtaçtır. Kim bilir belki de sanalın ("temsilin") fizikten de gerçek/"mutlak" olduğu günümüzde, Aristoteles'in *Poietika* ve *Metafizik*'ini (*meta*/'sonra') *Fizik*'inin 'ön'üne koşmalı.

Belki varlık anlatıdır.

31 Örneğin Woody Allen kendisinin yönettiği *Zelig* (1983) filminden yola çıkarak II. Dünya Savaşı sonrasında bireysel kurtuluş yolunun kapandığını ve artık hepimizin sadece Zeliglik yaptığını söyler.

Aristoteles'in Tragedya Anlayışında Öykünün Değeri

TUFAN ÇÖTOK

I. Tragedya Kuramında Aristoteles

Tragedya, M.Ö. V. yüzyılda yazılıp Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserleri aracılığıyla günümüze kadar ulaşan eserler ile sınırlı, kendisi hakkında teorik bilgimiz yok denecek kadar az olmakla birlikte, Aristoteles'in *Poetika*'da çizmiş olduğu kuramsal çerçeve içerisinde tartışılan, bir yandan insanın kader karşısındaki durumunu ve ahlaki pozisyonunu sorgulamak, diğer yandan da ruhunu kötülüklerden arındırmak gibi özsel bir konu üzerine odaklandığından sonrasında hemen her filozofun bir şekilde hesaplaşmak durumunda olduğu bir yazın türü olmuştur. Bu türün ortaya çıktığı bağlam, düşünce tarihinde bir kırılma dönemi olarak kabul edilir ki bu dönemler en verimli tartışma ve teorilerin ortaya çıktığı zamanlardır. M.Ö. V. yüzyıl Atina'sı böyle bir döneme tanıklık eder ve bu tanıklığın önemli bir göstergesi de tragedyalardır. Kırılma, eski gelenek ile yeni düzen arasındadır. Aşağıda görüleceği üzere kimi günümüze yakın kuramcılar, tragedyayı çatışma alanını işleyen veya ifade eden edebi tür olarak düşünme eğilimindedir. Bu bağlamda tragedya tanrısal yasalardan insan yapısı yasalara geçişte ortaya çıkmıştır ve "insan – tanrı çatışmasının hüküm sürdüğü dinsel perspektif ve birey topluluk çatışmasının konu alındığı siyasal – toplumsal perspektif"[1] üzerinden çatışmayı temellendirir. Yine çatışma alanını ve taraflarını tespit etmeye yönelik farklı düşüncelerle karşılaşmak mümkündür. Anderson'a göre bu çatışma üç farklı alanda tezahür eder:

1 Paksoy, 2011, s. 26.

a) "Tragedyadaki kriz ve çatışmanın en yaygın örnekleri, açık ara ile aile kurumunu tehdit edenlerdir (...)

b) Trajik öykünün bir başka karakteristik ilgi alanı bir birey ya da aile ile daha geniş bir topluluk, özellikle de polis veya ordu arasında gerçekleşen çatışmadır (...)

c) Tragedyada tanık olunan çatışmanın üçüncü genel kategorisi ölümlü bir karakteri kutsal düşmanla mücadele içine sokar."[2]

Anderson'un üzerinde durduğu çatışma biçimleri kişiler arası bir karakter taşırken Burian daha çok çatışmanın niteliğinden hareket etmek suretiyle tragedyaları temellendirir:

a) "Trajik çatışmanın ilk ve en açık niteliği onun aşırılığıdır. Genellikle uzlaşmaya ya da ara buluculuğa imkân vermez. (...)
b) Trajedideki çatışma genellikle insani faillerin yaptıkları seçimlerin çatışmasından daha fazlasını içerir. Hali hazırdaki seçimler ve hatta onların sonuçlarının biçimini belirleyen eylemler olarak bu tarz öğeleri düzenli biçimde buluruz. (...)
c) Nihayet tragedyadaki çatışma bireylerin muhalefetiyle asla sınırlamaz. Kraliyet hanedanının geleceği, topluluğun refahı ve hatta insan yaşamının kendisinin düzeni tehlikede olabilir"[3]

Görüldüğü üzere her iki görüş, çatışan kişiler ve öğeler üzerinden tragedyayı anlamaya çalışırlar. Buna karşılık Aristoteles'in farklı bir zeminden hareket ettiğini söylemek mümkündür. O, bir anlamda tragedyaların varlık bulduğu dönem için yapılan çatışma yorumlarına neden olan olgunun farkında olmakla birlikte, tragedyaya şiir kuramı içerisinde ve daha genel bir bakış açısından bakmaktadır. Tragedya, nihai anlamda bir tür arınmayı (katharsis) sağlayan şiir türüdür. *Poetika* da bunun teorik temelini açıklamaya çalışmaktadır.

Eser, tragedyanın kuramını ortaya koyması açısından ilk olma özelliğine sahiptir. O, bir taraftan tragedya ve daha genel olarak poetika/poiesis üzerine ilk kuramsal perspektifi oluşturmuş diğer taraftan da 250 yıllık tarihsel mesafe ile dönemin en canlı tanığı olmuştur. Bu nedenle tragedyanın teorisine ilişkin tartışmalar, Aristoteles'in *Poetika*'sına dayanır ve onunla hesap-

2 Anderson, 2005, s. 124-128.
3 Burian, 1997, s. 181-182.

laşmak durumundadır. Bu hesaplaşmanın güçlüğü, Ross'un defaten tekrarladığı üzere[4] eserin konuşma üslubuyla yazılıp asıl teorik tragedya anlatan eserin kayıp olmasıdır. Platon'un olumsuz değerlendirmelerine[5] karşıt olarak Aristoteles tragedyayı önemli bir değer görür. Asıl eserin elde olmayışı, eserdeki temel kavramların tam manasıyla açıklanmasını engellemektedir. Katharsis kavramı bu duruma iyi bir örnek oluşturur. İleride görüleceği üzere, tragedyanın ereği olarak görülecek kavram hakkında bağlayıcı bir açıklama yapılmamaktadır.

Ancak *Poetika*'nın tragedyalarla ilgili içeriğinin kabul edilebilirliği üzerine en azından karşıt iki görüş bulunur. Her iki görüş, Aristoteles'in bu konudaki önemini kabul etmekle uzlaşırlar. Buna karşılık, Latacz,[6] Aristoteles'in güvenilirliği konusunda çekincelidir. Çünkü ilk olarak *Poetika*, tragedya ve tiyatronun ortaya çıkışından 200 yıl sonra yazılmıştır. Yani tragedyaların yazıldığı dönem ile Aristoteles arasında bir tarihsel mesafeden söz edilmesi mümkündür ve bu mesafe, Aristoteles'in bu konuda verdiği bilgilerin tragedyanın her ne ise o olduğu haliyle değil, Aristoteles tarafından anlaşıldığı haliyle ortaya konulmasına neden olmuştur. İkinci bir güçlük ise Aristoteles'in çalışma biçiminden kaynaklanır. O, görece titiz bir belge toplayıcısı ve olgu sıralayıcısı olmadığından kendi teolojik dünya görüşü uyarınca bir açıklama getirmiştir. Yine Vernant Aristoteles ile tragedyaların yazılış tarihi arasındaki tarihsel mesafeyi Aristoteles tarafından tragedyaların anlaşılmasına bir engel kabul eder: "Tragedya Yunanistan'da VI. yüzyılın sonunda ortaya çıktı. Henüz yüz yıl akıp gitmeden, tragedyanın atardamarı çoktan kurumuştu ve VI. yüzyılda Aristoteles *Poetika*'da onun teorisini oluşturma işine

4 Ross, 2002, s. 327 ve 334.

5 Platon *Yasalar* adlı eserinde tragedya ve komedyaya olan bakış açısını ve devletinde sanata dair yer olup olmadığıyla ilgili görüşlerini aşağıda vereceğimiz uzunca dizeleriyle ifade etmiştir: "Bizdeki tragedya ozanları gibi ciddi taklit yapanlardan bazıları bir gün çıkıp gelseler ve 'Yabancılar, devletinize ve ülkenize girelim mi, girmeyelim mi? Eserlerimizi de getirip içeri sokalım mı? Ya da bu konuda ne yapmayı düşünüyorsunuz?' diye sorsalar, bu tanrısal insanlara doğru yanıtımız ne olurdu? Bana kalırsa şöyle: 'Değerli yabancılar, biz kendimiz elimizden geldiğinde en güzel ve en üstün tragedyalar yazan ozanlarız: nitekim, bizim devlet düzenimiz en güzel ve en üstün yaşamın taklididir, bunun da aslında en doğru tragedya olduğunu ileri sürüyoruz. Siz de biz de aynı türde eserler veren ozanlarız, bu en güzel oyunda rakibiniz ve hasmınız oluyoruz: içimizdeki inanca göre, bu oyunu ancak doğru yasa ortaya koyabilir. Böylece, çarşı alanına çadırlarını kurup, bizden daha gür sesli ozanlarınızı ortaya çıkararak çocuklara, kadınlara ve bütün kitleye seslenmenize, bizimkilerle aynı olmayan tersine çoğunlukla bize ters töreler sergilemenize böyle kolayca izin vereceğimizi sakın düşünmeyin..." (Platon, 1998, s. 39-40; 817b-c).

6 Latacz, 2006, s. 42.

girişti̇ğinde, deyim yerindeyse kendisine yabancı hale gelmiş trajik insanın ne olduğunu artık anlayamıyordu."[7] Buna karşılık Thomson[8] ise Aristoteles'i görece güvenilir kabul eder. Çünkü yukarıda geçen görüşlerin aksine, söz konusu tarihsel mesafe Aristoteles'in tragedyaları anlamasına bir engel olmadığı gibi onun perspektifini görece güçlü hale getirmektedir. Dahası Aristoteles, o dönemde yazıldığı kabul edilen ve günümüze 33 tanesi ulaşabilen 250 tragedyanın çoğunu tanımaktadır. Bunun bir kanıtı da *Retorik*'teki yitik tragedyalardan muhtelif alıntılar, Aristoteles'in ilgili dönem için güçlü bir tanık olduğu tezini güçlendirmektedir. Bu nedenle tragedyanın nitelikleri hakkında onun görüşlerinden hareketle durmak gerekir.

II. Tragedyanın Öğeleri ve Öykünün Önceliği

Aristoteles tragedyanın ne olduğunu uzun ve açıklayıcı bir tanımla ortaya koyar:

> "Tragedya soylu (μέγεθος), tamamlanmış ve belirli uzunluğu olan bir eylemin taklididir; bölümlerinin her birinde farklı şekillerde zenginleştirilmiş bir dil kullanarak yapar bunu. Tragedya eyleyenleri taklit eder; bunu da bir anlatı aracılığıyla değil, uyandırdığı korku (φόβος) ve acıma (ἔλεος) aracılığıyla bu tür duygulanımların arınmalarını (κάθαρσις) sağlayarak yapar."[9]

Bu tanım bir taraftan tragedyanın öğelerini, diğer taraftan da ereğini ortaya koymaktadır. Tanımda doğrudan bulunmayan, fakat tragedyanın tarihsel gelişim sürecinde kazandığı niteliklerin de eklenmesiyle söz konusu yazın türü altı öğeden meydana gelir: Öykü (μῦθος), karakterler (ἦθος), sözel ifade (λέξις), düşünce (διάνοια), sahne düzeni (ὄψις) ve ezgi düzmedir. (μελοποιία)[10] Sıralama, sonrasında her bir öğeye Aristoteles'in vermiş olduğu değer nazarında yapılmış gibidir ve ilk sırada gelen öykü, "tragedya insanların değil, eylemlerin ve yaşamın taklidi" olduğundan tragedyanın en önemli öğesidir. Aristoteles takip eden bölümlerde bu iddiayı destekleyecek bir takım fikirler ileri sürer:

7 Vernant, 2012, s. 23. Aristoteles'in bu iki tragedya kuramcısının vurguladığı çatışma merkezli tragedya teorisinin vurguladığı yasa – gelenek çatışmasının çok da uzağında olmadığını söylemek mümkündür. Ancak Aristoteles'in ayrımı yazılı yasa ile adeta doğa yasası hükmünde olan evrensel yasa arasındaki farktır. İkincisinin değişmezliği, oysa yazılı yasaların sık değiştiği ileri sürülür. (Aristoteles, 1997: s. 87; 1375a30).

8 Thomson, 2004, s. 189.

9 Aristoteles, 2012, s. 25; 1449b25.

10 *Age.*, s. 27; 1450a10.

a) (...) olaylar ve örgü tragedyanın ereğidir (τέλος), erek ise her şeyden önemlidir.[11]

b) "Öykü tragedyanın temelidir (ἀρχὴ), adeta canı (ψυχὴ) gibidir; karakterler de ikinci sırada gelir."[12] Bu belirleme, açık bir şekilde öykünün önceliğini ve karakterlerin ondan sonra geldiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bu durum karakterlerin önemini de azaltmaz. Eagleton'ın da belirttiği üzere:

> "Aristoteles, trajik hikâye kahramanlarından söz eder ama trajik eylem zorunlu biçimde onların üstünde odaklaşmaz. Bir tür dramatik Kantçılıkla, eylemi tutarlı yapan özne değildir. Aristoteles'e göre, karakterler, "teorik anti-hümanizmin daha dillendirilemediği çok uzun bir zaman öncesinde, eylemin esasından ziyade onun etik rengini oluşturur. Karakterler, eylemin kaynaklarından ziyade onun taşıyıcısı ve destekleyicisidir."[13]

Karakterin kim olduğu değil, eylemi öykü içerisinde nasıl ve ne şekilde temsil ettiği önemlidir. Dahası, karakterin vurgusu etik üzerinedir. Tanımda gerçekleşen ortalama tipi cisimleştirirler.

c) Son olarak tragedya varoluş amacını öykü aracılığıyla gerçekleştirir. Erek kabul edilen katharsise ulaşmak ancak iyi kurgulanmış bir eserin öğeleri ile mümkündür. Bu öğeler, ileride üzerinde durulacağı üzere baht dönüşleri, tanınmalar ve duygusal etkidir. Bir tragedya değerini söz konusu öğeler aracılığıyla nasıl kurgulandığı sorusuna cevap verilerek bulunur ve hatta tragedyalar arası farkı belirleyen öyküdür.[14]

III. Tragedyada Öykünün Anlamı

Tragedyalarda kendilerinden hareket edilen konular özellikle Homeros'un destanlarında geçen tarihsel bir anlatı ve bu anlatının ozan tarafından yeniden inşa edilmesidir. Bu bağlamda ozandan beklenilen, söz konusu inşayı ustalıkla gerçekleştirmesidir. Bunu *Metafizik*'ten hareketle de göstermek

11 *Age.*, s. 27; 1450a20.
12 *Age.*, s. 29; 1450a35.
13 Eagleton, 2012, s. 116.
14 Aristoteles, 2012, s. 65; 1456a5.

mümkündür. "Prodüktif bilimlerde yaratım ilkesi fiile uğrayanda değil, sanatkârda bulunur ve bu ilke ya bir sanattır veya başka yetenektir." [15] Buradan hareketle başarılı bir tragedya, yetenekli bir ozan tarafından iyi kurgulanmış öykü ile oluşturulur denilebilir.

Diğer taraftan, öykü kavramı da Aristoteles tarafından homojen bir kullanıma sahip değildir. Downing söz konusu kavramın Aristoteles tarafından farklı anlamlarda kullanıldığına işaret eder ve bunu *Poetika*'dan hareketle soruşturur. Burada temelde aynı olan hikâyenin yeniden kurulmuş olmasıdır. Yeniden kurulmuş olma bütün bir hikâyenin kronolojik bir çizgide kurulması gibi, bütün bir hikâyenin herhangi bir kısmı için de söz konusu olabilir. Veya bir karakterin üzerinden hikâyenin yeniden kuruluşu söz konusu olabilir.[16]

Daha önce belirtildiği üzere, Aristoteles, çağdaş tragedya yorumcularının ağırlık verdiği çatışma olgusundan ziyade, tragedyanın nasıl bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu yapının biçimlenmesinde öykü önemli bir yer tutar. Adeta, bütün bir tragedyanın başarısı, öyküde gerçekleşmesi gereken öğelerin başarılı bir şekilde ortaya konulmasına dayandırılır. Bu bağlamda Aristoteles, öykünün haritasını çıkarmaktadır. O, doğrudan veya dolaylı, öykünün nasıl olması gerektiği, biçimsel yönü, niceliksel yönü ve tragedyanın bağlanmasının nasıl olması gerektiğini ortaya koyar. Buna göre öyküde olay örgüsü şu şekilde olmalıdır:

a) Öykü, tamamlanmış veya bütün bir eylemin taklidi olmalıdır.
b) Belli bir uzunluğa sahip olmalıdır.
c) İnandırmayı sağlamak için gerçek adlar kullanılmalıdır.
d) Taklit, korkutan ve acı uyandıran olayları konu edinmelidir.[17]

Sayılan bu biçimsel özelliklerden sonra içerik özellikleri hakkında bilgi verir. Buna göre tragedyada öykünün üç özelliği bulunmalıdır:

a) Öykü, yalından ziyade karmaşık olmalıdır.[18] Her iki öykü türünü ayırt eden, içerdiği tanınma ve baht dönüşümleridir. Buna göre tanınma ve bahta dönüşümünün olmadığı, ama birlikli ve tutarlı bir öyküye sahip

15 Aristoteles 1996, s. 462; 1064a.
16 Downing1984, s. 178.
17 Aristoteles 2012, s. 31-39; 1450b20-1452a5.
18 *Age.*, s. 39; 1452a15.

tragedyalar yalın, her iki öğeden birini veya her ikisini içeren tragedyalar ise karmaşıktır.

b) İkinci özellik konunun ve konu içerisindeki kahramanın nasıl bir insan olması gerektiğini belirler: "Tragedyanın konusu olan kişi ne erdem ve adalet bakımından öteki insanlardan üstündür ne de kötülüğü ya da acımasızlığı yüzünden mutsuzluğa düşmüştür; insanlar arasında büyük bir üne sahip ve mutluluk içinde yaşayan, ama bir hata yüzünden mutsuzluğa yuvarlanmış kişidir tragedyanın konusu."[19] Buna göre trajik kahraman ahlaki açıdan üstün veya aşağı bir insan değil, ortalama insandır. Ancak önem açısından bakıldığında herkes tarafından bilinen bir kişilik olması gerekir. Böyle bir insanın trajikliği ise kaderin kendisine oynamış olduğu oyundan veya farkında olmaksızın yapmış olduğu bir hatadan kaynaklanır.

c) Üçüncü özellik öykünün yönünü gösterir. Buna göre karakterin yaşamında meydana gelen değişiklik "(...) mutluluktan mutsuzluğa doğru olan değişmeyi göstermelidir; bu değişiklik kötülükten değil büyük bir hatadan kaynaklanmalıdır; bu hata da söylendiği gibi birinin ya da ondan daha kötü değil daha iyi birinin hatası olmalıdır."[20]

IV. Öykünün Öğeleri

Öykü bölümleri açısından ele alındığında baht dönüşümü, tanınma ve duygusal etki olmak üzere üç temel ögeyi ihtiva etmelidir. Bu öğeler tragedyanın ereğini, yani katharsisi gerçekleştirmek için gereklidir. Aynı zamanda korku ve acımanın ortaya çıkışını sağlayan, diğer taraftan da tüm bunlar aracılığıyla katharsisi gerçekleştiren ve önem olarak bakıldığında asıl olarak tragedya yazarının maharetini göstermesinin beklendiği öğeler bunlardır. Söz konusu öğeler içerisinde baht dönüşümü "olan bitenin tam ters yöne doğru değişmesi"; tanınma "bilgisizlikten bilgililiğe geçiş"; duygusal etki de "yıkıcı ve üzücü eylem"dir.[21] Tragedyada duygusal etki trajikliğin birbirine yakın, hatta akraba olan insanlar arasında olması ile gerçekleştirilir.

> "Duygulanıma neden olan olaylar birbirlerine çok yakın insanlar arasında geçtiği sürece incelenmeyi hak ederler: Kardeşin kardeşi, oğulun babayı,

19 *Age.*, s. 45; 1453a5-15.
20 *Age.*, s. 45-47; 1453a15-20.
21 *Age.*, s. 41-43; 1452a20-25 - 1452b10.

> annenin oğulu, oğulun anneyi öldürdüğü, öldürme niyetinde olduğu ya da bunlardan birinin diğerine karşı bu tür başka bir eyleme giriştiği durumlar örneğin."[22]

Aristoteles bu üç öğe içerisinde özellikle baht dönüşümü ve tanınmayı vurgular. Çünkü bunlar, karakterin her şeyin yolunda giderken birden öğrendiği gerçekle tüm talihinin ona yüz çevirmesini sağlamakla asıl anlamda trajikliği yaratacak, korku ve acımayı ortaya çıkaracak olan öğelerdir. Öneminden dolayı tanınmanın nasıl olacağına ilişkin dört tür verilir: İşaretler aracılığıyla, ozanın uydurmasıyla, anımsamayla ve tasıma dayalı olarak.[23]

Acıma ve korkunun, Aristoteles haklarında uzun ve bağlayıcı açıklamalar vermediğinden *Poeitika* bağlamında kalınarak tam anlaşılması çok da mümkün görünmemektedir. *Retorik*, söz konusu kavramların geçtiği ve çözümlemeler yapıldığı bir eser olarak karşımıza çıkar. Aristoteles bu eserinde nelerden korkulması gerektiğinin bir listesini verir. Burada tragedyada duyulabilecek korku için anahtar cümle şudur:

> "(...) dinleyicilerin korkutulması gerektiğinde, hatip, gerçekten bir tehlike içinde olduklarını hissettirmelidir onlara: böyle bir şeyin kendilerinden daha güçlü insanların başına da geldiğini, umulmadık kimseler tarafından, umulmadık bir şekilde ve umulmadık bir zamanda kendileri gibi kimselerin başına da geliyor olduğunu, gelmiş olduğunu göstererek yapar bunu."[24]

Acıma için de benzer bir perspektif gerekli görünmektedir. Yine *Retorik*'te Aristoteles acımanın nasıl ortaya çıktığını anlatır: "Acıma, yıkıcı ve acı verici bir kötülüğün, bunu hak etmemiş bir kişinin başına geldiğini gördüğümüzde, bizim ya da bir arkadaşımızın başına da gelebileceğini, dahası bunun çok yakında olabileceğini beklediğimizde duyduğumuz acı hissi olarak tanımlanabilir."[25]

Korku ve acıma zorlama duygular olarak değil, oyunun bütünlüğü içerisinde seyirci üzerinde uyandırılması gereken duygular olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Aristoteles durumun teorik ifadesinde "ortalama bir insa-

22 *Age.*, s. 49; 1453b20.
23 *Age.*, s. 57-59; 1454b20 - 1455a5.
24 *Age.*, s. 110; 1383a10.
25 *Age.*, s. 116-117; 1385b10-15.

nının oyun içerisindeki trajiklikten etkilenmesi nasıl mümkündür" sorusunu hep göz önünde bulundurmuş gibidir. Tüm bu süreç, öykünün yukarıda belirtilen nitelikleri ile ilgilidir. Ayrıca açıkça görülmelidir ki tüm bu duyguların ortaya çıkabilmesi, seyirci ile oyun arasında sıkı bir bağlantının varlığını gerekli kılar. Buna göre tragedya, şenliklerde sahnelenen oyuna siteden yoğun katılımla gerçekleşen bir etkinliktir.[26] Tragedyaya sergilendiğinde yoğun katılımla gerçekleşen ve herkesin herkesle olduğu ve büyük bir ciddiyetle seyrettiği oyundur. Böyle bir durum içerisinde, muhtelif duygu durumlarına kitle halinde geçiş görece kolay olduğundan mümkün olacaktır. Yani burada yoğun katılım ile gerçekleşen ve ortalama herkesin anlayabileceği, nasıl ortalama ahlaki bir karakter üzerinden hareket eden bir oyun söz konusu ise, ortalama izleyici için de bir oyun söz konusudur.[27] Paralel şekilde Aristoteles, muhtelif duygular üzerinde dururken "şimdi kamusal işlere değgin bilinen konuları doğru olarak sıralamak"[28] şeklinde bir giriş yaparak ortalama bir site vatandaşının yaşam içerisinde karşılaştığı duygu durumlarına vurgu yapar.

Tragedyaların bir taraftan Dionysos Şenliklerinde kazananlarına sağlamış olduğu prestij,[29] diğer taraftan da onların maddi kazancı site içerisindeki

26 Oyunun sahnelenmesine siteden yoğun bir katılım olduğunu söylemek hem bizatihi o dönemden hem de o dönemin kültür tarihini anlatan eserlerden hareketle mümkün görünmektedir. Platon durumu ironik bir şekilde dile getirir: "Eğlence ve törenlerin yapıldığı, kendisinin de süslü püslü dolaştığı bir yerde ağlayan yahut da hepsiyle dost olduğu yirmi otuz bin kişilik bir kalabalığın ortasında kimseden hiçbir kötülük görmeksizin korkuya kapılan bir insana aklı başındadır denir mi?" (Platon, 1960, s. 390; 535c-d). Martin de katılımcı sayısının hiç de az olmadığını ortaya koyar: "Tragedyalar Atina Akropolis'inin güney sırtında bayırda bulunan, tanrı Dionysos'dan dolayı kutsal sayılan bir açık hava tiyatrosunda gündüzleri sergilenirdi. Dionysos tiyatrosu, biraz yüksek bir sahne platformunun önünde, daire şeklindeki alanı gören yaklaşık 14.000 seyirciyi alırdı" (Martin, 2012, s. 226-27).

27 Tragedya seyircisinin düzeyi hakkında hemen hemen aynı dönemde yazılmış ve Aiskhylos ve Euripides'ten bir tanesinin Diyonsos tarafından seçilmesini hicveden bir komedya olan *Kurbağalar*'da koro tarafından yapılan belirleme dikkat çekicidir:
"Korkuyorsanız, seyirci
Söylediğiniz incelikli şeyleri
Anlayacak kadar kültürlü değildir diye
Endişelenmeyin, seyirci artık öyle değil!
Her bir dünyada bir şeyler gördü,
Ve gerekli şeyleri bulabildiği
Birer kitapçığı var elinde. Sağduyusu" (Aristofanes, 2011, s. 58.)

28 Aristoteles, 1997, s. 46; 1359b5.

29 *Age*., s. 116-117; 1385b10-15 Euripides'in halk nazarında değerini Erhat ölümünden hareketle anlatır: "Euripides öldükten sonraki ilk proagonda Sophokles sırtında matem elbisesi ve başı çelenksiz olarak orkestraya çıkmış ve tragedianın büyük kaybını Atina'ya bildirmişti. Halk ağlamış, dövünmüş. Bu hazin tören Atina'nın tarihine geçti" (Erhat, 1954, s. 13).

değerinin anlaşılması için örnektir. Katharsisin acıma ve korku ile ortaya çıkması, kendisini izleyici üzerinde gösterebilmesi veya sağlayabilmesi, yukarıda belirtildiği üzere izleyicileri oyundan etkilendikleri varsayımını içerir. Bununla beraber tragedyanın nihai amacı olan katharsisin sağlaması, bundan daha fazla bir şeyi gerekli kılar. Söz konusu fazlalık, Thomson'ın da belirttiği gibi oyuna izleyicilerin adeta tutkuyla izlemeleridir. Thomson, bu tutku ve coşkuyu tragedyanın Platon'un *Ion* adlı diyalogundan hareketle sorgular.[30] Bahsedilen diyalogda Sokrates ve Ion, şiir ve etkisi hakkında konuşmaktadırlar. Ion, Sokrates'e Homeros şiirlerini okurken kalabalığın nasıl etkilendiğini anlatmaktadır: "(...) içli bir parça okurken gözlerim yaşla dolar, korku ve dehşet saçan kısımlarda yüreğim ağzıma gelir, saçlarım diken diken olur. (...) Ben anlattıkça onlar da benim gibi ağlar, yahut öfkeyle bakar veya titrerler."[31] Burada ikili bir yapı söz konusudur. Bir taraftan ozan şiirin coşkusunu yaşamakta, diğer tarafta da yaşatmaktadır. Yani etki muazzamdır ve okunan şiir de muhtemelen Homeros'tan kahramanlığı öven bir pasajdır. Thomson'ın da belirttiği gibi okunan pasajın herhangi bir tragedya olduğu düşünülürse, etkinin de fazlasıyla artacağını söylemek çok da güç değildir. Nietzsche ise bu durumu Yunan tragedya izleyicisinin kalitesi ile ilişkilendirir:

> "Tragedyayı Dionysos Şenliklerinde görmeye gelen Atina'nın ruhu ise içinde bu olguya dair bazı şeyler barındırıyordu ve tragedya da bundan doğmuştu. (...) Çünkü oyun sanatı birisinin maske takıp, başkalarında yanılsama yaratmasıyla başlamaz: Hayır, daha çok, insanın kendinden geçmesiyle, bizzat kendisinin değiştiğine ve büyülendiğine inanmasıyla başlar. Bu 'kendinde olmama', kendinden geçme halinde sadece bir adım daha gereklidir: Bir daha kendi içimize dönmeyiz, tam tersine bir başka varlığın içine gireriz, öyle ki biz büyülenmiş gibi davranırız. Bu nedenle sonuçta tiyatro oyununu izlenmesi sırasındaki derin şaşkınlık duygulandırır: Zemin sallanır, yani bireyin çözülmezliğine ve katılığına inanç sallanır."[32]

Dolayısıyla tragedyada katharsisin ortaya çıkmasını sağlayan şey benzer olayların izleyicinin de başına gelmesinin mümkün olması, sahnede sergilenen korku ve acıma duygularının adeta gerçekmiş gibi izlenmesidir.

30 Thomson, 2004, s. 396.
31 Platon, 1960, s. 390-391; 535c-e.
32 Nietzsche, 2009, s. 11-12.

"Arıtma, arınma, arındırma, saflaştırma, boşaltma, temizlenme, paklanma, söktürme"[33] gibi anlamlara gelen kavram bir tür sağaltım bağlamında ele alınmaktadır. Aristoteles öncesi kullanımı söz konusu olan bu kavrama Halliwell'in de belirttiği gibi trajik bağlam içerisinde, yani tragedya sonunda ortaya çıkacak bir his olarak kabul edilmesine Aristoteles ile rastlarız:

> "Aristoteles'in öğrencisi Aristoxenus Pitagorasçıların "bedenin katharsis'ini tıpla, ruhun katharsis'ini müzikle sağladıkları"nı iddia etmiştir. Platon da kimi zaman katharsis terminolojisini felsefi olarak ruhu ya da zihni bedensel ilgilerden kurtarmak için kullanır. Fakat Aristoteles, katharsis terimini tragedya deneyimine uygulayan ilk kişiydi."[34]

O halde açıktır ki katharsis, öykü aracılığıyla ve öyküde bulunması gereken öğelerle gerçekleştirilir. Aristoteles'in belirttiği "Gerçeğe benzeyen şeylerde haz (ya da acı) duyma alışkanlığı olmak, gerçek karşısında da aynı yatkınlığı olmaya çok yakındır."[35] şeklindeki belirleme, tragedyaların sergilenmesine temel sağlar.

Katharsis, tragedyanın ereği olmakla birlikte, kavram hakkında Aristoteles'in *Poetika* bağlamında açık olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta katharsis, önem açısından düşünüldüğünde üzerinde yeterince durulmamış bir kavram olarak görülebilir. Bağlamın değişmesi ve problemin farklı bir zemin içerisinde ele alınıyor olmasını gözden kaçırmaksızın kavramın diğer eserlerde nasıl ele alındığına bakmak faydalı olabilir. Bu durumda karşımıza çıkan metin ilk olarak *Politika*'dır. Bu eserin son kısmında Aristoteles müzik ve katharsis arasındaki ilişki üzerinde durur. Melodilerin ahlaki, etkin ve duygusal olarak sınıflandırıldığı ve müziğin birçok faydasının bulunduğunun iddia edildiği bu kısımda bağlantı şu şekildedir: "Arındıran (katharsis yaratan) müzik, aynı yoldan, insanlar için de zararlı olmayan bir yücelme duygusu verir."[36]

Bir başka açıdan, söz konusu duyguların anlamını değişen yaşama biçiminden hareket ederek de açıklamak mümkün görünmektedir. Tragedyalar, ölümün doğal bir süreç olarak kabul edildiği Homerik dönemin kahraman-

33 Peters, 2004, s. 180.
34 Halliwell, 2006, s. 44.
35 Aristoteles, 2005, s. 241.
36 *Age.*, s. 245.

lığı işleyen destanlarından korku ve acıma yoluyla arınmanın sağlandığı bir döneme geçişi de temsil ederler. Çünkü yerleşik yaşam söz konusu duygulardan uzak bir yaşamı hedefleyerek ortadan kaldırmış ve tragedya bu fonksiyonu gerçekleştirir olmuştur. Ross'un sözleriyle: "İnsanlar yaşamlarında bu tür duyguları hissetme konusunda çok az fırsata sahip oldukları için, acıma ve korku duygusundan yoksun olan bu insanların bir defalık kendi kendilerinden koparılması ve insan deneyiminin bu tür yükseklik ve derinliklerinin farkına vardırılması değil midir?"[37]

V. Tragedyanın İdeal Biçimi: Kral Oedipus

Kral Oedipus, *Poetika*'da ideal bir tragedyanın nasıl olması gerektiğinin sorgulanmasına sıklıkla eşlik eder. Bu eşliğe ""mükemmel", "daha iyi" gibi sıfatlar da katılır. Dolayısıyla *Kral Oedipus*, Aristotelesçi tragedyanın ideal formudur[38]. Başarılı bir tragedyanın taşıyıcısı öykü olduğuna göre ideal olma durumu, doğrudan Oedipus anlatısından yola çıkılarak gösterilebilmelidir. Söz konusu ideal olma durumu, tragedya içerisindeki öykünün öğeleri aracılığıyla gerçekleştirilmektedir ki öncelikle eser, biçimsel öğeleri tam manasıyla karşılamaktadır. Öykü başlangıcı ve sonucu belli olan ve belirli bir uzunluk ihtiva eden yapıdadır. Yine arınmanın gerçekleşebilmesi için ünlü bir insanın, bir kralın mutluluktan mutsuzluğa giden hikâyesi konu edinilmiştir. Trajikliğin gerçeklemesinde ise belki de en az paya sahip olan Oedipus'tur. Burada trajik hata ince bir şekilde ortaya konulmuştur.

Kral Oedipus, karşıtlıklar ve paradoksu muhteşem sergileyen bir olay örgüsüne, yani öyküye sahiptir. Burada "tüm muammaları çözen en bilge kişinin, kendine ilişkin en az şey bilen olma paradoksunu görüyoruz."[39] Trajikliğin ortaya konuluşu ve trajik hatayı gerçekleştiren insan kusursuz bir şekilde işlenmiştir. Oedipus, tam da Aristoteles'in vurguladığı tarzda gerçekleşir. O, adeta suçsuz bir suçludur. Yine eser, acı ve korkunun ortaya çıkmasını sağlayacak bir gerilim ortamı içerisinde örülmüştür. Vernant'ın özlü bir şekilde dile getirdiği gibi Oedipus karşıtlıklar içerisinde varolmuş trajik kahraman-

37 Ross, 2002, s. 328.

38 Bu iddianın Aristotelesçi en açık ifadesi şu şekildedir: "Öyküyü, olayları görmese de anlatılanları işiten seyircinin olup bitenlerden dolayı içini titretecek ve onda acıma duyguları uyandıracak şekilde kurmak gerekir; tıpkı Odiopus'un öyküsünü dinleyen birinin yaşadığı gibi" (Aristoteles, 2012, s. 47-49; 1453b5). Diğer taraftan muhtelif kaynaklar da bu iddiayı destekler. Ross (2002, s. 331) ve Thomson (2004, s. 375) buna örnektir.

39 Latacz, 2006, s. 212.

dır: "Korinthoslu yabancı gerçekte Thebai doğumludur; bilmece çözücüsü, kendi kendine çözemediği bir bilmecedir; adaleti koruyan bir suçludur; geleceği gören bir kördür; kenti kurtaran, onu mahveden olur."[40]

Tüm bunların ötesinde esere asli olarak mükemmelliğini veren, öyküdeki tam bir tanınma ve baht dönüşümünün varlığı ve birlikteliğidir. Bu birliktelik Aristoteles'in uygun bulduğu 'karmaşık öykü'nün varlığını sağlamıştır. Kısaca göstermek gerekirse, Oedipus'un yaşadığı Thebai'de felaketler birbirini kovalamaktadır. Kentin kralı Oedipus yaşanılan felaketlerin nedenini Kreon aracılığıyla öldürülen eski kral Laios'un intikamının alınmamasından kaynaklandığını öğrenir. Koro Başının tavsiyesiyle kâhin Teireisas'a başvurmaya karar verir. Uzun ve gerilimli bir diyalogdan sonra kahin trajik gerçeği Oedipus'a söyler: "Çocuklarının hem babası, hem kardeşi; onu doğuran anasının hem kocası, hem de oğlu olduğu; babasının karısından çocukları doğduğu, babasını öldürdüğü meydana çıkacak."[41] Oedipus inanmaz, bunun kâhin ve Kreon'un bir komplosu zanneder. Trajik son adım adım ve gerilimi arttırarak yaklaşır ve artarak gelen şüpheler kesinliğe kavuşur. Eşi Iokaste ile konuşmasında Foibos'un rahiplerinin kehanetini, sonra Laios'u öldürürken kaçıp giden ve Iokaste'nin izniyle çobanlık yapan kişinin varlığını öğrenir. Onunla konuşmasında çoban gerçeği bir kez daha yineler, hatta kralın yüzüne vurur ve bunu Oedipus'un feryadı takip eder: "Her şey aydınlandı artık... Ey gün ışığı, bu seni son görüşüm olsun! Doğurmamalıydı beni doğuran, birleşmemeliydim birleştiğimle, öldürmemeliydim öldürdüğümü..."[42] Oedipus yaşadığı şehri terk eder ve hikâye onun için başladığı gibi sona erer: Yalnız!

Kaynakça

Anderson, Michael J. (2005), *"Myth"*, A Companion to Greek Tragedy, ed. Justina Gregory, Blackwell Publishing Press.

Aristofanes (2011), *Kurbağalar*, çev. Ayşe Selen, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.

Aristoteles (1996), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Aristoteles (1997), *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY Yayınları, İstanbul.

Aristoteles (2005), *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Aristoteles (2012), *Poetika*, çev. Nazile Kalaycı, Pharmakon Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul.

Burian, Peter (1997), "Myth into muthos: the shaping of tragic plot", *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, ed. P. E. Easterling, Cambridge University Press.

40 Vernant, 2012, s. 128.
41 Sofokles, 2009, s. 34.
42 *Age.*, s. 57.

Downing, Eric (1984), "Οἷον Ψυχή: An Essay on Aristotle's "Muthos", *Classical Antiquity*, C. 3, S. 2.
Eagleton, Terry (2012), *Tatlı Şiddet*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Erhat, Azra (1954), *Sophokles*, Varlık Yayınları, İstanbul.
Halliwell, Stephen (2006), *Encyclopedia of Philosophy*, 2. Basım, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, "*katharsis*" maddesi.
Latacz, Joachim (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
Martin, Thomas R. (2012), *Eski Yunan*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul.
Nietzsche, Friedrich (2009), *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
Paksoy, Banu Kılan, *Tragedya ve Siyaset*, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul.
Peters, Francis E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve yay. haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
Platon (1960) "Ion", *Küçük Diyaloglar* içinde, çev. Tacettin Ünlü, Remzi Kitabevi, İstanbul.
Platon (1998), *Yasalar*, Cilt II, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
Ross, David, (2002), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd., Kabalcı Yayınları, İstanbul.
Sofokles (2009), *Kral Oeidipus*, Türkçesi: Bedrettin Tuncel, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
Thomson, George (2004), *Tragedyanın Kökeni*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
Vernant, Jean-Pierrre, Vidal Naquet, Pierre, *Eski Yunanda Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç, Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

geçen sayıdakiler

Pierre Bourdieu

Cogito / Sayı: 76

Cogito'dan / Özerk ve Müdahil Bir Sosyal Bilim İçin Pierre Bourdieu: Sosyolojiye Övgü • Loïc Wacquant: 1993'te Bourdieu: Bilimsel Kutsamaya Dair Bir Vaka İncelemesi • Barış Büyükokutan: Amerikan Sosyoloğu Olarak Pierre Bourdieu • Mustafa Emirbayer: Charles Tilly ve Pierre Bourdieu • Nazlı Ökten: Devlet Üzerine: Son Bir Hesaplaşma • Güney Çeğin & Levent Ünsaldı: Bourdieu'nün Şerhleri Üzerinden "Temsiliyet Simyası" • Mike Savage: Pierre Bourdieu'nün Kayıp Kent Sosyolojisi • Alim Arlı - Emrah Göker: Kent Sosyolojisini Bourdieu ve Wacquant ile Düşünmek • Jean-Daniel Reynaud & Pierre Bourdieu: Bir Eylem Sosyolojisi Mümkün müdür? • Özgür Budak: Esnek İstihdam Toplumunda Kültürel Sermaye • Özgür Arun: İnce Zevkler - Olağan Beğeniler: Çağdaş Türkiye'de Kültürel Eşitsizliğin Yansımaları • Pierre Bourdieu: Simgesel Sermaye ve Toplumsal Sınıflar • Loïc Wacquant: Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine • Irmak Karademir Hazır: Bourdieu Sonrası Yeni Eşitsizlik Gündemleri: Kültürel Sınıf Analizi, Beğeni ve Kimlik • Çetin Çelik: Sosyal Sermaye, Ebeveyn Ağları ve Okul Başarısı • Cihad Özsöz: Pierre Bourdieu: Simgesel Şiddet, Eğitim, İktidar • Hüseyin Etil - Metin Demir: Pierre Bourdieu'nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: "Alan Teorisi", "Habitus" Cini ve "Refleksivite Talebi" • Barış Mücen: Bourdieu'yü Kullanmak: Bilimsel Nesnenin İnşası • Sebahattin Şen: Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Düşünümsellik • İştar Gözaydın: Bourdieu ve Din • Emine Borgenç Demirel: Çevirinin Bourdieu Sosyolojisiyle Yapılanan Yüzü, Çeviri Sosyolojisi • Seval Şahin: 1918'de Edebi Beğeni ve Bir Edebi Biçimin Ortaya Çıkışı • Pierre Bourdieu: İnsanlar ve Mekanizmalar • Loïc Wacquant'la Söyleşi: Bourdieu'yle Birlikte **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 75 Nörobilim ve Felsefe • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Ömer Aygün: Pennsylvania Devlet Üniversitesi'nde doktorasını "Aristoteles'te *Logos*" başlıklı teziyle 2006'da tamamladı. 2007'den beri Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak ders veriyor.

Saffet Babür: 1983'te Latince doktoru, 1987'de Klasik Yunanca doçenti, 1995'de Felsefe profesörü olmuş, 1979-2000 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi'nde çalışmış; Urbino, Siena, Perugia, Münster üniversitelerinde klasik felsefe araştırmaları yapmıştır. 2001 yılından bu yana Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanlığını yürütmektedir.

Platon, Aristoteles, Copernicus, Marx, Heidegger'in kimi metinlerini Türkçeye çevirmiştir. Son yıllarda Klasik Çağ felsefe metinleri ile çağdaş felsefe metinleri arasındaki bağlantılar üzerine araştırmalarını yürütmektedir.

Aylin Çankaya: 1982 yılında İzmir'de doğdu. Lisans öğrenimini Pamukkale Üniversitesi Felsefe bölümünde yaptı. Yüksek lisansını Muğla Üniversitesi'nde Aristoteles'te *Mükemmel Yaşam (Eudaimonia)*, doktorasını yine aynı üniversitede Aristoteles'te *Nous* kavramı üzerine tamamladı. Halihazırda Celal Bayar Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Tufan Çötok: 1975 yılında Eskişehir'de doğdu. Sosyoloji lisansını (DPÜ) tamamladıktan sonra felsefe alanında yüksek lisans (SAÜ) ve doktora (MÜ-SAÜ) yaptı. Halen SAÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Başlıca ilgi alanları ilkçağ ve ahlak felsefesidir.

Hatice Nur Beyaz Erkızan: 1964 yılında Nizip-Gaziantep'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü birincilikle bitirdi. Aynı yıl mastır ve doktora çalışmaları için İngiltere'ye gitti. Hem mastır ve hem de doktorasını Aristoteles üzerine yaptı. 1998 yılında Türkiye'ye döndü. Özellikle; Aristoteles, Antik Felsefe, Kültür Felsefesi, Felsefe Tarihi

ve Feminizm, İnsani Bilimler Felsefesi, Cinsiyet Kuramları, Sosyal Adalet ve Cinsiyet alanlarında dersler vermekte ve ilgili konularda çok sayıda yayınlanmış makalelerinin yanı sıra kitapları da bulunmaktadır. Aristoteles Felsefe Derneği'ni 2011 yılında kurmuştur. 2012 yılında, Oxford Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde davetli öğretim üyesi olarak bulunmuştur.

Mustafa Günay: Çukurova Üniversitesi, Felsefe Grubu Eğitimi ABD'de öğretim üyesi ve *ÖZNE* Felsefe dergisinin genel yayın yönetmeni. Araştırma ve ilgi alanları: hermeneutik, insan ve kültür felsefesi, tarih felsefesi, hermeneutik, felsefe-edebiyat ilişkileri, Cumhuriyet döneminde felsefe.

Sevgi İyi: 1989 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Doktora derecesi aldı. 1990-2005 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev yaptı. 1994 yılında aynı üniversitede Doçent oldu, 2001 yılında da Profesörlük kadrosuna atandı. 2005 yılından beri Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır. İnsan felsefesi, etik ve değer sorunları üzerine çalışmaları vardır ve bu yönde çalışmalarını sürdürmektedir.

Nazile Kalaycı: "Nietzsche'nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezini 2001'de, "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas" başlıklı doktora tezini 2007'de Hacettepe Üniversitesi'nde tamamladı; halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışan Nazile Kalaycı, Eskiçağ Felsefesi, 19. yy. Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Feminizm alanlarında dersler vermekte, Almancadan ve Eski Yunancadan çeviriler yapmaktadır.

Esra Çağrı Mutlu: 1979,yılında Kars'ta doğdu. Lisans Öğrenimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde yaptı. Yüksek lisansını Muğla Üniversitesi'nde Aristoteles'in psikolojisi (*Phantasia* kavramı), doktorasını yine aynı üniversitede Aristoteles'in Metafiziği ve Biyolojisi (Madde ve Bilinebilirlik Problemi) üzerine tamamladı. Halihazırda Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Kaan Ökten: Heidegger, Aristoteles ve Kant üzerine çalışıyor; varlık ve ölüm konularını inceliyor. Heidegger'in "Varlık ve Zaman"ını, Aristoteles'in "Metafizik"inden Theta ve Lambda'yı çevirdi. Telif eserleri arasında en son "Heidegger'e Giriş" ile "Ölüm Kitabı" yer alıyor. Halen İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi'nde Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yapıyor.

Zeki Özcan: Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Antik Felsefeye (Aristoteles'ten Nikomakhos'a Etik ve Ruh Üzerine) Orta Çağ Felsefesine (Plotinus'tan Dokuzluklar I, Dokuzluklar V) ve Modern Felsefeye dair çevirileri; Din felsefesine ve İnsan ve Toplum Bilimlerine dair telif kitapları vardır.

Charilaos Platanakis: Antik felsefe üzerine doktora derecesini Cambridge

Üniversitesi'nden aldı. Cambridge Üniversitesi, Londra Üniversitesi ve Birkbeck College'da öğretim üyesi olarak çalıştı. Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi. Antik felsefe, ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi üzerine çalışıyor

Gurur Sev: Lisans derecesini Bahçeşehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden, Yüksek Lisans derecesini ise Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden aldı. Çevirileri arasında Parmenides'in Doğa Üzerine adlı şiiri (Kutadgubilig, Sayı 23), Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Lambda* (Notos, 2011), *Theta* (Notos, 2013) ve *Delta* (Kutadgubilig, Sayı 24) kitapları bulunuyor.

Barbaros Yanık: 1985 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe bölümündeki lisans eğitiminin ardından Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne'da yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen aynı üniversitede "Aristoteles'in etik ve politik düşüncesinde sympheron kavramı" konulu doktora çalışmasını sürdürmektedir. Temel çalışma alanları Antik Yunan ve 20. yüzyıl siyaset felsefesi, 20. yüzyıl Fransız düşüncesi, tarih yazımı ve tarih felsefesidir.

Hakan Yücefer: 1980, İstanbul doğumlu. GSÜ felsefe bölümünü bitirdi, Paris 1 Üniversitesinde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine doktora çalışmasını sürdürüyor. Gilles Deleuze'ün Bergsonculuk (Otonom, 2006), *Kıvrım, Leibniz ve Barok* (Bağlam, 2006), *Issız Ada ve Diğer Metinler* (F. Taylan ile, Bağlam, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (Norgunk, yayına hazırlanıyor) kitaplarını çevirdi.

Volkan Yücel: 2004'te Boğaziçi Üniversitesi Bilgisayar Teknolojileri Bölümü'nü bitirdi. 2006'da Bilgi Üniversitesi Sinema-TV Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. 11'de University of Greenwich Medya, Sanat ve Felsefe Bölümü'nde ikinci bir yüksek lisans yaptı. 2013'ten beri Beykent Üniversitesi ve doktorasını yaptığı MSGSÜ Sosyoloji'de iletişim, sinema ve felsefe dersleri vermektedir. Çeviri ve makaleleri yanında *Pop Lisans* (2004) ve *Kahramanın Yolculuğu* (2014) adlı kitapları yayımlanmıştır.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi-Kuramı Kitabı

İkinci Çözümlemeler, felsefe tarihinde "ilk bilgi kuramı kitabı" diye görülür. Aristotales öncesi düşünürlerden Parmenides, Herakleitos ve Platon "Bilgi nedir?", "Sağlam bilgi nasıl elde edilir?" sorularıyla ilgilenmişlerdir ama bu alanda ilk "meta-bilgi kuramı" *İkinci Çözümlemeler*'de verilir.



İkinci Çözümlemeler
Aristoteles
Çeviren: Ali Houshiary
Cogito, 78 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

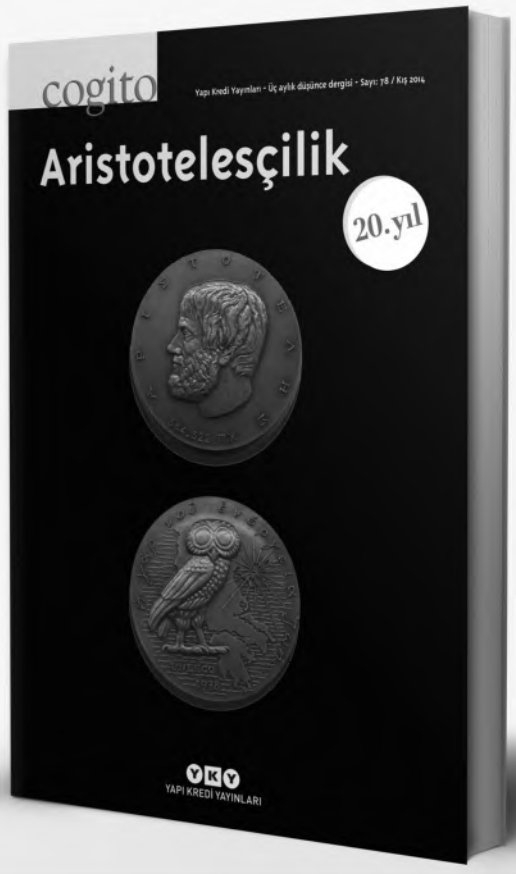
www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Filozofların filozofu Aristoteles

3 aylık düşünce dergisi *Cogito*, hacimli ve kapsamlı bir Aristotelesçilik sayısıyla okurunu selamlıyor. Aristotelesçiliğin seyri ve günümüze kadar nasıl evrilerek ulaştığı, etik ve siyasette, metafizikte, feminist teoride, Marksizm'de nasıl alımlandığı üzerine makalelere, kapsamlı bir Aristotelesçilik zamandizini ve Türkçede Aristoteles Kaynakçası eşlik ediyor.



Cogito 78
Aristotelesçilik
Kış 2014
Üç Aylık Düşünce Dergisi, 440 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber