cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 78 / Kış 2014

Aristotelesçilik

20. yıl





YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI

cogito

Aristotelesçilik

Sayı: 78 Kış 2014

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 78 Kış, 2014
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, ÖMER AYGÜN

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.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4256

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 142 Odakule İş Merkezi Kat 3
Beyoğlu 34430/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 • Aristotelesçilik

7 • Pierre Pellegrin • Aristotelesçi Yol
21 • Ömer Aygün • "En Uzun Dipnot": Bir Aristotelesçilik Zamandizini
43 • Heinrich Dörrie • Eskiçağ'da Aristotelesçilik
59 • Wolfgang Kluxen • Avrupa Ortaçağı'nda Aristotelesçilik
71 • Veysel Kaya • Aristû el-Hakîm: Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar
100 • Thomas Ricklin • Rönesans ve Aristotelesçilik
113 • Dominic Perler • Yeniçağ Başında Aristotelesçilik
127 • Gerald Hartung • On Dokuzuncu Yüzyılda Aristotelesçilik
141 • Enrico Berti • Aristoteles'i Yorumlamada Çağdaş Stratejiler
165 • Muttalip Özcan • Aristoteles ve Metafizik
207 • Y. Gurur Sev • Aristotelesçi Geleneğin *Metafizik*'i Üzerine
223 • Uluğ Nutku • Aristoteles'in Herakleitos Diyalektiğine İtirazları ve Verilebilecek Bir Cevap
228 • Adem Beyaz • Diyalektik Ruhun İlacıdır
239 • İmge Oranlı • Aristotelesçi Etik ve *Akrasia* Problemi
248 • Türker Armaner • Aristoteles, Aquinas, "Yasa"
262 • Gülçin Balamir Coşkun • Çoğulcu Demokratik Sistemlerde Aristoteles Mirası: Ilımlı Siyaset Anlayışı
273 • Kurtul Gülenç • Bir (Yeni) Aristotelesçi Neden Marx'ın Sosyal Teorisini Dikkate Almalıdır?
287 • Deborah Achtenberg • Feminist Düşünce İçin Aristotelesçi Kaynaklar
314 • Eugene Garver • Aristoteles'in Doğal Köleleri: Tamamlanmamış *Prakseis* ve Tamamlanmamış İnsanlar

340 • Zekiye Kutlusoy • Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles'in Ruh Anlayışı
361 • Mehmet Şiray • Aristoteles'in *Poetika* Adlı Eserinde *Mimesis* Kavramının Sınırları Üzerine Bir Soruşturma: Taklit mi, Temsil mi?
372 • Enis Memişoğlu • Vefa Borcu: Filozof ve Misali Aristoteles
407 • Melike Odabaş - Doğan İnce • 2000 Yılından Günümüze Aristoteles Kaynakçası

Geçen Sayıdakiler

434 • Sayı 77 Aristoteles
436 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Aristotelesçilik

Cogito'nun yirminci yayın yılını Aristoteles'le kutluyoruz, hem de iki sayıyla birden. Bundan önceki sayıda "Aristoteles"in kendisi ve çalışmaları üzerinde duran makaleleri biraraya getirmiş, kendisinin felsefesini ayrıntılı olarak açıklamaya gayret etmiştik. Bu sayıdaysa Aristoteles'in ölümünden sonra felsefesinin tarihi seyrini, eserlerinin etkilerini ve felsefenin Aristoteles tarafından nasıl şekillendirilip yönlendirildiğini ortaya koyan makaleleri biraraya getirdik. Dolayısıyla bu özel sayının adı "Aristotelesçilik" oldu. Ayrıca bu sayının sonunda Türkiye'de 2000 yılından bu yana Aristoteles'le ilgili çalışmaların kapsamlı bir bibliyografyası da yer alıyor (Odabaş & İnce). Böylece her iki özel sayı birlikte ele alındığında neredeyse 1000 sayfayı bulan, ülkemizde Aristoteles üzerine ortaya konmuş en kapsamlı yayınlardan biri olma özelliğin taşıyan, hem Aristoteles'e hem de *Cogito*'ya layık olmaya gayret eden bir çalışma ortaya çıkmış oldu. Bu vesileyle her iki sayıya da çalışmalarıyla katkıda bulunmuş olan tüm akademisyenlerimize en samimi teşekkürlerimizi sunmak isteriz.

Cogito'nun "Aristotelesçilik" özel sayısında birinci amacımız tarihsel perspektif içinde Aristotelesçiliğin gelişimini ortaya koymak oldu. Bu bağlamda öncelikle Pellegrin'in genel giriş niteliğini taşıyan makalesi, daha sonra Aygün'ün oldukça ayrıntılı ve görsel malzemelerle zenginleştirilmiş zamandizini, ardından da Dörrie, Kluxen, Kaya, Ricklin, Perler, Hartung ve Berti'nin makaleleri geniş ve kapsamlı bir perspektifle Aristotelesçiliğin Eskiçağ, Hıristiyan ve İslam dünyasındaki seyrini ve günümüze kadar nasıl evrilerek ulaştığını sunuyor. Bu kronolojik perspektiften sonra Aristoteles felsefesindeki belli başlı konuların tarih içinde geçirdiği dönüşümü ve etkisini ortaya koyan çalışmalar yer alıyor. Bunlar arasında metafizik ko-

nusunu Özcan ve Sev; diyalektik konusunu Nutku ile Beyaz; etik ve siyaset konusunu Oranlı, Coşkun ve Armaner; sosyal konuları Gülenç, Memişoğlu, Garver ve Achtenberg; ruh konusunu Kutlusoy; poetika konusunu Şiray ele aldılar. Bunların ardından da Aristoteles bibliyografyası yer alıyor.

Türkiye'de Aristoteles rönesansı diyeceğim bir dönem içinde bulunuyoruz. Büyük filozofun eserlerinin kendi dilinden yapılan nitelikli çevirileri, onun felsefesini kapsamlı şekilde açıklayan çeviri ve telif eserler, Aristoteles'ten ilham alınarak gerçekleştirilen tarihsel ve güncel durum analizleri hep bu rönesansın göstergesi sanki. Ülkemizdeki felsefi birikimin ne kadar artıp geliştiğini, özellikle genç akademisyen ve araştırmacılarımızın bu konuda ne kadar büyük katkılar sağladıklarına bakarak anlamak mümkün oluyor. Dolayısıyla da insan mutlu oluyor, umutlanıyor.

Cogito'nun bu sayısının ülkemizdeki Aristoteles araştırmacılarına ve meraklılara faydalı olmasını ve zevk vermesini diliyor, bu sayıya emeklerini esirgemeyen yazar ve çevirmenlere teşekkürlerimi sunuyorum. Şeyda Öztürk ile Ömer Aygün'ün katkı ve çabalarıysa her türlü teşekkürün çok ötesinde.

Kaan H. Ökten

Aristotelesçi Yol

PIERRE PELLEGRIN

Bizzat Antikçağ insanları Platon ve Aristoteles'e gelmiş geçmiş en büyük filozoflar diye bakmıştır. Coleridge'in "Hepimiz ya Platoncu ya Aristotelesçiyizdir" sözünden ve daha pek çok kaynaktan görüleceği gibi, bu değerlendirme modern dönemde de geçerliliğini sürdürmüştür. Aristoteles gerçekten de günümüze kadar felsefe tarihine derin bir iz bırakmış bir "düşünme biçimi" başlatmıştır; bu iki filozoftan Batı düşüncesinde daha derin ve daha kalıcı bir tarihsel etki bırakan filozofun Aristoteles olduğu tartışmasızdır. Dante ona "bilenlerin üstadı" derken haksız değildi. "Aristotelesçi düşünme biçimine" bir giriş yapmak niyetiyle Aristoteles konusunda kimi tarihsel ve yaşamöyküsel olgulara göz atabiliriz.

Aristoteles M. Ö. 384 yılında bugünkü Halkidiki yarımadasında Stageira kentinde doğmuştur. Bu yüzden dil ve kültür açılarından Yunanlı olmakla birlikte doktor babasının ahbap olduğu Makedonya kralının uyruğudur.[1] Bu arada, ilginçtir, Sokrates'le Platon'u saymazsak bütün büyük Yunanlı filozoflar Yunan politik ve kültürel alanının çevre bölgelerinden ya da dışından gelmiştir. Aristoteles'in yaşamının en önemli dönemlerinden birinde, Büyük İskender olacak Makedon prensine ders vermesinde herhalde ailesinin Makedon hanedanıyla olan yakınlığının payı vardır. Philippos'un gözünde İskender'e ders verme konusunda Aristoteles ilk seçenek olmasa gerekti: Makedonya'yı terk etmeden oğluna Yunan eğitimi verdirmek için herhalde Platon ya da İsokrates gibi ünlüleri çağıramazdı çünkü onlar Atina'dan ay-

1 P. Pellegrin, "Aristote, Hippocrate, Œdipe" ["Aristoteles, Hippokrates, Oidipous"], ed. R. Wittern and P. Pellegrin, *Hippokratische Medizin und antike Philosophie* [*Hippokratesçi Tıp ve Antikçağ Felsefesi*], Olms Yayınları, Zürih ve New York, 1996, s. 183-198.

rılmaya yanaşmazdı. Prensin özel öğretmeni olduğu sırada Aristoteles daha Lykeion'u kurmamıştı ve belli başlı filozoflardan biri sayılmıyordu. 13 ile 20 yaşları arasında Aristoteles'ten ders alan bu öğrencinin öğretmeniyle ilişkileri konusunda kesin bilgimiz azdır ve bu konuyla ilgili hikayeleri bir yana bırakmamız daha iyi olur.

Bununla birlikte, üstüne düşünülecek bir nokta var. İskender dünya tarihinde köklü bir değişimin başlıca aktörüydü ve onun hükümranlığı tarihçilere göre "klasik" dönemi tamamlayıp "Helenistik" dönemi başlatmıştır. Bu değişimler arasında bizim en çok ilgimizi çekecek olanı Yunan dünyasındaki politik dönüşümdür. Klasik Yunan dünyasının temel politik birimi olan kent (*polis*) bu dönemeçte yerini geniş krallıklara bırakır ve ancak belediye statüsünde varlığını sürdürür. Helen olmayan herkesin, en azından Yunanca konuşmayan herkesin "barbar" sayılmasına yol açan Yunan ulusmerkeziyetçiliğine bir son vermek isteyen kişi İskender'den başkası değildi. Dolayısıyla Yunan-Makedonlarla Pers hükümranlığı altındaki halklar arasında büyük bir politik (hatta "biyolojik") kaynaşma projesi tasarlamıştı – nitekim subaylarını Persli kadınlarla evlenmeye teşvik etmişti. Aristoteles kendi gözlerinin önünde filizlenen bu yeni dünyanın kuramcısı değildi. Tersine, insan topluluğunun en gelişkin biçimi olarak kenti destekledi. Hatta Platon'da ve Hippokratesçi *Havalar, Sular ve Yerler* metninde gördüğümüz türden bir iklimler teorisi uyarınca en azından eğilim olarak barbarların kölece bir doğaya sahip olduğunu ve özgürlükle zekayı ancak Yunanlıların birleştirip kentte yaşamayı başarabildiğini düşünmüştü. Aristoteles'in politika felsefesinin sonraki kuşaklarda pek ilgi uyandırmamasının ana nedeni de, herhalde bu gerici politik tutumun temelindeki gerçekliğin ölmeye yüz tutmuş olmasıydı. *Politika* Arapçaya çevrilmedi. Aristoteles Helenistik filozofların ilki değil, "klasik filozofların" sonuncusuydu. Yunanlı olup olmadığı tartışılmıştır ama dünya görüşü açısından Aristoteles özbeöz Yunanlıydı.

Aristoteles'le ilişkilendirilmesi gereken ikinci "büyük adam" tabii ki Platon'dur. Genç Aristoteles 17 yaşında Atina'ya gelip Akademeia'nın üyesi olunca Platon'la tanıştı. Aristoteles'in eleştirel bir öğrenci olduğu kesin görünüyor ama Platon'a karşı tutumunu tam kestirmek zordur çünkü gelenek bu konuda bize iki karşıt resim sunuyor. Bu iki resimden birinde Aristoteles nerdeyse ortodoks bir Platoncudur ve Formlar kuramına getirdiği eleştiriler özellikle *Parmenides* diyaloğundan başlamak üzere Platon'un kendi di-

yaloglarında dile getirilenlerden daha şiddetli değildir. Buna karşılık öbür resimde Aristoteles, Platon karşıtı filozofların alasıdır. Yorumdaki bu ikiliğin ilginç bir örneği Aristoteles'in kendi okulu olan Lykeion'u tam ne zaman kurduğu sorusunda karşımıza çıkar. Kimilerine göre Aristoteles Lykeion'u Platon yaşarken kurmuştur ve Diogenes Laertios'a inanacak olursak Platon bu olayın üzerine Aristoteles'i annesini tekmeleyen bir sıpaya benzetmiştir; öbürlerine göre ise Aristoteles Akademeia'nın yöneticiliğini Speusippos'tan sonra ikinci bir kez bu sefer Ksenokrates'e kaptırdığı zaman kendi okulunu kurmaya karar vermiştir. Bu ikinci hipotez daha sağlam görünüyor ve bugün Lykeion'un 335'te kurulduğu genel kabul görmüştür. Yaşamöyküsüyle ilgili bu anekdotların arka planında muazzam önemli sonuçlara gebe temel bir yorum farkı vardır. Antikçağın sonunda felsefe sahnesine hakim olan Yeniplatoncu filozoflar –ki hepsi de Aristoteles'e yorumlar yazmıştı–[2] iki filozofu barıştırma eğilimindeydi; buna göre Platon'la Aristoteles arasında ayrılık yoktu, hatta bir felsefe öğrencisi için Aristoteles çalışmak Platon çalışmanın bir hazırlığı niteliğindeydi. Geç Antikçağda ve Bizans dünyasında "Platon ve Aristoteles'in arasındaki uyum" hakkındaki risaleler nerdeyse başlı başına bir edebi tür oluşturmuştu.

Bu alanda iki şeyi ayırt etmek gerek. Öncelikle Platon'un tezlerini Aristoteles'in ne ölçüde kabul ettiği sorusu var. Örneğin felsefe tarihinin en uzun süre geçerli kalan –ve epey doğruluk payı taşıyan– basmakalıp fikirlerinden biri, Platon'daki duyular üstü formların yerine Aristoteles'in maddeyle içli dışlı bir form anlayışı getirdiğidir. Bu meseleden bağımsız bir soru ise Platoncu düşünceyle Aristotelesçi düşüncenin *yapıları* arasındaki farkların neler olduğu sorusudur.

Gördüğümüz gibi, ilk konuda Antikçağ geleneği kararsızdı, her ne kadar yorumcuların çoğu Platon'la Aristoteles'i kuram düzeyinde uyum içinde görme eğilimi taşımışsa da. Tersine, modern ve çağdaş yorumcular çoğunlukla Platon ve Aristoteles'in pozisyonlarının bağdaşmaz olduğu görüşündedir. Bu iki filozof arasında geleneğin keşfettiğini iddia ettiği büyük fikir ayrılıklarından birkaçını ele alalım. Theodor Gomperz, kendisine göre Aristoteles külliyatında bulunan içsel gerilimi, iki eğilim arasında (ya da Gomperz'in "Platoncu" ve "Asklepiosçu" diye adlandırdığı iki kişilik arasın-

2 P. Hoffman, "What Was Commentary in Late Antiquity?" ["Geç Antikçağda Yorum Neydi?"], *Companion to Ancient Philosophy* [*Antikçağ Felsefesi Rehberi*], ed. Pierre Pellegrin ve Mary Louise Gill, Blackwell Yayınları, Oxford, 2006, s. 597-623.

da) süren bir çekişme olarak açıklamaya çalıştı.[3] Buna göre Aristoteles'in Platon'la aşinalığından gelen kuramsal cüretkarlığı, doktor olan babasından devraldığı ampirik eğilimle harmanlanmıştı. Aynı çizgide birçok yorumcu da Platon'un matematiğe verdiği önemle Aristoteles'teki güya deneyci eğilimi karşı karşıya koymuştur. Yakından bakıldığında Platon'la Aristoteles arasındaki karşıtlık göründüğü kadar kesin değildir. Aristoteles matematiği ihmal etmiş olmaktan çok uzaktır; yapıtlarında matematiğin "baskın" olmamasının nedeni, matematiğin (temelde) kuramsal bir araç değil, aşağıda göreceğimiz gibi, bilimlerden yalnızca biri olmasıdır. Aristoteles'in doktorlarla tanışıklığından ileri gelen bir ampirizmi felsefeye dahil etmek istemesi konusuna gelirsek, bir anlamda durum bunun tam tersidir. Felsefeyi "tıplaştırmak" istemek şöyle dursun, Aristoteles tıbbı yeniden felsefenin kontrolü altına almayı denemiştir.[4] Daha ileri giderek, Platon'a göre "bilimsel" bilginin temel gerekliliklerini –örneğin önermelerinin evrenselliğini ve zorunluluğunu, nesnesinin değişmezliğini– Aristoteles'in muhafaza ettiği söylenebilir.[5]

Kısacası, Platon'un tezleriyle Aristoteles'inkilerin ne kadar uyuştuğunu tartışmak, insanı su götürmez sonuçlara değil, havada kalan sorulara götürür. Buna karşılık, Aristoteles'i epistemoloji alanında Platon'dan açıkça ayıran şey algıya beslediği esaslı ve sarsılmaz güvendir. Nitekim Aristoteles'in temel fikirlerinden biri gerçekliğe sadık bir bilgi edinmek için doğanın bizi gerekli araçlarla donattığı fikridir. Bu demek değil ki Aristoteles algıdaki yanılma riskinden habersizdi; ona göre bu yanlışlar öngörülebilecek ve kaçınılabilecek cinstendi. Bilişsel alanda, Deborah Modrak'ın bir kitabının başlığını kullanırsak, "algının gücü"[6] Aristoteles'e göre muazzamdır: bir kere, algı bize şeyleri oldukları haliyle sadık biçimde resmeder; ayrıca algı bütün öbür bilişsel süreçlere örnek oluşturur; son olarak da algı bütün öbür bilgi türleri için gerek koşuldur. İşte burada Aristoteles'le Platonculuk

3 T. Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy* [*Yunan Düşünürleri: Bir Antikçağ Felsefesi Tarihi*], İngilizceye çevirenler L. Magnus ve G. G. Berry, 4 cilt, J. Murray, Londra, 1920. (Almanca aslı 1896-1909'da yayımlandı.)

4 P. Pellegrin, "Ancient Medicine and Its Contribution to the Philosophical Tradition" ["Antikçağ Tıbbı ve Felsefe Geleneğine Katkısı"], *Companion to Ancient Philosophy*, ed. Pierre Pellegrin ve Mary Louise Gill, Blackwell Yayınları, Oxford, 2006, s. 664-684.

5 I. Bodnár ve P. Pellegrin, "Aristotle's Physics, and Cosmology" ["Aristoteles'in Fiziği ve Kozmolojisi"], *Companion to Ancient Philosophy*, ed. P. Pellegrin ve M. L. Gill, Blackwell Yayınları, Oxford, 2006, s. 270-290.

6 D. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception* [*Aristoteles. Algının Gücü*], Şikago Üniversitesi Yayınları, Şikago, 1987.

arasında gerçek bir kırılma noktası vardır. Bizim modern bakış açımızla Aristotelesçiliğin bu yönü konusunda iki karşıt yargıya varabiliriz. Birçokları Yeniplatonculardaki mistik öğretilere varan Platon'un aşırı spekülasyonlarından sonra "gerçeğe döndüğü için" Aristoteles'e alkış tutar. Dolayısıyla modern bilimin temelde ampirik olduğuna inananlar –ki bu apaçık biçimde gerçeğe aykırı olsa da böyleleri az değildir– Aristoteles'e modern anlamda bir bilim insanı ya da "bilim insanı öncüsü" diye bakar. Bilim tarihini ve bilimsel bilginin doğasını daha yakından tanıyanlar ise bilimin algıdaki apaçıklığa aykırı olarak başlayıp geliştiğini bilir. Dolayısıyla Yenidendoğuştaki Aristoteles karşıtı hareketin temelinde, Thomasçılar Aristoteles'i kendi bünyelerine kattığı için sıklıkla söylendiği ve öğretildiği gibi sırf ya da temelde din karşıtı güdüler yoktu, bilimsel güdüler vardı. Dahası, Aristoteles'in dünyası algılarımızın dünyasıyla örtüşürken, merkezinde hareketsiz yeryüzünü bulundururken ve nesneleri nitelikleriyle tanımlarken, buna karşıt olarak yeni dünyayı yaratanlar Platoncu gelenekten esinlenmiş ve onu örnek almıştır.[7]

Platonculukla Aristotelesçilik arasındaki "yapısal farklar" söz konusu olduğunda artık kuşkuya yer yoktur: Aristoteles kimi temel konularda hocasına taban tabana aykırıdır. "Aristotelesçi düşüncenin" en karakteristik yanını da bu düzeyde aramak gerekir. Bu konulardan ikisini ele alacağız.

Aristoteles insan düşüncesinin en son ve en yetkin halini kendisinin temsil ettiğinden bir an olsun kuşku duymamıştır. Birçok filozof kendi düşünceleri konusunda böyle bir tutum takınmıştır. Buna karşılık Platonculuktan farklı olarak Aristotelesçilik derin anlamda tarihsel bir düşünme biçimidir. Bu tarihselcilik için "ereksel" [teleolojik] sıfatı kullanılabilir, ne de olsa Aristoteles kendi sistemini düşünce tarihinin zirve noktası olarak görür. Ancak Aristoteles'e göre gerçeğe ulaşmak kadar büsbütün ıskalamak da zordur, nitekim bütün filozoflar ya da neredeyse bütün filozoflar gerçeğin bir kısmını dile getirmiştir.[8] Bu konuda Aristoteles'in konumu algılar hakkındaki görüşüyle uyumludur: gerçeklik, duyu organlarımız yoluyla, bizi (Elealılar gibi en gönülsüzleri bile) kendisini olduğu gibi görmeye zorlar.[9] Hatalarla dolu bir tarihin sonunda sıfırdan düşünmeye başlayan Platon ile gerçeğin keşfi-

7 A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları, Baltimore, 1957. [Türkçesi: *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1998.]

8 *Metafizik*, II, 1, 993a30.

9 *Fizik*, I, 5, 188b30.

nin tarihsel gelişinde yerini alan Aristoteles arasındaki bu karşıtlık, felsefe tarihinde tekrar tekrar karşımıza çıkar: bu açıdan Descartes Platon'un, Hegel ise Aristoteles'in tarafındadır.

Ama iki filozof arasındaki en çarpıcı yapısal karşıtlık Antikçağdaki anlamıyla bilimsel bilgi anlayışlarındadır. *Devlet*'te "diyalektik" adını verdiği bilim Platon için her şeyin bilimidir. Öbür bilimler eğitimde diyalektiğe ulaşma yollarıdır ve kuramsal olarak ondan türetilebilirler. Aristoteles'e göre ise bilgi artık tek bir şemsiye altında toplanamayacak biçimde bölünmüş haldedir. Aristoteles epistemolojisinin temel tezi her cins (*genos*) için bir bilim (*epistêmê*) bulunduğudur; birçok cinsi ele alan bir disiplin birçok bilime hizmet etse bile bir bilim değildir. Örneğin geometrik özellikleri aritmetik bilimi kapsamında ve aritmetik aracılığıyla kanıtlamayız; Aristoteles'in bir tür genel matematiğe göndermede bulunduğu olmuştur ama bu bilim kuram düzleminde bir hayalet olmaktan öteye gitmemiştir. Uygulamada bu sistem göründüğünden daha esnektir, ne de olsa buna göre bir bilim başka bir bilimin altında yer alabilir ve tek bir bilim farklı bakış açılarından birçok cinsi ele alabilir: örneğin optik, ışınları düz çizgiler olarak ele alırsak geometriye, ışınların maddi bileşenlerini ele alırsak fiziğe dayanır. *Metafizik*'in VI. kitabında "teorik", "pratik" ve "üretici" diye nitelenen bilimler arasındaki ayrım ise daha derindir. Mimarlık gibi rasyonel teknikleri içeren "üretici" bilimleri bir yana bırakırsak, matematik, fizik ve teoloji gibi üç büyük türe ayrılan "teorik" bilimler, politika ve etik gibi "pratik" bilimlerden farklı bir rasyonalite taşır.[10]

Bilginin birbirine indirgenemeyecek farklı türlere bölünmesinin son derece önemli sonuçları vardır. Artık filozof en iyi matematikçi olmadığı gibi, kenti yönetmekle uğraşması gereken kişi de değildir. Filozof, yasa koyucuyu biçimlendirmeye katkıda bulunabilir, o kadar. Platon hükümdarlara danışman yollarken aslında günün birinde filozofların iktidara gelmesini umuyordu. Aristoteles ise filozoflara yalnızca öğretmen ve danışman rolünü verir.

Aristoteles'in Platon'a karşı çıktığı nokta tabii ki Platon'un "idealizmidir": bu "idealizm" Platon'un duyular üstü varlıklar ortaya atmasına yol açmıştır, oysa Aristoteles'e göre son çözümlemede bu varlıklar hiçbir işe yaramaz.

10 D. Keyt, "Aristotle's Political Philosophy" ["Aristoteles'in Politika Felsefesi"], *Companion to Ancient Philosophy*, ed. P. Pellegrin ve M. L. Gill, Blackwell Yayınları, Oxford, 2006, s. 393-413.

Aristoteles'in Platon'a karşı çıktığı bir başka nokta, belki de asıl nokta, aslında ayrıştırılması gereken kavram ve yöntemleri Platon'un aynı torbaya koymasıdır. Örneğin *Politika*'nın başında Aristoteles, Platonculara, adlarını vermeden, "güç" kavramını içine her şeyin koyulabileceği kavramsal bir yamalı bohçaya çevirmekle eleştirir; zira Aristoteles'e göre köle sahibinin, kocanın, babanın, kralın ve yüksek devlet görevlisinin güçlerini birbirinden ayırmak doğru olur, çünkü bunlar "farklı cinsten" güçlerdir. Aristoteles'teki bu bilgi organizasyonu tarihte ve özellikle kurumlar düzeyinde olağanüstü etkili olmuştur. Örneğin İskenderiye'deki Mouseion'daki çalışmaların organizasyonu Aristoteles'teki bu bilgi organizasyonuna dayanır.

Bilimlerin tek bir şemsiyede birleştirilmesi ile çoğulcu bir bilgi anlayışı arasında bir tür salınım tarih boyunca karşımıza çıkar. Örneğin 20. yüzyılın başında fizik bilimleri, yalnızca ("yaşam kimyası"yla) biyolojiyi değil, ruhbilimi ve "sosyal" bilimleri de bünyesine katma iddiasındaydı. Bu noktada Platon'un diyalektikçisi, fizikçi kılığına bürünmüş haldedir. Bilimlerin fizik temelinde birleştirilmesi girişimi daha Descartes'ta bile vardı. Bugün ise bilimler kuram değilse de en azından uygulamada çoğulcu bir yaklaşıma yönelmiş görünüyor. Bu ölçüde biz bugün Aristotelesçi bir çağdayız: 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Aristoteles hayranlığı belki de bundandır. Dolayısıyla günümüzün bilimleri, tek tek yapılarında olsun, aralarındaki organizasyonda olsun, Aristotelesçi köklerini keşfetmekte ya da yeniden keşfetmektedir.

Felsefe tarihçisi için de Aristoteles külliyatının kendine özgü yanları vardır. En önemlisi bu metinlerin nasıl aktarıldığıyla ilgilidir. Bu aktarımın tarihi pek romantik bir hikayedir ve bugün elimizdeki anlatılarda neyin gerçek neyin efsane olduğunu bütünüyle ayıklamak olanaksızdır. Aristoteles'in Lykeion'daki ardılı olan Theophrastos, Aristoteles'in yapıtlarını da içeren kitaplığını eski okul arkadaşı Koriskos'un oğlu olan Skepsis'li Neleos'a bırakmış. Bu Koriskos da Aristoteles'in insan bireyi için örnek diye kullandığı Koriskos olmalıdır. Bergama'da Attalos hanedanından krallar İskenderiye'dekiyle boy ölçüşebilecek bir kütüphane kurmak istediklerinden ve bunun için resmen bir kitap avına çıktıklarından, Neleos'un mirasçıları ellerindeki kitaplara el konacağından korkup Aristoteles'in yapıtlarını bir hücreye saklamışlar; kral Mithridates'in hizmetinde çalışan Teos'lu Appellikon diye birisi kitapları hücreden ta bir buçuk yüzyıl sonra çıkarmış ve sonra kopyalatmış. Romalılar Mithridates'i yendiği zaman söz konusu kütüphane Roma'ya

getirilmiş ve Cicero'nun kütüphanecisi ve oğlunun özel öğretmeni olan Tyrranion'a teslim edilmiş. Tyrranion da Aristoteles'in yapıtlarının edisyonu projesini üstlenmiş. Ancak bu projeyi gerçekten sonuca ulaştıran kişi, M.Ö. yaklaşık 70 ile 50 yılları arasında Lykeion yöneticisi olarak Aristoteles'in onbirinci ardılı olan Rodos'lu Andronikos'tur. Andronikos Aristoteles'in metinlerinin düzeltisini ve edisyonunu gerçekleştirmiş, daha önemlisi onları bugün bizim elimizdeki sıraya sokmuştur. Dolayısıyla sonraki bütün edisyonlar Rodos'lu Andronikos'unkinin versiyonlarıdır.[11]

İlk bakışta bir dizi anekdottan öteye geçmeyen bu ayrıntılar üstünde niye uzun uzadıya duruyoruz? Duruyoruz çünkü bunlardan kimi önemli öğeler çıkarabiliyoruz. Öncelikle bu anlatı, eğitimli okur kitlesinin bizim bildiğimiz Aristoteles yapıtlarıyla tanışmasının Aristoteles'in ölümünden ta 200 yıl sonrasını beklediğini gösteriyor. Yayımladığı edisyona adeta reklam olsun diye Andronikos durumu bir parça abartmış olsa gerek. Yine de genel olarak şu kadarı kesin görünüyor ki Andronikos öncesinde eğitimli okurun tanıdığı Aristoteles "başka" bir Aristoteles'ti, Platoncu tarzda birtakım diyaloglar da dahil olmak üzere yayımlanmaya yönelik yapıtlar veren bir Aristoteles'ti. Bu Aristoteles'e ilişkin bugün neredeyse hiçbir şey elimizde yok. İkinci bir önemli nokta: bizim bildiğimiz Aristoteles iki tür müdahaleye uğramıştır. Bir kere, özgün halleriyle metinler yayımlanmaya yönelik değildi, Aristoteles'in öğretmenlik etkinliğine dayanıyordu ve öğrencilerin yorumlarını da hesaba katacak biçimde herhalde kısmen yeniden yazılmışlardı. İkinci olarak da, Andronikos metinleri sistematik bir sıraya sokmuştu, sokarken de Aristoteles'in kafasındaki sırayı değil, kendine uygun görünen sırayı izlemişti. Bu edisyon çalışması yapıldığına göre birçok düzenleme, bölümleme ve eklenti editörün elinden çıkmıştı; üstelik o dönemin öbür editörleri gibi Andronikos da modern bir editörün metne harfiyen bağlılığına sahip değildi.

Kısacası, Platon'daki durumun tersine, tam anlamıyla Aristoteles'in elinden çıkmış (daha doğrusu Antikçağ insanlarının yaptığı üzere Aristoteles tarafından dikte ettirilmiş) hiçbir metin elimizde yok. Aristoteles'in yapıtlarından tanıyabildiğimiz bir *üslup* vardır ama *Platon'un* üslubunu diyaloglarından tanıdığımız biçimiyle buna kesinlikle *Aristoteles'in* üslubu diyemeyiz.

11 J. Mejer, "Ancient Philosophy and Doxographical Tradition", *Companion to Ancient Philosophy*, ed. P. Pellegrin ve M. L. Gill, Blackwell Yayınları, Oxford, 2006, s. 20-32.

Bu durumun en önemli sonucu, Platon'un diyaloglarında yapıldığı gibi[12] üsluba dayanarak bir Aristoteles metinleri zamandizini oluşturulamamasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te iki metin arasında görüş ayrılıkları bulunduğu zaman, Aristoteles'in yaşamında farklı dönemlerde yazıldıkları tahmin edilebilir ama hangi metnin daha erken tarihli olduğu çıkarsanırken ancak ve ancak öğreti ölçüt alınabilir.

Aristoteles'in öğretisinin gelişimi sorununa felsefe tarihçilerinin kollarını sıvaması için ta 20. yüzyılı beklemek gerekir. Bu soruyla ilgili temel çalışma Werner Jaeger'in Almancada ilk kez 1923'te basılan *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* başlıklı kitabıdır.[13] Jaeger'in temel fikri farklı Aristoteles metinlerinin Platonculuğa mesafeleri esas alınarak tarihlendirilebileceğiydi; buna göre, daha Platoncu pasajlar Aristoteles'in Akademeia'daki öğretimin daha çok etkisinde bulunduğu erken dönemine ait olacaktır. Bu yöntemin karşısında iki engel bulunmaktadır. Öncelikle, bir metnin "Platonculuk derecesini" belirlemek birçok nedenden dolayı son derece zordur (örneğin, Aristoteles'in sözcük dağarcığında Platoncu yankıların bulunması Platonculuğa daha yakın olduğunun göstergesi değildir). İkinci olarak, asıl önemlisi, Jaeger'in pozisyonunun dayandığı ruhbilimsel ve kuramsal varsayım tartışmaya gayet açıktır: Gençliğinde az çok benimsediği Platonculuktan Aristoteles neden uzaklaşmış olsun? Bazılarının düşündüğü gibi[14] gençliğinde Platonculuğu reddedip de Platonculuğa sonradan neden yaklaşmış olmasın? Dolayısıyla Aristoteles zamandizini hakkındaki birçok çalışmanın temel eksiği, Aristoteles'in düşüncesinin gelişimi hakkında önceden oluşturulmuş bir fikri Aristoteles külliyatında aramaya ve bulmaya insanı peşinen sevk etmesi. Örneğin, söylenenlere göre, *Eudemos* ya da *Ruhun Ölümsüzlüğü* başlıklı bir diyaloğunda Aristoteles insanların yapabileceği en

12 C. Gill, "The Platonic Dialogue" ["Platoncu Diyalog"], *Companion to Ancient Philosophy*, ed. P. Pellegrin ve M. L. Gill, Blackwell Yayınları, Oxford, 2006, s. 136-149.

13 W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [*Aristoteles: Gelişiminin Bir Tarihinin Temelleri*], Weidmannsche Kitapevi, Berlin, 1923; İngilizce çevirisi: *Fundamentals of the History of his Development*, çev. R. Robinson, 2. baskı, Oxford Üniversitesi Yayınları, 1948.

14 I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* [*Aristoteles'in Düşüncesinin Sunuluşu ve Yorumlanışı*], Heidelberg Üniversitesi Yayınları, Heidelberg, 1966; G. E. L. Owen, "The Platonism of Aristotle" ["Aristoteles'in Platonculuğu"], *Proceedings of the British Academy* [*Britanya Akademisinin Bildirileri*], 50, 125-150. sayfalar; tekrar basımı: G. E. L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* [*Mantık, Bilim ve Diyalektik: Yunan Felsefesi Hakkında Toplu Makaleler*], ed. M. C. Nussbaum, Cornell Üniversitesi Yayınları, New York, s. 200-220.

iyi şeyin bir an önce ölüp ruhlarını anavatanlarına kavuşturmak olduğunu söyler; işte Aristoteles'in gençliğindeki güya bu tarz mistik eğilimlerin ardından, daha "pozitif" bir filozof haline gelmesi ve doğabilimi çalışmalarını geliştirmesi birçoklarının gözüne gayet "doğal" görünür. Bunun zayıf bir pozisyon olduğu açıktır. En iyisi, Aristoteles'in felsefe kariyeri boyunca büyük olasılıkla evrildiğini kabul etmek ama külliyatını okurken zamandiziniyle ilgili bütün hipotezleri bir yana bırakmaktır.

Aristoteles'in öğretisini bizim bugün çok sistematik bulmamız bile Andronikos'un müdahalesinden kaynaklanan bir yanılsamanın sonucu diye düşünülebilir. Külliyata yakıştırılan bu sistematiklik de, esnek ve ayartıcı bir Platon karşısında çizilen katı ve dogmacı Aristoteles imajına yol açmış olabilir. İşin aslı daha inceliklidir. Aristoteles kötü anlamda bir dogmacı değil, bir arayıcıdır. Bu durum, örneğin, diyalektiği kullanmasında ve kendinden öncekilerin görüşlerine önemli bir rol vermesinde görülebilir. Aristoteles için diyalektik *Devlet*'teki gibi en üstün bilim değildir, herhangi bir soru bağlamında iki konuşmacı arasındaki tartışmayı kurala bağlayan bir disiplindir, dolayısıyla Aristoteles'e göre diyalektik retoriğe benzer, zaten ona çok yakındır. Buna göre diyalektik Platon'daki evrensel değerini korur ama bilimselliğini yitirir, ne de olsa çalışma alanı tek bir cinsle sınırlı değildir. Bununla birlikte Aristoteles'e göre diyalektiğin bir işlevi vardır ki yorumcuların çok ilgisini çekmiştir; bu işlev de bilimlerin ilkelerinin ortaya konmasında diyalektiğin rolüdür. Aristoteles'in metnine harfiyen bağlı kalırsak,[15] diyalektik, ilkelerdeki kavramları "saygın görüşler" (*endoksa*) ışığında (yani herkesin, çoğunluğun, bilgelerin ya da bilgelerin çoğunluğunun benimsediği görüşler ışığında) "inceler". Kısacası, bir okulun ya da yolun adamı olmak şöyle dursun, Aristoteles felsefe etkinliğini sokaktaki insanın görüşüne sunmakla Sokrates geleneğini sürdürüyordu. Aristoteles'in kendinden öncekilerin görüşlerini nasıl kullandığına gelirsek, bu da yukarıda söylenenlerle uyumludur: bütün görüşler hesaba katılmalıdır çünkü –sofistler gibi çelişki meraklıları dışında– hepsi de gerçeğin bir bölümünü dile getirir. Aristoteles'in yapıtlarının başında öncekilerin görüşlerine uzun uzun yer verilmesinin temel nedeni budur.

Aristoteles'in okulu olan Lykeion'un en çarpıcı özelliklerinden biri de bundan ileri gelir: Akademeia'da varolan bir pratiği sürdüren Lykeion bir bil-

15 *Topikler*, I, 2, 101a36

gi ve nesne deposuydu, örneğin birçok kentin ve barbarların anayasalarının (kaynaklara göre 250 ya da 255 anayasanın) ve "örf ve adetlerin" listelerinin koleksiyonunu bünyesinde barındırıyordu. Aristoteles'in asistanlarının her biri belli bir bilim alanından ve o bilimin tarihinden sorumluydu (Eudemos geometri, aritmetik ve astronomiden, Theophrastos biyoloji bilimlerinden, başkaları da müzik ve edebiyat eleştirisinden sorumluydu). Üstelik görünen o ki Aristoteles Euripides gibi birkaç istisna dışında ilk kez bir kütüphaneye sahipti ve böylece yazıyla yeni bir ilişki kurmuştu. Nitekim Aristoteles'in bir lakabı da "okur"du.

Zaten Akademeia'ya ya da Helenistik felsefe okullarına oranla, Lykeion sözcüğün neredeyse modern anlamında ilk üniversite olarak iş görüyordu. Bu da temelde Aristoteles'in bilgi anlayışına dayanır: belli bir konuyla ilgilenen herkes Lykeion'a gelebilirdi, o konudaki ilgisini terk etmek zorunda değildi. Okulun bütünlüklü araştırma izlencesinde kendi yerini bulabilirdi. Lykeion Antikçağın sonuna kadar büyük felsefe okullarından biri olarak varlığını sürdürdü.[16] Lykeion'un varlığı Antikçağ tarihinin her döneminde görülebilir. Bir örnek: Galenos'un babası, oğlunun eksiksiz bir eğitim alabilmesi için Aristotelesçi bir hocanın tedrisatından geçmesi gerektiğini düşünüyordu; nitekim Galenos Roma'ya geldiğinde gayet etkin bir Aristotelesçi entelektüel ortam bulmuştu ve bu çevre kentin en yüksek çevreleriyle sıkı bağıntılar kurmuştu.

Ama Aristoteles'in şanlı günleri için daha çok beklemek gerekecekti. Bizler bugün Yenidendoğuş'un ve modern bilimin ortaya koyduğu entelektüel çerçeve içinde düşünüyoruz. Bu bilim de büyük ölçüde Aristotelesçiliğe karşı kurulmuştu. Bu dönemde Aristotelesçiliğe yönelik saldırılar o kadar tutkulu, o kadar aşırı ve bazen o kadar artniyetliydi ki aslında bunlar Aristotelesçiliğin kavramsal gücünün ne kadar büyük olduğuna tanıklık eder. Haçlı Seferleri döneminde Yunanca metinlerin tekrar keşfedilmesinden itibaren Batılı Hıristiyan düşünürler (hiç olmazsa Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi en büyükleri), yalnızca daha önce erişimsiz oldukları bir bilgi yığını değil, kendi dönemleri için etkili bir düşünce biçimi buldular Aristoteles'te. Daha önce söz ettiğimiz Aristotelesçi özellikler burada da karşımıza çıkar: ansiklopedik olma eğilimi ve farklı bilgi türlerini yapılandırma biçimi. 13. yüzyıldaki Aristotelesçilik dirilişinin gerçek neden-

16 P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen* [*Yunanlarda Aristotelesçilik*], De Gruyter Yayınları, Berlin, 1973, 1984.

lerini Marie-Dominique Chenu ikna edici biçimde göstermiştir.[17] Thomas Aquinas elbette Tanrı'nın dilediği zaman dilediği yerde dünyaya müdahale edebileceğine, hatta doğanın düzenini alt üst edebileceğine inanmayı sürdürdü. Ama kentlerin çevresinde filizlenen yeni dünya tutarlı ve özerk bir doğa içerisinde yaşıyordu ve aslında artık her olayda tanrısal müdahaleye açıkça bağlı değildi. Bütün gerçekliğin ve bütün olayların bir ilk ilkeye dayandırılması yönünde Augustinus'un elden geçirdiği Platoncu bakış açısı bu yeni dünyaya ayak uyduramaz olmuştu. Görmüş olduğumuz gibi, zorlukla ya da bulanıkla da olsa, bütüncül bir varlık anlayışı oluşturmak ve farklı bilişsel yönelimlere denk düşen farklı gerçeklik alanları ayrıştırmak Aristotelesçiliğin kendine özgü yanlarındandır. Aristoteles epistemolojisinin ana kuralı burada da karşımıza çıkar: her bir bilimin alanı tek bir cinsle sınırlıdır. Bu yaklaşım o kadar yararlıydı ki Thomas Aquinas bu uğurda Aristoteles'i düşüncesine katmak için muazzam bir bedel ödemekten çekinmemişti; bu bedel de Aristoteles'in düşüncesini büsbütün yabancı bir Yahudi-Hıristiyan teolojisiyle uzlaştırmaktı. Böylece Aristotelesçilik varolmayı ve sesini duyurmayı sürdürdü. Pico della Mirandola'nın dediği gibi, "Sine Thoma mutus esset Aristoteles", yani "Thomas olmasaydı Aristoteles dilsiz kalırdı".

Fransızcadan çeviren: Ömer Aygün

17 M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* [Aziz *Thomas Aquinas'ın İncelenmesine Giriş*], Vrin Yayınları, Paris, 1954.

Kaynakça

Metinler, Çeviriler ve Başvuru Yapıtları

Aristoteles'in yapıtlarına Bekker numaralarıyla gönderme yapılır: Berlin'de G. Reimer'in basımevinde Prusya Akademisi tarafından 1831-70 arası yayımlanan Immanuel Bekker'in edisyonu *Aristotelis opera*'nın sayfa numarası ve sütunu verilir. Bu çalışmanın ilk iki cildinde Aristoteles'in metinleri Bekker edisyonuyla iki sütun halinde verilir; üçüncü cilt kimi Latince çevirilere yer verir; dördüncü ciltte yorumculardan alıntılar bulunur; beşinci cilt ise hemen aşağıda listelenen ayrı bir baskısı da bulunan H. Bonitz'in *Index Aristotelicus*'udur. Yunanca metnin sonradan yapılan bütün edisyonlarında Bekker numaraları kullanılır.

Dizin

H. Bonitz, (1870), *Index Aristotelicus* [*Aristoteles Dizini*], Berlin, 2 baskı; tekrar basımı: Akademi Basım ve Yayın Evi, Graz, 1955.

Modern Aristoteles edisyonları farklı editörlerle Oxford Classical Texts dizisindendir. Ana metinlerin bir kısmının edisyonu ve yorumlanması W. D. Ross tarafından gerçekleştirilmiştir.

İngilizce Aristoteles çevirisi

J. Barnes (yayına hazırlayan), *The Complete Works of Aristotle* [*Aristoteles'in Bütün Yapıtları*], gözden geçirilmiş Oxford çevirisi, 2 cilt, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1984.

Eski Yorumcular

Commentaria in Aristotelem Graeca [*Yunanca Aristoteles Yorumları*] (kısaca *CAG*), farklı editörler, 23 cilt, G. Reimer basımevi, Berlin, 1882-1909.

Bu yapıtlar halen İngilizceye çevrilmektedir: "Ancient Commentators on

Aristotle" dizisi, genel editör R. Sorabji, Cornell Üniversitesi Yayınları, Ithaca, New York & Duckworth, Londra.

Ortaçağdaki Yorumlar

Averroes [İbn Rüşd], toplu Venedik edisyonu 1562-1584; yeniden basan Minerva, Frankfurt am Main, 1962.

Aquinas

Thomas Aquinas'ın Aristoteles yorumlarını Marietti yayımladı. Bunlardan bazıları İngilizceye çevrilmiş durumda. The Dumb Ox Books yayınları İngilizcedeki bütün Aristoteles yorumlarını basmak niyetinde. Halen bulunabilen İngilizce çevirilerden bazıları şunlar:

St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's* Physics [*Aristoteles'in* Fizik*'inin Yorumu*], çevirenler R. J. Blackwell, R. J. Spath ve W. E. Thirlkel, giriş yazısının yazarı V. J. Bourke, Routledge & Kegan Paul Yayınları, Londra, 1963.

St. Thomas Aquinas, *Aristotle's* De Anima *with the Commentary of St. Thomas Aquinas* [*Aristoteles'in* Ruh Üzerine*'si ve Thomas Aquinas'ın Yorumu*], çevirenler Dominik rahipleri K. Foster ve S. Humphries, giriş yazısının yazarı Dominik rahibi Ivo Thomas, Routledge & Kegan Paul Yayınları, Londra, 1951.

St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's* Nicomachean Ethics [*Aristoteles'in* Nikomakhos'a Etik*'ine Yorum*], çeviren Dominik rahibi C. I. Litzinger, giriş yazısının yazarı Ralph McInerny, Dumb Ox Books Yayınları, Notre Dame, 1993 (çevirinin ilk basımı 1964).

Ek Okumalar

H. B. Gottschalk, "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD" ["Cicero'nun Döneminden İ. S. 2. Yüzyıl Sonuna kadar Roma Dünyasında Aristotelesçi Felsefe"], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [*Roma Dünyanın Yükselişi ve Gerileyişi*], II.36(2), 1987, 1079-1174. sayfalar.

F. Grayeff, *Aristotle and his School* [*Aristoteles ve Okulu*], Duckworth Yayınları, Londra, 1974.

J. P. Lynch, *Aristotle's School* [*Aristoteles'in Okulu*], California Üniversitesi Yayınları, Berkeley, 1972.

C. Natali, *Bios Theoretikos. La Vita di Aristotele e l'Organizatione della sua Scuola* [*Bios Theoretikos. Aristoteles'in Yaşamı ve Okulunun Organizasyonu*], Il Mulino Yayınları, Bologna, 1991.

“En Uzun Dipnot”: Bir Aristotelesçilik Zamandizini[1]

ÖMER AYGÜN

İÖ 382: Aristoteles’in doğumu.

İÖ ~371: Aristoteles’in çalışma arkadaşı Eresos’lu Theophrastos’un doğumu.

İÖ ~366: Aristoteles 17-18 yaşındayken Platon’un Akademeia’sına giriyor. 20 yıla yakın süre ders alıyor, ders veriyor, araştırma yapıyor, örneğin atasözü derliyor.

İÖ 347: Hangi sırayla olduğunu bilmesek de, Demosthenes’in Makedonya karşıtı partisi Atina’da iktidara geliyor, Platon ölüp Speusippos Akademeia’nın başına geçiyor ve Aristoteles Atina’dan ayrılıyor. Önce Assos’ta, sonra da Lesbos Adası’nda yaşıyor ve çalışıyor.

İÖ 342-41: Makedonya kralı 2. Philippos, oğlu Aleksandros’a (İskender’e) özel öğretmeni olmak üzere Aristoteles’i saraya çağırıyor, Aristoteles de davete icabet ediyor.

İÖ 341-270: Epikouros

Olympiodoros’a göre Aristoteles’in Platon’a övgüsü:

“... öyle bir adam ki kötüler onu övmemeli bile;

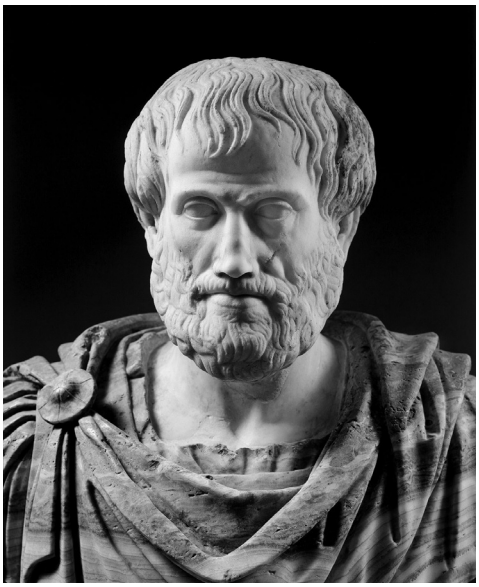
Ölümlüler arasında tek başına ve ilk kez o açıkça gösterdi

Gündelik yaşayışıyla olsun konuşma biçimiyle olsun

Bir adamın iyi olmasıyla mutlu olması tek çırpıda olur.

Ama bugün bunları kavrayacak insan nerde...”

1 Whitehead’in dediği gibi, felsefe tarihi Platon diyaloglarına düşülmüş bir dizi dipnota benzetilebilirse, en uzun dipnot Aristotelesçilik olmalı. Elinizdeki zamandizininin amacı da, Aristotelesçiliğin tarihsel, coğrafi, dilsel, dinsel, etnik, ideolojik ve hatta teknolojik çoğulluğu konusunda bir fikir vermekle sınırlı. Eksiklikleri tamamlamada katkısı bulunan Ekin Dedeoğlu ve Barbaros Yanık’a teşekkür borçluyum. Galatasaray Üniversitesi Bilim Araştırma Projelerine teşekkür ederim.



Yaklaşık İÖ 325'te yapıldığı düşünülen Aristoteles büstünün İÖ 2. yüzyılda yapılan mermer Roma kopyası.

İÖ ~335: Aristoteles Atina'ya dönüyor, kendi okulu Lykeion'u kuruyor. Atina'da kaldığı sürede karısı ölüyor, Aristoteles yeniden evleniyor. Straton'un doğumu (ö. İÖ ~269).

İÖ ~325-~275: Aleksandria'lı (İskenderiyeli) Eukleides.

İÖ ~323: İskender ölüyor. İskender'in ölümünden sonra Eurymedon Aristoteles'i tanrılara hürmet etmemekle suçlayınca Aristoteles de "Atina'nın felsefeye karşı ikinci kez günah işlemesine izin vermemek için" Atina'dan ayrılıyor ve annesinin memleketi Khalkis'e gidiyor. Aristoteles'in ölümüne kadar Lykeion'un başında Theophrastos kalıyor.

İÖ 322: Aristoteles Euboia'da doğal nedenlerle ölüyor.

İÖ ~310-230: Samos'lu Aristarkhos.

Aristoteles'in vasiyeti:

"Her şey güzel olacak; eğer başına bir şey gelirse, Aristoteles şunları vasiyet etti: Her konuda genel olarak yürütücü [Aristoteles'in öğrencisi Makedonyalı general] Antipatros'tur; [Aristoteles'in yeğeni] Nikanor dönüp gelinceye kadar, Aristomenes, Timarkhos, Hipparkhos, Dioteles ve Theophrastos (eğer isterse ve koşulları elverirse), çocuklarla, [Aristoteles'in karısı Pythias'ın ölümünden sonraki cariyesi] Herpyllis ile ve bıraktıklarımla ilgilensinler. Kızın [yani Aristoteles ile karısı Pythias'ın kızının] yaşı gelince, Nikanor ile evlendirilsin; evlenmeden önce ya da evlendikten sonra, ama çocuksuz olarak, kızın başına bir şey gelirse, Nikanor çocukla ve öteki konularla ilgili olarak, hem kendine hem bize yakışır biçimde, yönetimde yetkili olsun. Nikanor bir baba ve ağabey olarak, hem kızla hem [Aristoteles ile cariyesi Herpyllis'in oğlu olan] Nikomakhos'un oğluyla, onların gereksinimleriyle, nasıl uygun buluyorsa, öyle ilgilensin. Kızla evlenmeden önce ya da evlendikten sonra, ama çocuksuz olarak, Nikanor'un başına bir şey gelirse, ve eğer kendisi bir düzenleme yapmamışsa, o düzenleme geçerli olsun.

Ama eğer Theophrastos kızla birlikte yaşamak isterse, Nikanor için söylenenlerin aynısı geçerli olsun; yoksa yürütücüler Antipatros'a danışarak hem kızla hem oğlanla ilgili işleri en iyi nasıl görüyorlarsa öyle yönetsinler. Yürütücülerle Nikanor, Herpyllis'in bana karşı ne kadar sevgi dolu olduğunu unutmayıp, onunla başka bakımlardan da ilgilensinler; eğer yeniden evlenmek isterse, bize yakışan bir adamla evlendirilmeye özen gösterilsin. Ona daha önce verilenlerden başka, mirasımdan bir gümüş talant ve üç hizmetçi kadın verilsin; eğer isterse, kendi malı olan köle kızla köle oğlan Pyrrhaios'u da alsın.

Khalkis'te oturmak isterse, bahçenin yakınındaki konukevinde kalsın; Stageira'da oturmak ister-

İÖ ~287: Theophrastos'un ölümü.

İÖ 86: Sulla'nın Atina işgaliyle Lykeion kapanıyor.

İÖ ~50: Rodoslu Andronikos Aristoteles'in yapıtlarının elyazma rulolarını sıralayıp düzenleyerek "yayımlıyor".

İS ~86-160: İskenderiyeli Ptolemaios (Batlamyus).

İS 129-~ 200/~216: Bergamalı Galenos (Calinus).

~177: Aristotelesçilik karşıtı Attikos iş başında.

~175-~225: Yorumcu Aphrodisias'lı Aleksandros. Antikçağ Aristoteles yorumcularının zirvesi, açıklığı ve güvenilirliğiyle bir "ikinci Aristoteles". Bu tarihten sonra Aristotelesçilik Yeniplatoncularca Platonculukla, Hıristiyanlarca Hıristiyanlıkla bağdaştırılmaya çalışıyor.

~185-253/4: İskenderiyeli Origenes. Platon'un yanı sıra Aristoteles'ten etkilenmiş erken dönem Hıristiyan tanrıbilimcisi.

~204/5-270: Plotinos. Yeniplatonculuğun kurucusu, Platonculukla Aristotelesçiliğin bağdaştırılmasının kuramcısı.

234-~305: Yeniplatoncu yorumcu Porphyrios (Ferfuriyus). Özellikle *Kategoriler* için yazdığı kitabı (yaygın Yunanca adıyla *Eisagôgê*, yani "*Giriş*") okullarda çok okutuluyor ve yorumlanıyor. "Beş Kavram" (*quinque voces*) öğretisine ve "Tümeller tartışması"na kaynaklık etmiştir.

se, baba evinde kalabilir. Bunlardan hangisine karar verirse, yürütücüler orayı kendilerince güzel ve Herpyllis için yeterli buldukları eşyalarla döşesinler. Nikanor, köle çocuk Myrmeks ile ilgilensin: Ondan aldığımız mallarla birlikte bize yakışır biçimde kendi yakınlarına götürülmesini sağlasın. Ambrakis özgür bırakılsın ve kızım evlendiği zaman, ona beş yüz darkhmeyle kendi malı olan köle kız verilsin. Thale'ye de onun için satın alınmış, kendi malı olan köle kızdan başka, bin drakhme ve bir köle kız daha verilsin.

Ve Simon'a, daha önce ona bir köle çocuk alsın diye verilmiş paradan başka, ya bir köle çocuk alınsın ya da parası verilsin. Kızım evlendiği zaman Tykhon, Philon, Olympios ve çocuğu özgür bırakılsın. Bana hizmet eden kölelerden hiçbiri satılmasın, tersine hizmete devam etsinler; yaşları geldiğinde, hak ettikleri takdirde, özgür bırakılsınlar. Yürütücüler Gryllion'a ısmarlanan heykellerin (Nikanor'un heykeli, Proksenos'un heykeli –bunu yaptırtmak benim fikrimdi– ve Nikanor'un annesinin heykeli) tamamlanıp yerlerine yerleştirilmesi işiyle de ilgilensinler; [Aristoteles'in herhalde ağabeyi] Arimnestos'un bitmiş olan heykeli de, çocuksuz öldüğü için, ondan bir anı olarak yerine yerleştirilsin.

Annemin heykeli Nemea'da ya da nerede uygun görülürse orada Demeter'e adansın. Mezarım nereye yapılacaksa oraya, Pythias'ın istediği gibi, onun kemikleri toplanıp konsun. Nikanor sağ esen dönüp geldikten sonra, onun için adadığım adağı yerine getirsin: Stageira'da kurtarıcı Zeus'a ve kurtarıcı Athena'ya dört dirsek uzunluğunda taş heykellerini diksin."

(Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, V, 11-16, Çeviren: Candan Şentuna, YKY, İstanbul, 2004, 213-214. sayfalar.

~300-~350: Platon ve Aristoteles yorumcusu Deksippos.

~365: Marius Victorinus Aristoteles'in *Kategoriler*'ini ve *Yorum Üzerine*'sini Eski Yunancadan Latinceye çeviriyor ve yorum yazıyor.

317-~390: Paphlagonia'lı Themistios. Konstantinopolis'te çalışıyor ve Aristoteles üstüne etkili yorumlar yazıyor.

354-430: Aziz Augustinus. *Aristoteles'in On Kategorisinden Alıntılar* diye bir metin yazdığı düşünülüyor.

437: *Metafizik* yorumcusu Syrianos'un ölümü.

457: Süryani İbas'ın ölümü. Edessa (Urfa) piskoposu, Aristoteles çevirmeni. Süryani Hıristiyanlar Aristoteles'ten çok etkileniyor. *Aristoteles'in Teolojisi* metni de Suriye'de yazılıyor – ki Aristoteles'e ait olmadığı gibi bir teoloji de değildir, Plotinos'un *Enneades*'inden bir seçkidir. Bu "yanlış anlama" sonradan *Metafizik*'in Yeniplatoncu bir biçimde yorumlanmasına katkıda bulunacaktır.

412-485: Yeniplatoncu ve Platon yorumcusu Proklos. *Aristoteles'in Teolojisi*'ndeki "yanlış anlamaya" benzer biçimde, Proklos'tan bir seçki de Arapça

Aristotelesçilik komada: Helenistik dönem

Theophrastos, Straton ve Lykon'un Lykeion yöneticiliği son erdikten sonra Aristotelesçi felsefe Wilamowitz'in deyimiyle "komaya" girer. Bunun bir nedeni Lykeion'un "kitaplığının" kaybolmasıydı. Bununla birlikte bu dönemden kimi bilim insanlarını Aristotelesçi okula dahil edebiliriz: güneş-merkezli bir evren tasarımı oluşturan Samos'lu Aristarkhos, matematikçi, coğrafyacı ve gökbilimci Ptolemaios (Batlamyus) ve tabii Aristoteles yorumcusu, çok yönlü bilgin ve doktor Galenos (Calinus). Bu dönemde bizim elimizdeki Aristoteles metinlerine göndermeler ve yorumların sayısı hızla azalırken, başka bir Aristoteles'in yapıtları dolaşımda gibidir: diyaloglar, Ciceron'a göre "altın bir nehri" andıran bir üslupla yazılmış düzyazılar... Aristotelesçiliği komadan Rodoslu Andronikos uyandıracaktır.

İlk Aristotelesçilik Uyanışı: Roma dönemi

Eski bir geleneğe göre, Aristoteles elyazmalarını Theophrastos'a, Theophrastos da bunları kendi elyazmalarıyla birlikte Neleus'a teslim ediyor. Neleus bu elyazmalarını memleketi olan bugünkü Çanakkale Bayramiç yakınlarındaki Skepsis'e götürüyor. Bergamalı "kitap" koleksiyoncusu hükümdarların eline geçmesin diye elyazmaları bir mahzende saklanıyor ve birkaç yüzyıl boyunca epey yıpranıyor. Sonunda İÖ 1. yüzyılda kitap meraklısı Apellikon elyazmalarını Neleus'un ailesinden satın alıyor ve yalan yanlış düzeltip yayımlıyor. Elyazmaları İÖ 84'te Sulla'nın girişimiyle Roma'ya getiriliyor ve düzenlenip kopyalanmak üzere dilbilgisi uzmanı Tyrannion'a teslim ediliyor. En sonunda da Rodoslu Andronikos Aristoteles elyazmalarının edisyonunu hazırlıyor ve bu edisyon sayesinde Aristoteles metinleri ve Aristotelesçilik yeniden günışığına çıkıyor. Aristoteles'in "eski" diyalogları kayıplara karışırken, bu yeni yayımlanan metinler üstüne yorumcular çalışıyor: Damaskos'lu (Şamlı) Nikolaos (d. İÖ ~64), Aigai'li Aleksandros etkin (İÖ ~1. yy.), Aphrodisias'lı Adrastos (İÖ ~175-~125), Aspasios (İS ~100-150).

Kitâb el-İzâh li Aristûtâlîs fil-hayr el mahz başlığıyla yaygınlaşıp Aristoteles'e atfedilecektir. Bu metnin Latince çevirisi olan *Liber de causis* ise sonradan Avrupa'da çok sıkça okunacak ve okutulacaktır.

~440-~520: Aristoteles yorumcusu Ammonios. (3. yüzyıldaki Ammonios Sakkas'la ve İskenderiyeli Ammonios'la karıştırılmamalı.) İskenderiye'de Aristoteles'in Hıristiyanlıkla çelişen öğretilerinden vazgeçmeden Hıristiyanlığa geçiyor.

Yeniplatonculuk:

Yeniplatonculuğun kurucusu sayılan Plotinos'a göre ayaltı yöresi ve insan ruhu konusunda Aristoteles haklı olmakla birlikte, nihai ilkenin "zihin" (*nous*) olduğu konusunda haksızdır. İdeaların da zihnin de varolanların da genelde varlığın da bağlı olduğu temel şey birliktir. Platon'un *Devlet*'indeki (509b) deyimle "varlığın ötesindeki"dir. Bu öğreti, Platonculukla olsun, tektanrılı dinlerle olsun, mistik deneyimlerle olsun, Aristotelesçiliğin alımlanışına yüzyıllarca damgasını vuracaktır.

5. yüzyıl: Ermeni Yeniplatoncu filozof David Anhaght ya da Yenilmez Davut. Bir *Aristoteles Yorumu* yazıyor. İskenderiye'de çalışıyor ve özellikle Aristoteles'in *Fizik*'i üstüne ders veriyor.

~480-524/525: Boethius. Aristoteles'in mantıkının yorumcusu. Elindeki bütün Platon ve Aristoteles metinlerini Latinceye çevirmek istiyor. *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'yi çeviriyor da. Batı Ortaçağında bu çeviriler "eski mantık" (*logica vetus*) adıyla uzun süre eldeki tek Aristoteles metni olarak işleniyor ve kullanılan Latince terimler yaygınlaşıyor.

~485-~543: Bizanslı Leontius. Keşiş ve tanrıbilimci. İsa'nın insan doğası ile tanrılığı arasındaki tartışmada Aristoteles mantıkının kategorilerinden yararlanıyor ve kullanılan terimlerde çığır açıyor.

529: I. İustinianos, Platon'un Atina'daki Akademeia'sını kapatıyor ve bir olasılığa göre okulun üyeleri ellerindeki elyazmalarla Pers hükümdarı I. Hüsrev'in sarayına sığınmaya girişiminde bulunuyor. 7. yüzyılda Aristoteles hocası Stephanos, İskenderiye'den Konstantinopolis'e çağrılıyor ve

"Yorum" üzerine:

Bu zamandizininde bir Aristoteles metni üzerine yazılan her ikincil metin için "yorum" sözcüğünü kullandım. Bu sözcüğü kullanmanın büyük dezavantajı doğal olarak büyük bir anlam bulanıklığı taşıması. Bu sözcüğü kullanmanın büyük avantajı da bu: Arapça yazılanlar olsun (şerh, haşiye, ihtisar, talik, tefsir, tevil, telhis, medhal...), Yunanca ve Latince yazılanlar olsun (hypomnêma / commentarius, exegesis, skholia / scholia, glossa / annotatio...), bütün metinleri kapsayabilmesi, bunlar arasındaki örtüşmezlikleri göz ardı etmesi. Daha fazla bilgi aşağıda Sellars, Ergün ve Kara'nın kaynakçada anılan yazılarında bulunabilir. Başlangıç için yararlı bir İngilizce kaynakça da şu bağlantıda bulunabilir: http://home.uchicago.edu/~jtr/AristotelianCurriculumPdf.pdf



8-9. yüzyıllarda etkinlik gösteren İbn Bahriz'in *Filozof Aristoteles'in Dilinden Mantık Tanımları Kitabı* başlıklı metninin bir olasılıkla 10. yüzyıldan kalma bir elyazmasının önkapağı.

şehir 500 yıl boyunca bir Aristotelesçilik merkezi oluyor.

~490-~560: Yorumcu Simplikios. Ammonios'un öğrencisi, son Yeniplatonculardan. I. Hüsrev'in sarayından dönüşte bir olasılıkla Harran'da bir okul açıyor. Aristotelesçilik ve genelde Antikçağ felsefe tarihi için son derece önemli yorumlar yazıyor.

~490-~570: Hıristiyan Aristoteles yorumcusu İoannes Philoponos. Aristoteles ve Ptolemaios öğretisini ve hatta yöntemini eleştirmiştir. Özellikle fizik tarihinde önemli bir aşama sayılıyor.

~495-~570: Neoplatoncu, astrolog, hoca ve Aristoteles yorumcusu genç Olympiodoros.

~571 (?): Süryani tanrıbilimci Aristoteles yorumcusu "Fars Pavlus"un (Latince Paulus Persa) ölümü.

~676-749: Süryani Hırstiyan rahibi ve keşişi Damaskoslu (Şamlı) İoannes. Aristoteles özetleyicisi, son kilise babası.

776-868/9: Basralı Cahiz. Kendi dönemindeki Aristoteles'i okuyor ve bu okumanın etkisini *Kitab el-Hayavân*'da kısmen gösteriyor.

830: Beyt-ül Hikme'nin kuruluşu. Yunancadan, Süryaniceden ve Pehleviceden Arapçaya birçok çevirinin ve kütüphanecilik çalışmalarının yanısıra, bu kurumda birçok bilimde yoğun bir etkinlik gerçekleşiyor: matematik, astronomi, tıp, kimya, zooloji, coğrafya ve haritacılık gibi. 850 civarında kısmen ya da tamamen çevrilen Aristoteles metinleri arasında şunlar var: *Hayvanların Kısımları*, *Hayvanların İlerleyişi*, *Hayvanların Üremesi*, *Hayvan Araştırmaları*, *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Meteoroloji*, *Yorum Üzerine* ve *Metafizik*.

~801-873: El-Kindi. Aristoteles mantıkının yorumcusu ve Yeniplatonculuğa eğilimli *Metafizik* çevirmeni.

İkinci Aristotelesçilik Uyanışı: Süryaniler, Müslümanlar, Yahudiler ve Bizanslılar:

9. yy.-11. yy.: Batı Avrupa'da Aristoteles ve Aristotelesçilik için, Eriugena (~815-~877) dışarıda bırakılırsa, yeni bir "karanlık çağ". Bu sırada felsefede ve Aristoteles çalışmalarında önce Süryani ve İslam dünyasında, sonra da Bizans'ta ayrı birer "uyanış" yaşanmaktadır. İlki çeviri, aktarım ve yorumların yanısıra Arapça felsefeye kaynaklık edecek, ikincisi de bize bugün elimizde bulunan en eski elyazmalarını aktaracaktır.

~810-~893: Aziz Photios. Bizans bilgini, Konstantinopolis patriarkı, Aristoteles mantıkı özetleyicisi. Sonradan Konstantinopolis'te Patrikhane Akademisi'nin kurulmasına önayak oluyor.

~870-~940: Ebu Bişr Matta. Bağdat okulu Hıristiyan filozoflarından. Farabi'nin ve Yahya ibn Adi'nin hocası. Aristoteles'i ve yorumcularını Süryaniceden Arapçaya çeviriyor.

893-974: Tikrit'li Yahya ibn Adi. Platon, Aristoteles ve Theophrastos'u genellikle Süryaniceden Arapçaya çeviriyor.

808/9-873/7: Huneyn ibn İshak (Latince Johannitius). Dönem çevirmenlerinin piri. Arapça, Süryanice, Farsça ve Yunancaya hakim olup Platon'un *Timaios*'u ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin yanı sıra Eski Ahit'i ve çeşitli tıp kitaplarını çeviriyor.



10. yüzyıl Konstrantinopolis'inden kalma ünlü E elyazması (Parisianus graecus 1853). Burada, her tarafını bürümüş *skholia*'larla birlikte Aristoteles'in *Fizik*'inin başlığı ve ilk satırları görülüyor: "İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanında bilmek ve kavramak bunları anlamakla gerçekleştiğine göre..."

~826-901: Harranlı Sabilerden Yunancacı Sabit ibn Kurra. Çevirmen ve "redaktör". Süryanice ve Aramice konuşan ibn Kurra Arkhimedes, Eukleides ve Ptolemaios'un yanı sıra, Bağdat'taki Platoncu okulunda Aristoteles ve yorumcularını çevriyor.

845-910: İshak ibn Huneyn. Eukleides'in *Öğeler*'ini ve Ptolemaios'un *"El-Mecisti"*sini çeviriyor.

~872-950/951: Farabi. "Muallim-i evvel" olan Aristoteles'ten sonraki "muallim-i sani", Aristoteles yorumcusu. "Muallim-i salis" ise III. Ahmet devrinde çalışan Yanyalı Esat efendinin lakabı olacaktır.

~980-1037: Buharalı İbn Sina (Latincede Avicenna). Filozof, doktor ve Aristoteles yorumcusu. İslam felsefesinde Aristotelesçiliğin kilit figürü oluyor. El Kindi'nin Yeniplatonculuğunu Bağdat Aristotelesçiliğiyle bağdaştırıyor. Gelecekte kendisini izleyen İbn Sinacılar kadar, İşrakiyyun ve kendisine karşı çıkan Aristotelesçiler üzerinde etkili oluyor.

1017/8-1078: Konstantinopolisli Mikhail Psellos. Keşiş, politikacı, tarihçi ve filozof. Dönemin Aristotelesçilik-Platonculuk tartışmasında ibreyi yüzyıllar sonra Platonculuğa çeviriyor.



Raffaello, *Atina Okulu*, detay, "İbn Rüşd".

1082: Mikhail Psellos'un öğrencisi, Yeniplatoncu Bizans filozofu, Aristoteles yorumcusu İoannes İtalos sapkınlık suçlamasıyla cezalandırılıyor. Patrikhane Akademisi'nin etkinliğiyle birlikte Aristoteles çalışmaları ve tartışmalar mantıkın ötesine geçiyor.

~1075-~1125: Ephesos başpiskoposu Mikhail. Aristoteles yorumcusu.

~1050/60-~1120: Nikaia (İznik) metropoliti Eustratios. İtalos'un öğrencisi olmakla birlikte onun "sapkın" fikirlerine mesafe koyuyor, ancak kendisi de sapkınlıkla suçlanıyor ve Patriarkın desteğine karşın cezalandırılıyor. Putkırıcılık (ikonoklazm) tartışmasında rol alıyor ve Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'i ve *Nikomakhos'a Etik*'inin kimi kitaplarını yorumluyor.

1090-1138: Zaragoza'lı İbn Bacce (Latincede Avempace). Bilimci, filozof, şair ve Aristoteles yorumcusu.

~1110-1180: Abraham ibn Daud. Yaratılış konusundaki görüş ayrılığına karşın en erken Yahudi Aristotelesçi.

~1058-1111: İmam Gazali. İran kökenli kelam ve fıkıh bilgini, hoca ve mutasavvıf. Metafizik ve fizik konularında filozoflara, özellikle döneminde Yunanlıların görüşlerini savunanlara felsefe yoluyla ünlü reddiyesini yazıyor.

1126-1198: Kurtubalı İbn Rüşd (Latincede Averroes). Aristoteles yorumcusu. Geçmişe yönelik olarak, Aristoteles'e İbn Sina'nın olduğundan daha sadık kalarak birçok irili ufaklı yorum yazıyor ve Gazali'nin *Tehafüt*'üne karşı bir o kadar ünlü bir *Tehafüt* kaleme alıyor. Geleceğe yönelik olarak da, aşağıda görüleceği üzere, bütün Avrupa'da ilgi, tartışma ve yasaklamalarla karşılaşacak bir etki yaratıyor.

Aristoteles külliyatı Latincede:

11.-13. yüzyıllarda Aristoteles'in külliyatının neredeyse tamamı ve yorumcuları Latinceye çevriliyor. Bu çeviriler doğabilimlerini yakından etkiliyor ve tanrıbilimde büyük tartışmalara yol açıyor.

~1114-1187: Cremona'lı Gerardus. Toledo "tercüme bürosu"nda Ptolemaios, Eukleides, Arkhimedes, Harizmi ve Razi'nin yanısıra Aristoteles'ten *İkinci Çözümlemeler*, *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* ve *Meteoroloji*'yi Arapçadan Latinceye çeviriyor.



Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'si hakkında İbn Rüşd'ün şerhinin Fransız elinden bir elyazması (geç 13. yüzyıl).

~1125-~1150: Aristoteles çevirmeni Venedikli İacobus (James of Venice, İacobus Veneticus Grecus) *İkinci Çözümlemeler*'i çeviriyor. Ayrıca *Sofistik Çürütmeleri* ve *Metafizik*'i kısmen, *Fizik*, *Ruh Üstüne* ve *Küçük Doğa Kitapları*'nı Yunancadan Latinceye çeviriyor.

1135-1204: İspanyol Sefarad Yahudisi Kurtubalı İbn Meymun (Latincede Maimonides). Filozof, Tevrat yorumcusu ve doktor. Aristotelesçilik ve bilimle Kutsal Kitap arasında bir sentez üretmeye çalışıyor.

~1170?-~1232/4: Michael Scotus. *Hayvan Araştırmaları*'ndan, *Ruh Üzerine*'den ve *Gökyüzü Üzerine*'den kısımları ve İbn Rüşd'ün yorumlarını Arapçadan Latinceye çeviriyor. Büyücülük suçlamasından dolayı Dante'nin *Cehennem*'inin 8. katında yerini alıyor.

~1175-1253: Robert Grosseteste. İngiliz devlet adamı, piskopos, filozof ve Aristoteles yorumcusu. Oxford'da *İkinci Çözümlemeleri*, *Fizik*'i ve özellikle *Nikomakhos'a Etik*'i yorumluyor.

İbn Tibbon'lar:

İbn Tibbon ailesi, 12.-14. Yüzyıllar arasında Provence'ta klasik metinleri ve İbn Meymun'u Arapçadan İbraniceye çevirme etkinliğinde başı çekiyor. Ailenin üç kuşaktan üyeleri, Arapçadan İbraniceye çeviri yaparken, bir yandan da Arapça bilgilerin Yahudi topluluklarınca özümsenmesinin üç aşamasını belli ediyor: Dede Yahuda (Judah) İbn Tibbon, Yahudilerin Arapça yazdığı dinsel metinleri çeviriyor. Sonra oğlu Samuel İbn Tibbon, İbn Meymun'un yanısıra, Tekvin'i İbn Meymuncu yöntemle yorumlamak için Aristoteles'in *Meteorolojikler*'ini çeviriyor. Ardından Samuel'in oğlu Musa (Moses) Eukleides'ten, İbn Sina'dan, İbn Rüşd'den ve Aristoteles'ten, damadı Jacob Anatoli ise Ptolemaios ve gene İbn Rüşd'den çeviriler yapıyor. Ailenin son büyük temsilcisi Yakup bin Mahir gene Eukleides, İbn Heysem ve İbn Rüşd çeviriyor. Bu aile İbranice felsefe terimlerinin oluşturulup yaygınlaştırılmasında önemli rol oynamanın yanısıra, özgün bir felsefe ve *Eski Ahit* yorumlama hareketine kaynaklık ediyor: İbn Meymunculuk.

1270'te Paris'te yasaklanan 13 önermeden kimileri şunlar: "Bütün insanların zihni sayıca bir ve aynıdır", "[Cismanilikten ve vücuttan] ayrılan ruh cismani ateşten etkilenmez", "Tanrı tikelleri bilmez", "Evren ezeli ve ebedidir", "Asla bir ilk insan olmamıştır"...

1079-1142: Fransız mantıkçı, diyalektikçi, tanrıbilimci ve Aristoteles yorumcusu Petrus Abelardus.

~1240-~1284: Brabantlı Sigerus (Latincede Sigerus de Brabantia). Paris Üniversitesi'nde İbn Rüşdcülük (Averroism) tartışmalarının odağı. Daha Platoncu olan Bonaventura'nın tersine, dinle felsefeyi karşıt sonuçlara ulaşsa da iki ayrı bilgi kaynağı sayan Çift Hakikat öğretisini savunmakla suçlanıyor.

1210: Fransa'daki ilk yasak: Paris başpiskoposunun da yer aldığı Sens sinodu, kimi yazarları panteizmle suçlarken şu cümleleri de kullanıyor: "Aristoteles'in doğa felsefesi hakkındaki kitapları ve üstüne yorumlar da kamusal olarak ya da gizli olarak okunmayacaktır, okumanın cezası aforozdur." Bu yasağın ne kadar uygulandığı ve ne kadar caydırıcı olduğu tartışmalıdır. Sonuçta bu yasaklar, Grosseteste ve Bacon gibi İngilizlerin Oxford'u bırakıp okumaya Paris'e gelmelerine engel olmuyor.

19 Mart 1255: Paris Üniversitesi'nin en etkili İnsan Bilimleri Fakültesi o dönemde bilinen bütün Aristoteles metinlerini (*Fizik*, *Ruh Üstüne*, *Metafizik*, *Etik*, *Meteorolojikler*...) "okunacak kitaplar" listesine koyuyor.

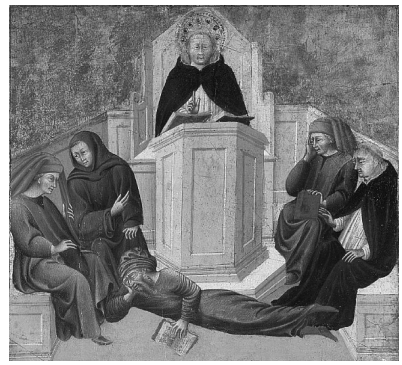
Aralık 1270: İkinci yasak: Paris başpiskoposu Étienne Tempier tutucu tanrıbilimcileri toplayıp 13 Aristotelesçi ve/ya da İbn Rüşdcü öğretiyi yasaklıyor. Bunlardan kimileri İbn Rüşd'le bağdaştırılan ruh ve tekruhçuluk (monopsikizm ya da belki tekzihincilik) önermeleri, kimileri de Aristoteles'in Tanrı'sıyla ilgili önermeler.

7 Mart 1277: Üçüncü yasak: Aristoteles'in kimi doğabilimi yapıtları ve yorumlarında da bulunan 219 tane öğreti Paris Üniversitesi'nce sapkın oldukları gerekçesiyle yasaklanıyor. Bu yasağın bilim ve felsefenin gelişimindeki (örneğin Duns Scotus ve Ockham'lı William üzerindeki) yansımaları o kadar önemlidir ki bilim tarihçisi Duhem modern bilimin 1277 yasaklarından doğduğunu söyleyecektir.

~1264: Ebheri'nin ölümü. Musul'lu filozof ve mantıkçı. Özellikle Porphyrios'un *Eisagôgê*'si dayanan *İsagoci*'si ve *Hidayet-ül Hikme*'si medreselerde çokça okunup yorumlanıyor.

~1215-1286: Aristoteles çevirmeni Dominiken Merbaka'lı (Moerbeke'li) William (Guglielmus ya da Guillaume). Thomas Aquinas'ın talebiyle Aristoteles'i "baştan sona" Yunancadan Latinceye çevirmeye girişiyor. Yunan-

ca metne o kadar sadık çeviriler yapıyor ki Thomas Aquinas'ı Yunanca öğrenmek zahmetinden kurtarıyor ve bugün çevirisinden hareketle elindeki Yunanca metni bile tahmin edebilmemize olanak sağlıyor.



Giovanni di Paolo, *Thomas Aquinas, İbn Rüşd'ü Alt Ediyor*, ~1445-50, Saint Louis Sanat Müzesi, Missouri, ABD. Haliyle üstteki Thomas Aquinas, alttaki de İbn Rüşd.

1206-1280: Albertus Magnus. Bavyeralı bilgin, Aristoteles uzmanı, Katolik Dominiken azizi, döneminin "allame-i cihan"ı (*doctor universalis*). Padova'daki eğitiminde Aristoteles'i derinlemesine özümsemiş ve yaşamı boyunca neredeyse elindeki her Aristoteles metnini yorumlamıştır. *Madenler Üzerine*'de şöyle der: "Doğa felsefesinin amacı basitçe başkalarının önermelerini kabul etmek değil, doğada işler halde olan nedenleri incelemektir."

1225-1274: Thomas Aquinas (İtalyanca Tomasso d'Aquino). Aristoteles yorumcusu, Katolik Dominiken azizi, Tomizmin kurucusu, "Skolastiğin Prensi". Aristoteles metinlerini ve Kutsal Kitapları yorumluyor. Padova Üniversitesi'ndeki İbn Rüşdcülerle bağdaştırdığı köktenci Aristotelesçiliğe karşı, Aristotelesçiliği Hıristiyanlıkla bağdaştırmaya çalışıyor.

1277'de yasaklanan 219 önermeden kimileri şöyle:

1."Felsefe yapmaktan daha mükemmel bir hal yoktur."

5. "İnsan herhangi bir soru konusunda emin olmak için otoriteyle yetinmemelidir."

8. "Zihnimiz kendi doğal gücüyle ilk nedenin bilgisine varabilir."

13. "Tanrı kendisinden başka şeyleri bilmez."

17. "Mutlak anlamda olanaksız bir şey Tanrı ya da başka bir fail tarafından gerçekleştirilemez."

25. "Tanrı hiçlikten yarattığı için değil, sonsuz hareketi muhafaza ettiği için sonsuz güce sahiptir."

99. "Birden çok ilk hareket ettirici vardır."

112. "Öğeler ezeli ve ebedidir. Ancak şu andaki halleri yeni üretilmiştir."

1226-1286: Bar Hebraeus. Olağanüstü kapsamlı Aristotelesçi bir ansiklopedi yazıyor. Adı *Bilgeliğin Kaymağı* ya da *Bilgeliğin Tereyağı* olarak bilinen bu metin (Latincede *Butyrum Sapientiae*) henüz yayımlanmadı.

~1242-~1310: Georgios Pakhumeres. Nikaia (bugünkü İznik) doğumlu Bizans tarihçisi, eğitimcisi ve felsefecisi. Genel bir Aristoteles felsefesi özeti yayımlıyor.

~1266-1308: Duns Scotus. Skolastik filozof. Aristoteles'in mantık kitapları ve *Metafizik*'ini yorumluyor.

~1287-1347: Ockham'lı William. İngiliz Fransisken papazı. *Fizik*'i yorumluyor. Ondan hareketle tam Aristotelesçi sayılamayacak ünlü "tutumluluk" ilkesini ortaya atıyor ve adcılığı (nominalizmi) savunuyor.

~1308-1321: *İlahi Komedya*'sında Dante, Cennetini Aristotelesçi ve Ptolemaiosçu gökkürre modeline göre tasarlıyor ve Cehenneminde Aristoteles'in etiğini yansıtıyor. Gene de Thomas Aquinas'ı ve Sigerus'u Cennetin 4. katına layık görürken Aristoteles'i selamlayıp İbn Rüşd'le birlikte Cehennemin 1. katına yerleştiriyor.

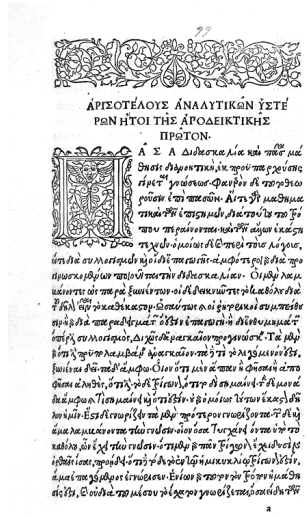
1304-1374: Petrarca. Sıklıkla "Hümanizmin babası" diye nitelendirilen Petrarca, dogmatik bir Aristoteles figürüne karşı "ilahi" bir Platon'u, yani Yeni Ahit'e dayanan bir Platonculuğu savunuyor.

~1395-1472/3: Trabzonlu Georgios (Yorgo). Ataları Trabzonlu olmakla birlikte Giritlidir. Avrupa'da Rönesans'ın üstünde emeği geçen Bizanslılardan, Aristoteles hocası, çevirmeni ve polemikçisi. Platoncu Plethon'a ve öğrencisi kardinal Bessarion'a karşı koyu bir Aristotelesçidir. Papa V. Nicholaus'a danışmanlık yapıyor. Üstünkörü çevirileri eleştiriliyor. Hıristiyanlıkla Müslümanlık ve teslisle tevhit arasındaki çekişmeyi Aristoteles felsefesinin aşacağını savunuyor. Georgios'a göre de bu işi yapacak ve bütün dünyayı ele geçirecek filozof-kral, yeni "Büyük İskender", Fatih Sultan Mehmet'tir. Fatih'e bu misyonla ilgili mektuplar yazıyor. Mektuplardan kimileri odasında bulununca Türkler lehinde istihbarat ve propaganda suçundan hapse düşüyor. Hatta bir de "Emir'e hitaben" bir kitap yazıyor ve Fatih'e yolluyor: *Mesih İnancının Hakikati Üzerine Emir'e Hitap*. Kitabın ithafı şöyle bitiyor: "Kullarının en acizi Trabzonlu Georgios bu kitabı sana sığınıp yazdı ve seni dünyanın hakimi olarak görmeyi diliyor." Tartışma konusu olmakla birlikte, Georgios'un bunlardan maksadının Fatih'i Hıristiyanlığa döndürmek olduğu ileri sürülüyor.

~1350-1431: Maveraünnehirli Molla Fenari. Osmanlının ilk müftüsü, bilgin. Ebheri'nin *İsagoci*'sine şerh yazıyor. Öğrencileri ve onların öğrencileri bilim ve mantık alanlarında bir gelenek oluşturuyor: Bursalı Kadızade Rumi, Semerkantlı Ali Kuşçu ve Hocazade bu gelenekte sayılabilir.

1401-1464: Cusa'lı Nicolaus. Kimilerine göre Aristotelesçi Skolastisizmden ve özellikle çelişmezlik ilkesinden bir kopuş, kimilerine göre "ilk modern filozof".

~1400-~1473: Gennadios (Kourtesios) Skholarios. Konstantinopolis patriki, Doğu kilisesi Aristotelesçisi. Aristotelesçiliğini Ferrara Konsili'nde Doğu ve Batı kiliselerinin birleşmesi için kullanıyor.


ΑΡΙΣΟΤΕΛΟΥΣ ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕ
ΡΩΝ ΗΤΟΙ ΤΗΣ ΑΠΟΔΕΙΚΤΙΚΗΣ
ΠΡΩΤΟΝ·

Aldus Manutius'un Aristoteles edisyonundan *İkinci Çözümlemeler*'in ilk sayfası, Libreria antiquaria Pregliasco, Torino.

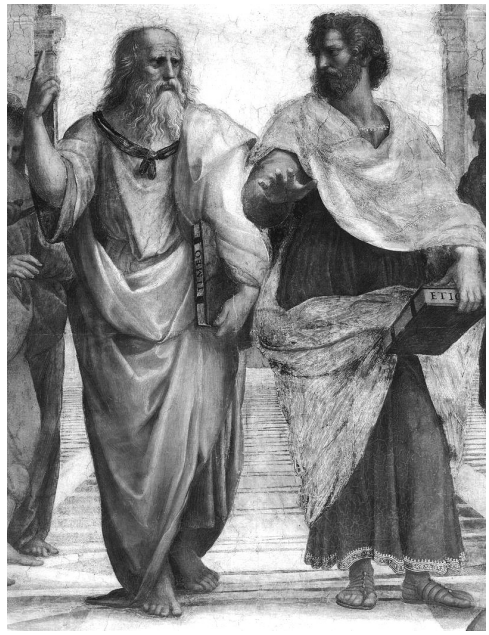
1449-1515: Aldus Pius Manutius (İtalyancada Aldo Manuzio). İtalyan hümanist, basımcı ve yayıncı. Torunuyla birlikte tipografinin ve kitabın modern formunu almasına önayak oluyor, birçok klasiğin yanı sıra Aristoteles'in yapıtlarını 1495-1498 arasında basıyor.

1463-1494: Pico della Mirandola. İtalyan Rönesansı'nın ana figürlerinden. Aristotelesçi Padova Üniversitesi çıkışlıdır. Kısacık yaşamında Latinceye ve Yunancaya hakimiyetinin yanısıra, Arapça, İbranice ve Aramice çalışıyor. Dönemin seçmeciliğinin (eklektizminin) temsilcisi olarak, hocası Marsilio Ficino'nun hümanizminin ötesinde ya da berisinde Hermesçiliği ve Kabala'yı Aristotelesçilikle bağdaştırmaya çalışıyor.

1509-1510: Raffaello *Atina Okulu*'nu resmediyor. *Timaios*'u elinde tutarak gökyüzünü işaret eden Platon'un yanında Aristoteles elinde *Nikomakhos'a Etik*'i tutarak yeryüzü işaret ederken gösteriliyor.

Fatih'in Sarayında *Summa* ve *Tehafüt*:

Yunana meraktan öte bir ilgi duyduğu bilinen Fatih Sultan Mehmet'in (saltanatı 1451-1481) sarayında, Gutas'a göre, Thomas Aquinas'ın *Summa contra gentiles*'inin Eski Yunanca çevirisi çoğaltılıyor ve Alaaddin Tusi ile Hocazade'ye birer *Tehafüt* revizyonu yazdırılıyor.



Raffaello, *Atina Okulu*, detay, "Platon ve Aristoteles", 1509-1510.

1607: Padovalı Giacomo Zabarella, ikici (düalist) anlayışlara karşı Aristoteles'in doğa felsefesini sergilediği *De rebus naturalibus*'unu [*Doğa Şeyler Üzerine*] yayımlanıyor.

1586: Giordano Bruno, *Aristotelesçilere Karşı Doğa ve Dünya Üzerine 120 Tez*.

1590: Isaac Casaubon Aristoteles'in bütün yapıtlarının ilk Yunanca-Latince edisyonunu gerçekleştiriyor.

Avrupa'da Aristotelesçilikler ve dogmatik Aristotelesçiliğin eleştirilmesi:

16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da farklı bölgelerde farklı Aristotelesçiliklerin ortaya çıkıyor: İtalyan Rönesans Aristotelesçiliği (Pomponazzi), Protestan Aristotelesçiliği (Melanchthon), Cizvit Tomizmi ve Portekiz'deki Coimbra Cizvitleri Conimbricenses gibi. Ama elbette bu döneme bir o kadar damgasını vuran şey, okullardaki dogmatik Aristotelesçiliğe yöneltilen ağır eleştiriler.

1550-1631: Cesare Cremonini. Padovalı Aristotelesçi doğabilimci, materyalist ve rasyonalist. Ayın dağlarını gözlemlemesi için teleskoptan bakmayı kendisine teklif eden arkadaşı ve rakibi Galileo'nun bu teklifini reddetmekle ünleniyor.

1620: Francis Bacon *Novum Organum*'unu yayımlıyor. Aristoteles'in eski "organon"una karşı yeni bir mantık ve bilimsel yöntem öne sürüyor.

1624: Pierre Gassendi *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*'un (*Aristotelesçilere Karşı Paradokslu Alıştırmalar*'ın) ilk kısmında dogmatik Aristotelesçiliği eleştiriyor.

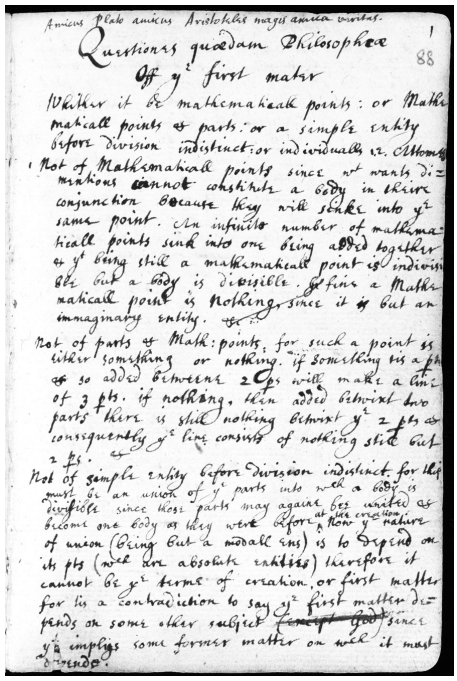


Petrus Apianus'un 1524 tarihli *Cosmographicus Liber* [*Cihannüma*] kitabındaki ünlü oymabaskı. Burada Aristoteles'in yermerkezli evren tasarımının Hıristiyanlığa uyarlanmış hali görülüyor: merkezde sırayla toprak, su, hava ve ateş katmanlarından oluşan ay altı yöre, onu çevreleyen içiçe 10 kat gökkürre, en "dışarıda" da arş: "Tanrı'nın ve bütün seçilmişlerin ebedi istirahatgahı".

1632: Galileo Galilei'nin *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*'u yayımlanıyor. Bu kitapta Copernicus'un yeni güneşmerkezli sisteminin karşısında Aristotelesçi ve Ptolemaiosçu eski sistemi savunan kişinin adı Simplicio'dur. Bu ad, Aristoteles yorumcusu Simplikios'tan esinlenilmiş olabileceği gibi, İtalyancada "basit insan, her şeye inanan, avanak" anlamına gelebilecek *semplice* sıfatını da yakından çağrıştırıyor. Bu kişiliği oluştururken Galileo'nun Cremonini'yi örnek aldığı da söyleniyor. Bununla birlikte Galileo, Aristoteles'in araştırmacılığını değil, onun sözcüklerin otorite atfetme tutumunu eleştiriyor: Galileo'ya göre Aristoteles'in teleskobu olsaydı kullanırmış.

1650-1670: Kısmen Aristotelesçiliğin üniversitelerde hüküm sürmesine tepki olarak, Almanya'da (1652), İtalya'da (1657), Britanya'da (1660) ve Fransa'da (1666) Aristotelesçiliğe karşı bilim akademileri kuruluyor.

1697: John Sergeant *Solid Philosophy Asserted* [*Sağlam Felsefenin İleri Sürülmesi*] başlıklı kitabında Descartes ve Locke'daki bilgikuramsal sorunları Aristoteles'le aşmaya çalışıyor.


Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas.

Quæstiones quædam Philosophicæ

88

Off y^e first matter

Whither it be mathematicall points: or Mathematicall points & parts: or a simple entity before division indistinct: or individualls &c. Affirmatively

Not of Mathematicall points since nt wants dimensions cannot constitute a body in their conjunction because they will shrink into ye same point. An infinite number of mathematicall points sink into one being added together & y^t being still a mathematicall point is indivisible but a body is divisible. Therefore a Mathematicall point is nothing since it is but an imaginary entity. &c

Not of parts & Math: points, for such a point is either something or nothing. if something its a pt & so added betweene 2 pts will make a line of 3 pts. if nothing, then added betwixt two parts there is still nothing betwixt ye 2 pts & consequently ye line consists of nothing still but 2 pts. &c

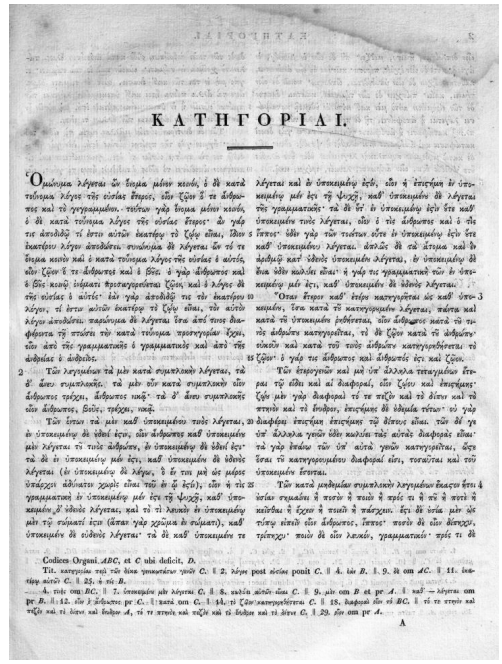
Not of simple entity before division indistinct for this must be an union of ye parts into such a body as is divisible since those parts may againe bee united & become one body as they were before the creation. & now ye nature of union (being but a modall ens) is to depend on its pts (wch are absolute entities) therefore it cannot be ye terme of creation, or first matter for tis a contradiction to say ye first matter depends on some other subject ~~except God~~ since y^t implies some former matter on wch it must depende.

1661'de 19 yaşındaki İsaac Newton'un okul defterinin ilk yaprağı. En yukarıda *Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas* sözü okunabiliyor: *Platon dostumdur, Aristoteles dostumdur, hakikat daha çok dostumdur.*

1820'ler: Hegel *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde köhne Aristotelesçiliği eleştirirken Aristoteles'e geniş yer veriyor. Yalnızca hukuk felsefesinde değil, *theôria*'ya verdiği statüde ve felsefesinin genelinde ondan epey etkilendiğini de belli ediyor.

1831: Antikçağ Yunanca elyazmaları uzmanı İmmanuel Bekker, Berlin Bilimler Akademisi'nde Schleiermacher'in teşvikiyle Aristoteles külliyatının iki cildinden ilkinin eleştirel basımını yayımlıyor. Üçüncü cilt Latince yorumları, Brandis'in hazırladığı dördüncü cilt sayfa kenarı notlarını (*scholia*), beşinci cilt ise Bonitz'in *Aristoteles Sözlüğü*'nü (*Index Aristotelicus*) içeriyor. Aynı akademi sonradan 23 cilt ve 15.000 sayfa tutan *Yunanca Aristoteles Yorumları*'nı (*Commentaria in Aristotelem Graeca* ya da kısaca *CAG*) yayımlayacaktır. Bugün Aristoteles'e referans verirken Bekker'in edisyonunun sayfa numarası ve sütunu belirtilir. Örneğin Aristoteles'in kategorilerinin bir dö-

kümü için verilebilecek "1b25-27" referansı, Bekker'in bu edisyonunun 1. sayfasının ilk değil ikinci (b) sütununun 25 ila 27. satırlarını belirtir.



ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ.

Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γάρ τις ἀποδιδῷ τί ἑκάτερον ἑκατέρῳ τὸ ζῷῳ εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει· συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς κοινῷ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὸν ἑκατέρου τί λέγων, τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῷῳ εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει. παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφόρωτα τῇ πτώσει τὸν κατὰ τοὔνομα προσαγορίαν ἔχουσι, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρίας ὁ ἀνδρεῖος.

2 Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς· τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστι· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχει ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστί), οἷον ἡ τὶς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δ' οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τὶ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν τῷ σώματι ἐστι (ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι), καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται· τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς· τὰ δὲ μήτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ὅτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος· οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ὅτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται. ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ καθ' ἑνὸς ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἔσται μὲν γὰρ ἡ ἀτομος καὶ ἓν ἀριθμῷ ἐνίοτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται.

3 Ὅσα ἕτερα καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅτου κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται, οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται τὸ ζῷον· ὁ γὰρ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ ζῷον.

Τῶν ἑτερογενῶν καὶ μὴ ὑπ' ἄλλο μὲν τεταγμένων ἕτερα τῷ εἶδει καὶ αἱ διαφοραί, οἷον ζῷου καὶ ἐπιστήμης· ζῷου μὲν γὰρ διαφοραὶ τό τε πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἔνυδρον, ἐπιστήμης δὲ ὑφηλὰ τούτων· οὐ γὰρ διαφέρει ἐπιστήμη ἐπιστήμης τῷ δίπουν εἶναι. τῶν δὲ γε ὑπ' ἄλλο μὲν γένος ὄντων οὐδὲν κωλύει τὰς αὐτὰς διαφορὰς εἶναι· τὰ γὰρ ἕνδεκα τῶν ὑπ' αὐτὰ γενῶν κατηγορήσεται, ὥστε ὅσαι τῷ κατηγορουμένῳ διαφοραί εἰσι, τοσαῦται καὶ τοῦ ὑποκειμένου ἔσονται.

Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι ἡ οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσίαι μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ

Codices Organi *ABC*, et *C* ubi deficit, *D*.
Tit. κατηγορίαι περὶ τῶν δέκα γενικωτάτων γενῶν *C*. ‖ 2. λέγει post οὐσίαι ponit *C*. ‖ 4. ἐν *B*. ‖ 9. ἐν om *AC*. ‖ 11. ἑκατέρῳ αὐτῶν *C*. ‖ 25. ἐν τῷ *B*.
4. τινὸς om *BC*. ‖ 7. ὑποκειμένῳ μὲν λέγεται *C*. ‖ 8. καθόλου αὐτῶν ἐστι *C*. ‖ 9. μὲν om *B* et pr *A*. ‖ καθ' → λέγεται om pr *B*. ‖ 12. ἐν ᾧ ἐνέστηκε pr *C*. ‖ κατὰ τοῦ *C*. ‖ 14. τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται *C*. ‖ 18. διαφορὰ οὖν ἐστὶ *BC*. ‖ τὸ τε πτηνὸν καὶ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καὶ ἔνυδρον *A*, τό τε πτηνὸν καὶ πεζὸν καὶ τὸ ἔνυδρον καὶ τὸ δίπουν *C*. ‖ 20. δὲ om pr *A*.

Bekker'in Aristoteles edisyonunun ilk cildinin ilk sayfası: *Kategoriler*. Kategorilerin dökümü ikinci sütunda (yani "b" sütununda) 25 ila 27. satırlarda: "Bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin her biri varlık (*ousia*), nicelik, nitelik, görelik, yer, zaman, durum, iyelik, etkinlik ya da edinginlik belirtir." (Aristoteles, *Kategoriler*, çeviren Saffet Babür, İkinci baskı, İmge Yayınları, Ankara, 2002, 11. sayfa.)

Aristotelesçilik Avrupa modern çağında yeniden komaya girerken, Osmanlıda serpiliyor:

Ortaçağın sonuyla birlikte Aristotelesçilik Avrupa'da kapsamlı bir biçimde yeniden filizlenme gücünü yitirmişe benziyor. Matematiksel ve deneysel doğa bilimlerinin yükselişi, "özne felsefesi", toplumsal sözleşme felsefeleri, İngiliz ampirizmi, Kant'ın transandantal felsefesi, Aydınlanma... Bütün bunlarda dönemin üniversitelerindeki dogmatik Aristotelesçiliğe karşı bir tepkinin payı var denebilir. Bu akademik dogmatizmi Descartes çapsız bulacak, Hobbes ise üniversitelerde yapılana *Philosophy* değil *Aristotelity* diyecektir. Her ikisinde aslında yer yer örtük kalan Aristoteles etkisi ve hatta Aristotelesçilik, Leibniz'in tözsel formları ve erekliliği savunmasında açıkça görülecektir.

Osmanlıda ise III. Ahmet devrinde (1703-1730) Galata kadısı Yanyalı Esat ya da Esat Yanyavi, Aristoteles mantıkı üstüne çalışmalarının yanında, Johannes Cottunius'un *Fizik* üzerine Latince yorumunu Arapçaya çeviriyor ve Padova Aristotelesçiliğini Osmanlıya taşıyor. Öğrencisi Üsküplü Ahmet, Farabi'nin *Organon* özetlerini kopyalıyor. İstanbul Patrikhane Akademisi'nin baş bilgini Bursalı Nikolaos Kritias ise, yukarıda sözü geçen (teleskoptan bakmayı reddeden) Cremonini'nin öğrencisi Theophilos Korydaleos'un mantık yapıtlarını Arapçaya çeviriyor.

1844: Höffe'ye göre Marx *Kapital*'de Aristoteles'i "Batının en büyük düşünürü" diye anmasına karşın onun etkisini taşımaz. Oysa özellikle erken Marx için, örneğin *1844 Elyazmaları* için, bu değerlendirme tartışılabilir. Bu elyazmalarında geçen "yabancılaşma" kavramı, insanın yabancılaştığı ve tanımaz hale geldiği bir "öz" varsayar. Nitekim Marx bunu "insan türünün özü" (*Gattungswesen*) diye adlandırır ve bundan özgür emeği anlar.

1862: İskoç biyolog ve matematikçi D'Arcy Wentworth Thompson *Hayvan Araştırmaları*'nın İngilizce çevirisini yayımlıyor ve Aristoteles'in biyoloji çalışmalarını felsefe ile bilimin gündemine taşıyor.

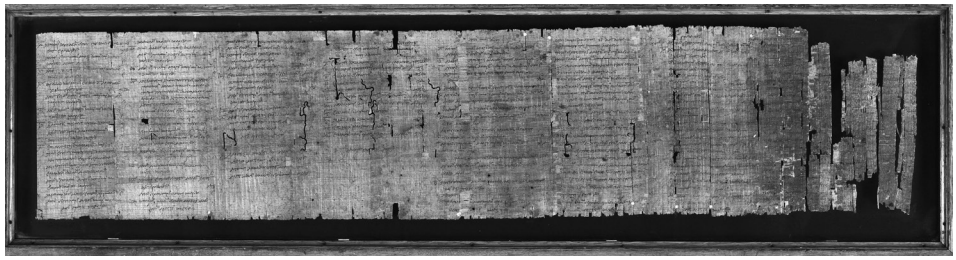
1879: Aristoteles'in derlediği *Atinalıların Anayasası*'nı içeren papirüs bir kodeks Mısır Al Bahnasa'da bulunuyor.

22 Şubat 1882: Darwin 1838'de "Türlerin Transmütasyonu"yla ilgili not defterine şöyle yazıyor: "Benim görüşlerim[in] çok eskiye dayanıp dayanmadığına bakmak için Aristoteles oku." (C 267) Uzun yıllar sonra, ölmeden iki ay önce 22 Şubat 1882'de aynı Darwin *Hayvanların Kısımları* çevirisini kendisine yollayan William Ogle'a şöyle yazacaktır: "Farklı biçimlerde olsa da Linnaeus ve Cuvier benim iki Tanrımdı, ancak kadim Aristoteles'e oranla onlar okul çocuğu sayılırlar."

1923: Alman filolog Werner Jaeger *Aristoteles: Gelişiminin Tarihinin Temellendirilmesi* başlıklı ünlü kitabını yayımlıyor. Bu yapıt Aristoteles'in gelişim süreci hakkındaki teziyle büyük ilgi görüyor, lehinde ve aleyhinde tartışmalar 20. yüzyıldaki filolojik ve felsefi Aristoteles çalışmalarını yeşertiyor.

19. yüzyılda Almanya'da Aristoteles'e dönüş: filoloji ve tarihten felsefe ve bilime:

Bekker'in eleştirel basımları ve Zeller'in Antikçağ felsefe tarihi çalışmalarıyla birlikte Aristotelesçiliklerden ayırt edilen Aristoteles, Alman felsefesini etkilemeye başlıyor. Bunun ilk ürünü olarak Hegel'in öğrencisi Trendelenburg, *Ruh Üzerine* çalışmalarının ardından 1846'da *Geschichte der Kategorienlehre*'nini [*Kategoriler Öğretisi Tarihi*] ilk cildini yayımlıyor ve birçok alandaki tartışmalarda bütünlüklü yeni bir Aristotelesçiliği savunuyor. Onun öğrencisi Brentano da *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*'i [*Aristoteles'e Göre Varolanın Çoklu Anlamı Üzerine*] 1862'de yayımlayacak, bu yapıt genç Heidegger'i ve dolayısıyla 20. yüzyıl fenomenolojisini derinden etkileyecektir. Trendelenburg'un bir başka öğrencisi olan Eucken ise felsefeyle bilim arasındaki ilişkilerde Aristoteles'e dönmeyi önerecektir. Aristoteles'in bu dönem Alman düşüncesindeki etkisi, mekanizmacılığa karşı organizmacılık ve ereklilik (teleoloji), yetilerarası, bilimlerarası ya da dönemlerarası çokluğa karşı da bütünsellik fikirlerine dönüşte de kendini gösteriyor.



Halen British Library'de bulunan ve Aristoteles'in *Atinalıların Anayasası*'nı içeren papirüs.

1923: Martin Heidegger, Marburg Üniversitesi'nde hocalığa başlıyor. Bu yıllardaki derslerinde Aristoteles'i Latince skolastik geleneğinden sıyırarak yeni gözle okumaya çalışması, hem kendi felsefesinde, hem de öğrencilerinin üstünde çok belirleyici bir etki yaratıyor. Hannah Arendt ve Leo Strauss Aristoteles'in politik felsefesi, Hans-Georg Gadamer onun pratik felsefesi ve Hans Jonas da onun biyolojisi üstüne yoğunlaşacaktır. Strauss'çu tutucu ve antimodern Aristoteles yorumlarının yanısıra, Jürgen Habermas "iletişimsel eylem" kavramını ortaya atarken Aristoteles'teki eylem/üretim ayrımından yararlanacaktır.

1940-50: Hamdi Ragıp Atademir Aristoteles'in mantık yapıtlarını dilimize çeviriyor ve *Organon* başlığıyla Milli Eğitim Bakanlığı'ndan cilt cilt yayımlıyor.

1942: Ernst Mayr *Systematics and the Origin of Species*'i [*Sistematik ve Türlerin Kökeni*] yayımlıyor. Descartes'çı ve Newton'cu fizikteki mekanizmacılığa karşı 20. yüzyılda evrimsel biyolojide ve embriyolojide Aristoteles biyolojisindeki "form" ve ereklilik kavramlarının etkisi görülüyor. Bu etki Mayr kadar Max Delbrück ve François Jacob üstünde de kendini gösteriyor.

1949: Gilbert Ryle *The Concept of Mind*'i yayımlıyor. Putnam ve Nussbaum'la birlikte ruh anlayışında Descartes'çı ikiciliğe karşı Aristotelesçi bir pozisyonu savunuyor ve sonraki analitik felsefe geleneğini derinden etkiliyor.

20. yüzyılda yeni potansiyeller:

Filolojik açıdan Jaeger gelişimci ya da genetik okumayı, kıta felsefesinde Heidegger Aristoteles'in pratik felsefesini yeniden yorumlamayı, analitik felsefede ise Oxford okulu Aristotelesçi çokanlamlılık çözümlemelerini gündeme getiriyor. Böylece Aristoteles 20. yüzyılda yeniden yaşam buluyor.

1951: Jan Łukasiewicz *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Logic*'i yayımlıyor ve Aristoteles'in tasım mantıkını matematiksel olarak modelleyerek mantık tarihyazımında çığır açıyor.

1955: İlk döneminde Aristoteles'in ontolojisini reddetmekle birlikte onun kimi yöntemsel ilkelerini benimseyen analitik felsefe gündelik dilin çözümlenmesine yönelirken, J. L. Austin 1955'te Harvard Üniversitesi'ndeki bir dersinde bu eğilimin bir ürünü sayılabilecek "dil edimi" fikrini ortaya atıyor. Bu ders sonradan *How To Do Things With Words* başlığıyla yayımlanacaktır.

1877-1971: William David Ross. İskoç Aristoteles editörü, çevirmeni, filozof.

1957: İngemar Düring ve G.E.L. Owen'ın girişimiyle *Symposium Aristotelicum* üç yılda bir toplanmaya başlıyor.

1958: Chaïm Perelman ve Lucie Olbrechts-Tyteca *La nouvelle rhétorique*'i yayımlıyor ve bilimsel tanıtlamanın yanında Aristoteles'teki rasyonel retorik ve diyalektik akıl yürütmeleri gündeme getiriyor.

1959: Peter Frederick Strawson *Individuals*'ı yayımlıyor ve Brody'ye göre "bildiğimiz Aristotelesçi özcülüğe" yeniden kapı açıyor. Strawson sonradan Oxford'da Arda Denkel'in doktora hocası oluyor.

1970: Aristoteles'in biyoloji metinleri 1960'ların sonundan bugüne kadar birçok araştırmacının yoğun ilgisini görüyor (Kullmann, Balme, Gotthelf, Pellegrin, Lennox...). Önceleri Aristoteles'in yöntemine odaklanan tartışmalar, gitgide formun maddeye üstünlüğü, işlevselcilik, ereksellik, zorunluluk ve taksinomi gibi konulara doğru genişliyor.

1972: Hintli iktisatçı ve filozof Amartya Sen, İngiltere ve ABD'de ders vermeye başlıyor. Sen, yararcı iktisat kuramlarına karşı Aristotelesçi "mutluluk" kavramını öne sürüyor.

1981: Alasdair MacIntyre, *After Virtue* [*Erdem Peşinde*] kitabını yayımlıyor. Bu kitapla MacIntyre Aristotelesçiliği temel alarak modern ödev etiğine karşı erdem etiğini yeniden lanse ediyor.

1985: Martha Craven Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*'unu yayımlıyor. Aristoteles'in *Hayvanların Hareketi Üzerine* metninin bu basımı ve yorumu, kendi içinde nefis olmanın yanısıra, pek çok alanda Nussbaum'un biyolojik, etik ve politik tartışmalardaki pozisyonunu etkiliyor: işlevselcilik, "özcülük", evrenselcilik...

1923-2002: René Thom. Fransız matematikçi, katastrofizm kuramının (afetler kuramının ya da kıyamet kuramının) kuramcısı. Aristoteles'i sürek-

liliğin biricik düşünürü olarak savunuyor ve Aristoteles'in çoktandır "tarihe gömülü" fiziğini bir "semiyofizik" olarak, yani deneyime anlam verme gücüne sahip bir "anlamlı form" fiziği olarak yeniden ortaya atıyor.

1996: Lykeion'un orijinal kalıntıları, idman ve güreş sahaları başta olmak üzere, Atina'da meclisin arkasında bir parkta keşfediliyor ve 2009'da ziyaretçilere açılıyor.



Lykeion.

Seçme kaynakça

Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure, Guide to the Greek, Arabic, & Latin Scholars Who Transmitted Aristotle's Logic to the Renaissance* [*Aristoteles Macerası: Aristoteles'in Mantıkını Rönesans'a Aktaran Yunan, Arap ve Latin Bilginler Rehberi*], Albert Hale yayınları, Connecticut, 1995.

Carlo Natali, *Aristotle: His life and school* [*Aristoteles: Yaşamı ve Okulu*], yayına hazırlayan ve yazarın gözetimiyle İtalyancadan İngilizceye çeviren D. S. Hutchinson, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2013.

Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy" ["20. Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesinin Tarihyazımı Üstüne Bir Deneme"], *British Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt 29, Sayı 1, Mayıs 2002, 5.-25. sayfalar.

Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, İngilizceden Türkçeye çeviren Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.

Enrico Berti, "The Present Relevance of Aristotle's Thought" ["Aristoteles'in Düşüncesi Günümüze Nasıl Hitap Ediyor?"], Girit Üniversitesi'nde verilmiş bir ders, 1995. http://www.istitutobanfi.it/contributi/berti/berti03.htm Türkçe çevirisi: Yeditepe'de Felsefe, 2006, Sayı 4, 1.-7. sayfalar.

İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân - Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 28, 2010/1, 1-67. sayfalar.

John Sellars, "The Aristotelian Commentators: A Biographical Guide" ["Aristotelesçi Yorumcular: Yaşamöykülerine İlişkin Bir Rehber"], *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* [*Yunanca, Arapça ve Latince Yorumlarda Felsefe, Bilim ve Metin Yorumlama*], editörler P. Adamson, H. Baltussen, M. Stone, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* [*Klasik Metin Çalışmaları Enstitüsü Bülteni*], cilt 83.2, 239-269. sayfalar. http://www.kcl.ac.uk/artshums/depts/philosophy/research/commentators/files/comm-bibl.pdf

Mustafa Ergün, "Ders Programları ve Ders Kitapları Tarihi – 1: Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları", *Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon, 1996: http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm

Otfried Höffe, *Aristotle*, Almancadan İngilizceye çeviren Christine Salazar, SUNY, New York, 2003.

Rémi Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, Champs, Paris, 2006.

Eskiçağ'da Aristotelesçilik*

HEINRICH DÖRRIE

1. Giriş

Eskiçağ'da Aristotelesçilik kendi içinde tamamlanıp bir bütün halini alarak felsefe ve doğa bilimlerinin tüm sorularına bir sistem içinde yanıt sunma iddiasında olmamıştır hiçbir zaman. Halbuki milattan önce 300'lerden itibaren Stoa felsefesi bir yanda, diğer yandaysa yaşadığı gelenek kaybını önceleri zorlu da olsa atlattıktan sonra Platonculuk (milattan önce yaklaşık 70 yılından itibaren) evrensel geçerliliği ve kabulü olan sistemler oluşturma gayreti içinde olmuşlardır. Ne var ki Aristotelesçilik Eskiçağ'da ve Erken Ortaçağ'da böylesi bir geçerlilik ve kabule hiç ulaşamamıştır.

Öte yandan Aristoteles'in ölümünden sonraki etkileri de kesintisiz biçimde devam etmiş değildir. Bilakis bu etki belli bazı dönemler içinde cereyan etmiştir. Söz konusu dönemler arasındaki sürelerdeyse (özellikle de Eskiçağ sırasında) oldukça belirgin boşluklar ortaya çıkmıştır.

Helenizm ve Geç Eskiçağ dönemlerinde Aristoteles'in etkisi kendi okulu aracılığıyla uzun bir süre devam edememiş yahut düşük kalmıştır. Aristoteles'in yoğun denilebilecek etkisi önceleri İskenderiye'de araştırılıp uygulanmakta olan teknik disiplinlerin bilim metodolojisi içinde, sonraları da Geç Eskiçağ'da ve akabinde Hıristiyan ve İslam ilahiyatçılarının izlediği ontoloji içinde ana hatları kesin olarak çizilmiş bir anlayış sayesinde mümkün olabilmiştir. Eskiçağ'da müstakil bir Aristotelesçi ekol ancak milattan önce 50 ile milattan sonra yaklaşık 250 yılları arasında var ola-

* Heinrich Dörrie: "Antiker Aristotelismus", Gerhard Krause, Gerhard Müller (yay. haz.): *Theologische Realenzyklopädie, Band III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York: 1978, s. 768-776.

bilmiştir. Daha ziyade bir araştırma grubu gibi faaliyette bulunan bu ekolün amacı Aristoteles'in öğretisini onun eserlerinden yararlanarak yeniden ortaya koymak olmuştur. Sadece bu üç yüz yıllık süre zarfında Eskiçağ Aristotelesçiliği'nin bir dereceye kadar özerklik ve evrensellik taşıdığından bahsetmek mümkün olabilmektedir.

Aristoteles'in ölümünden Ortaçağ'ın başlangıcına kadarki zaman aralığında Aristotelesçilik adına aşağıdaki dönemleri ayırt etmek mümkün olup bu dönemler birbirlerinden oldukça büyük farklar göstermektedir:

a) Hemen başlangıçta Aristoteles'in henüz ikinci kuşak öğrencilerinin hocalarının felsefenin ana inceleme alanından (yani *theoria*'dan) yüz çevirdikleri ve felsefe tarihi, edebiyat tarihi, estetik ve popüler etik gibi münferit meseleler üzerine yoğunlaşan bir Aristotelesçiliği izledikleri görülmektedir.

Theophrastos'un ölümünden sonra Aristoteles'in ders notlarına ulaşmak artık imkânsız hale gelmişse de Aristoteles'in erken dönem eserleri (özellikle de felsefe hakkındaki diyalogu) felsefi meselelere ilgi duyanlar üzerinde geniş ve yoğun etkisini sürdürmeye devam etmiştir.

Özellikle İskenderiye'de çalışılmakta olan teknik bilimsel disiplinlerin en parlak olduğu dönemi Aristoteles'in etkisini göz ardı ederek tasavvur edebilmek mümkün değildir. Her ne kadar İskenderiye'de esas anlamda bir felsefe yapılmıyorduysa da izlenen münferit bilimlerin metodolojisi büyük oranda Aristoteles'in yöntemine dayanıyordu.

Bu dönemi Aristoteles'in muğlak etkisinin görüldüğü bir aşama olarak değerlendirmek gerekir. Söz konusu zaman diliminin sonlarında Aristoteles ile Pythagorasçı kosmolojiyi birleştirme denemesine girişilmiştir. Aristoteles'e atfedilen ama ona ait olmayan *De mundo* (Dünya Üzerine) isimli eserin kaleme alınışı da bu döneme rastlamaktadır.

b) Aristoteles'in ortadan kaybolmuş ders notları milattan önce 86 yılında yeniden keşfedilmiştir. Bu keşfi takiben söz konusu eserleri yorumlama ve bunlardan hareketle Aristoteles'in sahih öğretisini yeniden tesis etme görevi heyecanla yerine getirilmeye çalışılmış, bu şerhlerin etkisi asırlarca devam etmiştir. Bu aşamadan sonra Aristotelesçilik artık sadece söz konusu eserlerinin özgün sözleri üzerine bina edilmeye başlanmış, bundan önceki dönemin etkileri hızla ortadan kalkmıştır. Özellikle de Aristoteles'in eksoterik eserlerine olan ilginin kısa sürede kaybolduğu, bunların artık okunmadığı görülmüştür. Böylelikle Aristotelesçilik teknik bir bilim haline gelmiş, sa-

dece az sayıdaki uzmanların meşru söz sahipliğinden bahsedilir olmuştur. Aphrodisiaslı Aleksandros'un bu alandaki önderliği bu döneme rastlamaktadır. Ancak Aristotelesçiliğin bu sırada geniş bir etki yarattığından bahsetmek halen mümkün değildir.

c) Milattan sonra 250'lerden itibaren Aristotelesçiliğin hızla yükselmekte ve güçlenmekte olan Platonculuk karşısında zayıf kaldığı görülmektedir. Muhtemeldir ki Aristoteles felsefesini öğretmek üzere kurulmuş olan müstakil okullar da yine aynı sıralarda var olma imkânları kalmayınca kapanmıştır. Bunun üzerine milattan sonra yaklaşık 300'lerden itibaren Aristotelesçilik ile Platonculuğu birleştirme faaliyetleri ağırlık kazanmıştır. Bu dönemde Aristoteles'in eserlerini şerh etme çalışmaları büyük bir titizlikle sürdürülmüşse de bunu yapan yorumcuların tamamı artık Yeni Platoncu'dur (Simplikios ile Syrianos gibi). Ancak Aristoteles mantığını (bilhassa da kategoriler öğretisini) Yeni Platonculuk içine devretme çalışmalarıyla özellikle Porphyrios öne çıkmıştır.

d) Porphyrios'un Aristoteles mantığını Yeni Platonculuk içine devretme gayretleri bundan sonraki bütün çalışmalar için yol gösterici olmuştur. Artık Aristoteles'in öğretisi ve özellikle de mantık, fizik (bu kavramın Eskiçağ'da taşıdığı anlamıyla) ve ontoloji konusunda söyledikleri Eskiçağ'ın sonlarına doğru ortaya çıkmış olan Platonculuk, Hıristiyanlık ve İslam tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreç esnasında yukarıdaki ikinci dönemde çalışılmış olan ayrıntılı şerhleri pek geliştirme gereği duyulmamıştır. Ancak Aristotelesçiliğin bütün kazanımları, kendisine yabancı olan ve ilgili dinlerin hedeflerine tabi tutulan bir dogmanın içine sıkıştırılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden buradaki döneme "yabancı unsurlarca belirlenmiş Aristotelesçilik" demek mümkündür. Bu aşamanın zirve noktası Porphyrios'un çalışmalarına dayanan bir Platonculuk olup etkisi milattan sonra altıncı ve yedinci yüzyıllarda Doğu Hıristiyanlığı'nda görülmeye başlamıştır. Nihayet 1200'lerde Aristotelesçilik İslam felsefesinde hakim hale gelmiş (İbn Rüşdcülük) ve on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda da Batı Hıristiyanlığı'na (Skolastik, Thomas Aquinas) egemen olmuştur.

Aristotelesçiliğin çok çeşitli ve katmanlı dönemlerini ifade etmede modern bir slogan olan "alımlama" ifadesinin yeterli kalmadığı ortadadır. Bu yüzden ve çokça da kullanılmakta olduğu için aşağıda bu ifadeye başvurulmayacaktır.

2. Muğlak Etki Dönemi

2.1 Helenizmin hakim olduğu asırlarda yani Aristoteles'in ölümünden (milattan önce 322) Cicero'nun yaşadığı döneme kadar kendisinin öğretisi ne özüne uygun şekilde aktarılmış ne de okulların müfredatında yer almıştır. Lykeion'da icra edilen araştırmalar daha önce göz ardı edilmiş alanlara kaymıştır. Bütün bu süreçte Aristoteles'in öğretisini ayrıntılı biçimde tespit etme ve hatta onu sistematik hale getirme ihtiyacı hissedilmemiştir. Ancak öğrencileri Aristoteles'in metodolojisine sadık kaldıkları için kendisinin bu dönemde etkisi yine de kapsamlı olabilmiştir. Aristoteles'in fiilen öğrettiklerini sabit hale getirme girişimi ise söz konusu olmamıştır.

Aristoteles'in kurduğu okulun (Lykeion, Peripatos) dışında onun eserlerinin okunması ve etki göstermesi ancak *ekdosis*'e dahil olanları üzerinden olabilmiştir, bir başka deyişle sahaflar eliyle alıp satılan eserleri için söz konusu olmuştur. Bu da sadece Lykeion'un kuruluşundan önceki erken dönem eserleri (milattan önce 335 civarları) için geçerlidir. Oysa Aristoteles'in asıl ders notları ve eserleri (*pragmateiai*) için bu durum geçerli değildir ve onlarda da sadece bazılarının suretleri veya notları kendi öğrencileri arasında elden ele dolaşmıştır. Bu eserleri edinip okumak uzun bir süre mümkün olamamıştır (milattan önce yaklaşık 280'den milattan önce 86 yılına dek). Bunların bir evin bodrum katındaki dehlizde yeniden keşfedilişiyle ilgili anlatılan hikayeler muhtemelen münferit efsanelere dayanmaktadır. Ancak hikayenin özü herhalde gerçektir: Aristoteles'in kendi öğrencilerine anlattığı derslerde kullandığı notlar ve elyazmaları (yani *pragmateiai*) sahiden de en az iki asır boyunca etki gösterememiş ve yıllar boyunca görünürde olmamıştır.

2.2 Ama yine de Aristoteles'in etkisinin azımsanmayacak ölçüde ve geniş şekilde olduğunu vurgulamak gerekir. Bu etkinin dayanağı, Aristoteles'in milattan önce 335 yılından önce kaleme aldığı ve yayımladığı eserleri ve bunlar içinde de büyük oranda diyaloglarıdır. Daha sonraları yaşamış yazarların aktarımlarıyla bu eserlerden günümüze ulaşan fragmanlar bize Aristoteles'in Platon'dan farklı ve yeni bir ontolojinin peşinde olduğunu ve dolayısıyla yeni bir değerler öğretisi inşa etmeyi amaçladığını göstermektedir. Bu fragmanlar bize ayrıca kendi öğrencileri arasında vücut bulup sistematikleştirilecek öğretilerinin de emarelerini yansıtmaktadır. Fakat daha sonraki zamanlarda Aristotelesçiliğe kendi özgün mührünü vuracak ve belirli bir okul müfredatı içinde nakledilerek sabitlenecek olan öğreti söz konusu Helenistik dönemde henüz görünmemektedir. Bu çağın Aristoteles

menkulatı oldukça muğlaktır, herhangi bir şekilde sistemleştirilmemiştir. Münferit şahısların naklettikleriyle sınırlı olup çoğu kere birbirinden farklı *philosophoumena*'ya (bilgelik sözlerine) dayanmıştır.

3. Ders Notlarının Yeniden Keşfi ve Ekolleşme

3.1 Buraya kadar anlatılan durum, Aristoteles'in ders notları yeniden keşfedildikten sonra tümüyle değişecektir. Yeniden bulunan eserlerin bütünüyle gözden geçirilip değerlendirilebilmesi için birkaç kuşak araştırmacının emeğine gerek duyulmuştur. Keşfedilen eserlerin gözden geçirilip değerlendirilmesi kuşkusuz başlarda farklı şekillerde cereyan etmiştir: sistematik özetler, bazı özel konular hakkında monografiler ve benzerleri bunlar arasında sayılabilir. Ancak zaman içinde Aristoteles'in eserlerini baştan sona, cümle cümle açıklayıp yorumlama (şerh) usulü ağırlık kazanmıştır. Eskiçağ'da hiçbir yazar Aristoteles kadar sistematik biçimde şerh edilmiş değildir (buna Homeros da dahildir). Çok daha sonraları, söz gelimi milattan sonra 200 yılı civarlarında Aristoteles şerhlerine bakılarak ve onları örnek alarak Platon'un eserleri de baştan sona yorumlanacaktır. Bunun için Aristotelesçilerce geliştirilen metodoloji emsal kabul edilecek ve başka yazarlara, özellikle de Platon'a uygulanacaktır.

Aristotelesçilik kapsamında yürütülen sistematik değerlendirme ve açıklama faaliyetlerine etki eden bir başka önemli husus, milattan önce yaklaşık 40'lı yıllar civarında genel kamuoyundaki felsefe algısının büyük ölçüde değişmiş olmasıdır: Daha önceleri felsefi araştırmaların durumu bir bütün olarak inceleme konusu ediliyorken (örneğin Aristoteles'in kendisi de bu anlayıştaydı: *Metafizik* A), daha sonraları felsefeye ilgi duyanlar felsefi meseleleri birbirinden ayırma eğilimi içinde olmuşlardır ki bu eğilim milattan önce üçüncü yüzyılda tesis edilen büyük felsefe ekollerinin de özelliği olmuştur. Bu dönemde farklı ekollerin görüşleri karşılaştırmalı olarak ortaya konuyor ve bu karşılaştırmalardan hareketle Platon ile Aristoteles'in veya Epikouros ile Stoacılar'ın öğretileri izah edilmeye çalışılıyordu. Artık böylece felsefi bilginin "doksografi" denilen bu yaklaşımla meydana çıkarılan olgusal bilgilerden müteşekkil olduğu kabul ediliyordu.

Kuşkusuz ki başlangıç aşamasındaki Aristotelesçilik böylesi bir anlayıştan hareketle oldukça çok çalışma ipuçları devralmıştır. Belki de Aristotelesçiliğin gelişebilmesinde en önemli faktör, doksografik bilginin bir entelektüel ihtiyaç haline geldiği böylesi bir ortamın ortaya çıkmış olmasıdır.

Aristotelesçiliğin ilk temsilcilerinin, felsefe alanına ilgi duyan meraklı kesimin çoğu naif sorularına yanıt bulmaya hevesli oldukları şüphesizdir. Ancak zamanla Aristotelesçilik buradan uzaklaşıp tam bir özel araştırma sahasına dönüşmüştür. Yazılan söz konusu büyük şerhlerin geniş bir okur kitlesine hitap etmesi de beklenemezdi zaten. Bu eserlerin amacı, Aristoteles'in öğretilerini açıklamak olduğu kadar onların akla yatkın olduğunu ve herhangi bir çelişki içermediğini göstermek de olmuştur. Kuşkusuz ki şerh yazan bütün herkes, şerh ettiği eserin temelinde yatan Aristotelesçi sistematiği göz önünde tutmuştur. Ama bu şerhçiler söz konusu sistematiği derli toplu kısa öğretici ipuçları halinde sunmamışlardır. Bu sistematiği keşfedebilmek için söz konusu şerhleri baştan sonra sabırla okumak gerekmiştir.

3.2 Milattan sonraki ikinci yüzyılda faaliyet çalışmalarını yürütmüş olan şerhçilerin çok meşakkatli bir görevin üstesinden büyük bir başarıyla geldiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira şerhçiler, kendi yaşadıkları çağa ait düşünceleri yersiz bir güncelleme hareketiyle Aristoteles'in öğretisine aktarma tuzağına düşmemişlerdir. Bilakis emsal teşkil edecek bir nesnellik içinde kalarak Aristoteles'i kendi eserlerinden hareketle yeniden kazanıp ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Bu aşamada içinde bulunulan dönemdeki Platonculuğun durumuna da bakmakta yarar vardır. Zira milattan sonra birinci ve ikinci yüzyılda Platonculuk da tıpkı Aristotelesçiliğin karşılaştığı sorunlarla karşı karşıya kalmıştır: Platonculuk da eski menkulat ve geleneğini açıkça kaybetmiş, Platon'un yazılı eserlerinden yola çıkılarak öğretisinin sistemini yeniden tesis etme gayreti hakim hale gelmişti. Ancak Platon'un sistemini yeniden kazanıp tesis etme süreci Aristotelesçiliktekinden tamamen farklı bir mecra üzerinden yürümüştür: Zira Aristoteles'in ders notlarını sahiden de cümle cümle okuyup yorumlayarak gözetilen bilgiyi delillendirmek ve gözde canlandırmak gerekmiştir. Böyle bir yaklaşımın Platon'a uygulanması kombinasyonlara ve çoğu kere de spekülasyonlara yol açmıştır. Aristotelesçiliğin bu aşamada bu yola sapmamış olmasının sebebi Aristoteles'in incelediği konuların somutluğu yüzünden nesnelliği ön plana çıkarmasıdır. Başkalarının sıklıkla arzu ettiği ama özü itibarıyla hedefini şaşırdığı şeyler sadece Aristotelesçiliğin kurucuları ve temsilcileri tarafından başarıyla sonuçlandırılabilmiştir: Aristoteles'in öğretisi bu sayede sahiden de yeniden tesis edilip hayata geçirilebilmiştir.

Aristotelesçilik Platon ile Pythagoras'ın öğretilerini yeniden güncel hale getirmeye çalışan diğer denemelerden şu özellikleri bakımından farklılık göstermeye başlamıştı:

a) Aristotelesçiliğin hiçbir temsilcisi, belirli bir yaşam tarzını icra etmek suretiyle bu öğretiye meşruiyet kazandırma gayretine düşmemiştir. Hatta böyle bir talepte hiç bulunulmamıştır. Platonculuk ve Pythagorasçılıktan asla ayrı düşünülemeyecek olan *katharsis* (arınma) öğesi ve bunun Hıristiyanlığa "çilecilik" olarak giren versiyonu Aristotelesçilikte hiçbir şekilde bulunmamıştır.

b) Aristotelesçiliğin özünde bu öğretinin herhangi bir anlamda şifa verici olduğu iddiası hiç bulunmamıştır. Öte alemdeki hayatta ruhun kurtuluşuna (*soteria tes psukhes*) erişmek üzere felsefe yapılması gerektiği fikri Aristotelesçilikte kendine asla bir yer edinmemiştir. Sadece Aristotelesçilikte bilim, kendi uğruna icra edilen bir faaliyet olabilmiştir. Bilim burada kendi amacına hizmet etmiştir. Bilimin ötesindeki alan dışı mevzulara yönelinmemiştir.

c) Aristoteles'in metinleri yorumlanırken alegorik açıklamalara başvurulmamış, herhangi bir öneme sahip olmamıştır. Bunun bir sebebi Aristoteles'in eserlerinde kullandığı üsluptur: o her türlü ikircikli ifadeden kaçınmaya çalışmıştır. Bir diğer sebebiyse Aristotelesçiliğin hiçbir zaman kendi alanını aşan ve bu yüzden de mahfuz olan bir bilginin peşinden gitmeyi asla ödev kabul etmemiş olmasıdır.

d) Toplamda bakıldığında Aristotelesçilik, içinde bulunduğu dönemin eğilimlerine ters düşen bir ekoldür. Aristotelesçilik zahiri olandan batını olana doğru giden bir hareket içinde olmamıştır. Aristotelesçilik tek katmanlı ve tek yönlü bir yapıya sahiptir: kendi kendine yeten bir rasyonalite peşinde olmuştur. Bu özelliğiyle Aristotelesçilik milattan sonraki ikinci ve üçüncü yüzyıllarda tuhaf bir müstakillik görüntüsü vermiştir.

Bu dönemde Aristotelesçilik yukarıdaki özelliklerinden dolayı diğer bütün ekollerden farklılık göstermiştir. Ayrıca kendi bünyesine uygun olmayan herhangi bir fonksiyonu (özellikle de dini öğeleri) devralmaya direnmiştir. Tam da bu sebeplerden dolayı Aristotelesçilik ikinci ve üçüncü yüzyıllarda marjinal bir fenomen olarak kalmış, çağının büyük düşünsel tartışmalarına dahil edilmemiştir. Oysa diğer ekoller arasında pek çok dini ve özellikle de eskatalojik meselenin çözümüyle ilgili yoğun münakaşalar yaşanıyordu. Bir tek Aristotelesçiliğin temsilcileri oldukça retrospektif bir çalışma anlayışı içinde

kalarak Aristoteles'in daha iyi anlaşılabilmesi için faaliyetlerde bulunmuş, Aristoteles'i açıklamış ve fakat esrarengiz şifre ve gizemleri çözmeye çalışmamışlardır.

4. Aristotelesçilik ve Platonculuk

4.1 Platonculuğun temsilcilerinin Aristotelesçilikle ilgili tutumları asırlardır tartışmalara neden olmuştur. Ta ki Porphyrios'un Platonculuk ile Aristotelesçiliği aynı potada eritme gayretlerine kadar. Ne var ki tam da bu yüzden Aristotelesçiliğe kendisine kısmen yabancı ve kısmen de zıt olan bir sisteme payanda olma işlevi yüklenmiştir. Bu yüzden Aristotelesçilik neredeyse 1200 yıl sürecek bir kendine yabancılaşma hali içine düşmüştür.

Bununla ilgili gelişmelerin öncesinde şunlar cereyan etmiştir: Platoncuların pek çoğu Aristoteles'i Platon'un devamcısı ve tamamlayıcısı olarak değerlendirmiştir. Onlar kendi öğretilerinin menkulat ve halefiyetini (*diadokhe*) hem Platon'a ve hem de Aristoteles'e dayandırmışlardır. Örneğin bu yaklaşımı ilk kez savunan Askalonlu Antiokhos olmuştur (kendisi bu varsayımdan hareket etse de Geç Platonculukla bağdaştırılamayacak sonuçlara varmıştır). Antiokhos milattan önce 80 ila yaklaşık 69 yılları arasında Akademeia'nın başkanlığını yapmıştı. Öte yandan milattan önce 150'lerde İzmir'de ders veren Albinos Aristoteles'i Platon'la her açıdan uyum içinde görenlerin önemli bir başka temsilcisi olmuştur. Albinos'a göre on kategori öğretisi önce Platon tarafından düşünülmüş, sonra da Aristoteles tarafından açık olarak ifade edilmiştir.

Bu teze tümüyle karşı çıkan, özellikle de bunun mantık alanına uygulanmasını reddeden küçük bir düşünür grubu da yok değildi. Örneğin kaleme aldığı oldukça duygusal bir münakaşa metninde Attikos (milattan sonra 177 civarında), Platon ile Aristoteles arasındaki pek çok uyumsuzluğa işaret etmişti. O sıralarda yaygın bir anlayışa göre Aristoteles'i etüt ederek Platon'un kendisini ve öğretilerini daha doğru anlamak mümkün diye düşünülüyordu. İşte Attikos özellikle bu anlayışa karşı çıkıyordu.

Attikos'tan çok önceleri de buna benzer olumsuz görüşler dile getirilmişti. Örneğin İskenderiye'de milattan önce 35 yılı civarlarında ders veren Eudoros Aristoteles'in kategoriler öğretisinin Platon'un ontolojisiyle uyumlu olup olmadığına dair itirazlar ileri sürmüştü. Ama ne yazık ki bize ulaşan metinler, asırlardır devam ettiği görülen bu tartışmaların çok küçük bölüm ve ayrıntılarını nakledebilmektedir. Yine de bunlardan, Aristoteles ile Platon'u

birbiriyle uyumlaştırma gayretlerine karşı bir dizi itiraz ve eleştirinin ciddi olarak ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

Milattan sonra üçüncü yüzyıla kadar Aristotelesçiliğin temsilcileri söz konusu uyumlaştırma gayretine olumsuz bakmışlardır. Onlar çok farklı bir durumdan hareket ederek argümanlarını geliştiriyorlardı (özellikle de 198 yılı civarında Roma'da etkin olan Aphrodisiaslı Aleksandros bu konuda önemli bir rol oynuyordu): çünkü onların elinde Aristoteles'in Platon'un idealar öğretisi aleyhine öne sürdüğü itirazları içeren eserleri bulunuyordu. Oysa uyumlaştırma gayretindeki Platoncular kendi tezlerini büyük ölçüde kategoriler öğretisi üzerine temellendirmeye çalışmışlardı.

Bu tartışmalarda zirve noktası, kendinden önceki eleştirmenlerin görüşlerini biraraya getirip toparlayan Plotinos'un abidevi nitelikteki felsefi kanıtlarıdır: Plotinos'a göre *ousia* [töz, varlık] aşkınsal olan *Nous* [akıl] ile özdeş olup bir yargı kategorisidir ve diğer dokuz kategoriyle bir arada ele alınması mümkün değildir. Plotinos'un bu konudaki temel metinleri 263-268 yılları arasında yazılmış olan *Enneades* VI, 1-3'tür (kronolojik sıraya göre: 42-44). Gerçekten de Plotinos şunu anlayıp ifade etmekte başarılı olmuştur: Platon'un ve Platoncuların ontolojisi daima değersel yani aşkınsal şeylere göndermede bulunmaktadır, oysa Aristoteles'in ontolojisi böyle bir karşılıklı ilişkiye gerek duymadığı için Platon ile Aristoteles'in ontolojisi birbiriyle asla uyumlu olamayacaktır.

4.2 Plotinos'tan sonraki kuşaklar (yani dördüncü yüzyıldakiler) için geçmişten gelen felsefenin büyük çeşitlilik ve zenginliği böylelikle sona ermiştir. Yukarıdaki anlamda bir Aristotelesçiliği savunan Aristotelesçiler artık bulunmadığı gibi, Plotinos öncesi bir Platonculuk da ortadan kalkmıştır (Atina'daki Platoncular hariç). Buna karşın Porphyrios ve öğrencileri çok sayıda ve çok başarılı okullar kurmuşlardır. Ancak bu okulların yaygınlaşma süreci, İmparator Iulianus'un paganlaştırma politikası başarısızlığa uğrayınca sona ermiştir. 370 yılından sonra muhtemelen sadece İskenderiye ve Atina'da Platoncu okullar hayatta kalabilmiştir. Ancak Plotinos'un ölümü (270) ile İmparator Iulianus'un ölümü (363) arasında kalan yaklaşık yüz yıllık zaman dilimi, Porphyrios'un yorumlarına dayanan Yeni Platonculuğun, Aristotelesçilik ile Platonculuğun varisi olabilmesine fırsat yaratması için yeterli olabilmiştir. Plotinosçu-Porphyriosçu Yeni Platonculuk oldukça yaygınlaşmış, hem evrensel olan ve hem de belirli bir hedefe odaklanan yaklaşımı sayesinde oldukça başarılı olmuştur. Böylelikle Aristotelesçilik, Platonculu-

ğun dışında başka bir ekol olmaktan çıkmış, Platonculuğa tabi bir yan kol haline gelmiştir.

4.3 Porphyrios kendi felsefesini genel olarak Plotinos tarafından tayin edilen istikamette büyük bir sadakatle ilerletmiş olmasına karşın kategoriler öğretisi konusundaki tartışmada Plotinos öncesi Platonculukta egemen olan hususlara geri dönmüştür. Porphyrios'a göre kategoriler öğretisi Platon'la uyumlu olmakla sınırlı kalmadığı gibi kendisinin öğretisini anlamak için vazgeçilmez bir ön koşuldur.

Bütün bu gelişmelerin sonucunda Platonculuk sınırlı bir uygulama alanı ve imkanı olan dar bir kuram olmaktan çıkmıştır. Evrensel bir geçerlilik iddiasındadır artık: bütün felsefi meseleleri (başka bir deyişle mantık, ahlak ve fenne dair bütün soruları) belirli bir temel ve asıl bilgiden hareketle cevaplayabilme iddiasını taşıyordu. Özellikle de mantık alanını geniş bir temel üzerine oturtma gereğinden vazgeçmek mümkün değildi. Ama Aristoteles'in mantığından başka bir mantık da mevcut değildi. Öte yandan Platon'un *Sophistes*'inden hareketle salt metafiziksel olarak temellendirilmiş dört (veya beş) kategoriyi Plotinos'un yaptığı gibi geliştirme denemesini devam ettirmek de imkansızdır. Onun bu yaklaşımını okul müfredatına uygun bir mantık öğretisine dönüştürmek mümkün olamamaktaydı çünkü.

Bu noktada Porphyrios temaşa ve bilme konularında farklı düzlemleri birbirinden ayırt ederek Plotinos'un *Enneades* V, 3 (49)'da önerdiği yolu tutarlı biçimde devam ettirdi: Biz insanların sahip olduğu ifade etme minvalleri oldukça zayıf olduğundan farklı düzlemlerde aynı seslerden meydana gelen kavramları kullanmaya zorlanırız. Ancak bu durum kavram kargaşasına neden olmaktadır. Porphyrios'a göre Plotinos tam da bu sebepten dolayı felsefi bir hatanın değil dilsel bir yanlış anlamanın kurbanı olmuştur. Kuşkusuz ki Porphyrios, metafiziksel temaşa düzleminde *nous* ile *ousia*'nın özdeş olduğu fikrinden vazgeçmemektedir. Oysa Aristoteles bu metafiziksel temaşa düzlemine başvurma niyetinde hiç olmamıştır. Dolayısıyla yargı kategorilerini Aristoteles'e göre uygulayan bir kimse böyle bir düzlemde bulunuyor değildir. Onun bulunduğu düzlem bilme düzlemi olup burası çıkarım ve yargılara dairdir. İşte bu yüzden de *ousia*'yı Aristoteles'in arzu ettiği anlamda anlayıp kullanmak mümkün olabilmektedir. Bu noktada bir metafizikçinin, münferit somut nesnelerin "varlığını" (ki onlar *ousia* kategorisine tabidir) metafiziksel anlamda reddetme hakkı baki kalmaktadır. Zaten Plotinos tam da

bunu yapmıştır. Porphyrios ise şunu savunuyordu: on kategoriden meydana gelen sistem içinde bir yargıda bulunulacak nesnelere *ousia*'nın denk gelip gelmediğini sormak mümkündür. Söz konusu aşamalar öğretisini sonuna kadar zekice kullanarak Porphyrios, Plotinos'un argümanlarını geçersiz kılmış ama aynı zamanda da onun metafiziğine hiçbir şekilde dokunmamıştır. Zira bu düzlemde *ousia* kendi aşkınsal içeriğini yine de aynen muhafaza etmektedir.

Böylelikle uyumluluk meselesi tümüyle çözülmüş olmakla kalmamış, Aristotelesçilik en önemli kısmıyla (yani mantıkla) birlikte Platonculuğun bünyesine sıkıca raptedilmiştir. Ve aynı zamanda de açıkça şu belirlenmiştir: Varlık (= *ousia*) kavramı mantık alanında ve onun ihtiyaçları doğrultusunda her nasıl tespit edilirse edilsin, bundan *ousia* için metafiziksel anlamda bir sonuç çıkarmak mümkün olamayacaktır. Plotinos'un endişe ettiği "geçirgenlik" tehlikesi böylece yersiz ilan edilmiş olacaktır. Gerçi aşağı mertebedeki bir temaşa düzleminden bakıldığında bütün fenomenler (yani *ousia* kategorisi dahil) herhangi bir anlamda aşkınsal varlığın birer yansıması olsa da örneğin bir mantık kategorisi olarak *ousia*'yı incelemek suretiyle bunu onun metafiziksel aslına geri yansıtmaya çalışmak hem bir bilgi kazanımı olmayacak hem de geçersiz bir işlem sayılacaktır. Bu usule başvurarak Porphyrios daha sonraki çağlarda Aristotelesçiliği Hıristiyanlık ve İslam'a dahil etme sürecinde sürekli olarak dile getirilen bir itirazın da önünü kesmiş olmaktadır. Zira bütün tartışmalarda şöyle bir endişe söz konusu oluyordu: tanrısal töz zorunlu olarak bir vahiy bağlamı içinde değil Aristotelesçilik bağlamı içinde anlaşılabilirdi. İşte Porphyrios'un görüşleri tam da bu endişenin önünü kesmiştir.

Platonculuğa dahil edilmiş bir Aristotelesçiliğin kendine ayrılmış mantık ve doğa bilimleri alanının dışına taşması halinde ne olacağı meselesiyle de Porphyrios ilgilenmiştir. Zaten Aristotelesçiliğin bundan sonraki tarihinin akışı, kendisine ayrılan alanlar içinde kalıp kalmamasıyla çok yakından bağlantılı olacaktır. Örneğin bu alanın dışına çıktığında varlık ve töz hakkında evrensel olarak geçerli önermelerde bulunmuş oluyordu. Ve bu da onu vahyedilmiş dogmayla çatışmaya sürüklüyordu. Bu yüzden buradan türeyen büyük münakaşaya "tümeller tartışması" denilmiş olması haklı sebeplere dayanmaktadır. Kendisine yabancı olan Platonculuk, İslam ve Hıristiyanlık sistemleri içinde Aristotelesçilik buna ayak uydurmak durumunda kalmış ve tayin edilmiş alanlar içinde kalmakla yetinmiştir. Aristotelesçiliğin daha

sonraki tarihi onun bu duruma ne kadar ayak uydurmak zorunda kalıp kalmadığıyla ilgili olacaktır. Aristotelesçiliğin kendine rehber edindiği temel şartın Porphyrios tarafından açıklıkla ifade edilmiş olması da son derece dikkat çekicidir. Öte yandan aksi vaki olduğunda ortaya çıkacak sonuç ise Plotinos tarafından zaten görülmüş ve açıklanmıştı.

4.4 Porphyrios'un büyük çabalar harcayarak kaleme aldığı Aristoteles mantığı hakkındaki şerhleri bin yıldan uzun bir süre temel kaynak olmuştur. Kendisinin bu kitapları neden yazdığı yukarıdaki gelişmeler dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır. Söz konusu şerhleri burada saymak yararlı olacaktır (bkz. R. Beutler: *PRF* 43 [1953] 282-284):

a) Yedi kitaptan oluşan bir şerh. Bu eser kayıptır ancak Simplikios (*Comm. in Aristotelem Graeca* VIII) ile Deksippos (*Comm. in Aristotelem Graeca* IV/2) kendi şerhlerinde onun bu eserinden yararlanmışlardır. Özellikle Deksippos, onun Plotinos'a karşı geliştirdiği argümanları muhafaza etmiştir.

b) "Soru ve Cevap" (*kata peusin kai apokrisin; Comm. in Aristotelem Graeca* IV/1, 55-142) şeklinde bir şerh. Şüphesiz bu eser, yeni başlayanlar için bir giriş niteliğindeydi. Daha sonraları sıklıkla ders kitabı olarak da kullanılmıştır.

c) Önemli kavramları açıklayan bir eser: *eisagoge eis tas Aristotelous kategorias he peri ton pente phonon* (Latincede sıklıkla *quinque voces* olarak anılmıştır; *Comm. in Aristoteles Graeca* IV/1, 1-22). Bu eser daha sonraları sayısız diğer çalışmayı etkileyerek Doğu ve Batı Avrupa'daki mantık öğretisinin (*collegium logicum*) temel taşı olmuştur. Porphyrios bu eseri muhtemelen Plotinos'la yollarını ayırdıktan kısa bir süre sonra yazmıştır. Burada Porphyrios şu beş kavramın açıklamasını yapmaktadır: *genos, eidos, diaphora, idion, sumbebekos* (= *genus, species, differentia, proprium, accidens*; tür, biçim, fark, müstakil, ilinek).

Porphyrios'un bu çalışmaları adeta yepyeni bir çığır açmış ve bir süre içinde mantık öğretiminin temel ders kitapları haline gelmiştir. Aynı dönemde Hıristiyanlık ile Platonculuk arasında kıyasıya bir mücadele söz konusu olduğundan Porphyrios'un yukarıdaki eserleri vazgeçilemez çalışmalar olarak görülmüştür. Aristotelesçiliğin önemli bir veçhesini Hıristiyanlık içine massetme yönündeki önemli bir ilk adım bu şekilde atılmıştır: bin yılı aşkın bir süre için *collegium logicum* bütün diğer bilimsel araştırmaların temelini teşkil eder olmuştur.

4.5 İmparator Constantinus ile İmparator Iustinianus dönemleri arasındaki yüzyıllarda sadece Atina ile İskenderiye'de okullarda örgün eğitim yoluyla felsefe icra edilmiştir. İmparator Iulianus zamanında yeniden canlanmış olan küçük yerlerdeki okullar ise kendisinin siyasi başarısızlığını takiben tümüyle ortadan kalkmıştır. Atina'daki Akademeia ise 529 yılında imparator fermanıyla kapatılmıştır. Öte yandan Atina ve İskenderiye'de Platonculuk Plotinos ile Porphyrios'un yorumlarına dayandırılarak icra ediliyordu. Bu iki kentte Aristotelesçiliğe yine aynı şekilde bağlılık gösteriliyordu. Yaygın bir görüşe göre İskenderiye'de Atina'ya kıyasla Aristotelesçiliğe daha fazla bağlı olunmuştur. Ancak bu görüş pek doğru değildir. Ayrıca İskenderiye'deki Platoncuların Aristotelesçiliğe meyletmiş olmalarının onların Hıristiyanlığı kabul etmelerini kolaylaştırdığı görüşü de doğru değildir. Bilakis Platon'un *Timaios*'taki yaratılış söylencesinde ima ettiğini Aristoteles açık seçik ifade etmektedir çünkü: Aristoteles'e göre bir yaratıcının çağlar süren etkinsizliğini takiben biricik bir yaratılış eyleminde bulunarak etkinliğe dönüşmesini düşünmek bile mümkün değildir. Oysa bu ön kabul Hıristiyanlar ile Platoncular/Aristotelesçiler arasındaki en önemli sınırı teşkil ediyordu. İskenderiye'de ortaya çıkıp yaygınlaşan önemli tutum başkaydı ve Aristotelesçilikle ve oradan elde edilecek argümantasyonla ilgili değildi: İskenderiye'deki felsefecilerin ister istemez Hıristiyanlığı kabul etmelerinin sebebi hem yöneticilerin hem de sokaktaki insanın yarattığı baskı olsa gerektir. Buna mukabil artan söz konusu baskıya İskenderiye ve İstanbul'la kıyaslandığında bir kasaba niteliğine kavuşan Atina'da direnmek çok daha kolaydı.

Zamanla İskenderiye'de ve Iustinianus döneminde İstanbul'da Platoncu- Aristotelesçi felsefeyi Hıristiyanlar temsil etmeye başlayınca, örneğin Proklos'un öğretilerinde belirgin olarak karşımıza çıkan Pythagorasçı-Platoncu dindarlık veçheleri giderek önemsizleşip kaybolmaya yüz tutmuştur. Ayrıca Platoncu ontolojinin yani teolojinin birtakım temel önermelerini de artık savunmak mümkün olamamıştır. Oysa geniş bir alana yayılmış olan mantık, fizik ve ahlakı yeni duruma ayak uydurmak için onları gözden geçirmeye de pek fazla gerek olmamıştır. Dolayısıyla Hıristiyanlığın kabulüyle birlikte Platoncu menkulatın tipik veçheleri ya rötuş edilmiş ya da tümden ortadan kaldırılmıştır. Ama Aristotelesçi veçheler az sayıdaki istisnalar hariç korunabilmiş ve hatta daha belirgin hale gelmiştir.

5. Hıristiyanlığın Etki Aşamaları

5.1 Constantinus'tan önceki asırlarda Hıristiyan yazarlar Aristoteles'ten pek haberdar değildi. İlk dönem apolojistler için Aristoteles'in önemi pek yoktu. Sadece Tatianus ile Athenagoras eserlerinde kendisinden ikişer defa bahsetmişlerdi. Bunu yaparken de bazı yaygın önyargıları ifade etmekten ileriye gidememişlerdi. Öte yandan Tertullianus, İskenderiyeli Clementius, Origenes veya Kayserili Eusebius da Aristoteles'ten nadiren bahsetmişlerdi. Onlar sadece Aristoteles'in yukarıda bahsedilen muğlak etkilerini bildikleri için kendisini bu çerçevede ele almışlar ve ikincil literatürdeki Aristoteles alıntılarından öteye gidememişlerdi. İznik Konsili öncesi Hıristiyanlıkta bir Aristotelesçilikten bahsetmek bu yüzden mümkün değildir. Platonculuk ile Hıristiyanlık arasındaki sınır çok belirgin biçimde çizilmeye çalışıldığı halde (Celsus'a karşı Origenes, Porphyrios'a karşı Eusebius tarafından), Aristotelesçilikten daha öncesinde neredeyse hiç haberdar olunmamıştır. Örneğin İznik Konsili öncesi dönemdeki kilise öğretmenleri özellikle Aristoteles'in ders notlarıyla ilgili şerhleri (Aphrodisiaslı İskender) bilmemekteydiler.

5.2 Bu durum, Porphyrios'un *Organon*'a dair çalışmaları, özellikle de *Eisagoge* (*quinque voces*; beş kavram) başlıklı kitabı sayesinde kökten değişime uğramıştır. Ancak Hıristiyan Yunan yazarlar, kendi çalışmalarında Aristoteles'in mantığından ne ölçüde istifade ettiklerini genellikle ifade etmekten kaçınmışlardır. Örneğin Nyssalı Gregorios, rakibi Eunomios'u eleştirirken onun savunduğu pozisyonun zayıf olduğunu, bu yüzden Aristoteles'in kategoriler öğretisine sığınmak zorunda kaldığını ironik biçimde dile getirmektedir (*Opera*, ed. W. Jaeger, 1960, II, 220,5 ve özellikle 309,7-13). Fakat bu türden delillerin sayısı çok fazla değildir. Ama Latince çevirilere bakıldığında *collegium logicum*'daki ders müfredatı içinde Aristoteles'in ne kadar hızla önem kazandığını görmek mümkün olmaktadır. Örneğin 365 yılı civarında Marius Victorinus Aristoteles'in kategoriler kitabı ile *De interpretatione*'yi çevirmiş, buna ek olarak Porphyrios'un *quinque voces*'ini Latinceye aktarmıştır. Bunlar Boethius sayesinde günümüze kadar gelebilmiştir (*CSEL* 48). Ayrıca Marius Victorinus kategoriler kitabı hakkında sekiz kitaplık bir şerh hazırlamıştır ki yine Boethius bunlardan geniş şekilde yararlanacaktır. Yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi bu suretle özü itibarıyla tamamen Hıristiyanlık öncesine ait olan bir bilgi alanı (yani mantık) Hıristiyan öğretisi içine katılmış ve orada kendine sabit bir yer edinmiştir.

5.3 İskenderiye'de öğretilen felsefenin Hıristiyanlığa dahil edilme sürecinde yine aynı meseleyle karşı karşıya kalınmıştı. Zira burada da amaç halihazırda mevcut bir düşünce ve öğreti binasını Hıristiyanlığın istifadesine sunmak üzere onu massetmekti. Ancak burada Aristotelesçi öğelere öncelik tanımak gibi bir eğilim söz konusu olmamıştı. Yani Aristotelesçiliğin Hıristiyan kilisesinde yurt tutmasını sağlamak değildi öncelikli amaç. Bilakis hedef, mevcut öğretilerden mümkün olduğunca çok yararlanmak ama bunu yaparken de belli bazı kriterlere dikkat ederek seçimler yapmaktı: Hıristiyan dogmasına uygunluk göstermeyen her şey kesin bir şekilde eleniyordu.

Kapadokyalı büyük kilise babaları (yani dördüncü, beşinci ve altıncı yüzyılda yaşamış bütün kilise öğretisi babaları) döneminden itibaren Hıristiyanlık öncesi felsefi mirası ayıklama ve seçilen öğeleri kanonik öğreti içine dahil etme süreci yaşanmıştır. Burada özellikle dikkat çeken kişi Yoannes Philoponos olmuştur. Proklos'a karşı yazdığı ve kainatın yaratılışını ele aldığı eserinde Philoponos, mevcut felsefi materyali büyük bir titizlikle gözden geçirmiş, geleneksel öğretinin tümünü reddetmiş ve tek bir yaratılış edimi üzerine kurulu olan Hıristiyan tezini savunmuştur.

Bu türden bir ayıklama süreci sırasında Platoncu metafiziğin muhtevası neredeyse tümüyle kurban edilmek durumunda kalınmıştır: örneğin yaratan karşısında aşkınsal varlıkların mertebeleri düşüncesi, kişi olmayan yüce tanrı fikri, tanrının en üst ve dolayısıyla da en soyut amaç olarak en üst neden olması düşüncesi gibi. Hıristiyan düşünürler için bunlar lüzumsuz birer spekülasyon olarak görülmüş olmalıdır. Üstelik bu düşünceler, Kutsal Kitap'ta kaydedilmiş olan vahiy tarafından da destek görmemekteydi. Oysa Proklos gibi Platoncular için tam da bunlar en özsel şeylerdi ve asıl anlamda geçerli olan fikirlerdi. "Hıristiyan Platoncular"ın Geç Eskiçağ felsefesinin tinselliğini bir bütün olarak kesintisiz biçimde sürdürüp sürdürmedikleri yahut etkileri çok derin bir dönüşüm yaratıp yaratmadıkları tartışması günümüzde halen devam eden bir meseledir.

5.4 Hıristiyan ilahiyatına etki edebilecek bir Aristotelesçilik, yukarıda ana hatları çizilmiş olan ayıklama süreci esnasında ortaya çıkabilmiştir ancak. Aristotelesçiliğin önemlice kısımlarının Hıristiyan teolojisiyle uyumlu, öte yandan Platonculuğun önemlice kısımlarınınsa objektif bakımdan sapkın olduğunu elbette o dönemde görenler olmuştu. Ancak kimse Hıristiyani bir Aristotelesçiliği gayri Hıristiyani bir Platonculuğa karşı sahaya sürmek gibi bir amaç peşinde de olmamıştır. Çünkü bu iki felsefi sistem arasında bir

tercih etme aşamasına henüz gelinmemişti o sıralar. Oysa daha sonraları Aristotelesçilik hayırlı, Platonculuk ise şeytan eseri şer bir felsefe olarak görülecekti (bkz. Goethe, *Faust* II, 1. Perde, 285-290). Zira Eskiçağ anlayışına göre felsefe tek ve birdi. Bu anlayış dördüncü, beşinci ve altıncı yüzyıllarda Hıristiyanlıkta da kabul görmeye devam ediyordu: *tek* bir felsefe *tek* bir ortodoks ilahiyatın temeli olabilirdi ancak. Söz konusu temelin içine heterodoks öğelerin girmesineyse asla izin verilmemeliydi. İşte tam da bu eğilim yüzünden felsefi gelenekte bir ayıklamaya gidilmiş, Hıristiyani olarak belirlenmiş bir Aristotelesçilik ortaya çıkmış ve bu da *ancilla theologiae* yani ilahiyatın hizmetçisi halini almıştı.

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

Avrupa Ortaçağı'nda Aristotelesçilik*

WOLFGANG KLUXEN

1. Başlangıçlar: Aristoteles Mantığı

Latincenin hakim olduğu Ortaçağ, Geç Eskiçağ'daki gelişmeleri sessizce sürdüren bir çağ değildi, bilakis geleneklerden devralınan mirası isteyerek ve açıkça özümsemekteydi. Bu sürecin en başta temelleri Karolenj Rönesansı ile atılmıştı. Bu dönemde genel entelektüel koşullar oluşup olgunlaşmış, daha sonra da bunlar Aristoteles'i alımlama tarihini derinden etkilemişti. Ve nihayet *Artes liberales* denilen bağlayıcı eğitim formatı içinde Aristoteles zamanla mantığın (*dialectica*) üstadı olarak bilinmeye başlamıştı. Ancak Ortaçağ felsefe tarihinin en erken dönemlerinde Aristoteles'in metinlerinin fiilen okunuyor olduğuna dair elimizde herhangi bir bulgu bulunmamaktadır. Çünkü bu dönemdeki mantık müfredatı, Geç Eskiçağ ders kitapları üzerinden yürütülmekteydi (Martianus Capella, Pseudo Augustinus ve diğerlerinin eserleri).

Milattan sonra bin yılı civarında Aurillaclı Gerbert aracılığıyla Boethius'un daha önce çevirmiş olduğu *Organon* (*Kategoriler*, *Peri hermeneias*; ayrıca Porphyrios'un *Eisagoge*'si) hakkındaki bilgiler yaygınlık kazanmaya başladı. Boethius'un şerhleri ve mantık hakkındaki eserleriyle birlikte bu çalışmalar mantık konulu derslerin temel kitapları haline geldi. On birinci yüzyılda mantık giderek artan bir önem ve yere sahip oldu. 1100'lü yıllarda ortaya çıkan tümeller tartışması (ve burada da özellikle Abaelardus'un eserleri), kendi başına yeten, konularına hakim olan ve temel alınan kaynakları epeyce aşan

* Wolfgang Kluxen: "Abendländischer Aristotelismus: Mittelalter", Gerhard Krause, Gerhard Müller (yay. haz.): *Theologische Realenzyklopädie, Band III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York: 1978, s. 782-788.

bir bilimsellik seviyesine ulaşıldığının göstergesi oldu. Bu sebepledir ki bu dönemde müstakil bir Aristotelesçilikten bahsetmek pek anlamlı olmayabilir. Ancak yine de Abaelardus'un meselelere getirdiği çözümler, eleştirdiği Platonculuğa yakın duran "realizmcilikten" çok daha "Aristotelesçi" olarak kabul edilmelidir.

Aynı durum on ikinci yüzyılın tamamı için geçerlidir. Bu sıralarda *Organon*'un geriye kalan bölümleri de bilinir olmuş (en geç 1140 yılında), bunlar o zamana kadarki *logica vetus*'a (eski mantık) ilaveten *logica nova* (yeni mantık) olarak okutulmaya başlanmıştı. Bu yüzyılın sonlarına doğru bu iki "mantık" anlayışına *logica antiqua* (kadim mantık) da deniyor olmuş ve buna ek olarak özgün şekilde geliştirilen *logica moderna* (yahut *logica modernorum*) müfredata dahil edilmişti. Petrus Hispanus'un 1230 yılı civarında kaleme aldığı ve sonraları bu konudaki en önemli ders kitabı haline gelen *Tractatus* veya diğer adıyla *Summulae logicales* (Mantığa Dair Konular Külliyatı) niteliksel olarak *logica modernorum*'dan çok etkilenmişti. Görüldüğü gibi bu dönemde bilimsel nitelikte mantık incelemeleri alanında Aristotelesçi olmayan öğeler ağırlıktaydı. Ama yine de Aristoteles'in metinleri mantık derslerinin ilk aşaması olarak görülmeye devam etmişti. Bu metinler müfredat içinde değişmez bir rol oynuyordu.

2. Latince Çeviri Çalışmaları

On birinci yüzyılda mantık alanında yaşanan hızlı gelişmeler insan zihni üzerine kavramsal incelemelerde bulunmaya spontane bir ilgi artışı olarak yorumlanabilir. Üstelik bu yoğun ilgi artışı sadece formel sorularla da sınırlı kalmamıştı. Aynı ilgi ilahiyat alanına da sirayet etmiş, özellikle Canterburyli Anselmus'un inanca dayalı hakikati *sola ratione* (sadece akıl) ilkesine göre temsil etme çalışmaları bu alanda emsal teşkil etmişti. On birinci yüzyılda diyalektik karşıtlarının, on ikinci yüzyıldaysa "manastırcı" ilahiyat ve edebi kültür taraftarlarının muhalefetine rağmen söz konusu hareket devam etmiş ve genişlemişti: hem tıp ve hukukta, hem de ilahiyat ve doğa bilimlerinde kavramsal önermelerin ve rasyonel argümantasyonun önemi giderek artmıştı. Böylelikle "Skolastik" ortaya çıkmış, bir başka deyişle bilimin Ortaçağ'daki icra biçimi tezahür etmişti.

Skolastik tanımı gereği Aristotelesçiliktir demek çok da yerinde değildir aslında. Ancak Skolastiğin rasyonalitesi Aristotelesçi mantık tarafından belirlenmiş olup Aristoteles'in alımlanışının önemli bir ön koşulu haline

geldiği de bir gerçektir. Başka bir ön koşul on ikinci yüzyılın ortalarından itibaren hız kazanan geniş kapsamlı çeviri çalışmalarıdır. Aslında burada birincil odak Aristoteles değildi. Çeviri çalışmalarının amacı genel bilimsel birikimin özümsenmesini sağlamaktı. Bunun için Müslüman memleketlerden aktarılan yeni kaynaklar kullanılmış, bu kaynakların Yunan kökleri tespit edilmiş ve bu suretle bu yeni metin ve belgeler üzerine yoğunlaşılmaya başlanmıştı. Kuşkusuz ki Aristoteles çevirilerinin tarihini burada ayrıntılı olarak vermek mümkün olmayacaktır. Özet olarak şunlar söylenebilir: Bu çalışmalar on ikinci yüzyılın ikinci çeyreğinde Venedikli Giacomo'nun yaptığı çevirilerle başlamıştır (*logica nova*'nın bir parçası olan *Analytica Posteriora*'yla; diğer parçalar Boethius'un çevirileri sayesinde 1140'lı yıllarda daha yeni yeni tanınır hale gelmiştir). Ayrıca Giacomo *De anima*'yı ve *Metafizik*'i Yunancadan Latinceye çevirmiştir (onun *Metafizik* çevirisinden sadece I-IV.4 kitapları kalmıştır). Bir kuşak sonra Cremonalı Gerhard (ölümü 1187) *Fizik*, *De caelo*, *De generatione et corruptione* ve *Meteorologica* I-III kitaplarını Arapçadan Latinceye çevirmiştir. 1200 yılına gelene kadar Yunancadan başka anonim çeviriler daha yapılmıştır: özellikle de *Ethica vetus* (*Nikomakhos'a Etik* II-III) ile *Metaphysica media* (XI hariç).

On üçüncü yüzyılda 1220 yılından önce Michael Scotus (ölümü 1235) bunlara *Ethica nova*'yı (*Nikomakhos'a Etik* I) ilave edecektir. 1240 yılından itibaren Hermmanus Alemannus ise İbn Rüşd tarafından şerh edilen metinleri Arapçadan Latinceye çevirecek ve bunlara kendi şerhini ekleyecektir. 1246-47 yıllarında Grosseteste *Nikomakhos'a Etik*'i Yunancadan Latinceye çevirecek, ayrıca bununla ilgili Yunanca şerhlerin bir özetini de çalışmalarına dahil edecektir. Dominic tarikatından olan Moerbekeli William'ın çalışmaları ise bir tür tamamlanmaya işaret etmektedir: kendisi bu metinlerin pek çoğunu gözden geçirmiş ve ilave çeviriler yaparak çeviri çalışmalarını tamamlamıştı. Ayrıca önemli Yunanca şerhleri de çevirmiştir: örneğin Themistius'un *De anima* ve Simplicius'un *De caelo* şerhlerini William çevirmiştir. Aquinolu Tommasso özellikle bu gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş çeviriler üzerinden çalışmalarını yürütmüştür.

3. Yasaklar ve Skolastiğin Kurumsallaşması

Bir çevirinin yapılmış olması onun düşünce tarihine etki ettiği anlamına gelmez kuşkusuz. Örneğin *Metafizik*'in çevirisi kısmen de olsa 1140 yılından beri mevcuttu. Ancak ondan ilk kez bahsedilmesi 1215 yılına rastlamaktadır.

İlk doğrudan alıntıysa bu tarihten bir on yıl sonra görülecektir. Düşünce tarihi bakımından en etkili gelişme, Aristotelesçiliğin Müslüman düşünürler tarafından çevrilip dönüştürülmesi olmuştur. Onların bu eserleri on ikinci yüzyılın ilk yarısında Toledo'daki İspanyol çevirmenler tarafından aktarılmaya başlanmıştı. Örneğin 1150 yılı civarlarında Segovia başdiyakonu Dominicus Gundissalinus söz konusu çeviri çalışmalarında etkin rol oynamış ve bu amaçla İbn Cebirol'ün eserlerinden yararlanmıştı (ilginçtir ki kendisinin Yahudi olduğu bulunduğu çevrelerce bilinmiyordu). Ayrıca kendisi İbn Sina'nın ve muhtemelen Gazali'nin de eserlerini çalışmalarında kullanmıştır. Bu sıralarda Gazali'nin kendi felsefi rakipleri hakkında dile getirdiği fikirler Gundissalinus'un kendi fikirleri olarak görülüyordu. Ancak kendisini en çok etkileyenler Aristotelesçi olmayan öğeler olmuştur: Bunlar arasında İbn Cebirol'ün evrensel hylomorfizmi bir yanda, diğer yanda da İslam dünyasında Aristoteles'in dünya görüşünü metafiziksel bakımdan tamamlayan ve üst mertebeye taşıyan Yeni Platoncu "Bir"den sudur etme yaklaşımı ağırlık taşıyordu. Öte yandan psikoloji ve fizikten devraldığı Aristotelesçi öğeler aslında tali bir rol oynuyordu: çünkü asıl belirleyici olan Boethius'un savunduğu fikri pozisyonlardı. Ancak bu derleyici çalışmalar sayesinde düşünürlerin Aristoteles'in kavramlarına aşinalık kazandıkları da bir gerçekti.

Aristoteles'in Ortaçağ'daki esas alımlanma süreci on üçüncü yüzyılda hız kazanmıştır. 1200'de kurumsal yapısı sağlamlaşan Paris Üniversitesi ve özellikle de buradaki serbest sanatlar fakültesi (*Artes liberales*) söz konusu alımlama sürecinde öncü bir yol oynamıştır. 1200 ila 1220 yılları arasındaki bu sürecin tam olarak hangi tarihte ve nasıl başladığını belgelere dayanarak ortaya koymak mümkün olamamaktadır. Ancak kilise yönetiminin ilan ettiği yasaklar bu konuda birer dolayı belge niteliğindedir: örneğin 1210 yılında Paris bölgesel kilise sinodu *libri de naturali philosophia*'nın (*Chartularium Universitatis Parisiensis* I, No. 11) okutulmasını yasaklamıştı. 1215 yılındaysa Courçonlu Robert'in "yönetmelikleri" bu yasağı yinelemekte ve onlara *Metafizik*'in okutulmasını da açıkça ilave edilmektedir (*age.*, No. 20). Her iki yasakta sapkın olarak ifade edilen Benalı Almaric ile *magister* Dinantlı David'in çalışmalarına işaret edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki bu ikisinin sapkın olarak addedilen öğretileri derslerde Aristoteles'i okutmalarıyla ilgiliydi. Bu yasakların etkinliğinin bir kanıtı olarak o sıralarda yeni kurulan Toulouse Üniversitesi'nden gelen 1229 tarihli bir mektup gösterilebilir: o yıl grevde olan Paris Üniversitesi *magister*'lerine (hocalarına) hitaben ya-

zılan bu mektupta, Paris'te yasak olan bu kitapların Toulouse'da serbestçe okutulabilmekte olduğu ifade edilmiştir (*age.*, No. 72). 1231 yılında Papa IX. Gregorius *Parens scientiarum* başlıklı bir *bulla* (ferman) yayımlayarak Paris bölgesel kilise sinodunun yasağını tasdik etmekteyse de bunlara *donec corrigantur* ("tashih edilecektir") şeklinde bir not düşülmüştür. Aristoteles konusunun tashih edilmesiyle ilgili olarak sahiden de bir komisyonun kurulup kurulmadığı, kurulduysa çalışmalarda bulunup bulunmadığı kesin değildir. Ama aynı zamanda ilginçtir ki bu fermanda felsefi yöntemlere başvurmayan ilahiyatçılar eleştirilmekte ve sadece ilahiyat geleneği içinden gelen belgelerle çözülmesi mümkün olan tartışmalarda bulunulması salık verilmektedir (*terminari valeant: "sonlandırılabilir"*; *age.*, No. 79).

Daha sonraları 1240 yılı civarında serbest sanatlar fakültesindeki müfredatın nelerden teşekkül ettiğini *Codex Ripoli* 109 (Barselona) kodlu bir sınav katalogundan görmek mümkündür. Buna göre gramer ile mantık dersleri önemli birer yer işgal ediyordu. Konu içeriği bulunan disiplinler sadece kısa ve şematik olarak ele alınmaktaydı ve içleri doldurulacak olan dersler de sadece formel olarak belirtilmekteydi. Ancak unutulmamalıdır ki söz konusu fakülteye devam eden öğrenciler yüksek öğrenime yeni başlayan gençlerdi. Hocalarının beklentisi daha sonra bu öğrencilerin "yüksek" fakültelere geçiş yapmalarıydı. Dolayısıyla bu konularda ilerleme ve derinleşme sağlayabilenler genellikle ilahiyatçılardı. Örneğin ilahiyatçıların geniş kapsamlı eserlerinde daha 1220'li ve 30'lu yıllarda Aristoteles ve İslami Aristotelesçilik konusunda ciddi bilgilere rastlanmaktadır (Philippus Cancellarius, Auxerreli Guilielmus, Guilielmus Alvernus, Halesli Alexander). 1240'lı yıllarda ise Albertus Magnus'un eserleri sayesinde İbn Rüşd tanınır hale gelmişti (*Summa prior*; *Summa fratris Alexandri*). Bu sıralarda serbest sanatlarla ilgilenen düşünürler Aristoteles'in doğa felsefesi hakkında ilk şerhlerini kaleme almaya başlamışlardı: Paris'te Roger Bacon ve Oxford'da John Blunt (Blondus) gibi. Oxford'daki gelişmeler de aslında Paris'tekine çok benzer şekilde ilerlemekteydi. Bütün bunların en önemli kurumsal sonucu, Aristoteles'in o zamana kadar bilinen eserlerinin serbest sanatlar fakültelerinin resmi ders müfredatı içinde yer almaya başlaması olmuştur. Aristoteles'in resmi ders müfredatında yer alması 1252'te Oxford'da, 1255'te Paris'te gerçekleşmiştir (*age.*, No. 201 ve 246).

Aristoteles'in Paris Üniversitesi'nde müfredata dahil edilmesi çok önemli bir gelişmedir. Zira Avrupa'daki diğer üniversiteler daha sonra bu düzenle-

meyi emsal kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu gelişmenin etkisi Avrupa'nın tamamında kendisini göstermiştir. Ortaçağ'ın sonuna kadar ve hatta kısmen ondan sonra da bu karar pek çok üniversite için emsal teşkil etmeye devam edecektir. Bu noktadan itibaren Aristoteles artık sahiden de *"Philosophus"* olarak anılacak ve üniversitelerdeki bilimsel çalışmaların kurumsal temeli haline gelecektir. Bilimsel çalışma ve iletişimdeki dil ve kavramlar, sorunsallar ve argümantasyonlar artık Aristotelesçi çerçeve içinde oluşturulup yürütülmeye başlanacaktır. Aristotelesçi düşüncede olmayanlar için bile bu artık böyle olacaktır. Adına "kurumsallaşmış Aristotelesçilik" diyebileceğimiz bu gelişme Skolastiğin temel niteliklerinden biri haline gelecektir.

Ama yine de ister olumsuz anlamda olsun, isterse de Yeni Skolastikçilikte olduğu gibi olumlu anlamda olsun bir ve bütün bir Aristotelesçi-Skolastik felsefeden bahsetmek tarihsel gelişmeler bakımından uygun değildir aslında. Zira bütün bunlar kurumsal temelde oldukça farklı gelişmelerden kaynaklanmış ve oldukça farklı gelişmelere yol açmıştır.

4. Eklektik Aristotelesçilik

Yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi Avrupa Aristoteles'i, onun düşüncesini yorumlayan ve dönüştüren Müslüman filozoflar aracılığıyla tanımıştı. Özellikle on üçüncü yüzyıldaki ilahiyatçılar tek ve bütün bir Aristoteles'le değil oldukça çeşitli ve farklı Aristoteles'lerle karşılaşmış ve bu farklılıkları çalışmalarında yansıtmışlardı. On ikinci yüzyıldaki Aristoteles anlayışının en büyük farkı bundan böyle artık spekülatif bir sistematiğe gidilmiş olmasıydı. Bunu da onun mantıkla ilgili eserleriyle değil ancak ve sadece metafizik hakkındaki çalışmalarıyla yapmak mümkün olabilmişti. Bu dönemin başında ilahiyatçılar (Bonaventura'nın erken dönem çalışmaları dahil) oldukça eklektik bir yöntem izlemişlerdi: teolojik sistemlerine uygun düşen bütün malzemeleri parça parça kullanma yoluna gidiliyordu. Örneğin bu süreçte İbn Sina'nın müstakil *Intellectus agens* (faal akıl) öğretisine Augustinus'un işrak/ilüminasyon öğretisini yorumlamak üzere başvurulmuştu. Söz konusu faal akıl, Augustinus'un "rehber" dediğine denk gelmektedir (özellike Guilielmus Alvernus, Roger Bacon ve diğerlerinde). Bu yüzden E. Gilson bu dönem için *"Augustinisme avicennisant"* (İbn Sina'laştırılmış Augustinusçuluk) ifadesini kullanmaktadır. Ancak F. Van Steenberghen'in bununla ilgili itirazı yerindedir: çünkü burada metafiziksel bir sistem olarak Augustinusçuluktan bahsetmek mümkün değildir. Kendisinin ifadesiyle burada daha ziyade bir "ek-

lektik Aristotelesçilik"ten söz etmek gerekir. Bu dönemde teolojik tasarım (ve iman akaidi) çerçevesi içinde uygun görülen Aristotelesçi fikri pozisyonlar derlenmekte, işlenmekte ve dönüştürülmekte yahut eleştirilip reddedilmeye çalışılmaktadır.

Hıristiyan alimler söz konusu teolojik sistem tasarımlarını, Patristik dönemde başarıyla uygulanan ve akli bilginin selamet tarihi içinde belirlenmiş "hikmet"in mükemmelleştirilmiş bir tezahürü olarak değerlendirmişlerdir. Bu entegrasyonu Skolastik bilimsel araçlarla onu yeniden tesis etme denemesi olarak da görmek mümkündür. On üçüncü yüzyılın üçüncü çeyreğine gelindiğindeyse Aristotelesçilik tam da bu hikmet anlayışını sorgulayıcı bir yaklaşıma dönüşmeye başlamıştır. Çünkü Aristotelesçilik genel insan aklına dayanmaktadır. İman söz konusu olduğunda bile kendi aklını kullanma hakkını savunmaktadır. Tarihsel olmayan bir "doğaya" atıfta bulunarak olgusal tarihin önünde ve öncesinde yer aldığını savunmaktadır. Aristotelesçilik kendini bilimsel yoldan gösteren bir dünya görüşüne sahiptir ki onun geçerliliği özerk olup Hıristiyani hikmete entegre edilmek suretiyle devralınması mümkün değildir. Böylece felsefe müstakil bir varoluş hakkını savunmaktadır. Bu dini olmayan bir rasyonalite anlayışıdır ve dünya içinde haklı ve geçerli bir oryantasyon sağlama iddiasındadır. Dolayısıyla bunun Hıristiyanlıkla nasıl bağdaştırılacağı kaçınılmaz olarak ciddi bir sorun teşkil etmiştir.

5. Teolojik Sentez: Albertus Magnus ile Aquinolu Tommasso

Felsefenin bir sistem olarak müstakilliği hususunu çalışıp ortaya koyanlar dönemin en önemli ilahiyatçıları olmuştur: Albertus Magnus'un Aristoteles özeti denilen ama aslında Aristotelesçiliğin kendine özgü biçimde sunuluşu anlamına gelen yapıtlarında Aristoteles'in önem arz eden bütün bölümleri sistematik biçimde sunulmuş, Aristoteles açıkça Yeni Platoncu öğelerle desteklenmiş ve bunun için özellikle İbn Sina'dan yararlanılmıştı. Öte yandan Aquinolu Tommasso Aristoteles şerhlerinde daha ziyade İbn Rüşd'ü izlemiş, metinlerde yer aldığı şekliyle sahih bir Aristoteles'in peşinden gitmiş ve bu yüzden hocası Albertus'a kıyasla çok daha fazla "Aristotelesçi" kabul edilmişti. Tommasso teolojik eserlerinde felsefeyi sadece kullanmakla kalmamış, Aristotelesçiliğin sistematik prensiplerinden hareketle felsefeyi müstakil bir değer olarak ortaya koyup geliştirmiştir. Teolojinin felsefenin özgün alanına müdahale edip onu belirli bazı ilkeler çerçevesinde sınırlandırmaya

yeltenmesini Tommasso felsefi sistemin bir bütün olarak tasarımı bakımından önemsiz bulmuştur. Aquinolu Tommasso'da felsefe ilahiyatla entegre edilerek ortadan kalkmamış, bilakis onunla birlikte bir "sentez" oluşturmuştur. Bu sentez, birbirine karışılık gelen felsefe ile ilahiyatı iptal etmediği gibi onları bir üst mertebeye taşımış ve hatta birbirlerinin üzerine bina edilmiştir. Böyle bir sentez içinde Aristotelesçiliğin bazı değişiklik ve dönüşümlerden geçmesi kuşkusuz kaçınılmaz addedilmiştir. Örneğin Tomasso'da bu eğilim o kadar derindir ki bu yüzden "Aristotelesçilik"ten sonuç itibarıyla çok farklı, müstakil bir felsefi yaklaşım olan "Tomassoculuk"tan bahsedilir olmuştur. Ancak her ne olursa olsun Tomasso'ya göre bütün bunlar genel aklın temeli üzerinde gerçekleşmek durumundadır ki o da tarihsel bakımdan en mükemmel şekline Aristotelesçilikte kavuşmuştur.

6. Heterodoks Aristotelesçilik

Aquinolu Tommasso'nun sentez anlayışına muhalif olup karşı uçlarda yer alan iki farklı düşünsel pozisyon da söz konusu olmuştur. Bunlardan birisi muhafazakar pozisyondur: Bonaventura'nın geç dönem çalışmaları bunun en çarpıcı örneğidir. Bonaventura Aristotelesçiliği Hıristiyanlığa düşman olarak görmekte ve onunla kapsamlı bir polemiğe girerek selamet tarihsel entegrasyon tasarımını savunmaktadır. Ancak kendisinin bu tasarımı felsefe tarihi bakımından pek etkili olmasa da ortodoks öğreti üzerine yürütülen münakaşalarda ciddi bir rol oynayacaktır. Söz konusu münakaşayı bir çözüme kavuşturan 1260'larda Paris Üniversitesi serbest sanatlar fakültesinde ortaya çıkan bir akım olacaktır. İkinci pozisyon olan bu akım, Hıristiyani yaklaşımları dikkate almayacaktır. Örneğin Brabantlı Siger'de "dünyanın ezeli olduğu"yla ilgili bir iddia yer almakta, İbn Rüşd'ün savunduğuna benzer olarak aklın birliğinden (müstakil bir *intellectus possibilis*, imkan halinde akıldan) söz etmektedir. Bu yüzden bu akıma "Averroizm" (İbn Rüşdcülük) denmiştir. Ancak F. Van Steenberghen'in çalışmaları bu ifadenin aslında tutarlı olmadığını göstermiştir. Çünkü burada asıl önemli olan genel aklın mevcudiyeti meselesidir: Genel akıl bir bilim dahilinde ve onun ilkelerinden hareket etmeli, ortaya çıkan sonuçları savunmalı, ortaya çıkmayan bir şeyi ise reddetmelidir. Örneğin Dacialı Boethius (Danimarka) tam da bu yönde eserler kaleme almıştır. Ona göre bir fizikçi, fiziğin ilkelerinden hareket ederek ruhun ölmezliğini çıkarsayamıyorsa ruhun ölmezliğini reddetmelidir. Böyle bir durumda aklın birliği ortadan kalkacak, iman edilen hakikatle

olan rabıtası da açıkça kopacaktır. Dolayısıyla "iki hakikat" öğretisi bir çözüm olarak görülecektir (sanılanın aksine bu öğreti formel olarak hiçbir zaman savunulmamıştır). Ancak söz konusu radikal ve heterodoks Aristotelesçilik bazı kilise kararlarıyla yasaklanmış ve sonlandırılmıştır (1270 ve 1277 yıllarında; *age.*, No. 432 ve 473). Bütün bir münakaşalar sırasında bu sefer de Tomassoculuk kendi savunduğu münferit "Aristotelesçi" pozisyonlar yüzünden şüphe uyandırmaya başlamıştır. Fakat daha sonraki ilahiyatçılar ilkesel olarak "sentez" anlayışını izleyecek, çoğu kere de muhafazakar yorumlara meyledeceklerdir. Tam teşekküllü bir "Averroizm" ise on dördüncü yüzyılda ortaya çıkacaktır (ki bu sefer bu ifadeyi tam hak edecektir). Söz konusu İbn Rüşdcülük kendini "saf" bir felsefe olarak görmüş ve on yedinci yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürmüştür.

Aslına bakılacak olursa on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru felsefede kapsamlı bir dönüşümün başladığı görülmektedir. Bu dönüşüm hep "kurumsallaşmış" Aristotelesçilik üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla hep sabit kalmış Aristotelesçi öğelerin hangileri olduğuyla ilgili değerlendirmelerde daima dikkatli olmak gerekir.

7. Skolastik Aristotelesçiliğin İçerik ve Nitelikleri

Skolastik Aristotelesçiliğin içerik ve niteliklerini ifade ederken şüphesiz ki en başta Aristoteles'in *bilim* anlayışı gelmelidir. Aristoteles'e göre bilim apaçık ilkelerden hareket edip zorunlu sonuçlara vardıran bir etkinliktir. Bu bağlamda *demonstratio propter quid* (nedene göre tanıtlama) ile *demonstratio quia* (etkiye göre tanıtlama) ayrımı önem arz etmekte, aynı şekilde pratik ve teorik bilim ayrımı da önemini korumaktadır. Ancak bu temel üzerine birbirinden farklı düşünsel pozisyonların bina edilmiş olduğu da bir gerçektir (örneğin Ockham'ın eserlerinde).

Aristotelesçi bilgi öğretisi soyutlama ve sınıflandırma üzerinden giderek genel bilgiye ulaşmaktaysa da zamanla buna sezgisel ve bireysel bilgi de eklenmiştir (Duns Scotus tarafından). Buradan hareketle bilgi öğretisi tümüyle yeniden gözden geçirilmiştir (Ockham). On üçüncü yüzyıl başlarında henüz önemli bir konuma sahip olmayan tümeller sorunu bu yüzyıl içindeki tartışmaların odağını teşkil etmeye başlamıştır. Bilgi sorunsalının Aristoteles'te psikolojik temeller bakımından ruh yetilerine atfedilmesi temel bir mesele kabul edilmiştir. Ancak akılla ilgili öğretideki muğlaklıkların (*intellectus agens* ile *possibilis* ayrımı ve bunun kişilerde neye tekabül ettiği

sorunu) öncelikle çözümlenmesi gerekmiştir. Bu meseleyi çözüme kavuşturan yine Aquinolu Tommasso olmuştur. Bu döneme damgasını vuran *anima forma corporis* (bedenin formu olarak ruh) önermesini yorumlayan da zaten Tomasso idi. Aristoteles'in öğretisinin çok ötesine geçen bu yorumun etkisi oldukça büyük olmuştur. Burada Tomasso'nun amacı maneviyattan feragat etmeksizin insanın somut bütünselliğini temellendirmekti. Ama ne yazık ki bu tartışmaların devamı gelmemiş, Tomasso'nun yüksek düşünsel seviyesini kendisinden sonraki ilahiyatçılar çoğunlukla bir daha yakalayamamışlardı.

Doğa felsefesi bakımından hakim olan düşünce rasyonel olarak belirlenebilen bir teleoloji anlayışı olmuş ve döneme damgasını vurmuştur. Yeniçağ'a dek söz konusu rasyonel teleoloji düşüncesi etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Örneğin fizik alanında devinim *kavramı* açısından bile bu geçerli olmuştur. Ancak devinim *öğretisinin* temel önermesi olan *omne quod movetur ab alio movetur* (devinen her şey bir şey tarafından devindirilir) Scotus tarafından kuşkuyla karşılanmış, ardından da yeni öğretilerle aşılmıştır: on dördüncü yüzyılda doğa felsefesi bambaşka yollara sapacaktır. Aristoteles'in *kosmolojisi* de artık yenilenmekte olan dünya resminin çerçevesini oluşturmakta zorlanacaktır. On üçüncü yüzyılda ciddi anlamda gelişmelerin yaşandığı matematik meselelerin Aristotelesçilikte eksik kalması kendisinden uzaklaşılmasına yol açan bir başka sebep olacaktır. Bu bakımdan doğa felsefesi söz konusu olduğunda aslında sadece Aquinolu Tommasso "katı" bir Aristotelesçi olarak kalacaktır ("Averroistleri" tanımı gereği zaten öyle kabul etmek gerekir).

Aristotelesçi kosmolojiyi Hıristiyanlık bakımından kabul edilebilir bir biçime sokanın Tomasso olduğunu bir kez daha hatırlamakta yarar vardır. Bu amaçla Tomasso, Aristoteles'teki "kainat ezelidir" öğretisini ortadan kaldırmak durumunda kalmıştır. Tomasso'nun bu meseleye getirdiği çözüm şöyledir: bilimsel bilgi esasen gayri-zamansal olan tümel öze ilişkin olduğundan olgusal zamansal belirlenimlerle onun hakkında bir şey söyleyebilmek mümkün değildir. Örneğin Tanrı isteseydi kainatı ezeli-ebedi bir kainat olarak yaratabilirdi. Ancak Tanrı'nın kainatı "başlangıçta" yaratmış olmasını bizler sadece vahiy yoluyla bilmekteyiz. Dolayısıyla buradan da kolayca anlaşılabileceği üzere bu şekilde meşrulaştırılan bir "özler öğretisi"nin kosmogoni, evrim kuramları (Augustinusçular) ve esasen tarihsel düşünce bakımından bir ilişkisi artık kalmayacaktır.

Aristotelesçilikte "tarih" olsa olsa *pratik felsefe* içinde bir yere sahipti. Pratik felsefe alanındaysa Aristotelesçi *ahlakın* oldukça geniş bir etkisinden

bahsetmek mümkündür. Aristoteles'in etkisiyle Skolastik öğreti kapsamlı bir ahlak sistemi geliştirecektir. Ancak bu ahlak "pratik" olduğundan daima teolojik etik olarak karşımıza çıkacaktır (özellikle Aquinolu Tommasso'da). Bu konuda sabit kalan Aristotelesçi mülahazalar sonuç odaklı bir düşüncedir ki bu da söz konusu sistemin tamamına hakimdir. Ayrıca erdemler öğretisinde (*habitus* öğretisi) daima Aristotelesçi psikolojiye referans verilmekte olup bu da yine hep sabit kalmıştır. Bazen de teolojik etiğe karşı Aristoteles'in etkisindeki bir gayri-dini ahlakın öne sürüldüğü görülmüştür: bunun özellikle radikal bir biçimi heterodoks Aristotelesçilikte söz konusu olmuştur (ama bu görüş 1277'de kilise tarafından yasaklanmıştır). Öte yandan Dante'nin de nispeten müstakil biçimde bu yorumlara kaydığı söylenebilir. *Siyaset felsefesinde* ise Aristoteles'ten alınma bazı öğretilere başvurulmuş olsa da bu dönemde bir politik Aristotelesçilikten bahsetmek mümkün değildir.

Son olarak da *metafiziğe* bakmak gerekir: on üçüncü yüzyıldan itibaren Aristoteles'in bu konudaki temel kavramları genel terminoloji içinde yer almaya başlamıştır (kategoriler, etkinlik ve imkan, madde ve form). Söz konusu kavramların belirlenim ve kullanımında genel olarak Aristoteles'in metinlerinden yararlanılmıştır. Ancak yine Averroistler hariç tutulacak olursa bu dönemde ontolojik analizleri tümüyle töz kavramı üzerine bina eden Skolastik metafizikçilere rastlamak pek mümkün değildir. Ayrıca teolojik mülahazalar dışta tutulacak olursa felsefi açıdan devinimsiz devindirici konusuna gelip oradan ileriye gitmeyen hiçbir Skolastik metafizikçi de bulunmamaktadır. Kuşkusuz burada önemli bir rol oynayan gelişme İslam Aristotelesçiliğinde (özellikle de İbn Sina'da) Yeni Platoncu öğelerin tartışmalara entegre edilmiş olmasıdır. Bunlara ek olarak Skolastikçiler yepyeni öğretiler de öne sürmüşlerdir: örneğin benzeşim öğretisi veya aşkınsallar öğretisi gibi (bu öğreti Scotus'ta metafiziğin özü haline bile gelecektir). Tomasso'da, Scotus'ta ve hatta Ockham'da gerçekten de orijinal ve önemli metafiziksel tasarımların geliştirilmiş olduğundan bahsetmek mümkündür. Ki bazen bu öğretilerde Aristoteles'in ciddi olarak eleştirildiği de görülmüştür. Burada yine Tomasso diğerlerine nazaran Aristoteles'e en yakın duran düşünür olmuştur. Ama o da Aristotelesçi temeller konusunda seçici davranmıştır. Bu durumda bu düşünürlere Aristotelesçi demenin ne kadar yerinde ve doğru olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. Zira onlar, en temel önerme ve öğretileri bakımından Hegel ne kadar Kantçıysa o kadar Aristotelesçidirler.

8. On Beşinci Yüzyılda Aristotelesçiliğin Yeniden Canlanması

Yukarıdaki özette kuşkusuz eksikler vardır ve bu yüzden ondan dikkatlice yararlanmak gerekir. Bu özetin amacı Ortaçağ'daki Aristotelesçiliğin sabit kalan içeriklerini gösterirken pek çok sapma ve yeni gelişmenin de var olduğunu dikkatlerden kaçırmamak gerektiğine vurgu yapmaktır. Aristotelesçiliğin sabit bir devamlılığının olmasının en önemli faktörü onun kurumsallaşmış bir müfredat içinde yer almasından kaynaklanmaktadır. Aquinolu Tommasso'dan sonra bu temel üzerinde baş döndürücü pek çok tartışma ve fikri pozisyon ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalara katılanlar Aristoteles'teki kaynaklarla ilgilenmemiş ve birbirleriyle münakaşa içinde olmuşlardır. On beşinci yüzyıla gelindiğinde bu münakaşaların belirli ekoller halinde katılaştığı görülecektir. Önceleri *via moderna* belirgin bir hakimiyet kazanmış, onun savunduğu nominalizm ise Aristoteles'ten epey uzak bir konumda yer almıştır. Ancak bu yüzyılın ortalarında bir dönüşüm yaşanmaya başlamış ve yüzyılın sonlarına doğru neredeyse bütün üniversitelerde *via antiqua* öne çıkmış hatta yegane akım haline gelip hakim olmuştur. Bu akım içerisinde Tomassoculuk bir kez daha en kuvvetli öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır: Gaetano, Tomasso'nun *Summa theologiae*'siyle ilgili büyük şerhini tam da bu dönemde kaleme almıştır.

Bütün bu gelişmeler neticesinde yeniden Aristoteles'in öğretilerine yaklaşıldığı görülmektedir. Bu gelişmeleri palazlanmakta olan hümanizm akımıyla irtibatlandırmak da mümkündür. Çünkü hümanizm akımı, Tomasso'nun "Hıristiyani Aristotelesçiliğiyle" daha yakın olabilmiş, nominalistik mantık tartışmalarının kılı kırk yaran analizlerinden haz etmemiştir. Dolayısıyla bu yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmeler neticesinde on altıncı yüzyılda Melanchthon'un Aristotelesçiliğine bir yanda, diğer yanda da İspanya'daki Geç Skolastik öğretilere varan yola girildiği görülmüştür.

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

Aristû el-Hakîm: Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar

VEYSEL KAYA*

"Hikmet müminin yitiğidir; bulduğu yerde alır."

Hz. Muhammed

Giriş

Çoğu düşünce tarihçisi Aristoteles'in felsefeye en önemli katkısının mantık alanında olduğu konusunda hemfikirdir. Bu katkıyı oldukça ilgi çekici kılan şey ise, Aristoteles'in kendi mantık sistemi içinde önerdiği kavram ve çözümlerin, sonraki düşünce gelenekleri içerisinde çok daha farklı amaçlar için işlevsel hale getirilmesidir. Bu aktivitenin, aslında başlangıçta hiç öngörülmeyen sonuçları da olmuştur: Düşünsel amaçlar, tarihsel realiteleri başkalaştırmış ve "algılanan Aristoteles", milattan önce 384-322 yılları arasında yaşamış "tarihsel Aristoteles"ten bambaşka bir hal almıştır. Örneğin son dönem Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmak üzere tasarlandığı anlaşılan bir mantık kitabından alıntılayacağımız aşağıdaki metin, Aristoteles'in "ne hale geldiğini" göstermesi açısından ilgi çekicidir:

* Bu makalede öne sürdüğüm görüşleri öz olarak, "Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi" (Uludağ Üniversitesi - 2013) isimli doktora tezimde savunmuş ve "Avicenna and Kalam: A Different Approach to the Standard History of Islamic Theology" (Osnabrück Üniversitesi/Almanya - 2014) ve "Felsefe-Kelam İlişkisine Problem Odaklı Bir Yaklaşım" (Bilim ve Sanat Vakfı/İstanbul - 2014) başlığı altındaki sunumlarda katılımcılarla paylaşmıştım. Gerek tez aşamasında gerekse bu sunumlarda eleştiri ve önerileriyle katkıda bulunanlara teşekkürü borç bilirim.

> Ey tâlip! Malum ola ki, tahkik Aristoteles tilmiz-i Eflatun ve Eflatun tilmiz-i Pokrat ve Pokrat tilmiz-i Sokrat ve Sokrat tilmiz-i Lokman ve Lokman tilmiz-i Davud aleyhisselam. Malum ola ki, Aristoteles bidayet-i emirde Eflatun'un tilmizi idi. Ve Eflatun için telâmîz-i kesîre olup bu şâkirdânlar Eflatun'dan hikmet ahz ederlerdi. Hikmet ahz edecekleri vakitte Eflatun'un etrafına üç saf olup mükaşefe tarikiyle hikmet kesp ederlerdi. Nitekim etrafında olan telâmîzden birinin bâline yani kalbine ihtilaç vaki olduğu vakitte, yani kalbine titremek ve şüphe arız olduğu vakitte bil-mükaşefe Eflatun'un kalbine şâkirdânın kalbinin ihtilacı tulû edip, tekellüm ve mübahese etmeyerek cevap alıp cevap verirlerdi. Onun için bunlara "İşrâkiyyûn" tesmiye kılındı. Bâdehû Aristoteles, sülûkunu terk edip vezâret sıfatıyla İskender-i Rûmî Hazretlerine tabi oldular. Halbuki Aristoteles, Eflatun'un ednâ şâkirdânından olup, üçüncü safta otururdu. Ve dahi Aristoteles her gün İskender Hazretlerinin huzur-ı şeriflerine dâbbe üzere râkib olduğu halde gidip gelmekte olup, telâmîzleri dahi rikâbında yürüyücü oldukları halde yine kalpten kalbe Aristoteles'ten hikmet ahz ederlerdi. Onun için bunlara "hükemâ-yi meşşâiyyîn" tesmiye ettiler, süratle yürüdüklerinden için.[1]

Bu metne bakılırsa, Aristoteles, Platon'un öğrencisi olmasına rağmen, bilimsel birikimi Davut peygambere dayanan bir geleneğin devam ettiricisidir. Üstelik Platon'un ders halkasındaki yeri, hiç de iyi değildir: Kendisi dersleri en arka sıradan takip etmektedir ve siyaset hayatına atılmayı hocasının yolundan gitmeye tercih ederek, samimi bir şakirdin yapmaması gereken bir hatayı yapmıştır. Bu arada, hem Platon, hem Aristoteles'in derslerinde dikkat çeken bir şey vardır ki, o da her iki hocanın derslerini dudaklarından herhangi bir kelime dökülmeksizin, gönülden gönüle aktarım yoluyla işlemeleridir. Öyle görünüyor ki, burada betimlenen Aristoteles, Osmanlı'nın tasavvufla yoğrulmuş olan atmosferine hitap eden bir Aristoteles'tir.[2] Kuşkusuz,

1 Anonim, *Mantık Vaz'iyye Ferîde Âdâb*, İstanbul, 1289, s. 3-4.

2 Osmanlı bilim ve düşünce dünyası içerisinde başlı başına bir "Aristotelesçilik"ten bahsedilip edilemeyeceği sorusu, şu anda elimizde olan materyalden çok daha fazlasının gün yüzüne çıkarılmasına bağlıdır. Bunun ilk adımı şüphesiz, elyazması halinde bulunan eserlerin edisyon kritik ve incelemelerle araştırıcıların istifadesine sunulmasıdır. Böyle bir proje çerçevesinde akla gelen ilk isim, Aristoteles'in yapıtlarına özel bir ilgi gösteren ve "muallim-i sâlis" (Aristoteles ve Fârâbî'den sonra "üçüncü öğretmen") lakabıyla anılan Yanyalı Esat Efendi (ö. 1731) olmalıdır (TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nde bu düşünür hakkında sunulan portre ("Yanyalı Esad Efendi", Kazım Sarıkavak, C. XLIII, s. 322-323) oldukça negatif ve yanıltıcıdır.) Ayrıca Aristotelesçilik'in sadece Aristoteles metinlerinin şerhlerinde aranması

böyle bir Aristoteles imajını gerek Osmanlı düşüncesine, gerekse tüm İslam düşüncesine genellemek son derece yanıltıcı olacaktır. Aristoteles felsefesinin İslam düşüncesindeki etki ve yankısının hakkıyla incelenmesi, öncelikle Aristoteles'e ait olarak kabul gören metinlerin nasıl bir içselleştirme sürecinden geçtiğini görmekle geçerlilik kazanır.[3]

İslam dünyasının Aristoteles metinleriyle olan tanışıklığı, bilindiği gibi, Grek düşüncesinin Arapçaya aktarılmaya başlandığı döneme, kabaca sekizinci-dokuzuncu yüzyıllar arasını kapsayan bir kesite rastlar. Kısaca "Tercüme Dönemi" olarak adlandırılan bu periyodda tıp, astronomi gibi siyaset açısından belirli pratik değeri olan alanlara ait metinler yanında, Aristoteles'in kitapları da Arapçaya kazandırılmaya başlanmıştır.[4] Çeviri işini üstlenenler daha çok Hıristiyan bilginlerdi ve Aristoteles'in eserleri Süryanice ve Pehlevice (eski Farsça) gibi dillerden bu dillere vakıf çevirmenler tarafından yapılmaktaydı. İlgi çekici bir şekilde *Politika* hariç Aristoteles'in tüm diğer yapıtları, Arapça konuşanların istifadesine sunulmuştu. Aristoteles külliyatı içerisinde en çok önem verilenler, mantığa dair eserleriydi. Bunun böyle olmasında, İslam öncesi Ortadoğu Hıristiyan okullarının *Organon*'u dinsel ve dinsel olmayan tüm bilimlere giriş için okunması gereken bir metin olarak görmesi etkili olabilir. Öte yandan Araplarda "Kitâbü'l-Hurûf" (Harfler Kitabı) ve "Mâ Ba'de't-Tabî'a" (Fizik'ten Sonra Gelen) olarak bilinen *Metafizik*'in klasik dönem Müslüman düşünürleri üzerindeki etkisine de özellikle değinmek gerekir. *Metafizik*'in bilinen ilk çevirisi, Arapların ilk filozofu olarak tanınan

doğru bir yaklaşım değildir. Osmanlı devrinde üretilen kelâm ve felsefe literatürü içinde Aristoteles ve felsefesine, çeşitli yoğunluk ve derinlikte göndermelerde bulunulduğu gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin "Râgıp Paşa'nın Hocası" olarak tanınan İbrahim Halebî'nin (ö. 1776) *el-Lüm'a fî Tahkîki Mebâhisi'l-Vücûd* (ed. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır: Dârü'l-Besâir, 2008) ismindeki eseri, Aristoteles felsefesinin etkileri ve kabulü açısından incelenmeyi beklemektedir.

Osmanlı'ya benzer şekilde, Safevîler dönemi İran coğrafyasında Aristoteles geleneğine yönelik ilginin tarihi ve toplumsal arka planı için bkz. Di Branco, Marco, "The 'Perfect King' and his Philosophers Politics, Religion and Graeco-Arabic Philosophy in Safavid Iran: the Case of the 'Uṭūlūğiyā'", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), s. 191-217.

3 Aristoteles külliyatını İslam düşüncesi içerisinde özet bir şekilde ele alan Türkçe bir çalışma vardır: Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983. Arapça Aristoteles hakkında derli toplu bir güncel sunum için: D'Ancona, Cristina, "Aristotle and Aristotelianism", *Encyclopedia of Islam Three*, Brill: 2009, Brill Online. Buraya son zamanlarda yayımlanmış önemli bir Türkçe çalışmayı da eklemeliyiz: Üçer, İ. Halil, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM, 2013, s. 37-90.

4 Çeviri faaliyetiyle ilgili en bilindik kaynak şudur: Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür,* çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Kindi'nin (ö. 850'den sonra) istifadesine sunulmak üzere Ustâs adındaki bir çevirmen tarafından yapılmıştır. Kindi çevresi içerisinde *Aristoteles'in Teolojisi* gibi apokrif diğer başka metinlerle birlikte Aristoteles'in görüşlerinin İslam toplumuna tanıtılması projesinde yer alan bir yapıt olan *Metafizik*'e yönelik devam eden bir ilginin olduğu söylenebilir. Bu özel ilginin nedeni, konusu dolayısıyla İslam'ın Tanrı hakkındaki öğretilerine yaklaşması olmalıdır. Nitekim İslam felsefesinin Kindi'den sonraki önemli ismi Farabi, *Aristoteles'in* Metafizik Kitabı*'ndaki Amacının Açıklanması* (*el-İbâne 'an Garadi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a*) isimli risalesinde, Aristoteles'in eserinin neden alışılageldik bir teoloji (*ilmu't-tevhîd*) kitabı olarak görülmemesi gerektiğini, kitaptaki varlık ve birlik hakkındaki araştırmaların teolojiyle nasıl bir bütünleşmesi olduğunu açıklamaya çalışır. *Metafizik*'i kırk kez okuduğu halde ne amaçla yazıldığını bir türlü çözemeyen İbn Sina, muhtemelen Farabi'nin bu küçük eserini okuduktan sonradır ki, *Metafizik*'in neden yazıldığı hakkında net bir fikir sahibi olur.[5] Öte yandan, *Metafizik*'in yalnızca felsefe ile ilgilenen bir elit çevreyle sınırlı kaldığını iddia etmek, doğru bir yaklaşım olmaz. En yüksek varlık/kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak Tanrı'dan bahseden bu eser, İslam inanç ilkelerini eytişimsel (*cedel*) bir tarzda savunmayı amaç edinen kelamcıların (*mütekellimûn*) dikkatinden kaçmadı. Çeviri hareketi, toplumsal tabanı olan ve siyasal iktidarı elinde bulunduranların güdümünde olan bir hareketti. Hangi sahada olursa olsun devlet desteğiyle bilimsel aktivitelerini sürdüren ulemanın, Aristoteles'in fikirlerini salt reddetme endişesiyle hareket etseler bile, bu epistemik çevreden dışarıda durması mümkün olamazdı.[6] Bu tarzda bir kişilik olarak öne çıkan Mutezili kelâmcı Nazzam'a dair ilginç bir olay, kaynaklarda aktarılır. Abbasilerin önde gelen devlet adamlarından, entelektüel ilgileriyle bilinen Cafer b. Yahya

5 İbn Sina, *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitabiyat, 2004, s. 13-14.

6 İslam düşüncesinin ilk dört yüzyılında üretilen literatür hakkında en önemli kaynak olan İbn'ün-Nedîm'in *Fihrist*'i, Aristoteles felsefesinin öğelerine çeşitli yönlerden cevap vermek için kaleme alınan birçok eser ismi aktarır: *Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi'l-Heyûlâ* [Hyle Teorisini Savunanlara Yanıt] (Nazzâm), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi't-Tabâyi'* [Doğa Görüşünü Savunanlara Yanıt] (Ca'fer b. Harb), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* [Tözler ve İlinekler Hakkında Aristoteles'e Yanıt] (Dırâr b.'Amr), *Kitâbü İsbâti'l-Cüz' ellezî Lâ Yetecezze'* [Bölünemeyen Parçanın Kanıtlanması] (Abbâd b. Süleymân), *Kitâbü'n-Nakz 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Kevn ve'l-Fesâd* [Aristoteles'in Oluş ve Bozuluş Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi] (Ebû Hâşim Cübbâ'î)... Günümüze ulaşmayan tüm bu başlıklar, genelde Grek, özelde Aristoteles felsefesine karşı gelişen reaksiyonun ve sonuçta bu felsefeyle olan etkileşimin tanıklarıdır.

Bermeki (ö. 803), bir tartışma esnasında Aristoteles'ten bahsetmeye başlayınca orada bulunan Nazzam, kendisinin Aristoteles'in kitabını inceleyerek delilleriyle çürüttüğünü söyler. Bermeki'nin "Hani sen Aristoteles'in kitaplarını okumamızı hoş görmüyordun?" sorusuna Nazzam, "Aristoteles'in kitabını sana baştan sona doğru mu, yoksa sondan başa doğru mu ezbere okumamı istersin?" yanıtını vererek, felsefe literatürüne ne kadar hâkim olduğu hissini vermeye çalışır.[7] Nazzam'ın bahsettiği kitabın hangisi olduğu konusunda kaynaklar suskun olsa bile, onun Aristoteles'in *Fizik*'ini oldukça iyi bildiği araştırmalar sonucu kanıtlanan bir gerçektir.[8]

Arapçaya aktarılan Aristoteles külliyatının özellikle mantık, fizik ve metafizik ile ilgili metinlerinin, Müslüman düşünürlerin kendi inanç esasları doğrultusunda sınırlarını çizmeye çalıştıkları ilkelerle bir karşılaşma yaşadığı kesin. Ancak ilgi ve alanlarda birlik, amaçlarda bir birliği de beraberinde getirmekte midir? Daha dar bir planda soracak olursak, Aristoteles metinleri de bir tanrıdan bahsetmektedir[9] ama acaba bu tanrı, İslam'ın her şeye varlığını bahşeden ve onları yetkin bir şekilde varlıkta tutan tanrı anlayışına uygun mudur? Bu soruyu bir yorum kuramı sorusuna dönüştürürsek, Aristoteles'e ait olarak kabul edilen metinler, çeviri hareketi dönemindeki İslam toplumunda karşılık bulacak verilere sahip midirler? *Organon*'daki tüm kitaplara açıklama yazmış olan Farabi, bu soruyla ciddi bir şekilde ilgilenir ve Aristoteles felsefesine İslam toplumunda neden gereksinim duyulduğu sorusuna yanıt vermeye çalışır. Farabi'nin aktardığına göre, kendi dönemindeki bazı kişiler (ki bunlar muhtemelen Arap dilinin kendi iç mantığına sahip olduğunu savunan ve Yunan mantığının başka dillerde pek bir şey ifade etmeyeceğini savlayan Arap dilcileridir) *Organon*'un mantığa dair incelemelerinin İslam toplumu için gereksiz olduğunu düşünmektedir. Mantığın evrenselliğinin sıkı bir savunucusu olan Farabi bu soruya verdiği yanıtta, aslında oldukça uzlaşmacı bir şekilde, Aristoteles metinlerinin hiçbir "işleme uğramadan"

7 Saul Horovitz, *Über den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalams*, Breslau: Fraenckel'scher Stiftung, 1909, s. 9.

8 Bkz. van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (I-VI)*, Berlin, New York: De Gruyter, 1992, III, s. 212.

9 Tipik bir örnek vermek gerekirse, *Metafizik, Lambda*, 1072b'deki ifadelerin Arapçaya "İnnellâhe hayâtün ezeliyyetün" gibi ifadelerle çevrilmiş olması (Themistius, *Şerhu Sâmsâytûs fî Harfi'l-Lâm*, *Aristû 'inde'l-'Arab* içinde, ed. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947, s. 18), bir kelamcının dikkatini çekecek yeterlikte bir örtüşmeyi sağlar. Çünkü Allah hakkında ezelîlik (başlangıcı olmama) ve hayat (canlılık) gibi sıfatlar bizzat Kuran'ın Tanrı'ya atfettiği niteliklerin başını çekmektedir.

salt Yunancadaki haliyle aktarılmasını sakıncalı bulur. Ona göre, gerçekte Aristoteles'e uymanın (*iktidâ bihî*), bir başka ifadeyle gerçek bir "Aristotelesçi" olmanın yolu, onun yazdıklarını her dilin kendi içinde alışılmış ve kullanılagelen deyimleriyle açıklamaktan geçer. Bu da o dilin mevcut anlam dünyasına kapı aralamakla olacak bir şeydir. Yoksa Yunanca ifade, kalıp ve anlayışları tıpatıp yansıtmak bir işe yaramaz.[10] Bu görüşüyle Aristoteles felsefesinin bir dönüşümünü haber veren Farabi, gerçekten de önermeler ve tasım şekilleri gibi temel mantık konularını o dönemin kabul edilmiş kelami (kelam, yani İslam inancının diyalektik savunusuyla ilgili) ve fıkhi (fıkıh, yani İslam hukuku ile ilgili) yargıları çerçevesinde işler.

Öyleyse, Aristoteles metinleri karşısında gösterilen tepki, ister Aristoteles'i saf dışı bırakma isterse de onu İslam toplumuna kabul ettirme güdüsüyle işlesin, bir dönüştürme tepkisidir. Aristoleles'in aklın ulaşabileceği en uç noktaya ulaştığını ve bunun daha ötesinin olmadığını söyleyen İbn Rüşd de, onun peygamberlerin getirdiği doğru yoldan insanları akıl oyunlarıyla saptırmaya çalışan grubun fikir babası olduğunu düşünen Gazali de kendilerine hitap eden bir Aristoteles'i, yani İslâm düşüncesinde yer etmiş haliyle "Aristû"yu dikkate almıştı. İşte biz bu makalede, Aristoteles'in İslam düşüncesi içerisindeki dönüşümünü betimleme açısından önemli çıkış noktaları sağlayacak olan üç temel konuyu ele aldık. Bunlar sırasıyla, aklın en genel yargıları olarak kipler, zorunlu varlık olarak Tanrı ve gerçek birliğin sahibi olarak Tanrı konularıdır. Bu konuların büyük oranda teoloji başlığı altına sokulabilecek olmasını, ilgi alanımızın bir sonucu olmasıyla basit bir şekilde açıklayabiliriz. Ancak Aristoteles'e ait birikimin belirli amaçlar uğruna işlevsel hale getirildiğini ve dinsel düşünce söz konusu olduğunda, teoloji (*ilâhiyyât*) gibi bu edime oldukça uygun tabanlar bulunduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Yapılacak iş ise, bu edimdeki iç dinamikleri gözlemlemektir. Bu nedenle, makalenin yöntemi olarak, söz konusu üç konu bağlamında belirlediğimiz ve birbiriyle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz bazı temel metinleri diyakronik/dikey bir incelemeye tabi tuttuk. Böylelikle, Aristoteles'e ait olarak gördüğümüz bir temel nosyon etrafında metinlerin nasıl evrildiğini izleyebilmeyi amaçladık. Böyle bir incelemenin belki de en ilginç sonucu, Aristoteles'in mirasına en sert tepkiyi koyan kesimlerde bile –ki bununla başlıca kelamcıları kastediyoruz– nasıl derin bir etkinin bırakılmış olduğunu gözlemek olacaktır.

10 Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs es-Sağîr, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde, ed. Refîk el-'Acem, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986, s. 68-70.

A. Aklın En Genel Yargıları Olarak Kipler

Kuran'ın dikkat çekici özelliklerinden biri, muhatabı olan insanlara sık sık akıllarını kullanmalarını öğütlemesidir. Birçok yerde Tanrı'nın, inanç açısından İslam'ın öğretilerinden uzak düşenleri (ötedünyaya inanmayanlar, puta tapanlar) akıllarını kullanmamakla suçladığı görülür. Bu nedenle, aklı kullanmanın Kuran'ın temel söylemlerinden biri olduğu görülebilmektedir. Ancak akla bu denli önem veren kutsal metinde şu konu dikkatleri çeker: Akıl, hiçbir yerde tek başına bir ad olarak geçmez, her zaman bir eylem formunda kullanılır. Yani Kuran, salt "akıl"dan bahsetmez; "akıl yürütme", "aklını kullanma"dan bahseder ki bunlar genel olarak anlayışlı olma anlamını verir. Ne ki Kuran'ın inişinden sonra zaman ilerledikçe bir "akıl anlayışı"nın oluşmaya başladığı gözlenir. Hz. Muhammed'in arkadaşları ve onları takip edenler arasında akıldan bahseden ve onu başlı başına bir yeti/değer olarak ele alan o kadar çok söz birikir ki, birkaç yüz yıl sonra bu sözlerin tümünü bir araya getirmeyi amaçlayan ve sadece akıldan bahseden kitapların yazıldığı görülür.[11] Bu birikimin sadece din bilimlerinin kendi sınırları içerisinde gelişen bir yapı olduğu ve dışarıyla etkileşime kapalı olduğunu düşünmek, eksik bir gözlem olacaktır. Çünkü bir noktadan sonra Müslüman düşünürler tümel bilgilerle de ilgilenmeye başlamışlar ve kendilerine has bir akıl teorisi ortaya koymaya çalışmışlardır.[12] Bu süreçte en önemli nokta, başlangıçta tikel olayları hedef alan dinsel söylemin (Müslümanların yaşantısında bir sorun olunca Tanrı ya da peygamber anında müdahele ediyordu), bilimsel üretime geçme adına teoriler üretmesi ve kendi kavramlarını tanımlamayı amaç edinmesidir. Dinsel söylemin "tikeller yığını" halinde duran öğretilerini düzenleyecek genel çatılar kurmak oldukça elverişli olacaktır. Tüm dinsel ilkelere geçit veren bir akıl teorisi, fıkıh ve kelam gibi İslami bilimlerin tümel karakterlerini kazanmasında önemli bir hizmet göreceği gibi, bu yolla dinsel bilginin akıl tarafından desteklenmesi de temin edilecektir. İşte Aristotelesçi geleneğin kiplik mantığında sunduğu temel plan, Müslüman düşünürler için oldukça kullanışlı bu iskeleti sağlamış gözükmektedir:

11 Muhasibî, *Mâ'iyyetü'l-Akl ve Hakîkatu Ma'nâhu*; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve Fazluhû*. Osmanlı dönemine kadarki akılla ilgili oluşan birikimin bir sentezi olarak görülebilecek bir risale için bkz. Alper, Ömer Mahir, "İbn Kemal'in *Risâle fi Beyâni'l-Akl*'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), s. 235-269.

12 Bu gelişimin özet bir tasviri için bkz. Kaya, Veysel, "Reason and Intellect", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, ed. Ibrahim Kalın, Caner Dagli, Oxford University Press, c. 2, s. 185-191.

A.I. Arapça Aristoteles (krş. *Yorum Üzerine*, 22a14) (İshak b. Huneyn çevirisi, 9. yüzyıl):

Olumlama ve olumsuzlamanın çeşitlerini incelememiz gerekir. Bunlar şu kısımları içerir: olması mümkün olan (*mâ yümkinü en yekûn*), olması mümkün olmayan, olması ihtimal dahilinde olan (*mâ yahtemilu en yekûn*), olması ihtimal dahilinde olmayan, imkânsız (*mümteni'*) ve zorunlu (*darûrî*).[13]

A. II. Fars Pavlus (6. Yüzyıl, Süryani teolog)

Doğası gereği söylemin dayandığı maddeler üç tanedir: Zorunlu, mümkün ve imkânsız. Zorunlu, var olan ve başka türlü olamayan şeydir. İyi, kötü ve 2 ile 2'nin çarpımının 4 olması gibi. Mümkün, var olan ve başka türlü olabilen şeydir. Yürümeyen birinin yürümesi gibi. Ya da mümkün, var olmayıp da var olabilen şeye de denir. Gramerci olmayan biri gramerci olabilir. İmkânsız ise var olması söz konusu olmayandır. Aslanın domuz olması, insanın doğuştan dört ayaklı olması ya da 2 ile 2'nin çarpımının 10 olması gibi.[14]

A. III. İbnü'l-Mukaffa (8. yüzyıl, İran asıllı Arap dilbilimci, felsefeci, bürokrat)

Aristoteles der ki: Şeyler (*el-umûr*) üçtür: Zorunlu, "ateş sıcaktır" sözünde olduğu gibi. İmkânsız, "ateş soğuktur" sözünde olduğu gibi. Ve mümkün, "insan, yazandır" sözünde olduğu gibi (...) Zorunlu ve imkânsız olan şeylerde bir çelişki ortaya çıkarsa hangi yönün doğru, hangi yönün yanlış olduğunu biliriz. Örneğin biri "ateş sıcaktır", diğeri "ateş soğuktur" dese, bu sözlerden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu mutlaka biliriz. Öte yandan mümkün olan bir şeyde çelişki ortaya çıkarsa, iki şıktan birinin doğru olması gerekirken, hangi yönün doğruya daha uygun olduğu bilinmez (...) Örneğin biri "şu adam yürüyor" dese, diğeri de "o yürümüyor" dese, bu ikisinden birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu bilmekteyiz; ama hangi tarafın doğru, hangi tarafın yanlış olduğu bilmemekteyiz.[15]

13 Bedevî, Abdurrahman, *Mantıku Aristû*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980, s. 122.

14 Roche, Henri-Hugonnard, "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermenias* d'Aristote: Paul le Perse et la tradition d'Ammonius", *Studia graeco-arabica* 3 (2013), s. 54-55. Metnin aslı Süryanicedir. Buradaki metni aktarırken makaledeki Fransızca çeviriden faydalandık. Bu konuda yardımcı olan Zeki Özcan'a teşekkürü borç bilirim.

15 İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık*, ed. Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1357, s. 38-45.
Benzer bir aktarıma Abbasiler dönemi İran asıllı tarihçi Yakubî'nin (ö. 897) *Tarih*'inde rastlanır: [Aristoteles'e göre] Şeyler (*el-umûr*) üçtür. "Ateş sıcaktır" örneğindeki gibi zorunlu (*vâcibe*), "Ali, yazandır" örneğindeki gibi mümkün (*mümkine*) ve "ateş soğuktur" örneğin-

A.IV. Matüridi (10. yüzyıl, kelamcı, Matüridiyye ekolünün kurucusu)

Esaslar (*el-usûl*) üç tanedir: İmkânsız, zorunlu ve bu ikisinin arasında olan, yani mümkün. Evrendeki tüm şeyler bu üç esastan birinin içindedir. Tanrı'nın insanlara gönderdiği vahyin (*haber*), aklın "zorunludur" yargısını verdiği bir şeyin aksini söylemesi düşünülemez. İmkânsız için de aynı şey geçerlidir. Ama "mümkün"e geldiğinde iş değişir: Mümkün, halden hale, elden ele, otoriteden otoriteye değişir. Aklın böyle bir konuda, "bu zorunludur" ya da "bu imkânsızdır" şeklinde bir yargıya varması söz konusu olamaz. İşte peygamberler insanlara bunun için gönderilmiştir; yani mümkünün doğasında olan, hangi durumun daha uygun olduğunu insanlara göstermek için.[16]

A.V. Ebû Seleme Semerkandi (10. yüzyıl, Matüridi'nin takipçisi)

İnanç ilkeleri (*itikâd*) genel olarak üçe ayrılır: Akılsal olarak zorunlu olan, mümkün olan ve imkânsız olan. Nimet veren Tanrı'yı bilmek ve bunun için O'na şükretmek zorunludur. Bunun tersine, nimet vereni görmezden gelmek (*küfr*) ise imkânsızdır. Mümkün kategorisinin içine ise, dinin koyduğu ölçüler girer. Örneğin kaç vakit namaz kılınacağı, ne kadar zekat verileceği böyledir. Akıl kendi başına, mümkünü zorunlu ya da imkânsız kategorilerinden birine indirgeme işini yapamaz. Bundan dolayı şeylerin hakikatlerini bilen peygamberlere ihtiyaç duyar.[17]

A.VI. Makdisi (10. yüzyıl, tarihçi ve Mutezili kelamcı)

Akılsal açıdan şeylerin hepsi üç kategoride değerlendirilir: Zorunlu, imkânsız ve mümkün. Ortada bir bina varsa bu binayı yapan bir ustanın olması gerektiğini, yazı varsa bunu yazan bir yazarın olması gerektiğini, 1 ile 1'in toplamının 2 olduğunu, yaşlıların bir zamanlar genç, gençlerin bir zamanlar çocuk olduğunu bilmemiz, aklen zorunlu şeylerdir. Ortada bir yazar olmaksızın bir yazının bulunması ise imkânsız olan bir şeydir. Çünkü ne akıl bunu gerektirir; ne de sanı buna izin verir. Bu, insan doğasına

deki gibi imkânsız (*mümteni'a*)". Bu aktarım bize İbnü'l-Mukaffa'nın sunumunun erken dönem İslam düşüncesinde yaygın olduğunu pekala gösteriyor. Bkz. Yakubî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, ed. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 111. Bu kaynağı görmemi sağlayan H. İbrahim Hançabay'a teşekkür ederim.

16 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları 2003, s. 282. Türkçesi: *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002.

17 Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, ed. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa: 1989, s. 9.

da aykırı olan bir şeydir. Mümkün kategorisine ise şunlar örnek verilebilir: Geçmiş yüzyıllar ve uzak yerler ile ilgili bize aktarılan şeyler, gelecekte gerçekleşeceği söylenen olaylar... Bunların hepsi aklen olasıdır; ama var olmamaları da mümkündür. Çünkü bunları doğrulamak da, yanlışlamak da söz konusudur.[18]

A.VII. Amiri (10. yüzyıl, felsefeci)

Aklın bir şey hakkında ulaştığı yargılar üçe ayrılır. Varlığı zorunlu olan, varlığı mümkün olan ve varlığı imkânsız olan. Akıl, Tanrı'nın insanlara verdiği kanıtların ilkidir [akılla insanlar Tanrı'ya karşı sorumludurlar]. (...) Aklın, bir şey hakkında söz konusu üç yönün dışında kalacak bir yargıya ulaşması düşünülemez. (...) Zorunlu (*vâcib*), var olması zorunlu olandır. Zorunlunun, herhangi bir durumda var olmayışı düşünülemez: 2 ile 2'nin çarpımı 4'tür. İmkânsız, var olmayışı zorunlu olandır. Imkânsızın herhangi bir durumda var oluşu düşünülemez. 2 kere 2, 5 edemez. Mümkün, ne var oluşu ne de var olmayışı zorunlu olandır. Mümkünü var olduğundan başka bir şekilde düşünmek, saçmalığa götürmez. Ali, ayakta da olabilir; oturuyor da olabilir. Bu bölümler içinde zorunlu da iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi **varlığı kendisi gereği zorunlu olandır ki, bu şanı yüce Yaratıcı**'dır. İkincisi, varlığı başkası gereği zorunlu olandır ki, bir çemberde merkezin varlığının, çembere bağlı olması buna örnektir.[19]

A.VIII. Ebu Cafer Tusi (11. yüzyıl, Şii kelamcı)

Akıl, tüm bilgilerin toplamından ibarettir. (...) Aklın yargıları üç çeşittir: Zorunlu, mümkün ve imkânsız. Zorunlu, her durumda varlığa gelmesi gerekendir. Allah'ın ezelden beri var olması, şeyleri kendileri yapan özellikler gibi (*sıfâtü'l-ecnâs*). Mümkün, varlığa gelmesi de gelmemesi de mümkün olan şeydir. Dünya içinde meydana gelen tüm değişimler böyledir; çünkü bunların olmamaları da olasıydı. Demek ki bunların olmalarını sağlayan bir Etken vardır. Nihayet imkânsız, hiçbir şekilde varlığa gelmesi söz konusu olmayandır. Bir şeyi o şey kılan özelliklerin değişmesi ve o şeyin başka bir şeye dönüşmesi kesinlikle imkânsızdır. Yine iki karşıtın

18 Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh*, ed. Clement Huart, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye ts., I, s. 28-29.

19 Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbü't-Takrîr li Evcühi't-Takdîr, Resâilü Ebi'l-Hasen el-'Âmirî ve Şezerâtühû el-Felsefiyye* içinde, ed. Sabhân Halîfât, Ammân: Menşûrâü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye 1988, s. 304-305.

bir arada bulunması, iki cismin aynı zamanda aynı yerde olması durumları da imkânsızdır.[20]

İslam düşüncesinin farklı ekollerinden alıntılanan bu metinler göz önüne alındığında, üç aşamalı bir işlemin gerçekleştirildiği tespitini yapabiliriz. Bunlarda ilki ve en önemlisi, insan aklının gerek duyu organlarına dayanarak gerekse doğaüstü bir otoriteye dayanarak verdiği yargıların tümünü bir tek sistem içinde ele almak ve düzenlemektir. İşte bu aşamada Aristoteles'in *Organon*'da kipli önermeleri incelediği yerler bir çıkış noktası oluşturmak için yeniden tasarlanmıştır. Bir şey hakkında verilen yargının olumlu ya da olumsuz olması dinsel olan ve olmayan tüm önermelere uygulanabilen ilksel dayanağı sağlıyorken, bu önermelerin gerçekliğe ulaşma ya da ulaşmama noktasında zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üçlü bir düzeyinin olması da onların derecelendirilmesi ve sınıflandırılmasında temel bir işlev görmektedir. İkinci aşama burada ortaya çıkıyor. Nasıl ki iki kere ikinin dört etmesi mantıksal bir zorunluluksa, dinsel inançlara makuliyet kazandıran ilkeler de zorunludur: Ortada duran binanın bir ustanın eseri olması bir zorunluluktur (A.VI); demek ki evren denen devasa yapının da bir Yapıcısı olmalıdır. Ayrıca bu yaratıcı, her an var olmakla vasıflanmalı, bir an bile yokluğa uğraması söz konusu olmamalıdır (A.VIII). Böyle şanı yüce bir tanrıya nankörlük edip görmezden gelmek olmaz. Tanrı'yı bilip kabul etmek de "zorunlu yargı" kategorisi altına girer (A.V). Hatta bir adım daha atarsak, Tanrı'nın kendisi bile "zorunlu" olmalıdır (A.VII). Benzer şekilde imkânsız, hem akılsal hem dinsel olanaksızlıkların ifadesidir: İki karşıtın bir arada bulunması imkânsızdır. Öte yandan evrenin kendiliğinden meydana gelmesi (A.VI) ve evreni nimetle donatan Tanrı'yı inkar etmek (A.V) de imkânsızdır. Zorunlu ve imkânsız'ın içerikleri bu kadar kesin iken, mümkünün doğasıyla ilgili İslam düşüncesi açısından oldukça ilgi çekici bir açılıma rastlıyoruz ki, bu da bahsettiğimiz aşamalardan üçüncüsü: Aristoteles kipler mantığının sağladığı çatı bir zarf olmakla kalmıyor, önemli bir inanç ilkesinin kanıtlanması yolunda işlevsel hale getiriliyor: Peygamberliğin gerekliliği. Mümkün, doğası gereği, kararsızlık durumunda olmayı simgeliyor. Akılsal açıdan var oluşu da olmayışı da "hoş karşılanan" mümkünü, zorunlu ya da imkânsız kategorilerinden birine çekmek gerekiyor. Akıl bunu yapamayacağına göre

20 Tûsî, Ebû Cafer, *el-Mukaddime fi'l-Medhal ilâ Sınâ'ati 'İlmi'-Kelâm, er-Resâ'il el-'Aşr* içinde, ed. Muhammed Vâizzâde Horasânî, Tahran: İntişârât-ı İslâmî 1363, s. 83-84.

insan-üstü bir otorite devreye girmeli ve aklı istenen yöne sevk etmelidir. (A.IV, V). İnsanların peygamberlere olan gereksinimleri için ortaya konan dayanaklardan bir tanesi de budur.[21]

Arap mantıkçıları tarafından "el-cihatü's-selâse" (üç yön/kip) olarak adlandırılan zorunlu-mümkün-imkânsız üçlüsünün, Tanrı'yı da temsil etmesi sebebiyle en çok ön planda olan kavramı olan "zorunlu", Aristoteles mantık literatürü çevirilerinde başlıca "z-r-r" ve "v-c-b" fiil kökleriyle karşılanmıştır. Bu iki kavram, hem ontolojik hem de epistemolojik alandaki zorunluluğu ifade etmek için kullanılır. İslam'ın doğuşundan itibaren ilk birkaç yüzyıl içinde her iki kök birbiri yerine kullanılmaktaysa da, özellikle beşinci yüzyıldan sonra ikincisi baskınlık kazanmıştır. Bu dönemden sonra Tanrı'nın diğer adı "vâcibü'l-vücûd"dur (Zorunlu Varlık). Arapça sözlüklere bakıldığında "v-c-b" fiiline, güneşin batması (*vecebet eş-şems*), bir şeyin yere düşmesi ve birinin ölmesi gibi anlamlar verilir.[22] Halk dilinde yer bulan bu anlamlar, İslami bilimlerin sistemleşmeye başlamasıyla beraber yerini daha çok mantıksal alana bırakır. Fıkıh usûlünün (İslam hukuk metodolojisi) temel metinlerinden biri olan Şafii'nin *Risâle*'si v-c-b fiilini zorunluluk/gereklilik anlamında kullanır.[23] Tanrı'ya inanma ve ona şükretme gibi, dinin insanlar için gerekli gördüğü şeyler (vacip), insanın kendi aklını kullanarak da ulaşabileceği yargılardır; aklın doğasında olmaları nedeniyle akıl sahibi insanların bu konularda peygamberler tarafından bilgilendirilmelerine gerek yoktur. Bir başka açıdan da, zorunluluk, bu yargıların değişmez bir karakter kazanmasına (*lâ yecûzu fîhi et-tağyîr ve't-tebdîl*) yol açmaktadır. Yani, Tanrı'ya inanma gibi bir dinsel ilke zamandan zamana değişmeyecek, tüm insanlık tarihi boyunca aynı kalacaktır. Çünkü aklen zorunlu olan, dinen de zorunludur. Diğer tarafta insan için özü gereği kötü ve çirkin olan (*kabîh li-nefsihî*) küfür ve zulüm gibi edimler de, değişime uğramayan, ters-zorunlu hükümlerdir. Bunların mantıksal açıdan imkânsız'ı karşıladığı açıktır. So-

21 İslam düşüncesinde peygamberlere neden ihtiyaç duyulduğu "isbâtü'n-nübüvve" başlığı altında oldukça geniş bir şekilde tartışılmıştır. Burada ele aldığımız konu, bu literatürün sadece bir yönüne işaret etmektedir.

22 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn Müretteben 'Alâ Hurûfi'l-Mucem*, ed. Abdülhamîd el-Hendâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003, IV, s. 347; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts, s. 4767. Kelime Kuran'da ise bir yerde kurban ibadeti bağlamında geçer (Hacc 22:36): "*fe izâ vecebet cünûbuhâ fe-külû minhâ*" (...Hayvan yan üstü yere düşüp öldüğünde artık onu yiyin...).

23 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye ts., s. 547.

nuçta, Tanrı'nın insana yardımının, kendi aklıyla karara ulaşamadığı bir sahada, yani imkân sahasında (*mâ yecûzu fi'l-akl*) anlam kazandığı belirginlik kazanacaktır.[24]

Yunan felsefesinden yapılan çevirilerin yoğunlaştığı dönemde *"vâcib/vücûb/îcâb"* gibi zorunluluğu bildiren terimler, çevirmenler tarafından tercih edilerek yoğun bir şekilde kullanılan sözcüklerdir.[25] Aristoteles mantığını Arapça konuşanlara tanıtma işini ilk üstlenenlerden, *Kelile ve Dimne*'nin de çevirmeni olan İbn'ül-Mukaffa, kelimenin kalıplaşıp Arapçadaki terminolojik anlamının oturmasında önemli bir adım sayılmalıdır. *El-Mantık* adındaki telifinde İbnü'l-Mukaffa, *Organon*'un harfi harfine bir çevirisini yapmayı hedeflemez; *Organon*'u oluşturan kitapları yeni bir ifadeyle özlü bir biçimde kurgulamayı tasarlar. İbnü'l-Mukaffa'nın böyle bir yol izlemesi, Aristoteles'in metinlerinin yer yer kapalı ve karmaşık hale gelen kısımlarının daha açık ve "kullanılabilir" formata dönüştürülebilmesine olanak tanımıştır. Aslında *Peri Hermenias*'ta dörtlü bir görünüm sunan kipler, açık bir şekilde üç olarak belirlenmiş ve Arapça'da en genel olarak "şeyler"i ifade eden *"umûr"* başlığı altına sokulmuştur. Zorunlunun bu şekilde, imkânsız ve mümkün ile birlikte bir arada değerlendirilmesi, günümüz kelam kitaplarına kadar gelen ve aklın yargıları olarak değerlendirilen genel formun yaygınlık kazanmasında belirleyicidir. Nesturi mezhebine mensup bir Hristiyan din adamı olan Fars Pavlus'tan (Paul the Persian) alıntıladığımız metin de, İbnü'l-Mukaffa'nın bu önemli tercihinin İslam öncesi Aristotelesçilik geleneğinde köklerinin olabileceği hakkında yerinde bir ipucu sağlamaktadır.

Aristoteles mantığının İslam düşüncesindeki dönüşümünün belki de en manidar yönü, kelam literatürü içerisinde karşılığını bulur. Belhli Mutezili kelamcı Ebu'l-Kasım Kabi'nin (ö. 931) öncülüğünü yaptığını düşündüğümüz anlayışa göre "üç kip", "aklın yargıları" (*kadâyâ el-'ukûl/el-kadâyâ el-'akliyye/*

24 Cessâs, Ebû Bekr, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, nşr. 'Uceyl Câsim Neşemî, Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf, 1994, III, s. 247. Bu değerlendirmeleri yapan Cessâs'ın Mutezili bir usûlcü olduğu hatırda tutulmalıdır. "Vacip, mümkün ve mümteni" üçlüsüne benzer yaklaşımların yukarıda alıntıladığımız Maturidi kelamcı/usûlcülerde de bulunduğu göz önüne alınırsa hüsün-kubuh konusunda Maturidilerle Mutezililer arasındaki temas, bu noktada da temel kazanmış oluyor. Bir başka usûlcü olan İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-İcmâ'*daki ifadelerinden bahsederek, fıkıh usûlünün bu konusunun mantıktaki kiplere karşılık geldiği yönünde fikirlerimin pekişmesine katkı yapan Yunus Apaydın'a teşekkür etmeliyim.

25 Afnan, Soheil M., *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic,* Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1968, s. 305-309. Bu gibi kavramların Grekçe hangi orijinal terimlere karşılık olarak kullandığını gösteren kapsamlı bir çalışma için: *Glossarium Graeco-Arabicum* (online), http://telota.bbaw.de/glossga/.

medârikü'l-'ukûl) başlığı altında klasik kelam metodolojisinin temel bir öğesi haline gelmiştir. Bu durumu yansıtan metinlerden bir tanesi önemli bir tarih kitabı (*el-Bed ve't-Târîh/Evrenin Başlangıç ve Tarihi*) yazmış olan ve Kabî'nin düşüncesini oldukça iyi bilen Mutahhar b. Tahir Makdisi'ye aittir. Bu kitabın ilk bölümünde metodolojik bilgilere (*fî tesbîti'n-nazar ve tehzîbi'l-cedel/ akıl yürütmenin ortaya konması ve diyalektik düşünmenin güzelleştirilmesi hakkında*) yer veren Makdisi, duyumsal (*hiss*) bilgilerden bahsettikten sonra bilgilerin derecelerine (*el-kavl fî derecâti'l-'ulûm*) geçer ve aklın sözünü ettiğimiz üç kategorideki yargılarını açıklar. Bu yöntemsel bakış açısının bu dönemden sonra oldukça genelleştiğini ve çoğu kelam kitabında işlendiğini rahatlıkla tespit edebiliriz. Ebu Cafer Tusi'den alıntıladığımız metin, bu durumun tipik bir örneğidir. Resim şudur: Üç kip, gerek ontolojik gerekse epistemolojik tüm yargı ve durumları içine alan genel bir omurgaya dönüşmüştür. Ve nihayet bu üçlü, Fahruddin Razi (ö. 1209) gibi büyük sistemci teologların eliyle birçok teoloji konusunun vazgeçilmez durakları haline gelmiştir.[26]

B. Zorunlu Varlık Olarak Tanrı

Tanrı'yı diğer var olanlardan ayıran nedir? İslam düşüncesinin ilk dört yüzyılını kapsayan klasik çağında Tanrı'ya dair araştırmaların arka plandaki başlıca ilgisi olan bu soru, Tanrısal mesaja muhatap olan kitlenin zihinlerinde başından beri yer etmiştir. Kuran'ın üslubu, evrenin mutlak hakim ve düzenleyicisi karşısında insan ve diğer varlıkların olduğunu hissettiren bir tarzda ilerler. Evren anlamına gelen "*âlem*" sözcüğü, çoğul olarak da (*âlemîn*) geçer. Kuran'ın ilk ayeti Tanrı'ya "alemlerin rabbi" olarak hitap eder. Bu söylem sebebiyle ilk dönem Müslümanlarının aklında, Tanrı ve O'nun karşısında duran/ona bağlı olan bir evren düşüncesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sonuçta ilk dönem literatüründe alem/evren sözcüğü, "Tanrı'dan başka her şey" şeklinde tanımlanır olmuştur.[27] Alemin temel özelliği ise, "*halk*" yani Tanrı'nın yaratmasına konu olmasıdır. Özetlersek, tüm var olanları Tanrı

26 Râzî'nin varlık görüşünün bu açıdan bir incelemesi için bkz. Kaya, Veysel, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 453-472.
Bu bölümde gözlemlerimizi çoğunlukla kipler mantığına dayandırdık. İslam düşüncesinin varlık anlayışında Aristoteles'in kategorilerini göz önüne alan bir deneme için bkz. Kukkonen, Taneli, "Dividing Being: Before and After Avicenna", *Categories of Being* içinde, ed. L. Haaparanta, H. Koskien, Oxford University Press, 2012, s. 36-61.

27 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 222.

ve onun dışında yaratılmış olanlar şeklinde ikiye ayıran bir anlayışı tespit etmek mümkün.

Kutsal metnin, erken dönem Müslümanlarının zihinlerinde böyle bir bakış açısına yol açmasından daha doğal bir şey olmamalı. Ancak nedenleri ciddiyetle araştırılması gereken düşünsel kaygılar sonucunda Müslüman düşünürler, ilk dönemdeki bu anlayışı farklı bir platforma taşımışlardır. Tanrı'nın aleme olan etkisini mutlaklaştırmak için yoktan yaratma nosyonunu gündeme getirmişler ve çağlar boyu kelamın varlık anlayışını yansıtacak olan *hâdis-kadîm* (sonradan meydana gelen/evren-ezelî olan/Tanrı) ayrımı ortaya çıkmıştır.[28] Ayrımın en önemli vurgusu, kendisi yegane ezelî olan Tanrı'nın evreni bir noktada yokluktan varlığa getirmesi üzerindedir. Peki evrene "sonradan olma" karakterini veren nedir? Töz (*cevher*) ve ilinek (*araz*) ikiliğinden faydalanan kelamcılar, Tanrı dışındaki her şeyin bu ikisinden oluştuğu postulasını kabullenerek, ne tözün ne de ilineğin ezelilik ve ebedilik karakteri taşıdığı sonucuna ulaşırlar. Töz, hiçbir zaman karşıt ilineklerden (hareket-durağanlık, ayrılma-birleşme) ayrı kalamamaktadır. İlinek ise devamlı bir şekilde tözle birlikte olmak zorundadır. Bütün bunlar "sonradan olmaklık", yani teknik tabirle *hudûs* alametleridir. Sonuçta, Tanrı biricik ezelî varlık olmakla, mutlak olarak diğer varlıklardan ayrılmış oluyordu.

Kelamcıların Tanrı'nın yaratma edimini zamansal sonralığa kilitleyen tavırları, eleştirilerden hiçbir zaman tümüyle sıyrılamadı. Yahya en-Nahvi'nin (John Philoponus) (ö. 570 civarı) Aristoteles'e karşı savunduğu ve evrenin bir başlangıcı olması gerektiğini savunduğu tezler Müslüman filozofların da eleştiri oklarını üzerine çekti.[29] Geç antikite döneminde Aristoteles felsefesi bağlamında devam edegelen evrenin ezeliliği üzerindeki tartışmalara kelamcıların da katılmasıyla, evrenin başlangıçsız olduğunu kabul etmenin teolojik açıdan ne tür sıkıntılar doğuracağı ortak bir sorun haline geldi. Kelamcıların, Aristoteles takipçilerine karşı takındıkları tavır, yoktan yaratma tezini dinin bir ilkesi haline getirmek oldu. Hatta, evrenin yoktan yaratıldığını savunmayan birinin dinin sınırlarının dışına çıkacağı açık bir şekilde

28 Bunu en güzel yansıtan metinlerden biri İbâdiyye mezhebinin erken döneminde yaşamış bir mensubuna ait: Beşîr b. Muhammed b. Mahbûb (ö. 908?), *Kitâbü'r-Rasf*, *Selâs Resâ'il 'İbâdiyye* içinde, ed. Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2011, 8: "Var olanlar iki kısımdır; kadim ve hâdis. Hâdis, daha önce yokken sonradan ortaya çıkandır (*mâ kâne ba'd iz lem yekün)*. Kadim ise, hâdisi var eden (*muhdis*) Allah'tır."

29 Rashed, Marwan, "Al-Farabi's Lost Treatise *On Changing Beings* and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), s. 19-58.

ifade edilmişti.[30] Aslında Gazali de felsefecilere karşı yazdığı meşhur reddiyesinde (*Tehâfütü'l-Felâsife*)[31] aynı duruşu sergiler. Yoktan yaratmaya inanmayan bir insanın, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu söylemesine imkân yoktur, der Gazali. Her iki tarafın birbirine karşı kılıçlarını çektiği böyle bir atmosferde farklı açılımlar aramak bir düşünce ekolü açısından, öncelikle siyasal açıdan risklidir. Ancak şu kesinlikle ifade edilebilir ki, deyim yerindeyse, adaptasyon mekanizması müthiş derecede gelişmiş bir sistem olan kelam disiplini, taviz verilmesi mümkün olmayan tek ilke olan Tanrı'nın yüceliği ve aşkınlığını sürdürmenin başka yollarını aramakla meşguldü. Bir tanrı anlayışı düşünün ki, Tanrı, varlığın en yetkin formuna sahip olsun ve tüm diğer varlıklar varlıkta kalmalarını her an Tanrı'ya borçlu olsunlar. Klasik dönemde yerleşmiş *hâdis-kadîm* ayrımına paralel olarak gündeme gelen *mümkin-vâcib* (mümkün-zorunlu) ayrımı, Kelamın daha sağlam bir "alternatif metafizik" kurmasının önünü açacaktır.[32] Temel önermesi "var olan, zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılır" olan bu metafiziğin, köklerini Aristotelesçi gelenekte bulduğu görüşündeyiz:

> B.I. Arapça Themistius
>
> "İmkân, O'ndan tümüyle uzaktır. O halde O, bu durumda zorunlu olarak (*zarûreten*) vardır. O'ndaki zorunluluk, var olduğu halden farklı bir durumda bulunmasının mutlak anlamda imkânsız olması anlamındadır."[33]
>
> B.II. Katip Harezmi (10. yüzyıl, bürokrat)
>
> "Yüce Tanrı, alemin var edicisidir. O, ilk sebep, ilk nedendir. Gerçek Bir O'dur; O'nun dışındakiler bir yönden ya da birçok yönden çokluk barındırır. Tanrı'nın kendine özel niteliği (*sıfatuhu'l-hâssa*) varlığının zorunlu olmasıdır; onun dışındaki diğer var olanların varlıkları mümkündür."[34]

30 Büstî, Ebu'l-Kâsım, *el-Bahs 'an Edilleti't-Tekfîr ve't-Tefsîk*, ed. İmam Hanefi Seyyid Abdullah, Kahire: Dârü'l-Âfâk el-Arabiyye, 2006, s. 63.

31 Türkçesi: *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2005.

32 Kelamın metafizik olma iddiasını inceleyen bir deneme için Türker, Ömer, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007/2), s. 75-92.

33 Themistius, *Şerhu Sâmsâytûs fî Harfi'l-Lâm*. Çeviriyi şuradan aldık: Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik 2011, s. 66. Krş. Aristoteles, *Metafizik, Lambda,* 1072b (zorunluluğun anlamları).

34 Hârezmî, el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye ts., s. 81. Harezmi Tanrı hakkındaki bu öz açıklamayı, Aristoteles'in metafizik hakkındaki görüşlerini özetlerken ortaya koyar.

B.III. Amiri (10. yüzyıl)

"Tanrı'nın varlığı, evrendeki diğer varlıklarınkine benzemez. Çünkü evrendeki var olanların varlığı mümkün iken, Tanrı'nın zâtı zorunlu olarak vardır. Aynı şekilde Tanrı'nın birliği de diğer varlıkların birliğine benzemez. Evrendeki varlıkların birlikleri birçok açıdan çokluğa maruz kalıyorken, Tanrı böyle şeylerden yücedir."[35]

B.IV. İbn Sina (11. yüzyıl)

"İnsan aklı, İlk Olan (*Evvel*) Tanrı'nın gerçek doğasını kavrayamaz. Bize göre, Tanrı'nın adı olmayan bir doğası vardır. Varlığın zorunlu olması, ya bu doğanın adının bir açıklamasıdır; ya da onun gereklerinden (*lâzım*) biridir. Aslında varlığının zorunlu olması, Tanrı'nın doğasının gereklerinin en özeli (*ehass*) ve ilkidir."[36]

B.V. Cüveyni (11. yüzyıl, Eşari kelamcı, Gazali'nin hocası)

"[Eşari kelamının] ilkelerinden bir tanesi de, sonradan olanların varlığa gelmesini mümkün kapsamında görmek ve varlığın zorunlu olması durumunu yalnızca Tanrı'ya atfetmektir."[37]

B.VI. Gazali (12. yüzyıl, *Filozofların Tutarsızlığı*'nın yazarı)

"Tanrı'yı tanrı yapan kendine has özellik (*el-hâssatü'l-ilahiyye*), kendisi dolayısıyla varlığının zorunlu olmasıdır. Tanrı'nın bu özelliği başka bir varlıkla paylaşması düşünülemez."[38]

Ezelî olan-sonradan olan ayrımından zorunlu-mümkün ayrımına geçmenin Tanrı'nın evren karşısındaki yüceliğini korumada nasıl sonuçlarının olduğunu kelamcılar, kendi literatürleri içinde süregiden tartışmalar yoluyla ölçeceklerdir. Sonradan olmak, evrenin yaratılış anından önce mutlak bir yokluğun olduğunu ve Tanrı'nın kendi belirlediği bir anda, koşulsuz iradesiyle evrene varlığını bahşettiğini öngörmektedir. Böyle bir yaklaşımın tehlikesi, Tanrı'nın yaratma edimini yaratılışın ilk anına yoğunlaştırmak ve doğadaki oluşun akışını kendi haline bırakmaktır. Gerçekten de, ilk yaratma sonrasında tözlerin bir çeşit zorunluluk kazandığını ve artık Tanrı'nın etkisine

35 Âmirî, Ebu'l-Hasen, *el-Emed 'ale'l-Ebed*, ed. E.K. Rowson, Beyrut: Dârü'l-Kindî 1979, s. 78.
36 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Füsûl mine'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi: Ayasofya, vr. 565a.
37 Cüveynî, *eş-Şâmil*, ed. F. B. 'Ûn, S. M. Muhtâr, İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969, s. 535.
38 Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, ed. Fadlu Şihâde, Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, s. 47.

ihtiyaç duymayacağını savunan Mutezile kelamcılarına hem felsefecilerden hem de kelamcılardan tepkiler yükselmiştir. Öyleyse, evrenin yaratılış anında Tanrı'ya duyduğu ihtiyacı tüm zamanlara yayan bir anlayış, eleştirilerin önüne geçebilir. Hem var olmaya hem de olmamaya eşit mesafede duran mümkün (*contingent*), tam bu noktada gündeme geliyor. Evren, mümkündür; kendi doğası gereği varlık planına çıkma ya da çıkmama noktasında bir tercihi barındırmaz. Bu tercihi yapacak olan güç, doğasına hiçbir şekilde imkânın bulaşmadığı, salt zorunluluk olan Tanrı'dır. İmkân gibi bir kavramın kullanılması, evrenin Tanrı'ya olan gereksinimini mantıksal kesinliği sağlayarak ortaya koyar.[39] Bu noktadan sonra kelamcılara atılacak bir adım kalıyor: Her sonradan olan, aynı zamanda da mümkün olandır (küllü hâdis mümkin). Evrenin özü gereği mümkün olması, teoloji ile felsefe arasında en tartışmalı konularından biri olan evrenin ezeliliği bağlamında iki zıt kanaatin oluşmasına da olanak sağlıyor. Her iki taraf da evrenin mümkün doğasına sahip olduğunu kabul etse de, bazıları mümkün olan evrenin bir başlangıcı olduğu tezinde ısrar ediyor. Bunların karşısında olanlar ise, evrene bir kez mümkün dendi mi zamansal bir başlangıcın olup olmamasının ikinci plana düştüğünü, evrendeki "ontolojik kırılganlığın" ona daima Tanrı'ya muhtaç olma karakterini sağladığını vurguluyor. Öbür yandan, Tanrı'nın zatı hakkında, sonradan olma ile imkân arasındakine benzer bir eşleştirme söz konusu: Ezeli olan Tanrı'nın aynı zamanda zorunlu olan Tanrı anlamına gelmesi. Birçok kelam kaynağında "Kadîm Teâlâ" (Yüce Ezelî Varlık) olarak betimlenen Tanrı, varlığının zorunlu olmasını hak eden tek varlık konumunu alıyor. Özellikle onuncu ve on birinci yüzyıl kelam metinlerinde "kadim"den kastedilenin varlığın zorunlu olması demek olduğu, çoğunlukla altı çizilen hususlardan biri. Kelamcılar zorunluluktan (*vücûb*) iki şeyi anlıyorlardı. Birincisi, Tanrı hakkında yokluğa uğramanın hiçbir zaman düşünülememesi. Böylelikle zorunluluğu hak eden, otomatik olarak hem ezeli (başlangıçsız), hem de ebedi (ileriye doğru sonsuz) olmayı hak etmiş olacaktır.[40] İkincisi, zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın bir sebebinin olmayışı. Kendi dışındaki varlıkların aksine, doğasında hem varlığa hem yokluğa eşit derecede yöne-

39 İslam düşüncesinde imkân kavramının mantık ve metafizik düzleminde mükemmel bir şekilde çözümlemesini yapan Türkçe bir çalışma için bkz. Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*.

40 Bunun ortak bir şekilde dillendiren metinler için bkz. İsfehânî, Râgıb, *el-İ'tikâdât*, ed. Şemrân el-'Ucelî, Beyrut: Müessesetü'l-Eşref, 1988, s. 56-57; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 159; Râzî, Fahruddîn, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, ed. Ahmed Hicazi Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2004, s. 91.

lim (imkân) bulunmadığı için, O'nun bir yönünü diğerine tercih eden bir şeyin (*müreccih/muhassıh*) olması da akla aykırı olacaktır.

İmkân nosyonunun teolojik açıdan adaptasyonunun bu denli elverişli olması, aslında imkânın tanımından kaynaklanmaktadır. İmkân, basit bir şekilde bir şey hakkında varlık ve yokluk (*vücûd/lâ vücûd*, olmak ya da olmamak) yüklemlerinin eşit derecede olması ile tanımlanmıştır ve bu tanım tercih/tahsis (*particularization*) ilkesine[41] fazlasıyla önem veren kelami anlayışın odağı haline gelir. Tercihin olduğu yerde failin de olması gerekir; evrenin var oluşu da bir tercihse, o halde en büyük Fail'in varlığı kaçınılmazdır. Kelam geleneği, imkânın doğasının Tanrı'nın etkisine yaptığı göndermeyi sıklıkla gündeme getirir:

> B.VII. İbn Babeveyh (10. yüzyıl, Şii kelamcı)
>
> "Ezeli olan varlık [Tanrı] varlığında bir başka var ediciye ihtiyaç duymayandır. Bir başka deyişle varlık O'nun için yokluktan ağır basmıştır (*evlâ*); çünkü Tanrı'nın varlığı yokluğundan yeğ olmasa [mümkün olsa], ancak bir var edicinin müdahalesiyle varlığa gelecekti."[42]
>
> B.VIII. Nisaburi (10. yüzyıl, Mutezili kelamcı)
>
> "Ezeli olan bir varlığa hem varlığın hem yokluğun ilişmesi eşit derecede mümkün olsa, varlığın yokluğa üstün gelmesi ancak bir var edicinin var etmesiyle gerçekleşirdi."[43]
>
> B.IX. Bakıllani (10. yüzyıl, Eşari kelamcı)
>
> "Evrenin varlığa gelmeden önceki durumunu ele alırsak, onun varlığa gelmesinin imkân kapsamında oluşu [var olmasının da olmamasının da eşit oluşu], yaratıcıyı ispat için bir kanıttır."[44]

Gelinen nokta aslında, var olanların geneli hakkında ortaya konan zorunlu-mümkün ayrımının, evrenin Tanrı'ya varoluşsal bağlılığını sağlayacak şekilde dönüştürülmesinden ibaret. İslam düşüncesindeki bu yaklaşımı, Aristoteles

41 Kelamın tercih nosyonu hakkında fikir edinmek için bkz. Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 331-345.
42 İbn Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1977, s. 303.
43 Nîsâbûrî, Ebû Reşîd, *Fi't-Tevhîd,* ed. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts., s. 224-225.
44 Cüveynî, *Şâmil,* s. 541.

külliyatının farklı yerlerinden koparılan ilkelerin (ki bu ilkelerin Aristoteles'te ya da Aristotelesçi gelenekte merkezi öneme sahip olduğu kesin) bağlam dışı bir şekilde teolojinin hizmetine sokulması olarak görmek mümkün. Ne var ki Müslüman filozoflar ve kelamcılar, bu çıkarımlarının kesinlikle bağlamsal olduğunu düşünüyorlar. Durumun böyle olduğunu gösteren ilgi çekici bir örnek mevcut. Aristoteles'in *Metafizik/Lambda*'da savunduğu şeyler, Müslümanlar tarafından Tanrı'nın varlığına yönelik bir kanıt olarak şöyle algılanıyor:

> B. X. Arapça Aristoteles (krş. *Metafizik* 1071b3) (9. yüzyıl)
>
> "Töz (*cevher*) üç çeşit şey için söylenir. Bunlardan ikisi doğal; diğeri de devinimsizdir. Öyleyse bu konu hakkında konuşmalıyız.
>
> Kendisi devinimsiz olan, ezeli bir tözün var olması gerekir. Çünkü töz, diğer var olanlardan önce gelir. Tüm tözler bozuluşa uğrasa, var olan her şey bozuluşa uğrardı. Ancak devinimin oluşta ya da bozuluşta olması mümkün değildir; çünkü devinim devamlıdır. Yine, zaman da devamlıdır. Çünkü zaman olmasa, önce ve sonra gelenler varlığa gelemezler. Aynı şekilde, devinimin de zaman gibi birbiri ardına gelmesi gerekir (*muttasıla*). Çünkü zaman ya devinimin kendisidir; ya da ondan etkilenmektedir. Mekanda olan devinim dışında, birbiri ardına gelen başka bir devinim yoktur. Dairesel devinim buna bir örnektir.
>
> Eğer edimde bulunmayan bir devindirici ya da bir etken olmasa, devinim de olmaz. Bu durumda kendisi bir edimde bulunmayan ama gücüllük barındıran şeyler var olur. Böyle şeylerin var olmasında bir fayda yoktur. Yine ideacıların (*ashâbu's-suver*) sandıkları gibi, ezeli tözler öngörmenin de bir faydası yoktur. Devinime gücü olan tek bir ilkeyi öngörmek de yeterli değildir. Aynı şekilde idealardan parçalar olması da. Çünkü edimde bulunmadığı sürece hareket olmayacaktır. Tözünde gücüllük olduğu halde etkin olsa bile ezeli devinimden bahsedilemez. Çünkü gücül varlığın (*el-mevcûd bi'l-kuvve*) edimde bulunmaması mümkündür. Öyleyse bu ilke gibi bir tözün etkin olması gerekir. Ayrıca bu tözlerin maddesiz olmaları gerekir. Çünkü bunlar ezeli olmalılar. Eğer ezeli başka bir şey varsa onun tözünün de edimsel olması gerekir.
>
> Burada bir şüphe var. Sanılır ki edimde bulunan her şeyin edime gücü vardır; edime gücü olan her şeyin edimde bulunması gerekmez. Bu durumda da güç, edimden önce gelir. Eğer durum böyle olsa hiçbir şeyin var olmaması gerekirdi. Çünkü mümkün, henüz var olmayan ama var

olabilendir. Tüm şeylerin gücül durumda olması mümkün değildir. Şayet edimsel bir varlık ortada yoksa, bunların devinime geçmesi nasıl mümkün olur? Odun kendini devindiremez; bunu yapan marangozluk sanatıdır. Bundan dolayıdır ki Leikippos ve Platon gibi bazıları devamlı edimsel olan bir sebebin (*illet*) var olduğu görüşünde olmuşlardır.[45]

B.XI. Arapça Themistius (11. yüzyıl)

"Töz üç çeşit şey için söylenir. Bunlardan ikisi doğal, bir tanesi devinimsizdir. Görmekteyiz ki, devinimde olan şeylerin yönleri ve konumları birbirinden farklıdır ve her bir devinimde olan şey için bir devindiricinin olması gerekir. Eğer devindiricinin kendisi de deviniyor olsa, bu sonsuza kadar böyle gider (*fe-yeteselsel*). Böyle bir sonuca varılmaz. Öyleyse tüm bunların, kendisi devinmeyen bir devindiriciye dayanması gerekir. Bu devindiricinin özünde gücüllük (*ma'nen mâ bi'l-kuvve*) barındırması olası değildir. Çünkü öyle olsa, onu güçten (*kuvve*) edime (*fiil*) çıkaracak başka bir şeye ihtiyaç duyardı. O halde o, güçten edime doğru kendi özüyle deviniyor değildir. Bundan ötürü edim, güçten önce gelir; edimsel olan gücül olandan öncedir. Varlığı mümkün olan her şeyin (*câizün vücûduhû*) doğasında gücül bir anlam bulunur. Bu, imkân ve *cevâz*ın tam karşılığıdır. Öyleyse [imkânlık barındıran her şey] kendisiyle zorunlu olacağı bir zorunluya ihtiyaç duyar. Her devinenin, bir devindiriciye ihtiyaç duyması gibi. Sonuçta, varlığı kendisiyle zorunlu olan, varlığını bir başka varlıktan kazanmamaktadır. Aksine her var olan, varlığını edimsel olarak O'ndan alır."[46]

B.XII. Fahruddin Razi (12. Yüzyıl, Eşari kelamcı)

"Aristoteles ve izleyicilerine göre evren kendinden ötürü mümkün, başkasından ötürü zorunludur. Mümkünler bir ihtiyaç zinciri içerisinde, ne kendisi madde olan ne de maddî olan, kendinden ötürü zorunlu bir Varlıkta son bulurlar."[47]

"Gerek teologların gerekse filozofların bir çok çıkarımını dayandırdığı

45 Bedevî, *Aristû İnde'l-Arab*, s. 3-4 (çeviri bize ait). Bu çeviriyi krş. Aristoteles, *Lambda Metazifik Kitap 12*, çev. Kaan H. Ökten, Gurur Sev, İstanbul: Notos Kitap, 2012, s. 132-137.

46 Themistius'tan aktarım yapan: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâ'ûr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993, s. 444-445. Türkçesi: Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

47 Râzî, Fahruddîn, *er-Riyâzü'l-Mûnika fî ârâ'i Ehli'l-'İlm*, ed. Es'ad Cum'a, Kayrevan: Merkezü'n-Neşr el-Câmi'î 2004, s. 86.

> ilkelerden biri 'zorunluluk ve imkân' ilkesidir (*mukaddimetü'l-vücûb ve'l-imkân*). Bu ilke son derece değerli ve yüce bir ilkedir. Akıllı varlıkların ulaşabildiği son noktadır. Bu ilkeye göre var olan bir şey, ya zorunlu ya da mümkündür. Mümkün ise bir gerektiricisi [varlığını yokluğuna tercih eden bir şey] olmalıdır. Bu gerektirici de hem özü hem de nitelikleri açısından zorunlu olmalıdır. Eğer mümkün olsaydı, başka bir etkene gereksinim duyacaktı."[48]

Müslüman düşünürler, Aristoteles'in *Metafizik*'te ezeli bir tözün olması gerektiğine dair açıklamalarından şu akılsal ilkeleri ediniyorlar. 1. *Evrende gözlemlediğimiz her şey süregiden bir devinimin içinde olsa da, bunların dışında ezeli ve değişmeyen bir tözün var olması gerekir.* Gözlemlenebilir dünyanın sürekli bir değişime uğramakta olduğu açık. Evrenin yapıtaşı olan maddenin (*cevher/cüz/cism/ayn*) ya bir özelliğe ya da bu özelliğin karşıtına mutlaka ilişmesi gerekiyor. Maddi bir şey ya ayrılmaya konu olmalı, ya da karşıtı olan birleşme özelliğini barındırmalı; ya devinim halinde olmalı, ya da hareketsiz kalmalı. Her iki karşıttan kurtulup kendi başına varlığını sürdürmesi, maddi varlıklar için düşünülemeyecek bir durum. Karşıtların birbirinin yerine geçerek geriye doğru sonsuza dek uzaması (*teselsül*) aklın kabul edebileceği bir şey değil. Bir ilki saptamak gerek.[49] Çünkü sonsuz nedenler zincirinin bir tanesi koparıldığında kalan kısım yine sonsuz olacaksa, sonsuzun sonsuzdan büyük olması gibi mantıksal tutarsızlıkların içine düşülecektir. Son tahlilde, kendisi değişime konu olmayan bir ezeli-ebedi Varlık'ı öngörmek, bu mantıksal çıkmazların önüne geçmek için tek çare olarak durmaktadır. Bu Varlık'ın Tanrı olmaması için hiçbir sebep yok; çünkü hayat sahibi (*hayy*), bilen (*alîm*) ve dilediğini yapmakta özgür (*muhtâr*) bir Tanrı anlayışı, evrenin neden yoklukta değil de varlıkta olduğunu açıklamak için mükemmel bir örtüşme sağlıyor. 2. *Eğer her şey, varlığa çıkma potansiyelini barındırdığı halde kalsaydı, hiçbir şey varlığa gelmemiş olacaktı.*[50] Kelamın yoktan yaratma görüşü evrenin meydana gelmezden evvel mutlak bir yokluk içinde olduğunu

48 Râzî, Fahruddîn, *Kitâbü'l-Erba'în*, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2004, s. 466.

49 Sonsuz nedenler zincirinin Aristoteles'te çürütülmesi için örneğin bkz. *Metafizik*, *Kitap II*, 994a-995a.

50 Bu ilkeyle ilgili olarak *Metafizik*'te bir başka yer için bkz. *Beta*, 1003a: "...Eğer öğeler sadece bilkuvve olarak varsalar, var olan her şeyin var olmaması mümkündür. Çünkü henüz var olmayan bir şey de var olma imkânına sahiptir. Çünkü varlığa gelen, var olmayandır ve yine çünkü var olma imkânına sahip olmayan bir şey, varlığa gelmez." Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, s. 185-186.

varsayıyor, evrenin neden belirli bir anda varlığa geldiğini Tanrı'nın koşulsuz iradesine bağlıyordu. Yoktan var olan şeyin/şeylerin doğasında bir başka temel karakterin olduğunu tespit etmek, evrenin Tanrı'nın edimine her zaman hazır olduğunu ortaya koymaya yarayacaktır: İmkân (*imkân/cevâz*). Evren mümkündür; yani zaten varlık ile yokluk arasında durmakta ve bir tarafını diğerine tercih edecek bir Varlık'ın müdahalesini beklemektedir. Bu yönüyle, Tanrı evreni yokluk halinde de bırakabilirdi. Öyle olsa imkân ezeli-ebedi kalmış; hiçbir şey varlığa gelmemiş olurdu. Zaten evren meydana gelmeden önce geriye doğru giden sonsuz bir imkân durumundan bahsedilebilir. Ancak hiçbir şekilde, imkânın ve gücüllüğün (*bilkuvve*) ezeli olması, madde için ezeliliği mümkün hale getirmeyecektir: Ezeliyyetü'l-imkân lâ testelzimü imkâne'l-ezeliyye.[51] Yok (*maʿdûm*), ezeli olabilir. Her halükarda o salt olumsuzlamadır (*en-nefyü'l-sırf*). 3. *Şeylerin gücüllüğü/imkânı*[52] *barındıran doğası, ahşabın bir zanaatkara ihtiyaç duyması gibi, bir Yaratıcı'yı gösterir.* Her ne kadar Tanrı dışındaki şeylerin ortak özelliği olarak tespit edilen "sonradan olmak" (*hudûs*), Tanrı ile evren arasına kesin bir sınır çiziyorsa da, onun Tanrı'ya olan ihtiyacını sağlamlaştırmada eksik kalıyor. Bir yapıcının eseri olduğuna şüphe olmayan evrenin (çünkü kelamcılar bunu bir aksiyom olarak kabul ediyorlar), hangi yönden Yaratıcı'nın etkisine bağlanması literatürde tartışılan bir konudur. "Etkene ihtiyaç duymanın nedeni" (*illetü'l-hâce ile'l-müeesir*) başlığı altında incelenen bu konuda, zaman içinde *hudûs*'tan *imkân*'a doğru bir yönelim söz konusu olmuştur.[53] Yani evren, *Muallim-i Evvel* Aristoteles'in de öngördüğü gibi, mümkün doğasını taşıdığındandır ki bir Yaratıcı'ya ihtiyaç duymuştur.

Tüm bu çıkarımlara elverişli olmasıyla Aristoteles metinleri, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan ana yöntemden birisi olan "imkân delili"ni (*ontological proof*) pekala ima etmektedir. Arapça Themistius'dan alıntılanan metinde (B.XI), *Lambda*'da söylenen şeylerin derli toplu ve Tanrı'yı kanıtlama amacına yöneltilen şekli rahatlıkla görülebilir. Büyük olasılıkla

51 Kelam klasiklerinde bu aforizmanın bulunduğu yerler için: Kaya, Veysel, "Alemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocazade'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu Bildiriler*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 253-268.

52 Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofların gücüllüğü (*bilkuvve*), imkân ile bir tutarlar. Buna karşın zorunluluk da edimsellik (*bilfiil*) ile ortak anlamları içerir şekilde kullanılmıştır. Bir şeyin *bilkuvve* var olması demek, mümkün olması demektir; *bilfiil* olması demek ise zorunlu olarak var olmaktır. Daha fazla bilgi için, bkz. Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân*.

53 Tartışmanın bir özeti için bkz. Semerkandî, Şemsüddîn, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, ed. A.A. eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985, s. 159 vd.

–bir kaynak olarak doğrudan kullanmamış olsalar da– Aristoteles'in *Metafizik*'teki görüşlerinin bu yönünden haberdar olmalılar ki, Müslüman düşünürler imkân delilini Aristoteles'in kendisine atfetmişlerdir. Eşari kelamının en büyük sistemleştiricilerinden Fahruddin Razi'nin metinleri (B.XII) Aristoteles'e ait olarak görülen bu fikrin nasıl genelleştirilip özümsendiğini göstermesi açısından mükemmel birer örnektir.[54]

C. Gerçek Birliğin Sahibi Olarak Tanrı

Tanrı'nın birliği öğretisi, İslam'ın kendisini putperest Araplara karşı konumlandırmasına bağlı olarak, en çok vurgulanan inanç esasıdır. İnanç ve edim planında bir müminin sahip olması gereken temel özellik *tevhîd*, yani birlemedir. Tek Tanrı'ya inanılmalı ve tek Tanrı'ya ibadet edilmelidir. İlk başta putperest Arapları hedef alan öğreti, giderek Hıristiyanlığın çeşitli mezheplerine mensup din adamlarına da yönelir. İslam inancının savunusu üstlenen disiplinin (kelam) temel metinlerinden biri olan Bakıllani'nin *Temhîd*'i –Yakubi, Nesturi ya da Kıpti olsun– hiçbir Hristiyan ekolünün Tanrı'yı ortaklıklardan gerçek anlamda arındıramadığını, tam tersine zâtına yakışmayan nitelikleri O'na yüklediğini ayrıntılı bir şekilde kanıtlamaya çalışır. İslam'ın klasik döneminde görülen bu genel tavrın arkasında şu iddia yatmaktadır: Tanrı'yı gerçekten birleyen yegane öğreti, İslam'ınkidir. "Birlik"in (*vahdet*) bu denli İslam ile özdeş kılındığı bir zamanda, ortama başka bir aktörün dahil olması ilgi çekici sonuçlar doğurmuştur. "Birlik" konusu, Müslümanların kendi dillerine çevrilen Aristoteles metinlerinde de karşılaşılan ana temalardan biridir. Üstelik bu çevirileri, yukarıda adı geçen Hıristiyan ekollerine mensup çevirmenlerin gerçekleştirdiğini tekrar hatırlatalım. Bu çevirilerde sunulan birlik anlayışının hangi din/ekol açısından kullanılmaya daha elverişli olduğu (Aristoteles kimi destekliyor?), Hıristiyanların bu çevirileri yaparken tartışma içinde oldukları Müslümanlara gönderme yapıp yapmadıkları gibi konular, alanı geniş bu başlık içinde araştırmaya değer konulardır. Bu yazıdaki amacımızla sınırlı kalırsak, en azından şunu görmekteyiz: Aristoteles'in *Lambda*'da "bir" olanı açıklamaya girişirken kullandığı postula ("Bir, ya ilineksel olarak, ya da kendisi gereği söylenir"), özellikle İslam

54 Burada kelamcılar ile filozoflar arasında Tanrı-evren ilişkisi noktasında sert tartışmaların yaşandığını da göz ardı etmemek gerekir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik olarak kullanılan imkân delili, hem filozoflar hem de kelamcılar tarafından kabul görür. Ancak, filozoflara göre evren zorunlu olarak ve neden-sonuç ilişkisi içinde meydana gelmiş iken, kelamcılar Tanrı'nın seçme özgürlüğüne vurgu yaparlar.

felsefesi geleneğinde Tanrı'ya ait gerçek birliğin betimlenmesinde bir kalkış noktası olarak kullanılmıştır:

> C.I. Arapça Aristoteles (krş. *Metafizik/Lambda* 1015b-1017a) (9. Yüzyıl, Ustâs Çevirisi)
>
> "Bir (*el-vâhid*) ya ilinek (*araz*) türüyle söylenir; ya da kendisi gereği (*bi'z-zât*) söylenir. (...) Kendileri için konulmuş ayrımlarla birbirinden ayrıldıkları halde, cinsleri bir olanlara da "bir" denir. At, insan ve köpek örnekleri gibi. Yine bu anlamda, "tüm hayvanlar bir şeydir" denir. Bu tür birlik, "madde (*heyûlâ*) birdir" sözü için de geçerlidir. (...) "Bir" sözü, maddesi bir iken çok olan şeyler için de söylenir. Bu durumda bu şeyler ya başka bir şeyi etkilerler, ya o şeyden etkilenirler, ya başka şeylerle onlardan ayrılırlar, ya da onlara izafe edilirler. İlk olarak bir olan şeyler, tözleri bir olanlardır. Bunlar ya birleşme (*ittisâl*), ya form, ya da söz (*kelime*) bakımındadır." (...) Bir olanın gerçekliği (*enniyye*), sayıların bir ilkesi olmasıdır. Çünkü ilk ölçü (*mikyâl*), bir ilkedir. İlk olarak bildiğimiz şey, bize göre her cinsin ilk ölçüsüdür. Öyleyse her bir şeyin bilgisinin ilkesi, bir olandır. Ancak bir olan, tüm cinslerde aynı değildir. Bazılarında [ses] tonu (*irhâ*) bir iken, diğerlerinde seslendirilen şey birdir. Ağırlıkla ilgili olan bir farklı, devinimle ilgili olan farklıdır. Bir olan, tüm şeylerde ne nicelik ne de form bakımından bölünebilir. Nicelik bakımından bölünemeyene, kesinlikle bölünemezse ve bir konumu (*vaz'*) da yoksa, "birdir" denir; konumu varsa "işaret" (*alâmet*) denir. Bir şekilde bölünebilir olan, "doğru"dur. İki şekilde bölünebilir olan "yüzey"dir. Tüm üç boyutta bölünebilir olan "cisim"dir (*cirm*). Tersine söylersek, iki çeşitte bölünene "yüzey", bir çeşitte bölünene "doğru", nicelik olarak hiçbir şekilde bölünmeyene "işaret ve bir", bunların içinde konumu olmayana "bir olan", nihayet konumu olana ise "işaret" denir. Yine şeyler, sayı olarak bir (*vâhid bi'l-aded*), form olarak bir (*bi's-sûra*), eşitlik bakımından bir (*bi'l-müsâvât*) ve cins olarak bir (*vâhid bi'l-cins*) olabilir."[55]

55 İbn Rüşd, *Tefsîrü Mâ Ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, II, 523; 541; 543-544 (çeviri bize ait). Aristoteles'in "bir" kavramını açıkladığı diğer yerleri ve bunların İslam düşüncesindeki izdüşümlerini çok iyi inceleyen bir yer için bkz. Kraemer, Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill, 1986, s. 179-184.

C.II. Kindi (9. yüzyıl, felsefeci)

"Anlattığımız gibi, bazen bölünmeyen nesneye "bir" denir. Bu nesne ne bilfiil ne de bilkuvve bölünebilir. Söz gelimi elmas taşı sert olduğu için bölünmez; buna rağmen bir cisim olması açısından zorunlu olarak parçaları vardır; dolayısıyla çokluk ifade eder. Bazı nesneler de çok küçük olduğundan ve onu bölüp parçalayacak alet bulunmadığından "bölünmez" diye nitelenir. Bununla beraber o, ne kadar küçük olursa olsun bir niceliktir ve parçaları vardır, dolayısıyla çokluk ifade eder. Sürekli bölünen nesnenin her parçası bütünün özelliğini taşıyorsa, o da bilfiil bölünmeyen nesneler kategorisine girer. Tüm kesintisiz nicelikle böyledir. Bununla cisim, yüzey, çizgi [doğru], mekan ve zamanı kastediyorum. (...) "Bir" terimi Muhammed, Said ve gözcü gibi insanlara, at ve deve gibi hayvanlara -yani bilfiil veya bilkuvve olarak bölününce kimliğini (*zât*) yitiren varlıklara- yüklenir. Aynı şekilde formu bulunan doğal veya ilineksel olan her şahsa yüklendiği gibi tür, cins, fasıl, hassa ve araz-ı âmm'a da yüklenir. Bunlardan herhangi biri bölününce artık o, o değildir. Bunlar birleşikleri itibariyle çokluk ifade ettiği gibi, sürekli bölünmeleri halinde kesitleri itibariyle de çokluk ifade ederler. İşte bunların hepsine "bir" denir. (...) Anlattıklarımızda ortaya çıkan şudur: "Bir" terimi ya zâta veya araza yüklenir. Araza yüklenen "bir" ya ortak isim, ya eşanlamlı isim ya da birçok arazı toplayıcı türden olan birdir. Sözgelimi bir adam hem katip hem de hatip ise, "katip ve hatip birdir" denilir. Veya bir insan aynı zamanda katip ise, "insan ve katip birdir" denilir. Zâta yüklenen bire gelince, anlattığımız şekilde birin yüklendiği geriye kalan herşeyi yani cevheri bir olan her şeyi kapsar. Bu birin ilk taksimi ya kesintisizliktir ki bu, maddeye tekabül etmektedir; ya formdur ki bu, türe tekabül etmektedir; veyahut cinstir ki bu, ilke tekabül etmektedir. (...) Gerçek Bir, kategorilerin hiç birine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll [bütün], cüz [parça], cemi [tüm] ve ba'z [bazı] değildir. O, başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. (...) O, gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O, salt birdir. Yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibariyle bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur. (...) Birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin ilk sebebi gerçek Bir'dir ki O, birliği başkasından almış değildir.

Çünkü başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir'dir. Birlik ifade eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil, mecazi birdir."[56]

C.III. Hamidüddin Kirmani (11. yüzyıl, İsmaili düşünür)

"Birleme (*tevhîd*) iki şeyi gerektirir: Birleyen (*muvahhid*) ve birlenen (*muvahhad*). Birleyen, bir olanın yapıcısı; birlenen ise nesnedir. Bir, çeşitli anlamlarda söylenir. Birincisi, bir şey kendisini diğer şeylerden ayıran özünün sonluluğu açısından birdir. Duyumsal şeylerin cisimleri böyledir. Bu çeşitteki bir, sınırları olduğu için mümkün varlık kategorisine girer. İkincisi, bir olan, kendisinde olup da başkasında olmayan özellik dolayısıyla birdir. Mıknatısın demir çekme özelliği böyledir. Söz konusu özelliğin sadece kendine ait olması nedeniyle bu da mümkün kategorisindedir. Üçüncüsü, bir olanın öz anlamında bir olmasıdır. Siyahlık, beyazlık gibi niteliklerin özleri/doğaları böyledir. Bu tür birler de varlıklarını başkalarına borçludurlar. Bu tür bir olanlar da mümkündür. Son olarak, bir olan genel anlamda bir olur. Genel anlamda bir olan, ikilik özelliğini dışarıda bırakır. Tüm bu çeşitlerin incelenmesinden ortaya şu çıkar: Bunların hepsi mümkün varlıktırlar. Yaratıcı'nın tüm bunların ötesinde olması gerekir. Tanrı bir olmaktan ziyade, birliği yapandır (*muvahhid*). Şeylere bir olma özelliklerini O vermektedir."[57]

Aristoteles'in varlıklara yüklenen bir nitelik olarak "bir"in hangi anlama geldiğine dair incelemeleri Müslüman felsefeciler nezdinde, Tanrı'nın zâtı hesaba katılınca hayati öneme sahip olan bir dikotomiye indirgeniyor: Birlik ve çokluk. Aristoteles'in müslüman takipçilerinin izahlarından şu sonuç çıkıyor: "Bir" olma niteliğini birçok şey barındırsa bile, eninde sonunda bir yönden çokluğa uğramaktan azade kalamıyor. Birliğin gerçek anlamda yegane sahibi olan Tanrı ise, doğalarına çokluk illetinin bulaştığı tüm sahte birliklerden yüce olan mutlak Bir (C.II). Yeni-Platonculuğun İlk İlke (*el-Evvel,*

56 Kaya, Mahmut, *Kindi Felsefi Risaleler,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 179-182. Alıntıda küçük değişiklikler yapıldı.
Kindi'nin buradaki görüşlerinin takipçileri ile karşılaştırmalı olarak incelenmesi için bkz. Kaya, Veysel, "Kalam and Falsafa Integrated for Divine Unity: Said b. Dadhurmuz's (5th/11th Century) *Risala fi l-Tawhid*", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), s. 65-123.

57 Nasr, S. H., Aminrazavi, M., *An Anthology of Philosophy in Persia*, Londra: I. B. Tauris, 2008, II, s. 203-204. Çeviride kısaltma yapıldı.

el-Mebde'ü'l-Evvel) hakkındaki anlayışından ciddi etkiler taşıyan bu sunumda Gerçek Bir'e, Aristoteles metinlerinin ima etmediği farklı bir ontolojik görev verilmekte: Kendisi dışındaki var olanların birliklerini temin etme. (C.II, III) Bu yazıda "zorunlu varlık olarak Tanrı" başlığı altında değindiklerimiz hatırlanırsa, şeylere zaten varlıklarını bahşeden Tanrı (*efâde el-vücûd*), onların birliklerini kazanma noktasında da tek merci konumuna yerleşiyor. Tanrı böylece, varlığın ve birliğin ilkesi/yaratıcısı olmuş oluyor ki, İslam felsefe geleneğinin hakkı yenmiş önemli bir kolu olan Kindi ve onun Amiri, Said b. Dadhürmüz gibi takipçilerinde Tanrı'nın bu yönü kuvvetle vurgulanmakta. Bu ekolün metinleri dikkatle incelendiğinde birlik (*vahde, vahdâniyye*), basit bir şekilde bir/tek olmaktan ibaret bir kavram değil; bir şeyin birliği aslında onu kendisi yapan kimliği (*identity*) anlamına da geliyor. Şeyler "bir" olmalarıyla, yani kendilerine özel olmalarıyla başkalarından ayrılıyorlar. Birlik bu şekilde anlaşıldığında İslam felsefesinin çetrefilli konularından sayılan ve genelde İbn Sina ve sonrası için dikkate alınan varlık-mahiyet ayrımı tartışmasının (*essence-existence distinction*) bir başka yönü de ortaya çıkmış oluyor.

Sonuç Yerine

İslam düşüncesi tarihinde doğrudan Aristoteles külliyatı üzerine yapılan şerhlerin sınırlı sayıda olması, pek bir anlam ifade etmez. İbn Rüşd'ün yorumlarının Batı düşüncesinde yaptığı etki –bu etki ne kadar derin olursa olsun–, Aristoteles ve ortaya koyduğu düşüncelerin İslam dünyası içerisindeki serüveni hakkında fikir veremez. Doğru bir gözlem yapabilmiş olmak için, ana akımların tarihsel seyrinin dışına çıkmak ve yapının çalışmasını sağlayan, ayrıntıdaki mekanizmaları irdelemek gerekir. Evrenin var oluş amacı hakkında bütüncül bir söylem geliştiren sistemler ve de özellikle dinler, araçsal ilkelerden çok amaçlarla ilgilenirler. Epistemolojik bir problemin çözümü için tasarlanan bir nosyon ve ilke, bu sistemler için apayrı bir planda işlevsellik kazanabilir ve merkeze oturabilir. Aristoteles örneğinde görüldüğü gibi bu, Aristoteles'in felsefenin alanından çıkarıp tüm bilim ve disiplinlere mal edilmesi sonucunu da doğurabilir. Aristoteles'in sözlerinin bağlam dışına çıkarılması, düşünce tarihinin kendi iç işleyişinde doğal karşılanması gereken bir durumdur. Benzetme yerindeyse, bir dinin mabedini yüzlerce yıl ayakta tutan şey, onu ele geçiren diğer bir dinin hizmeti için iş görmesi olmalıdır. Bağlam dışı Aristoteles, yaşayan Aristoteles'tir; yani bizim örneğimizde Aristû'dur.

Bu manzaradan İslam felsefesi tarihi adına çıkarılacak sonuçlar da mevcut. İslam felsefesi tarihinin yazımı şimdiye kadar belirli isimlerin köşe taşı yapılmasıyla gerçekleştirildi. Daha önce Gazali ve İbn Rüşd böyledi; şimdilerde ise İbn Sina böyle bir yere yerleştiriliyor (birçok çalışma ve araştırmanın daha isminde İbn Sina öncesi ve sonrası/ "Before and After Avicenna" ayrımı yapılıyor). Hele bu mutlaklaştırmaların, İslam düşüncesinde felsefe faaliyetinin hiçbir zaman sona ermediğini kanıtlamış olmak için yapılması hiç de akıl kârı değil: Kelamın felsefileşmek için İbn Sina'ya ihtiyacı yoktu; bir tümel ilim olarak (salt tartışma değil) kelam zaten başından beri felsefi idi. Doğru olan, isimlerin değil, problem ve ilgilerin merkeze alınmasıdır. Böyle bir perspektif bazı büyük ve gerçekten etkili isimleri silikleştirme tehlikesi taşısa bile, İslam düşüncenin tüm disiplinlerinde işleyen ortak dinamikleri görmek için elzem. Bu yolla aslında, İslam düşüncesinin felsefe tarihine olan katkısı daha köklü hale geliyor. İslam düşüncesinin katkısı belirli akımları bütün olarak tevarüs etmesinde değil, temel birtakım ilkeleri işlevsel hale getirerek yaşatmasında ortaya çıkmış oluyor.

Rönesans ve Aristotelesçilik*

THOMAS RICKLIN

Rönesans dönemi içinde Aristoteles, gittikçe karmaşıklaşan bir yapıdaki felsefi ve bilimsel pratiklerin en önemli öğelerinden biri haline gelmişti. Matbaanın icadı, üniversitelerin sayıca artması ve bunlardan bazılarının geniş etki alanına sahip olması, bazılarınınsa daha yerel düzeyde kalması, yeni bilimsel disiplinlerin gelişmesi, Batı Avrupa kültürünün mezheplere bölünmesi ve dil bölgelerinin ortaya çıkması, yeni keşfedilen kıta ve coğrafyaları mevcut dünya resmine entegre etme çabaları, bütün bunlara ilaveten Yunan Eskiçağı metinleri ve kültürüne gösterilen ilgi Aristoteles'in *corpus*'una (eserler bütününe) o kadar çeşitli ve karmaşık şekilde etki etmiştir ki onun bu dönem içinde oynadığı rolü betimlemeye çalışmak ister istemez kısmi ve eksik kalmaya mahkum olacaktır. Dolayısıyla bu makalede Rönesans sırasında Aristoteles'in etkisini ana hatlarıyla açıklama ve hatta tarihsel anlamda tüketici şekilde ele alma vehmine kapılmamak için gayret edilecektir. Bunun yerine Aristoteles'in akademik dünya içinde oldukça uzun bir dönem (*longue durée*) etkin olmuş eserlerinden örnekler seçilerek kendisine ilişkin ilginin ne kadar farklı ve çeşitli olduğu gösterilmeye, Rönesans'ın sözüm ona Platoncu oryantasyonuna rağmen Aristoteles'in ne kadar ayrıntılı olarak çalışılmış olduğu vurgulanmaya çalışılacaktır.

Cehennem IV,131'de Dante (1265-1321) Aristoteles'i "bilginlerin üstadı" (*maestro di color che sanno*) olarak nitelendirmiş, bu nitelendirme Skolastik çağ boyunca "Filozof" lakabıyla anılan Aristoteles için kullanılan onursal

* Thomas Ricklin: "Renaissance", Christof Rapp, Klaus Corcilius (haz.): *Aristoteles-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2011, s. 437-443.

bir unvan halini almıştır. Dante'nin bu nitelendirmesini mübalağalı bulan önemli yazarlardan ilki Petrarca (1303-74) olmuştur. Her ne kadar Floransalı Dante'nin adını eleştirisinde zikretmese de Petrarca, *Rerum memorandarum libri* I,26,1-5'te ilk kez Aristoteles'i "şeytani" diye nitelendirmiş ve onu "ilahi" (*divinus*) Platon'dan çok daha düşük bir mertebeye yerleştirmiştir. Petrarca'nın ölümü üzerinden henüz yüz yıl geçmeden Kardinal Bessarion (1403-72), Yunan kökenli Georgios Trapezuntios'un (1395-yakl. 1472) *Comparatio Aristotelis et Platonis* isimli çalışması aleyhine yazdığı 1469 tarihli *In calumniatorem Platonis*'te yine "şeytani" ifadesine başvurmuştur. Onun bu kitabı sayesinde Petrarca'nın "ilahi" Platon'u çok kısa bir zamanda Floransa'daki Platoncu çalışmaların merkezine taşınmıştır. Örneğin Cristofero Landino (1424-98), Cosimo de' Medici ile güç birliği yaparak Marsilio Ficino'nun (1433-99) Platon'u Yunanca üzerinden etüt etmesine vesile olmuştur. Bunun üzerine Ficino Platon'u Yunanca'dan çevirip şerh etmiştir. Bu bağlamda Landino, 1481 yılında basılan *Comento sopra la Comedia* isimli kitabında Dante'nin *Cehennem* IV,131'deki ifadesini yorumlarken bütün Eskiçağ Latin düşünürlerinin "felsefenin hakanının Platon olduğu" (*che 'l principe de' philosophi sia Platone*) konusunda hemfikir olduklarını söyleyecektir.

Landino tarafından ilan edilen Platon'un hakanlığı, Rönesans'ın kültürtarihsel dünya görüşü içinde egemen hale gelmiştir. Ancak kendisinin bu iddiası felsefe-tarihsel açıdan bakıldığında pek de temellendirilebilir değildir. Zira örneğin Galilei'nin (1564-1642) ilk biyografisini 1654'te kaleme almış olan Vincenzo Viviani (1622-1703) bu kitabında meşhur Pisa kulesi deneyinin aslında Aristoteles'in öğretilerinin yanlış olduğunu göstermek için kurgulandığını yazarken (Viviani 1968, 606), Aristoteles'in bu dönemde de bilimsel ve düşünsel bakımdan hakim konumda olduğunu dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır. Öte yandan Galilei'nin kendisi, 1640 tarihli bir mektubunda, Aristoteles yeniden dünyaya gelseydi kendisi beni taraftarları arasına kabul ederdi, diye yazmaktadır ("*che se Aristotele tornasse al mondo, egli riceverebbe me tra i suoi seguaci*"; Galilei 1968, 249). Platon'un Floransa'da felsefenin temel öğretisi haline gelişinden neredeyse 200 yıl sonra bile Galilei hala kendisini "yüce insan Aristoteles'in büyük hayranı" (*ammiratore di un tanto huomo quale è Aristotile*; 248) olarak tanıtabilmektedir (elbette hafif ironik bir anlamda ve yeni metot bilincini açıkça dile getirerek).

Aristoteles'in bütün eserlerinin ilk Yunanca-Latince edisyonunu 1590 yılında gerçekleştiren Isaac Casaubon'un (1559-1614) bu çalışması

Aristoteles'in etki ve öneminin hala devam ettiğini gösteren en önemli kaynaktır. Bunun da sadece Cesare Cremonini gibi "Aristoteles'in her türlü sözünü savunanlar"ın (*difensori d'ogni detto Aristotelico*; Viviani 1968, 603) marifetiyle olacak bir şey olmadığı da kesindir (Kuhn 1996). Zira Casaubon'un Aristoteles edisyonuna çevirileriyle katkıda bulunanların çoğu, on beşinci yüzyıl İtalyan Rönesansı'nın meşhur isimleriydi. Örneğin *De anima*, *De caelo* ile *Physica*'yı Floransa'da da çalışmış olan Johannes Argyropulos (yakl. 1415-87) Latince'ye çevirmiştir. Kendisi ayrıca Porphyrios'un *Isagoge*'sini, *Organon*'u (*Topica* ile *De sophisticis elenchis* hariç), *Ethica Nicomachea*'yı ve *Metaphysica*'yı Cosimo ile Piero de' Medici'nin ricası üzerine çevirmiştir. Yine Argyropulos, Donato Acciaiouli'nin (1429-78) *Ethica*'sı hakkında verdiği derslerini Cosimo'nun talebi üzerine bir şerh şekline getirmiştir (Bianchi 2003). Yunan kökenli Theodoros Gaza (yakl. 1400-70) 1590 tarihli edisyonda aslen Papa V. Nikolaus ile Aragonlu I. Alfonso için redakte edip çevirdiği *Historia animalium*'un yanı sıra *De generatione animalium*, *De partibus animalium* ve *Problemata* çevirileriyle yer almıştır. Öte yandan Bessarion (1403-72) *Metaphysica*'yı, Giorgio Valla (1447-1500) *Magna Moralia*'yı ve Francesco Filelfo da (1398-1481) *Rhetorica ad Alexandrum*'u bu edisyon için çevirmişlerdir. Ancak bütün bu alimler, on beşinci yüzyılda faaliyet gösteren Aristoteles çevirmenlerinin sadece bir kısmını oluşturuyorlardı. Hümanizm döneminin diğer önemli Aristoteles çevirmenleri arasında en başta Leonardo Bruni (ölümü 1444) gelmekteydi. Kendisinin daha 1420'de yaptığı *Ethica Nicomachea* çevirisi oldukça büyük tartışmalara neden olmuş, Aristoteles'e ait olmasa da ona atfedilen *Oeconomica*'yı çevirip bununla ilgili bir şerh hazırlamıştı. 1424 yılında *Isagogicon moralis disciplinae* başlığı altında Aristoteles etiğine giriş niteliğinde bir kitap yazmıştı. Öte yandan 1429'da bir *Vita Aristotelis*'i redakte etmiş ve 1438'de *Politica*'nın kendine özgü bir Latince vesiyonunu yayımlamıştı. Ancak kendisinin bu çalışmaları 1590 tarihli iki dilli edisyonda yer almamıştı. Yine aynı dönemde faaliyet göstermiş olan şu çevirmenlerin çalışmalarının da söz konusu edisyonda yer almadığı görülmüştür: Giannozzo Manetti (1396-1459; *Ethica Nicomachea*, *Ethica ad Eudemum*, *Magna Moralia*), Gregorio Tifernate (1415-66; *Ethica ad Eudemum*, *Magna Moralia*) ile Georgios Trapezuntios (*Rhetorica*, *Physica*, *De anima*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *Problemata*). Öte yandan Bruni'nin Aristoteles'ten yaptığı çeviriler ve Aristoteles hakkındaki eserleri

ile Trapezuntios'un *Rhetorica*'sı on altıncı yüzyılda bile sıklıkla basılmış ve okunmuştur (Cranz 1971a).

Ficino ruh öğretisi konusunda Platon ile Aristoteles'in birbirleriyle uyumlu olduklarını keşfetmiş (Ficino 1576, 1801), öte yandan Giovanni Pico della Mirandola bu ikisi arasında doğa ile tanrısal-olan konusunda bir uyum olduğunu "kanıtlamıştı" (Pico della Mirandola 1990, 48 ve 2002, 108; Keßler 1990). Buna rağmen Aristoteles'in eserlerine olan ilgi azalmamıştı. Bunun en önemli göstergesi Casaubon'un iki dilli Aristoteles edisyonunda yer alan Niccolò Leonico Tomeo'nun (1456-1531) çevirileridir. Kendisi bu edisyon için *De animalium gressu*, *De animalium motu* ile *Mechanica*'yı Latinceye çevirmişti. Casaubon Tomeo'yu çevirmenler ekibine dahil ederek Rönesans döneminde yepyeni bir Aristoteles anlayışının en önemli temsilcilerinden birini kazanmış oluyordu. Tomeo 1497 yılından beri Padova'da Aristoteles'i Yunancadan hareketle şerh etme işini üstlenmiş bulunuyordu (De Bellis 1975; Perfetti 2000). Lohr'un yaptığı bir araştırmaya göre 1500-1650 yılları arasında Aristoteles'i şerh edenlerin sayısı 1350 kişi kadardı (Lohr 1988). Tomeo bu şerhçilerden sadece biriydi. Ancak Venedik Senatosu 1497 yılında Yunanca Aristoteles şerhçiliği kürsüsünü ilk kez ihdas edip bu görevi Tomeo'ya layık görünce (Poppi 1991, 28) Rönesans Aristotelesçiliğinin temsil edildiği en önemli yer olarak Padova Üniversitesi öne çıktı. Zamanla Padova Serenissima Üniversitesi'nde ve başka yerlerde meşhur şerhçiler ders vermeye başladı: örneğin Paulus Venetus (1369-1429), Nicoletto Vernia (1420-99), Pietro Pomponazzi (1462-1525), Agostino Nifo (1469-1538), Marco Antonio Zimara (1475-1537), Marcantonio de' Passeri "Genua" (1491-1563), Francesco Piccolomini (1523-1607), Giacomo Zabarella (1533-89), Antonio Riccoboni (1541-99) ile Caesare Cremonini (1550-1631) (Gregory 1964). Örneğin Casaubon bunlardan Riccoboni'nin *Rhetorica* ve *Poetica* çevirilerini (Kappl 2006) kendi edisyonuna dahil etmişti.

Padova'da bir matbaa sahibi olan Lorenzo Canozio 1472-1475 yılları arasında Aristoteles'in eserlerinin ilk kez tamamını yayımlama girişiminde bulunmuştu. Ayrıca buna İbn Rüşd'ün (1126-98) ilgili şerhlerini de dahil etmişti. Padova edisyonunda *De anima*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Metaphysica*, *Meteorologica*, *Parva naturalia* ile *Physica* yer almıştı. Öte yandan 1483'te Venedik'te basılan bir edisyonda bunlara "*Organon*", *Ethica Nicomachea*, *Politica* ile *Oeconomica* da ilave edilmişti (GW 2337). Bu edisyonda da İbn Rüşd'ün ilgili şerhleri yer almıştı. Yunanca Aristoteles'in *editio*

princeps'i (ana edisyonu) ise Aldus Manutius'un (1449-1515) Venedik'te 1495-98 yılları arasında yayımladığı edisyondur (GW 2334). Ancak bu edisyonda *Poetica* ile *Rhetorica* yer almamaktadır (Minio-Paluello 1963). Manutius'un bu edisyonuyla birlikte Aristoteles'in *Opera* (toplu yapıtlar) tarihinde yeni bir döneme girilmiş, bundan böyle İbn Rüşd'ün şerhlerine Aristoteles edisyonlarında yer verilmemiştir. Bunun bir sebebi, Yunanca Aristoteles'in yanı sıra Latince'ye çevrilmiş Arapça şerhleri okumanın teknik olarak bir yarar sağlamayacağı düşüncesiydi. Dante'nin *Cehennem* IV,144'te "büyük şerhçi İbn Rüşd" (*Averoìs che 'l gran comento feo*) dediği İbn Rüşd'ün on beşinci yüzyılın sonlarına doğru eleştirilere açık hale gelmesi de bunun önemli bir sebebiydi. Eleştiriler sadece filolojik nitelikte değildi. Örneğin Pico della Mirandola daha önceleri Latin Batı Avrupası'nda tanınmayan Simplicius'un *De anima* şerhini Yunanca orijinal dilinde biliyordu. Bir süre sonra Nifo'nun da bu eseri kullandığı anlaşılmaktadır (Nardi 1958). Öte yandan Theodor Gaza, Aphrodisiaslı İskender'e atfedilen ama ona ait olmayan *Problemata*'yı 1453'te çevirmiş, böylece Yunanca bir Aristoteles şerhini ilk kez Latince'ye aktaran Rönesans dönemi çevirmeni olma unvanını almıştı. Onun öğrencisi Ermolao Barbaro (1453-93) ise 1472/73'te Themistios'un *Paraphrases*'ini yeniden çevirmiş, Treviso'da 1481'de ilk kez basılmış ve böylece *De anima*'nın ilgili yerlerini yeniden okurlarıyla buluşturmuştu. Zira *De anima*'nın Moerbekeli William (yakl. 1215-1286) tarafından iki asır önce hazırlanan çevirisi pek başarı sağlayamamıştı (Lohr 1978). Nihayet Girolamo Donato (1457-1551) 1495'te basılan Aphrodisiaslı Aleksandros'un *De anima*'sının birinci kitabının çevirisini en geç 1491 yılında tamamlamıştı (Cranz 1960 ve 1971b). *De anima*'yla ilgili bu "yeni" Yunanca metinler, Aristoteles'in ruh öğretisi hakkında yürütülen tartışmaların canlı kalmasına neden olan en önemli faktörlerdi. Vernia'dan sonra pek çok Padovalı profesör de bu tartışmaya dahil olmuştu. Bu tartışmalar esnasında Thomas Aquinas (1224-74) tarafından kesinlikle reddedilen ve fakat Brabantlı Siger'in (yakl. 1240-84) savunup yaygınlaştırdığı ve esasen İbn Rüşd tarafından ortaya atılan ve ölmez bir ruhun insanlıkta ortak bulunan zihnde olduğu görüşünün Simplicius'un yardımıyla Platonculuğa ait olduğu belirlenebilmişti. Ama aynı zamanda İskenderiye'de geliştirilmiş olan yaklaşım da yaygınlık kazanmıştı: Buna göre zihin doğal ve organik bir bedenin tamamlanışı olarak anlaşılan ruhun bir kısmıydı. Dolayısıyla zihin de ölümlü addedilmekteydi. Bu görüşü savunanların en önemlisi Pomponazzi idi (Gregory 1964; Mojsisch 1990; Keßler 2008).

Pomponazzi *De immortalitate animae*'nin *editio princeps*'ini 1516 yılında yayımlamıştı. O zamanda bile Padova Üniversitesi'nin etki sahası içinde bulunanlar Yunanca Aristoteles şerhlerinin hümanizm ilkeleri çerçevesinde kazandırılması sürecini sadece *De anima*'yla sınırlı tutmamaya başlamışlardı. 1495-98 yılları arasında yayımladığı Aristoteles'in beş ciltlik Yunanca toplu eserlerine yazdığı ön sözde Manutius; Yunanca şerhçilerden Ammonios, Simplikios, Porphyrios, İskender, Philoponos ve Themistos'un çalışmalarını da orijinal dillerinde basmak niyetinde olduğunu beyan etmişti. İleride bizzat kendisinin ve ondan sonra da onun haleflerinin 1503 ila 1551 yılları arasında gerçekleştirdikleri bu çalışmalar muazzam birer yayıncılık faaliyetiydi. Hatta "bunu ancak on dokuzuncu yüzyılda Berlin'deki Prusya Bilimler Akademisi'nin çıkaracağı *Commentaria in Aristotelem graeca*'yla (CAG) kıyas edebilmek mümkün"dür denmiştir (Verrycken/Lohr 1995, xiii; bu kaynakta ilgili basımların ayrıntılı bir listesi de yer almaktadır). Ama Casaubon'un gerçekleştirdiği çeviri derlemesinin de kanıtladığı gibi, Yunanca şerhler külliyatı Rönesans dönemi Aristotelesçiliğinin nihai ve mutlak paradigması haline gelememişti. Zira Francisco Patrizi (1529-97) Venedik'te 1571'de yayımladığı *Discussiones peripateticae* isimli kitabının bir bölümünde Aristoteles'in kayıp veya fragmanter eserlerine de yer vermişti. Kendisinin redakte edip çevirdiği *De audibilibus* da burada yer almaktaydı. Yahut Celio Calcagninis'in (1479-1541) hümanizm ilkeleri doğrultusunda ilk kez çevirdiği *De Coloribus* da buna başka bir örnekti. İşte bütün bu eser çevirileri 1590'daki *Opera* edisyonunda yer alıyor ve Aristoteles'in söz konusu eserleriyle ilgili Yunanca şerhler bulunmuyordu. Öte yandan daha önce Ortaçağ'da iki kere Latince'ye çevrilmiş olan *De coloribus* kitabına ayrıca üniversite dışı çevrelerin on altıncı yüzyıl başlarından itibaren yavaş yavaş ilgi gösterdiği de görülüyordu. Örneğin bu esere sadece Leonardo da Vinci (1452-1519) ilgi duymakla kalmamış (Bell 1993), yeni çeviriyi yapan Calcagnini bir üniversite hocası olduğu halde yakın arkadaşları ve hayranları arasındaki Raffaello da bu eser üzerinde çalışmıştır.

Öte yandan Nifo'nun rivayet ettiği üzere Padovalı profesörler Aristoteles'in kitaplarının "bütün milletler tarafından okunduğunu" iddia ediyorlardı (Nifo 1544). Casaubon tarafından derlenen Latince Aristoteles çevirileri bu iddiayı destekler nitelikteydi. Çünkü o derleme içinde yer alan bazı çeviriler yerli İtalyan çevirmenlerin çalışmaları değildi: diğer tabiyetli çevirmenler içinde en öne çıkanlar arasında Fransız alimler bulunuyordu. Büyük filolog ve devlet

adamı Guillaume Budé (1468-1540) Aristoteles'e atfedilen ama ona ait olmayan *De mundo* çevirisiyle bu derlemede yer almıştı örneğin. *De generatione et corruptione*, *Meteorologica* ile *Parva naturalia* ise pek tanınmayan İbranice uzmanı François Vatable (yakl. 1493-1547) tarafından çevrilmişti. Vatable bir zamanlar meşhur Jacques Lefèvre d'Etaples'ın ("Faber Stapulensis", yakl. 1460-1536) en yakın çalışma arkadaşlarından biriydi (Rice 1972, 249 vd.).

Lefèvre d'Etaples'ın kendisi ve kaleme aldığı çok sayıdaki Aristoteles şerhi, on altıncı yüzyıl başında Paris'te bile Skolastik gelenekten bağımsız bir Aristoteles anlayışının savunulduğunu, buna İtalyan etkisi diyebileceğimizi göstermektedir. Lefèvre d'Etaples'ın 1507 yılına kadar Aristoteles üzerine dersler verdiği Collège du Cardinal-Lemoine'da daha sonra Denys Lambin (1519-72) okumuş, kendisi 1561'den itibaren Collège Royal'de tarih profesörü olmuş ve bu sırada *Politica*'nın yanı sıra *Ethica Nicomachea*'nın Latince versiyonunu kaleme almıştı. Casaubon çok sayıdaki İtalyanca alternatifleri değil Lambin'in bu Latince çevirisini tercih etmişti (Lines 2002).

Öte yandan Paris'te öğrenim görmüş olan Benediktin tarikatı mensubu Joachim Périon (1498-1559), Pierre de la Ramée'nin ("Petrus Ramus", 1515-72) rakibi haline gelmişti. Rabelais 1535 yılında yayımladığı *Gargantua* isimli kitabında Aristoteles'e atfedilen görünmez harf okuma sanatıyla alay etmiş (Rabelais 1994, 10), Ramée ise bundan bir yıl sonra hazırladığı *magister artium* tezinde Aristoteles'in bütün ifadelerinin apaçık uydurma olduğunu iddia etmişti ("*Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*"; Freigius 1599, 585). Daha sonra kendisi Aristoteles'in okul müfredatında yer alması aleyhine yoğun ve katı bir reform mücadelesi içine girmişti. Ama ne yazık ki Ramée "Saint-Barthélemy Gecesi Katliamı" (1572) sırasında hayatını kaybetmişti (Ong 1983). Öte yandan Périon'un kendisi de Aristoteles konusunda bir reforma gidilmesi gerektiğini savunuyordu. Kendi çalışmalarını Leonardo Bruni'nin çalışmalarına kadar geriye götüren Périon, Aristoteles'i Cicero'nun tarif ettiği bir surette yeniden kurgulamak gerektiğini savunuyordu. Günümüzde Aristoteles yorumcuları Périon'un çevirisini "Aristoteles çevirilerinin hümanizm ilkeleri çerçevesindeki en üst noktası" (Schmitt 1983, 73) olarak değerlendirmektedirler. Öte yandan Collège de Guyenne'de mantık dersleri veren Nicolas de Grouchy'nin (1509-72) öğrencileri arasında Michel de Montaigne de bulunuyordu. Périon'un çevirisi yayımlanır yayımlanmaz Grouchy söz konusu çalışmayı gözden geçirip geliştirmeye başladı. Casaubon'un neden Grouchy'nin gözden geçirilmiş "*Organon*" versiyonunu kendi edisyonuna

dahil ettiği tam olarak bilinememektedir. Zira "*Organon*"un bu versiyonunu tercih ederek Cenevre'de öğrencisi olduğu kendi öğretmeni Giulio Pace'nin (1550-1635) çevirisini ve diğer başka çevirileri de göz ardı etmiş oluyordu.

Casaubon'un edisyonuna katkıda bulunan Aristoteles çevirmenleri arasında Almanya kökenliler neredeyse hiç yer almamaktadır. Bu durum nasıl yorumlanırsa yorumlansın bunda Martin Luther'in (1483-1546) etkisi pek olmamıştır. 1519'da Luther Alman prenslerine hitaben yazdığı bir reform çağrısında üniversitelerde "iyi ve güçlü bir reforma" ihtiyaç bulunduğunu ve *Physica*, *Metaphysica*, *De anima* ve *Ethica*'nın "tümüyle kaldırılmasının" yerinde olacağını belirtmişti (Luther 1519/1888, 457). Buna mukabil yine aynı metinde Luther *Logica*, *Rhetorica* ile *Poetica*'nın okutulmaya devam edilmesi gerektiğini söylüyordu. Aynı anlayıştan hareketle Melanchthon (1497-1560) daha 1518'de Yunanca bir Aristoteles edisyonunun planını hazırlamış, Wittenberg Üniversitesi'ni Aristotelesçi çizgide reforma tabi tutmuş, pek çok Aristoteles çevirisi yapmış ve özellikle 1529'da yayımladığı ve *Ethica Nicomachea*'nın ilk iki kitabını kapsayan şerhiyle ve bunun yanı sıra 1540'da zengin anatomik açıklamalarla genişlettiği *De anima* şerhiyle (Nutton 1993) önemli bir Aristotelesçi hareketin başlatıcısı olmuştur. Melanchthon sayesinde Almanya'daki bütün protestan üniversitelerinde Aristoteles felsefesi önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır (Petersen 1921). Melanchton'un en yakın Alman alim arkadaşlarından ikisinin çevirileri 1590 tarihli edisyonda yer almıştı: Joachim Camerarius (1500-74) Aristoteles'e atfedilen ama ona ait olmayan *Oeconomica*'nın çevirisini ilk kez 1564'te Leipzig'de yayımlamıştı. Kendisi Leipzig Üniversitesi'nde 1541'den ölümüne kadar Yunanca ve Latince profesörü olarak çalışmıştı. Diğer Alman çevirmen ise Simon Grynaeus'tu (1493-1541). O da yine Aristoteles'e atfedilen ama ona ait olmayan *De virtutibus*'u Latince'ye çevirmişti. Kendisi Basel Üniversitesi'nde Yunanca ve teoloji profesörü olarak çalışmıştı. Grynaeus çok faal bir alimdi: Erasmus'un çevresinde yer almış, onun 1531'de yayımlanan Yunanca Aristoteles edisyonunu 1539 yeniden yayımlamış, Yunanca Platon'un editörü olmuş (Basel 1534), Ficino'nun Latince Platon'unu gözden geçirip yayımlamış (Basel 1532) ve Plutarkhos'un *Vitae*'sinin çevirmenliğini (Basel 1531) yapmıştı. Platon'la ilgili bütün bu çalışmalarına rağmen Grynaeus, Aristoteles'in Latince *Opera*'sına (Basel 1538) yazdığı ön sözde okurlarına seslenerek, şeylerin doğasını bu kadar apaçık ve parlak biçimde yansıtabilen tek zihnin Aristoteles'inki olduğunu, ondan başkasını tanımadığını, bu sebeple "doğanın en yüksek mer-

tebedeki yorumcusu"nu (*summus naturae interpres*) bütün dünyanın okuyup, öğrenip, sevip, ona hürmet göstermesi gerektiğini salık vermişti. Öte yandan yine Basel'de 1566 yılında *Peplos* isimli bir kitap yayımlanmıştı. Bu kitapta Aristoteles'e atfedilen ve Truva Savaşı kahramanlarına hitaben kaleme alınan 63 adet kısa manzume yer alıyordu. Bu kitabın muhtemelen ilk kez çevirisini Hollandalı Wilhelm Canter (1542-75) yapmış, Casaubon ise bu çeviriyi yeniden yayımlamıştı. Canter Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserlerinin editörlüğünü yapmıştı.

Isaac Casaubon'un Aristoteles'in *Opera*'sı için derlediği Latince çevirilerin içindeki beş metnin çevirmenlerini belirlemek mümkün olamamıştır. Bu eserler *Ethica Eudemia* ile Aristoteles'e atfedilen ama ona ait olmayan *De plantis*, *Physiognomica*, *De mirabilibus auscultationibus* ve *De spiritu*'dur.

Casaubon'un 1590 tarihli iki dilli Aristoteles edisyonuyla ilgili buradaki açıklamalarımız tamamen kuşatıcı olmasa bile umulur ki temsil niteliğini haizdir. Zira bu edisyonun Rönesans dönemi boyunca varlığı o kadar yaygın ve hakim olmuştur ki onu tümüyle yansıtmak çok zordur ve bu yüzden de hümanistlerin Aristoteles'le olan ilgilerine dair açıklamalar hep kısmi kalmak durumundadır. Ancak belki de bundan çok daha önemlisi, Immanuel Bekker'in 1831 yılında Prusya Bilimler Akademisi için hazırladığı Aristoteles edisyonunun üçüncü cildinde Casaubon'un derlemesinin neredeyse tümüyle yer alıyor olmasıdır. Bekker'in edisyonunda Pace'nin Latince versiyonuyla yer alan "*Organon*" ile Julius Caesar Scaliger'in (1484-1558) hazırladığı *Historia animalium* hariç tutulacak olursa onun *Aristoteles Latine*'si ile Casaubon'un derlediği Latince çeviriler arasında çok küçük farklar hariç büyük bir uyum söz konusudur (Keßler 1995). O halde şöyle bir iddiada bulunmak pek da haksız olmayacaktır: Casaubon'un Latince Aristoteles edisyonu Rönesans ve Hümanizm döneminin Aristotelesçi inisiyatiflerini toplayıp biraraya getirmek suretiyle ondan sonraki dönemler için olağanüstü bir etki yaratmıştır.

Bu makalede şu ana kadar sadece Latince Aristoteles çevirileri üzerinde duruldu. Ancak Rönesans boyunca Aristoteles'le ilgili çalışmalar bununla sınırlı kalmamıştır elbette. Örneğin Aristotelesçi üniversitelerdeki müfredat değişimi ve dönüşümü (Schmitt 1984), Yunanca metinlerin filolojik bakımdan hazırlanış süreci yahut Aristotelesçi el kitaplarının ortaya çıkışı (Lohr 1981) veya İspanya'da ortaya çıkan farklı bir Skolastisizm bağlamında Aristoteles konusu (Schmitt 1983) bu döneme damgasını vuran diğer gelişmeler olmuştur.

Öte yandan Aristoteles'in Latince değil ve fakat Avrupa yerel dillerine tercüme süreci de aynı döneme rastlamaktadır. Ancak bununla ilgili akademik araştırmalar henüz çok yenidir. Fakat Cranz'ın hazırladığı indeksler (1971a) yardımıyla yine de bu gelişmenin ana hatlarını ortaya koymak mümkündür. Buna göre Aristoteles'i ilk kez bir Avrupa yerel diline çevirme çabası Brunetto Latini'ye (yakl. 1220-94) dayanmaktadır. Kendisi *Ethica Nicomachea*'dan yaptığı uzunca alıntıları önce Fransızca'ya sonra da İtalyanca'ya çevirmişti. Öte yandan Oresmeli Nicolaus (yakl. 1320-82) İmparator V. Karl için *Ethica*'nın yanı sıra *Oeconomica*, *Politica* ve *De caelo*'yu Fransızca'ya çevirmişti. On beşinci yüzyıla gelindiğinde Viana Prensi Carlos (1421-61) öne çıkmıştı. Kendisi Leonardo Bruni'nin hazırladığı *Ethica Nicomachea*, *Oeconomica* ile *Politica*'nın Latince çevirilerini amcası V. Alfonso'nun Napoli'deki sarayındayken Kastilya diline çevirmişti (Azcona 1941). Öte yandan on altıncı yüzyılda da Aristoteles'in bu üç eseri yerel dillere tercüme sürecinde ön saflarda yer almıştı. Örneğin Sibert Lowenborch Latince bir çeviriden yararlanarak *Oeconomica*'yı 1532 yılında Paris'te yayımlamış, Latini'nin *Ethica Nicomachea*'dan yaptığı uzun alıntılar 1547'de John Wilkinson tarafından İngilizce'ye çevrilip Londra'da piyasaya sürülmüş, 1553'te Philippe Le Plessis-Prevost *Ethica Nicomachea*'yı Fransızca'ya çevirerek Paris'te yayımlamış, yine Paris'te Loys Le Roy *Les politiques d'Aristote* başlıklı Fransızca çevirisini 1568'de çıkarmış, bu çevirisi daha sonra 1598 yılında İngilizce'ye çevrilmiştir (Sciacca 2007, 175). Öte yandan yine Paris'te 1554 yılında *Oeconomica*'nın ikinci bir çevirisi çıkmış (Gabriel Bounyn), Saragossa'daysa 1584 yılında Pedro Simon Abril *Politica*'nın Kastilya dilindeki çevirisini okurlarla buluşturmuştu. İtalya'daysa Aristoteles'in İtalyanca çevirileri oldukça fazla ve yaygın olup Antonio Brucioli'nin (yakl. 1490-1566) çalışmaları öne çıkıyordu. Brucioli gençlik yıllarında Nicolò Machiavelli'nin (1469-1527) Floransa'daki çevresinde bulunmuş (Spini 1940a; Dionisotti 1980), daha sonra Venedik'e sürülünce burada *Rhetorica* (1545), *Politica* (1547), *Physica* (1551), *De generatione et corruptione* (1552), *De caelo* (1552) ile *De anima*'nın (1557) İtalyanca çevirilerini yapıp yayımlamıştı (Spini 1940b). Tam da aynı dönemde Bernardo Segni (1504-58) *Politica*, *Rhetorica*, *Poetica* ile *De anima*'yı çevirmiş ve bunları şerhleriyle birlikte 1549'da Floransa'da yayımlamıştı. Ertesi yıl yine Floransa'da *Ethica Nicomachea*'nın İtalyanca çevirisini piyasaya sürmüştü. Öyle anlaşılıyor ki söz konusu çeviriler geniş bir kitle tarafından beğenilerek okunuyordu. Aristoteles'in bu dönemde yapılan İtalyanca çevirilerinin eksiksiz bir katalogunu buraya çıkarmak mümkün olmadığın-

dan on altıncı yüzyılda yerel dillere yapılan çevirilerde *Rhetorica* ile *Poetica*'nın ağırlıklı olarak tercih edildiğini söylemekle yetinilecektir: 1540'larda Anibale Caro (1507-66) *Rhetorica*'yı çevirmiş (Venedik 1570), Ludovico Castelvetros'un (1505-71) *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*'sı 1570'de Viyana'da basılmış ve Alessandro Piccolomini (1508-79) önce bir *Copiosissima paraphrase* (Venedik 1565) yayımlamış, daha sonra da *Rhetorica*'nın çevirisini okurlarla buluşturmuştu (Venedik 1571). Bunlara ilaveten *Poetica*'yı çevirmiş (Siena 1572) ve buna dair bir *Annotazioni* (Venedik 1575) yayımlamıştır.

Yukarıdaki yerel dil çeviri örneklerine bakarak on altıncı yüzyılda Aristoteles'in birkaç önemli kitaba indirgenmiş olduğu sonucuna varmak doğru olmaz. Zira buna karşı gösterilebilecek en iyi örneklerden birisi yine Piccolomini'nin kendisidir. Aristoteles'e atfedilen ama ona ait olmayan *Mechanica*'nın geniş bir özetini daha 1547 yılında Latince olarak yayımlamıştı. Daha sonra bu çalışma Oreste Vannocci Biringucci tarafından 1582 yılında İtalyanca'ya çevrilmiş ve Roma'da yayımlanmıştı. Antonio Guarino da *Mechanica*'nın İtalyanca çevirisini yapmıştı (Modena 1573). Bütün bu yerel dildeki kitaplar, bundan çok kısa bir süre sonra Galileo Galilei'nin *Mecaniche*'sinin doğmasına vesile olacaktı (Micheli 1995).

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

Kaynaklar

Azcona, José M.: "El principe de Viana. Escritos del Principe, duentes historicas, iconografia", *Principe de Viana*, 2 (1941) 59-89.

Bell, Janis: "Aristotle as a Source of Leonardo's Theory of Colour Perspective after 1500", *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, 56 (1993) 100-118.

Bianchi, Luca: "Un commento 'umanistico' ad Aristotele: l'Expositio super libros Ethicorum di Donato Acciaiuoli", *Studi sull'aristotelismo del rinascimento*, Il Poligrafo, Padova: 2003, 11-39.

Cranz, Edward: "Alexander Aphrodisiensis", *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Vol. 1*, Washington: 1960, 77-135.

Cranz, Edward: *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600 with an Introduction and Indexes (Bibliographica Aureliana XXXVIII)*, Baden-Baden: 1971a.

Cranz, Edward: "Alexander Aphrodisiensis. Addenda et corrigenda", *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Vol. 2*, Washington: 1971b, 411-422.

De Bellis, Daniela: "Niccolò Leonico Tomeo interprete di Aristotele naturalista", *Physis*, 17 (1975) 71-93.

Dionisotti, Carlo: *Machiavellerie: Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino: 1980.

Ficino, Marsilio: "Expositio in interpretationem Prisciani Lydi super Theophrastum", *Opera omnia, II, ii*, Basel: 1576 (yeniden basımı: Torino 1959).

Freigius, Johannes Thomas: "Petri Rami Vita", *Petrus Ramus: Collectaneae, praefationes, epistolae, orationes*, Marburg: 1599 (with an Introduction by Walter J. Ong: Hildesheim: 1969, 580-623).

Galilei, Galileo: *Le opere die Galileo Galilei: Edizione nazionale, Vol. XVIII*, Floransa: 1968.

Garin, Eugenio: "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienza morali La Colombaria, n. s. II, anni 1947-1950*, (1951) 55-104.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Leipzig/Stuttgart: 1925 vd. (GW).

Glucker, James: "Casaubon's Aristotle", *Classica et mediaevalia*, 25 (1964) 274-296.

Gregory, Tullio: "Aristotelismo", *Grande antologia filosofica, diretta da Michele F. Sciacca, Volume sesto: Il pensiero della rinascenza e della riforma*, Milano: 1964, 607-837.

Kappl, Brigitte: *Die Poetik des Aristoteles in der Dichtungstheorie des Cinquecento*, Berlin/New York: 2006.

Keßler, Eckhard: "The Transformation of Aristotelianism during the Renaissance", John Henry, Sarah Hutton (derl.): *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, Londra: 1990, 137-147.

Keßler, Eckhard: *Aristoteles Latine, interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*, Berlin: 1831 (yeniden basımı ve giriş Eckhard Keßler, Münih: 1995).

Keßler, Eckhard: *Alexandri Aphrodisiensis Enerratio De anima ex Aristotelis institutione. Übersetzt von Hieronymus Donatus. Neudruck der ersten Ausgabe Brescia 1495 mit einer Einleitung von Eckhard Keßler*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2008, ix-ciii.

Kuhn, Heinrich: *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini*, Frankfurt a.M.: 1996.

Lines, David A.: *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden/Boston/Köln: 2002.

Lohr, Charles (derl.): *Themistii Libri paraphraseos*, Venedik: 1499 (tıpkıbasımı: Frankfurt a.M.: 1978), v-x.

Lohr, Charles: "Some Early Aristotelian Bibliographies", *Nouvelles de la République des lettres*, 1 (1981) 87-116.

Lohr, Charles: "Latin Aristotle Commentaries", *Vol. II: Renaissance Authors*, Floransa: 1988.

Luther, Martin: "An den Christlichen Adel deutschen Nation", *Werke. 120 Bände, Band 6*, Weimar: 1888 vd., 404-469.

Micheli, Gianni: *Le origini del concetto di macchina*, Floransa: 1995.

Minio-Paluello, Lorenzo: "Attività filosofico-editoriale aristotelica dell'umanesimo", *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano, a cura di V. Branca*, Floransa: 1963, 245-262.

Mojsisch, Burkhard (derl.): *Pietro Pomponazzi: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, Hamburg: 1990, vii-xxxv.

Nardi, Bruno: "Il commento di Simplicio al De anima nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI", *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Floransa: 1958, 365-442.

Niphus [Nifo], Augustinus: *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in libros Aristotelis de anima nuper accuratissima dilligentia recognita*, Venedik: 1544.

Nutton, Vivian: "Wittenberg Anatomy", Ole P. Grell, Andrew Cunningham (derl.): *Medicine and the Reformation*, Lonra/New York: 1993, 11-32.

Ong, Walter J.: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, 2. Basım, Chicago: 1983.

Perfetti, Stefano: *Aristotle's Zoology and its Renaissance Commentators (1521-1601)*, Leuven: 2000.

Petersen, Peter: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig: 1921.

Pico della Mirandola: *De hominis dignitate. Übersetzt von Norbert Baumgarten, herausgegeben und eingeleitet von August Buck*, Hamburg: 1990.

Pico della Mirandola: *Neuf cents conclusions philosophiques, cabalistique et théologiques. Edition établie, traduite du latin et présentée par Bertrand Schefer*, Paris: 2002.

Poppi, Antonio: *Introduzione all'aristotelismo padovano, seconda edizione riveduta e ampliata*, Padova: 1991.

Rabelais: *Œuvres complètes. Edition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon*, Paris: 1994.

Rice, Eugene F. Jr. (der.): *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts*, New York/Londra: 1972.

Schmitt, Charles B.: *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass./Londra: 1983.

Schmitt, Charles B.: *The Aristotelian Tradition and the Renaissance Universities*, Londra: 1984.

Sciacca, Enzo: *Umanesimo e scienza politica nella Francia del XVI secolo*, Floransa: 2007.

Spini, Giorgio: *Tra rinascimento e riforma: Antonio Brusciali*, Floransa: 1940a.

Spini, Giorgio: "Bibliografia delle opere di Antonio Bruciali", *La Bibliofilia*, 42 (1940b) 129-180.

Verrycken, Koenraad / Lohr, Charles*: Johannes Philoponi Commentaria in Libros posteriorum Aristotelis. Übersetzt von Andreas Gratiolus und Philippus Theodosius. Neudruck der Ausgabe Venedig 1542 mit einer Einleitung von Koenraad Verrycken und Charles Lohr*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1995, v-xvi.

Viviani, Vincenzio: "Racconto istorico di Vincenzio Viviani", *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale. Vol. XIX*, Floransa: 1968.

Yeniçağ Başında Aristotelesçilik*

DOMINIK PERLER

Erken Yeniçağ'da Aristoteles ve Aristotelesçi gelenek üzerine yürütülen tartışmalar bir tarafta polemiğe varan reddiyeler, diğer tarafta geleneğin içten içe devam ettirilmesi veya Aristotelesçiliğe alenen destek verilmesi şeklinde cereyan ediyordu. Örneğin Bacon, Descartes, Malebranche, Hobbes ve Locke gibi çok sayıda "modern" filozof mekanistik fizik düşüncesi etkisiyle Aristotelesçi ilke ve açıklama modellerinden açıkça uzak duruyordu. Ancak bu filozofların Aristoteles'in bizatihi eserlerinden değil Geç Skolastik dönemde hazırlanmış ders kitaplarından (*compendium*) yararlandıkları gözden kaçmamalıdır. Bu yüzden de eleştirilerinin aslında Aristoteles'e yönelik değil Aristotelesçiliğin Geç Ortaçağ'da geçirdiği dönüşüm veya çarpıtmalara karşı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu sırada Aristoteles'in eserleri üniversitelerde okutulmaya devam etmiş, şerhçi gelenek sürdürülmüştü. Hatta birtakım Aristotelesçi yazarlar, giderek artan eleştirilere karşı metafiziğin bazı temel öğelerini (örneğin hylemorfizmi ve töz kuramını) savunan çalışmalar dahi kaleme almışlardı. Yine söz konusu yazarlar gerçek anlamda modern olan açıklama modellerine (örneğin idealar kuramında temsil edici yaklaşıma) karşı çıkarak doğrudan Aristoteles'e göndermede bulunmuşlardı. Bu sayede Aristotelesçi filozoflar ile "modern" filozoflar arasında son derece üretken bir tartışma ortamı doğmuştu. Ayrıca mekanistik fiziği kendilerine rehber edinip oldukça keskin eleştirilerde bulunan yazarların dahi bazı Aristotelesçi kuram öğelerinden yararlandıkları da görülüyordu. Böylece kısmen

* Dominik Perler: "Frühe Neuzeit", Christof Rapp, Klaus Corcilius (haz.), *Aristoteles-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2011, s. 443-449.

kasti olarak, kısmen de farkında olunmaksızın "Aristotelesçiliğin mekanikleştirilmesi" sürecine girilmişti (Leijenhorst 2002). Bazı Erken Yeniçağ filozofları Aristotelesçi ve modern kuram öğelerini birbirleriyle bağdaştırmayı kendilerine açıkça hedef olarak seçmişlerdi ki bunların en başında Leibniz yer alıyordu. Böylelikle "uyumlaştırıcı eklektisizm" denilebilecek bir yaklaşım doğmuştu (Mercer 2001, 47). Dolayısıyla topyekun bir anlayışla Aristotelesçiliği silip süpüren bir bilimsel devrimden bahsetmek çok da yerinde olmasa gerektir. Çünkü bu çağda bile Aristoteles önemli bir referans noktası olarak kabul edilmeye devam ediyordu. Ama onun eserleri artık Skolastik anlayıştan hareketle açıklanıp yorumlanmıyordu.

Olumsuz Tutum: Harekete Geçirici Kuvvet Olarak Anti-Aristotelesçilik

On yedinci ve erken on sekizinci yüzyıl felsefesinin ilk bakışta Aristoteles'ten iki bakımdan uzaklaştığı görülmektedir: Birincisi kurumsal uzaklaşmadır. Bu çağın en özgün düşünürleri Aristoteles okumalarının hala zorunlu müfredat içinde yer aldığı üniversitelerde faaliyet göstermiyorlardı artık. Onlar daha ziyade kraliyet saraylarında, akademilerde veya bir hayırseverin himayesi altındaki bağımsız entelektüeller olarak çalışıyorlardı (Tuck 1998). Böylece onlar üniversitelerdeki Aristotelesçilerin icra ettiği açıklayıcı ve yorumlayıcı metottan da uzaklaşmış oluyorlardı. Örneğin bu bağlamda Descartes eski metin yorumcularını yabancı ülkelerde çok uzun süre gezginlik yapmış ve sonunda kendi memleketine yabancılaşmış kimselere benzetiyordu (*Discours de la méthode*, AT VI, 6). Eğer bir kimse kendi memleketini tanıyacaksa yani kendi tinini ve onun beden ve maddi çevreyle olan ilişkisini bilecekse o zaman bir yandan gözlemlere diğer yandan da empirik bilimlerin ulaştığı sonuçlara ve matematiksel içgörülere dayanmak gerekecekti. Bu durumda ayrıntılı bir Aristoteles açıklaması ve yorumu bilginin ilerleyişine engel teşkil edecekti. Hatta Descartes ve onun pek çok takipçisi üniversitelerde Aristoteles'in metinleriyle ilgilenilmesi yüzünden onun yanıltıcı kuramsal varsayımlarının herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan devralınmakta olduğuna inanıyorlardı. O yüzden de bu düşünürler kurumsal olarak kendilerini buralardan uzaklaştırarak aslında içeriksel olarak da bu ortamdan ayrı düşmüş oluyorlardı. Yöneltilen eleştiriler daha çok dört alan üzerine odaklanıyordu:

1) Metafizik alanında en çok eleştirilen konu doğal nesnelerin form-madde birliği (hylemorfizm) olarak kavranılması gerektiği varsayımıydı. Özellikle

de Aristoteles'in savunduğu maddenin bir imkan olduğu ve ancak tözsel bir formla etkinliğe dönüştürülebileceği anlayışını reddediyorlardı. Buna karşı savundukları tez maddenin bizatihi kendisinin zaten etkin olarak varolan bir şey olduğu idi: bir parçacıklar manzumesi olarak madde. Ve maddeyi oluşturan bu parçacıklar farklı farklı konfigürasyonlar sayesinde farklı farklı doğal nesneleri teşkil ediyordu. Bu düşünürler hylomorfizmi reddederken genellikle iki argümana başvuruyorlardı (Garber 1992, 103-111): Birincisi maddenin yanı sıra bir de formu varsaymanın açıklama metodolojisi bakımından bir fazlalık ve dolayısıyla da gereksizlik olduğu idi. Eğer münferit parçacıkların ve onların birleşmelerinin özellikleri açıklanacak olursa zaten bir doğal nesnenin (hem bir taş gibi cansız, hem de bir bitki veya hayvan gibi canlı nesnelerin) eksiksiz bir açıklaması sunulmuş olacaktı. Ve eğer bir nesnenin değişimini açıklamak gerekecekse o zaman da söz konusu parçacıkların konfigürasyonunun değiştiğine işaret etmek yeterli olacaktı. İkinci olarak form diye bir şeyi varsaymayı empirik olarak gereksiz ve asılsız kabul ediliyorlardı. Descartes alaycı bir tavır takınarak formların "sadece birer hayalet" (AT III, 212) olduğundan bahsediyordu. Onları doğabilimsel araştırmalarla kanıtlamak mümkün değildi çünkü. Buna göre bir deney sırasında tezahür eden her şey aslında birer parçacık manzumesinden ibaretti. Üstelik Malebranche buna, münferit madde parçacıklarının formun "sahiplenişini" ve onları biraraya getirişini belirlemenin de mümkün olmadığını ilave edecektir (*Recherche* I, 16, § 4). Öte yandan Locke daha da ileriye giderek sadece formun değil özsel niteliklerin de açık seçik biçimde empirik olarak ispatlanamayacağını söyleyecektir. Bizim erişimimize açık olan niteliklere göndermede bulunan Locke, sadece "nominal bir özün" belirlenebileceğini savunacaktır. Çünkü Locke'a göre bizler bu türden niteliklerin ilgili manzumelerini sadece sınıflandırıcı ifadelerle dile getirebilen varolanlarız (örneğin bu bağlamda "altın" sözcüğü sert, parıldayan ve sarı nitelikleri ifade etmek için kullanılmaktadır). Ama bizler herhangi bir gizli "reel öz"ü kavrama ve ifade etme imkanından yoksunuzdur (*Essay* III.6, § 26).

2) Buna ilaveten Aristoteles'in algı ve bilgi kuramına ilişkin başka bir eleştiri öbeği daha ortaya atılmıştır. Buna göre doğal nesnelerin sadece tözsel formlara sahip olmadığını söylemek yeterli değildi. Onların duyumsanabilir olan ve bu itibarla da duyumsayana aktarılabilen formları da yoktu üstelik. Bir başka deyişle nesnelerin kendilerinde bizzat varolan ve uygun bir süreçten geçilerek özümsenebilir olan renkler veya kokular da mevcut değil-

di. Descartes, Malebranche, Boyle ve pek çok diğer Erken Yeniçağ yazarları için söz konusu "zatına mahsus duyumsama nitelikleri" sadece birer ikincil nitelikti ve duyumsayanda meydana geliyordu. Onlara olsa olsa nesnelerdeki kuvvetler veya potansiyeller karşılık gelebilirdi. Nesnelerin bizzat kendilerinde varolan birincil nitelikler ise sadece geometrik ve kinematik niteliklerdi. Bunlar da parçacıkların belirli konfigürasyonları sayesinde ortaya çıkıyordu (Perler/Wild 2008). Onlar özümsenmemekte bilakis sadece duyusal ideleri ortaya çıkarmaktaydı ki bunlar da birer temsil oldukları için kendi saiklerine işaret etmekteydi. Dolayısıyla bilgi sadece temsil edici ideler sayesinde meydana gelebilirdi: duyumsanabilir ve hatta akledilebilir formların özümsenmesi yoluyla değil.

3) Hylemorfizmin reddi Aristoteles'in ruh kuramını da etkileyecekti. Eğer ilkesel olarak formlardan bahsedilemeyecekse o zaman ruhun insan bedenini etkin ve birleşik bir nesneye dönüştüren tözsel bir form olması söz konusu olamazdı. Ayrıca ruhun çeşitli kısımlarının olması da mümkün değildi. Ruhun can ve duyumsama kısımları aslında etkin olarak varolmakta olan bedenin mekanistik olarak açıklanabilir fonksiyonlarından başka bir şey değildi (Des Chene 2001). Ruhun zihin kısmıysa yine bedensel bir fonksiyona indirgenmeliydi (Hobbes'a göre) veya müstakil bir töz olarak düşünülmeliydi (Descartes ile Malebranche'a göre) yahut belirli bir yüklemle betimlenmeli ve bedene atanmalıydı (Spinoza'ya göre). Ruh ile ilgili açıklamaları birbirlerinden her ne kadar farklı da olsa (Garber/Wilson 1998; Schmaltz 2006) önemli bir noktada bütün Anti-Aristotelesçiler hemfikirdiler: ruh bir canlılık ilkesi değildi. Çünkü zaten muntazam biçimde düzenlenmiş bir beden haddizatında canlıydı. Ruh olsa olsa bedenden ortaya çıkan yahut ona ilave edilmiş olan bilişsel bir merci olabilirdi ancak.

4) Mekanistik doğa felsefesi nihayet eylem kuramı ve pratik felsefeyle ilgili tartışmalara da damgasını vurmuştu. Formların varlığı reddedilince Aristoteles'in şu tezi de eleştirilerden nasibini aldı: Aristoteles'e göre doğal bir hedef yahut doğal olarak iyi olan bir şey vardı. Bunlar her canlı için ve bilhassa insan için veriliydi ve bütün canlılar ona doğru yöneliyorlardı. Pek çok Erken Yeniçağ yazarı içkin olarak iyi olan bir şeye göndermede bulunmayı ve teleolojik açıklamalara başvurmayı reddediyordu. Eğer bir insan için gerçekten de bir hedef varsa bu dışsal olarak Tanrı tarafından belirlenmiş olmalıydı onlara göre. Ve neyin iyi veya kötü olduğu Tanrı'nın vazettiği bir nizam tarafından tayin edilmişti. Tanrı söz konusu nizamı her an değiştire-

bileceği için bir insan için neyin iyi ve arzu edilebilir olduğu kesinkes sabit ve belirlenmiş olan bir şey olarak tasavvur edilemezdi (Osler 1994). Hatta Hobbes daha da ileriye giderek hiçbir doğal veya doğaüstü tespite başvurmamayı ve bütün normatif kategorileri toplumsal bir sözleşmeye atıfta bulunarak açıklamayı salık veriyordu: buna göre doğal halde ne bizatihi iyi ne de bizatihi kötü diye bir şey vardı. Bilakis burada sadece temel ihtiyaçları tatmin etmeye yönelik ilkel bir arzu söz konusuydu. Bu durumda herkes herkesle mücadele haline giriyordu. Sadece bir sözleşmeyle iyi ile kötü arasındaki normatif fark hayata dahil edilebilirdi. Ve ancak bu noktadan sonra toplumsal yaşamı düzenleyen hak ve adalet gibi kategoriler meydana gelebilirdi (*Leviathan*, Bölüm 14). Bu yüzden de devlet doğal bir şey değil, bilakis kurgulanmış bir şeydi ve ancak bir toplumsal sözleşmeyle ortaya çıkabilmişti.

Erken Yeniçağ felsefesi dönemi boyunca hylemorfizm ve Aristoteles'in doğacılığı konusundaki eleştiriler, tartışmaların daima merkezinde yer almıştır. Ama aslında eleştirilerin muhatabı Aristoteles'ten ziyade Aristoteles sonrası kuramlardı. Bunu Bacon açıkça ifade ediyordu. Kendisi Aristotelesçi-Skolastik açıklama modellerini kesin biçimde reddedip "yeni bir bilim" talebinde bulunurken aynı zamanda şunu söylemeden de edemiyordu: "Aristoteles'in bilgeliği ve düşünce ve eylem bütünselliği dikkate şayandır" (*The Advancement of Learning* I,4). Buna benzer bir ifadeyi Galileo da kullanmaktaydı (Mercer 1993, 41).

Dolayısıyla her nasılsa madde parçacıklarına sahip oluveren bir tözsel formu varsaymanın saçma olduğunu savunmak aslında Aristoteles'in hylemorfizmi aleyhine bir iddiada bulunmak demek değildi. Bu eleştiri daha çok formun reel bir öğe olduğunu, onun madde parçacıklarına eklendiğini ve gerektiğinde (örneğin Tanrı doğaya müdahale ettiğinde) değiştirilebildiğini savunan görüşe karşıydı. Dikkatle incelenecek olursa bu anlayış, Aristoteles'in orijinal kuramından oldukça farklı olup Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşuyla ilgili teolojik tartışmalardan kaynaklanmaktaydı (Funkenstein 1986, 117-152). Ayrıca ruhta birbirinden farklı kısımların bulunduğuna ve bir insanda formlar çokluğunun yer aldığına yönelik eleştiriler de aslında *De anima*'ya karşı değil daha ziyade onun Scotusçu ve Ockhamcı yorumlarına yönelik birer eleştiriydi (Des Chene 2000, 155-169). Öte yandan duyumsanabilir olan formların duyumsayana kelimenin tam anlamıyla aktarılmakta olduğu tezine yönelik eleştiri de aslında on altıncı yüzyılda oldukça yaygın olan bir anlayışa yönelik bir tutumdu: buna göre bu formlar "reel nitelikler" idi ve

bazı özel varlıklar sayesinde (bunlara *"species"* deniyordu) aktarılabilip duyumsama organına nüfuz edebiliyorlardı (Menn 1995). Bu yaklaşım da yine teolojik bir varsayıma dayanmaktaydı: Tanrı istediği anda her şeye müdahale edebilir ve formları maddeden ayırabilirdi. Ayrıca Müslüman düşünürlerin optikle ilgili geliştirdikleri kuramlar da bu görüş üzerinde etkili olmuştu (Smith 1992; Perler 1997). O halde bu dönemde Aristotelesçiliğe karşı yürütülen polemiğe bakıp, Aristoteles'in bizzat savunduğu kuramların toptan biçimde reddedilmiş olduğunu söylemek pek doğru olmayacaktır.

Alenen Olumlayıcı Tutum: Aristotelesçiliğin Müdafaası

Bu dönemde yazarların çoğu Aristotelesçiliğe sırtını dönmüştü. Ama yine de Erken Yeniçağ dönemi boyunca söz konusu felsefi geleneği kesintisiz biçimde devam ettirip geliştiren yazarlar da yok değildi. Özellikle Rodericus Arriaga, Petrus Fonseca, Franciscus Toletus gibi isimlerin ve Coimbra okulundakilerin kaleme aldıkları ayrıntılı şerhler sayesinde İspanya ile Portekiz'de Aristoteles'in eserleri hep varlığını sürdürmüştü. Ayrıca Avrupa'nın başka yerlerinde de (örneğin protestan Hollanda'da veya katolik Fransa ve İtalya'da) Aristoteles'in eserleri hep okunagelmişti (Ariew 1999; Stone 2006). Hatta on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar "modern Skolastik" denilen bir anlayış varlığını sürdürmeye devam etmiş, Avrupa'nın her yerindeki üniversite profesörleri tarafından savunulmuştu (Schmutz 2000). Söz konusu şerhler genellikle mantık, metafizik, doğa felsefesi ve etikle ilgili en önemli öğreti parçalarını biraraya getiren ders kitapları (*compendium*) şeklinde hazırlanıyordu, ama bu metinleri ayrıca yorumlama işine girişilmiyordu. Örneğin Eustachius a Sancto Paulo'un derlediği ve 1609'da yayımladığı *Summa philosophiae quadripartita* başlıklı kitabı söz konusu dört alan hakkında çok sağlam ve fakat pek de orijinal olmayan bir genel bakış sunuyordu. Ama bu eserin hem oldukça kısa hem de bir ders kitabı formatında olması onun hem üniversitelerdeki hem de üniversite dışındaki felsefi tartışmalara etkisinin büyük olmasına imkan sağlamıştı. Hatta Descartes bu kitabı ayrıntılı biçimde yorumlama fikrini beslemiş, böylece kendi felsefesiyle Aristoteles'inkini karşılaştırmalı olarak sunmak istemişti (AT III, 233). Descartes'ın bu planı söz konusu ders kitabındaki Aristotelesçiliğin bir sistem haline gelerek katılaşmış olduğunu gösteriyordu. Dolayısıyla o kitaptaki anlayış eleştirilerin temeli haline gelmişti.

Öte yandan Aristoteles'in metinlerini dikkatlice inceleyen oldukça derinlikli şerhler de yazılmaktaydı. Bu çalışmalar Aristoteles'in eserlerini Tho-

masçı, Scotusçu ve Ockhamcı yorumlardan hareketle yeniden değerlendiriyordu. Özellikle dikkat çeken bir çalışma İtalyan felsefeci Jacobus Zabarella'nın 1607'de yayımladığı *De rebus naturalibus* başlıklı oldukça kapsamlı kitabıydı. Bu kitapta Zabarella öğeler öğretisinden ruh kuramına kadar Aristoteles'in doğa felsefesinin bütün alanlarını son derece ayrıntılı biçimde analiz ediyordu. Zabarella içinde bulunduğu dönemin en tartışmalı sorularını ele almaktan da kaçınmıyordu. Örneğin ayrı bir risalede ruhun kısımları sorununu irdeliyor ve Aristoteles'in gerçek anlamda savunduğunu düşündüğü şu pozisyonu ileri sürüyordu: ruhun can, duyu ve zihin kısımları birbirinden farklı reel formlar değil sadece birer yetidir (*"aptitudines"*). Dolayısıyla hepsi de bir ve tek bir formdan ortaya çıkmadır (*De rebus nat.*, 691). Söz konusu form ise müstakil olarak varolan bir varlık olmayıp bir bedendeki etkinlik ilkesinin ta kendisidir. Yani ruhu açıklamak isteyen biri bedende belirli koşullar altında hangi yetilerin etkinleştirilmekte olduğunu ve bunun neticesinde hangi somut durumların meydana geldiğini açıklamak zorundadır. Zabarella beden ile ruh birliğini öngören bu pozisyonu hakim düalistik modellere karşı savunuyordu.

Pek çok şerhçi Geç Eskiçağ ve Ortaçağ'da yazılmış Aristoteles şerhlerini kendi çalışmalarına temel aldıklarından, yeni gelişmelere çoğunlukla açık olmamışlardı. Ancak bazı yazarlar da Aristotelesçiliği kapalı bir sistem olarak savunmanın ve alternatif kuramları göz ardı etmenin artık yeterli olamayacağının farkındaydı. Bu düşünürlere iyi bir örnek Bartholomäus Keckermann'dır. 1606'da yayımladığı *Praecognitorum logicorum tractatus tres* başlıklı kitabında kendisi Zabarella'nın yaklaşımını takip etmekte Aristoteles'in mantık çalışmalarını Petrus Ramus'unkiyle karşılaştırmakta, Aristoteles'in öğretisinin bunlardan çok daha kapsayıcı olduğunu iddia etmekte, kıyas [tasım] sayesinde çok daha sağlam bir yöntem sunulduğunu ve ayrıca bunun bilim kuramı için yararlı bir temel oluşturduğunu savunmaktaydı. Sonuç itibarıyla Keckermann, hiçbir Aristotelesçinin Ramusçularla karşı karşıya gelmekten çekinmemesi gerektiğini ve *"Organon"*u oldukça sağlam içeriksel sebeplerden dolayı savunabileceğini söylüyordu (Mercer 1993, 51-52).

İlgi çekici bir başka yazar grubu Aristoteles'i sadece savunmakla yetinmemiş, onun bazı kuram öğelerini alıp yeni başka öğelerle birleştirmeye çalışmıştır. Örneğin Marin Cureau de la Chambre böyle bir yolu denemiştir (Wild 2008). 1664'te yayımlanan *Le système de l'âme* başlıklı kitabında *De anima*'dan seçtiği farklı öğeleri ele almıştır: canlılığın ilkesi olarak ruhu be-

lirlemiş, ruhun üç farklı kısımdan oluştuğunu kabul etmiş ve söz konusu kısımların farklı yaşam fonksiyonlarından sorumlu olduklarını tespit etmiştir. Ama aynı zamanda da Descartes'ın bazı kuram öğelerinden, özellikle de temsil edicilik kuramından yararlanmıştır: bu anlayışa göre ruhun canlılık fonksiyonu temsil edici ideleri oluşturmaktır. Bu noktada Cureau söz konusu öğeleri birbirleriyle bağdaştırmakta ve ruhun canlılığın ilkesi olarak tezahürünü onun temsil oluşturabilme imkanına bağlamaktadır. Buna göre ruhun her bir farklı kısmı farklı temsil türlerinden sorumludur. Böylece farklı türde bilginin ortaya çıkması mümkün olabilmektedir: canlılık, duyumsama ve zihin bilgisi. Ruhu analiz etmek isteyen biri, söz konusu üç bilgi türünü incelemek durumunda kalacaktır. Ancak Cureau'nun bu açıklama yaklaşımı Aristoteles'in söylediklerinden oldukça uzaktır. Çünkü burada canlılığın ilkesi bilişsel bir ilkeyle sınırlandırılmış olmaktadır. Yine de onun kendine özgü bu kuramı dikkate şayandır. Zira bu sayede görülebilmektedir ki Erken Yeniçağ'da Aristoteles'le serbest bir düşünsel ilişki içinde olabilen ve bu sayede "hibrit" kuramların oluşabilmesine imkan tanıyan düşünürler de var olabilmiştir.

Elbette sadece karma şekiller ortaya çıkmamıştır bu dönemde. Bilakis sahici anlamda Aristotelesçi olan modellerin de yükselişe geçtiği görülmüştür. On yedinci yüzyılın akışı içinde Anti-Aristotelesçi kuramlar yaygınlaştıkça, bazı yazarlar, bu sefer bizzat modern kuramların kendilerinde bazı sorunların bulunduğunu ve hatta çıkmazlara soktuğunu tespit etmek için kolları sıvamışlardı. Onlara göre bu çıkmazlardan kurtulmanın tek yolu Aristotelesçiliği yeniden canlandırmaktan geçiyordu. Bunu çok açık bir şekilde İngiliz felsefeci John Sergeant'ta görmek mümkündür. 1697 yılında yayımladığı *Solid Philosophy Asserted* başlıklı kitabında kendisi Descartes ile Locke'un ideler kuramını ayrıntılı olarak ele almıştı (Glauser 1988). Sergeant onların kuramlarında tuhaf bir gerilimin bulunduğunu tespit etmişti: zira bir yandan idelerin birer tinsel temsil olduklarını iddia ediyorlardı. Bunlar temsil edilen şeylerden tümüyle farklıydılar ve onlarla olsa olsa benzeşim içindeydiler. Ama diğer yandan da idelerin ve temsilen edilen şeylerin esasen birbirlerinden tümüyle farklı olmadıklarını söylüyorlardı. Çünkü onlara göre şeyler "nesnel varlık minvaliyle" idelerde varolmaktaydılar. Sergeant'a göre bu iki iddianın birbiriyle uyumlu olması mümkün değildi. Tek başına ele alındıklarında bile anlaşılır olmaktan uzaktılar. Birinci iddiaya karşı şu itirazı dile getiriyordu: nasıl olur da bir ide onunla temsil olunan bir şeye

benzeyebilmektedir? Sadece birbirine benzer olan şeyler birbirine benzeyebilir. Oysa tinsel bir ide ile onun temsil ettiği maddi bir şeyin ortak hiçbir yönü bulunmamaktadır. İkinci iddiaya karşı da şu itirazı ortaya atıyordu: nasıl olur da maddi bir şey bir idenin içinde varolabilmektedir? Olsa olsa tinsel bir sureti onun içinde varolabilmektedir, şeyin bizatihi kendisi değil. Oysa bu durumda hiçbir zaman maddi şeye bilişsel bir erişim yolunu açmak mümkün olamayacaktır, bilakis sadece onun tinsel bir kopyasına erişilebilecektir. Dolayısıyla ideler kuramı ister istemez bir idealizme vardırmaktadır. Sergeant'ın iddiasına göre böylesi mahvedici bir pozisyondan kurtulmanın tek yolu Aristoteles'in yaptığını yapmaktır: buna göre zihnimiz nesnelerin formlarını özümsemekte ve böylelikle herhangi bir temsile ihtiyaç duymaksızın "formların yeri" haline gelmektedir. Sonuç olarak bu sayede maddi dünyaya doğrudan bir bilişsel erişim yolu sağlanmış olmaktadır. İşte ancak Aristoteles'in "sağlam felsefesine" geri dönülürse idealizm batağına saplanma tehlikesini önlemek mümkün olabilecektir.

Örtük Olumlayıcı Tutum: Aristotelesçi Kuram Öğelerinin Kullanılması

Erken Yeniçağ yazarlarının pek azı Aristoteles'ten yana olduklarını alenen dile getirmişlerdi. Örneğin pek çoğu Aristoteles'in kavram ve düşüncelerinden ve hatta başlı başına kuram öğelerinden istifade etmişlerdi. Çoğu zaman da bunu açık açık ifade etmemeyi tercih ediyorlardı. Böylelikle aleni reddiyeler ile örtük yararlanmalar arasında bir gerilim meydana gelmişti. Bunu Descartes'ta bile görmek mümkündü: bir yandan bitki ve hayvanların sadece birer beden olduklarını savunurken, diğer yandan da insanda ruhun "tözsel form" olarak mevcut olduğunu iddia ediyor (AT III, 503) ve bu yüzden ruhun başka şeylerden temelden farklı olduğunu söylüyordu. Descartes'a göre bu form bedene zamansal birliğini sağlıyor ve münferit parçacıkların geçirdikleri değişimlere rağmen aynı ve tek beden olarak kalabilmelerini teminat altına alıyordu. Bu yüzden de ruh ile bedenin oluşturduğu birliğin bir "*ens per se*" (haddizatında varlık) olduğunu, bunun birbirinden bağımsız tözlerin olumsal ilişkisi olarak anlaşılmaması gerektiğini savunuyordu (AT III, 508). Descartes'ın bu ifadeleriyle esasen tözler düalizmini mi sorguladığı, yoksa çağının Skolastik düşünürlerinin saldırılarına karşı kendini savunmak üzere bir koruyucu iddiayı mı ortaya attığı günümüzde bile halen tartışılmaktadır (Rozenmond 1998, 139-171). Ama en azından şu kadarı açık ki Descartes bu sayede insanın işlevsel birlik ve özdeşliğini açıklamaya çalışmıştır.

Descartes böylesi bir açıklama yaklaşımı içine girince, bitki ve hayvanlarda özdeşliğin nasıl açıklanabileceği sorusuyla karşı karşıya kalmıştır. Nasıl oluyor da bir köpek ömrü süresince hep o aynı ve tek köpek olarak kalıyor? Onun bedenindeki parçacıklar değişmiyor mu? Birlik oluşturucu ve yapı kurucu bir form mevcut değilse bu nasıl mümkün olabiliyordu? Descartes bu sorulara şu yanıtı vermişti: hayvanlar makineler gibidir. Onlardaki her bir parçacık belirli tarzda birbiriyle irtibatlandırılmış olup belirli fonksiyonlar için belirli parçacıklar görevlendirilmiştir (kan pompalamak, sindirimde bulunmak gibi). Descartes'a göre bu fonksiyonel irtibatlar aynı kaldığı müddetçe bedenin bütünü de kendisiyle özdeş olarak kalmaktadır. Ancak böyle yapılarak bir kez daha Aristoteles'e yaklaşılmış olunmaktadır. Çünkü geleneksel anlayışa göre maddenin ve onun fonksiyonlarının belirli bir şekilde düzenlenmesinden sorumlu olan tam da bu formdur (Des Chene 2001, 116-140). Demek ki mekanistik model bile belirli bir forma (ya da ona benzeşen bir komponente) atıfta bulunmadan iş görememektedir. O halde Descartesçıların dolaylı yoldan da olsa Aristotelesçi açıklama örüntülerini açıklamalarına dahil etmiş olmaları şaşırtmamalıdır – her ne kadar kendileri bunu açıkça itiraf etmemiş olsalar da (Duchesneau 1998).

Öte yandan Hobbes da örtük olarak Aristotelesçi açıklama modellerinden yararlanmıştı. Oysa o kendini bunlardan alenen uzak tutuyordu. Örneğin duyumsama kuramında Hobbes nesneleri görme ve bilmeyi açıklayabilmek için duyumsayabilen bir ruhu varsaymanın gereksiz olduğunu savunuyordu. Hobbes'a göre buna benzer durumlar, duyu organlarındaki münferit parçacıklardan oluşan basınç ve karşı basınç ilişkisi neticesinde meydana geliyordu sadece. Hobbes burada bunu dese de, söz konusu mekanik işlemler sayesinde tasavvur resimleri oluştuğunu, bunların da doğal yargılar olarak biraraya getirildiğini söyleyecektir daha sonra (*De corpore* XXV.5, 253). Söz konusu önkavramsal yargılar Hobbes'a göre hayvanlarda da bulunmakta olup bilişsel süreçlerin temelini oluşturmaktadır. Çünkü ancak söz konusu tasavvur resimleri oluşturulduktan, somut nesnelere tatbik edildikten ve onlara uygun olup olmadıkları konusunda karara varıldıktan sonra söz konusu nesneler kavranabilir ve birbirlerinden ayırt edilebilir olabilmektedir. Oysa bu Aristoteles'in kullandığı bir açıklama örüntüsünden başka bir şey değildir. Aristoteles'e göre duyusal izlenimlerin birleşerek tasavvur resimleri haline gelmeleri ve fiilen kullanılmaları bilişi mümkün kılmaktadır. Aristoteles'e göre bu, dilin kullanımından ve kavramların oluşumundan

daha önce cereyan etmektedir. Hatta Hobbes, *"phantasmata"*dan bahsettiğinde Aristoteles'in terminolojisine başvurmuş olmaktadır (ancak o bunları mekanistik bakımdan yeniden yorumlamakta ve pek çok parçacığın biraraya gelip toplanması olarak görmektedir). Böylelikle Aristoteles'in geliştirdiği model mekanistik bir dönüşüme tabi tutulmuş olmaktadır: duyu nitelikleri, tasavvur resimleri ve doğal yargılar gibi geleneksel açıklama öğeleri toptan reddedilmemekte, doğa felsefesinde meydana gelen değişimlere koşut olarak yeniden yorumlanmakta ve açıklamalarda kullanılmaya devam edilmektedir (Leijenhorst 2002, 219-222).

Öte yandan Leibniz bir adım daha ileriye gitmektedir. Kendisi Aristotelesçi kuram öğelerini devralmakla kalmaz, onları belirli bir tarzda yorumlayarak bu öğelerin neden vazgeçilmez olduklarını da açıklar. Bu uygulamayı en açık şekilde Leibniz'in töz kuramında görmek mümkündür. Burada Leibniz tözsel formları varsaymak gerektiği düşüncesini savunmaktadır. Söz konusu formlara atıfta bulunan Aristotelesçilerin "hakikatten hiç de uzakta olmadıkları gibi günümüzün yeni felsefeci güruhunun zannettiği gibi gülünç de olmadıklarını" söyleyecektir (*Discours de métaphysique*, § 10). Leibniz'e göre en az üç sebepten dolayı söz konusu Aristotelesçi pozisyon tercih konusu edilmelidir (Mercer 2001, 94-98): Birinci olarak herhangi bir belirli doğal nesnenin da hem belirli bir anda hem de uzun bir zaman aralığında tam da o belirli doğal nesne olarak kaldığını açıklamak zaruridir. Eğer bu nesne sadece parçacıkların biraraya gelip toplanmasından meydana geliyor olsaydı, o nesneyi tam da o belirli nesne haline getirenin ne olduğu, bu nesnenin nasıl oluyor da uzun süreler boyunca bu parçacıklar koleksiyonu halinde muhafaza edildiği meselesi muğlak kalıyor olacaktı. Parçaların tamamı tek bir bütün halinde toplayan ve onları uzunca bir süre belirli bir tarzda düzenleyen bir form varsayılırsa şeylerin senkron ve diakron özdeşliği açıklanabilir hale gelir ancak. İkinci olarak Leibniz bir doğal nesnenin (bu ister bir bitki veya hayvan olsun, isterse de bir insan olsun) neden bir içsel kuvvete sahip olduğunu ve bu sayede nasıl bir etkide bulunabildiğini açıklamanın şart olduğunu vurgulamaktadır. Zira bir nesne sadece parçacıkların biraraya gelip toplanmasından meydana geliyor olsaydı herhangi bir etkide bulunması mümkün olamazdı. Aksi halde sadece bazı geometrik niteliklere sahip bir miktar ölü maddeden başka bir şey olmazdı. Dolayısıyla burada da bir tözsel forma ihtiyaç duyulacaktır: bu form dinamik bir ilke olarak nesne içinde etkin olacaktır. Üçüncü olarak da Leibniz doğal bir nesnenin neden belirli bir

şekilde gelişim gösterdiğinin, hatta nasıl oluyor da belirli hedeflere doğru yöneldiğinin açıklamasını yapmanın zaruri olduğunu savunmaktadır. Bu soruya verilebilecek münasip bir cevap yine belirli bir formdan hareket etmek durumundadır. Buna göre söz konusu form daha baştan itibaren doğal hedefleri tayin etmiş ve nesnenin bu hedefe yönelmesinden sorumlu olmalıdır.

Leibniz'in yukarıdaki argümanlarına baktıktan sonra onun kendisine hedef olarak "kadim felsefeyi rehabilite etmeyi ve neredeyse sürgün edilmiş olan tözsel formları yeniden geri çağırmayı" açıkça seçmiş olması şaşırtıcı gelmemektedir (*Discours de métaphysique*, § 11). Burada dikkat çeken bir şey Leibniz'in, kendi çağdaşı olan üniversite felsefecilerinden gelebilecek olası saldırılara karşı sadece Aristoteles metafiziğine atıfta bulunmakla yetinmekle kalmamasıdır. Leibniz daha ziyade güncel mekanistik modelde birtakım açıklama boşluklarını görmüş ve sistematik sebeplerden dolayı Aristoteles'e geri dönmüştür (onun eserlerini açık şekilde alıntılamasa bile). Bu yüzden de Anti-Aristotelesçiler tarafından reddedilmiş bazı açıklama minvallerini yeniden tartışmaya dahil etmiştir. Örneğin Leibniz'in en çok vurguladığı şey teleolojik açıklamaların kaçınılmaz olduğudur (Nadler 1998, 531-536): Doğal nesnelerin belirli bir hedefe yönelmelerini açıklayabilmek için nihai nedenlere atıfta bulunmaktan başka bir çare yoktur. Böylece söz konusu nesnelerin hem nasıl ortaya çıktığını, hem de amaçlarının ne olduğunu belirlemek mümkün olabilecektir.

Ancak bu, Leibniz'in basitçe Aristoteles'in hylemorfizm öğretisine geri döndüğü anlamına gelmez. Onun yaptığı şey, tözsel formlar kuramını radikalleştirmektir aslında: Leibniz'e göre tözsel formlar maddeyle birleşip birer birlik oluşturuyor değildir. Bilakis onlar zaten haddizatında birlikler teşkil etmiş olarak vardırlar. İleriki yıllarda Leibniz bunları evrendeki yegane varlıklar olan *monad*'larla eşit görecektir (*Monadologie*, § 1-18). Eğer Leibniz'i tam olarak idealizm penceresinden değerlendirecek olursak her şeyin söz konusu *monad*'lara dayandırıldığını söylemek gerekir (Adams 1994). Ama eğer Leibniz'i cisimlere de reel varoluş atfediyor diye okuyacak olursak o zaman her şey en azından onlardan neşet etmek durumunda olacaktır (Phemister 2005). Her nasıl yorumlanırsa yorumlansın *monad*'lar Leibniz'e göre birer fundamental entitedir. Ayrıca Leibniz nihai nedenleri rehabilite ederken klasik dört neden öğretisine dönüş yapmış olmamaktadır. Bilakis kendisi sadece iki nedenler "alemi" bulunduğunu savunmaktadır: bunlar etkin nedenler ile nihai nedenlerdir. Leibniz'e göre bu iki neden birbiriyle ahenkli bir uyum içindedir (*Monadologie*, § 79).

Bu örnekten de görülebileceği gibi Aristoteles Erken Yeniçağ'da sadece peripatetik geleneğe aidiyetlerini açıkça dile getiren ve şerh ve ders kitaplarında onu "modern" felsefeye karşı savunmaya çalışan yazarlarda varlığını göstermekle sınırlı kalmamıştır. Aristoteles ayrıca söz konusu "modern" felsefenin kendi içinde de şu veya bu şekilde mevcudiyetini sürdürmüştür. Hatta bu felsefenin en yenilikçi temsilcileri bile Aristoteles'in bazı açıklama modellerinden yararlanmış, böylelikle salt mekanistik modeller içinde çözüme kavuşturamadıkları meseleleri bu şekilde halletmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Erken Yeniçağ'da sadece Aristoteles'in dogmatik savunucuları ile onun polemikçi eleştirmenleri arasında cereyan eden bir münakaşanın yaşandığını söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü tam da onun kavram ve açıklama yaklaşımlarını mekanistik felsefe içine entegre etmeye çalışan ve böylece tartışmaları ileriye taşıyan düşünürler sayesinde Aristoteles yeni ve farklı bir güncellik kazanmıştır.

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

Birincil Kaynaklar

Bacon, Francis: *The Advancement of Learning and New Atlantis*, ed. Arthur Johnston, Oxford: 1974.

Cureau de la Chambre, Marin: *Le système de l'âme*, Paris: 2004.

Descartes, René: *Œuvres*, ed. Charles Adam / Paul Tannery, Paris: 1981 vd. (= AT).

Eustachius a Sancto Paulo: *Summa philosophiae quadripartita*, Paris: 1609.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge: 1991.

Hobbes, Thomas: *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*, ed. K. Schumann, Hamburg: 1997.

Keckermann, Bartholomäus: *Praecognitorum logicorum tractatus tres*, Hanau: 1606.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: "Monadologie", *Die philosophischen Schriften*, Bd. 6, ed. C. I. Gerhardt, Berlin: 1885.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Discours de métaphysique*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI.4, Berlin: 1999.

Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: 1975.

Malebranche, Nicolas: "De la recherche de la vérité", *Œuvre complètes I-III*, Paris: 1976 vd.

Sergeant, John: *Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: or, The Method to Science Farther Illustrated*, Londra: 1697.

Zabarella, Jacobus: *De rebus naturalibus in Aristotelis libros De anima*, Frankfurt a.M.: 1606/07 (Tıpkıbasımı: 1966).

İkincil Kaynaklar

Adams, Robert M.: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: 1994.
Ariew, Roger: *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca/Londra: 1999.
Des Chene, Dennis: *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca/Londra: 2000.
Des Chene, Dennis: *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca/Londra: 2001.
Duchesneau, François: *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris: 1998.
Funkenstein, Amos: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton: 1986.
Garber, Daniel: *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago/Londra: 1992.
Garber, Daniel / Wilson, Margaret: "Mind-Body Problems", Daniel Garber / Michael Ayers (derl.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: 1998, 833-867.
Glauser, Richard: "John Sergeant's Argument Against Descartes and the Way of Ideas", *The Monist*, 71 (1988) 585-595.
Leijenhorst, Cees: *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden: 2002.
Menn, Stephen: "The Greatest Stumbling Block. Descartes' Denial of Real Qualities", Roger Ariew / Marjorie Grene (derl.): *Descartes and His Contemporaries*, Chicago/Londra: 1995, 182-207.
Mercer, Christia: "The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism", Tom Sorell (derl.): *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford: 1993, 33-67.
Mercer, Christia: *Leibniz's Metaphysics. Its Origin and Development*, Cambridge: 2001.
Nadler, Steven: "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy", Daniel Garber / Michael Ayers (derl.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: 1998, 513-552.
Osler, Margaret J.: *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge: 1994.
Perler, Dominik: "Descartes, critique de la théorie médiévale des species", Joël Biard / Roshdi Rashed (derl.): *Descartes et le Moyen Age*, Paris: 1997, 141-153.
Perler, Dominik / Wild, Markus: *Sehen und Begreifen. Wahrnehmnungstheorien in der frühen Neuzeit*, Berlin/New York: 2008.
Phemister, Pauline: *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy*, Dordrecht: 2005.
Rozemond, Marleen: *Descartes' Dualism*, Cambridge, Mass.: 1998.
Schmaltz, Tad: "The Science of Mind", Donald Rutherford (derl.): *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge: 2006, 136-169.
Schmutz, Jacob: "Bulletin de scholastique moderne", *Revue thomiste*, 100 (2000) 270-341.
Smith, A. M.: "Picturing the Mind. The Representation of Thought in the Middle Ages and Renaissance", *Philosophical Topics*, 20 (1992) 149-170.
Stone, Martin W. F.: "Scholastic Schools and Early Modern Philosophy", Donald Rutherford (derl.): *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy, Cambridge*: 2006, 299-327.
Tuck, Richard: "The Institutional Setting", Daniel Garber / Michael Ayers (derl.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: 1998, 9-32.
Wild, Markus: "Marin Cureau de la Chambre on the Natural Cognition of the Vegetative Soul: An Early Modern Theory of Instinct", *Vivarium*, 46 (2008) 443-461.

On Dokuzuncu Yüzyılda Aristotelesçilik*

GERALD HARTUNG

On dokuzuncu yüzyılı Aristoteles araştırmalarında yenilenme dönemi olarak nitelendirmek mümkün. Johann Jakob Brucker'den Wilhelm Gottlieb Tennemann ve Wilhelm Traugott Krug'a kadar on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıl felsefe tarihçilerinin büyük bir çoğunluğu Aristoteles'in felsefesiyle ya çok az ilgilenmiş ya da hiç ilgilenmemişlerdi. Buna mukabil on dokuzuncu yüzyıldaki gelişmeleri özetleyen felsefe tarihçileri bu dönem için "Aristoteles'i yenileme ve öne çıkarma çağı" ifadesini kullanıyorlardı (Petersen 1913, 137). On dokuzuncu yüzyılda Eskiçağ felsefe geleneğine yeniden geri dönülmüş olmasına, söz gelimi Friedrich Schlegel ile Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'in Platon felsefesinin yeniden alımlanışını sağlamalarına sebep olarak aynı dönemde Hegel'in sistem felsefesinin yavaş yavaş geçerliliğini yitirmeye başlamış olması gösterilmiştir çoğunlukla. Ama aslında Hegel'in kendisi bile *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de (Felsefe Tarihi Dersleri) Aristoteles'e oldukça uzun yer ayırmıştı. Böyle yapmasının nedenini Hegel, tarihte hiçbir filozofa Aristoteles'e yapıldığı kadar büyük bir haksızlık yapılmadığını ve felsefe tarihindeki bazı fikir fukarası gelenekler yüzünden Aristoteles'in zarar görmüş olmasıyla açıklamıştı (Hegel 1986, 133). Ayrıca Schelling'in de Eskiçağ felsefe geleneğinin yeniden alımlanması için gayret sarf ettiği biliniyordu (Leinkauf 1998).

* Gerald Hartung: "Das 19. Jahrhundert", Christof Rapp, Klaus Corcilius (yay. haz.), *Aristoteles-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar: 2011, s. 450-455.

On dokuzuncu yüzyılda Aristotelesçi felsefenin izlediği güzergah oldukça karmaşık ve çok katmanlı olup esasen henüz yeterli ve kapsamlı biçimde araştırılmış değildir (Hartung 2006).

Aristotelesçi Çalışmaların Yenilenmesi

On dokuzuncu yüzyılın başlarında Aristotelesçi çalışmaların yenilenme süreci başlangıçta ağırlıklı olarak Eskiçağ araştırmacılarının ve filologların emeklerine dayanıyordu (söz gelimi Barthold Georg Niebuhr ve August Boeckh gibi). Muazzam bir proje olan *Corpus Inscriptionum Graecarum*'un (Grek Yazıtları Külliyatı; 1825-1877) yanı sıra bu döneme damgasını vuran en mühim filolojik çalışma hiç kuşkusuz ki Aristoteles'in eserlerinin büyük edisyonu olmuştur. Günümüzde bile dünyadaki bütün Aristoteles araştırmacıları için temel metin işlevini görevini gören bu edisyonla ilgili çalışmalar 1817 yılında Berlin Bilimler Akademisi'nin kararı üzerine başlamıştı. Aristoteles'in eserlerinin kritik edisyonunu hazırlama kararının çıkarılması için en çok da Schleiermacher çaba göstermişti. Akademi bu edisyonu hazırlama görevini Immanuel Bekker'e tevdi etti. Yardımcısı olarak da Christian August Brandis'i görevlendirdi. Bekker bu edisyonu hazırlarken üç buçuk yıl süreyle Avrupa'nın çeşitli merkezlerini dolaştı; Paris, Oxford, Cambridge ve Leiden'de Aristoteles'in eserlerinin eski nüshalarını buldu ve onların suretlerini çıkardı. Bekker bu çalışmaları o kadar büyük bir titizlikle yürütüyordu ki eski metinlerin kritik edisyonunu hazırlama işini filolojik açıdan tek başına yepyeni bir seviyeye yükseltmişti.

8 Ocak 1821'de Berlin Bilimler Akademisi, Aristoteles'in eserlerini yayımlama işini yürütmek üzere bir komisyon kurulmasına karar verdi. Bu komisyona Bekker ve Boeckh'ün yanı sıra Philipp Karl Buttmann ile Schleiermacher da üye olarak atanmıştı. Söz konusu komsiyonun kararı gereğince Bekker'le altı yıllık bir sözleşme imzalanmış, kendisi bütün mesaisini münhasıran bu edisyonun hazırlanmasına hasretmişti. Çalışmalar tamamlanınca 1831 yılından itibaren Aristoteles'in eserlerinin kritik edisyonu yayımlanmaya başlandı. Söz konusu edisyonun hazırlanışı ve ilk yıllardaki etkisinin tarihi bize bu projede pek çok farklı ilgi ve amacın birbiriyle kesiştiğini göstermektedir. Örneğin öncelikle öne çıkan ve inkar edilmesi pek de mümkün olmayan bir husus Aristoteles'in eserleriyle ilgili filolojik herhangi bir çalışmanın aslında felsefi bir sistem düşüncesinden bağımsız olmasının mümkün olamayacağıdır. O dönemin metinlerinden görülebileceği

üzere Aristoteles'in yapıtıyla ilgili olarak sistemli bir ilgi söz konusu olmuştur. Çünkü bunlarda "tarihsel tezahürlerin özsel birlikteliği, tarihsel sürecin birliği düşüncesi"nin temsil edilmekte olduğu kabul ediliyordu (Zeller 1910, 52). Öte yandan on dokuzuncu yüzyılın başlarında hakim olan tarihsel birlik düşüncesi, aynı dönemde siyasal alanda hakim olan restorasyon hareketinin de izlerini yansıtıyordu. Bunun da bilim politikası bakımından dikkatten kaçırılmaması gereken etkileri olmuştur.

İlk bakışta Aristoteles'i yenileme çalışmaları, 1840'lı yıllarda Berlin'de Hegel ekolü etrafındaki felsefi tartışmaların ve rakibi Schelling ve taraftarlarıyla olan münakaşaların etkisi altında kalmış gibi görünmektedir. Bu tartışmalar sırasında genellikle tek taraflı konular polemik malzemesi edilmişse de arka planda felsefe ile filolojinin sağlam ve sürekli bir ittifakı oluşmaya başlamıştır. Öte yandan Hegel'in öğrencilerinden Franz Biese ile bir Schellingci olan Christian August Brandis arasında "Yunan filozofları içinde en büyük olana" (Biese) kimin, Hegel'in mi yoksa Schelling'in mi daha yakın olduğu konusunda anlaşmazlık söz konusuydu. Ama içinde yaşadıkları çağda kendisinden en çok istifade edilebilecek Eskiçağ filozofunun Aristoteles olduğu konusunda 1830 ila 1870 yılları arasında herkes hemfikir gibiydi.

Demek ki ilk bakışta göze çarpan bu münkaşalardan çok daha önemli olan husus, on dokuzuncu yüzyılda cereyan eden Aristoteles'i yenileme çalışmalarının birbirinden farklı yönlere işaret etmesiydi ve bu husus üzerine varılan mutabakattı. Dolayısıyla söz konusu yenileme çalışmalarından sadece Hegel'in veya Schelling'in ya da onların ekollerinin tek başına sorumlu oldukları söylenemezdi.

Aristoteles'in metinleri hakkındaki filolojik araştırma ve çalışmalar için Bekker'in edisyonu çağdaşlarının gözünde vazgeçilmez bir ön çalışma niteliğini taşıyordu (Bonitz 1862, 3). Ama bu edisyonu takip eden yıllarda filolojik araştırmalar o kadar büyük bir özdinamiğe kavuşmuştu ki metinler giderek daha iyi anlaşılmış ve eleştirel yöntemler giderek daha iyi sınanabilir hale gelmişti. Hatta bütün bu filolojik kazanımlar Eskiçağ dünyasını bir bütün olarak araştırıp incelemek için başvurulacak genel yöntem kabul edilmeye başlanmıştı. Dolayısıyla zamanla felsefi sistem düşüncesi giderek arka plana itilmişti. Örneğin Eduard Zeller Yunan Eskiçağı'na dair felsefe tarihi yazımıyla ilgili araştırmaların envanterini çıkardığı çalışmalarında söz konusu bağlantıyı açıkça ortaya koymuştu (Zeller 1910). Zaten bu dönemde filolojik temel araştırmalar ile felsefe tarihi çalışmaları dinamik bir ilişki içine

girmişti: Bir yandan filologlar (Christian August Brandis'ten Adolf Stahr ve Hermann Bonitz'e kadar) metinlerin rekonstrüksiyonu ve tashihiyle meşgul olurlarken, diğer yandan da felsefe tarihi yazıcılığı (Heinrich Ritter'den Eduard Zeller'e kadar) palazlanıp olgunlaşmaya başlamıştı. Örneğin Zeller *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tarihsel Gelişimi İçinde Yunan Felsefesi; 1. Basımı: 1844-52) başlıklı kitabında Aristoteles'i Platon'un gölgesinden çekip kurtarmış ve Eskiçağ felsefesinin izahatında onu merkezi bir konuma yerleştirmişti. Böylelikle Hegel'in bahsettiği fikir fukarası geleneklerin Aristoteles'e zarar veriyor olmaklığı, on dokuzuncu yüzyılın en önemli felsefe tarihçilerinden birisi sayesinde nihayet düzeltilmişti.

Öte yandan dikkate şayan bir başka husus, Aristoteles'e geri dönüşün zamanla bir bilim politikası programına da evrilmiş olmasıydı. Bu alandaki çok katmanlı faaliyetler bir proje haline gelmiş, bilimin bütün alanları için Aristoteles'in felsefe anlayışını yeniden inşa etmek ve *Aristotelesçi bir dünya görüşü* (Franz Brentano) tesis ederek bunu gerçeklik hakkındaki bilginin temel örüntüsü olarak kabul etmek temel politika haline gelmişti.

Bir yandan içerik yoğunluğu, diğer yandan da filoloji ve felsefe tarih yazımını bilim politikası içinde ele alan ikili yönelimi nedeniyle on dokuzuncu yüzyılda cereyan eden Aristoteles'i yenileme projesi Alman üniversitelerindeki felsefe kürsülerinin olağanüstü bir fenomeni olarak tarihteki yerini almıştır. Ancak Almanya dışında da Aristoteles'in eserleriyle ilgili ciddi çalışmalar kaleme alınıyordu elbette. Çok önemli bir örnek olması bakımından Fransa'da Jean Gaspard Félix Ravaisson-Molliens'ın Aristoteles'in *Metafizik*'iyle ilgili çalışması gösterilebilir (Thouard 2004). Fakat yine de Alman üniversitelerindeki felsefe kürsülerinde on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen gelişmeler bu döneme damgasını vurmuş ve yirminci yüzyılda hem Kıta Avrupası'nda hem de Anglosakson felsefe geleneğinde "Aristotelesçi söylemin" hakim hale gelmesine neden olacak olan alımlanış tarihinin başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Aristoteles'in Kategoriler Öğretisi ve Bilginin Birliği Meselesi

Alman felsefesinde idealizm sonrası dönemde Aristoteles, bilimsel söylemin topyekun reorganizasyonunun garantörü işlevini görüyordu. Böylelikle Aristoteles bilim politikası tartışmalarının merkezine yerleşmiş oluyordu. Bu gelişmeler özellikle Friedrich Adolf Trendelenburg'un adıyla yakından ilgiliy-

di. Boeckh, Schleiermacher ve Hegel'in öğencisi olan Trendelenburg 1836'da Berlin Üniversitesi felsefe kürsüsüne atanmıştı. Çağının felsefi düşünce dünyasının neredeyse bütün akımlarını biraraya getirmeyi başarabilmiş olan Trendelenburg, eserlerinde filolojik çalışmaların kazanımlarından da geniş biçimde yararlanıyordu. Kırk yılı aşkın süreyle hem dersleriyle ve hem de eserleriyle çağının Aristoteles alımlanışını derinden etkileyen Trendelenburg dönemin en önemli düşünürü haline gelmişti (Hartung/Köhnke 2006). Hatta Peter Petersen, Trendelenburg'un felsefesini ele aldığı kitabında *Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert* (On Dokuzuncu Yüzyıldaki Aristoteles Tarihine Katkı) alt başlığını kullanmayı haklı olarak uygun bulmuştu (Petersen 1913).

Trendelenburg'un *Geschichte der Kategorienlehre (Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 1, 1846)* [Kategoriler Öğretisi Tarihi (Felsefeye Tarihsel Katkılar, Cilt 1)] başlıklı kitabı, felsefe tarihi yazıcılığının emsal niteliğini taşıyan en önemli örneklerinden biridir. Kendisi filolojik araştırmalarla sistematik felsefi ilgileri biraraya getirmeyi başarabilmiş ender felsefecilerdendir. Trendelenburg'un kitabını kimlere ithaf ettiğine bakarak onun hangi felsefe geleneğinden beslendiğini görmek mümkündür: "Aristoteles'le ilgili şifa verici çalışmalarıyla bunu hak etmiş iki adama: Immanuel Bekker ve Christian August Brandis'e ithaf edilmiştir" (Trendelenburg 1846, v). Kategoriler öğretisinden önce Trendelenburg *Elementa logices Aristotelicae in usum scholarium* (Okul İçin Aristoteles Mantığının Temelleri; 1836) başlıklı çalışmasını yayımlamıştı. Bu ders kitabının 1892'ye kadar toplam dokuz basımı yapılmıştı. Ondan sonra çıkan *Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik. Zunächst für den Unterricht in Gymnasien* (Aristoteles Mantığının Temellerine İlişkin Açıklamalar. Öncelikle Lise Kullanımı İçin; 1842) başlıklı kitabıyla birlikte ikisi Prusya'da felsefe öğretiminin adeta resmi ders kitabı haline gelmişti. Aristoteles'in *Kategoriler*'ini ve *Analytica priora* ile *posteriora*'sını temel alan Trendelenburg'un inşa ettiği kategoriler binası, lise ve üniversite öğretiminin rehberi olmuştu. Trendelenburg'un bu kitapları on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar de bu rolü oynamayı sürdürecekti.

Trendelenburg'un kategoriler öğretisinin temel tezi, bilimin bütünü içinde yer alan münferit kategorilerin o bütünün birer parçası ve onunla irtibatlı olduğu fikridir. Trendelenburg "mantıksal kategoriler ile gramatik ilişkilerin akraba olduklarını" varsaymaktadır. Bu sayede kendisi için bir yandan mantık tarihini dilin gelişim tarihi olarak gösterme, diğer yandan da Aristoteles'in kate-

gorilerini temel dil kurallarına indirgeme şansı doğmaktadır. Trendelenburg bunu varsayarken doğa ve düşünce formlarında bir gelişme olduğunu inkar ediyor değildir. Ama söz konusu gelişim, yönsüz değildir. Bilakis bu değişim bazı temel koşullara bağlı kalarak cereyan etmektedir ki bunlar da düşüncenin, dilin ve varlığın tespit edilmiş kategorik rabıtalarıyla ifade edilmişlerdir. Bu ilişkiler bütününü Trendelenburg, varlıktan başlayıp öze ve benzeşime kadar bütün kategorileri analiz ederek ispatlamaya çalışmakta ve kategorilerin mantık, metafizik, fizik ve etik gibi bilgi disiplinlerinde nasıl kullanılmakta olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Trendelenburg 1846). Aristoteles'in kategoriler öğretisini etüt etmek, bilginin temellerine ve bilimlerin dallara ayrılmış uygulamalarına ve hatta kültürün gelişim sürecine nüfuz etmek demektir. Dolayısıyla Trendelenburg, düşünce eylemi sırasında daima temel kategoriyal ilişkileri kullandığımızı, bunların da dilsel kullanım esnasında resmedildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bir başka deyişle Aristoteles'in kategorileri kültür-tarihsel bir *a priori* (önsellik) olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan bu gerçeği unutmak demek, kültürel geleneklerin sağlamlığını tehlikeye atmak demektir. Hatırlamak ise şifa verici olmaktadır. Trendelenburg bu bağlamda doğa formlarına ve düşünce formlarına içkin olan bir teleolojiden bahsetmektedir. Böyle yaparak, çağının hakim düşünce akımlarına karşı çıkmış ve doğal ve tarihsel süreçlerin birliğini iddia etmiş oluyordu.

Öte yandan Franz Brentano, hocası Trendelenburg'un temel düşüncesini devralmış ve hatta güçlendirmişti. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Aristoteles'e Göre Varolanın Çoklu Anlamı Üzerine; Brentano 1862) isimli kitabını "Aristoteles'in anlaşılması adına büyük yararları dokunan araştırmacıya" sözleriyle Trendelenburg'a ithaf eden Brentano da Aristoteles'in ontolojisinin temel meselelerini az sayıdaki birtakım düşünce pozisyonlarına indirgemeye çalışmıştı. Ancak Trendelenburg'tan farklı olarak Brentano, bilginin temel formları olarak Aristoteles'in kategorilerinin eksiksizliği meselesini dil dolayımı üzerinden ele almıyordu. Bunun yerine doğrudan ontolojik erişim yoluna başvuruyordu. Brentano analizine temel oluşturması bakımından varolanın dörtlü imlenim anlamına sahip olduğunu, bunların da anlam katmanları halinde resmedilebileceğini gösteriyordu: bu anlam katmanları sadece düşüncesel kurgular olmayıp reel-ontolojik ilişkilerin sahih resimleriydi ona göre.

Brentano'ya göre varolanların dördüncü ve nihai belirlenimi, kategorilerin oluşum örüntüsünü hatırlatmaktaydı. Yani kategoriler bizatihi varolanın

kendisine isabet eden reel kavramlardır. Böylelikle Brentano, Aristoteles'in kategorileri hakkında derinlemesine düşünerek dünyanın ontolojik yapısıyla ilgili bilimsel ve aynı zamanda da metafiziksel ifadelerde bulunmuş olmaktadır. Düşünme yetisi kategoriyal etkinliklere dönüştürüldüğünde kategoriler dilsel kullanıma açılmaktadır. Böylelikle varolanın bizatihi kendisine ait bir şeylere denk gelinmektedir. Kant kategorileri düşünme yetisi kavramlarının analitiğiyle sınırlandırmıştı. Oysa Brentano kategorileri ontolojik bakımdan temellendirirken Kant'tan çok daha ileriye gitmiş olmaktadır. Kant ile Brentano'un bu yaklaşımları arasındaki farklar tartışmalara yol açmış, bunlar içinde 1870/71 yıllarında cereyan eden Fischer ile Trendelenburg arasındaki münakaşa en dikkat çekeni olmuştur (Köhnke 1993, 257-272).

Aristotelesçi Psikoloji ve Pedagoji

1833 yılında Trendelenburg, *De anima*'nın bir kritik edisyonunu yayımlamış ve bu konuda Berlin Üniversitesi'nde düzenli dersler vermiştir. Böylece Trendelenburg, Aristoteles'in psikolojisini yeniden dikkatlere taşıyarak güncel bir mesele haline getirmiş, ileriki gelişmelerin yolunu açıp temellerini atmıştır. Trendelenburg için psikoloji bir temel bilimler disiplinidir. Johann Friedrich Herbart'ın psikoloji anlayışını eleştiren Trendelenburg, psikolojinin hep mantık ve metafizik ile olan yakın sistematik rabıtasının altını çizmiştir. Onun haleflerinin çalışmaları, söz konusu sistematik rabıtanın nasıl tesis edilmiş olduğunun örneklerini sunmaktadır bize.

Franz Brentano *Die Psychologie des Aristoteles* (Aristoteles'in Psikolojisi; 1867) başlıklı çalışmasında hocası Trendelenburg'tan devraldığı yaklaşımı devam ettirmekte ve Aristoteles'in bu konudaki öğretisini *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Empirik Bakış Açısından Psikoloji; 1874) bakımından değerlendirip yorumlamaktadır. Brentano insan bilincinin öğeleri içinden ve onların bağlantı noktalarının belirlenimlerinden seçmelerde bulunarak insan bilinci sahasını ihata edip onunla ilgili genel bir kavrayışa varmaya çalışmaktadır. Savunduğu empirik psikoloji anlayışının temel düşüncesi iki önemli noktaya dayanmaktadır: birincisi bilinç süreçlerinin analitik betimlenişi, ikincisiyse ön koşul olarak bunların sentetik bir birlik teşkil ettiklerinin kabul edilmesi (Brentano'nun *Deskriptive Psychologie* [Betimsel Psikoloji] başlıklı kitabı kendisinin ölümünden sonra yayımlanmıştır). Buna göre bilincin birliği herhangi bir sürecin sonucu değildir (onun tözü de değildir), bilakis bilincin birliği her türlü bilinç ediminde yapısal

olarak varsayılmak durumunda olup adeta bir yön tayin edici rol oynamaktadır. Buna Brentano'nun yönelimsellik öğretisi denmektedir. Kendisinin yönelimsellik öğretisi, düşünce psikolojisi konusundaki çalışmalarıyla öne çıkan Würzburg ekolü üzerinden ve yönelimselliğin mantıksal varsayımlarıyla ilgili olarak Husserl'in yaptığı eleştiriler sayesinde etkili olmaya devam etmiştir.

Öte yandan felsefi psikoloji ve duyular fizyolojisi alanında da (örneğin Clemens Bäumker 1877) Aristoteles'in psikoloji öğretisinin bazı motifleri hakimiyetini sürdürmüştür. Söz gelimi insanda psişik edimler, insandaki haletiruhiye kuvvetlerinin tamamlanışıyla (*entelekheia*) ilişkilendirilmiştir. Aynı şekilde psişik fonksiyonlar ortak duygunun birliksel yapısına dayandırılmış ve duyusallık ile duyum arasındaki birlik duyu yetisine içkin bir teleolojiyi varsaymak ve bunun fiziki devinimlere raptedilmiş olduğunu kabul etmek suretiyle açıklanmıştır (Fugali 2006). Öte yandan Wilhelm Dilthey pedagojinin bilimsel olarak temellendirilmesi amacıyla söz konusu ilkelerden yararlanmıştır. Dilthey'a göre psikoloji, duyu fizyolojisi ve pedagoji birbirini tamamlamakta ve zorunlu olarak sistematik bir bütün teşkil etmektedir. Burada Dilthey salt fizyolojik indirgemeciliği reddetmekte ve içkin teleoloji anlayışını savunmaktadır: ona göre ruh yetileri bir tamamlanmaya doğru gitmekte olduğundan yukarıdaki disiplinler bunun üzerine temellendirilmek durumundadır (Hartung 2008).

Aristotelesçi Biyoloji

Fizyolog Johannes Müller 1825'te yayımladığı *Handbuch der Physiologie des Menschen* (İnsan Fizyolojisi El Kitabı) isimli kitabında ve *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns des Menschen und der Tiere* (İnsanlarda ve Hayvanlarda Karşılaştırmalı Görme Duyusu Fizyolojisi; 1826) başlıklı çalışmasında pek çok açıdan Aristoteles'in öğreti ve eserlerinden (özellikle de *Historia animalium*'dan) yararlanmıştır. Burada en temel tez, içkin bir doğal teleolojinin mevcut olduğu anlayışıdır. Bu içkin doğal teleoloji doğal formların gelişimini bir gelişim örüntüsü içinde basitten karmaşığa doğru düzenlemektedir. İşte bu sayededir ki karşılaştırma yöntemi (yani deneyim benzeşimleri) doğa hakkındaki bilgimizin esas teşkil eden örüntüsüne dönüşebilmektedir. Ancak on dokuzuncu yüzyılda duyu fizyolojisi ağırlıklı olarak mekanistik öğretinin egemenliği altındadır. En geç Darwin'le birlikte doğal teleoloji anlayışı geri plana itilecektir (Lenoir 1982).

Bu çağda "Aristotelesçi biyoloji"den bahsetmek yanıltabilecek bir ifadedir (bkz. Kullmann/Föllinger 1997). Yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan "neo-vitalizm" akımı söz konusu tamamlanma (*entelekheia*) ilkesini yeniden organizma kuramına dahil etmeden ve böylelikle felsefi biyolojinin önünü açmadan önce (Driesch 1922), Aristoteles'le olan münakaşa daima "Darwin ile teleoloji" meselesi etrafında dönmüştür. Örneğin Arthur Schopenhauer, Aristoteles'i eleştirenlere karşı onun aslında çok keskin bir organik dünya gözlemcisi olduğunu ve derin içgörülerinin bizleri bugün bile hayrete düşürdüğünü söyleyerek Aristoteles'i savunmuştur. Aristoteles'in nihai nedenlerle ilgili öğretisinin sahih olarak takdir edilmesi de spekülatif bir ilgiden değil doğa gözlemleri sayesinde olabilmiştir ancak. Bu dönemde Darwin'in doğadaki mekanik seçilim iddiasına karşı tek tek örnekler gözlemlendiğinde doğal organizma organizasyonunun son derece amaçsal göründüğü, dolayısıyla doğada olup bitenlerin genel bir gelişim yönüne sahip olduğunu iddia etmenin yanlış olmayabileceği görüşü savunulmuştur. Bu tartışmalara Lotze, Trendelenburg ve Friedrich Albert Lange gibi felsefeciler dahil olmuş, eleştirel bakımdan düşünümlenmiş bir Aristotelesçi teleoloji anlayışı geliştirilmeye, maddeciliğin egemenliği azaltılmaya çalışılmıştır (Hartung 2003).

Aristotelesçi Doğal Hukuk

Hegel'in doğal hukuk öğretisinin Aristotelesçi yanlarını inkar etmek mümkün değildir (Ritter 1977). Ancak Hegel, hukuk kavramlarının mantıksal gelişiminin ve Aristotelesçi teleoloji anlayışının, sahih anlamda törel devletin politik eskatalogya şemsiyesi altında yer aldığını savunmuştur. Burada hukuk ve devletsellik ilkeleri hem doğa verisi değildir, hem de tarihin seyri içinde gelişim göstermezler. Bilakis hukuk ve devlet tarihsel gelişimin bizzat parçalarıdır. 1840'ların başlarından itibaren yazdığı Hegel eleştirilerinde Trendelenburg, tarihsel gelişimin tesis edici momentinin bizzat kendisinin de değişkenliğe tabi olamayacağına işaret etmiştir. O bu düşüncesini önce Hegel'in mantığına, sonra da onun pratik felsefesine karşı kullanmıştır.

Trendelenburg 1860'da yayımladığı *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (Etik Üzerine Temellenmiş Doğal Hukuk) başlıklı kitabında Hegel'e yönelttiği eleştirileri daha da ileriye taşımakta ve bu sefer Kant'ın hukuk öğretisine, tarihsel hukuk ekolüne ve bu dönemde hakim olan hukuk pozitivizmine karşı çıkmaktadır. Trendelenburg'a göre bütün bu akımlarda ya "derin bir idealizm" noksanlığı ya da "sağlam bir realizm" eksikliği söz konusudur. Ona göre

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ine bakarak bir bilim olarak etiğin hem ideal hem de reel olan kapsayıcı bir insan anlayışı üzerine bina edilmiş olduğunu öğrenmek mümkündür. Bu iki veçheyi birbirinden ayırmak imkansızdır. Kant'ın hukuk öğretisi yüzünden hukuksal ilke törel ilkeden tefrik edilmiştir. Oysa bunun yerini insanın reel ve birliksel yaşam koşullarının analizi almalıdır: "Karşılıklı ilişkiler, aile, toplum, devlet ... dahilinde haklar ödevlerce koşullandırılmış, ödevler uğruna var olmuştur" (Trendelenburg 1860, 19).

Trendelenburg buradan şu sonucu çıkarır: hukukun etik üzerinden temellendirilmesi tümüyle zorunludur. Yani hukuk öğretisi *Nikomakhos'a Etik*'teki anlamda bir etik üzerine temellendirilmelidir. Hukuk ilkesini ahlak ilkesinden ayırt etme ve bunun sonucunda "hukuki olanı müstakil hale getirme" anlayışı terk edilmeli, hukuk kavramlarının ruhsuzlaştırılmasına dur denmelidir (Trendelenburg 1860, 20-21). Hukuku ruhsuzlaştırıcı bu ayırma işlemi adeta modernitenin bir işaretidir. Buna karşı Trendelenburg Platon ile Aristoteles'e geri gitmekte ve onların "bu iki şeyi birlik düşüncesi içinde" kavramış olduğunun altını çizmektedir (*a.g.e.*). Aristoteles'ten öğrenmek ve onun doğal hukuk anlayışını yeniden canlandırmak demek, insan dünyasına ve onu tanzim etme sistemlerine (dil, töre, hukuk vs.) birlik ve gelenek nokta-i nazarından bakmak demektir.

Trendelenburg'un bütün bu söyledikleri eleştirisiz kalmamıştır elbette. Kendi öğrencilerinden Andreas Ludwig Kym, Trendelenburg'un savunduğu bu içkin teleoloji anlayışının ancak teistik temelde düşünülebilir olduğunu açığa çıkarmıştır (Kym 1875). Bu eleştiriyi Otto Willmann da dile getirmiştir (Willmann 1897, 676-677).

Öte yandan Georg von Hertling *Recht, Staat und Gesellschaft* (Hukuk, Devlet ve Toplum; Hertling 1907) başlıklı kitabında teistik-teleolojik dünya görüşü etrafında geliştirilmiş modern devlet öğretilerini bir bütün olarak ele almaya çalışmıştı. Daha sonraki yıllarda Alman İmparatorluğu'nun şansölyeliğini de yapacak olan Hertling, pek çok başka alim gibi Trendelenburg'un rahle-i tedrisinden geçerek Aristoteles felsefesi üzerine uzmanlaşmıştı. Bu kitabında Hertling modern devlette hukuksallığı törel bir düzene dayandırma denemesine girişmektedir. Bunun sonucunda oldukça büyük tartışmalara yol açmış muhafazakar bir "sosyal politika" kavramına ulaşmıştır.

Ayrıca Yeni Thomasçıların geliştirdiği doğal hukuk anlayışında hukuk düzeninin temellendirilişi, bütün insanlarda ortak olduğu savunulan doğal ödev bilinci üzerinden yapılmaya çalışılmıştır (Cathrein 1901).

Ödevlerin haklardan önce geldiği düşüncesi yirminci yüzyıldaki doğal hukuk, ahlak felsefesi ve toplum kuramı tartışmalarındaki Aristotelesçi söylemin hakim unsuru haline gelecektir. Bu söylem ya Hegel'in törellik kavramına dayandırılacak (kurumlar kuramı) ya da Trendelenburg'un hukukun etik temellendirilişi üzerine kuruluyor olacaktır (birey ve topluluk etiği).

Bilim Kuramı

Trendelenburg'un bilim saikli Aristotelesçilik projesinin etkileri büyük olmuştur. Her ne kadar katolik yorumcular "bu modern Aristotelesçinin noksanlıklarını" (Otto Willmann) önce çıkarsalar da Trendelenburg'un teistik bir pozisyon alarak bilim ve kültürü karşıtlıkların evrensel sentezi olarak temellendirmekten vazgeçmiş olmasını karşıt pozisyonları birbiriyle uyumlu hale getirme programı anlamında müspet biçimde yorumlamak mümkündür elbette.

Trendelenburg 1840'ta yayımladığı *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) başlıklı kitabında bir "bilim kuramı" (Köhnke 1993, 38) tesis etmeye çalışmıştı. Onun bu kuramını öğrencisi Rudolf Eucken çok daha ilerilere taşıyacaktı. Eucken 21 Kasım 1871'de Basel Üniversitesi'nde profesörlüğe başlama töreninde bir konuşma yapmıştı. Bu konuşmanın başlığı oldukça programatikti: *Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart* (Aristoteles Felsefesinin Günümüz İçin Önemi Üzerine). Eucken bu konuşmasında "Aristotelesçi çalışmaların yeniden keşfedilmesi ve palazlanması"nı hem güncel tarihsel meraka, hem bilim kuramsal ve dünya görüşsel ilgiye bağlamıştı. Eucken'e göre Aristoteles'in önemi "münferit bilimleri temel alarak" felsefi bir sistem inşa etmesinden ileri geliyordu. Bu yüzden Aristoteles'in sistemini "baştan aşağıya saran bir birlik ruhu" söz konusuydu. Eucken için bu apaçık bir gerçekti. Çünkü felsefenin bütün temel kategorileri yani en önemli evrensel-bilimsel ifadeler Aristoteles'in öğretisine dayandırılabilmekteydi. Ancak Eucken, kategoriler öğretisinin ontolojik güvencesini tesis etmekten ziyade tarihsel-oluşumsal bir izahatı tercih ediyordu. Bunun yapabilmek için de Aristoteles'in "dünya görüşüne nüfuz etmek gerekecektir" (Eucken 1871, 11) diyordu. İlginçtir ki aynı şeyi daha sonra 1911 yılında Franz Brentano *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Aristoteles ve Dünya Görüşü) isimli kitabında talep edecektir.

Eucken'in burada dile getirdiği şey felsefe tarihsel ve sistematik bir proje veya programdır. Daha sonraki yıllarda Eucken bu programı felsefi ter-

minoloji bakımından kontrol ve teyit edecektir. Günümüz için Aristoteles felsefesinin önemini ne kadar vurgulasak azdır, diyecektir Eucken. Bunun böyle olmasının üç nedeni vardır: Birincisi çağımız felsefe uğraşısı münferit bilimlerle diyalog halindedir ve felsefi disiplinlerden bunu talep etmektedir. Aristoteles'in felsefesi tam da buna uygundur. İkincisi bilim kuramı olarak felsefenin bilim söyleminde etkin bir işlev görebilmesi için Aristoteles emsal teşkil etmektedir. Üçüncüsü de bütün bilimlerin temel kavramlarının anlam içeriklerini eksiksiz olarak kavrayabilmek için Aristoteles felsefesine rücu etmek gerekmektedir.

Aristoteles'in bilim kuramının rekonstrüksiyonu sayesinde bilimleri birbirlerinden habersiz disiplinlere ayırma ve tarihsel sürecin birliğini inkar etme eğilimlerine karşı duruş imkanı açılmış olacaktır. Şeylerin birbirleriyle olan doğal ilişkilerini ve birliğini gözden kaçırmak demek, bilimsel disiplinlerin münferit olarak gelişim göstermesi ve fakat dünya görüşü birliğinin ortadan kalkması demektir. Bu yüzdendir ki Eucken "sentetik-organik dünya görüşüne ulaşma eğilimini" desteklemekte ve bu yaklaşımın en önemli temsilcisinin "tarihte yaşanmış onca şeye rağmen bir daha eşine erişilmemiş biri olarak" Aristoteles olduğunu savunmaktadır (Eucken 1871, 34).

Özetleyecek olursak: On dokuzuncu yüzyılda Aristoteles'i yenileme çalışmaları ikircikli bir girişim olarak karşımızda yer almaktadır. Öyle ki bu dönemde gerçekleşen yenileme çalışmalarının dünya görüşsel sonuçları tam anlamıyla modernite karşıtıyken, pek çok katmandan meydana gelen bu çalışmaların savunduğu bilim programlarıysa yukarıda ana hatları sunulan bütün alanlarda hakim öğretilere karşı çıkan bir tasarım anlamına geliyordu. Bu yüzden de yirminci yüzyıl adına son derece üretken bir yaklaşımı temsil ediyordu.

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

Kaynaklar

Bäumker, Clemens: *Des Aristoteles' Lehre von den äussern und innern Sinnesvermögen*, Leipzig: 1877.

Biese, Franz: *Die Philosophie des Aristoteles, in ihrem inneren Zusammenhang, mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs, aus dessen Schriften entwickelt, Bd. 1*, Berlin: 1835.

Bonitz, Hermann: *Aristotelische Studien, Bd. 1*, Wien: 1862.

Brandis, Christian August: *Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger (Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Zweiten Theils, zweiter Abtheilung, erste Hälfte)*, Berlin: 1853.

Brentano, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i.Br.: 1862 (tıpkıbasımı Darmstadt: 1960).

Brentano, Franz: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poetikos: nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*, Mainz: 1867.

Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkte, 2 Bde*., Leipzig: 1874.

Brentano, Franz: *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: 1911.

Cathrein, Victor: *Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung*, Freiburg i.Br.: 1901.

Driesch, Hans: *Geschichte des Vitalismus*, 2. Basım, Leipzig: 1922.

Eucken, Rudolf: *Ueber die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart. Akademische Antrittsrede, gehalten am 21. November 1871*, Berlin: 1872.

Fugali, Edoardo: "Die Seele als Zweck und Bewegung", *Hartung/Köhnke 2006*, 55-82.

Gutschker, Thomas: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: 2002.

Hartung, Gerald: "Darwin und die Philosophen. Eine Studie zur Darwin-Rezeption im 19. Jahrhundert", *Dialektik*, 2 (2003) 171-191.

Hartung, Gerald: "Wozu ethische Untersuchungen? Trendelenburgs Grundlegung einer Theorie der menschlichen Welt", *Hartung/Köhnke 2006*, 83-103.

Hartung, Gerald: "Theorie der Wissenschaften und Weltanschauung. Aspekte der Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60/2 (2006) 290-309.

Hartung, Gerald: "Vom Telos der Seele. Wilhelm Diltheys Grundlinien der pädagogischen Wissenschaft", *Pädagogische Rundschau*, 62/1 (2008) 39-54.

Hartung, Gerald / Köhnke, Klaus Christian: *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*, Eutin: 2006.

Hegel, Georg W. F.: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M.: 1986.

Hertling, Georg von: *Recht, Staat und Gesellschaft*, Kempten/Münih: 1907.

Jaeger, Werner: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: 1923.

Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a.M.: 1993.

Kullmann, Wolfgang / Föllinger, Sabine (derl.): *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart: 1997.

Kym, Andreas Ludwig: "Die Weltanschauungen und deren Konsequenzen. Achte Abhandlung", *Metaphysische Untersuchungen*, Münih: 1875.
Leinkauf, Thomas: *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Aristoteles und Kant*, Münster: 1998.
Lenoir, Timothy: *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht/Boston: 1982.
Petersen, Peter: *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, Hamburg: 1913.
Petersen, Peter: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig: 1921.
Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M.: 1977.
Thouard, Denis (derl.): *Aristote au XIXe siècle*, Lille: 2004.
Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, Berlin: 1840 (Dritte, vermehrte Auflage, Bd. 2, Leipzig: 1870).
Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Elementa Logices Aristotelicae in usum scholarium. Editio altera et aucta*, Berlin: 1842.
Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Geschichte der Kategorienlehre (Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 1)*, Berlin: 1846.
Trendelenburg, Friedrich Adolf: *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, Leipzig: 1860.
Weiss, Ruth Antonia: *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert*, Kallmünz: 1960.
Willmann, Otto: *Geschichte des Idealismus, Bd. 3: Der Idealismus der Neuzeit*, Braunschweig: 1897.
Zeller, Eduard: *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosphie*, 2. Basım, Leipzig: 1886.
Zeller, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Theil, Erste Abtheilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie*, 4. Basım, Leipzig: 1889.
Zeller, Eduard: "Die Geschichte der alten Philosophie in den letztverflossenen 50 Jahren mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Bearbeitungen derselben", Otto Leutze (derl.): *Eduard Zeller. Kleine Schriften, Bd. 1*, Berlin: 1910: 1-85.

Aristoteles'i Yorumlamada Çağdaş Stratejiler

ENRICO BERTI

İlk Düşünceler

Son dünya savaşından sonra, filologlar ve daha da genelinde felsefe tarihçileri tarafından Aristoteles'e gösterilen ilgide kuşkusuz bir rönesans yaşandı. Gerçi böyle bir ilgi XIX. yüzyılın başında tarih bilincinin doğmasından beri hiç kaybolmamıştı, hatta Berlin Bilimler Akademisi'nin yaptığı devasa Aristoteles eserleri edisyonu bu ilginin somut simgesi olmuştu. Bununla birlikte, bahsettiğimiz ilgi son 30 yıl içinde daha bir güç kazandı çünkü bu dönemdeki tartışmalar daha dolaysız yapılmaya başladı: Tamamen Aristoteles'e adanmış düzenli toplantılar organize edildi ve çeşitli ülkelerden uzmanlar bu toplantılarda Aristoteles'in işlediği bir problem veya yazdığı bir eser hakkında fikirlerini karşılaştırma fırsatı buldular. Bunları söylerken, 1957'den 1990'a kadar olağanüstü bir sıklık ve düzenle üç senede bir toplanan *Symposium Aristotelicum*'u kastediyorum tabii.

Yaşamının neredeyse tamamını Aristoteles çalışmalarına adamış İsveçli büyük filolog Ingemar Düring'e ait fikrin, İngiltere ve Amerika'da kalabalık bir uzman neslinin hocası olan G. E. L. Owen tarafından derhal benimsenmesinden doğan bu sempozyumlar, Werner Jaeger, Sir David Ross ve Monsenyör Augustin Mansion gibi yüzyılın ilk yarısının ünlü Aristotelesçilerinin katılımıyla başladı. Bilimsel açıdan fevkalade bir seviyeyi koruyan toplantılar 30 yıldan uzun süre devam etti ve bütün antik felsefe uzmanları için hem gıpta edilecek bir etkinlik hem de taklit edilesi bir model haline gel-

di. Nitekim son zamanlarda şahit olduğumuz *Symposium Hellenisticum* ve *Symposium Platonicum* toplantıları, işte bu gıpta ve taklit etme düşüncesinin eserleridir.

Filolog ve tarihçilerin bu ilgisine paralel olarak filozoflarda da öyle yoğun bir Aristoteles ilgisiyle karşılaşıyoruz ki böylesi daha önce kimsenin aklı hayaline gelmezdi. Çünkü Aristoteles tamamen aşılmış bir filozof gibi görünüyordu, ne de olsa Aristoteles'in fiziği modern bilim tarafından, metafiziği ve etiği Kant tarafından, tasımsal mantığı da çağdaş mantık tarafından tarihe gömülmüştü. Gittikçe nadirattan sayılsa da ünlü filozoflardan hâlâ "Galileo ve Newton'dan sonra Aristoteles tarzıyla düşünmek artık mümkün değildir" ifadelerini duyarsınız. Bütün bunlara rağmen son 30-40 yıldır Aristoteles düşüncesini tamamen felsefi bir bakış açısıyla hâlâ dikkate değer bulan filozofların sayısı gittikçe artmıştır. Üstelik birçok filozof kendi düşüncelerinde birer unsur olarak kullanmak adına Aristoteles'in bazı öğretilerini sahiplenmekten de çekinmemektedir. Tam da bu "sahiplenme stratejileri"nden kısaca bahsetmek istiyorum.

1. Tommasoculuk

Geleneksel olarak kendisini daima Aristoteles'e bağlamış felsefi akım Tommasoculuktur ve modern çağda bile bu böyle devam etmiştir. Ne var ki, tahmin edilebilecek olanın aksine, Tommasoculuk Aristoteles için oluşan felsefi ilgi rönesansına katkıda bulunmadı. Tersine, savaş-sonrası Tommasocuları, Aristoteles'e nazaran Aziz Tommaso'nun özgünlüğünü gittikçe daha fazla vurguladılar; örneğin, *actus essendi* olarak varlık ve *Esse ipsum subsistens* olarak Tanrı anlayışı hakkında Antikçağ filozofunun düşüncesi hilafına Ortaçağ yorumcusunun düşüncesini yücelttiler. Burada ilk olarak aklıma Étienne Gilson'un meşhur çalışmaları geliyor; Gilson'a göre Aristoteles varlığı sadece öz olarak tasavvur ederek Platoncu ve "özcü" geleneğin mahkûmu kalır, buna karşın Aziz Tommaso İncil'den alındığı haliyle ("*Çıkış* metafiziği" [*la "métaphysique de l'*Exodus"]) "kendi olan" Tanrı kavramı sayesinde bu gelenekten sıyrılır[1]. Bu yorumun yanına, İtalya'da çok bilinen ancak ülkesi dışında da tanınan peder Cornelio Fabro'nun yorumunu koyabiliriz: Buna göre, Aristoteles felsefesinin zirvesini temsil eden fiil kavramı, yalnızca bir özün fiilini, bir başka deyişle bir formun mükemmelliğini belirtir, Aziz

1 E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, 2. baskı, 1962.

Tommaso'nun en özgün keşfi olan varolma [*exister*] fiilini veya olma [*être*] fiilini asla işaret etmez.[2]

Tabii ki bu eğilim, genelde varoluşçuluğun ve özelde Heidegger'in etkisi altında serpildi: Nitekim bu eğilimin amacı, Aziz Tommaso'nun varoluşu özden üstün tuttuğunu ve böylece Heidegger'in Platon ve Aristoteles'ten beri bütün Batı metafiziğine yönelttiği "varlığı unutma" ithamından sıyrıldığını göstermektir. Ancak bu durum, bahsettiğimiz eğilimin Aristoteles'i yorumlamada mühim meyveler ürettiğini gizlemez: Özellikle peder J. Owens'ın *Metafizik*'te varlık öğretisi üzerine verdiği temel çalışmada bunu görebiliriz; Owens, bu kitapta bir yandan, varlık olarak varlığı mükemmel varlığa, yani maddi olmayan cevhere indirger ve bu yolla Aristoteles ontolojisini özünde bir teoloji olarak yorumlamaya çalışır, öte yandan da cevheri (kendi tabiriyle *entity*'yi) forma, yani öze (*quiddita*'a) indirgediği gerekçesiyle Aristoteles'in varlık anlayışını "özcü" olmakla suçlar.[3]

Gérard Verbeke, Suzanne Mansion, Émile de Strijcker ve Paul Moraux gibi Katolik Louvain Üniversitesi profesörlerini bu eğilimin etkilemediğini söylemek gerekir. Zira bu profesörler Aristoteles'in varlık anlayışının geçerli olduğunu vurgulamışlar, özellikle cevher konusunda Platon'un varlık anlayışına nazaran özgün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Paul Natorp'un ve daha sonra Werner Jaeger'in (ve hatta Heidegger'in), ontolojik bakış açısıyla teolojik bakış açısını metafiziği içinde uzlaştırmadığı suçlaması karşısında Aristoteles'i savunmuşlardır.[4] Aynı tespit Katolik Milano Üniversitesi profesörleri için de geçerlidir: Özellikle Giovanni Reale, Aristoteles'te ilk felsefe kavramı üzerine olan kitabında ve *Metafizik* şerhinde doğrudan Jaeger'e ama aynı zamanda dolaylı olarak Heidegger'e karşı tutum almıştır ve Aristoteles metafiziği dahilinde ontoloji ve teolojinin tamamlayıcılığını, bir diğer deyişle hem ayrılması hem de birleşmesi gerektiğini beyan etmiştir.[5]

2 C. Fabro, *Participation et causalité selon Saint Thomas d 'Aquin*, Paris, Béatrice Nauwelaerts-Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1960; *Dall'essere di Aristotele allo "esse" di Tommaso*, *Mélanges offerts à Etienne Gilson* içinde, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1959, s. 227-247.

3 J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951, 3. baskı, 1978.

4 Bkz. özellikle S. Mansion'a ait olan eser, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1946, 2. baskı, 1976 ; *Aristote et Saint Thomas d'Aquin* derlemesi, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1959, ve bu yazarların farklı *Symposium Aristotelicum'a* katkıları.

5 G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l 'unità della* Metafisica *di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1961, 3. baskı, 1967; Aristotele, *La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, 2 cilt, Napoli, Loffredo, 1968.

2. Heidegger

Şimdiye kadar Heidegger'in ismini birçok defa andık. Heidegger, Aristoteles yorumunda, onun bilhassa varlığın yerine *ousia*'yı (yani Heidegger'e göre basitçe "mevcudiyet"i) koyduğunu ileri sürüyor ve onu "onto-teoloji" olarak metafizik geleneğini başlatmakla suçluyordu. Özellikle bu açılardan Heidegger'in Aristoteles yorumunun Tommasocular üzerinde olumlu veya olumsuz bir etki yarattığından söz etmiştik.

Bu etki yoksa anlattığımızın tersi yönünde mi işlemişti? İşte bunu araştırmak ilginç olabilir. Belki de Tommasoculuğu etkilemekten ziyade Heidegger'in kendisi Tommasoculuktan veya genel olarak skolastik düşünceden etkilenmiştir. Zira Heidegger Aristoteles çalışmasına Franz Brentano'nun varlığın manalarının çokluğu üzerine yazdığı eserinden[6] başlamış ve bilindiği gibi ekseriyetle skolastik bir eğitim almıştır. Her halükârda Heidegger ve Aristoteles arasındaki bağlantının, gerek Heidegger felsefesinin anlaşılması, gerekse çağımızda üretilmiş Aristoteles yorumlarının tanınması açısından ne kadar önemli olduğu daha da ortaya çıkmaktadır. Özellikle Heidegger'in Marburg derslerinin yayımlanmasından sonra, yani 1975'ten sonra (ki bu yayın muhtemelen yüzyılın ikinci yarısının en büyük felsefi olayıydı), bu durum daha aşikâr bir hâl aldı.

Bilindiği gibi, daha 1922'de Marburg'a çağrıldığında Heidegger "Aristoteles üzerine fenomenolojik yorumlar"ını Husserl'in yönettiği *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'da [*Felsefe ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı*] yayımlamayı düşünüyordu.[7] Bu yorumların 15 büyük sayfa tutan birinci bölümünün konusu *Nikomakhos'a Etik* Z, *Metafizik* A 1-2 ve *Fizik* A 8 idi, aynı uzunluktaki ikinci bölümünün konusu ise *Metafizik* Z-H-θ, *Hayvanların Hareketleri Üzerine* ve *Ruh Üzerine*'ydi. Bu çalışma yayımlanmadı ama 1927 yılında çıkan *Sein und Zeit* [*Varlık ve Zaman*] oldu, bu da bize "Heidegger'in başlıca eserinin gün yüzüne çıkmayan bir Aristoteles çalışmasının yerini aldığını"[8] düşündürür. Aristoteles yorumunda Heidegger'in ulaştığı noktayı bir de Marburg derslerine katılan Gadamer'den dinleyelim: "İçimiz dışımız Aristoteles olmuştu. O kadar ki bazen aradaki mesafe tamamen kapanıyor, Heidegger'in kendini Aristoteles'le özdeşleştir-

6 F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. B., Herder, 1862. Bu konu hakkında bkz. F. Volpi, *Heidegger et Brentano*, Padova, Cedam, 1976, ve H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M., Campus, 1988.

7 Bkz. H. G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, s. 118.

8 R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, s. 55.

mediğini ve nihayetinde metafiziğe dair kendi karşı projesini tasarladığını fark edemiyorduk. Bu ilk dönemdeki Aristoteles yorumunun karakteristik özelliği, daha çok skolastik düşüncenin yabancılaştırıcı yorumunu tamamen silmesi ve hermenötik 'ufuklar kaynaşması'nın en âlâ örneğini oluşturarak Aristoteles'i çağdaşımızmış gibi konuşturmasıdır."[9]. Gadamer'in buna verdiği örnekler, Heidegger'in *phronesis*'e, genel olarak pratik felsefeye, kuvve-fiil öğretisine ve bir de *physis*'e getirdiği yorumlardır.

Pratik felsefe konusunda, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ta *Dasein*'ı tahlil etmek için kullandığı hemen bütün kategorileri *Nikomakhos'a Etik*'ten aldığı hesaba katılınca, onun Aristoteles'i "kökten benimsediği" ve "doymak bilmez bir şekilde özümsediği" sonucu çıkarılmıştır.[10] Kuvve-fiil öğretisi ve *physis* kavramına dair Heidegger'in yorumunu daha sonra ele alacağız. Şimdi 1925-1926 döneminde, tam da *Sein und Zeit*'ın düzeltmelerini yaparken verdiği derslerde Aristotelesçi hakikat kavramını nasıl kullandığına bakalım. Bu kullanıma değer biçmek için şunu aklımızda tutmamız gerekir: Heidegger, Husserl'in etkisiyle, varlığın temel anlamını *ousia*'da[11] bulma girişimini –muhtemelen Brentano'nun kitabını okuması esnasında benimsediği girişimi– eleştirdikten sonra, onu hakikat (*aletheia*) kavramında, ardından fiil (*energeia*) kavramında aramaya koyulmuştur. Bunu yaparken varlığın manalarına dair Aristoteles'in yaptığı sınıflamayı harfiyen takip etmiştir.[12]

Aristoteles'in metinlerinde hakikat konusu muğlaktır: Zira yalnızca yargıdaki hakikate değil, zihindeki [*intellection*] hakikate, yani noetik hakikate de yüklem yapısını isnat eder gibi görünür (bkz. *Metafizik* θ 10, 1051 b32-33: εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μή). Bu muğlaklık karşısında Heidegger, metne bir olumsuzluk edatı eklemekten çekinmez, böylece Aristoteles'e şunu söyletir: Araştırılan şey, basit gerçekliklerin "belli yüklemlere sahip olup olmadığı *değildir*",[13] yalnızca onların ne olduğudur. Böylece Heidegger zihindeki ha-

9 Gadamer, *a.g.e.* Bu pasaj, ilk defa Padova'da 9 Ocak 1979 tarihinde tebliğ edilen ve *Verifiche* dergisinde (VIII, 1979, s. 4-33) yayınlanan bir konferans metninden alıntıdır.

10 F. Volpi, "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote", *Heidegger et l 'idée de la phénoménologie* derlemesi içinde, Dordrecht, Kluwer, 1988, s. 1-41. Ayrıca bkz. aynı yazardan, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984.

11 Bu kavramın Heidegger tarafından yapılan eleştirisi için bkz. R. Braque, "La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote", J.-L. Marion ve G. Planty-Bonjour (ed.), *Phénoménologie et métaphysique* içinde, Paris, PUF, 1984, s. 247-273.

12 Bu, Volpi tarafından gösterilmişti, *age.*, s. 6.

13 M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*Gesamtausgabe*, II, 21), Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, s. 176-177 : "nicht aber, ob es so beschaffen ist oder nicht".

kikati, kendi hakikat kavramıyla, yani bütün yüklemlerden bağımsız "örtüsünü kaldırma" olarak hakikat kavramıyla özdeşleştirmiş olur. Bu olumsuzluk edatı (*οὐκ*) ne bir elyazmasında ne de modern bir baskıda mevcuttur; sadece Bonitz'in bir şerhinde telkin edilmiştir ki Bonitz bu bağlamda hatalı biçimde Aphrodisias'lı Aleksandros'a atfedilen Yeni-Platoncu yorumu izler ve bu yoruma göre Aristoteles burada Tanrı'nın bakışından söz etmektedir.[14] Çarpıcı olan şey, Heidegger'in bu eklemeyi hiçbir şey demeden, sanki izahtan varesteymiş gibi yapmış olmasıdır. Aristoteles'in metni, bütün baskılarda görülebileceği üzere, Heidegger'e, noetik hakikati, yani varlığın "en has anlamı"nı, bütün yüklemlerden bağımsız "örtüsünü kaldırma" gibi anlama imkânı elbette tanımaz.[15] Burada Aristoteles'in bir kavramını, noetik hakikat kavramını, metin üzerinde gerçek bir tahrifat pahasına sahiplenme girişimine tanıklık ederiz. İlerleyen yıllarda Heidegger, hakikatin temelini özgürlükte bulup Aristoteles'i muğlak kalmakla suçlayarak bu teşebbüsten kendiliğinden vazgeçecektir.[16]

Daha az tahripkâr olsa da benzer bir sahiplenme girişimi, Aristoteles'in kuvve-fiil öğretisinde karşımıza çıkar. Heidegger, 1931 derslerini bu öğretiye hasretmiştir ve bu sırada Aristoteles'in belirlediği manalar arasından varlığın temel anlamını araştırmakla meşguldür. *Metafizik*'in θ kitabını yorumladığı bu derslerde gerçekten de harekete bağlı kuvve ve fiilin, bir başka deyişle "güç" (*Kraft*) ve "hareketlilik" (*Bewegtheit*)[17] kavramlarının manasını açıkça ön plana çıkarır, oysa Aristoteles kuvve ve fiilin varlığa nispeten en önemli manasının harekete bağlı olmadığını, daha çok, sırasıyla madde ve cevher (*ousia*) kavramlarına tekabül ettiğini açıkça söylemiştir.[18]

Son olarak Heidegger, fiil kavramını sadece "hareket" değil, "faaliyet" (*energeia*) olarak da düşünen Aristoteles'i sahiplenme peşindedir. Bu durum

14 H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Hildesheim, Olms, 1960, (l. baskı, Bonn 1849), s. 411; bkz. Alexandri Aphrodisiensis, *Aristotelis Metaphysica* içinde, 600, 24-39 Hayduck.

15 Üstelik τὸ δὲ κυριώτατα ὂν (1051 bl) ifadesinin "en has anlamıyla varlık" (*das allereigentlichste*) (*Logik a.g.y.*, s. 172-173) olarak yorumlanması, birçoğu tarafından benimsense de biraz zorlamadır çünkü Aristoteles aynı kitapta, gündelik yani en yaygın dilde baskın anlamı belirtmek için neredeyse benzer bir ifade kullanır (1045 b36 : μάλιστα κυρίως).

16 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 7. baskı, Frankfurt a. M., Klostermann, 1986 (ilk kez, 1930'da konferans olarak sunulmuştur); *Platons Lehre von der Wahrheit*, 3. baskı, Bern, Francke, 1976 (ilk baskısı 1940).

17 M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (*Gesamtausgabe*, II, 33), Frankfurt a. M., Klostermann, 1981.

18 Aristoteles, *Metafizik*, IX 1, 1046 a1-4; 6, 1048 a32-b9.

Fizik B 1 üzerine verdiği 1940 seminerinde meydana çıkar: Burada Heidegger, Aristoteles'in tanıklık ettiği Sokrates-öncesi *physis* kavramını üstlenir ve onu oluşum, hareketlilik ve "örtüsünü kaldırma" olarak yorumlar. Heidegger'e göre bu üç kavramı Aristoteles, doğa kavramında değil, *energeia ateles* olarak hareket ve özellikle *teleia energeia* olarak faaliyet kavramında kapsamıştır. Messkirchli filozof, Aristoteles'in sıraladığı varlığın manaları arasından en önemlisini burada görmekte bu defa haklıdır.[19] Heidegger'in "örtüsünü kaldırma"(*aletheia*) olarak, "oluşum" (*physis*) olarak ve hatta *Kehre*'den sonraki döneminde "olay" (*Ereignis*) olarak "varlık" anlayışına çok benzer bir öğretiyi Aristoteles'in "faaliyet anlamındaki fiil olarak varlık" kavramında bulmak zor değildir.

Ama Heidegger bir yandan Aristoteles'in kavramlarını sahiplenirken ve *Sein und Zeit*'ta pratik felsefeyle ilgili kavramları kendine mal ederken, diğer yandan Aristoteles'in felsefesini bütününde reddeder. Zira Heidegger'e göre Aristoteles'in felsefesi, metafizik olması itibarıyla, varlığın unutuluşunun tipik bir ifadesidir; üstelik, ontolojiyle teoloji arasında bölündüğünden dolayı iflah olmaz bir çelişki barındırmaktadır.[20] Ontoloji-teoloji bölünmüşlüğü yorumu konusunda Heidegger'in özellikle Werner Jaeger'in *Aristoteles*'ine açıkça bağlı kaldığı söylenebilir; buna karşın Heidegger, Jaeger'in kitabını,[21] Aristoteles'i "Yunanlılığa tamamen aykırı, skolastik-modern ve Yeni-Kantçı"[22] bir biçimde ele almakla suçlamaktan geri kalmaz. Öte yandan Heidegger tam da Marburg Üniversitesi'nde kendi Aristoteles'iyle halis Yeni-Kantçı Paul Natorp'a karşı çıkmışsa da, ontoloji-teoloji bölünmüşlüğü konusundaki yorumunda Natorp'un bir makalesinden açıkça etkilenmiştir.[23] İki yorumcu arasındaki tek fark; Natorp'un Aristoteles'in *Metafizik*'inin içinde ontolojiyi teolojinin çağdaşı olarak ve teolojiyle tam bir zıtlık içinde görmesi, Jaeger'in ise Aristoteles düşüncesi gelişiminde teolojiyi kronolojik açıdan ontolojinin önüne koymasıyla bu sorunu çözmüş olmasıdır.

19 M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der* φύσις *Aristoteles, Physik, B, I*, *Wegmarken* içinde, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, s. 239-302 (l. baskı, 1958).

20 M. Heidegger, *La Constitution onto-théologique de la métaphysique* (*Identité et Différence* adlı metnin ikinci kısmı), *Questions 1* içinde, Paris, Gallimard, 1968, s. 277-308.

21 W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner philosophischen Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.

22 *Vom Wesen und Begriff der* φύσις, *a.g.y.*, s. 242.

23 P. Natorp, "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte*, XXIV, 1887, s. 37-65 ve 540-574.

Burada çarpıcı olan nokta şudur: Natorp da, Jaeger de, Heidegger de, kendi yorumlarını aynı pasaj üzerine kurmuştur ve bu pasajda (*Metafizik* E 1, 1026a 23-32) Aristoteles kendi ilk felsefesinin, tam da *ilk* olması açısından, yani teoloji olması açısından, aynı zamanda evrensel olduğunu, ontoloji olduğunu belirtir. Her üç yorumcu da, haklı olarak, ontolojinin nesnesi varlık olarak varlığın, teolojinin nesnesi maddi olmayan cevherle dolaysızca özdeşleştirilmesini reddeder, fakat şunu gözden kaçırırlar ki Aristoteles için varlık olarak varlığın birincil nedenlerinden biri maddi olmayan cevherdir ve dolayısıyla bir şeyin bilimi o şeyin nedenlerinin bilinmesi olduğundan varlık olarak varlığın bilimi de maddi olmayan cevherin bilinmesiyle örtüşür. Eğer bu öğretileri hesaba katmazsak bütün Aristoteles felsefesini pratik açıdan yıkmış oluruz.

Oysa felsefi geleneği, yani genel anlamıyla eski filozofları bu şekilde yorumlamayı, 1927'de *Grundprobleme der Phänomenologie* [*Fenomenolojinin Temel Sorunları*] üzerine verdiği derslerden itibaren Heidegger'in kendisi kuramlaştırmıştır: "Dolayısıyla Varlığın ve yapılarının kavramsal yorumu, yani indirgemeci bir varlık inşası [*construction*], zorunlu olarak bir *yıkım* [*destruction*] gerektirir, bir başka deyişle, başta ister istemez kullanımda olan cari kavramlarda, bunların çıkarıldığı kaynağa erişmek için, eleştirel bir yapısöküm [*dé-construction*] (*Abbau*) gerektirir […]. Felsefi inşa zorunlu biçimde yıkımdır, yani aktarılan şeyin geleneğe tarihsel bir dönüş vasıtasıyla hayata geçirilen yapısökümüdür: Bu, hiçbir şekilde geleneğin inkârı veya çarpıcı biçimde hiçlikle suçlanması anlamına gelmez, bilakis bu geleneğin müspet şekilde sahiplenilmesine işaret eder."[24] Heidegger'in kendisinin "sahiplenme" olarak adlandırdığı bu işlem, yeni bir bina inşa etmek için halihazırda var olan binaları yıkıp kolonları, taşları ve diğer parçaları söken, sonra da bunları yeni yapıda kullanan mimarların tutumuna denk düşer: Benzer bir durum örneğin Siracusa'da eski Hıristiyan bazilikalarının inşasında Yunan tapınakları için uygulanmıştır. Ancak şu soru akla geliyor: Tıpkı bir tapınak gibi kendine has bir formu (dolayısıyla işlevi, yani manası) olan bir felsefe böyle bir muamele gördüğü zaman bütün anlamını yitirmez mi?

Özellikle Aristoteles'i ilgilendiren meseleye gelecek olursak, Heidegger de bu sorunun ne kadar zor olduğunu fark etmiş gibidir. Zira Heidegger'e göre

24 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe*, II, 24), Frankfurt a. M., Klostermann, 2. baskı, 1989, s. 31.

hakikatin özü hakkındaki temel sorunu göğüslemek için gereken şey, geçmişten öğrenilenleri bugünden hareketle araştıran bir "tarihyazımsal anlayış" (*historische Betrachtung*) değil, tahakkuk edenin (*das Geschehen*) anlamını (*Sinn*) baştan sona bir daha katetmenin altından kalkabilecek "tarihsel bir tefekkür"dür (*geschichtliche Besinnung*). Örneğin Aristoteles fiziğini Galileo bakış açısıyla yargılamak anlamsızdır, yapılması gereken şey Aristoteles'in temel doğa deneyiminin nasıl bir deneyim olduğu sorusunu sormaktır.[25] Heidegger burada antik felsefeyi anlamak için izlenmesi gereken doğru tarihsel metodolojiyi bize işaret eder: Bu metodoloji sadece bir sistemin farklı parçalarını ayrıştırmaktan değil, aynı zamanda bunları, birbirlerine bağlandıkları ilişkileri yeniden inşa etmek ve bu bağlantı vasıtasıyla kendilerine tam anlamlarını sağlamak için, asli bütünlükleri içinde yerine koymaktan ve özellikle meydana çıktıkları tarihsel bağlamda konumlandırmaktan geçer. Nitekim, tıpkı Hegel'in hakikat konusunda bize öğrettiği üzere, bir felsefenin anlamı ancak o felsefenin bütünü aracılığıyla verilebilir; ama bu, yukarıda incelediğimiz sahiplenme biçimiyle taban tabana zıt görünüyor.

Bir dereceye kadar Heidegger yorumundan ilham alan, ancak metinlere ve tarihsel hakikate yönelik daha güçlü bağlılıkları sayesinde Heidegger'in yabani sahiplenici yönlerinden yakayı kurtaran birtakım Aristoteles yorumları da vardır. Bu yorumlar, Heidegger'in doğrudan öğrencilerinden (Eugen Fink, Walter Bröcker, Helene Weiss, Karl Ulmer, Alfredo Guzzoni, Ernst Tugendhat, R. Boehm ve diğerleri) ziyade, aynı zamanda filozof olan antik felsefe tarihçileri tarafından ortaya kondu. Örneğin aklıma Aristoteles'te felsefe fikri üzerine bir kitabın yazarı olan Leo Lugarini geliyor: Lugarini, bu kitabında varlığın farklı manalarının fenomenolojisi olarak Aristoteles ontolojisinin geçerli olduğunu kabul eder, ancak bu ontolojiye teolojik ve "cevherci bir gidişat" koyduğu için filozofa sitem eder.[26] Aklıma bir de özellikle, Léon Robin'in ilk kez ta 1908'de basılan kitabından sonra Fransa'da Aristoteles hakkında yazılmış en önemli kitabın sahibi Pierre Aubenque geliyor: Aubenque varlığın anlamlarının çoğulluğuna dair Aristotelesçi teoriyi ustaca resmeder, ancak Jaeger'e ait olan evrimci hipotez aracılığıyla Aristoteles metafiziği içinde ontolojik boyutla teolojik boyutu uzlaştırma girişimini red-

25 M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie* (*Gesamtausgabe*, II, 45), Frankfurt a. M., Klostermann, 1984, s. 29 vd.

26 L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Floransa, La Nuova Italia, 1961 (2. baskı, 1971).

dederek, bu metafizik içinde çaresiz bir çıkmaz bulunduğunu belirtir.[27] Son olarak aklıma Aristoteles'te "dünya sorunu" üzerine yeni bir kitabın yazarı olan Rémi Brague geliyor: Bu eserde Brague, Heidegger'in karşı çıktığı onto-teolojik metafizik yapısını, "tümelci-ilkselci" diye nitelendirdiği bir yapıyla Aristotelesçi kozmoloji ve antropolojiyi içerecek biçimde genişletir.[28]

3. Pratik Felsefenin Rehabilitasyonu

Çağdaş filozofların Aristoteles'i sahiplenmesinin bir başka örneği, 60'lı ve 70'li yıllarda özellikle Almanya'da görülen ve kuşkusuz Heidegger'in etkisini taşıyan "pratik felsefenin rehabilitasyonu"[29] olayıdır. Bu olayın kendini ilk kez gösterdiği eserlerden biri, Hannah Arendt'in *Vita activa* adı altında Almancaya çevrilen meşhur kitabı *İnsanlık Durumu*'dur [*The Human Condition*]: Marburg'da Heidegger'in öğrencisi olan Arendt'e göre, insan için en iyi hayat "pratik hayat"ta, yani antik *polis* dahilindeki politik hayatta bulunur. Arendt burada açık bir şekilde Aristoteles'in *praksis* kavramını kullanır, ne de olsa *poiesis*'in amacının *poiesis*'ten başka bir şey olmasına karşılık *praksis* kendi amacını kendinde taşıyan eylemdir; bununla birlikte Arendt, *theoria*'yı *praksis*'e üstün tutması açısından Aristoteles'in felsefesini reddeder.[30] Burada da bir kavram sahiplenilmiş, ancak bu kavramın ait olduğu felsefi bağlam reddedilmiştir.

Fakat "pratik felsefenin rehabilitasyonu"nun gerçek anlamda başlangıcı, Hans Georg Gadamer'in "Aristoteles hermenötiğinin güncelliği" konusuna bir kısım ayıran *Hakikat ve Yöntem* kitabının yayınlanmasıdır. Yazar, kendisine ait "hermenötik olarak felsefe" anlayışı ile Aristoteles'e ait, "teorik" bilgiden kökten ayrılan "pratik" bir bilgi arasındaki çok sıkı yakınlığa işaret eder. Bununla birlikte Gadamer'in dikkatini en çok çeken şey; "teorik felsefe"den, bir başka deyişle fizik ve metafizikten ayrılsa da başlı başına bir bilim olan ve bu haliyle ontoloji ve antropoloji kavramlarını koşul olarak gerektiren Aristotelesçi "pratik felsefe" kavramı değildir; Gadamer'in ilgisini çeken asıl şey, *phronesis* kavramıdır. *Phronesis* ise bir bilgi türü değil, bir

27 P. Aubenque, *Le Problème de l 'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, birçok yeni baskısıyla.
28 R. Brague, *Aristote et la question du monde*, a.g.e.
29 Bu ifade eleştirel bir anlamla M. Riedel tarafından iki ciltlik derlemesinde kullanıldı, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i. B., Rombach, 1972-1974. Bu eğilimin temsilcileri pratik felsefenin "rönesansı" üzerine konuşmayı tercih ederler.
30 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.

erdemdir, dolayısıyla bir düşünce erdemi olmasına karşın pratik felsefeden çok daha "pratik"tir.[31]

Gadamer'le aynı çizgide olan öğrencisi Rüdiger Bubner de Aristoteles'in *phronesis* kavramını praksis'e has tek akılcılık formu olarak yüceltir.[32] Ancak Gadamer'in yorumunda olduğu kadar Bubner'in yorumunda da hatırlanması gereken şey, Aristoteles'in çok net biçimde *phronesis*'i *sophia*'ya tabi kıldığıdır, yani *phronesis*'in *sophia*'ya hükmetmediğini, nihayetinde amacı tesis edecek *sophia*'yı gözeterek hüküm vereceğini belirtmesidir.[33] Oysa eninde sonunda ilk felsefe, yani metafizik olan *sophia* hakkında hiçbir şey demeyip yalnızca *phronesis*'in değerini vurgulamak Aristoteles'i sadık bir biçimde yorumlamak olur mu, bilinmez. Böylece bir kez daha Aristoteles düşüncesinde bir parçayı bağlamından soyutlayan ve bu yüzden o parçanın kapsayıcı manası, yani gerçek "anlam"ı hususunda yanlış anlaşılma riskini beraberinde getiren bir sahiplenmeye şahit oluruz.[34]

Joachim Ritter ve öğrencileri de Aristoteles'in pratik felsefesinin bir başka yönü üzerinde benzer bir işlem gerçekleştirmiştir. Ritter, Aristoteles'in pratik felsefesinin varolan *ethos* içinde, yani *polis*'in gelenekleri, adetleri, kurumları içinde kök saldığını haklı biçimde vurgular. *Ethos*, der Ritter, her şeyden önce insanın ikamet ettiği [*habiter*] yerdir, dolayısıyla belirli bir yere bağlı olan "alışkanlık"tır [*habitude*]. Aristoteles için "adalet", *polis*'in *ethos* ve *nomos*'una, "hanenin alışkanlığı"na aittir. Zira Ritter'e göre Aristoteles için *polis* bizim insanlığımızın yeridir, aklın etkinlik alanıdır, yani insan doğasının kusursuz gerçekleşmesidir.[35] Aynı görüşte olan Günther Bien'e göre de Aristoteles'te "iyi"yi, iyi sayılan insanların kararları ve erdemi belirler: Buna göre iyinin temel kriteri, *polis*'in *ethos*'unun vücut bulduğu, erdemli insanın davranışıdır.[36]

Aristoteles'e dair muhakkak doğru olan bu yorumun, politik muhafazakarlık suçlamasını "Yeni-Aristotelesçiler" üzerine nasıl çektiğini anlaya-

31 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960 (birçok yeni baskısıyla), s. 297-307.

32 R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, s. 262-265.

33 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI 13, 1045 a 6-9.

34 Bu düşünceleri daha geniş biçimde "La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente" başlıklı makalemde dile getirdim, *Revue de métaphysique et de morale*, 1989, n. 3.

35 J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977 (1. baskı, 1969), s. 75-77 ve 110-113.

36 G. Bien, "Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik", Riedel (ed.), *Rehabilitierung*, *a.g.y.* içinde, I, s. 359.

biliriz: Eğer Aristoteles etiği, sadece *ethos*'a mutabık kalmaktan geçiyorsa ve eğer politika sadece *polis*'in yasalarına uymaktan ibaretse, Aristoteles'in pratik felsefesi mevcut sosyopolitik rejimin meşrulaştırılmasından öte bir şey olmayacaktır.[37] Oysa, bir kez daha, bu intiba yukarıda anılan yorumun kısmi olmasından kaynaklanır: Aristoteles için gerçekten de *ethos* ve *polis*'in yasaları üzerine kurulabilecek tek şey *phronesis*'tir, buna karşın gerçek anlamda pratik felsefe, bir diğer deyişle etik ve politika, bu gerçeklikleri birçok yönden eleştirerek onlara karşı mesafe alır.[38]

Aristoteles'in pratik felsefesinin meşhur bir başka sahiplenilmesi, Chaïm Perelman'a ait argümantasyon teorisi veya "yeni retorik"te bulunabilir. Perelman, siyasi ve hukuki tartışmanın mantığını Aristotelesçi anlamıyla diyalektikte bulur, bir başka ifadeyle kabul görmüş fikirlerden (*endoxa*) hareketle doğru tartışma tekniğinde bulur. Fakat Perelman, bu tekniği sırf bir retorik gibi, yani gerçek bir tanıtlama sunamayan bir ikna etme sanatı olarak yorumlar.[39] Oysaki Aristoteles için diyalektik, kabul görmüş fikirler üzerine kurulmasına rağmen, sadece "ötekiyle temaslar" kurmak için, yani politik ve hukuki tartışmalarda özellikle başkalarını ikna etmek için değil, aynı zamanda "felsefi nitelikteki bilgiler" için, yani hakiki bilimlerde doğruyla yanlışı ayırmak için de kullanılabilir:[40] Dolayısıyla diyalektik tanıtlama açısından Perelman'ın dikkat çektiği kullanımdan daha az zayıf bir kullanıma da elverişlidir.

Bu sözü edilen pozisyonlarla kimi yakınlıklar bulmak için Alasdair MacIntyre ve Bernard Williams gibi filozofların son dönem eserlerindeki "Yeni-Aristotelesçiliğe" de bakılabilir, zira bu filozoflar modern etik eleştirilerini Aristoteles etiği üzerinden geliştirmişlerdir. Örneğin MacIntyre, Aristotelesçi erdem anlayışını Nietzsche'nin tamamladığı ahlakın imhasına karşı geçerli tek alternatif olarak sunar; Williams'a göre ise Aristoteles'in kuramlaştırdığı pragmatik etik, mutlak bir felsefi temele yaslanma iddiasındaki bütün etiklerin karşılaştığı zorluklardan sıyrılmamızı sağlayabilecek bir etiktir.[41] Yine

37 J. Habermas'ın bu konu hakkında "yeni-Aristoculuğa" yönelttiği eleştiriler için bkz. "Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform 'rational'", H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität* içinde, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, s. 218-233; H. Schnädelbach, "Was ist Neuaristotelismus", W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* içinde, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, s. 38-63.

38 Bu konu hakkında yeniden, atıf yaptığım kendi makalemi hatırlatmak durumundayım.

39 Ch. Perelman - L. Olbrechts Tyteca, *Traité de l 'argumentation*, Paris, PUF, 1958.

40 Aristoteles, *Topikler*, I 2.

41 A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londra, Duckworth, 1981; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, CUP, 1985.

de insanın aklına şu sorular geliyor: Bu yazarların, özellikle de Williams'ın başlı başına bir pratik "felsefe"yi reddetmesini ve bu reddin bütün ontolojik ve antropolojik uzantılarını Aristoteles kabul eder miydi? Böyle bir reddiye Aristoteles'in düşüncesini tarihsel açıdan sadık ve eksiksiz bir şekilde anlamamızı sağlar mı?

4. Analitik Felsefe

Çağdaş felsefede Aristoteles'i sahiplenmek için kullanılan birçok stratejinin hayata geçirildiğini görebileceğimiz bir başka alan da analitik felsefe alanıdır. Bu stratejiler birçok defa, örneğin Jonathan Barnes'ın Louvain Üniversitesi'nde verdiği konferans sırasında tasvir edilmiştir: Bu konferansta Barnes, Aristoteles'in bugün hâlâ yaşadığını, sıhhatinin gayet yerinde olduğunu, Louvain dışında bir de Oxford'da ikamet ettiğini söylüyordu.[42] Bilindiği gibi Oxford Üniversitesi'nde H. H. Joachim ve W. D. Ross'un meşhur çevirilerini ve edisyonlarını örgütlemiş bir "Aristotelian Society" yıllardır zaten vardı. Ancak son dünya savaşından sonra, özellikle iki filozof, bilimsel dil yerine gündelik dili konu alan yeni bir tip dil analizinin öncüsü J. L. Austin ve Gilbert Ryle, Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu filozoflar, bu analizin kökenini, Aristoteles'in kuramlaştırıp uyguladığı haliyle eski diyalektikte görmüşler ve Aristoteles'i bilhassa bir dil analisti gibi tasavvur etmişlerdir. Oxfordluların dikkatini en çok celbeden Aristotelesçi öğretiler, ontoloji alanında kategoriler öğretisi, etik alanda pratik çıkarım öğretisiydi, bir diğer deyişle özünde mantık öğretileriydi.

Ardından G. E. L. Owen ve John Ackrill, hayatlarının neredeyse tamamını Aristoteles çalışmasına adadılar; Aristoteles düşüncesi hakkında genel anlamda felsefi bir yaklaşıma önayak oldular; genel anlamıyla Aristoteles felsefesine getirdikleri yaklaşımın amacı, Aristoteles'in analizlerinin tatmin edici olup olmadığını, doğru olup olmadığını, önermelerinin karşı örneklere direnç gösterip göstermediğini ortaya koymaktı. Elbette bu yaklaşım, filolojik açıdan kusur bulunamayacak metin analizleri içermekle birlikte, bilinçli

42 J. Barnes, "Aristote dans la philosophie anglo-saxonne", *Revue philosophique de Louvain*, LXXV, 1977, s. 204-218.
Bu makaleye ismi geçecek yazarların bütün bir kaynakçası için atıf yapıyorum. Aynı konu hakkında ayrıca bkz. R. K. Sorabji, "Aristotle and Oxford Philoso phy", *Philosophical Quarterly*, VI, 1969, s. 127-135; F. Caujoile-Zaslawski, "Aristote, E. E. Moore and G. Ryle : l'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise", *Les Études philosophiques*, 1978, s. 41-64 ; J. Barnes, "Aristote chez les anglophones", *Critique*, XXXVI, 1980, s. 705-718.

ve kasıtlı bir şekilde anakronik bir yaklaşımdır. Yüklem teorileri konusunda G. E. M. Anscombe ve P. T. Geach'in, pratik çıkarım konusunda G. H. von Wright ve A. Kenny'nin, terimlerin muğlaklığı ve zamansal mantık konusunda K. J. J. Hintikka'nın çalışmalarını da aynı halkaya dahil edebiliriz. Bütün bu çalışmaların ortak özellikleri, Aristoteles'in felsefesini yazarların işine gelen bir yönüne (genelde mantıksal-yöntemsel bir yönüne) indirgemeleri ve öğretideki içeriklere (belki Owen'in çalışmaları hariç, özellikle de metafiziksel içeriklere) değer vermemeleridir. Bu anlamda bir kez daha sahiplenme stratejilerinden bahsedebiliriz.

Fakat, bu eğilimin dışında, genelde Aristoteles'le meşgul olan yazarlar arasında bahsetmediğimiz bir yazar grubu vardır ki onlar bilakis Aristoteles'in özgül biçimde metafizik öğretilerine, Heidegger ve Heidegger yorumcuları tarafından en sıkı eleştirilere maruz kalan cevher öğretisine güçlü bir değer katarlar. P. F. Strawson'un *Individuals* isimli eserinde başlattığı akımı kastediyorum: Strawson bu eserinde, herhangi bir nesneyi teşhis etmeye neyin imkân verdiği sorunuyla yüzleşir. Yani dil analizi için temel bir sorunla yüzleşir. Bu dil analizi için temel bir sorundur çünkü bu analize göre bir "şey"den söz edebilmek için onu belirli bir durumda teşhis etmek ve sonra başka bir durumda yeniden teşhis etmek gerekir. Strawson'un kendisinin bir başka vesileyle kullandığı ifadeye göre özdeşlik yoksa varlık da yoktur ya da şahsın olduğu yerde teşhis vardır (*no entity without identity*).[43] Strawson'un bu sorun için önerdiği çözüm uyarınca, bir şeyi teşhis etmek için, o şeyi mekân ve zaman içinde konumlandırmak yeterlidir, ancak farklı bir mekân ve zaman içinde o şeyi yeniden teşhis etmek için bir "sınıflayıcıya" [*sortal*], bir başka deyişle nesneyi niteleyen, onun "hangi sınıftan" olduğunu bize söyleyen bir terime ihtiyaç vardır.[44]

Bu çözümün Aristotelesçi bir çözüm olduğu, 1969-1970 yıllarında New York'taki *Identity and Individuation*[45] seminerinde de, o seminere katılan Saul Kripke'nin eserlerinde de fark edilmedi. Buna rağmen Kripke, Strawson'un çözümünü Aristoteles'e daha da yakın bir yönde geliştirdi: Kripke'ye göre "katı göstergeler" (yani mümkün her dünyada aynı göndergeye sahip olan terimler) özleri "doğal türler" olarak ya da kökenleri açısından yapay nesnele-

43 P. F. Strawson, "Entity and Identity", H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy* içinde, 4. Seri, Londra, Allen & Unwin, 1976.

44 P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londra, Methuen, 1959.

45 Bu seminerde sunulan konuşmalar M. K. Munitz (éd.) tarafından yayınlandı, *Identity and Individuation*, New York, N. Y. University Press, 1971.

rin türleri olarak belirtirler[46]. Gelin görün ki bu özellik, 1975-1979 arasında Londra'da Owen'ın yönettiği ünlü *Metafizik* Z seminerinde[47] ve Owen'ın bir makalesinde[48]gayet açık bir şekilde ortaya çıkmıştı: Aristoteles'in söz ettiği cevher, tam da "şöyle şöyle olan bu şey"dir (τόδε τοιόνδε, *this such*), yani cevher bir özün ya da formun varlığını gerektirir. Londra'daki bu seminere katılan David Wiggins, özdeşlik sorununa getirdiği çözümü "Yeni-Aristotelesçi" olarak nitelemede tereddüt etmedi: Bu çözüme göre teşhis etmeyi veya özdeşleştirmeyi [*identification*], Strawson'un bahsettiği "sınıflayıcı"yı mümkün kılan şey tam da Aristotelesçi cevher kavramıdır[49]. Başka yorumcular, burada bahsedilenin Aristoteles'in "ilk cevher" dediği şey olduğunu, yani maddi cevherlerin formu olduğunu görmekte zorluk çekmediler.[50]

Burada Aristoteles metafiziğinin temel yönlerinden birisi olan bireysel cevher öğretisi bazen bilinçli bazen bilinçsiz bir şekilde sahiplenilmiştir. Bu sahiplenme biçimi metinleri doğru yorumlamış ve söz konusu öğretiyi Aristotelesçi düşüncenin diğer yönlerinden ayırma iddiası gütmemiştir, her ne kadar yorumcuların bu öğretiyi bütünüyle kabul edeceğine inanma hakkımız olmasa da. Bana göre bu yorumdaki sıkıntı, yorumcuların tarihsel hassasiyet eksikliğinden dolayı Aristoteles'i bugünün filozofu gibi düşünmeleridir. Örneğin Aristoteles metafiziğinde, fiziğinde ve politikasında geçen öğretiler ancak ait oldukları tarihsel bağlam içinde meşrulaştırılabildiği halde, söz konusu yorumcuların bakış açısından bu öğretileri oldukları halleriyle kabul edemeyeceğimiz aşikârdır; dolayısıyla, eğer öğretiler tarihsel bağlamdan soyutlanacaksa, Aristoteles felsefesinin kabul edilebilen yönleriyle kabul edilemeyen yönleri arasında bir ayrım yapmak gerekir ve böylece bu felsefenin kuşatıcı manasını elden kaçırma riski ortaya çıkar. Haliyle, çağdaş hermenötikteki gerçek anlamıyla "yorumlardan" (Gadamer'in bahsettiği "ufuklar kaynaşması"ndan) ziyade, bunlar da birer sahiplenme stratejisi gibi görünüyor bana.

46 S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980.

47 M. Burnyeat (éd.), *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Sub-Faculty of Philosophy, 1979.

48 G. E. L. Owen, "Particular and General", *Proceedings o f the Aristotelian Society*, LXXIX, 1978-1979, s. 1-21.

49 D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980, s. 34.

50 Özellikle bkz. A. C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, Francis Cairns, 1981. Bu yorumların daha ayrıntılı sunumu için izninizle kendi makalelerime atıf yapmak isterim, "Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone", V. Melchiorre, *La differenza e l'origine* içinde, Milano, Vita e pensiero, 1987, s. 208-230, ve "Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della *Metafisica*", *Rivista di filosofia*, LXXX, 1989, s. 3-24.

Aristoteles düşüncesinin tamamen bilimsel kısmına yani fiziği ve biyolojisine gelecek olursak, sahiplenme olmasa da, en azından yeniden değerlendirme girişimleriyle karşılaşırız. Bu girişimlere örnek olarak fizik için Paul Feyerabend,[51] biyolojinin teleolojik anlayışı için René Thom[52] isimlerini verebiliriz. Fakat bu yorumlar tarihsel bir değere sahip olma iddiası taşımaz, zira bu yazarlar Aristoteles uzmanı değillerdir. Her halükârda dikkate şayan olan nokta şudur ki Aristotelesçi bilim karşısında bilim adamlarının tavırları, pozitivizm ve neopozitivizm dönemlerinde hayal bile edilemeyecek tavırlardır. Bazı filozoflar, Aristoteles'in geliştirdiği bilim sırf Galileo ve Newton'dan beri kesin olarak aşıldı diye onun felsefi teorilerini de ıskartaya çıkarabileceklerini sanır. Bu filozoflar, çağdaş bilim insanlarının Aristoteles'e karşı bu tavrına (en azından Aristoteles'in felsefi teorileriyle doğrudan ve önyargısızca ilgilenenlere) kayıtsız kalmamalıdır.

5. İletişim Etiği

Neredeyse tamamen bilinçsiz olduğu için sessizce gerçekleşse de Aristoteles'in sahiplenildiği bir Alman felsefi akımı vardır. Bu akıma da "iletişim etiği" adı verilebilir, çünkü bu akım, etiği, her türlü iletişimin, tamamen bilimsel iletişimin bile, yadsınamaz önkoşulları üzerine kurma iddiasındadır. Burada Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas gibi yazarlar ön plana çıkarlar. Bu yazarlar kendilerini hiçbir şekilde Aristotelesçi saymaz, bilakis çağdaş "Yeni-Aristotelesçiler"e karşı son derece eleştirel yaklaşır, ancak geliştirdikleri argümanların Aristotelesçilikten kaynaklandığı sıklıkla ileri sürülmüştür. Mesela Apel, "transandantal pragmatizm"inde, iletişimde etiğin tesis edilmesine imkan sağlayacak *a priori* şartların varolduğunu göstermeye çalışır. Kullandığı en güçlü argümanı da şöyle sunar: İletişimin öyle *a priori* şartları vardır ki onlar tartışmaya açıldığında "mevcut olmadığımı beyan ediyorum" önermesindeki gibi bir "performatif tezat"a düşmemek imkansızdır.[53] Aristoteles'in *Metafizik*'inin dördüncü kitabında çelişmezlik ilkesini reddedenlere karşı kullandığı "çürütme" tanıtlamasının bir benzerini Apel'in bu

51 "Eine Lanze fur Aristoteles", G. Radnitzky-G. Andersson (ed.), *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1980 (İngilizce aslı, Dordrecht, Reidel, 1978, s. 143-180).

52 *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris 1972. Bu konuda bkz. J. Follon'un makalesi, "La théorie aristotélicienne des quatre causes", *Revue philosophique de Louvain*, LXXXVI, 1988, s. 317-353.

53 K.-O. Apel, "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale", *Critique*, 493-494, juin-juillet 1988, s. 579-603. Ayrıca bkz. *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 2 cilt.

argümanında bulmak zor değildir. Göreceğimiz gibi argüman da zaten bu şekilde yorumlanmıştı.

Benzer şekilde Habermas, "iletişimsel eylem kuramı"nın temelinde stratejik davranmakla iletişimsel davranmak arasında bir ayrım yapar ve bu ayrım da Aristoteles'in *praksis* ve *poiesis* arasında yaptığı ayrımın modern versiyonundan başka bir şey değildir. Keza Habermas, insanların özgürleşmesinin şartı olarak iletişimsel eyleme bir üstünlük atfeder ve bu da Aristoteles'in kendi amacını kendinde taşıyan faaliyet olarak *praksis*'e atfettiği üstünlüğe tekabül eder.[54] Başka bir yerde Habermas, bu konuyla ilgili olarak, Aristoteles'e gönüllü biçimde bağlanan Hannah Arendt ve Gadamer'e borçlu olduğunu söylemişti.[55] Ancak "modern" ve dolayısıyla metafizik-karşıtı tavrı yüzünden Habermas'ın Aristoteles'te kabul edemediği şey, *theoria*'nın *praksis*'e olan üstünlüğüdür. Fakat Aristoteles'in bunu yapmasının nedeni *praksis*'i *poiesis*'e üstün tutmasının nedeninin aynısıdır: *Theoria* en kendine yeter faaliyettir, diğer bütün faaliyetlerden daha fazla kendi amacını kendinde taşıyan bir faaliyettir, bu sebeple de *praksis*'in en yüksek formudur.[56] İşte bu yüzden genel bağlamından sökülen bir Aristoteles öğretisinin sahiplenilmesinden burada da söz edilebilir.

Apel'den bahsedecek olursak; argümanlarındaki Aristotelesçi ilham kaynağı Pierre Aubenque ve Barbara Cassin tarafından son dönemde yayımlanan iki makaleyle ayan beyan gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu iki yazar Apel'e ve aynı zamanda Aristoteles'e karşı konum alırken, Aubenque Aristoteles'in hedef aldığı kuşkucuları savunuyor, Cassin ise yine Aristoteles'in hedefindeki sofistlere arka çıkıyordu.[57] Apel ve Aristoteles'e yöneltilen temel itiraz şudur: Apel ve Aristoteles her zaman bir diyalog ortamı, hatta bir söylem ortamı varsayarlar, oysa kuşkucu veya sofist böyle bir ortamı reddedebilir ve bunu yaparken de insanlığından hiçbir şey kaybetmez. Aynı itiraz Apel ve Habermas'a Emanuele Severino tarafından da yöneltilmiştir; hatta Severino ikisini Aristoteles'e referans vermeden onun *elenkhos*'undan yararlanmakla suçlamıştır. Severino'ya göre Aristoteles'in *elenkhos*'u iki Alman

54 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, 2 cilt.

55 J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, s. 84.

56 Aristoteles, *Politika*, VII 3, 1325 bl6-21.

57 P. Aubenque, "Vérité et scepticisme", *Diogène* n. 132, octobre-décembre 1985, s. 100-110; B. Cassin, "'Parle si tu es un homme' ou l'exclusion transcendantale", *Les Études philosophiques*, 1988, s. 145-155.

filozofun kullandığı argümantasyonlardan daha da radikaldir, zira sadece kuşkucunun düştüğü pragmatik tezadı göstermekle kalmaz, aynı zamanda onun söyleminin anlamsızlığını da ortaya koyar. Severino bununla birlikte Aristoteles'in, Apel'in ve Habermas'ın yeterince titizlik göstermedikleri argümanlarını da yargılar, çünkü bu argümanlar da öznelerarasılık gerektirir.[58]

Ancak yazarını anlamaya çalışan her meraklı yorumcunun yapacağı gibi bir kez daha meseleyi Aristoteles'in bakış açısıyla ele alırsak şunu görürüz ki Aristoteles'in argümanı bir diyalog bağı yani diyalektik bir ortam varsaymakla kalmaz, bu öznelerarasılık varsayımına tamamen sahip çıkar, çünkü bu varsayım reddedilirse tanıtlama araştırmasında sonsuza dek geri gitmek zorunda kalınacaktır. "Çürütme" tanıtlamasının (yani diyalektiğin) saf ve basit tanıtlamadan farkı, ikincinin varsayımlarını tartışmaya açmaması, buna karşılık birincinin bu varsayımları tartışmaya açması, ama bunu yaparken de bir diyalog ortamını açık biçimde talep etmesidir. Öyleyse diyalektik bir tanıtlamanın bir diyalog ortamı varsaymaması demek, bu tanıtlamanın diyalektik olmaması demektir. Bu da saf ve basit bir tanıtlama istemekle aynı kapıya çıkar, oysa bütün tanıtlamaların ilk başlangıcında bu, tanım gereği imkansızdır.

6. "Post-Modernler"

Aristoteles'i son sahiplenme vakası çok yakın tarihlidir ve çok açıktır. Kendini "postmodern" diye nitelendiren ve bu sıfatla anılan akımın, geleneğin adeta sembolü haline gelmiş bir filozofu yeniden değerlendirmesi en son tahmin edilecek şeydi. Akımın manifestosu kuşkusuz Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum* üstüne raporudur: Burada yazar, felsefenin özellikle bilim ve kurumlar gibi birleştirici unsurları "modern" olarak tasvir etmesini sağlayan "büyük anlatılara" karşı çıkar. Tersine, Lyotard "postmodern" durumu bilhassa farklılıklarla, parçalanmayla, düşünce ve dil modellerinin indirgenemez çokluğuyla tanımlar.[59] Ancak bizi burada alakadar eden şey, Lyotard'ın Aristoteles'e açıkça bağlanması, hem de postmodern durumu tanımlayan gerçeklik anlayışına en yakın anlayışı özenle hazırlamış bir filozofa bağlanır gibi bağlanmasıdır. Bunu dile getirmekten de gocunmaz: "Kendimi en yakın hissettiğim, nihayetinde Aristoteles'tir."[60] Öte yandan,

58 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Rizzoli, 1988, s. 90-106.
59 J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne. Rapport, sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
60 J.-F. Lyotard ve J.-L. Thébaud, *Au juste. Conversations*, Paris, Christian Bourgois, 1979, s. 52.

İtalyan bir gazeteye verdiği röportajda *Le Différend* adlı eserini özetlerken, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde anlattığı *phronesis*'e methiyeler düzer. Bu kavramın bilginin değil duygunun ifadesi olduğunu düşünür ve ekler: "Aubenque, Aristoteles'in bütününde, varlığın neden hiçbir *episteme*'sinin olmadığını göstermişti […] Aristoteles gerçekten de tek bir söylem türüne indirgenemeyecek farklı farklı söylem türleri olduğunu kabul eder […] Türlerin farklılığını vurgulayan bu idrak kapasitesi benim için tam da Aristoteles'in dehasıdır."[61]

İyi bilindiği üzere postmodern akım, Fransa'yla sınırlı değildir: Aynı zamanda Amerika'da, İtalya'da ve Alman dilinin hakim olduğu kültür içinde de yaygındır. Özellikle bu Alman dilinin hakim olduğu kültür içinde postmodern akım Aristoteles'e yeniden bel bağlar: Wolfgang Welsch'in kitaplarında görebileceğimiz üzere, postmodernliğin birçok niteliği (gerçekliğin alanlarının ve bu alanlara tekabül eden bilgi sahalarının çokbiçimliliği iddiası, hiçbir şekilde birlik özlemine girmeden çeşitliliğin olumlu değerlendirilmesi, tesis etmeyen ve hiyerarşiye tabi tutmayan "çapraz" bir aklın kabulü), varlığın manalarının çokluğu hakkındaki Aristoteles öğretisine yeniden bağlanır.[62]

İşte bir kez daha Aristoteles felsefesinin bütününü reddedip belirli bir yanını benimseyen ve bu yanın da tamamlayıcı taraflarını dışlayan bir sahiplenme durumuyla karşı karşıyayız. Doğrusunu isterseniz Aristoteles'in, varlığın cinslerinin ve bilginin formlarının çokluğuna, çeşitliliğine, farklılığına hiçbir filozofun vermediği kadar değer verdiği su götürmez bir gerçektir ve bu açıdan varlığın manalarının çokluğu öğretisi temel bir önem taşır. Fakat aynı şekilde su götürmez bir başka gerçek, Aristoteles'in bu çokluğu toptan bir belirsizlik veya bir ölçülemezlik olarak görmediğidir. Aristoteles bilginin formları arasında olduğu kadar varlığın cinsleri arasında da bir birlik, yani bir düzen, bir hiyerarşi bulmuştur. Dolayısıyla çokluğu vurgulayıp bu birlikten hiç bahsetmemek Aristoteles felsefesinin kuşatıcı anlamını tamamen yanlış kavramak demektir.[63]

61 J.-F. Lyotard, P. Fabbri, M. Ferraris, "Il dissidio", *Alfabeta*, 55, 1983, s. 19-22.

62 W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, Acta Humaniora, 1987; *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

63 Bu düşünce F. Volpi tarafından vurgulanmıştı, "Aristotele postmoderno ? Il paradigma della pluralità tra unità e incommensurabilità nell'opposizione di 'moderno' e 'postmoderno'", *Logiche e crisi della modernità* (Cesena, 3-5 Kasım 1988).

Sonuç: Felsefi Sahiplenme mi Yoksa Felsefi Yorum mu?

Özellikle bir sahiplenme girişimi olan bahsettiğim yorumların geliştiği tam da bu zamanda Aristoteles'e dair bir başka yorum daha mevcuttur: Bu yorumun kendisi de felsefi bir alakayla belirlenmiş olmasının yanında, bana göre, kısmi bir sahiplenmeye yönelmeyip, aksine Stagiralı filozofun felsefesinin kuşatıcı anlamını bakirliğiyle muhafaza etmeye çalışır. Padova'da, özellikle Marino Gentile'nin eseriyle birlikte benim de iştirak ettiğim ortak bir çalışmanın ve benden daha genç olanların işbirliğinin ürünü olan yorumu kastediyorum. Sonuç kısmına otobiyografik bir bölüm eklediğim için affınıza sığınıyorum, ancak diğerlerini eleştirdiğimizde alternatif bir öneri ortaya koymamız ve bu öneriyi aynı tartışmaya dahil edebilmemiz gerekir.

İlk bakışta, Aristoteles gibi bir filozofun çalışmasıyla bilhassa felsefi bir ilgi güderek yüzleşmenin tamamen meşru olduğunu söylemek gerekir. Aristoteles örneğinde olduğu gibi, özellikle, düşünceleriyle insanlık tarihinin birçok dönemine damga vurmuş geçmişin filozofları, geçmişe ait oldukları gerekçesiyle kendiliğinden bir kenara bırakılamazlar. Böyle bir şeye inanmak belirli bir felsefeyi, tarihselciliği, savunmak demektir. Ama tarihselcilik özellikle Almanya ve İtalya gibi bazı ülkelerde XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın yarısına kadar yaygın olmasına rağmen nihayetinde *bir* felsefedir ve bu itibarla da kendini dayatma iddiası güdemez, güdebilmesi için geçerli argümanlar ortaya koymalı ve bunlar tartışılmalıdır. Tarihselcilik kadim filozoflar bağlamında özellikle Hegel ve Zeller tarafından savunulmuş, sonra da pozitivizm (Gomperz, Burnet, Tannery) tarafından yeniden ele alınmış, fakat Nietzsche'den sonra tartışılmaz bir dogma olmaktan çıkmıştır.

Öte yandan kadim filozoflar hakkında felsefi bir ilgiye sahip olmak onların kadim olduklarını unutmak anlamına gelmez; o zamanlardan bugüne çok şey değişti, örneğin Hıristiyanlığa, modern bilime, endüstri devrimine şahit olduk. Dolayısıyla kadim filozofları idealize de etmemeliyiz, başka bir deyişle onları zaman haricinde konumlayıp bütün zamanlar için geçerli mükemmellik modelleri olarak düşünmemeliyiz. Winckelmann ve XVIII. yüzyıl sonu neoklasikçiliğinin antik sanat karşısındaki tavrı gibi bir tavır almak demektir bu. Neyse ki XIX. yüzyıl başında doğmuş tarihsel bilinç antik sanatın değerini hakkıyla teslim etmiştir.

Kadim filozofları felsefi bakış açısıyla yargılamak için her şeyden önce onları anlamak gerekir, onları anlamak için de kendi zamanlarında yani yaşadıkları tarihsel durum içinde konumlamak gerekir. Bana öyle geliyor ki

XX. yüzyıl Alman filolojik "neohümanizminin", yani Platon hususunda Wilamowitz ile Stenzel ve Aristoteles hususunda Jaeger gibi antik felsefe tarihçilerinin niyeti buydu.[64] Gerçekten de bu isimler, kadimlerin tarihsel bakımdan hakkıyla anlaşılmasının yollarını aradılar; bunu yaparken de onların düşüncesini felsefi açıdan değerlendirdiler, hatta klasikçilerin düştüğü idealleştirmeye mahal vermeden o düşünceyi olumlamaktan geri durmadılar. Bu isimlerin kadim filozoflarla kurdukları bağ, "ufuklar kaynaşması"dır. Bilindiği gibi, Heidegger kadim filozoflara fenomenoloji açısından bakmaya karar verdiği için böyle bir "kaynaşma" gerçekleştirmemiş olsa da, öğrencisi Gadamer bu deyimi hermenötiğinde kuramlaştıracaktı.

Zaten etkin tarihsel ve felsefi anlamları içinde kavrayabilmek için kadim felsefeleri "yapısöküm"e tabi tutmak yetmez, onları "yapısöküm"e uğrattıktan yani temel unsurlarına ayrıştırdıktan sonra ve bu unsurlar arasındaki muhtemel tezatları (eğer varlarsa) aydınlattıktan sonra yeniden kurmak gerekir, bir başka deyişle onlar arasındaki birliği yeniden bulmak, bütünlüklerini yeniden düzenlemek gerekir. Zira, Hegel'in bize öğrettiği üzere, hakikat sadece bütündedir ve bir bütünün farklı parçaları, anlamlarına sadece bütüne bağlandıkları nispette kavuşur. Bir felsefenin hakiki "anlamı", parçalarının bütünle ve bizzat kendisi bir bütün olan tarihsel bağlamıyla irtibatı dışında bilinemez. Filologlar tarafından iyi bilinen basit bir kurala göre bir metnin anlamı, ancak o metnin bağlamla olan ilişkisi içinde mevcuttur.

Bunu yapmak için illa bir filozofun incelikle işlediği bir "sistem"den hareket etmek veya düşüncesinin "sistematik" yorumunu vermek gerekmez, çünkü sistemler aslında illa bir sistem oluşturmayan bir düşüncenin somut birliğine çoğunlukla dışarıdan zorla dayatılmış bütünlüklerdir. Bir düşüncenin birliğini bulmak için onun varlık nedenini bulmak gerekir ve bu neden Giambattista Vico'nun bize öğrettiği üzere, o birliğin "nascimento"su aracılığıyla, yani kökeni aracılığıyla bilinir. Bir felsefe söz konusu olduğunda bu felsefenin birliği, varlık nedeni veya kökeni, hareket noktasını oluşturan sorun aracılığıyla inşa edilir. Bu sebeple, bir felsefeyi anlamak için, o felsefenin ifade edildiği sistemden itibaren değil, doğduğu sorundan itibaren hareket edilmelidir.[65] Burada Werner Jaeger'in Aristoteles çalışmasına uygula-

64 Bu konu hakkında izninizle kendi yazıma atıf yapmak isterim, "L'approccio 'neoumanistico' alla filosofia antica', *Iam rude donatus. Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile* içinde, Padova, Antenore, 1978, s. 33-74.

65 Bu fikir özellikle M. Gentile tarafından kuramlaştırıldı, *Filosofia e Umanesimo*, Brescia, La Scuola, 1947, s. 150-151.

dığı "genetik-tarihsel" (*entwicklungsgeschichtlich*) metodun değerini daha iyi anlarız: Bu metot, illa Jaeger'in yaptığı gibi filozofun düşüncesindeki gelişimin izini sürmeye değil, bu düşüncenin tarihsel kökenini, yani cevaplamaya çalıştığı temel sorunu kavramaya tekabül eder.

Hiç şüphesiz, Aristoteles düşüncesinin kökeni veya filizlendiği temel sorun, Platon'la olan bağlantısıydı. Bu yüzden, çokça ihtimam gösterilmiş tarihsel bir analiz yoluyla, Aristoteles ve Platon arasındaki bağları, daha doğrusu Akademi'de birlikte olduğu zamanlarda (M.Ö. 367-347) yaşlı Platon ve genç Aristoteles arasındaki bağları yeniden inşa etmek önemlidir. "Yaşlı Platon"dan kasıt, Aristoteles'in aktardığı idealar-sayılar ve onların ilkeleri öğretisi değildir yalnızca (ki bu öğretiyi yeniden inşa etmeyi Léon Robin'e borçluyuz), Platon'un son dönem diyaloglarıdır da. Bu diyaloglar ile Aristoteles'in Platon'a atfettiği öğreti arasındaki bağlar konusunda Julius Stenzel'in çalışmaları temel öneme sahiptir, zira Stenzel'in düşündüğü gibi bu öğretinin sadece Platon'un ihtiyarlığına veya bugün "Tübingen Okulu"nun (Krämer, Gaiser, Szlezàk) savunduğu gibi bütün hayatına ait olup olmadığı sorusu Aristoteles'i anlamak için pek de önemli değildir. Genç Aristoteles'i tanıtmak ise bence Jaeger'in çalışmalarının bize en büyük katkısıdır.

Marino Gentile, bu metoda uygun biçimde Stenzel ve Jaeger'in çalışmalarının sonuçlarını ayrı ayrı kullanarak, öncelikle tarihsel, yani filolojik bakış açısından,[66] ardından da felsefi bakış açısından,[67] Platon'un son dönem felsefesiyle Aristoteles'in ilk dönem felsefesi arasındaki bağlantıları inceledi. Felsefi bakış açısından bu araştırmaların en önemli bulgusu şudur: Aristoteles'in Platonculuktan uzaklaşmasının nedeni, kendi sistemiyle Platon'un sistemine (*agrapha dogmata*) karşı çıkmış olması değildir (ki zaten o dönemde henüz kendi sistemi yoktu), Platon'un sistemine kaynaklık eden sorun karşısında bu sistemin yetersiz kaldığını düşünmüş olması da değildir. Aristoteles'in Platonculuktan uzaklaşmasının asıl nedeni, Platon'un cevap bulmak istediği sorunu yetersiz bir şekilde ifade ettiğini düşünmesidir: Bu sorun şu ya da bu filozofa has bir sorun olmayıp bütün zamanlardan bütün filozofların sorunudur, yani insan deneyiminin yekpare bir şekilde sorunsal olmasıdır.[68]

66 M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa, Pacini e Mariotti, 1930 ("Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa", classe di Lettere e filosofia, XXX, fas. III).
67 M. Gentile, "Il valore classico della metafisica antica", *Filosofia e Umanesimo* içinde, *a.g.y.*, s. 147-160.
68 *A.g.e.*, s. 155.

Hem tarihsel hem de felsefi yöne sahip bu tezi bütün karmaşıklığıyla ortaya koymanın yeri burası değil: O yüzden tezin ana hatlarını hatırlatmakla yetineceğim. 1) Aristoteles için felsefe, deneyimin karşımıza çıkardığı sorunlara karşı bir cevaptı; zira deneyimi çokluk ve oluşum olarak düşünüyordu, kategoriler ve kuvve-fiil öğretisi sayesinde de bunları Platon'dan çok daha köklü bir biçimde aydınlatmıştı. 2) Deneyimin sorunsallığına çözüm olarak sadece Platon'un ideaları gibi formel ilkeleri tasavvur etmiyordu, bu sorunsallığın çözülebilmesinin aynı zamanda aktif ve hareket ettirici ilkeler, son tahlilde de özü akıl [*intelligence*] olan ve deneyimin bütününe nispetle mutlak şekilde aşkın ve faal olan bir ilke gerektirdiğini göstermişti. 3) Bu çözüme ulaşırken kullandığı tanıtlama süreci, bilimsel yani hipotetik-tümdengelimci bir akıl yürütmenin (*dianoia*'nın) değil, aklın (*nous*'un) eseridir. Haliyle bu meleke, kusursuz şekliyle felsefi meleke olarak karşımıza çıkar. Aristoteles'in, zamanının kültürünün tortularından sıyrılarak elde ettiği bu sonuçlar, tüm zamanlar için geçerli bir metafiziğin yani "klasik bir metafiziğin" çekirdeğini oluşturur.[69]

Bana gelince, ben bu güzergahı en güncel eleştirinin ışığı altında doğrulamaya çalıştım, dolayısıyla ben de genç Aristoteles'in felsefesini araştırdım ve Aristoteles'in Platonculuğa ilk dönemde bağlı kaldığını ve sonra da düşüncesinin zincirleme biçimde evrildiğini iddia eden Jaeger'e karşı çıktım, ancak Aristoteles'in Platon'a yönelttiği eleştirileri ve metafiziğinin özelliklerini teyit ettim;[70] ardından, varlığın manalarının çokluğu öğretisine tekabül eden Aristoteles'in farklı bilgi formları arasında yaptığı ayrımı inceledim, fakat bilgi içinde olduğu kadar varlık içinde de bir birliği kabul etmek için nedenler olduğunu keşfettim;[71] nihayet şunu gösterdiğimi umuyorum ki Aristoteles'in felsefesinde işlettiği süreç onun diyalektik anlayışından gelir ve bu da onun tanıtlamalara ulaşmasına engel olmamıştır, zira bu tanıtlamalar tam da diyalektik tanıtlamalardır.[72] Son yıllarda doğrudan felsefe düzleminde göstermeye çalıştığım bir diğer şey de, aklın [*raison*] krizi, Heidegger'in yeniden keşfi ve postmodernizm konularındaki çağdaş tartışma açısından

69 M. Gentile birçok eserinde bu tezleri geliştirdi, atıf yapılanlar dışında bu eserlerin başlıcaları şunlardır: *Comesi pone il problema metafisico*, Padova, Liviana, 1955 ; *Breve trattato di filosofia*, Padova, Cedam, 1974 ; *Trattato di filosofia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.

70 Bkz. benim ilk kitabım, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962.

71 *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965.

72 Bkz. *Studi aristotelici*, L 'Aquila, Japadre, 1975, ve *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, 1977.

Aristoteles'in farklı rasyonalite formları üzerine teorisinin ne kadar değerli olduğudur.[73]

Bu araştırma yöntemi aynı şekilde daha genç filozoflar tarafından da uygulandı: Bunlar arasında, ismini zaten andığım Franco Volpi var. Volpi, Heidegger ve onun antik düşünceyle (özellikle Aristoteles'le) olan bağları hakkındaki çalışmasına bu yöntemi tatbik etmiş, Alman filozofun antik düşünceden elde ettiği en ilginç unsurların, tükenmez bir soruşturma olarak felsefe anlayışı ve Aristoteles'in pratik felsefesinin kavramları ışığında insanlık durumunun tahlili olduğunu göstermiştir.[74] Öyle sanıyorum ki filozofları, bilhassa Aristoteles'i bu şekilde ele almak, kısmi ya da araçsal bir sahiplenme değil, bilakis söz konusu filozofa kıyasla hakiki bir "ufuklar kaynaşması" kuracak felsefi bir yorumdur.

Fransızcadan çeviren: Adem Beyaz

73 Bkz. *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987, ve *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

74 Bkz. Volpi'nin atıf yapılan eserleri. Ayrıca burada *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica* (l'Aquila, Japadre, 1974) ve *La Filosofia pratica di Aristotele* (Napoli, Bibliopolis, 1990) eserlerinin yazarı Carlo Natali'yi de anabiliriz; Angelo Capecci, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L 'Aquila, Japadre, 1978; Cristina Rossitto, *Aristotele ed altri, Divisioni*, P., Antenore, 1984; Linda M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della* mathesis universalis *dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Napoli, Bibliopolis, 1988.

Aristoteles ve Metafizik

MUTTALİP ÖZCAN

Bu yazının ilk amacı "metafizik nedir?" sorusuna Aristoteles felsefesinden hareketle bir yanıt bulmaktır; ikinci ve asıl amacı ise bu yanıttan hareketle "metafizik" ile "ontoloji"nin aynı şey olup olmadığını ortaya koymak ve böylece "ilk felsefe"nin –ve buradan hareketle de genel olarak felsefenin– nesne alanının yeniden belirlenmesine yardımcı olmaktır.

"Metafizik nedir?" sorusuna yanıt ararken Aristoteles felsefesinden hareket etmemizin iki temel nedeni vardır. Birincisi, Aristoteles'in en ünlü eserinin adının bir yanlışlık sonucu "Metafizik" olarak konulmuş olması; ikincisi ve daha önemlisi Aristoteles'in söz konusu eserde ayrıntılı olarak incelediği bazı konuların ve/veya kavramların daha sonraları, değiştirilerek, çarpıtılarak veya yanlış yorumlanarak, hepsinde aynı anlama gelmemek üzere, çeşitli düşünürlerce "metafizik araştırma" denilen ve doğrudan ya da dolaylı olarak Aristoteles felsefesiyle ilişkilendirilen bir *sözde* araştırma alanının konusu haline getirilmiş ve böylece asıl anlamda felsefi sorgulamanın dışına itilmiş olmasıdır.

Bu amaç ve bu sav doğrultusunda, bu yazıda, öncelikle Aristoteles'in 14 kitaptan oluşan ve sonradan Metafizik adı verilen eserinin, neden "Metafizik" değil de "İlk Felsefe" veya "Ontoloji" olarak adlandırılması gerektiği; ikinci olarak, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde ele aldığı ve kendisinden sonra da ontolojinin temelini oluşturmuş olan belirleyici kavramlardan bazılarının ne tür bir değişim geçirerek, kimine göre "sahte bilim" anlamında bir "metafizik"in, kimine göre ise "en yüce Hakikat'in bilimi" anlamında bir "metafizik"in konusu haline geldiği araştırılıp açıklanacaktır. Başka bir

deyişle, bu yazıda, İlk Felsefe olarak kabul edilmesi gereken Aristoteles ontolojisinin ve ondan hareketle genel olarak ontolojinin ve felsefenin birilerinin ellerinde nasıl olup da "metafizik" adı altında hayatla bütün bağları kopartılmış, nesne alanını kaybetmiş, bilimle çatışan, ortaya hiçbir bilgi koyamayan, kendi kendisini inkâr etmeye uğraşan bir disipline dönüştüğü gösterilecektir.

Bu nedenle, birinci bölümde, Aristoteles'in eserine neden "Metafizik" adı verildiği ve İlk Felsefe'nin nesne alanı ve diğer bilimlerden farkı kısaca açıklandıktan sonra, Aristoteles'in *varlık*, *varolan*, *töz*, *öz*, *form* ve *madde* gibi temel felsefi kavramlarından bir kısmına ilişkin düşünceleri ana hatlarıyla hatırlatılacak; ikinci bölümde ise söz konusu kavram ve/veya konuların özellikle modern Batı felsefesinde neden ve nasıl bir dönüşüme uğradığı kısmen tarihsel olarak sunulacaktır. Üçüncü bölümde ise bu dönüşümün sonuçları, felsefenin metafiziğe dönüşmesinin doğurduğu sonuçlar kısaca değerlendirilecektir.

*1.Aristoteles'in **Metafizik**'i metafizik midir?*

Aristoteles'in, nelerin var olduğunu, varolanların, doğa filozoflarının ileri sürdüğü gibi, kendisinden çıktığı bir ilk kaynağın, yani bir veya birden çok *arkhe*'nin var olup olmadığını, nelerin asıl anlamda var olduğunu, var olanların varlık türlerinin ve tarzlarının neler olduğunu araştırdığı ve aynı zamanda felsefenin, *ilke, neden, ousia, doğa* gibi temel kavramlarını açıkladığı kitabına bir ad vermek gerekirse bu ad "İlk Felsefe" veya "Ontoloji" olabilir. Aristoteles'in, yukarıda kabaca belirtilen konuları ele alan 14 ayrı çalışmasını bir araya getirip tek bir kitap olarak yazıya döken ve ortaya çıkan esere "Metafizik" adını veren ilk kişinin büyük olasılıkla Rodoslu Andronikus olduğu ve Andronikus'un bu esere "Metafizik" adını vermesinin nedeninin de Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinden sonra gelmesi (*ta meta ta phusika*=fizikten sonra gelen) olduğu ileri sürülmektedir.[1] Politis'e göre, Andronikus bu 14 esere, *Fizik*'in değişime tabi olan duyulur şeyleri nesne edinmesi, bu eserlerin ise duyulur olsun olmasın, *varolan her şeyi* nesne edinmiş olmasından dolayı Metafizik adını vermiş olabilir.[2] Başka bir deyişle, kitaba, daha sonraları, *nesne alanına* bakılarak bu ad verilmiş olabilir. Fakat, Aristoteles'in kendisi söz konusu 14 çalışma için, *Metafizik* adı verilen eserinde, 1004a 3, 1026a

1 Politis 2004, s. 1.
2 Politis 2004, s. 2.

25,30 ve 1061b 18'de İlk Felsefe, 1026b 15 ve 1061b 30'da İlk Bilim, ayrıca 700b 10 (*Hayvanların Hareketi Üzerine*) ve 277b 10'da (*Gökyüzü Üzerine*) yine aynı şekilde, metafizik değil, İlk Felsefe ifadesini kullanır. Nitekim Politis'e göre de söz konusu 14 kitap, (felsefi) "bilgelik" (sophia), "ilk felsefe" (prote philosophia) ve "ilk bilim" (prote episteme) hakkındadır.[3] Dolayısıyla, söz konusu 14 çalışmaya ele alınan temel problemler ve nesne alanından hareketle bir ad konulacak olsaydı, bu, hiç tereddütsüz, *İlk Felsefe* veya *Ontoloji* olurdu. Peki, İlk Felsefe veya Ontoloji nedir? İlk Felsefenin ve/veya Ontolojinin ne olduğunu ve ona metafizik (duyulur olanın ötesini araştıran) denilip denilemeyeceğini nesne alanına bakarak çıkartabiliriz? Aristoteles'in *Metafizik* adı verilen eserini bu amaçla tarayacak olursak aşağıdaki alıntılar bizler için yol gösterici olabilir:

Metafizik 1004a 3: "Kaç türlü töz varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır. O halde zorunlu olarak bu kısımlar arasında bir *İlk Felsefenin* ve ondan sonra gelen bir ikinci felsefenin olması gerekir. Çünkü varlık ve birlik, doğrudan doğruya bazı cinslere bölünür ve bu bölümleme de kendisine tekabül eden bir bilimler bölünmesini doğurur."[4]

Metafizik 1026a 10-30: "Ancak, eğer ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa, bu şeyin bilgisinin teorik bir bilime ait olacağı açıktır. Bununla birlikte bu bilim ne Fiziktir (çünkü Fizik'in konusu bazı hareketli varlıklardır) ne de Matematik; bunların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü Fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan, ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceler. Matematiğin bazı dalları da hareketsiz olan, ancak muhtemelen maddeden bağımsız olarak var olmayıp, onun içinde gerçekleşen varlıkları ele alır. Oysa *İlk Bilim*'in konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. Şimdi bütün *ilk nedenler,* zorunlu olarak ezeli ve ebedidirler... En yüce bilimin de konu olarak en yüce cinse sahip olması gerekir... Çünkü *ilk felsefenin evrensel mi* olduğunu, yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize sorabiliriz... Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz var olmasaydı Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa bu tözün

3 Agy.

4 *Metafizik*'ten yapılan bu ve bundan sonraki alıntılar *Metafizik*'in Ahmet Arslan çevirisinden (Aristoteles 1996) alınmıştır.

biliminin önce gelmesi ve bu bilimin *İlk Felsefe* olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı *evrensel* olması gerekir. *Varlığı varlık olmak bakımından ele almak*, yani aynı zamanda onun *özünü* ve varlık olmak bakımından onun özüne ait olan *niteliklerini* incelemek bu bilime ait olacaktır."

Metafizik 1061b 18-30: "Matematikçi bile aksiyomlardan ancak onları konusuna uygun bir biçimde uygulayarak yararlandığına göre *matematiğin ilkelerinin incelenmesi de İlk Felsefenin alanına ait olacaktır*... Ama matematik kendisine özgü olan konusunun belli bir kısmını ele alıp inceler... Buna karşılık Felsefenin incelemesinin konusu... özel nesneler [matematiğin özel nesneleri] değildir. Bu özel nesnelerin her birinin bir varlık olması bakımından varlıktır.

Fizik biliminin durumu da matematik biliminin durumunun aynıdır. Çünkü *fizik, varlıkların ilinek ve ilkelerini, hareketli olmaları bakımından ele alır, varlıklar olmaları bakımından ele almaz*. Oysa İlk Felsefe daha önce dediğimiz gibi şeyleri yalnızca dayanakları (substrat) varlıklar olmaları bakımından ele alır... Bundan dolayı fizik bilimi ile matematik biliminin Bilgelik'in kısımları olarak kabul edilmeleri gerekir." Peki, bilgelik nedir?

Aristoteles'e göre, hem teorik araştırma alanında ulaşılan bir erdem (*arete*) hem de bir bilme türü olan "***Bilgelik (sophia)***, ya da teorik bilgelik, en yüksek varlık biçimleri üzerindeki bilimsel bilgi ve dolaysız anlayıştır. Bu anlamda bilge olan birisi sadece ilk ilkelerden, temel önermelerden çıkartılan şeyleri bilmekle kalmaz, bunların kendilerini de bilir: 'dolayısıyla bilgelik en değerlilerin başını çeken bir bilim olarak bilim ile us olsa gerek' (*Etik*:1141a 20)."[5] Fizik ve Matematik ise birer bilim (felsefe) dalı olarak bu bilgeliğin kısımlarıdır.

Yukarıdaki alıntılardan hareketle konuşacak olursak; ilk bakışta, en yüksek teorik sorgulama olan *İlk Felsefenin* asıl konusunun, maddi olmayan, devinip değişmeyen, hareketsiz, zorunlu, meydana gelmeyen ve yok olmayan, ama kendi başına var olabilen bir *ousia*, yani Aristoteles'in Kendi Kendisini Düşünen Düşünce, Doğa, Mutlak Form, Mutlak İyi ve Akıl olarak adlandırdığı, ama aynı zamanda Tanrı dediği şey olduğu düşünülebilir. Buna, bir de 1026a 18'de

5 Özcan 2011, s. 308.

İlk Felsefenin aynı zamanda *teoloji* olarak da adlandırılabileceği yönündeki sözünü ilave ettiğimizde, daha sonraları, Ortaçağ ve sonrasında, İlk Felsefenin neden metafizik olarak kabul edildiğini anlamak kolay gibi görünebilir. Fakat, aynı eserde İlk Felsefenin teolojiye indirgenemeyeceğine ilişkin güçlü kanıtlar bulmak da mümkündür. Bunlardan birincisi, İlk Felsefenin nesne alanıyla ilgilidir: "Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler"[6] ve "o halde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin tek bir bilimin alanına ait olacağı açıktır".[7] Bu alıntıları metnin bütünlüğü içinde göz önüne aldığımızda "varlık olmak bakımından varlık" (*to on hei on*) ifadesini 1003b 15-16'da vurgulandığı gibi "varlıklar", daha doğrusu var olanlar ama *asıl anlamda* var olanlar[ın bütünü] olarak almak gerekir. İlk Felsefe var olanların var-lığını inceler. Böyle aldığımızda, İlk Felsefe, kavram olarak varlığı değil, asıl anlamda var olanları, onların cins ve türlerini, temel özelliklerini (doğalarını) ve ilk ilke ve nedenlerini araştıran bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Ve diğer bilimlerin (matematik ve fizik) nesne edindiği şeyleri de nesne edinir; çünkü onlar da *asıl anlamda* var olanlardandır. Yani, İlk Felsefe sadece Kendi Kendisini Düşünen Düşünceyi değil, tek tek insanlar, bitkiler, hayvanlardan oluşan canlı doğayı ve göksel cisimleri de, yani duyulur şeyler alanını da nesne edinir; çünkü bunların her biri asıl anlamda bir var olan ve bir *ousia*'dır. Başka bir deyişle Aristoteles, sadece düşünülür olanı (maddeden bağımsız ve değişmeyen şeyleri) değil, duyulur olan şeyleri de asıl anlamda var ve *ousia* olarak kabul eder. Dolayısıyla *İlk Felsefenin araştırma alanı, yalnızca Tanrı değil, asıl anlamda var olan, yani* ***ousia*** *olan her şeydir.* Bu açıdan bakıldığında Mutlak İyi kadar, bir insan, bir bitki veya bir gezegen de bir *ousia*'dır ve İlk Felsefenin araştırma konusudur. İkincisi, Aristoteles, Mutlak İyi veya Tanrı düşüncesine, oluş ve yok oluşa tabi olan ve olmayan duyusal tözlerin neliğini, onların devinim ve değişim ilkelerini araştırırken ulaşır; yani, ilk hareket noktası duyulur olandır ve bu duyulur şeylerin mekânı olan yeryüzündeki oluş ve yok oluş sürecinin nedeni olan Gökyüzü'nün sonsuz devinimini açıklayabilmek için bu tür bir nihai ilkeye

6 Aristoteles 1996, 1003a 20-27.
7 *Age*., 1003b 15-16

başvurmak zorunda kalır. Bununla birlikte, bu Tanrı, diğer duyulur ve düşünülür *ousia*'ları yaratan, onlara şekil ve amaç veren bir Tanrı değildir. Evrenin sonsuz deviniminin açıklanabilmesi için ihtiyaç duyulan son bir nokta, ereksel bir nedendir. Üçüncüsü, İlk Felsefe, duyulur ve düşünülür var olanın bütününü ilk neden ve ilkeleri bakımından nesne edindiği için aynı zamanda İlk Bilimdir; yani diğer bütün bilimlerin hareket noktasını oluşturan temel kavram ve ilkelerin, ilk neden ve ilk ilkelerin bilimidir; dolayısıyla, sadece duyulur *ousia*'ları değil, düşünülür *ousia*'ları ve onlara ilişkin temel kavram ve ilkeleri de nesne edinir. Öyleyse, dördüncüsü, diğer bilimler var olanın belirli bir kısmını belirli bir açıdan incelerken, İlk Felsefe var olanın *bütününü* ilk ilke ve nedenleri bakımından inceler, diyorsak, ne düşünülür şeyler alanını sadece Tanrı'ya indirgemek ne de Tanrıyı "var olanın bütünü", dolayısıyla İlk Felsefenin tek ve mutlak konusu olarak kabul etmek Aristoteles'in görüşleriyle uyuşur.

Ayrıca, İlk (teorik) Bilim veya (teorik) Bilgelik anlamına da gelen İlk Felsefe veya genel olarak Felsefe diğer bilimlerin (Aristoteles'in örneğinde matematiğin ve fiziğin) dayanağını veya hareket noktasını oluşturan temel/ilk bilgileri ortaya koyan bir disiplindir. Peki, daha fazla kanıtlanamaz ve mutlak doğru kabul edilen, bu ilk bilgiler veya önermelere nasıl ulaşırız? Bunları, duyumsama, deney ve genelleme (*epagoge*) ön-bilgisini gerektiren ve Türkçeye *sezgisel kavrayış* olarak çevirebileceğimiz *Nous* ile ulaşırız:

"Sezgisel kavrayış (Nous) ya da dolaysız kavrayış, bilimin hareket ettiği önermeleri, öncülleri doğrudan doğruya kavrayan yetimizdir. Bu yeti ilk ilkeleri kavrar; ve onları *tümevarımla kavrar*. Fakat bu bir genellemeye ulaşma değil, deney(im) veya tümevarım sonucu ortaya çıkan ön-bilgiden, bilginin ait olduğu alana ilişkin bir tümeli, ilkeyi veya hakikati çekip çıkartmak, *hakikati apaçık kavramaktır*. *Nous*, kanıtlamalardaki değişmez, ilk tanımlarla ilgilidir: 'Tek teklerden tümel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir sezgi olmalı: İşte bu ustur... *Us hem başlangıç hem sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden yola çıkarak ve bu öğelerle ilgili olarak gerçekleşir*' (*Etik*: 1143b1-5)."[8] Başka bir deyişle, Aristoteles'in anladığı anlamda ontolojiden hareket eden ve diğer bilimlere temel dayanaklarını veren –ve/veya onların dayanaklarını sorgulayan– teorik

8 Özcan 2011, s. 308.

bir etkinlik olarak felsefe, işi ve doğası gereği diğer bilimlerin üstünde yer almalı ve daha farklı bir kaynaktan (*Nous*'tan) beslenmelidir.

Öyleyse, Felsefi Bilgelik, *Nous* aracığıyla ulaşılan ve aynı zamanda diğer bilimlerin temelini oluşturan temel kavram ve ilkelerle ilgilenen en yüksek bilgeliktir, diyebiliriz. Ancak, buradan hareketle, İlk Felsefenin veya Ontolojinin asıl nesne alanının idea, tümel veya kavram olduğunu söylemek de doğru olmaz. Platon'un idealar dediği ve daha sonra tümeller olarak adlandırılan cins ve tür adları veya kavramlar, Aristoteles'in *Kategoriler*'de vurguladığı gibi, varlık bakımından önce gelmezler; yani *birincil* değil *ikincil ousia*'dır. Oysa İlk Felsefe öncelikle, başka bir şeye yüklenemeyen ve kendi başına var *olabilen* ***birincil ousia****'ları nesne edinir*; çünkü "asıl anlamda var olma" ifadesi öncelikle birincil *ousia*'lar, ancak ikinci derecede ikinci *ousia*'lar için kullanılır. İkincil *ousia*'lar varlık değil, bilgi bakımından önce gelirler, ama *birincil ousia*'lardan bağımsız olarak da var olamazlar. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, İlk Felsefenin, yani ontolojinin, araştırması gereken asıl şey ontik bakımdan *asıl var olanlardır*, epistemik bakımdan *asıl var olan* kabul edilen kavramlar, tümeller, cins ve tür adları, form ya da "bir şeyi o şey yapan şey" ancak ikinci derecede araştırma konusudur; çünkü birinciler var olmaksızın, ikincilerin varlığından ve neliğinden söz etmek mümkün olmaz; örneğin, tek tek insanlar var olmaksızın kavram olarak insan var olamaz.

Kısacası, İlk Felsefe veya Ontoloji, daha sonraları yapıldığı gibi ne Fizik'e veya Mantık'a indirgenebilir, ne sırf kendi başına var olan türden düşünülür olanları (ideleri/kavramları) inceleyen bir disipline ne de Teoloji ile aynı anlama gelebilecek bir Metafizik'e. Ontoloji, diğer bütün disiplinlere hareket noktalarını veren, bir anlamda onların olanağının koşulunu oluşturan bir disiplindir.

Bütün bunlara rağmen, günümüzde bile İlk Felsefe ve/veya Ontoloji, hatta genel anlamda "felsefe" yerine "metafizik" ifadesi kullanılabilmektedir. Modern dönemde ontoloji yerine neden metafizik ifadesinin kullanıldığını ve "metafizik" ile anlatılmak istenilen şeyin ne olduğunu anlayabilmemiz için bu konuda yazılmış bir iki kitaba örnek olarak bakmamız yeterli olacaktır. Söz gelimi, Aristoteles'in İlk Felsefe başlığı altında topladığı çalışmalarına *Metafizik* adı verilmesinin nedenini *What is this thing called metaphysics?* (*Bu Metafizik Denilen Şey Nedir?*) adlı eserinde hemen hemen yukarıda belirttiğimiz şekilde açıklayan Garrett, Aristoteles'in bu eserine "metafizik" adı-

nın verilmesinin sorunlu olmakla birlikte *metafiziğinin* önemli bir özelliğini, "genel olana duyulan doymak bilmez arzuyu", yakalamamıza yardımcı olduğunu söyler. Garrett, yazının devamında, *metafizikçinin* nesne alanını ise şöyle örneklendirir: *varoluş/varlık, zaman, mekân, nedensellik, nesne, özellik ve benzeri şeyler.* Garrett, *bunlar ve (Tanrı dahil) benzeri nesnelerin oluşturduğu alanı "gerçeklik" (reality) alanı* olarak belirler ve *metafizikçinin gerçekliğin en genel ve en yaygın özelliklerini* araştıran kişi olduğunu ileri sürer. Ancak, Garrett'a göre, *metafizikçi* bunların yanı sıra, *özgür irade ve kişisel özdeşlik* gibi konuları da araştırır. Garrett, metafizikçinin bu genel ve özel konuları açıklarken yararlandığı bilgi ve teknikleri de şöyle sıralar: özenli düşünme, kavramsal çözümleme, empirik araştırma ve mantık ve matematiğin formel yöntemleri. Ama yine de bir metafizikçinin metafizik sorunları sırf empirik araştırmayla veya mantık ve matematiğin saf yöntemleriyle çözdüğüne pek nadir rastlandığını eklemekten de geri durmaz. Bunlar bir yana, Garrett'a göre, metafizik problemler, geniş bir yelpaze oluşturur; yelpazenin bir ucunda daha soyut, a priori olanlar diğer ucunda ise daha empirik ve bilimsel olanlar yer alır. Garrett, metafiziğin karakterini anlayabilmenin en iyi yolunun onun ele aldığı *kendine has konulara* bakmaktan geçtiğini söyler ve bunun hemen devamında kitabın birinci bölümünde Tanrı'nın varlığına ilişkin üç geleneksel argümanı (ontolojik, kozmolojik ve teleolojik akıl yürütmeleri) ele alacağını belirtir.[9]

Dolayısıyla, diyebiliriz ki, Garrett'e göre, *metafiziğin* nesne alanı sadece ilk felsefenin nesne alanıyla değil, felsefenin geneliyle örtüşmekle kalmamakta, onun ötesine, Tanrı'ya kadar uzanmaktadır. Başka bir anlatımla, metafizik, bu örnekte de olduğu gibi zaman zaman, sadece ilk felsefenin ve/veya ontolojinin değil, genel olarak felsefenin ve felsefi akıl yürütmenin yerine kullanıldığı gibi, teoloji (ve hatta zaman zaman genel olarak bilim) yerine de kullanılabilmektedir. Benzeri şekilde, Leibniz de *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde hangi konuyu ele alacağını kitabın ilk cümlesinde şöyle açıklar: "Tanrısal yetkinlik üzerine ve Tanrı'nın her şeyi en istenir biçimde yaptığı üzerine";[10] yani Leibniz'e göre de metafiziğin asıl nesne alanı Tanrı ve Tanrı'nın yarattıklarıdır.

Dolayısıyla, bu bir iki örnekten hareketle, "Modern dönemde metafizik ne anlama gelmektedir?" sorusuna verebileceğimiz birinci yanıt ortaya çıkmış

9 Garrett 2006, s. xiii.
10 Leibniz 1999, s. 71.

bulunmaktadır: Metafizik ve felsefe aynı şeydir; nesne alanı ise başta Tanrı olmak üzere, *gerçek* olduğu kabul edilen her şeydir. Metafizikçinin işi ise bu gerçekliğin en genel özelliklerini ortaya koymaktır. Fakat, bu metafizik anlayışına göre, Tanrı gerçekliğin bir parçası ise ya en büyük parçası ya da bütünü olmak zorundadır. Dolayısıyla, bir metafizikçinin, gerçekliği açıklayabilmesi için, öncelikle Tanrı'nın varlığını (gerçekliğini) ve temel özelliklerini ortaya koyması beklenir; çünkü egemen Tanrı anlayışına göre, Tanrı her şeyi (bütün gerçekliği) yoktan var edendir.

Diğer taraftan, Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems* adlı eserinin "Theory of Knowledge and Metaphysics" adlı bölümünün girişinde bilgi felsefesinin temel sorusu olan "Ne[leri] bilebilirim?" sorusunun metafiziğin temel sorusu olan "Ne[ler] var?" sorusuyla yakından ilişkili olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, var olan her şeyi bilmek mümkün müdür, yoksa şeyleri ancak bizlere verildiği kadarıyla mı bilebiliriz?[11] Şeylerin görünüşü (hakkındaki bilgimiz) her zaman realite ile (onun kendisiyle/yapısıyla/aslıyla) uyuşmuyorsa, görünüş ile realiteyi nasıl ayırt edebiliriz?[12]

Dolayısıyla, Stumpf'a göre, bir disiplin olarak metafizik, nelerin var ve bu var olanlardan nelerin gerçek/hakiki, nelerin görünüş olduğuyla ilgilenir. Bu düşünceyi dikkatle analiz ettiğimizde, modern dönemde, özellikle Aristoteles'in bir bütün olan duyulur *ousia* dediği şeylerin, bölünerek, görünüş ve gerçek olarak ikiye ayrıldığını, buradan hareketle metafiziğin de görünüşün (duyulur olanın) ötesinde var olanla ilgili bir disiplin olarak kabul edildiğini fark edebiliriz. Kantçı bir ifade kullanacak olursak, metafizik deney alanının ötesine uzanan, empirik görüde verilmeyen ve aslında bilinemez olan *kendinde şeyi* ve/veya *noumenon*'u araştıran bir disiplin olur.

Benzeri şekilde, *Metafiziğe Giriş* adlı bir eseri olan Ahmet Cevizci, söz konusu derleme kitabın girişinde "Metafizik nedir?" sorusunu şöyle yanıtlar: "Metafizik, amacı şeylerin gerçek doğasını –var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını ve ilkelerini– belirlemek olan felsefi araştırmadır."[13]

Başka bir deyişle, Cevizci'ye ve daha başka bir yığın entelektüele göre "metafizik" felsefi bir araştırmanın adıdır; yani metafizik felsefenin bir alt disiplinidir. Oysa burada kullanılması gereken ifadenin metafizik değil, İlk

11 Stumpf'ın bu yargıya nasıl vardığını anlamak için bu yazının Kant felsefesiyle ilgili bölümüne bakmak yeterli olabilir.
12 Stumpf 1977, s. 221.
13 Cevizci 2001, s. 1.

Felsefe veya ontoloji olduğunu belirtmek zorundayız, çünkü yukarıdaki tanımın Aristoteles'in İlk Felsefe tanımına dayandığı çok açıktır. Ama diğer taraftan, Cevizci, metafiziğin araştırdığı *konuları*, yani nesne alanını ve temel sorularını şöyle sıralar: *1) metafizik, var olana veya gerçekten var olana ilişkin bir araştırmadır; 2) görünüşün tersine*, gerçekliğin bilimidir*; 3) bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir incelemedir; 4) bir ilk ilkeler kuramıdır.*

Bunların biri hariç hepsinin, Aristoteles'in anladığı anlamda İlk Felsefeye ait olduğu açıktır. İlk Felsefeye sonradan ilave edilen şey, Stumpf'ta da rastladığımız, onun "görünüşün tam tersine gerçekliğin bilimi" sayılmasıdır: Görünüş, yani duyulur şeylerin duyularımız aracılığıyla bize verilen kısmı, asıl var olan değildir, asıl var olan (birincil *ousia*) görünüşün arkasında saklı/örtülü olandır; metafizikçinin işi de gerçekliği bizden gizleyen bu örtüyü kaldırmaktır.

Buradan hareketle, "Modern dönemde metafizik ne anlama gelmektedir?" sorusuna verebileceğimiz ikinci yanıtı da ortaya koyabiliriz: Metafizik, duyulur (maddi yapıda) olanın ötesinde veya görünüşün arkasında yatan asıl var olanı, yani duyulur olanın niteliklerinin dayanağını/taşıyıcısını (*substratum*'u) veya kendinde şeyi (tözü/*ousia*'yı) ya da duyulur (yalan) dünyanın ötesindeki gerçek dünyayı araştıran bir disiplindir. Fakat, bu metafizik anlayışına göre, birincisi, gerçekliğin (asıl anlamda var olanın), görünüş ve görünüşün arkasında/altında/ötesinde yatan bilinemez olan şeklinde ikiye ayrıldığını ve/veya duyulur (maddi yapıda) olanın gerçek (asıl anlamda var olan) olmadığını *önkabullenmek*, ikincisi madde ile formu, bir şey ile onun neliğini, örneğin bir insan ile onun niteliklerini biribirinden ayırmak, bunların biribirinden ayrı olarak var ve gerçek olduklarına *inan*mak gerekir. Metafizik, yani sırf duyulur olanın ötesini (eğer onun ötesinde bir şey var ise), deneyde verilmeyeni araştıran bir disiplin olarak ancak böyle mümkün olabilir. Ve böyle bir metafiziğe ve/veya felsefeye inananlar, önünde sonunda, tek gerçeklik alanı olarak sırf akılsal/düşünülür olana ve/veya onun kaynağı olan ya bir Ben'e (bilen/algılayan/kavramsallaştıran/şüphe eden/düşünen Özneye) ya da (duyulur ve düşünülür tüm gerçekliğin yaratıcısı) bir Tanrı'ya ulaşmak zorunda kalırlar.

Diğer taraftan, Stumpf, metafizik alanında felsefe tarihinde verilen yanıtları iki başlık altında toplayabileceğimizi belirtir: sadece maddi yapıdaki şeyler var ve gerçektir ve madde değil, sadece bilinç (düşünülür olan) asıl gerçekliktir (reality) diyenler;[14] yani neyin var ve gerçek olduğunu araştıran bir

14 Stumpf, 1977, s. 223.

disiplin olarak metafizik. Buradan hareket ettiğimizde ise yukarıdaki çıkarımın tam tersine, Stumpf'a göre, metafiziğin tam da Aristoteles ontolojisinde olduğu gibi öncelikle "Ne vardır?" sorusuna yanıt arayan, var olanın türleri ve bu türlerin yapısal özellikleriyle ilgilenen bir disiplin olduğunu söylemek mümkün olabilmektedir.

Dolayısıyla, Stumpf'un ve Cevizci'nin aslında, farkında olarak ya da olmayarak, felsefe tarihindeki iki farklı metafizik anlayışını dile getirdiklerini ileri sürebiliriz. Bunlardan birincisi, Aristotelesçi anlamda ontolojinin yerine yanlışlıkla (asıl gerçeklik kabul edilen Tanrı'yı araştıran bir disiplin olarak) metafizik ifadesini kullanan anlayış, ikincisi ise metafiziği sırf düşünülür veya akılsal olanı ya da görünüşün arkasındaki gerçeği araştıran bir disiplin olarak kabul eden anlayış. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles'e göre İlk Felsefe veya Ontolojinin asıl nesne alanı birincil *ousia*'lardır; yani tek tek var olanlardır; ikincil *ousia*'lar, yani sırf düşünülür veya kavranılır olan şeyler (*eidos*) ancak ikinci derecede nesne olabilir.

Peki, nasıl oldu da Aristoteles'in ontolojisi kanatlar takıp göklere yükseldi, duyulur alanı terk ederek, görünüşün arkasındaki hakikati, duyulur olandan bağımsız olarak var olan türden bir düşünülür olanı ve yaratıcı Tanrıyı araştıran bir disipline, bir tür, kimine göre Hakikat'in bilimine veya teolojiye, kimine göre de bir *sahte bilim*e dönüştü? Bu sorunun yanıtını Aristoteles'in ontoloji görüşünün esasını oluşturan belli başlı kavramlarından bazılarının dönüşüm tarihini inceleyerek yanıtlayabiliriz.

1.2. Aristoteles ontolojisinin bazı temel kavramları[15]

... Antik dönem Yunan felsefesinde, özellikle de Aristoteles felsefesinde felsefi sorgulama iki önemli soruyla başlar *"Ti esti?" ve "Ti esti to?"*[16] Aristoteles'e göre bir filozof önce "Ti esti?", "Ne(ler) vardır?" sorusunu yanıtlamalı, var olanların neler olduğunu ortaya koymalı, ancak bundan sonra ikinci soruya "Ti esti to?" yani "Bu var olan nedir?" sorusuna yanıt aramalı; var olana ilişkin bilgi ortaya koymalıdır. Kuçuradi'nin de belirttiği gibi bu tür bir ayırımdan hareket etmek felsefenin ontolojik temelli olmasını sağlar ve bunu yapan kişi ontolojiyi İlk Felsefe olarak kabul etmiş demektir...

15 Bu bölümün bazı kısımları, Özcan 2011'in "Aristoteles'in Varlık Görüşü" ve "Aristoteles"in Töz Görüşü" bölümlerinden alınmıştır.

16 İoanna Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", (*Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Ayraç Yayınları,1997) içinde.

***Var**lık*

... Aristoteles'e göre, her şeyin sürekli bir akış halinde olduğunu ileri süren Herakleitos dahil, doğa filozofları, "var olan"ı duyusal şeylere özdeş kılmışlardır (*Metafizik*:1010a 5)... yani, var olanı sadece duyulur olanla sınırlandırmışlardır ve yine duyulur olan bir ilk ilke arayışına girmişlerdir... Platon ve Parmenides ise, doğa filozoflarından farklı olarak "duyulur olmayan bir ilke" arayışına yönelmiştir (*Metafizik*:986a 15). Dolayısıyla, Aristoteles'ten önceki filozoflar var olanı ya sırf duyulur olanla ya da sırf düşünülür olanla sınırlandırmışlar, Aristoteles ise var olanın, varlık kümesinin, *hem duyulur olanı hem düşünülür olanı kapsaması gerektiğini ileri sürmüştür*. Aristoteles, öncelikle vurgulamamız gerekir ki İlk Felsefe veya İlk Bilim'de, "varlık"ı değil "var olan"ı soruşturur. Daha sonra açıklayacağımız gibi, bunu yaparken de ne "var olanı" hep bir ve aynı tarzda ele alır, ne de *var olma*ya ilişkin terimleri her zaman aynı anlamda kullanır. *Var olan, öncelikle ve en genel anlamıyla ikiye ayrılır, (1)* ***asıl anlamda var olan*** *ve (2)* ***ilineksel anlamda var olan***. Asıl anlamda var olan da *tür* bakımından *duyusal* olan (madde içeren ve devinen) ve *düşünsel* olan (duyusal olmayan ya da madde içermeyen ve devinmeyen) şeklinde ikiye ayrılır. Asıl anlamda var olanların bu iki türü de yapı bakımından farklı olduklarından iki alt gruba ayrılır. *Duyusal olanlar* (*aistheton*) kendi içlerinde, devinen ve oluş ve yok oluşa tabi olanlar ile devinen ve öncesiz-sonrasız olanlar, *düşünsel olanlar* (*noeton*) ise kendi başına var olamayanlar (tek tek var olanlardan ayrı olarak var olamayanlar veya şeylerden soyutlamayla elde edilenler) ve kendi başına var olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Düşünsel olanlar ya sırf düşüncenin ürünüdürler ya var olanlardan soyutlamayla elde edilirler ya da düşünce tarafından sadece kavranılırlar.[17]..

... Aristoteles, var olanı türlerine ayırırken aynı zamanda bir ayırım daha yapar. Var olanlar var olma tarzları bakımından da farklıdır. Var olma tarzı bakımından varlıklar üçe ayrılır: Olanak halinde ***(dynamei)*** var olanlar, amacını kendi içinde taşıyarak ***(entelekheia)*** var olanlar ve etkinlik halinde (***energeia***) var olanlar.[18] Aristoteles, var olanlar arasında tür ve tarz bakımından yaptığı bu ayırımlar ile hem İlk Felsefenin (ontolojinin) nesne alanını belirlemekte, hem de İlk Felsefenin ilk ilke ve nedenlerin bilimi oldu-

17 *Aistheton*, duyularla algılanabilir olan, yani cisimsel/bedensel/maddi olan, belirli bir biçime sahip olan anlamlarına gelirken, *noeton*, sadece (intelligible) düşünülür olan/düşünsel olan anlamına gelmez, aynı zamanda belirli bir biçimden ve dolayısıyla bedenden, yani maddeden yoksun olan, maddi olmayan anlamlarını da gelir.

18 Bu ayırım için bkz. Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı".

ğunu söylerken, aynı zamanda bu ilke ve nedenlerin ya da modern ifadeyle "bilgi"nin neden her varlık alanında aynı şekilde aranamayacağını gerekçelendirmiş olmaktadır...

Dolayısıyla, Aristoteles, İlk Felsefenin nesne alanını *asıl anlamda var olanlar*la sınırlandırırken, *kavram olarak varlık* (*Metafizik*:1053b 25; 1059b 30), *doğruluk anlamında varlık* (*Metafizik*: 1017a 30) ve *ilineksel anlamda* varlığı (*Metafizik:* 1026b13) araştırmanın dışında bırakmış olur. Peki, "asıl anlamda var olma" ne demektir ve neler asıl anlamda var kabul edilir; yani Ontolojinin nesne alanı nedir?

Asıl Anlamda Var Olan-lar

... Aristoteles felsefesinde "özü gereği var olma" ile "asıl anlamda var olma"nın aynı anlama geldiğini gösterdikten sonra vurgulanması gereken ikinci nokta şudur: "asıl anlamda var olma veya var olan" ifadesi de her zaman ve her yerde bir ve aynı anlamda ve/veya aynı derecede kullanılmaz; çünkü "asıl anlamda var olma"nın dereceleri vardır. Örneğin, yine kategoriler açısından bakacak olursak, Aristoteles, her ne kadar varlığın anlamlarının kategorilerle aynı sayıda olduğunu *söylese de sadece töz kendi başına varlığa sahiptir, diğer kategoriler varlıklarını töze borçludur, onun dışında kendi başlarına var olamazlar* (*Fizik*:185a 30). Fakat, tözün kendisi de her zaman belirli nitelikleriyle, nicelikleriyle belirli bir şey olduğundan, diğer kategoriler olmaksızın var olamaz. Buna rağmen, varlığın *asıl anlamda* yüklenebileceği tek kategori tözdür; o *asıl var olan* olarak kabul edilir, diğerlerinin var olması (varlığı) ondan dolayıdır; ya da diğerlerine varlık ikinci dereceden yüklenir. *Dolayısıyla, ontolojik açıdan baktığımızda* ***asıl anlamda var olan,*** *kategoriler söz konusu olduğunda, sadece birincil (tözler) "****ousia****"lardır (****protai ousiai****): tek tek var olan, başka bir şeyin yüklemi olamayan ve var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan şeylerdir* (*Metafizik*:1028a25-35).

Fakat, *epistemolojik açıdan baktığımızda* ise *asıl var olan* şeyler, tek tek var olanlar değil, Aristoteles'in ikincil (töz) "*ousia*" dediği tümellerdir (*ousiai deuterai*). Tek tek var olanların neliğini dile getirmek için kullanılan ve kendileri de belirli bir "öze", tanıma veya neliğe sahip olan kavramlar ya da tür ve üst-tür (cins) adları denilen şeyledir. Çünkü, ***asıl anlamda var olan*** *" 'bir şeyi o şey yapan şey'dir,* yani şeyin tözünü [özünü] ifade eden şey"dir (*Metafizik*:1028a10)...

***Ousia** (Töz)*

Aristoteles felsefesinde *"ousia* nedir?" (*"töz nedir?"*) diye soracak olursak, bu sorunun biribiriyle bağlantılı birden fazla yanıtı olduğunu söyleyebiliriz. Sorunun birden fazla yanıtının olmasının nedeni sadece Yunanca "ousia" teriminin birden fazla anlama sahip olması ve dolayısıyla Türkçeye *–varlık, var olan, asıl var olan, töz, öz* gibi– farklı şekillerde çevrilebiliyor olması değildir; asıl neden Aristoteles'in "varlık" görüşüdür. Yukarıda belirttiğimiz gibi Aristoteles, İlk Felsefenin nesne alanını belirlerken, kavram olarak "varlık"ı, "ilineksel anlamda varlık"ı ve "doğruluk anlamında varlık"ı araştırmanın dışına iter ve İlk Felsefenin nesne alanını "asıl anlamda var olanlar" olarak belirler ve "ousia"nın da asıl anlamda var olana karşılık geldiğini belirtir; yani "asıl anlamda var olan *ousia*'dır" diyebileceğimiz gibi, *"ousia* asıl anlamda var olandır" da diyebiliriz; ama "asıl anlamda var olan" ifadesini de –dolayısıyla *"ousia"* terimini de– iki farklı anlama gelecek şekilde kullanır –yani benim *ontik anlamda asıl var olan* ve *epistemik anlamda asıl var olan* olarak adlandırdığım şekilde. Ne demek istediğimi ve sonuç itibariyle *"ousia"*nın ne anlama geldiğini aşağıdaki alıntılar yardımıyla daha anlaşılır hale getirebiliriz.

...***(A) Töz, asıl var olandır***. "Asıl var olan" ifadesi ise birisi ontik diğeri epistemik olmak üzere iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılır. (1) Var olmak için başka bir şeye gereksinim duymamak, kendi başına, bağımsız olarak var olmak bakımından "asıl var olan" anlamına gelir; bu ontik anlamda töz tanımıdır...

... Diğer taraftan ontik anlamda "asıl var olan" herhangi bir şeyin, özellikle oluş ve yok oluşa tabi olan bileşik varlıkların neliğini sorguladığımızda, "o nedir?" diye sorduğumuzda, "asıl var olan" şey, (2) *var olan o şeye adını, bütünlüğünü ve anlamını veren şeydir, o şeyin özüdür.* Bu da bizi tözün ikinci temel anlamına, epistemik açıdan "asıl var olan"a götürür. Bu durumda, *(B)* ***töz, bir şeyi o şey yapan şeydir***; yani bir şeyin formu, özü ya da neliğidir, deriz...

... Ateş, su, toprak gibi doğal (basit) cisimler, bunlardan meydana gelen şeyler, genel olarak hayvanlar, bitkiler ve bunların alt türleri ile göksel cisimler, Ay, Güneş ve yıldızlar gibi duyusal nesnelerin birer töz olduğu Aristoteles öncesi filozoflar tarafından da kabul edilmektedir (*Metafizik*:1028b 5-15)...

... *Peki, bu durumda, neler tözdür ve kaç türlü töz vardır?* Bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Aristoteles düşüncesinde, asıl anlamda varlığın türleri aynı zamanda tözün türleridir. *Varlık gibi tözü de öncelikle (a) duyusal olan ve (b) düşünsel olan şeklinde ikiye ayırabiliriz.* Yapma nesneleri bir kenara ayırdığımızda doğal duyusal tözler (1) oluş ve yok oluşa tabi olanlar ve (2) oluş ve yok oluşa tabi olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Oluş ve yok oluşa tabi olanlar, hayvanlar, bitkiler ve bunların alt türleri gibi şeylerdir. Oluş ve yok oluşa tabi olmayan ama madde içerdikleri için duyusal kabul edilenler ise göksel cisimlerdir. Diğer taraftan, duyusal olmayan ya da "düşünsel" denilen ve oluş ve yok oluşa tabi olmayan tözler (3) Saf İyilik olan Tanrı ve Gök kürelerin hareketinin kaynağı olan Akıllardır. Ancak, bunların yanı sıra (4) kendi başına var olamayan ama yine de bir tür töz kabul edilen matematiksel nesneleri bir kenara ayırarak, Aristoteles'in özellikle *Kategoriler*'de değindiği ve "ikincil töz" adını verdiği, "insan", "at", "hayvan", "canlı" gibi tür veya cins adları olan tümelleri ve daha genel olarak belirli bir şey söz konusu olduğunda o şeyin bir açıdan biçimi bir açıdan neliği anlamlarına gelen *eidos*'u da (formu da) düşünsel töz olarak alabiliriz. Bunların hangi bakımdan töz olarak alındıkları ve diğerlerinden farklarının ne olduğu ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Şimdilik şu kadarını belirtelim ki en genel ifadeyle ve asıl anlamda "bir şeyi o şey yapan şey" anlamında töz, "form" (*eidos*) olarak alınır ve istisnası olmakla birlikte yukarıda belirtilen töz türlerinden temel farkı kendi başına var olamamasıdır.

Toparlayacak olursak, yukarıda sıralanan dört töz türünü iki ana başlık altında da toplayabiliriz: *a) ontik bakımdan asıl var* olan kabul edilen tözler (tek tek var olan duyusal şeyler, göksel cisimler ve Tanrı); bunlar var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan, tam tersine diğer var olan her şeyin kaynağı, dayanağı, taşıyıcısı veya nedeni olan şeylerdir; *b) epistemik bakımdan asıl var* olan kabul edilen tözler: kendi başına var olamayan, ama buna rağmen "bir şeyi o şey yapan" şey ya da şeyler...

Dolayısıyla hem "bir, şu" diyebileceğimiz tek tek var olan, duyulur her bir insan, bitki, hayvan bir tözdür; hem de bu tözleri ne ise o yapan, yani onları başka şeylerden ayırt etmemizi, bilmemizi sağlayan şeyler –bitki, hayvan, insan gibi kavramlar– tözdür.

... Fakat, "ilk ve kendi kendilerinden ötürü var oldukları söylenen varlıklarda, her varlığın neliği ile kendisi" bir ve aynı şeydir (*Metafizik*:1032a 5); bir tarafta duyusal tek, öbür tarafta onun neliği veya özü yoktur; ayrıca, "hiçbir tümelin bireyler dışında ve ayrı başına var olmadığı açıktır" (*Metafizik*:1040b 22). Başka bir anlatımla, "kendinde İnsan veya kendinde At, duyusal insan ve duyusal atların aynıdır" (*Metafizik*:1040b 35)." *Tek tek insanların dışında bir "insan" olmadığı gibi, "insan", "at" gibi türlerin dışında da bir "hayvan" yoktur (**Metafizik**:1038b 30). Bir tarafta Bir olanın kendisi, diğer tarafta bir olanın neliği olamaz. Töz (somut varlık), nelik ve tanım birdir* (*Metafizik*:1032a 1).

Madde

Aristoteles, madde (*hyle*) ve formu (*eidos*) birden fazla anlamda birer töz (*ousia*) olarak kabul eder. Fakat, madde ve formun İlk Felsefenin araştırma nesnesi olmasının asıl sebebi tek tek var olan duyusal tözlerin doğalarının/neliklerinin açıklanabilmesidir. Çünkü, duyusal teklerin ne oldukları/nelikleri sorulduğunda verilebilecek ilk yanıt onların madde ve formdan oluşan birer bileşik varlık olduklarıdır. Başka bir deyişle, duyulur *ousia*'lardan ve/veya birbirlerinden bağımsız olarak ne maddenin ne de formun var-lığı söz konusu olabilir. Bu nedenle, madde ve form ancak epistemik anlamda *ousia* olarak kabul edilebilir.

... Aristoteles düşüncesinde var olan her şeyin kendisinden çıktığı ilk kaynak anlamında madde, yani salt madde (*prote hyle*) denilen şey, bir anlamda vardır, bir başka anlamda yoktur. Madde, "kendisi bakımından ne özel bir şey olan ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şey"dir. Başka bir anlatımla, eğer bir bileşik varlığı niceliksel, niteliksel ve benzeri bütün özelliklerinden ayıracak olursak geriye kalan şey, *tanımlanamaz (ilk) madde olacaktır*. Bu maddeye ne kategorilerden herhangi birisini yükleyebiliriz, ne de kendisi başka bir öznenin yükleneni olabilir; o "özü bakımından ne belli bir şeydir; ne belli bir niceliğe, ne de başka herhangi bir kategoriye sahiptir". Diğer kategorileri töze, belirli bir şey olana (taşıyıcıya-özneye) tözü de (taşıyıcıyı da) maddeye yükleriz. (*Metafizik*:1029a 23).[19] Bu durumda "en son özne [dayanak], özü bakımın-

19 A) burada verilen "madde" tanımı, daha sonraları Batı felsefesinde birçok filozofun "substratum" (dayanak) adını verdiği "töz" tanımıyla örtüşür. B) "Tözün kendisi de maddenin yüklemidir" sözünü nasıl anlamalıyız? Birincisi, "töz"yerine "taşıyıcı" sözcüğünü aldığı-

dan" belirsiz ve dolayısıyla bilinemez olan olmuş olur: Sonsuz olarak sonsuz olan, (sınırsız olan) maddedir, fakat biçimden yoksundur, dolayısıyla bilinemezdir (*Fizik*: 207a 25). Fakat, *bilinemez olan* sadece mantıksal bakımdan var olduğu kabul edilen salt maddedir; realitede böyle bir şey yoktur. Çünkü madde her zaman (bir şeyin maddesi anlamında olsa da) vardır, ama varlık tarzı farklıdır...

İlk Felsefede, genel olarak oluş ve yok oluş sürecinin nihai dayanağı ve "mutlak olanak halinde olan" olarak kabul edilen ilk maddenin yanı sıra, bir de *tek tek var olan duyulur* ***ousia'****lar bağlamında maddenin*, yani belirli bir şeyin maddesinin ne ve nasıl bir töz olduğu araştırılır.

... Öncelikle araştırma alanımızın devinen, oluş ve yok oluşa tabi duyusal varlıklar alanı olduğunu hatırlayalım. Bu varlık alanında madde (*hyle*), (1) *kurucu öğe anlamında*, (2) belirli bir *şeyin yakın maddesi anlamında*, (3) etkinlik halinde var olan bir şeyin uğradığı *değişimlerin* ***taşıyıcısı*** *veya* ***dayanağı*** anlamında töz olarak kabul edilir. Şimdi, töz olarak maddenin zaman zaman birbirinin yerine geçen bu üç farklı anlamını sırasıyla ele alıp, Aristoteles'in maddeden ne anladığını ve onu neden bir töz olarak kabul ettiğini anlamaya çalışalım...

... Aristoteles'e göre, doğal nesneler söz konusu olduğunda, *doğa* aynı zamanda (taşıyıcı) *madde ve form* (*eidos*) anlamlarına gelir. Formdan değil, ilk taşıyıcı maddeden (tohum) bir şey oluşur; bu anlamda madde doğadır. Asıl anlamda var olan ise form kazanmış olandır; bu anlamda da form doğadır. *Bunlar aslında ayrı şeyler değildir, yalnızca kavramca ayrılır* (*Fizik*:193a 25-35). Bileşik varlıklardan doğal duyusal tekler söz konusu olduğunda, onların meydana gelmesinin ve meydana geldikten sonra geçirdiği bütün değişimlerin nedeni, hem madde hem form anlamına gelen o şeyin kendi doğasıdır. Bu anlamda olmak üzere duyusal tekler var olmak için başka şeye gereksinim duymazlar; kendi başlarına var olabilirler. Oysa yapma nesneler kendi içlerinde böyle bir yapma yaratma ilkesi taşımazlar (*Fizik*:192b30). Bu nedenle, yapma nesne-

mızda "madde taşıyıcıdır/ veya taşıyıcı olandır" cümlesini kurarsak, "taşıyıcıyı" yani tözü maddeye yüklemiş oluruz. Fakat bu biçimsel bir açıklama olur. İkincisi ve ileride açıklanacağı gibi asıl anlamı, salt madde oluş ve yok oluş sürecinin ve dolayısıyla oluşan ve yok olan tözlerin nihai ve belirsiz taşıyıcısıdır.

lerden farklı olarak, bu tür bir ilkeye, yani doğaya sahip olan her nesne var olmak için dış bir güce/ilkeye ihtiyaç duymayan bir töz olarak kabul edilir...

... Nitekim, tek tek var olanlar açısından, var olanın çeşitliliği açısından düşünecek olursak, her bir nesnenin kendisinden oluştuğu bir yakın madde vardır: "tözler ve mutlak anlamda var olan bütün öteki nesneler bir taşıyıcı*dan* oluşur, çünkü her zaman oluşan nesnenin ondan oluştuğu bir şey var. Söz gelişi bitkiler, hayvanlar tohumdan oluşur" (*Fizik*:190b 1-5). Maddi ya da duyusal *töz*ler söz konusu olduğunda, ilk bakışta hepsinin ilk (ortak) nedeni maddi nedendir; maddedir. Fakat bu var olan her şeyin aynı maddeden meydana geldiği anlamına gelmez, "*her tekil şey için ona özgü bir yakın madde vardır*" (*Metafizik*:1044a 15)...

... Buraya kadar anlatılanlara baktığımızda *yakın maddenin üç işlevinin* ön plana çıktığını görüyoruz. Birincisi, her türün kendine özgü bir "maddesi" vardır ve bu bağlamda, yakın madde duyusal teki bir türün belirli bir üyesi yapmada etkin rol oynar, ama ikincisi, diğer taraftan da teki türün diğer teklerinden ayırmamıza yarar; üçüncü olarak ise, yakın madde, bir şeyin etkinlik halindeki *ereği* her ne ise ona ulaşmasının olanağının koşulunu hazırlar...

Form

...Aristoteles düşüncesinde form (*eidos*) birkaç anlamda töz olarak kabul edilir: *birincisi* madde gibi form da somut bileşik varlığı oluşturan kurucu iki öğeden birisi olarak parça veya kısım anlamında tözdür. Madde ve form olmadığında, ikisi bir araya gelmediğinde bileşik varlık da meydana gelmez. *İkincisi,* maddeyle birleşmesinde ele alınan form olarak, bir şeyin *şekli* veya *biçimi* anlamında tözdür. Tunç küre örneğinde, madde olan tuncun belirli bir şekil, küre şekli kazanmasında olduğu gibi; ya da insanın bedensel şekli, iki ayaklı, kuyruksuz, iki gözlü vs olması anlamında, onun dış görünüşünü, maddenin sınırını ve şeklini belirleyen şey anlamında tözdür. *Üçüncüsü*, belirli bir varlığın özü, onu o şey yapan şey anlamında tözdür. *Nitekim Aristoteles, belirli bir şeyin formu/biçimi ile onun özü anlamında formu ayırırken şöyle söyler: "tözün bir türü, madde ile birleşmiş formdur, diğeri ise kelimenin tam anlamında formdur"* (*Metafizik*:1039b 20). Bir insan sadece belirli bir biçim kazanmış et, kemik ve kaslardan oluşmaz. Onun özünün ne olduğunu sorduğumuzda, ruh ve akıl sahibi varlık olduğunu söyleriz. Sonuncuyla bağlantılı

olarak form, ***dördüncü olarak***, *aynı zamanda erektir*. Bir şeyin formunu tam gerçekleştirmesi, kendisini tamamlaması anlamına gelir.

Ancak, hemen belirtmemiz gerekir ki form veya *eidos* denilen şeyin bu dört farklı dile getirilişi aslında doğal duyusal varlıklar bağlamında bir ve aynı şeyin, yani "bir şeyi o şey yapan şey"in dört farklı açıdan ifade edilişidir. Bu nedenle genel olarak *eidos* sözcüğünü, farklı kullanımlarını akılda tutmak şartıyla, bir şeyin doğası, ya da "*bir şeyi o şey yapan şey*" anlamında töz olarak kabul edeceğiz...

..."töz, çok sayıda olmasa da hiç olmazsa dört ana anlamda kullanılır; çünkü hem öz, hem tümel, hem cins ve nihayet dördüncü olarak hem de taşıyıcının her *varlığın tözü* olduğu düşünülür" (*Metafizik*:1028b 35). Töze ilişkin bu açıklamayı nasıl anlamalıyız?...

... Bu noktada, Aristoteles'in, *Metafizik*'te (1017b 10-25) töz hakkında söylediği şeylere yeniden dönmemiz yararlı olabilir. Nelere töz denilir ve neden? Önce bunları teker teker ele alalım:

1) Duyusal, bileşik varlıklara töz denilir. Bu tür tözleri daha önce *Oluş ve Yok Oluşa Tabi Duyusal Tözler* kısmında ve *Kategoriler* bağlamında ele almıştık. *Kategoriler* bağlamında, temel özellikleri başka bir şeyin yüklemi olamamaları, diğer her şeyin kendilerine yüklenmesi; başka bir deyişle, diğer dokuz kategoride dile getirilen her şeyin varlık nedeni olmaları. Bunu biz, ontik bakımdan asıl töz ve özne (*hypokeimenon*) olarak almıştık.

2) Bu tür bileşik varlıkların içkin nedeni, ya da "varlığının nedeni" olan şeyler tözdür; madde ve form gibi iki ilkeden/öğeden oluşan bileşik varlığın içkin ilkesi maddeden öte formdur; örneğin, ruh ve bedenden oluşan hayvanın içkin nedeni ruhtur. Bu tür tözleri biz, kurucu öğe/ilke anlamında töz olarak almıştık (*eidos*).

3) Bileşik varlıkların maddeyle birlikte dile getirilen biçimleri tözdür; "bu tür varlıklarda bulunan, onları sınırlayıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan, ortadan kalkmaları, tözün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözdür" (1017b 15-20). Bu tür tözleri biçim anlamında töz olarak ele aldık (morphe).

4) Formulü bir tanım olan öze de her bir şeyin tözü denir; belirli bir şeyin özü veya neliği anlamında tözdür (*to ti en einai*; *essence*).

Aristoteles, daha sonra bu dört tözü iki ana başlık altında toplar: 1) töz, *hypokeimenon*dur (substratum=taşıyıcı,özne,dayanak), başka bir şeyin yüklemi haline getirilemeyen şeydir; 2) töz, özü (neliği) bakımından ele alınan bileşik varlık olarak ondan (maddeden) ayrılabilir olandır, yani her varlığın *şekli* veya *form*udur. Şimdi, birincisi, tözü iki şeye indirgemiş olduk: *hypokeimenon* ve *eidos* (form). Öyleyse, *hypokeimenon*'u bir kenara ayırdığımızda, *eidos* ya da *form* sözcüğü, hem *kurucu öğe* anlamında forma, hem *bir şeyin şekli* anlamında forma, hem de *bir şeyin özü* anlamında forma karşılık gelmektedir...

Bir şeyin özü veya neliği anlamında *ousia Kategoriler*'de *ikincil ousia* olarak adlandırılan ve daha sonraları *tümel* denilecek olan cins ve tür adlarına karşılık gelir.

... Ancak, *ilk tözlerin dışında yalnızca* ***tür*** *ve* ***cinse*** *ikincil töz denir, çünkü yalnızca onlar ilk tözün neliğini ortaya koyar* (*Kategoriler*:2b 30). Her iki anlamda tözün ortak özelliği ise bir taşıyıcı içinde olmamaktır: "ilk töz ne bir taşıyıcıya yüklenir, ne de bir taşıyıcı içindedir; ikincil tözlerin ise taşıyıcı içinde olmadıkları şu şekilde açık: 'insan" taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir ama, bir taşıyıcı içinde değildir –çünkü 'insan' belli bir insanın içinde değildir" (*Kategoriler*: 3a 10)...

Dolayısıyla, Aristoteles'in, duyulur ousiaların neliğini araştırırken ulaştığı "madde" ve her dört anlamıyla "form" (eidos) nelik anlamında birer *ousia*dır. Fakat, ne madde ne de form duyulur teklerden bağımsız olarak, kendi başına var olabilir.

... "ilk ve *kendi kendilerinden ötürü* var oldukları söylenen varlıklarda, her varlığın neliği ile kendisi" bir ve aynı şeydir (*Metafizik*:1032a 5); *bir tarafta duyusal tek, öbür tarafta onun neliği veya özü yoktur; ayrıca, "hiçbir tümelin bireyler dışında ve ayrı başına var olmadığı açıktır* (Metafizik:1040b 22)...

2.Aristoteles sonrası felsefe ve ontolojinin temel kavramları

Aristoteles sonrası felsefi düşünmenin kırılma noktası aslında *Philon* ve *Plotinos*'un felsefeleridir. Macit Gökberk'e göre, "Philon'un yapmak istediği başlıca iş, Yunan felsefesinin Yahudilerin kutsal kitabı *Tevrat* ile özdeş olduğunu tanıtlamaktır". Bu amaçla Philon, Platon'un idealarını, Tanrısal Aklın ürünü olan, öncesiz-sonrasız, yaratılmamış hakikatler veya düşünceler ola-

rak sunar. Philon'a göre, maddi alana bağlı olan insanların büyük bir bölümü Tanrısal hakikatleri, yani bu düşünceleri (ideaları) olduğu gibi kavrayamaz. Bu nedenle, "bilgili, olgun insan bu dış görünüşün [duyulur olanın] arkasında gizli olan gerçek anlamına inmeye çalışmalıdır" (Gökberk 1966: 130,131).

Yeni Platonculuğun kurucusu kabul edilen Plotinos ise tinsel olanı maddi olanın varlık sebebi olarak kabul eder. Plotinos'un dereceli varlık öğretisine göre, en tepede idealar ve bunları düşünce ile kavrayan *Nous* vardır ve bu alan "kosmos noetos" "düşünülür dünya" olarak kabul edilir. *Nous* ve idealardan oluşan bu düşünülür evrenin üstünde "herşeyin kendisinden türemiş olduğu yaratıcı ilke", Bir olan vardır. Bir olan, İlk Neden, en yüksek ve en iyi olandır. Varlığını bu Bir olana veya düşünülür dünyaya borçlu olan duyulur dünyada ise en tepede ruh yer alır. *Madde kendi başına, hiçbir güce sahip değildir*; maddeye biçimini ve etkide bulunma gücünü veren düşünülür nitelikte olan ruhtur; hatta "ruh olmasaydı cisimler dünyasında etkiyen bir ilke de olmazdı; cisim de olmazdı o zaman. Çünkü her cisim bir *biçim* almış olan bir birliktir". Başka bir anlatımla, Plotinos'a göre, kendi başına ve maddi olandan önce var olan ruh (ya da düşünülür/akılsal olan), duyulur dünyadaki birliğin, düzenin ve oluşun sebebidir.[20]

Böylece, Philon ve Plotinos felsefeleriyle ortaya çıkan, duyulur dünyanın ötesinde tamamen farklı yapıda bir düşünülür şeyler dünyası, asıl gerçeklik alanı olduğu ve duyulur olanın özünü ve varlığını şu veya bu şekilde bu düşünülür veya ruhsal alana borçlu olduğu ve nihayetinde maddi olanda, hiçbir gücün bulunmadığı türünden görüşler bundan sonraki felsefi düşünce dünyasına hakim olacak ve artık felsefe büyük ölçüde bu iki farklı gerçeklik alanı veya türü arasındaki ilişkiyi çözmeye çabalayacaktır. Nitekim, Augustinus'un iki ayrı Ülke ve iki ayrı Hakikat görüşünde ve Ortaçağda sürekli karşımıza çıkan tümeller tartışmasında olduğu kadar Descartes ile başlayan modern Avrupa felsefesini uzun yıllar meşgul eden iki ayrı töz düşüncesinde de aynı geleneğin etkilerini görmek mümkündür.

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'e göre, "Biz tözden, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeyden başka bir şey anlayamayız"[21] yani töz, kendi başına var olandır; var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir; ama bu özellik tüm tözler için aynı anlama gelmez. Kelimenin tam anlamıyla, yalnızca Tanrı var olmak için başka bir

20 Gökberk 1966, s. 133.
21 Descartes 2000, s. 244.

şeye ihtiyaç duymaz; algıladığımız ve töz olarak adlandırılan şeyler dahil herşey ancak Tanrı sayesinde var olabilir. Dolayısıyla, Skolastiklerin yaptığı gibi *kendi başına var olma özelliğini* hem Tanrı'ya hem de Tanrı'nın yarattıklarına aynı şekilde mal edemeyiz.[22]

Descartes'e göre, sonsuz töz olan Tanrı'nın yanı sıra iki tane de sonlu töz vardır (cisim ve zihin veya madde ve ruh) ve bunların her ikisi de birer töz olduğu için *kendi başına var ve gerçektir*, ama yine de sonsuz töz, sonlu tözlere göre, sonlu tözler de ilineksel olana göre daha fazla *gerçektir*.[23] Descartes felsefesinin Plotinos felsefesiyle olan benzerliği Tanrı'yı nihai anlamda asıl var olan olarak kabul etmesi ve düşünülür olana daha fazla gerçeklik/varlık yüklemesiyle sınırlı değildir. Descartes, sonlu tözlerin, tıpkı Plotinos'ta olduğu gibi, biribirinden bağımsız olarak var olabileceği görüşündedir. Descartes'a göre, zihin ve beden iki ayrı töz ise *Tanrı'nın yardımıyla*, ikisi biribirinden bağımsız olarak var olmalıdır;[24] çünkü töz olmamın anlamı, kendi başına var olabilmektir.

Descartes'ın bu ikili töz anlayışını ve bu anlayışın doğurduğu problemleri en iyi, yine kendisinin ünlü Ben anlayışından hareketle açıklayabiliriz. Descartes, "düşünüyorum, öyleyse varım" sonucuna nasıl ulaştığını anlatırken şöyle söyler: "Bütün bunlardan, bütün doğası veya özü düşünme olan, var olabilmek için hiçbir mekana ihtiyaç duymayan ve maddi olan hiçbir şeye dayanmayan bir töz olduğumun farkına vardım". Dolayısıyla bu "Ben", yani kendisi sayesinde ne isem o olduğum ruh, "bedenden tamamen ayrıdır ve bedene göre bilinmesi daha kolaydır ve hatta beden diye bir şey var olmasaydı bile onun varlığı sona ermezdi".[25] "Ben", Descartes'a göre, *maddi olmayan*, maddi hiçbir öge içermeyen *bir tözdür*.[26] Beden ve ruhu (veya zihni ve Ben-i) farklı niteliklere sahip, biri yer kaplayan, ama düşünmeyen, diğeri düşünen ama yer kaplamayan biribirinden bağımsız iki ayrı töz olarak kabul eden Descartes'a göre, genel anlamda beden yok olmaz ama birçok farklı ögenin bir bileşimi olan bir insanın bedeni anlamında beden yok olup gider; buna karşılık hiçbir şeyle karışmamış olan ruh ölümsüzdür.[27] Bu ölümsüz ruh veya Ben, bir töz olarak, duyulur şeylere ilişkin hareket, şekil, yer kaplama gibi, aynı zamanda kendi-

22 Agy.
23 *Age*., s. 165.
24 *Age*, s. 166.
25 *Age*, s. 61.
26 *Age*, s. 91.
27 *Age*, s. 103.

leri de bir tür töz olan özelliklerin veya ideaların taşıyıcısıdır; bunlar ruhta önceden bulunur.[28] Başka bir deyişle, Descartes'e göre, madde bir tözdür, ama bu maddenin kendisi, ne hareket, şekil gibi, ne de renk ve tat gibi özelliklere sahiptir; bu tür özellikler ruhta, yani bilen öznede bulunur. Nitekim, balmumu örneğiyle tanıtlanan şey, şekil, renk ve katılığın cismin özüne ait olmadığıdır.[29]

Dolayısıyla, Descartes, bir taratfan, Aristoteles düşüncesinin tam tersine, Aristoteles'in ancak teorik olarak, düşüncede ayrılabileceğini söylediği –ontik değil, yalnızca epistemik anlamda birer töz kabul edilen– madde ile formu, ruh ile bedeni biribirinden ayırıp, bunların her birine ayrı bir ontik gerçeklik yüklerken, diğer taraftan "madde" ve/veya "cisim" terimlerinin anlamını bulanıklaştırır. Aristoteles'in düşünce dizgesi içerisinde, maddi olanı veya cismi, belirli bir tek olarak, sahip olduğu özelliklerden ayrı düşünmek mümkün değildir. Söz gelimi, bir ağaç, kendine özgü biçimiyle, katılığıyla, rengiyle vs. bir ağaçtır. Rengi, biçimi, katılığı ve benzeri özellikleri olmayan bir şeyin ağaç olması mümkün değildir. Oysa, Descartes'a göre, bu tür renk, tat, koku gibi *ilinekler*, maddenin kendisinde var olma anlamında gerçek değildir; "...gerçek iliniklerin var olması gerektiği düşüncesi tamamen çelişiktir, çünkü gerçek[30] olan herhangi bir şey diğer öznelerden ayrı olarak [kendi başına] var olabilir. Fakat, bu şekilde var olabilen herhangi bir şey, bir tözdür, ilinek değildir".[31] Daha açık konuşacak olursak, Descartes'a göre, duyulur bir şey ile onu öteki duyulurlardan ayrı, belirli bir tek yapan özellikleri ve nihayetinde onun neliği biribirinden ayrı olarak, kendi başına, var olabilir. Diğer taraftan, eğer Descartes, töz olarak kabul ettiği "madde"yi, Aristoteles'in ilk maddesi gibi bir şey olarak tasarlıyorsu, bu durumda da maddenin temel özelliğinin yer kaplama olduğunu söylemek saçma olacaktır; çünkü bir yerde olan herşey belirli bir şeydir; yani biz göremiyor olsak bile belirli bir şekli, belki rengi, kokusu vs. vardır; ilk madde belirli bir şey olmayan, dolayısıyla,

28 *Age*, s. 118.
29 *Age*, s. 167.
30 Burada "gerçek olan" ifadesinin nasıl bir değişime uğradığına dikkat etmek gerekiyor. Aristoteles'e göre "gerçek olan" asıl var olandır; asıl anlamda var olmanın ise iki farklı kullanımı vardır: ontik bakımdan asıl var olan, yani gerçek olan, var olmak için bir dış gücü ihtiyaç duymayandır; epistemik bakımdan asıl var olan, yani gerçek olan ise kendi başına var olamayan, ama kendi başına var olabilen şeylerin bize özünü veya neliğini verendir; yani asıl anlamda var olma veya gerçeklik birincil olarak ontik olana, örneğin bir insana yüklenebilir, ancak ikinci l olarak "insan"a veya bir insanın bir takım özelliklerine yüklenir. Oysa Descartes felsefesinde bu ayırım ortadan kalkmakta; kendi başına var olamayan şeylere de gerçeklik yüklenmektedir.
31 Descartes 2000, s. 200.

belirli bir yerde de olamayan, ama her an herşey olabilme olanağına sahip olandır; *mutlak olanak halinde olandır*; yani bir anlamda var olmayandır.

Bizce ne kadar çelişik olursa olsun, Descartes'ın bu, Ben, töz ve ilinek veya cisim ve nitelikleri görüşü, bundan sonraki modern ontolojinin ve dolayısıyla felsefenin kaderini belirleyecek, bu tür yanlış kanıların etkisiyle Aristoteles ontolojisi metafiziğe dönüşecek ve her yeni felsefe, kendisini, mutlaka Descartes'ın bu tür görüşleriyle, bir anlamda Descartes metafiziğiyle bir hesaplaşma içine girmek, ya karşı çıkmak ya da desteklemek zorunda hissedecektir.

Söz gelimi, Leibniz, Descartes'in sonsuz tözü olan Tanrıyı ve onun eksiksiz yapıtları olan tözleri veya monadları *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın ve *Monadoloji*nin temel konusu yaparken, Hobbes, Descartes'ın bu, bedenden bağımsız olarak var olabilen ve ideaların bilgisine sahip olan Ben veya Zihin/Ruh görüşüne şiddetle karşı çıkacak ve maddi olandan bağımsız ruhun veya tinsel/düşünsel olanın bir töz, yani kendi başına var olabilen bir şey olabileceği anlayışını şiddetle eleştirecektir.

Hobbes'a göre, "Dünya, (sadece yeryüzü değil, *evreni,* yani, varolan bütün şeylerin toplamını kastediyorum), maddidir, yani, varlıktır; ve boyutları, yani, uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır...ve varlık olmayan bir şey evrenin parçası değildir: ve evren her şey olduğu için, onun parçası olmayan bir şey bir *hiç*tir; ve dolayısıyla hiçbir yerde değildir. Ancak buradan ruhların bir hiç olduğu sonucu çıkmaz: çünkü ruhların boyutları vardır ve bu nedenle onlar gerçek *varlıklardır*; günlük konuşmada *varlık* adı, sadece görünebilen veya dokunulabilen, yani somutluğu olan varlıklar için kullanılsa da".[32] Bu tür görüşleriyle, Hobbes, bir taraftan, var olanı, varlığı, sadece, somut, yani duyulur (maddi yapıda) olanla sınırlandırmakta, diğer taraftan ise yalnızca Descartes felsefesini değil, Aristoteles felsefesi dahil kendisinden önceki bütün "*boş" felsefeleri* çürüttüğünü düşünmektedir.

Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde Greklerin okullarının *faydasız* olduğunu belirttikten sonra, sözlerini şöyle sürdürür: "İnanmıyorum ki, *doğa felsefesi alanında* ***Aristoteles'in Metafiziği*** *denilen şeyden daha saçma* bir şey söylenmiş olsun; veya onun *Politika* adlı eserinde söylediği şeylerin çoğunluğu kadar yönetime zararlı bir şey olsun; veya onun *Ethika* adlı eseri kadar cahilce bir şey".[33]

32 Hobbes 2004, s. 464
33 *Age*., s. 462.

Peki Hobbes, Aristoteles felsefesine ve genel olarak antik dönem felsefesine neden bu kadar şiddetle karşı çıkmaktadır? Bu sorunun yanıtını yine aynı metinde bulabiliriz. Kendi döneminde üniversitelerde okutulan *Roma dini*, *Roma hukuku* ve *Roma tıp* sanatından söz ederken, felsefenin Roma dininin bir kolundan ibaret hale getirildiğini, "orada da sadece Aristoteles otoritesi geçerli olduğundan, bu branş tam olarak felsefe değildir" diyen Hobbes, *"Aristoteles metafiziğinden dine girmiş hatalar"*ı anlatırken de Aristoteles'in *philosophia prima*'sından söz eder ve ilk felsefenin "bütün diğer felsefelerin üzerine dayanması gereken ve, esas olarak, en evrensel adlar veya kavramların anlamlarının doğru bir şekilde sınırlandırılmasından" oluştuğunu ve bu sınırlandırmaların "muhakemede belirsizlik ve çift anlamlılıktan kaçınmaya" yaradıklarını ve "genellikle tanımlar olarak" adlandırıldığını belirtir. Hobbes'a göre bu evrensel adlar veya tanımlar şunları kapsar: *"varlık, zaman, mekan, madde, biçim, öz, özne, cisim, olgu, güç, eylem, sonlu, sonsuz, nicelik, nitelik, hareket, duygu, ve varlıkların doğası ve oluşumu" ve "bir insanın düşüncelerinin açıklanması için gerekli bütün diğer kavramların tanımları"*.[34]

Böylece, aslında ontolojinin temel kavramlarını sıralayan Hobbes, Aristoteles felsefesinin bir bölümü olarak Okullar'da *"bunların ve benzer terimlerin açıklanması, yani, anlamlarının ortaya konulmasına"* genellikle ***"metafizik"*** denildiğini hatırlatır**.** Hobbes, Aristoteles felsefesi bağlamında "metafizik" teriminin *"doğa felsefesi tarzında yazılmış veya yayımlanmış kitaplar"* anlamına geldiğini ve Okullar'da bu kitapların *"**doğaüstü** felsefe kitapları"* olarak kabul edildiğini, zira metafiziğin her *iki* anlama da geldiğini vurgular.[35]

Hobbes, metnin devamında, *Aristoteles'in bu anlaşılmaz eserinden* "dine sızan saçmalıklar"ı anlatırken, aslında karşı çıktığı şeyin ne olduğunu bir kez daha vurgular ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin *kutsal kitap ile karıştırıldığını* ve bu kitaptan büyük bir yanılgı olan "soyut özler ve maddi biçimler" öğretisinin dine aktarıldığını belirtir: *"dünyada, **soyut özler ve maddi biçimler** dedikleri, varlıklardan ayrı belirli özler olduğu söyleniyor"*.[36] Oysa Hobbes'a göre, *soyut özler* veya *maddi biçimler* denilen şeyler, yani Aristoteles'in genel anlamda ***eidos*** *(form) ve* ***Kategoriler****'de* ***ikincil ousia*** *dediği şeyler* (insan, at, kuş vb.) ya *"algılanan* şeylerin adları" ya "...şeyler hakkında sahip olduğumuz

34 *Age*., s. 463.
35 *Age*., s. 463.
36 *Age*., s. 464.

fikirler veya zihinsel imgelerin adları" ya da "adların veya değişik konuşma biçimlerinin adları"dır; *yani sadece adlardır*. Diğer taraftan, İngilizce "is", Latince "est", Yunanca "esti" ise bu adları birbirine bağlamamıza yarayan işaretlerdir, diyen Hobbes, *entity* (varlık, şey), *essence* (öz, esas, asıl), *essential (*öze ilişkin, asli, vs.), *essentiality* (asliyet, esasiyet, vs.) terimlerinin de "var olan şeylerin adları değil" bu "is" fiilinden türetilen ve iki ad veya iki sıfat arasındaki ilişkiyi algıladığımızı bildirmeye yarayan işaretler olduğunu; söz gelimi, "a man is a living body" cümlesinde "insan", "yaşayan beden" ve "is"in üç ayrı şey olmadığını, "is"in sadece insan ve yaşayan bedenin aynı şey olduğunu anlatmaya yaradığını ilave eder.[37]

Burada anlatılanlardan hareketle Hobbes'un aslında Aristoteles'in "doğruluk anlamında varlık" görüşü ile cins ve türlerin tek tek var olan şeylerle ilişkisi ve "eidos"un, yani "form"un dört farklı anlamı konusunda söylediklerini birbirine karıştırdığını ve herşeyi yanlış anladığını ileri sürmek haksızlık olmaz. Cins ve tür adları (ikincil *ousia*lar), Aristoteles felsefesinde, daha önce de belirttiğimiz gibi, sadece birer ad değildir, "bu nedir?" diye sorduğumuzda bizlere tek tek var olanların neliğini/özünü veren, ama kendileri duyulur *ousia*lardan bağımsız olarak var olamayan, ama algı tarafından da verilmeyen şeylerdir. Diğer taraftan, bir örnek verecek olursak, aynı zamanda bir tanım olan, "human-being is an animal" (insan bir hayvandır) cümlesinde geçen "insan" ve "hayvan" birer tür ve cins adıdır (*ousia*dır/*essence*dır); ama "insan bir hayvandır" demek, "insan, ruh ve can sahibi bir varlıktır" demektir; yani "hayvan"ı "is" (...dır) aracılığıyla "insan"a yüklemek, onun bütün özelliklerini de "insan"a yüklemek ve böylece onun, eksik de olsa bir tanımını yapmak ve kısmen *neliğini/özünü* dile getirmek demektir. Başka bir deyişle, bütün antik dönem filozofları gibi Aristoteles te bir şeyi bilmenin onun kavramını (cinsini, türünü, *eidosu*nu veya formunu) bilmek, bir şeyi bir kavram altına yerleştirmek olduğunu kabul eder. Fakat bu kabul, hiçbir şekilde, tek tek insanlardan bağımsız ne bir ikincil *ousia* olarak "insan"ın ne *insanl*ar, *at*lar ve *öküz*lerden bağımsız bir "hayvan"ın ne de bunların *neliği* veya *özü*nün ayrı başlarına var olabileceği düşüncesini içerir; ne de var olanlardan bağımsız bir *varlık*tan, *öz*den, *özsel*den söz etmenin mümkün olduğunu.

Tanrı ve din konusunu bir kena ayıracak olursak, çünkü duyulur olmayan herşeyi bir "hiç" olarak nitelendiren bir düşünürün Tanrıyı ve dini savunma-

37 *Age*., s. 465.

sı ancak dönemin şartlarıyla açıklanabilir, Hobbes'un Aristoteles felsefesini metafizik, yani "*doğaüstü*" veya duyulur olmayan, yani bir "*hiç*" *olan şeylerle* uğraşan bir öğreti olarak değerlendirmesinin ana sebebi, en iyi ihtimalle, Aristoteles'in başta *Metafizik* olmak üzere, temel eserlerini anlayamamış olmasıdır. Sadece yukarıdaki alıntının son cümlesine bile tekrar bakacak olursak, iddiamızın doğruluğu kendiliğinden ortaya çıkar. Aristoteles'in "varlıklardan ayrı" soyut özlerin veya duyulur olandan bağımsız "maddi biçimler"in *var*lığını kabul ettiğini ileri sürmek, Aristoteles felsefesinin Platon ve yeni-Platoncuların görüşleriyle aynılığını ileri sürmek demektir.

Buradaki hatanın iki temel kaynağı olabilir. Birincisi, kendi dönemindeki egemen yaklaşımı geçmişe taşımak, Aristoteles felsefesini Ortaçağ yorumcularının bakış açısıyla değerlendirmek; ikincisi, yine bu bakış açısının etkisiyle, "öz", "maddi biçim" veya "tözsel biçim", "varlık", "madde", "zaman", "mekan" gibi temel kavramların ontik değil, epistemik bir varlık ve gerçekliğe karşılık geldiklerini ve bunların, Aristoteles felsefesinde, duyulur *ousia*lardan ayrı, kendi başlarına bir *var*lıklarının *olmadığını* anlayamamış olmasıdır. Nitekim, Aristoteles ve onun felsefesini takip edenler hakkında "...bir parça ekmeğin biçiminin, renginin ve tadının, ekmeğin var olmadığı yerde bir varoluşa sahip olduğunu söylüyorlar. Yine aynı temeldedir ki iman, bilgelik, ve diğer erdemlerin, sanki erdemli kişiler ve onların erdemleri biribirinden ayrı olabilirmiş gibi, bazen bir insanın içine *döküldüğünü*, bazen de Gök'ten onun içine *üflendiğini*" söylüyorlar, demek, en iyimser yaklaşımla, ancak cahillikle açıklanabilir. Çünkü, Aristoteles'e göre, birincil *ousia* olmadan diğer kategoriler, diğer kategoriler olmadan da, yani nicelik, nitelik, yer, zaman vb. olmadan da birincil *ousia* var olamaz. Benzeri şekilde, *Nikomakhos'a Etik*'te "Demek ki adil ve ölçülü kişinin yapacağı gibi yapılanlara adil ve ölçülü denir; bunları yapan değil, adil ve ölçülü kişilerin yaptıkları gibi yapan kişi adil ve ölçülü olur" (1105b5) diyen; yani adil kişiden bağımsız, kendi başına var olan bir adaletten söz etmenin saçma olacağını, adaletin, adil kişinin yaptığı olduğunu söyleyen birisine karşı bu tür suçlamalarda bulunmak en azından şüpheyle karşılanmalıdır. Üstelik, Aristoteles, masanın üstünde duran bir ekmeği gösterip, "bu bir ekmek midir, var mıdır, yok mudur, sıcak mıdır, soğuk mudur?" türünden soruların anlamsız olduğunu, bu tür şeylerin, düşünme veya araştırma değil, duyu konusu olduğunu; duyularımızdan gelen bilginin bunun için yeterli olduğunu söyler. Oysa, Hobbes'a göre, Aristoteles'e ait bu tür saçma düşünceler, Hıristiyan dinine zarar veren ve "uyrukların

kendi egemen iktidarlarına bağlılığını azaltmaya" yaramaktadır ve bu yüzden de *uzak durulması gereken, tehlikeli, boş* düşüncelerdir.[38]

Hobbes, Aristoteles'in metinlerinde özellikle de *Metafizik* adı verilen eserinde yazılanların "çoğunun anlaşılabilme ihtimali" olmadığını ileri sürerken, "doğal akla o kadar aykırıdır ki, ondan anlaşılacak herhangi bir şey olduğunu düşünen bir insan, *onun doğaüstü* olduğunu düşünüyor olmak gerekir" ifadesini kullanır;[39] yani aslında bir itirafta bulunur: Gerçekten de, Aristoteles'in de vurguladığı gibi, zaten *theoria etkinliği* (ve *sophia*) *sıradan* insanın gözünde, boş, yararsız ama *Tanrısal* bir etkinliktir; yani sıradan insan için anlaşılmazdır, onu ancak felsefi bir bakışa sahip *Tanrısal insanlar* yürütebilir ve anlayabilir.

Bütün bu hatalı yorum ve açıklamalara rağmen, Hobbes'un Aristoteles felsefesinin, aslında var olmayan, *soyut özler* ve *maddi biçimler* gibi şeyleri araştıran, ruhun bedenden bağımsızca dolaştığını ve bir ekmeğin niteliklerinin ekmekten bağımsız olarak var olduğunu ileri süren, "insan", "hayvan" gibi adlara kendi başına varlık yükleyen bir tür saçmalık ve *boş* felsefe, bir metafizik olduğu ve varlığın sadece duyulur olanla sınırlandırılması gerektiği yönündeki görüşleri Anglo-Sakson geleneği denilen felsefe geleneğinin köşe taşını oluşturur. Bu gelenek ise, daha sonraları, 20. yüzyılda egemen olan ve metafizik karşıtlığıyla ünlenen positivist ve neo-positivist bilim ve "felsefe" akımının doğmasına yol açacaktır.

Söz gelimi, Hobbes ve yanlış bir Aristoteles yorumu üzerine kurulu John Locke felsefelerinden etkilenen ve Anglo-Sakson felsefe geleneğinin en ünlü ve kendisinden sonraki felsefe tarihinde etkisi en fazla hissedilen filozofu olan David Hume, Hobbes'un ve Locke'ın düşüncelerini ulaşabilecekleri en son noktaya taşırken, felsefeyi, metafiziğin, *töz, öz, varlık, tözsel biçim, özgürlük, madde, cisim, dış dünya* gibi son kırıntılarından da kurtardığı kanısındadır.

Hobbes ve Locke gibi Hume da var olanı sırf duyulur olanla, daha doğrusu *duyular aracılığıyla bize verinlenle* sınırlandırır; ama burada kalmaz; duyulur olan şeylerin, söz gelimi Aristoteles'in kendi başına var olduğunu söylediği, tek tek insanlar, bitkiler, hayvanlar gibi duyusal *ousia*ların, bilen özneden bağımsız bir varlıklarından söz etmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Bizim bilebildiğimiz tek şey kaynağı duyumsama olan izlenimler ve bu izlenimlerden türetilen idealardır. Çünkü, Hume da, en az, felsefe tarihçileri

38 *Age*., s. 466
39 *Age*., s. 464.

tarafından kendisinin karşısına konulan Descartes kadar, bu tür izlenim ve ideaların taşıyıcısı olan Bilen Özneden, yani Ben-den, bağımsız bir dış dünyanın varlığının sadece kanıtlanamaz bir varsayım olduğuna inanmaktadır.

Hume "dışsal varoluş" düşüncesini (ideasını) açıklarken şöyle söyler: "... anlıkta gerçekte onun algı ya da izlenimlerinden ve düşüncelerinden [idealardan] başka hiçbirşey bulunamaz, ve dışsal nesneleri ancak vesile oldukları bu algılar yoluyla biliriz";[40] yani algılara sebep olan bir şeyin algılayanın dışında var olması gerektiğini *varsayarız*.

Böylelikle felsefesinde Özne/Ben "neleri, nasıl bilebilirim?" sorusunu hareket noktası olarak kabul ettiğini açığa vuran Hume, sadece bilginin değil, ontolojinin nesne alanını da öznel kalmak zorunda olan izlenimler ve idealarla sınırlar. Hume'a göre, bir şeyin bizim, yani Descartes'ın düşünen Ben'inin dışında, kendi başına var olup olmadığını bilemem; var olduğunu bilebildiğim ve ne olduğunu araştırabileceğim şeyler yalnızca *Ben*deki izlenimler ve idealardır. Dolayısıyla, bilen öznenin dışında bir tözün var olup olmadığını değil, sadece *ben*deki "töz" ideasını kaynağı veya kökeni bakımından araştırabilirim ve bir idea eğer bir izlenime dayanmıyorsa ya uydurma, boş bir düşüncedir ya da alışkanlığın veya hayal gücünün bir ürünüdür; yani relatide bir karşılığı yoktur; özneldir.

Nitekim, Hume'un sorgulamalarında, kendi başına var olan şey olarak töz ideasını kendisine dayandırabileceğimiz herhangi bir izlenim yoktur. Ne duyumsamadan gelen ne de refleksiyona dayalı izlenimler bize töz ideasını verir. Duyumsama, rengi, tadı, kokuyu vb. verir, ki bunların hiçbiri töz değildir; refleksiyon izlenimleri ise tutku ve heyecanlara indirgenebilir. Dolayısıyla, *belirli bir nesneye ilişkin tek tek niteliklerin bir toplamına verilen bir ad olma* dışında, töz (*substance*) diye bir şey yoktur: "bir töz düşüncesi de tıpkı bir kip düşüncesi gibi bir yalın düşünceler toplamından başka bir şey değildir; bunlar imgelem tarafından birleştirilmişlerdir ve ister kendimize isterse başkalarına olsun o toplamı anımsatabilmemiz için kendilerine verilmiş özel birer adları vardır".[41] Ancak, bu nitelikler bitişiklik ve nedensellik yoluyla [alışkanlık sonucu] sıkı sıkıya ve ayrılmamak üzere biribirleriyle bağlantılı bir bütün oluştururlar ve bu bütün ne olduğu bilinmeyen bir *bir şey* ile ilişkilendirilir[42] ve buna da birileri dayanak veya "töz" demektedir.

40 Hume 1997, s. 96.
41 *Age*., s. 56.
42 Agy.

Ayrıca, Hume'a göre, töz olarak adlandırılan örneğin "altın" (karmaşık idesi ve/veya tözü) "sarı, ağırlık, dövülebilirlik, eriyebilirlik" gibi niteliklerin bir toplamıdır; ama bu kavram içerisine altına ilişkin yeni bir nitelik keşfedildiğinde onu da katarız ve sanki daha baştan bileşik idenin bir parçasıymış gibi onun da töze ait olduğunu sanırız.[43] Başka bir anlatımla, Hume'a göre, aynı zamanda birilerinin (Aristoteles'in) töz (duyulur olanın neliğini veren şey) olarak kabul ettiği şeyler, örneğin "altın", sarı, ağırlık, dövülebilirlik gibi duyular aracılığıyla edindiğimiz niteliklerin bir toplamına verilen bir addır, sadece bir terim ve bir ideadır. İdea veya ad olarak "altın" vardır, ama bu niteliklerin taşıyıcısı anlamında altın, "altının kendisi" yoktur; nesnelerin adları (örneğin altın) ve bu ad altında topladığımız belirli nitelikler vardır, ama "kendileri" yoktur; çünkü böyle bir algımız yoktur.

Öyleyse, Hume'un, hem Aristoteles'in *ikincil ousia*lar dediği (insan, hayvan, canlı gibi) cins ve tür adlarını, nelik anlamında birer töz değil, bir şeye ilişkin belirli niteliklerin toplamına verilen bir ad olarak, bu *ikincil ousia*ların varlık sebebi olan, *birincil ousia*ları da (tek tek insanlar, bitkiler, hayvanları da) bu niteliklerin taşıyıcısı olduğu farzedilen bir kurgu olarak gördüğü söylenebilir; yani her iki anlamda tözler değil, sadece adlar ve kurgular vardır; çünkü ne bu adların dayandığı, algı kökenli bir izlenim vardır ne de niteliklerin taşıyıcısı anlamında tözlerin varlığını bir izlenimle destekleyebilmekteyiz.

Hume'un bu akıl yürütmesini sonuna kadar götürdüğümüzde, ontik olanı epistemik olana indirgemek, epistemik olanı da bilen özneye *verilen*le, yani *izlenimler* ve bunların soluk kopyaları olan idealarla sınırlandırmak; dolayısıyla asıl var olanın sınırını, tek çare olarak, (algılanan değil) *özne* tarafından *algılanmış* olana göre çizmek ve bizde/*Ben*de bir izlenimi olmayan herşeyi metafizik sayıp bir kenara atmak kaçınılmaz olacaktır.

Bu tür bir düşünceyi hareket noktası olarak kabul eden Hume'a göre, Peripatetik felsefe, yani Aristoteles felsefesi, ilk maddeyi (original matter) töz olarak kabul eder ve tüm duyulur cisimlerin bu tözden geldiğini ileri sürer. Bu felsefe, aynı zamanda var olan tüm duyulur nesnelerin "türlerinin her birine ayrı bir *tözsel biçim* [substantial form]" yükler ve bu tözsel biçimi onların sahip oldukları farklı niteliklerin kaynağı olarak kabul eder. Bunların akıl yürütmesini izlediğimizde, "tüm cisimlerin hem birer tözleri hem de birer tözsel biçimleri olduğunu kabul ederiz".[44]

43 *Age*., s. 57.
44 *Age*., s. 213.

Bu alıntıda da görülebileceği gibi, Hume'un kafası bir hayli karışmış durumdadır: Aristotelesçilere göre, hem, ilk madde tözdür, hem bu ilk maddeden meydana gelen her bir duyulur tekin kendisi tözdür, hem bu teklerin biçimi tözdür hem de benzeri tekleri ne ise o yapan adlar (soyut tözler) birer tözdür. Aslında Hume'un kafasının karışması gayet doğaldır, çünkü Aristoteles felsefesini, onun en azından yukarıda açıkladığımız temel kavramlarını doğru düzgün kavrayamamışsanız bütün bunları anlamanız mümkün olamaz. Bu nedenle, Hume gibi kafası karışanlara, *varlık*, *ousia*, *asıl var olan*, *madde* ve *form* konularında daha önce söylediklerimize dönüp tekrar bakmaları öğütlenebilir. Fakat, burada, yukarıdaki alıntıda geçen ciddi bir hataya değinmeden geçemeyiz. Aristoteles'e göre, ilk madde, kendisi belirli bir şey olmayandır; belirli bir biçimden yoksun olandır ve bu yüzden "var olmayan"dır. İlk madde, evrendeki bütün oluş ve yok oluş sürecinin taşıyıcısı olduğu real olarak değil *teorik* olarak kabul edilen şeydir. Tek tek var olan her bir duyulur nesne, ilk maddeden değil, kendine has bir yakın maddeden meydana gelir; örneğin bir kayısı ağacı belirli bir kayısı çekirdeğinden, yani kendisi de belirli bir şey olan, etkinlik halinde var olan şeyden, meydana gelir. Böylesi bir yakın maddeden meydana gelen şeyin (her duyulur tözün) belirli bir sınırı, yani biçimi olacaktır ve bu biçim o şey açısından bir tözdür, çünkü onu diğer teklerden ayırt etmemizi sağlar. Belirli bir tekin biçimi (formu) aynı zamanda onun belirli ilineksel özelliklerini temsil eden şeydir. Dolayısıyla, bir tekin ilineklerinin taşıyıcısı yine belirli bir forma sahip olan o tekin kendisidir, belirsiz, ilk madde değildir; tek ilineklerinden ve/veya bireysel formundan bağımsız olarak var olamaz.

Oysa, Hume'a göre, *ilinekler* kavramı da bu hatalı töz düşüncesinin bir yan ürünüdür ve bütün bunlar birer kuruntudur: "her nitelik bir başkasından ayrı bir şey olduğu için, yalnızca her başka nitelikten değil, ama o anlaşılmaz töz kuruntusundan da ayrı olarak varolduğu tasarlanabilir, ve ayrı olarak var olabilir".[45] Bir şeyin niteliklerinin zamanla değiştiği, ama kendisinin aynı kaldığı veya bütün bu değişimlerin bir taşıyıcısı olduğu düşüncesi hayal gücünün bir ürünüdür: "imgelem tüm bu değişiklikler altında aynı kaldığını sandığı bilinmez ve görülmez bir şeyi uydurmak yatkınlığındadır; ve bu anlaşılmaz şeyi bir *töz,* ya da *kökensel* ve *ilk özdek* [madde] olarak adlandırır".[46]

45 *Age*., s. 214.
46 *Age*., s. 213.

Diğer taraftan, aklın –*Nous*'un– kavram ve ilke ortaya koyma gücünden yoksun olduğunu ve bütün kavramların izlenimlere –deneye– dayandığını ileri süren Hume, niteliklerin taşıyıcısı bir dayanak anlamında hem maddeyi, hem de şeyin kedisini reddettiği gibi, Aristoteles'in cins ve tür adları dediği ve daha sonraları tümeller olarak kabul edilen kavramların genelliğini de reddeder. Kavramları –sanki başka türlü olabilirmiş gibi– duyulur olmadıkları için *soyut* olarak nitelendiren Hume, "insan", "hayvan", "canlı" gibi, kendi deyişiyle***, soyut ideaların*** hem yalnızca birer ad olduklarını, hem de tek tek var olanlarda rastlanılan ilineklerden ayrı kavramsallaştırılamayacağını ileri sürer: "Soyut 'bir insan" ideası, her boydan her nitelikten insanı temsil eder; ki bunu ancak tüm olanaklı boyları ve tüm olanaklı nitelikleri hep birden temsil ederek, *ya da hiçbir tikel boy ya da niteliği temsil etmeyerek yapacağı vargısı çıkarılır*...genellikle ikinciden yana sonuç çıkarılmıştır; ve soyut düşüncelerimizin ne niceliğin ne de niteliğin hiçbir tikel derecesini temsil etmedikleri sanılmıştır"; ancak bu yanlış bir çıkarımdır.[47]

Oysa, Aristoteles'e göre, bizlere tek tek var olanların neliğini veren cins ve tür adları, ne insanın doğuştan sahip olduğu kavramlardır, ne de tek tek var olanlardan ve onlara ilişkin deneysel bilgiden bağımsız olarak elde edilir; ama belirli bir varlık grubunun ortak adı olan "insan", "hayvan" gibi terimler, ilgili teklerin, renk, boy, ağırlık, uzunluk gibi ilineksel özellikleri dışarıda bırakılarak, o gruba ait bütün teklerde ortak olan özelliklerden hareketle, *Nous* aracılığıyla, kavramsallaştırılır, daha doğrusu genellemeden –deneyin bilgisinden– sezgisel kavrayışla çekip çıkartılır ve bu nedenle de türe yüklenen bir özellik o türün altında yer alan bütün tekler için de geçerli olur; evrensel veya tümel olmaları bu anlama gelir. Söz gelimi, "insan" terimi hem insan bir hayvan türü olduğu için hayvanı hayvan yapan özellikleri hem de insanı diğer hayvanlardan, türdeşlerinden ayırt eden özelliği içerir ve "Sokrates, bir insandır" dediğimizde, terimin (*insan*ın) taşıdığı bütün özellikleri, yani, hem ruh ve can sahibi olma, kendi kendine hareket etme gibi bütün hayvanlarda ortak olan özellikleri hem tür olarak insanın, iki ayaklı, kuyruksuz ve benzeri biçimsel özelliklerini ve hem de ayırt edici özelliği olarak kabul edilen akıl sahibi olmayı Sokrates'e yüklemiş oluruz; ama gündelik konuşmada, bütün bu özellikleri sayıp dökmek yerine, kısaca "o bir insandır" deriz. Sokrates, bir insandır, ama belirli bir insan olduğu için, belirli bir

47 *Age*., s. 58.

zamanda, belirli bir yerde doğan, uzun-kısa, şişman-zayıf, siyah-beyaz gibi ilineksel özelliklere sahip bir insandır. Buna karşılık, tür olarak insan veya tür adı olarak insan, ne uzun, ne kısa, ne siyah, ne de beyazdır; tür olarak insan, insanlardaki sadece ortak olan özellikleri imler. Bu nedenle, tür adının temsil ettiği özelliklerin ilineksel değil, genel olduğunu, tekin ise ilinekleriyle var olduğunu söyleriz.

Öyleyse, Hume, en sondan başlayacak olursak; (1) kavramı kavram yapan özellikleri ve cins ve tür adlarının teklerle olan ilişkisini yanlış anlamakta, Aristoteles'in bunları, Hobbes'un öne sürdüğü gibi, somut teklerin dışında kendi başına var olan ve somut olanlara dışarıdan özlerini veren soyut varlıklar olarak tasarladığını zannetmekte ve aynı zamanda kavramsallaştırmayı ve sınıflandırmayı, yeni doğmuş bir çocuğa şu ya da bu adı verme gibi sadece basit bir ad verme meselesine indirgemektedir; (2) bir şey ile onun niteliklerinin biribirinden bağımsız olarak var olabileceğini savunmaktadır, ki Aristoteles tam tersini söyler; ayrıca, (3) "cisimlerin hem birer tözleri hem de tözsel biçimleri vardır" ifadesiyle ne anlatmak istediği açık değildir; çünkü bu ifade cisimler arasında ayırım yapmadan kullanıldığında yanlış anlamalara yol açabilir. Aristoteles'e göre, asıl anlamda töz olan (yani var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymalan) şeyler, doğal-canlı varlıklardır ve her *bir* canlı varlığın kendisine özgü bir formu (biçimi) vardır ve her bir canlı varlık aynı zamanda bir türün (at, kuş, inek, balık vs.) üyesidir (yani *tözsel biçimleri* vardır), ama her bir canlıya kendine has niteliklerini –dışsal bir güç olarak– veren ait olduğu cins ve tür adı değildir –her bir canlı kendi yakın maddesi ve formuyla diğer teklerden ayrılır; farklılık tohumundan gelir– tam tersine cins ve tür adları imledikleri teklerin ortak özelliklerini temsil ederler ve teklerden bağımsız olarak var olamazlar. Diğer taraftan, yapma nesneler, örneğin "mermer küre" söz konusu olduğunda, küre mermerin formudur, yani biçimidir ve bu tür nesneler söz konusu olduğunda ona belirli bir biçim vermek, ona neliğini de vermek anlamına gelir; yapma nesnelerde biçim ve nelik örtüşür. Oysa, canlılarda bir şeyin formu (biçimi) bize onun özünü vermez, onu sadece diğer teklerden görünüş bakımından ayırt etmemize yarar; ancak onu o yapan şeyi (formun üçüncü anlamı olan neliği veya özü, tekin ayırt edici özelliğini) bildiğimizde bir şeyi tam olarak bilmiş oluruz. Bunların yanı sıra, (4) Aristoteles'e göre, ilk madde bütün oluş ve yok oluş sürecinin taşıyıcısıdır ve mutlak olanak halinde olandır; bir şeyin yakın maddesi ise etkinlik halinde var olan belirli bir şeydir ve onun varlık sebebidir; devinim-değişim gücü ya-

kın maddenin kendi içinde saklıdır, olanak (dynamis) halinde vardır. [Hume hem bu iki farklı türden maddeyi biribirine karıştırmakta hem de maddenin, daha doğrusu maddi yapıda olanın hiçbir güce sahip olmadığını söylemekle Philon, Plotinos ve Descartes çizgisinde ilerlediğini kanıtlamakta, ama onlardan farklı olarak Tanrı'nın yerine yeni Tanrı olan Ben'i yerleştirmektedir.]

Buna karşılık, Hume, ikincil nitelikler gibi devinim ve benzeri birincil niteliklerin de cisimden veya maddi olandan bağımsız olarak [öznede] var olduğunu iler sürer, çünkü maddenin hiçbir güce sahip olmadığına, hatta madde ve cisim diye bir şeyin var olmadığına inanmaktadır.

Hume'a göre, algılayan öznenin dışında, ondan bağımsız bir cisim veya "dışsal varoluş" düşüncesinin kökeni ancak duyularımız olabilir; ama "kol ve bacaklarımıza bakarken algıladığımız bedenimiz değil, ama duyular yoluyla giren belli izlenimlerdir"; yani algılayan/bilen öznenin algıladığı veya bildiği şey, dışsal nesneler değil, bir takım izlenimlerdir[48] ve üç tür izlenimden söz edebiliriz: Locke'un söz ettiği ikincil nitelikler (renk, tat, koku) birincil nitelikler (kütle, devinim, sertlik vb) ve acılar ve hazlar. Bunlar arasında Locke'un yaptığı türden bir ayırım ne algıya ne usa dayanır, sadece imgeleme dayanır. Başka bir deyişle bu izlenimlerden kaynaklanan niteliklerin hiçbiri cismin kendisinde değildir; bunların kaynağı algılayan öznedir. Hume'a göre, bir filozof değil, ancak sıradan bir insan, bir köylü "duyumsadıkları veya gördükleri şeylerin kendilerine ayrı bir sürekli varoluş yüklerler", ki tamamen akıl dışıdır.[49] Cisimlerin algılayan özneden bağımsız olarak ayrı ve sürekli bir varlığa sahip olduğu düşüncesi aklın veya algının değil, ancak imgelemin/hayal gücünün bir ürünü olabilir.[50] Varlığından emin olabileceğimiz tek şey, bizlere bilinç yoluyla doğrudan doğruya sunulan algılardır; yaptığımız tüm çıkarımların ilk ve sağlam temeli bu algılardır.[51] Ya da şöyle söyleyebiliriz: Hume göre varlığından emin olduğum tek şey algılayan Ben'dir.

Sözü daha fazla uzatmadan belirtecek olursak, Hume felsefesinde, Aristoteles'in temel kabulleri toptan reddedilmektedir: insanların, bitkilerin, hayvanların, masa ve dolap gibi yapma nesnelerden farklı olarak, bir dış gücün kendilerine biçim, öz ve erek vermesine gerek duymaksızın, –elbette bir öznenin bilip bilmemesine karşı da kayıtsızlık içinde– kendi başlarına var

48 *Age*., s. 190.
49 *Age*., s. 192.
50 *Age*., s. 192.
51 *Age*., s. 206.

oldukları, devinim ve değişim gücünü kendi içlerinde taşıdıkları düşüncesi (bu anlamıyla töz) reddedildiği gibi, mutlak olanak halinde olan, bilinemez olan, ama teorik olarak evrensel oluş ve yok oluş sürecininin taşıyıcısı olarak kabul edilen madde ve bir şeyin yakın maddesi anlamında madde, tohum ve tohumdaki güç ve bu gücün etkinlik haline geçmiş biçimi olan duyulur nesnelerden oluşan bir dış dünya ve nihayetinde, bir şeyin özü ve neliği düşüncesi de metafizik olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir.

Diğerleri bir yana, duyulur bir şeyin belirli bir özü veya neliği (Hume'un deyişiyle *bir şeyin tözü* ve *tözsel biçimi*) olduğu, yani bir şeyi, bir teki ve bir türü diğerlerinden/benzerlerinden ayırt eden bir şeyin var olduğu ve ancak bu ayırt edici özelliği bildiğimizde bir şeyi gerçekten biliyor olacağımız düşüncesi, bu öz veya nelik, var olanlardan ayrı, duyular üstü bir alana ait sayıldığı için, yani bir şey ile onun neliği iki ayrı şeymiş gibi düşünüldüğü için reddediliyor. Geriye kalan ise şudur: biz, sadece algıda bize verileni, verildiği kadarıyla, ya da şeylerin kendilerini değil, sadece görünüşlerini bilebiliriz, felsefe ve/veya bilim bunun ötesine geçmeye kalkıştığında metafizik saçmalıklar içine düşer.

Nitekim, benzeri kaygılar taşıyan ve Hume'un bu görüşleri sayesinde dogmatik uykusundan uyandığını söyleyen Kant'a göre de saf akla bir sınır çizmek, anlama yetisinin a priori kavramlarının gayri meşru bir biçimde deney alanının, yani görünüşlerin ötesine, kendinde şeylere uygulanmasını önlemek eleştirel idealizmin temel görevidir. Kant, Tanrı, Özgürlük, Ölümsüzlük –bunların yanına, nedensellik, töz, ruh, evrenin başlangıcı gibi kavramları da ilave edebiliriz– gibi konuları araştıran *bilimin* metafizik olarak adlandırıldığını,[52] ama, metafiziğin insan doğasından dolayı vazgeçilemez bir *bilim* olmasına rağmen, bu konulardaki araştırmalarında şimdiye kadar başarısız olduğunu, çünkü bir bilim olabilmesi için sentetik a priori bilgi ortaya koyabildiğinin gösterilmesi gerektiğini,[53] aksi takdirde Hume'un yolunu izleyerek, nedensellik gibi metafizik kavramların ancak ve ancak kaynağı deney olan alışkanlığa bağlı, yanılsamalı bir zorunluluk içerebileceğini ve dolasıyla bütün olarak metafiziğin bir kuruntu olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.[54] Öyleyse Kant'a göre, metafiziğin, bir kuruntu ve dogmatik bir disiplin olmaktan çıkıp bir bilim olabilmesi için sadece kavram çözümlemeleriyle, analitik a priori yargılarla uğraşmaması bunun ötesinde

52 Kant 1964: B7.
53 Kant 1964: B18.
54 Kant 1964: B20.

bilgimizi genişletici türden sentetik a priori yargılara sahip olduğu ortaya konulmalıdır.[55]

Kant'a göre, Metafizik Saf Felsefedir[56] ve dört bölümden oluşur: 1.Ontoloji. 2. Rasyonel Fizyoloji. 3. Rasyonel Kosmoloji. 4. Rasyonel Teoloji.[57]

Dolayısıyla, diyebiliriz ki, Kant'a göre, iki tür metafizik vardır; birincisi saf matematiğin ve saf doğa biliminin olanağının koşulunu oluşturan, anlama yetisinin a priori ilkeleri, yargıları ve kavramlarından oluşan *bilim* anlamında metafizik, ikincisi saf aklın kendi idelerinden, anlama yetisinin, açıklama, anlama, bilme gücünü, bütün sınırları kaldırarak, var olanın tamamına yayma çabasından doğan bir *kuruntu olarak metafizik*. İkinci tür metafizik –teorik akıl– alanında a priori ilkelere, yani bilgiye ulaşmak olanaklı değildir; çünkü anlama yetisi kavram ve ilkeleri bu amaç doğrultusunda uygulanamaz; uygulandığında antinomilerle karşılaşırız. Ve ikincisi, bu alanda bir şeyi doğrulamak veya yanlışlamak olanaklı değildir.

Sonuç olarak, Kant, birincisi, görünüş alanının ötesini, görünüşün arkasında/altında/ötesinde yatan bir *kendinde şeyi* ve/veya saf aklın ürünü olan ideleri bilgi nesnesi haline getiren ve böylece aklı içinden çıkılmaz antinomilerle veya yanılsamalarla kuşatan her etkinliği, bir sınır aşma ve boş bir çaba anlamında metafizik olarak nitelendirir. İkincisi, metafizik, Kant'ın insanın bilme yetisine çizdiği sınırlar içinde kalarak, bir bilim olmalıdır ve ancak bu anlamda diğer bilimlerin olanağının koşulunu oluşturan sentetik a priori ilkeleri ortaya koyan saf felsefeyle aynı şey olabilir.

Bütün bunlardan hareketle, Kant'ın insanın bilme yetisine bir sınır çizme çabasında odaklanan felsefesinin nihai amacının felsefi sorgulama ve bilgiye bir sınır çizme, felsefeyi var olanın bütününü ilk ilke ve nedenleri bakımından sorgulamaktan vazgeçirme ve böylece felsefeyi bilime indirgeme çabası olduğunu ileri sürebiliriz. Fakat, felsefe adı üstünde felsefedir, bilim değildir.

3.Değerlendirme

Sonuç olarak, yukarıda, önde gelen birkaç filozoftan hareketle örneklendirdiğimiz modern Batı felsefesi, başta sorduğumuz "metafizik nedir?" sorusuna yaklaşımı itibariyle, en sonunda iki kola ayrılır: oluş ve yok oluş dün-

55 Kant 1964: B 23.
56 Kant 2013: 28.
57 Kant 1964: A847.

yasıyla ilişkili, ama bu dünyadan, deneysel veya duyusal olandan bağımsız bir şekilde var olan, *sırf tinsel veya akılsal diyebileceğimiz ayrı bir gerçeklik alanın var olduğuna inanan* ve bu tavırlarıyla *ontolojinin metafizik* olarak görülmesine katkıda bulunanlar *ve var olanı, sırf duyulur olana indirgeyen ve duyulur olmayan herşeyi metafizik sayıp, bir kenara atanlar.* Fakat, bu iki farklı kol, küçük farklılıklarına rağmen, *özne-bilimsel bilgi merkezli bir epistemolojiyi hareket noktası olarak kabul eden bir felsefe yapma tarzında birleşir* ve bu "gelenek" 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında positivist ve daha sonraları neo-positivist bilim ve felsefe anlayışıyla sürdürülür. Felsefeye yaklaşımları, felsefi sorgulama ve bilginin metafiziğe indirgenmesi ortak sonucunda kesişen bu iki farklı kolu *metafizik severler* ve *bilim severler* olarak da adlandırabiliriz.

Bilerek ya da bilmeyerek, felsefe düşmanlığına dönüştürülmüş bir sözde metafizik karşıtlığını temsil eden *bilim severler* ile felsefeyi yeryüzünden gökyüzüne taşıyan *metafizik severler* arasında yüzlerce yıl devam eden bu mücadeleyi aslında kazanan olmamıştır; ama bu mücadelenin sonunda yıpratılan, değersizleştirilen, gözden düşürülen ve ***dilsizleştirilen (ahraz)*** *felsefe*, yeni bir değer olarak ortaya çıkan ise ***kör bilim*** olmuştur. Felsefe *ahraz* bir felsefedir, çünkü düşüncelerini ifade edebilme gücü elinden alınmıştır; "nedir, neden ve ne için?" sorularını sorması, var olan olarak var olanın ilk ilke ve nedenlerini araştırması, bir şeyi o şey yapan şeyi, yani bir şeyin ayırt edici özelliğini sorgulaması ve dolayısıyla ortaya felsefi bir bilgi koyması metafizik sayılarak yasaklanmıştır. ***Bilim kördür***, çünkü, Kant'ın "algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür" ifadesini biraz değiştirerek kullanacak olursak, felsefi bilgi, özellikle çağdaş bir ontoloji, bilime nesne alanının yapısal özellikleri hakkında gerekli olan ön-bilgileri sunar ve temel kavramlarını verir, bu tür ön-bilgilerden yoksun bir bilim, rehbersiz hareket eden, nereye gittiğini bilmeyen, sadece kendisine öğretilenleri ezbere tekrarlayan veya yolunu el yordamıyla bulmaya çalışan kör birisine benzer. Bilimin kör bir insandan farkı ise şurada yatar: bir insan kör bile olsa en azından yaptığını bilerek yapar, ulaşması zor olsa bile yapıp etmelerinin bir amacı vardır; bilim ise günümüzde hayattaki amacını, *raison d'etre*'sini kaybetmiş görünüyor. Felsefi bir dayanaktan ve denetimden yoksun kalan bilim, hem insansal bir etkinlik olarak amacının bilincinde değildir hem de bilimsel olan ile olmayanı ayırt etme gücünden yoksun kalmıştır ve bunun nedeni bilimin metafiziğe karşı çıkarken bütün olarak felsefeyi de yadsımış olmasıdır.

Meselenin en ilginç yanı ise *metafizik severler* ile *bilim severlerin* iki karşıt (gibi görünen, öyle sunulan) yoldan ilerleyip, yolun sonunda aynı noktada buluşuyor olmalarıdır: Biz insanlara deneyde verilmeyen, onun ötesinde yer alan bir gerçeklik alanı vardır ve *biz görünüş alanının ötesine, asıl hakikatlere hiçbir zaman ulaşamayız*. Ne demek istediğimi Popper'dan yaptığım bir alıntıyla dile getirebilirim sanıyorum. Popper, aşağıda bir kısmını alıntıladığım yazısında metafiziğe düşman, çağdaş pozitivist bilim görüşünün temelini atan Mach ile bir "metafizikçi" olan Berkeley düşünceleri arasındaki benzerliği veya yukarıda vurgulanan kesişmeyi oldukça çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır:

"Mach, positivist olmayan, geleneksel olan herşeyin, metafiziğin ve özellikle bütün teolojinin düşmanıyken, Berkeley, Hıristiyan bir teolog ve özellikle Hıristiyan inancını savunma çabasında yoğunlaşmış olan birisidir. Hem Mach hem de Berkeley, 'mutlak zaman', 'mutlak mekan', 'mutlak hareket' gibi ifadelerin anlamsız ve bu nedenle bilimden uzaklaştırılması gereken ifadeler olduğu konusunda hem fikir iken, Mach, kesinlikle, fiziğin gerçek nedenleri araştıramayacağına ilişkin gerekçeler bakımından Berkeley ile aynı fikirde değildir. Berkeley, nedenlere, hatta 'asıl' veya 'gerçek' nedenlere [nedenlerin varlığına] inanır; ama bütün asıl veya 'gerçek nedenler', ona, 'yeter veya en son nedenlere' doğrudur (S. 231), ve bu sebeple *tinsel* veya fizik alanın tamamen ötesindedir (Cf. *HP*, ii). Berkeley, aynı zamanda, asıl veya gerçek nedensel açıklamaya veya 'nihai açıklama' diyebileceğim şeye inanır (S. 31). Bu, ona göre, Tanrı'dır.

Bütün görünüşlerin asıl sebebi Tanrıdır, ve Tanrı'nın yardımıyla açıklanabilir. Berkeley'in, fiziğin sadece düzenlilikleri betimleyebileceğini ve asıl nedenleri bulamayacağını düşünmesinin tek nedeni budur.

Fakat, bu farka bakarak, Berkeley ile Mach arasında kurulan bu benzerliğin sadece bir uydurma olduğunu düşünmek hata yapmak olur. Tam tersine, Berkeley ve Mach, her ikisi de, fiziki görünüşlerin arkasında/ötesinde (Pr, 87,88) fiziki bir dünyanın (birincil niteliklerin veya atomların; cf. Pr,50; S. 232, 235) var olmadığına yürekten inanmaktadır".[58]

58 Popper 1962, s. 172.

Buna ek olarak, Popper'a göre, özellikle Rudolf Carnap'ın, bilim ile metafizik ve dolayısıyla anlamlı ile anlamsız arasına bir sınır çizmeye yönelik bütün çabası boşa gitmiştir. Bu başarısızlığın temel nedeni, positivistlerin "anlam", "doğrulanabilirlik" veya "tümevarımsal onaylanabilirlik" gibi kavramlarının bu sınırı çizmek için uygun olmayışıdır. Anlamsız olandan hareketle bir sınır çizme ya çok geniş ya çok dar kalmış, metafiziği, onun bir kolu olan "bilimsel teoloji"den bile kurtaramazken, bilimsel teorilerin anlamsız sayılıp bir kenara atılmasına yol açmıştır.[59]

Popper'un bu saptamasını da dikkate alarak diyebilirim ki (belki bir iki filozof hariç) modern Batı felsefesinde hem metafiziğe karşı çıkan hem de felsefeyi metafiziğe indirgemeye çalışan filozoflar, iki ayrı koldan, bilerek ya da bilmeyerek, felsefi sorgulamanın ve felsefi bilginin beslendiği asıl ontik ve epistemik kaynakları kurutarak felsefe yapmayı olanaksız hale getirmişlerdir. Bunun, daha önce belirttiklerimizle bağlantılı olan temel nedeni ise felsefi olan ile bilimsel olanı biribirine bağlayan ve ayıran çizginin, özelliğini bilimin yüceltilmesinden alan dönem itibariyle belirginliğini yitirmesidir. Söz gelimi, Kant dahil, akla ve anlama yetisine bir sınır çizmeye çalışarak, felsefenin boş bir uğraş olarak metafiziğe dönüşmesini önleme gibi olumlu görünen bir çaba içinde olan *filozoflar* bile bilimsel düşünme ve bilimsel bilgi ile felsefi olanı biribirinden ayırt edememiştir. Çünkü, bilim sadece görünüşle, deneyde verilen ile ilgilenebilir, deneyin ötesine geçmesi gayri meşru kabul edilebilir; ama siz aynı ilkeleri felsefeye de uyguladığınızda bilim ile felsefe arasındaki sınırı kaldırmış, felsefeyi bilime indirgemiş olursunuz. Felsefi düşünme, başka özelliklerin yanı sıra, sınırlandırılamaz, bütüncül ve *ilk* olana yönelme özelliklerine sahiptir. Ancak, bunu iki yolla yapabilir: birincisi, realiteden, hayatın içinden hareketle, yine realiteye ilişkin bütüncül ve *ilk*sel bir bilgi ortaya koyma; ikincisi ise realitenin ötesinde var olduğu kabul edilen bir –tinsel veya akılsal– gerçeklik alanından hareketle real olanı anlama ve açıklama. Felsefenin meta-fizik olarak görülmesine yol açan genellikle bu ikinci yol olmuştur; ama bu yolun iki farklı felsefe yapma tarzından *sadece birisi* olduğu unutulmuştur. Bu nedenle, günümüzde, felsefeyi ve ontolojiyi hayatla olan bütün bağlarını kopartarak metafiziğe indirgemeye çalışanları olduğu kadar, felsefe başlığı altında retorik ustalığı yapanları da felsefi düşünme ve felsefi bilginin ne olduğu ve –bilimler dahil– hayatın her

59 *Age*., s. 253.

alanında neden gerekli olduğu konusunda bir kez daha düşünmeye davet etmek gerekiyor, eğer ne yaptıklarının farkında değillerse:

"Aristoteles'e göre, bir filozof öncelikle nelerin var olduğunu ortaya koymalı, ancak bundan sonra bu var olanların doğasını araştırmalıdır. Peki öncelikle neyin veya nelerin var olduğunu ortaya koymanın, yani var olandan başlamanın felsefi bir yaklaşım biçimi olması neden bu kadar önemlidir? Bu tür bir felsefi yaklaşım her şeyden önce felsefenin hayatla bağının kopmamasını sağlar; ikincisi, felsefi sorgulamanın neye veya nereye yönelmesi gerektiğini, yani nesne alanını görmemizi sağlar; üçüncüsü var olanlar arasındaki yapısal farklılığı görmemizi sağlar. Bu üçüncüsü ise epistemolojinin ontolojik temellere dayanmasını ve böylece genel olarak felsefenin özel olarak da tek tek bilimlerin nesne alanını ayırabilmemizi olanaklı kılar. Var olanlar arasındaki yapısal farklılığı bu şekilde göz önüne almak hem bir filozofa hem de –ister doğa bilimleri ister beşeri bilimler söz konusu olsun– her bir bilim insanına sırf kendi alanına özgü bilgiye ulaşmanın olanağını yöntemiyle birlikte sağlar. Başka bir deyişle, hem modern Avrupa felsefesinde uzun yıllar hakim olmuş olan, var olanı "idea"ya, "düşünsel olana" veya "algılanmış olana" ya da var olanı sadece maddi olana veya "olgusal" olana indirgeme hatasına düşmemizi hem de varlığın her alanında aynı ölçüde kesin-doğru-zorunlu bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını, Aristoteles'in deyişiyle, "eğitim görmüş kişinin" kesinliği her alanda aynı şekilde aramaması gerektiğini görmemizi olanaklı kılar (*Etik*: 1094b 10-15)".[60]

Felsefi bilgi, Aristoteles'in belirttiği gibi, var olanın belirli bir kısmını belirli bir açıdan değil, var olanın bütününü ilk ilke ve nedenleri –maddi neden, formel neden, hareket ettirici neden ve ereksel neden– açısından aydınlatan bilgidir. Günümüz itibariyle, biz, var olanı, yeri geldiğinde bütünlüğü içinde yeri geldiğinde ise fiziki ve insansal dünya veya fiziki varlık alanı ve tarihsel varlık alanı olarak ikiye ayırarak felsefi sorgulamanın nesnesi yapmaktayız. Ve geçmişte olduğu gibi günümüzde de felsefenin şu dört temel sorusuna yanıt aramaktayız: Ne/neler vardır? Nedir? Neden? Ne için? Fakat, Aristoteles'in başlattığı ontolojiye dayalı felsefi bilgi ortaya koyma geleneği bugün bizlere, hem yukarıda belirttiğimiz dört nedenin hem de bu dört sorunun her varlık alanında yeniden ve farklı bir şekilde sorulması ve

60 Özcan 2011, s. 12.

sorgulamanın da o varlık alanının yapısal özelliklerine uygun yürütülmesi gerektiğini öğretmiştir.

Dolayısıyla, eğer duyulur olanın dışında, ötesinde veya arkasında, duyulur olanlardan bağımsız olarak var olan ve bu duyulur olana varlığını ve özünü veya neliğini veren ayrı bir kendinde şeyler, hakikatler veya akılsallar alanı ya da görünüşün ötesinde, ondan ayrı ve kendi başına var olan bir gerçeklik alanının varlığını kabul edebiliyorsanız, bu alanı araştıran bir disipline *meta-fizik* adı yakışır. Buna karşılık, bu tür bir gerçeklik alanının varlığını veya görünüşün ötesinde yatan kendinde şeyi kabul etmeyen, var olanlardan nelerin asıl anlamda, yani dışsal bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymaksazın kendi başına var olduğunu ve bu tür var olanların ilk ilke ve nedenlerini ve/veya bunlara ilişkin ilke ve kavramların doğasını kendine özgü yollardan ayrılmadan araştıran bir disiplinden söz ediyorsak, buna *meta-fizik* değil, ontoloji veya İlk Felsefe adını vermek gerekir. Bu yoldan ayrılan bir disiplin meta-fizik ve/veya teoloji olarak adlandırılabilse bile ontoloji veya felsefe olarak nitelendirilemez ve bu tür bir alana ilişkin bilgimiz değil, ancak inancımız olabilir. Bir inanç ise sorgulamaya, eleştiriye, doğrulanmaya veya yanlışlanmaya kapalıdır. Oysa ontoloji ve genel olarak felsefe, bu dünyayı, fiziki ve insansal –tinsel/tarihsel– dünyayı nesne edinir ve bizlere var olan hakkında felsefi bilgi –*Nous*'a dayalı bilgi– verir ve felsefi bilgi, her rasyonel varlık için geçerli olan, yeri geldiğinde üzerinde tartışılabilir, yeri geldiğinde doğrulanabilir veya yanlışlanabilir türden bilgidir.

Son olarak, bir kez daha belirtmek gerekirse, var olma,varlık, töz, öz, nelik, madde, form, ilinek, ilk neden, ilk ilke, gerçeklik, doğruluk gibi felsefi düşünmenin vazgeçilmez kavramlarını meta-fizik sayıp bir kenara atan bir disiplin felsefe adını hak edemez; felsefi düşünme ve felsefi bilgi ne meta-fizik'e ne retoriğe veya kavram çözümlemesine ne de bilime indirgenebilir. Felsefe her zaman Sokrates'in yolunda ilerleyecekter: bir şeyin ne olduğunu bilmek onun kavramını bilmektir ve bir şeyin kavramını bilmek onun ne olduğunu –neliğini– bilmektir; bir şeyin neliğini bilmek ise onu o yapan şeyin ne olduğunu bilmektir. Bir şeyin ne olduğunu bilmeden onun hakkında konuşmaya çalışmak, en hafif ifadeyle, bilmediği halde bilmiş geçinmektir.

Kaynakça

Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation, (Volume 1 and 2) Edited by J.Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Aristoteles (1996). *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles (1997). *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles (1998). *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Cevizci, Ahmet (2001). *Metafiziğe Giriş*, Çev. ve Derl. A. Cevizci. İstanbul, Paradigma Yayınları.

Descartes, René (2000). *Philosophical Essays and Correspondence*, Ed. Roger Ariew. Cambridge: Hackett Publishing Company.

Garrett, Brain (2006). *What is this thing called metaphysics?* London-New York: Routledge.

Gökberk, Macit (1966). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hobbes, Thomas (2004). *Leviathan*, Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hume, David (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant (1964). *Critique of Pure Reason*. Trans. N. K. Smith. London: McMillan.

Kant (2103). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev.İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Leibniz (1999). *Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev.Afşar Timuçin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.

Özcan, Muttalip (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayınları.

Politis, Vasilis (2004). *Aristotle and the Metaphysics*. London: Routledge.

Popper, Karl (1962). *Conjectures and Refutations*. London-NY: Basic Books, Publishers.

Stumpf, Samuel Enoch (1977). *Philosophy: History and Problems*, New York, St. Louis...: McGraw-Hill Book Company.

Aristotelesçi Geleneğin *Metafizik*'i Üzerine

Y. GURUR SEV

Aristotelesçi geleneğin *Metafizik*'e ilişkin yerleşik kanıları kendi içinde pek çok sıkıntıyı barındırıyor olacak ki, son zamanlarda *Metafizik*'in temel meselelerine ilişkin geleneksel yaklaşımı sarsma iddiasında çok fazla tez çalışması yapıldığı dikkati çekmektedir. Gerçekten de, Aristotelesçi geleneğin *Metafizik*'e ilişkin ortaya koyduğu yorumlar, metinde özellikle Hıristiyan inancına koşut öğeler bulma kaygısından olsa gerek, oldukça problematiktir. Gelenek[1], *Metafizik*'in *Lambda* gibi hem içerik hem sahihlik bakımından oldukça tartışmalı kitaplarına ilişkin oldukça kesin yargılarda bulunurken, *Zeta* gibi aslında dikkatli bir okumayla kolayca çözümlenebilecek noktaları tartışmalı ilan edegelmiştir. Bu kısa çalışma da, bu bağlamda, Aristotelesçi gelenek tarafından (i) bütünlükten yoksun bir terkibe sahip bir *kolaj* olarak algılanan ve Aristoteles'in (ii) metnin genelinde Platon'u ve onun *Parmenides* diyaloğunu okumadan eleştirdiği, (iii) *ousia* konusunda *Zeta*'da *Kategoriler*'deki kadar net olmadığı, (iv) birer var olma tarzı olan *energeia* ile *entelekheia* terimlerini hemen hemen aynı anlamda kullandığı, ayrıca (v) zirvesi olan *Lambda*'da bir 'tek tanrı'yı temellendirdiği düşünülen Metafizik'e ilişkin söz konusu tartışmalı noktalara değinmek, söz konusu meselelerde muhafazakâr tavra alternatif bir duruş ortaya koymak amacındadır.

1 Aristoteles şarihlerinin kapsamlı bir listesi için bkz. John Sellars, "The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, C. 47 (2004), s. 239-268.

I

Felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan, hatta kimilerine göre tartışmasız en önemlisi olan Aristoteles'in başlıca eserleri, (i) *Metafizik* (*ousia*'ların ilke, öğe ve nedenleri üzerine), (ii) *Fizik* (doğa üzerine), (iii) *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia* ve *Politika* (yaşam için iyi olan üzerine), (iv) *Organon: Kategoriler*, *Yorum Üzerine*, *Birinci Çözümlemeler*, *İkinci Çözümlemeler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Topikler* (düşünme araçları üzerine), ve (v) *Poietika* (tragedya üzerine) ile *Retorik* (etkili konuşma üzerine) şeklinde sıralanabilir.

Aristoteles'in en önemli ve en tartışmalı eseri olan *Metafizik*, on dört kitaptan teşkil olur. Bunlardan (i) *Büyük Alpha*, ilkelere (*arkhê*) ilişkin ilk filozoflarca söylenenlerin bir özeti ve değerlendirmesi, (ii) *Küçük Alpha*, nedenlere ilişkin bir hakikat arayışına ilişkin uyarıların yapıldığı bir küçük giriş, (iii) *Beta*, ilkeler ve nedenler soruşturulurken ortaya çıkabilecek açmazlara ilişkin bir döküm, (iv) *Gamma*, varolan olarak varolana ilişkin kısa bir inceleme, (v) *Delta*, Aristoteles'in sık kullandığı ve birden fazla anlama gelen terimlere ilişkin bir sözlük, (vi) *Epsilon*, bilimler sınıflandırması, (vii) *Zeta* ve (viii) *Ēta ousia*'nın ne olduğuna ilişkin birbirini izleyen birer tartışma, (ix) *Theta*, üç var olma tarzının bir açıklaması, (x) *Iota*, 'bir' ve 'varolan'ın varlığına ilişkin bir soruşturma, (xi) *Kappa*, birçok tartışmadan teşkil olan bir kolaj, (xii) *Lambda*, devinmeyen ama *ousia*sı saf etkinlik olan ilk/asıl devindiriciye dair bir temellendirme, (xiii) *My* ve (xiv) *Ny* ise sayıların, matematiğin nesnelerinin ve biçimlerin varlığına ilişkin tartışma olarak nitelenebilir. Söz konusu on dört kitabın neredeyse tamamında Platon eleştirilerine rastlanabileceğini de söylemeden geçmemeli.

William David Ross'un sözcüsü addedildiği geleneksel görüş, bu on dört kitabın bir bütün oluşturmadığı ve birkaçı istisna, kitapların konu bakımından da birbirini takip etmediği yönündedir.[2] Hatta geleneksel kanılara yer yer muhalif yaklaşımıyla bilinen ünlü filolog Werner Jaeger bile *Metafizik*'i kopuk kopuk parçalardan teşkil olmuş bir derleme olarak görür.[3] Söz konusu kanı ilk bakışta oldukça yerinde görünür. Hatta söz konusu kitapların hepsinin aynı döneme ait olduğunu söylemek dahi güçtür. Sözgelimi *Büyük Alpha*'nın Aristoteles'in *Akademeia*'dan henüz ayrılmamış olduğu bir döneme

2 W. David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 1995), 12.

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

ait olduğunu anlamak için uzman olmak gerekmez, zira *idea* konulu savlar hakkında konuşurken, burada, Aristoteles birinci çoğul şahıs kullanırken, aynı savların neredeyse birebir tekrar edildiği *My*'de, Aristoteles, üçüncü çoğul şahısla konuşmayı tercih eder. Dahası, hem Ross hem de Jaeger —biraz da Bonitz'e dayanarak— erken dönemde *Metafizik*'ten 10 kitaplık bir seçki olarak bahsedildiğini, *Küçük Alpha* ve *Delta*'nın terkibe sonradan dâhil edildiğinin çok açık olduğunu, *Delta*'nın *Peri Tôn Posakhôs Legomenôn*[4] olarak bilinen ayrı bir sözlükçe olduğunu, *My* ve *Ny* kitapçıklarının ise önceki pasajlarla pek bir bağının olmadığını söylerler.[5]

Öte yandan, yine de, *Metafizik*'in on dört kitabının sıralanma şeklinin, bir tez çalışmasını andırması bakımından, *Metafizik*'e bir bütünlük kazandırdığı söylenebilir. Nitekim *Metafizik* bir doktora tezi gibi düşünülürse, *Büyük Alpha* bu tez çalışmasının literatür taraması, *Beta* sınırlılıklar, *Delta* tanımlar, *Küçük Alpha*, *Gamma* ve *Epsilon* farklı birer giriş, *Zeta-Ēta-Theta* üçlüsü gövde, *Lambda* ise sonuç bölümü olur. Dolayısıyla açık ki, Metafizik, Aristoteles'in belli konulara dair farklı dönemlere ait ders notlarından oluşturulmuş bir seçkidir ve söz konusu on dört kitabın belli konulara dair olmak ve bir tez çalışmasını andırır tarzda sıralanmış olmak anlamında bir bütün oluşturduğunu söylemek gerekir. Burada da, Metafizik'i –birbirini takip eden bazı kitapları istisna– bir bütünlük arz etmeyen bir kolaj gibi gören geleneksel görüşün yanılmış olabileceğini görmek pekâlâ mümkündür. Hâlbuki söz konusu gelenekselleşmiş kanıların oluşmasına katkıda bulunmuş olan uzmanlar –büyük oranda bu terkiple bütünlüğün sağlandığı düşüncesiyle– doktora tezlerini muhtemelen Metafizik'i model alan bu söz konusu terkiple hazırlamış, danışmanlığını yaptıkları öğrencilerin de tezlerini bu geleneksel terkiple hazırlamalarını beklemişlerdir. O halde açık ki, yaygın kanının aksine, *Metafizik*'in terkibi bugün hâlâ akademide model alınan bir bütünlük arz eder ve gelenek bunu gözden kaçırmış görünür.

II

Aristoteles'in en önemli eseri olan *Metafizik*'in hatırı sayılır bir kısmını Platon'a yönelik eleştirilerin teşkil ettiğini söylemiştik. Halbuki bu eleştiri-

4 Pek çok farklı anlamda kullanılanlar üzerine.
5 Ross, 12; Jaeger, 169-170.

lerin kabaca tümünün, özellikle de *idea* konulu *paradeigma*[6] ve *metheksis*[7] kuramlarına ilişkin <*tritos anthrôpos* gibi> eleştirilerin, aslında *Parmenides* diyalogunda bizzat Platon tarafından zaten dile getirilmiş olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.[8] Öte yandan geleneksel görüş, Aristoteles'in *Parmenides* diyalogundan habersiz olduğu yönündedir.[9] Hâlbuki Platon'un son dönem diyaloglarından da olsa, Platon'un ölümüne kadar *Akademeia*'da kalan Aristoteles'in bu diyalogdan habersiz olduğu iddiası çok da akla yatkın görünmemektedir. Bu problemin çözümü pekâlâ Aristoteles'in biyografisinde saklı olabilir.

Bilindiği üzere, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan, hatta kimilerine göre tartışmasız en önemlisi olan Stageira'lı Aristoteles, 367 yılında, 17 yaşında, Ross'un dediği gibi "belki de Yunan dünyasında öğrenim görebileceği en iyi seçenek olduğu için" Atina'ya göç etmiş ve Platon'un ünlü *Akademeia*'sına dâhil olmuştur.[10] Aristoteles, 20 yıl Atina'da Platon'un öğrencisi olarak kaldıktan sonra, Platon'un ölümüyle ve Platon'un *Akademeia*'nın başındaki yerini yeğeni Speusippos'un almasıyla, Atina'dan ayrılıp –muhtemelen *Akademeia*'dan tanıdığı– Kral Hermeias'ın hakimiyetindeki Assos'a yerleşmiştir.[11] 343'te Hermeias'ın Makedonlar tarafından devrilmesinin ardından Aristoteles, Assos kentine el sallama mesafesindeki bir ada olan Lesbos'a (: Midilli) kaçmıştır ki, Aristoteles'in biyoloji felsefesine dâhil edilen eserlerinin burada yaptığı çalışmaların ürünü olduğu düşünülmektedir. Burada sekiz yıl kalan Aristoteles, ardından, Kral Philippos'un oğlu Aleksandros'a (nâm-ı diğer Büyük İskender) öğretmenlik yapmak üzere Makedon sarayına davet edilmiştir. Aristoteles'in bir sonraki durağı ise yeniden Atina olmuştur. Burada kendi okulu olan *Lykeion*'u kuran Aristoteles ve öğrencilerine, derslerini yürüyerek işlemelerinden ötürü "peripatetikler" denmiştir. Aristoteles'in eserlerinin büyük oranda burada yürüttüğü derslerin notları olduğu düşünülmektedir. On üç yıllık *Lykeion* macerasının sonunda Aristoteles, 63 yaşında bilinmeyen bir hastalık sonucunda ölmüştür.

6 İlk Örnek.
7 Pay alma.
8 Daha ayrıntılı ve sağlam bir analiz için bkz. S. Babür, "Parmenides Üzerine", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5 (1987): 305-320.
9 Agy., s. 319-320.
10 W. David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 1995), s. 1.
11 *Age.*, s. 3.

Oldukça sıradan görünse de, bu kısa biyografinin bize söyleyebileceği sıradışı bir şeyler mutlaka vardır. Her şeyden önce bu biyografiden akademideki adam kayırmacılığın ve torpilin *Akademeia*'dan beri var olduğunu, ayrıca Aristoteles'in kendisinin yerine Platon'un yeğeni Speusippos'un tercih edilmesini içerlediğini ve yaşamının kalanında Platon'a karşı bir intikam güdüsü taşıdığını, dolayısıyla da Platon'a yönelik eleştirilerin dozunu kaçırmış ya da bu eleştirilerde belli zaaflar göstermiş olabileceğini çıkarmak çok da yanlış olmasa gerektir. Hatta Jaeger, söz konusu eleştirilerin büyük oranda Platon'un felsefesini canlı tutmaya çalışan Speusippos'a yönelmiş olduğunu söyler.[12] Burada Aristoteles'in konuya âdeta –Türk siyasetinde oldukça sık görülen– bir "küskün hareketi" tavrıyla yaklaştığını ve eleştirilerinin "maksatlı" olduğunu düşünmek, onun *Parmenides* diyalogundan habersiz olduğunu düşünmekten daha yersiz olmasa gerektir. O halde açık ki, Aristoteles'i daha iyi anlayabilmek için, onu güdüleyen bu intikam duygusunu görmezden gelmemek önemlidir ve gelenek bunu gözden kaçırmış görünmektedir.

III

Aristoteles'in belki de en önemli eseri olan *Metafizik*'in gövdesini teşkil eden *Zeta*, *Ēta* ve *Theta* üçlemesinin *ousia* konulu ve –geleneksel kanıya göre– en çetrefil kitabı *Zeta*'daki *ousia* çözümlemesinin bir '*ousia*ya giriş' dersi niteliğinde olduğu, Aristoteles'in burada tartışmayı sonuçlandırmadığı, tavrını net olarak belli etmediği, yalnızca *ousia* olduğu söylenenlerin üzerinden geçtiği, dolayısıyla da *Zeta*'daki çözümlemenin *Kategoriler*'dekiyle koşut olmadığı düşünülegelmiştir. Sözgelimi Bostock, *Zeta*'nın *Lykeion*'daki *ousia* konulu sohbetlerin ilki olduğuna ve Aristoteles'in yalnızca bir giriş yaptığına çok emin gibidir.[13] Jaeger ise, Aristoteles'in *Zeta*'daki amacının kendi *ousia* anlayışını temellendirmekten ziyade, Platon'un konuya yaklaşımını eleştirmek olduğunu iddia eder.[14] Hâlbuki Aristotelesçi geleneğin ve <dolayısıyla> tek tanrılı dinlerin etkisinde olmayan dikkatli bir okur, *Zeta*'nın sanıldığı kadar zorlu bir metin olmadığını ve *Zeta*'daki *ousia* tartışmasının *Kategoriler*'dekiyle oldukça koşut olduğunu kolayca görecektir.

12 Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 192.
13 Aristoteles, *Metaphysics Books Z and H*, ed. & çev. David Bostock (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 43-44.
14 Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 200.

Zeta, şu şekilde özetlenebilir:

(i) *Ousia*lar varolanların asıllarıdır[15] ve varolan kategorilerinden yalnızca 'nesne' (*to ti esti*) *ousia*ya işaret edebilir; nitekim nitelik, nicelik, etkilenim gibi diğer kategorilerin hiçbiri bir *ousia* tarafından taşınmaksızın var olamazlar.[16]

(ii) Varolanlar imkân halinde ya da gerçeklik halinde olabilir; madem *ousia*lar varolanların asıllarıdır, onlar gerçeklik halinde (*entelekheia*) olsalar gerektir. Varolanlar ayrıca ilineksel (*kata symbebêkos*) ya da kendi başına/gereği de olabilirler; madem *ousia*lar varolanların asıllarıdır, onlar ilineksel değil ama kendi başına (*kath' hauto*) olsalar gerektir. Varolanlar doğru ya da yanlış (*pseudos*) da olabilir; mademki *ousia*lar varolanların asıllarıdır, onlar doğru (*alêthes*) olsalar gerektir.[17]

(iii) *Ousia*nın 'taşıyıcı' (*hypokeimenon*) olduğu düşünülür, nitekim *ousia* diğer her şey kendisine yüklenebilen, ama kendisi hiçbir başka taşıyıcı için söylenmeyendir. Hem madde, hem biçim, hem de bu ikisinin somut bütünlüğü için 'taşıyıcı' denmesi mümkündür. Öte yandan madde tek başına gerçeklik halinde değil, imkân halindedir; maddenin gerçeklik halinde bir 'şey' olabilmesi için 'biçim'lenmesi gerekir. Biçimden bağımsız gerçeklik halinde bir 'şey' olamayacağı içinse madde müstakil (*khoriston*), dolayısıyla da *ousia* olamaz. Biçim ise "pek çok varolan için bir tane olan" bir şey olarak görülür. Hâlbuki her bir şeyin *ousia*sı ona özgü ve tektir. Biçimler *ousia* olsalardı, birçok şeyin *ousia*sı aynı, dolayısıyla birçok şey 'bir' olurdu, ki bu imkânsız. Dolayısıyla geriye yalnızca 'somut bütünlük' (*synolon*) anlamında taşıyıcının *ousia* olabileceği kalıyor, ki bu zaten yeterince açık.[18]

(iv) 'Nelik'in (*to ti en einai*) de *ousia* olduğu düşünülür. Gerçekten de Sokrates'in neliği Sokrates'in *ousia*sıdır ama bu tüm neliklerin *ousia* olacağı anlamına gelmez, nitekim bir cinsin türünü ve farkları bünyesinde barındıran 'tanım' (ki o da neliğin ifadesidir), yalnızca tür ve cinslere ilişkindir. Halbuki tür ve cinsler, hatta genel olarak tümeller asıl anlamıyla *ousia* olamazlar, zira tür ve cins birbirinden farklı pek çok tekil varolan için ortaktır ve *ousia*lar ortak olamaz, çünkü eğer bu mümkün olsaydı, her bir varolanın

15 1028a10-1028b8.
16 1b25-2a4.
17 1017a8-1017b10.
18 1028b33-1029b2.

*ousia*sı tek ve ona özgü olduğundan, pek çok farklı tekil varolan 'bir' olurdu, ki bu imkânsız. Dolayısıyla yalnızca tek teklerin (*kath' hekasta*), 'bu-belirli-şey'lerin (*tode ti*) 'nelik'leri için *ousia* demek mümkündür.[19]

(v) Dahası, en tümel kavramlar olan 'varolan' ve 'bir' her şeyde ortak olduğundan, bunlar her şeyin *ousia*sı olur, dolayısıyla her şey 'bir' olur, 'çokluk' diye bir şey olamazdı.[20] Dahası, tümel herhangi bir kavramın *ousia* olması 'diğer her şey kendisine yüklenebilen, fakat kendisi hiçbir başka taşıyıcı için söylenmeyen' şeklindeki *ousia* tanımıyla da çelişir, nitekim tümelleri tümel yapan birden fazla taşıyıcı için söylenebilmeleri, onlarda ortak olmalarıdır.[21] O halde ister tür, cins olsun, ister biçimler, ister matematiğin nesneleri, hiçbir tümel için *ousia* demek mümkün değildir.[22]

Öyleyse bütün bunlardan çıkarılabilecek olan sonuç, asıl anlamıyla *ousia*ların gerçeklik halinde ve müstakil olan tek tek 'nesne'lere işaret eden 'bu-belirli-şey'ler olduğudur. Öte yandan, 'taşıyıcı' ve 'nelik'in *ousia* denince ilk akla gelenler olduğu göz önünde bulundurulursa, tür ve cinslerin birer nitelik olan 'fark'ların 'taşıyıcı'sı olmaları ve 'nelik'lerin ifadeleri olan tanımların zorunlu olarak tür ve cinslerden teşkil olmaları, tür ve cinslere ikincil bir anlamda da olsa *ousia* dememize imkân sağlar. Dolayısıyla bu-belirli-şeyler asıl anlamda ya da birincil *ousia*lar, tür ve cinsler ise ikincil *ousia*lar addedilebilirler. Öte yandan maddeden bağımsız biçimler tanımları gereği "pek çok şey için bir tane" olduklarından *ousia* olamazlar. Nitekim bir şey yalnızca tek bir şeyin *ousia*sı olabilir. 'Bir' ya da 'varolan' gibi tümeller ise birden fazla taşıyıcıya yüklendiklerinden asıl anlamda *ousia* olamazlar.

Elde edilen bu sonuç ise Aristoteles'in *Zeta*'da *ousia* hakkında *Kategoriler*'deki tavrıyla çelişen bir konumda olmadığının kanıtı gibidir. Nitekim Aristoteles'in *Kategoriler*'de ortaya koyduğu tam da buydu: Sokrates'in birincil *ousia* olduğu, onun türü olarak 'insan'ın ve cinsi olarak 'hayvan'ın ise ikincil *ousia*lar olduğu idi.

19 1030b14-1031a15.
20 Konuya ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. Alan Code, "No Universal is a Substance: An Interpretation of Metaphysics *Z* 13", *Paideia*, C. 7 (1978), s. 65-74.
21 1038b1-1039a23.
22 1039a23-1041a6.

Tablo 1

<table>
<tr><td colspan="5">Ousia

Müstakil (khôriston) varolan ya da ‘varolan-lık’tır; ‘töz’, ‘öz’ ya da ‘varlık’ değil.
Madem ousialar varolanların asıllarıdır, o zaman ousia:
‘Kendi gereği’dir (kath’ hauto) ve ‘nesne’ye (to ti esti) işaret eder; ilineksel (kata symbebêkos) değil.
Etkinlik (energeia) ya da tamamlanma/gerçeklik (entelekheia) halindedir; imkân halinde (dynamei) değil.
Doğrudur/hakikidir (alêthes); yanlış (pseudos) değil.
Bir varolanın bir ousiası vardır; aynı şekilde bir ousia yalnızca bir varolanın ousiasıdır.
Kendisi başka taşıyıcılara yüklenmeyen, fakat başka şeyler kendisine yüklenendir.</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Taşıyıcı</td><td rowspan="3">Hypokeimenon</td><td>Madde (hylê)</td><td>Biçim hariç gerçeklik halinde değil, biçimden müstakil değil.</td><td>Ousia değil</td></tr>
<tr><td>Biçim (eidos)</td><td>Pek çok şey için ‘bir’</td><td>Ousia değil</td></tr>
<tr><td>Somut Bütünlük (synolon)</td><td>Madde + Biçim</td><td>Tek tekler anlamında ousia</td></tr>
<tr><td>Bu-Belirli-Şey</td><td>Tode ti</td><td colspan="2">Somut Bütünlük (synolon) halinde tek tekler (kath’ hekasta)</td><td>Prôtê ousia</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Nelik</td><td rowspan="2">To ti ên einai</td><td colspan="2">Tek teklerin neliği (örneğin Sokrates)</td><td>Birincil/asıl anlamda ousia</td></tr>
<tr><td colspan="2">Tanım (yani, cins + tür + fark)</td><td>İkincil bir anlamda ousia</td></tr>
<tr><td>Biçim/Form</td><td>Eidos/morphê</td><td colspan="2">Pek çok şey için ‘bir’</td><td>Ousia değil</td></tr>
<tr><td>Tümel</td><td>Katholou</td><td colspan="2">Birden fazla taşıyıcıda ortak olan</td><td>Ousia değil</td></tr>
<tr><td>Cins</td><td>Genos</td><td colspan="2">Birden fazla taşıyıcıda ortak olan</td><td>İkincil bir anlamda ousia</td></tr>
</table>

IV

Aristoteles, *ousia* üçlemesinin üçüncü ve son kitabı olan *Theta*'da (1) imkân/olanak (*dynamis*), (2) tamamlanma/gerçeklik (*entelekheia*) ve (3) etkinlik (*energeia*) olmak üzere üç ayrı var olma tarzından söz eder.[23] *Theta*'nın da konusu bilindiği üzere budur. Nitekim *Lambda*'da temellendirilen '*ousia*sı etkinlik olan' ve kendisi devinmeyen <meşhur> asıl/ilk devindiricinin anlaşılabilmesi için '*ousia*'nın, etkinliğin ve onun diğer var olma tarzları olan imkân ve tamamlanmayla ilişkisinin ne olduğunun önceden açıklanmış olması gerekir. '*Ousia* üçlemesi'ni, yani *Zeta*, *Ēta* ve *Theta*'yı önemli kılan da budur. Zira Aristoteles *Zeta* ve *Ēta*'da *ousia*, *Theta*'da ise var olma tarzları hakkında konuşur.

Aristoteles 'imkân' ya da olanağı (*dynamis*) kabaca "tüm devinim ya da durağanlık ilkeleri" olarak tanımlamaktadır.[24] Tamamlanma ve etkinliğe gelince, bu iki terim kimi uzmanlarca eş görülmüş,[25] kimi uzmanlar da *entelekheia*nın *energeia*dan fazlası, 'Tanrı' olarak yorumlanagelmiş olan 'devinmeyen devindirci'nin var olma tarzı olduğunu ileri sürmüştür.[26] Sözgelişi Ross'un ünlü Aristoteles monografisinin *Theta*'ya ilişkin olan *Potentiality and Actuality*[27] bölümünü okuyan biri, kendisinin yalnızca iki var olma tarzından söz ettiğini sanabilir. Nitekim söz konusu bölümün başlığından da anlaşılacağı üzere, Ross 'tamamlanma/gerçeklik' ve 'etkinlik' arasında bir ayrım gözetmez. Hâlbuki *Theta*'yı muhafazakâr <ya da daha doğrusu Hıristiyanlığın etkisindeki> Aristotelesçi geleneğin etkisinde kalmadan dikkatlice okuyan biri için *entelekheia*nın *dynamis* ve *energeia* arasındaki geçiş fazı olduğunu görmek çok da zor olmasa gerektir. Bu bağlamda, açık ki, 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.[28] Zira Aristoteles bu kavramları yeri geldiğinde <birbirinden ayırarak> aynı cümle içinde bile kullanmıştır. Dahası, Aristoteles *energeia* terimini kullanmayı hiç bırakmamıştır.[29]

23 1045b33-34.
24 1049b10.
25 W. David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 1995), 183-185.
26 Daniel Graham, "The Etymology of *Entelecheia*", *The American Journal of Philology*, C. 110 (1989), s. 73-80.
27 Olanaklılık/İmkân ve Etkinlik.
28 Tartışmaya ilişkin detaylı bir inceleme için bkz. Chung-Hwan Chen, "The Relation between the Terms *Energeia* and *Entelecheia* in the Philosophy of Aristotle", *The Classical Quarterly*, C. 8 (1958), s. 12-17.
29 Theta'ya ilişkin ayrıntılı bir inceleme için bkz. Aristotle, *Metaphysics Book Theta*, ed. & tra. Stephen Makin (Oxford: Clarendon Press, 2006).

Aristoteles *Theta*'da devinim (*kinêsis*) ve etkinliğin sanıldığı gibi aynı olmadığını da ortaya koymuştur. Devinim "imkân halindekinin tamamlanması",[30] 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.[31] Nitekim *ergon*, (i) eser ya da (ii) iş anlamına gelir.[32] Dolayısıyla etkinlik ya (i) devinimin eseridir ya da (ii) imkân ve tamamlanmanın söz konusu olmadığı bir 'iş'tir.

Devinimin, imkân halindekinin tamamlanması olduğu söylenmişti.[33] Aristoteles'in devinim-etkinlik ilişkisine ilişkin uslamlaması da tamamlanmış bir şeyin noksanmışçasına tamamlanmaya devam edemeyeceği savına dayanır, nitekim 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.[34]

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 için imkân söz konusu değildir, zira imkân bir anlamda karşıtları içinde taşımadır ve var olmayı içinde taşıyan aynı zamanda var olmamayı da için-

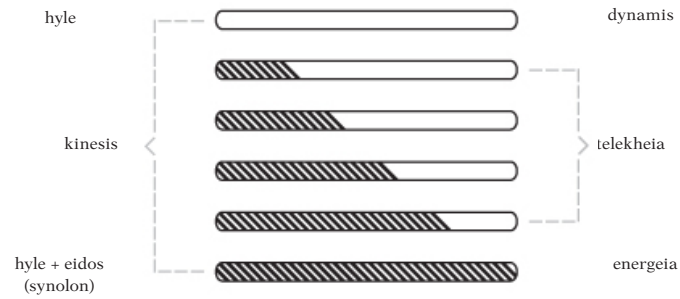
30 201a27-28.
31 Chung-Hwan Chen, "Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, C. 17 (1956), s. 56-65.
32 1219a13-17.
33 Ama tam olması değil. Nitekim 'devinim', daha ziyade imkân halinde durağan olmakla, etkinlik halinde tam olma arasındaki süreçtir.
34 1048b23-36.

de 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.

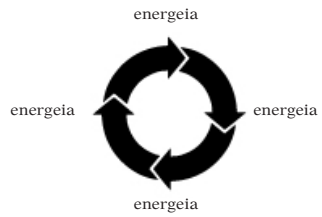
Tamamlanma-etkinlik ve devinim-etkinlik bağıntıları ya da bu terimlerin farkları ortaya konduğuna göre, artık tamamlanma ve etkinliği sözü edilen kronikleşmiş hatalara düşmeden tarif etmek daha kolay olsa gerektir. Buna göre (1) etkinlik, (a) devinimin eseri ya da (b) tamamlanmanın söz konusu olmadığı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

Tablo 2

1. Devinimin, dolayısıyla imkân ve tamamlanmanın söz konusu **olduğu** durumda 'etkinlik':



2. Devinimin, dolayısıyla imkân ve tamamlanmanın söz konusu **olmadığı** durumda 'etkinlik':



V

Bilindiği üzere Aristoteles'in *teleolojik* bilimler sınıflandırmasında en üst sınıfı *teoretik*[35] bilimler teşkil eder, zira *pratik*[36] ve *poietik*[37] bilimlerin aksine, bunları icra edenin amacı yalnızca bu bilimlere konu olan araştırma nesnelerini bilmektir. *Teoretik* bilimlerin ise konusuna göre en üst basamağında asıl felsefe olan teoloji yer alır, çünkü o en yüce olana; ezeli, devinimsiz ve müstakil olana dairdir.

Madem bilimlerin en önemlisi en yüce olana dair olan bu asıl felsefedir, bu felsefenin temellendirildiği *Metafizik* de Aristoteles'in en önemli metni olsa gerektir.[38] 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<ler>' üzerinedir.

Bu kitapta Aristoteles, maddeden bağımsız olan, *ousia*sı —ve var olma tarzı— saf etkinlik olan, bununla birlikte devinmeyen, "sevilen bir şey gibi" devin<diril>meksizin devindiren, yani her tür devinimin ereksel nedeni[39] olan 'ilk/asıl devindirici'yi[40] temellendirir. O devinmeyen devindirici<ler> ki, bir anlamda dairesel devinen gökcisimlerinin taşındığı küre*ler*, bir anlamda ise etkinliği kendi üzerine düşünme olan tanrısal bir düşünme yetisidir (*nous*). Öte yandan Aristotelesçi geleneğin sözcüsü diyebileceğimiz Sir William David Ross'un çok iyi derleyip toparlayarak özetlediği[41] geleneksel görüş, yalnızca bir tane devinmeyen devindirici olduğu ve onun —devinmemesine rağmen— fail neden olduğu, dolayısıyla yaratıcı anlamında olmasa bile, bir anlamda 'Tanrı' olduğu yönündedir.[42] Hâlbuki *Lambda*'da devinmeyen devindiricinin sayısının yalnızca bir olduğu ya da ona 'Tanrı' denebileceğine dair ibareler bulmak sanıldığı kadar kolay değildir. Sözgelimi dairesel devinen gökcisimlerinin taşındığı kürelerin sayısı *Lambda*'da bir açıdan otuz üç, bir başka açıdan elli beş olarak hesaplanır.[43] Öte yandan bu kürelerin sayısı ister otuz üç olsun ister elli beş, *Lambda*'da söz konusu küreler arasında

35 Temaşa etmeye dayalı.
36 Yapıp-etmelere dair.
37 Yaratıcılığa dair.
38 Tabii eğer metnin sahihliğine dair tartışmaları bir kenara bırakırsak.
39 Fail nedeni değil.
40 Ya da 'devindiriciler'i.
41 W. David Ross, *Aristotle* (New York: Routledge, 1995), 185-192.
42 Tartışmaya ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. D. James Blyth, "Aristotle's *Metaphysics* Book *Lambda*: Translation and Commentary" (Doktora tezi, Northwestern University, 1990).
43 1074a1-1074a18.

hiyerarşik olarak diğerlerinden üstte herhangi bir 'tek' küre olduğuna dair herhangi bir emare yoktur.

Dahası, devinmeyen devindiricinin fail neden olabileceğine dair herhangi bir emare bulmak da neredeyse imkânsızdır. Devinmeyen devindirici<ler>in devindirme tarzı Aristoteles için oldukça açıktır; devinmeyen devindirici "sevilen bir şey gibi" devindirir.[44] Küçük bir çocuğun babasını gördüğünde ona doğru koşması gibi, dairesel devinen gökcisimleri de kendi devinmeyen devindiricilerine ulaşmak, belki de onun gibi mükemmel olabilmek için devinedururlar. Bu anlamda dairesel devinen gökcisimlerinin taşındığı kürelerin her birinin ereksel nedeninin birer devinmeyen devindirici olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

Peki, devinmeyen devindiricinin ereksel neden olması neyi ifade eder? Her şeyden önce varılacak bir nokta olması bakımından onun zamansal olarak başta değil sonda olduğunu, onu *prôtê* yapanın zaman akışından değil, ontolojik olarak başta olması olduğunu ifade eder.[45] Ayrıca onun bir 'erek' (***tel****os*) olduğunu, devinmediği için de ona ilişkin imkân ve tamamlanmanın söz konusu olmadığını, dolayısıyla onun var olma tarzının etkinlik olduğunu, onun gerçekleştirilebilecek ya da tamamlanabilecek bir imkânı olmadığı için de 'tam' (***tel****eion*) olduğunu ifade eder.

Yine de *Lambda*'da geleneksel kanıyı destekleyici pasajlar ya da öğeler olmadığını söylemek çok da mümkün değildir. Nitekim *Lambda*'nın sonundaki ve metinden kopuk olan <sahihliği tartışmalı> "çoğul hâkimiyet iyi değil; tek hâkim olmalı"[46] sözü, metinde Hıristiyan inancına koşutluklar arayan okurun iştahını kabartır niteliktedir. Ayrıca *Lambda*'nın genelinde olmasa da küçük bir kısmında geçen 'tanrı' (*theos*) ve 'tanrısal' (*theion*) sözcükleri de, Aristoteles'i anlamaktan ziyade inancına uydurmaya çalışan okurun/yorumcunun ekmeğine yağ sürer gibidir. Öte yandan Aristoteles'in 'tanrı' derken Hıristiyan inancının 'Tanrı'sına benzer bir şey kastetmediği açıktır. Dahası, Aristoteles'in 'tanrı' sözcüğünü kullandığı pasaj, din sosyolojisinin[47] ilk ve nadide örneklerinden biridir ve Aristoteles sözcüğün "kitlelerin ikna edilmesi için" kullanıldığını söyler.[48]

44 1072b3.

45 Bu durumda '*prôtê*'nin karşılığı olarak 'devinmeyen devindirici' için 'ilk' demekten ziyade 'asıl' demek daha yerinde olsa gerektir.

46 1076a7.

47 Sanayi devrimi öncesi toplumlara ilişkin 'sosyoloji' yapılamayacağı kanısını bir kenara bırakmak koşuluyla.

48 1074b1-15.

O halde açık ki, Aristoteles'in *Lambda*'da yapmaya çalıştığı şey 'tek Tanrı'yı temellendirmekten oldukça uzaktır ve geleneğin söz konusu risâleye yaklaşımı oldukça tartışmalıdır. Nitekim devinmeyen devindirici, bir an için bir tane olduğunu kabul etsek bile, yaratıcı/yaratan olmak şöyle dursun fail neden bile değildir.

Sonuç

Aristotelesçi geleneğin <özellikle Hıristiyan inancına bağlı temsilcilerinin> Aristoteles'in *Metafizik*'inin temel meselelerine ilişkin yerleşik hale gelmiş <tartışmalı> kanılarına ve söz konusu yorumcuların belki de metinde dünya görüşlerine koşut unsurlar aramaları sonucu sebep olduğu sapmalara değinmeyi amaçlayan bu kısa çalışmada özetle (i) birbirinden kopuk parçalardan bir araya getirilmiş bir kolaj gibi algılanagelmiş olan *Metafizik*'in aslında bugün dahi akademide, özellikle tez çalışmalarında model kabul edilen bir terkibe sahip olduğu, (ii) Aristoteles'in *Metafizik*'in genelindeki Platon eleştirilerinin pekâlâ bir intikam duygusuyla yapılmış olabileceği ve bu doğrultuda Aristoteles'in *Parmenides* diyaloğunu görmezden gelmiş olabileceği, (iii) *Zeta*'daki *ousia* analizinin hiç de sanıldığı denli bulanık olmadığı, aksine *Kategoriler*'de ortaya konan <'bu-belirli-şey'lerin[49] asıl anlamda ya da birincil *ousia* olduğu, tür[50] ve cinslerin[51] ise ikincil bir anlamda *ousia* olabileceği şeklindeki> açıklamalara koşut olduğu, (iv) 'tamamlanma'nın (*entelekheia*) etkinlikle (*energeia*) aynı şey ya da ondan fazlası değil, imkân (*dynamis*) ve etkinlik arasındaki süreç olduğu ve (v) *Lambda*'da 'tek Tanrı' anlamında <yaratıcı olmasa da fail neden olarak> tek bir 'ilk devinmeyen devindirici'den ziyade, "sevilen bir şey gibi" devindiren, dairesel devinen gökcisimlerinin taşındığı kürelerin her birinin ereksel nedeni anlamında 'asıl devinmeyen devindirici**ler**' olduğu ifade edilmiştir. Öte yandan, işbu kısa metnin yazarının iddiasının söz konusu savların doğruluğundan ziyade, Aristotelesçi geleneğin Metafizik'e ilişkin klasikleşmiş kanılarının ne denli tartışmaya açık olduğunu göstermek olduğu unutulmamalıdır.

49 Sözgelimi 'Sokrates'.
50 Sözgelimi 'insan'.
51 Sözgelimi 'hayvan'.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 2001.
-------. *Metaphysik*. çev. Alexander Szlezak. Berlin: Verlag, 2003.
-------. *Metaphysics Books Z and H*. ed. & tra. David Bostock. Oxford: Clarendon Press, 2003.
-------. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç, 2005.
-------. *Poietika*. çev. Nazile Kalaycı. Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.
-------. *Metaphysics Book Theta*. tra. Stephen Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.
-------. *Lambda*. çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev. İstanbul: Notos, 2012.
-------. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2013.
-------. *Theta*. çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev. İstanbul: Notos, 2013.
-------. "Delta" (çev. Gurur Sev). *Kutadgubilig*. C. 24. (2013): 105-137.
-------. *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge, 2014.
Aristotelis Metaphysica. ed. Werner Jaeger. New York: Oxford Classical Texts, 1957.
Aristotelis Opera Volumen Alterum.ed. Immanuel Bekker. Berolini: *apud* G. Reimerum, 1831.
Aristotelis Opera Volumen Prius. ed. Immanuel Bekker. Berolini: *apud* G. Reimerum, 1831.
Aristotle's Metaphysics. tra. Joe Sachs. Santa Fe: Green Lion Press, 2002.
Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary. haz. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1997.
Babür, S. "Parmenides Üzerine". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. C. 5 (1987): 305-320.
Blyth, D. J. "Aristotle's *Metaphysics* Book *Lambda*: Translation and Commentary" (PhD. Dissertation, Northwestern University, 1990).
Burnyeat, M. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001.
Chen, Chung-Hwan. "The Relation between the Terms *Energeia* and *Entelecheia* in the Philosophy of Aristotle". *The Classical Quarterly*. c. 8 (1958): 12-17.
-------."Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle". *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 17, s. 1 (1956): 56-65.
Code, A. "No Universal Is a Substance: An Interpretation of Metaphysics *Z* 13". *Paideia*. C. 7. (1978): 65-74.
Fine, G. J. "Plato and Aristotle on Form and Substance". *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. c. 29. s. 2 (1983): 23-47.
Frede, M. "Substance in Aristotle's Metaphysics." *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
Galluzzo, G & Mariani, M. *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2006.
Gill, M. L. "Aristotle's Attack on Universals". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. c. 20. s. 8 (2001): 235-260.
Graham, D. "The Etymology of *Entelecheia*". *The American Journal of Philology*. c 110 (1989): 73-80.
Harter, E. D. "Aristotle on Primary *Ousia*". *Archiv für Geschichte der Philosophie*. C. 57. s. 1 (1975): 1-20.

Heinaman, R. "An Argument in Metaphysics *Z* 13". *Classical Quarterly*. c. 30. s. 3 (1981): 63-77.

Heidegger, M. *Aristoteles Metafizik Theta 1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2010.

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Loux, M. *Primary* Ousia. Londra: Cornell University Press.

Ross, D. *Aristotle*. New York: Routledge, 1995.

Sellars, J. "The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. c. 47 (2004):239-268.

Witt, C. *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*. New York: Cornell University Press, 2003.

Aristoteles'in Herakleitos Diyalektiğine İtirazları ve Verilebilecek Bir Cevap*

ULUĞ NUTKU

Aristoteles özellikle *Metafizik*'inde Sokrates-öncesi *arhe* kavrayışlarını, dolayısıyla da Herakleitos ve izleyicilerini, bazen, alışkanlık olmuş bir giriş cümleciğiyle "Bazı kimseler der ki" diye başlayarak eleştirir. Fakat iki yerde Herakleitos'un sürekli akış kavramına doğrudan hücum eder. İtirazları, eğer her şey sürekli değişirse, durup her şeyin değiştiğini düşünemeyiz savsözü/argümanı dayanağındadır. Bu savsöz düşüncenin bir kuralı olarak mutlak doğrudur. Bu konuyu uzun düşünmüş, hatta Platon'un *Akademia*'sında öğrenciyken tartışmış olmalı çünkü diyaloglarda değişme ve kalıcılık sorunu sık sık ön sıraya çıkar. Attika felsefesinde Herakleitosçu düşünüş merkezi tema olarak görünür. Aristoteles'in mantık ve kısmen de ontoloji üzerine çalşmaları, sorunun çözümlenişi için 'Herakleitos'un ırmağı'nda bir kaynak bulmuş, belki de onun bir sonucu olmuştur.

"Atinalılar, özellikle Platon ve Aristoteles, Herakleitos'u nasıl okudular?" sorusuna çelişik iki cevap verilebilir. Birincisi, Atina'nın klasik felsefesi için Herakleitos'un felsefesi –belki dağınık fragmanlar olarak değil de tamamlanmış metin(ler) ya da elimizdekinden daha bütünlüklü parçalar olarak– tartışma için yeterliydi ve olgunlaşmıştı. İkincisi, onların elinde daha az fragman bulunduğudur. Sonraki dönemde felsefe tarihçilerinin koleksiyonları

* Selçuk Belediyesi, Viyana ve Leipzig Üniversitelerinin düzenlediği "Efesli Herakleitos ve Dönemi" başlıklı uluslararası sempozyumda (Selçuk, 7-12 Ekim 2013) sunduğum İngilizce bildirinin kendimce çevirisidir. Fragmanların Türkçesi için bkz. Cengiz Çakmak, *Herakleitos-Fragmanlar*, Kabalcı, 2005. Aristoteles'ten çeviri bana ait.

–örneğin Laertios– daha fazla fragman içerir. Bu ikinci cevabı iki nedenden ötürü savunuyorum. Birincisi, Platon ve Aristoteles 'akış'ı aşırı vurguladılar, *logos*'u ihmal ettiler. Fakat "*logos* herkes için aynıdır".

İkinci nedenim oldukça yüksek bir olasılıktır. Orijinal elyazmalarını Efes'teki Artemis tapınağından geçici süre için olsa bile alıp eğitilmiş kölelere kopyalarını yazdırmak hiç de kolay bir iş değildi. Ayrıca İonya Pers işgali altındaydı. İki Attika filozofunun da Herakleitos'u okumaktan çok başkalarından işittikleri belli oluyor.

İki fragman üzerinde daha çok konuşuldu: B12 ve B49a. B12: "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar; ruhlar nemli olandan buharlaşırlar." Değişme, farklılaşma asıl sorun olduğundan, ruh üzerine ikinci cümle tartışmaya dahil edilmemiştir. İlk cümle ve B49a tek fragman olarak ele alınabilir. B49a: "Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz." Her ikisinde aynı fiil kullanılıyor, ilkinde *embainousin*, sonrakinde *embainomen* olarak.

Aristoteles'in başlıca itirazı şöyledir (*Met*. XI, 1062-b12-1078): "Ve belki biz Herakleitos'un kendisine bu şekilde sormuş olsaydık, aynı özneler için karşıt deyişlerin hiçbir zaman doğru olamayacağını itiraf etmesiyle karşılaşabilirdik. Fakat, söylediği şekliyle, düşüncesini, deyişinin neyi içerdiğini anlamadan uyguladı. Durum şu ki, eğer söylediği doğruysa, bu bile doğru değildir – yani aynı şey bir ve aynı zamanda hem varolup hem varolamaz. Zira, deyişler ayrı tutulduğunda, olumlama olumsuzlamadan daha doğru değildir; aynı şekilde, –karmaşık deyiş bir olumlama gibi olduğunda– bir olumlama olarak ele alınan bütünlük, olumsuzundan daha doğru olmayacaktır. Ayrıca, herhangi bir şeyi doğru olarak olumlama olanaklı değilse, bunun kendisi yanlış olacaktır - doğru olumlamanın olmadığının onaylanması. Fakat doğru bir olumlama varsa, bu durum, böyle itirazlarda bulunan ve akılsal söylemi yıkan kimseleri çürütür görünüyor." Bu itirazın öncesinde -Kitap V, 1005, 24-26- şu kısa değini var: "Aynı şeyin hem varolup hem varolmadığına inanmak –bazı kimselerin Herakleitos tarafından söylendiğini düşündükleri– herhangi bir kimse için olanaksızdır çünkü birisinin kendi söylediğine inanması zorunlu değildir."

Çelişki ilkesi dayanağındaki bu itirazın, Herakleitos'un karşıtların birliği dayanağındaki değişme düşüncesini geçersiz kılıp kılmadığına ve akılsal söylemi, yani anlaşılır konuşma, *dialegesthai*, olanağını ortadan kaldırıp kaldırmadığına bakalım.

Irmakta akan suların hiçbir zaman aynı olmadığının ama su olmanın ve ırmak olmanın aynı olduğunun dolaysızca farkındayız. Aynı zamanda, bütün sular buharlaşsa yahut donsa bile gene de sudur ama suyun değişik biçimleri olduklarının ve başka bir şey olmadıklarının da farkındayız. Bu gerçeklerin farkında olmamız için özel bir eğitime, ayrıntılı kimya bilgisine ihtiyacımız yok. Nicelikten niteliğe geçiş, Hegel'in sandığının tersine, olmamıştır. Fragmanlar p'nin değil-p haline geldiğini ya da p'nin değil-p lehine yok olduğunu da söylemiyorlar. Burada *dialegesthai*'ın sürdürülmesini güvenceye alan başka bir şey var. Mantıksal biçimdeki kelime deneyimiyle tam örtüşmeyen doğal, doğrudan hayat deneyimi kendini gösteriyor. Her ikisi de somut bağlamlara göre düşünüşün vazgeçilmez yönleridir. Birçok başka yön de vardır: nedensel, ereksel, çözümleyici, bireşimci, tümeldengelimci, tümelevarımcı vb. Herakleitos'un uyguladığı "dialektik" diye sınıflandırılmıştır. Buradaki sorun Protagoras'ınki değildir, farklı ve değişen algılar sorunu değildir ve bu noktada dikkatli olan Aristoteles Herakleitos'a karşı *elenhos*'u Sofistlere karşı uyguladığı tarzda uygulamaz. Ontolojisindeki *pros hemas*/bize göre ile *haplos*/olduğu gibi ayrımını –felsefi bilgide ebedi olan bir ayrım– uygulamaktan da sakınır. Karşıtların çelişik olmayabileceklerini herkesten iyi biliyordu ama bu fragmanların mantığını, söyleşme olanağını tamamen yok etme noktasındaki çelişki gibi değerlendiriyor.

Karşıtların dönüşümü üzerine sayısız örnekler verilebilir ve verilmiştir. Bedenler ve ruhlarla ilgili olanlar hayalidir fakat ilkbaharın yeşil yapraklarının sonbaharın sarı yaprakları olması hayali değildir. Süreci hızlandırabilirim. Şimdi bir kağıt yakarım ve o yanarken bir kağıt olduğunu ve bir kağıt olmadığını söylerim. Kağıdın yerini alan kül, hem kendi başına küldür hem de yanmış kağıdın külüdür; tözsel ve geçici formlar birliktedir ve birdir.

Herakleitos felsefi düşünceye real varlığın ontolojik değişme/süreç kategorisini kattı. Real varlık alanına ait her şey değişme belirlenimi altındadır. Fakat bu belirlenimi gösteren *logos*'un kendisi değişmez. Eğer ilke real varlıktaki yapılarla beraber değişseydi, bu düşünce tarzını itham etmekte Aristoteles haklı olurdu. Yalnız filozof değil, aklı başında herkes saçmalığı anlar. Bununla beraber, değişmenin ölçüsü (*metron*) olan alevin real varlığı, *logos*'un da ideal varlığı temsil ettikleri söylenemez. İki dünya teorisinden sorumlu olan *ousia* sonraki çağın bir terimidir. Herakleitos'da tekil alev *logos*'u alevin çoğul derecelerinden ayrı değildir; birbirlerini tamamlarlar.

Fakat böyle oluşu bizi, Herakleitos'un değişme düşüncesinin varolanla varolmayanı özdeşleştirdiği sonucuna sürüklememelidir. Hegel *Felsefe Tarihi*'nde Herakleitos'a böyle bir özdeşleştirme atfediyor; bunu da yanlış buluyoruz. Herakleitos için ve genellikle Hellen halklar için *kaos* "varolamayan" değildi; basitçe düzensiz olmaktı, *logos*'tan yoksun olmaktı. Aynı özellik konuşmada da vardır. Söz düzeni olmazsa, sadece kaotik sesler duyulur. Konuşmaya bağlı toplumsal düzen olmazsa, Hobbes'un dediği gibi, "insan hayatı yapayalnız, zavallı, vahşi ve kısa" olur.

"Karşıt" kavramıyla Herakleitos'un kastettiğini mi kastediyoruz? 'Ebedi tekrarlanış'ın Hellen zihni için ne demek olduğunu kavrayabilirsek, terminolojik çapraşıklıklar olmaz. "Aynı olanın ebedi tekrarlanışı" (Nietzsche bu düşünceyi Greklerden ödünç aldı ve onu sanatsal hayat üslubunun doruğuna taşıdı) yalnızca mevsimlerin tekrarı değildir; Dionysos'un ölümü ve yeniden doğuşuyla temsil edilen doğal bir süreçten ibaret değildir. Onun içinde trajik dile getirmenin sürekli değişen yeni biçimleri vardır: insanlığın, tanrılarca dayatılan kaderine, yeniden ve yeniden meydan okuyuşu vardır – başkaldırının başarısız olacağının önceden bilinmesine rağmen: Sisifos bilinci. Onun içinde suçluluğu (*hübris*) aşma çabası arınmaya (*katharsis*) ulaşma vardır: kendini sürekli yenileyen insanlık, iyimserlikle değil, karamsarlıkla,-büyük tragedya yazarlarından öğrendiğimiz bir tavır. Onun içinde filozofun değişme terimiyle anlattığı ve bulunamayan kayıp dünya vardır. Zaman, aynı öznenin başlangıçtaki ve sonraki durumlarında farklılıklar yaratır ve farklılık kayıp bir dünyadır, korkunç bir boşluktur, doldurulması olanaksız ama gözlemlenmesi ve seyredilmesi olanaklı.

Şimdi fragmen B 88'i daha iyi anlayabilirim: "Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir." Karşıtların oyununun uyumlu birlik gerektirdiğini anlıyorum. Bu birliğin ahlakça yargılanmaması gerektiğini anlıyorum. O en iyi şekilde "oluşun masumluğu" olarak tasvir edilebilir, Nietzsche'nin dediği gibi: "Die Unschuld des Werdens."

Dünya tarihi perspektifinden bakıldığında Herakleitos yalnız değildi. Birbirlerinden habersiz olmalarına rağmen benzer düşünceler Efes'den en uzak yerlerde dile getirildi. O mucizevi 6. yüzyılda, aynı zamanlarda Lao Tzu geleneksel *Tao*'yu, Çince *logos*'u düşünüyordu ve ona "adlandırılamaz ad" dedi, – karşıtların kaynağı ve gücü. Ve Buddha –Max Scheler'in dediği gibi ilk fenemenolog– varoluşun özünün dökümünü yapıyordu. Onlar biçim

alışları ve biçim değiştirmeleri, karşıtların ayrılışı ve birliği sayesinde bir bütünlük olarak düşünülebiliyodu.

Söz etmek istediğim son konu, söylenegelen *Heraklitos ho skoteinos* hakkındadır. Fragmanlarda 'muğlak' denebilecek tek bir cümle yahut cümlecik yoktur. Eğer bu, onun düşüncelerinin akışına adım atamayanların sonraki bir tasviri değilse ve eğer o yaşarken Efesliler tarafından söylenmişse, bir küçümseme olarak değil, sempati ve saygıyla telaffuz edilmiş olmalı. Aksi olsaydı, yurttaşlar onun yönetici olması ve kanunlar yapması için başvurmazlardı. Onların siyasal tavrını kötülemesine rağmen, kendilerinin ve kendi duvarları dışındakilerin hayat deneyimlerinin karşıt yönlerini düşündüğünü anlamış, hissetmiş olmalılar. İonya Grekçesi yüksek bir soyutlama düzeyine daha o zaman ulaşmıştı.

Ona 'karanlık' (muğlak değil) denilmesinin daha somut nedenleri olabilir. O zamanki Efeslilerin görünümleri, şimdi buradaki Efesliler gibi, daha kuzydeki yerlerde olduğundan daha esmerdi ve o, siyah libası tercih ederek, daha da esmer görünmüş olabilir. Bu neden geçersizse, çoğu kez gölgede oturduğunu biliyoruz. Yurttaşlarından uzak durarak, yazmış olduğu gibi, kendini inceledi ve kendini, tasvir ettiği doğa gibi gizledi. Karanlık ışığı gizler,-bu bilinmeli. Gene herkesin bildiği ama üzerinde durup pek düşünmediği olay, rüzgarların dalgaları getirmesidir. Rüzgarlar ve dalgalar arasındaki çatışma ve uyumu düşündü, tıpkı insan hayatındaki tehlikeler ve kıvançlar gibi. Ve ırmak, akıllardan akan düşünceler gibi taşlardan aşağı akarak ona *kosmos*'un, hep yanan alevin, değişmez yasaları olduğunu hatırlattı.

Bizim de akarsular gibi düşünce ırmaklarımız var. Onlara sahibiz, bir kez yahut iki kez yahut çok kez girmiş olsak da. Ve ayağımızı daldırdığımız zaman, her adımın bir öncekinden farklı olduğunu hissederiz. Aynı zamanda, hem biz olduğumuz hem de biz olmadığımız bilincini taşırız. Hegel'in bu kez pek yerinde söylediği gibi, insan "kendisinin bir başkası" olur. Ne isek öyle olmaya ve öyle olmamaya devam ettiğimiz sürece aynı ırmağa, *embainomen te kai ouk embainomen*.

Diyalektik Ruhun İlacıdır

ADEM BEYAZ

Meşru retorik, gerçek retoriktir; nesnesi hakikat olan felsefi retoriktir, ve hatta diyalektiktir. Platon buna ruha rehberlik etmek derdi.[1]

yenilirsem yenilirim, ne çıkar yenilmekten?
seninle çarpışmak kişiliğimi pekiştirir benim.[2]

Düello, ortaçağ soylularının haftalık eğlencesiydi. İki kişi arasında tanıklar önünde yapılan silahlı vuruşmaydı. Olayın sonunda taraflardan birini kaybetme riski çok yüksek olsa da nihayetinde bir spor eğlencesiydi. Bu karşılaşmayı felsefeye atıf yaparak düşündüğümüzde nutuk düellosu, siyasi düello ve bilhassa ruhun düellosu gibi alt kategorilere sahip olan sözlü düello akla gelir. Pierre Hadot kaleme aldığı makalede felsefe, diyalektik ve retorik arasındaki ilişkiyi Platoncu arka planı ve Platon sonrası, özellikle de Aristoteles etkisini büyük ölçüde barındıran Yunan dünyasındaki gelişimiyle bizlere sunmuştu[3]. Hadot, hem bu makalede hem de eski Yunan felsefesini bir *yaşam tarzı* olarak anlattığı kitaplarında retorik ve diyalektiğin mutlak biçimde sonucun bizzat kendisiyle değil, o sonuca götüren vasıtalarla ilgilendiğini savunur: Yöntemlerin ikisi de *ruhani alıştırmadır* ve hasımların mümkün cevaplarıyla bir "mücadeleye giriş safhası" farz eder ancak retorikte hezimete

1 *La rhétorique de droit est la vraie rhétorique, la rhétorique philosophique ou encore la dialectique ; son objet est la vérité; Platon l'appelle une psychagogie*. Roland Barthes, "l'ancienne rhétorique", *Communications*, 16, 1970, s. 177.

2 Ülkü Tamer: "Düello".

3 Pierre Hadot, "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité", *Etudes de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, ss. 159-186.

uğrama imkanı yoktur zira burada kesintisiz bir söylem kullanılır. Konuşma, dinleyicilerin sorularıyla kesilme ihtimali olmadığından adeta bir sunum havasında geçer. Dolayısıyla diyalektikte olduğu gibi şu ya da bu rakibe karşı verilecek bir mücadele söz konusu değildir, çünkü diyalektik bir tartışma sanatı olduğundan bir yandan tezini savunan bir kişiyi diğer yandan da soracağı sorularla bu teze hücum edecek ve tezin müdafisini iddiasında çelişkiye sürükleyecek bir diğer kişiyi gerektirir. İki söylem tekniği arasındaki bu fark bizi metot olarak da bir ayrışmaya sevk eder: Zıtlaşma göreviyle bir kışkırtma aracı olan düello, yukarıda bilhassa felsefi referansları düşünerek bahsettiğimiz karakterleriyle aslında en çok diyalektik sıfatını hak eder. Bunun sebebi ruhun faaliyetini kusursuz biçimde yansıtmasıdır. Dolayısıyla bu yazının amacı da Aristoteles'in mantığından itibaren, antik Yunan felsefesi ve ruhla bağlantısını daha iyi kavramak amacıyla modern zamanların objektif anlayışını da işin içine katarak, betimleyici bir bakış açısıyla diyalektik düellonun anlamını ve işlevini incelemek olacaktır.

Eski Yunan felsefesini Platon'un *Devlet*'inden sonra en çok meşgul eden sorunların başında ruhun eğitimi yahut *paideia* gelir. Bu sorun, entelektüel egzersiz ifadesiyle kendini gösterir. Jimnastik, gramer, müzik, coğrafya, felsefe gibi disiplinlerin öğretimini barındıran klasik Yunan tarzı eğitim sisteminde vurgu devamlı ruhun mükemmelliği (fiil halinde olan *arete*/erdem) üzerine yapılır. Geçen yüzyılın en büyük Helenistlerinden Werner Jaeger'in bize öğrettiği üzere *arete*, bütün Yunan kültürü için merkezi bir kavram olmakla birlikte *İlyada* ve *Odysseia* destanlarında gücüne, kuvvetine ve cesaretine güvenerek savaşta zafer kollayan bir kahraman için de olmazsa olmaz bir özelliktir[4]. Diyalektik düello söz konusu olduğunda bedenin eğitimi için sporcuların yaptığı bir müsabaka yahut savaşçıların bir meydanda karşı karşıya gelmesinden bahsetmeyiz. Bu, daha çok kuralları ve önermeleri belirli bir düzene tabi olan bir düellodur[5]. Üstelik bu düellodaki rakipler agora veya pazar yeri gibi halka açık bir yerde çarpışırlar. Akla gelen ilk isim yine Platon'dur. Diyaloglarda adı geçen ünlü şahsiyetler çarşıda dolaşan yüzlerce kişinin arasından ne hikmetse Sokrates'le karşılaşmıştır. Sokrates bunları en olmadık günlük bir konuyla akıllarını çelerek avucunun içine alır. Bu

4 *Paideia*, II.56.

5 Platon'un doğrudan olmasa da diyalektiğin doğasıyla ilgili pasajlarını *Phaedrus* (265d vd., 266, 270d vd.) diyaloğunda bulabiliriz ancak diyalektiğin açık bir şekilde izahını yapan Aristoteles'tir (*Topikler*, 104a 8 vd.).

insanlar çok kısa bir süre içinde ellerine zorla argümanlar tutuşturulmuş biçimde kendilerini mücadelenin ortasında bulurlar. Lakin bu kavgadaki asıl amaç birinin diğerine üstün gelmesi değil ruhun jimnastik fiilini yerine getirmesidir ki (Proximo tarafından esir alınıp arenaya sürülen Gladyatör'ün aksine) Sokrates tarafından esir alınıp agoraya sürülen karakterler bundan muzdarip değillerdir, zira ertesi gün yine aynı yerde buluşmak için sözleşirler. Sokrates öncesi dönemden, özellikle de karamsarlığı ve kötümserliğiyle namı yürümüş filozof Herakleitos'tan miras kalan *logos*, artık herkesin silahıyla, teçhizatıyla (muhakemesiyle, bahsiyle) bir meydana gelip söylem düzeyinde yahut şeklinde tartışmasının imkanını sağlayan bir mantık tesis etmeyi amaçlar. Birinin bir tezi savunduğu, diğerinin onu söylemindeki çelişkilerle darladığı ve her ikisinin birbirini alt etmeye zorladığı metot Platon için hakikate erişme noktasında en üstün statüyü kazanır. İnsan ruhunun idealara erişimi vardır ancak çok az insan bu idealaın varlığının farkındadır ve bunlardan sadece bazıları idealaın doğasına ve karakterine ilişkin bilgi sahibidir. İşte diyalektiğin işlevi düşünce kapasitemizi insani aktivitenin gerçek amacına yönlendirip saflaştırmak, bir başka deyişle bizde idealaın varlığına dair bir bilinç oluşturmaktır. Bedenden ziyade ruha dair olan *paideia*, dolayısıyla ruhun aydınlanma yolunu gösterir. Rasyonalist bakış açısını işletecek olursak dünyanın kökenine ve ruhun onu kavramasına dair mitolojinin temel kavramlarının sahneye davet edildiğini fakat hemen ardından diyalog ve çürütmenin (*elenkhos*) saldırgan temsiliyeti tarafından sıkı biçimde eleştirildiğini söyleyebiliriz. Logos felsefeyi dört bir yandan kuşatma altına almıştır, aklî gerekliliklerine boyun eğmeyi kabul etmesi için insanı sıkıştırmaktadır. Diyalektik düello teması altındaki mücadele, akıllı ruhun çetin biçimde talimden geçirildiği anlamına gelir.

Aristoteles *Topikler*'in VIII. kitabında diyalektik düellonun kurallarını formüle ederken hakikat araştırmasının bilimi olarak Platoncu diyalektiği reddeder. Muhataplar arasındaki alış-verişin doğası derin bir dönüşüm geçirir. Şu var ki diyalektiğin bir ikna tekniği olduğunu ve bu şekliyle okuldaki eğitim sisteminde korunması gerektiğini düşünür. Öte yandan Stagiralı filozof, formun yahut yine Platoncu ifadesiyle ideanın birliğine irtica edecek kavramlar çokluğunu ve ilk forma veya hakiki varlığa tabi olacak formların bölünmesini ve organizasyonunu yadsır. Ona göre her bilim nesne olarak belirli bir *ouisa*'ya ve gerçeklik sahasında icra edeceği kendine has metotlara sahiptir: Bu yüzden Platon'un diyalektik anlayışı sahiden bilimsel bilgiye

ulaşmak için fazlasıyla saf bir formellik içerir, diyecektir. Diyalog vasıtasıyla formların hakikatini araştıran felsefe, Aristoteles'te Platoncu rotadan sapar. Diyalektik, gerçekliğin belirli bir alanıyla ilişkili olmadığı için felsefeden dışlanır. Felsefe artık bu tarz bir sorgulayıcı forma sahip olan diyalektik metodu kullanmayacaktır. Yeni metot artık tanıtlayıcı [*demonstrative*] ve analitiktir, bir diğer deyişle tartışmadaki alternatiflerin birini seçer, yoluna onla devam eder ve ondan sonuçlar elde etmeye bakar[6].

Aristoteles'te diyalektiğin işlevinin değişmesi bize bir değerden düşme hissi verebilir. Üstelik bu soruşturma sanatının temelinde gerçekten diyalektik bir düellonun izini de süremeyiz. Platon bu sanata eşyanın her birinin özünü ve bilimini tedarik edecek yüce bir metot olarak en müstesna yeri tahsis etmişti. Buna karşın Aristoteles diyalektiğin anlamını Sofistler tarafından talim edilen tartışma sanatı olarak değiştirir[7]. Bu sanata kendisine göre daha kesin ve daha etkili bir temel sağlamak için çaba gösterir. Bu yüzden eşyanın bilgisinden fazlasıyla bağımsız kalan ancak hakikatin tanıtlanması için titizlikle formel bir hale getirilmiş olan tasım teorisini geliştirir. Oysa biz düellonun anlamını *peirastike*[8] metodunda, bir başka deyişle *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*'de tanıtıldığı üzere sınama tutumunda kavrarız. Bu metotta ne bir şeyi kanıtlamanın (doğru öncüllerden yola çıkarak belirli bir sonuca vardığımız tanıtlayıcı kullanımın) ne de birini ikna etmenin (doğruluğuna dair kaygı duymadığımız öncüllerle oluşturulan retorik kullanımın) yollarını ararız. Bahsettiğimiz usul, özünde muhakeme ve tartışma kapasitesinde belirli kazanımlara yönelik entelektüel bir jimnastiktir. *Peirastike* metodu için elimizdeki tek dayanak *problematik* öncüller veya hipotezlerdir ki "bu hipotezleri, yerleşik olgular ve genel kanılarla karşılaştırarak onlardan sonuçlar çıkarır ve nihayetinde hipotezin değerini biçeriz."[9] Bu efor rasyonel bir felsefe için aynı zamanda diyalektiği

6 Diyalektikte örneğin muhataba "haz iyi bir şey midir?" sorusu sorulur. Cevap hem evet hem de hayır olabilir, soruşturmanın devamı da bu cevaba göre tayin edilir. Tanıtlamada ise "haz iyi bir şeydir" önermesi ele alınır ve argümantasyon da bu şekilde inşa edilir.

7 Joseph Moreau, "Aristote et la dialectique platonicienne", *Aristotle in Dialectic The Topics* içinde, ed. G. E. L. Owen, Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 81.

8 Yunanca *peiro*, aramak, fiilinden türeyen kelimeden hareketle fikirlerin sınanması bitmeden erişemeyeceğimiz bir hakikat anlayışına sahip oluruz. Moreux'nun da belirttiği üzere *peirastike* için durum epey muğlaktır : "Diyalektik ve *peirastike* arasındaki ilişki her zaman bir değildir; *peirastike*, kimi zaman diyalektiğin bir dalıdır, kimi zaman kız kardeşidir, kimi zaman da onunla özdeştir", *La joute dialectique d'après le huitième livre des* Topique, *age.*, s. 289.

9 J. Moreau, *age.*, s. 83.

daha iyi bir pozisyona terfi ettirme girişimidir ancak tartışmadaki diyalog sanatının (veya çarpışma ve kavganın) menzili Aristoteles'te bütün sahiciliğini kaybeder.[10]

Aristotelesçi diyalektik düellonun özelliklerinden bir diğeri de yanlış önermeleri kullanmayı veya *ex falsis* bir kanıtlamayı yok saymamasıdır. Diyalektiğin argümanları sadece doğru değil yanlış öncüllerden de talim edilebilir.[11] Bir diğer özellik, diyalektiğin tartışacak ikinci bir kişiye ihtiyaç duymadan, "diyalogsuz", muhatapsız yapılabilme imkânıdır: "Bunu kendi kendimize yaparız."[12] Böylesi bir durumda soruları hem sormakla hem de cevaplamakla yükümlüyüzdür. Muhtemelen bu nedenle Aristoteles ve okulu Cicero tarafından diyalektik alıştırmalarda hitabet hassasiyeti övgüsüne layık görülmüştür. Kuşkusuz Aristoteles diyalektik pratiğinde polemik bir amaç tasavvur ediyordu lakin tartışma Aristoteles için basit biçimde hasmımıza karşı zafer kazanma arayışında olduğumuz bir mücadele değildi. Böylesi bir Aristotelesçi amaç, bilimsel araştırma kaygısından kesilir ve basitçe etkili konuşma jimnastiğine dönüşür lakin Aristotelesçi diyalektik, gerekirse uzmanından daha mahir bir biçimde herhangi bir tezi savunmayı ve herhangi bir konu hakkında nutuk atmayı baştan varsaysa da hakikatin araştırma alanını büsbütün göz ardı etmez. Bununla birlikte bir vasıtaya ve riayet edilecek bazı kurallara sahip olan bir talim şeklinden bahsedilir. Aristoteles bir soranın bir de cevaplayanın meydana çıktığı[13] ve çekişmede öne sürdükleri argümanların ve öncüllerin mütekabiliyeti açısından tarafların kapasitesinin değerlendirileceği tartışma metodunu takdim eder.

Hatip-filozof Cicero için diyalektik hiç şüphesiz retorikten ayrı düşünülemez[14] ve bu eğilim onu diyalektik talimin içinde aynı zamanda hitabet alıştırmalarının bulunduğu bir perspektife sevk eder. Diyalektiğin buradaki değeri de bir teknik olduğu ve retoriğe hizmet ettiği müddetçe teslim edilir. Kısacası Cicero, kendi felsefesinde, diyalektik üzerinde hakimiyet kuran bir

10 Diyaloğun menzilinin sahiciliğinden bahsederken hareket noktası olarak meşhur Sokratesçi doğurtma (*maieutike*) yöntemini referans alıyoruz. Bu yöntem muhatabı sorgulayarak ruhunun sahip olduğu bilgiyi ortaya çıkarmasına (veya doğurmasına) yarayan bir tekniktir. Diyalog sanatı için son derece kıymetli olan bu egzersiz, ilke olarak en az iki konuşmacıyı veya bir doğuranı (Platon'un diyaloglarında konuşmacı olarak geçen bütün isimleri) ve bir de doğurtanı (Sokrates'i) gerektirir.

11 Aristoteles, *Topikler*, 161a 25-30.

12 *Age.*, 163b 3.

13 *Age.*, 111b 22-25.

14 P. Hadot Çiçero mantığını "retoriko-diyalektik" olarak tanımlar.

retorik düşüncesiyle hareket eder. Buna karşın ikna teknikleri felsefi sahadan uzaklaşmıştır zira bu teknikler "bilhassa ihtimallerin ve genel-geçer düşüncelerin alanında kendilerine yer bulmuşlardır."[15] Hitabetin icra ettiği rol diyalektik düelloda bir öncelik oluşturmadığından retorikle fazlasıyla yüz göz olmuş felsefe, hatip bolluğu yaratır. Yine de daha anlaşılır bir resim sunmak istersek diyalektik ve hatta retorik, felsefeye ve bilimsel araştırmaya, muhalif bakış açılarının dikkat çektiği problemleri ayıklama gücü sunduğu için faydalıdır. Buradan kolayca doğruyla yanlışın ayırt edilmesini anlayabiliriz.[16] Fikirlerin, argümanların ve tezlerin yüzleşmesi sonunda, doğal bir tutumla, daha doğrusu yanlıştan kaçınıp doğruyu seçme kapasitesiyle, mevzubahis sorun hakkında berrak bir algıya ulaşırız.[17] Diyalektik tartışma pratiği, hakikatin alanı ve felsefi anlamda bilimin lehine bir "avantaj" olarak tezahür eder.

Aristoteles sonrası çağları hayal ettiğimizde diyalektiğin Yunan Felsefesini öğrenme yöntemi olarak belirdiğini görürüz. Diyalektikten daha sahici bir ifade olan diyalog, dinleyiciler ile usta arasında akar ve argümantasyon zaten bu usta tarafından yönlendirilmiştir. Formel biçimde vazedilen sorun ustaya kendi şahsi tezini açığa çıkarma [*exposer*] imkanı verir. Buna karşın dinleyicilerin ne zihinlerinde ne de heybelerinde bir tez bulunur. Diyalektik düellonun ensesinde aşağı yukarı Platon ruhunun nefesini hissettiğimiz bu sahnede usta, ortaya konan karşı retorik bir tutumun meyvesi olan kesintisiz ve uzun konuşmasıyla etraflıca bir açıklama getirir. Felsefeleri "mantık" kavramının ilk eskizini çıkaran Stoacılarda bu veçhe yeterince aşikârdır. Esas anlamıyla diyalektik, "dürüstçe tartışma"nın sanatı olarak tanımlanır ve orasından burasından kesilen bir söylemde sorular ve cevaplar ister: Sadece kurallar ve soyut teori üzerine konuşmanın değil aynı zamanda insanın logosuyla doğanın logosunun bağdaştığı besbelli yaşanmış bir felsefe olarak gerçekliğin kati bir temsilini ve pratiğini dile getirmenin imkanını verir. Diyalektik düello ruhani bir alıştırma olarak tasavvur edilir ve bu haliyle Sokrates-Platon tarzı diyalektiğin temel karakterleriyle ahenk içindedir.

Diyalektik Neo-Platonculardа bizatihi yapısını, daha doğrusu diyalog boyutunu kaybetmiştir çünkü basit bir monoloğa indirgenmiştir: Artık iki

15 P. Hadot, *age.*, s. 179.
16 Aristoteles, "diyalektiğin faydası" isimli kısımda, "hakikati ve hatayı keşfetme"ye dikkat çeker, *age*., 101a 33-36.
17 Aristoteles, *age*., 163b 14.

rakip arasındaki bir düello değil, Aristoteles mantığında uygun görülen diyalektik alet ve araçların Neo-Platoncu sistemin içine entegre edilmesiyle işleyen bir tartışma şekline dönüşmüştür. Münakaşa teknikleriyle bayındır hale getirilip diyalektik biçiminde hizmet veren *disputatio*, teolojik bir metot olur: "bir parkur [*diexedos*] hatta bir güzergah olarak tasvir edilir, öyle ki Formlar üzerinden sona ersin."[18]

Skolastik *disputatio*'nun soruya verilebilecek en iyi cevabı arama amacını yansıttığını söyleyebiliriz. Kabaca anlatmak gerekirse ortada tartışmaya sunulan bir sorun vardır, bu sorun sarih biçimde belirtildikten sonra olumlayıcı yahut yadsıyıcı bir sonuca varmak için argümanlar teklif edilir ve nihayetinde usta bunlardan hareketle kendi çözümünü bildirir yahut teklif edilenlerden tamamen bağımsız olarak üçüncü bir çözüm arz eder. Bu kaba anlatımı bir kenara bırakıp Roland Barthes'ın narin üsluplu anlatımına bakacak olursak:

> *Tez öne sürülür, muteriz buna karşı çıkar* (sed contra), *iddia sahibi cevabını verir* (respondeo): *sonuç, [oturumu] idare eden usta tarafından gösterilir. Disputatio her şeyi istila etmiştir, bu bir spordur: ustalar, öğrenciler önünde, kendi aralarında, haftada bir kez tartışırlar.*[19]

Skolastik *disputatio*, formu itibarıyla hiç şüphesiz Platon'a kadar uzanan köklere sahiptir ancak metodu ve içeriği itibarıyla Platoncu ruhtan eser taşımaz. Üniversitelerde okutulan bütün bilimleri alakadar etse de teolojik, artistik, tıbbi, hukuki[20] tartışmaların bütününün temelinde olsa da Platon'un

18 P. Hadot, *age.*, s. 182.

19 R. Barthes, *age.*, s. 190.

20 Adalet, Atina'da, *Sokrates'in Savunması* ve ölümüyle temsil edildiği üzere, dava sırasında tartışmaya açılmasıyla esaslı bir ihtilaf temasıdır. Arkaik Yunan edebiyatında insani adalet, ilahi güçlere dolayısıyla da ilahi adalete sıkı sıkıya bağlıdır. M.Ö. V. yüzyıldan itibaren mahkemeler ve toplumsal meclisler tamamıyla saf bir insani adalet fenomeni ortaya çıkarmayı başarabildiler. Üstelik bu adaletin doğası, doğruluğu ve icrası üzerine beliren meseleler kamusa alanlara taşındı. Demokrasiye katılımın yahut ondan pay almanın artması, siyasi ve özellikle hukuki hitabet alanında ciddi bir ilerleme gereksinimine öncülük etti, bundan ötürü de kanıtlama ve ikna uzmanlıklarında teknik gelişmeler yaşandı. Sofistlerin ilgilendiği ve münasip cevaplar arayarak katkıda bulunduğu dini, siyasi ve ahlaki sorunlar sayesinde hatırı sayılır bir atılıma şahitlik edildi. Bununla birlikte belirtilmesi gereken şey; sofistlerin görece karakterli mesleğinin hakikat ile gerçeklik üzerine hiçbir doktrin üretmemesi ve fikir ile inançları paylaşmak ve idame ettirmek adına ekol manasında herhangi bir bünye oluşturmamalarıdır. Platon'a dayanarak Protagoras'ın adalet sorununa kafa yoran ilk düşünür olduğunu söyleyebiliyoruz. Bir diğer sofist Antiphon ise yasaları eleştiren büyük figürlerden birisidir. Ne var ki geliştirilen geleneğe intisap etmemişler, retorik, diyalek-

asıl aradığı şey fenomenlerin tekabül ettiği hakikatler ve formlardır. Ayrıca dinleyiciler ve hısımlar tarafından sunulan bütün önermeler Sokrates'in o ünlü reddine tabi idiler. Buna karşın diyalektik düello olarak *disputatio*, reel düzeydeki problemleri tahlil etmek, doğruları belirlemek ve bunları bazen öğrenciler bazen de usta tarafından ileri sürülen çözümlerle uyuşturmak için kullanılan bir enstrüman olarak tezahür eder.

Bu noktada Neo-Platonculara kadar zaman zaman kesintiye uğrayarak devam etmiş olan Yunan geleneğinin dışına çıkıp veya biraz ötesine geçip, modern felsefenin bakış açısıyla metnimize kıymetli bir katkı yapabiliriz: nesnel diyalektik. Bu diyalektik açık biçimde öznel diyalektiğe karşıdır ve çelişkilere veya mantıksızlıklara neden olacak bir yapı sunmaz: Realitedeki aykırılıkların, söylemden önce gelen veya ondan bağımsız olan aykırılıkların var olduğunu işaret eden diyalektik düelloyu işaret eder.[21] Platoncu diyalektikte vurguladığımız üzere asıl maksatları diyaloğu soru-cevap üzerinden ilerletmek olan iki konuşmacı vardır. Bunlardan biri veya ikisi (birden) diyaloğun belirli adımlarında savundukları tezin hilafına cümleler sarf edebilir ve çelişkiye düşebilir. Aristotelesçi diyalogda ise sahnede rol alan iki kişi olmamasına rağmen gerçekliği veya modern terminoloji ile konuşacak olursak bir nesneyi muhatap alan bir özne vardır (ki zaten bu Aristoteles'in kendisidir). Fakat her iki türdeki diyalektik eşyanın bize göründüğü kadarıyla hem çokluğunun hem de Platon'a bakan yönüyle formlarında Aristoteles'e bakan yönüyle de cevherlerinde nesnelliğinin muhafaza edilmesini ve sürdürülmesini amaçlar. Bu yüzden makro kozmos ve mikro kozmosun ahengini koruyacak *tutarlı* bir söylem kullanmak gerekir. Bahsettiğimiz nesne suretinde veya varlığında mevcuttur ve bizim gerçeklikte nişan alacağımız şeydir. Dolayısıyla diyalektik düellonun en önemli çıkış kaynağı, şekli bozulan ve formuna nispetle istikrarsız, bir başka deyişle oluş ve bozuluşa tabi olanın mahallinde aranmalıdır: çünkü bir bakıma bütünlüğü içinde sabit ve değişken olan varlığın peşindedir.

Yunan, modern anlamıyla temsilin [*representation*] çelişir olabileceğinin son derece bilincindeydi, her ne kadar bu çelişki söylem düzeyinde olmasa da. İnsanın nesnel gerçeklik üzerine, özdeş kalamayan, üstüne üstlük durmadan

tik ve felsefi yeni kavramlar üretecek bir teoriyi yol gösterici olarak benimsememişlerdir. Sofistlerin bu vasfı, retorik anlayışlarına yazı içinde değil de dipnotta değinmemizin nedenidir.

21 Eric Weil, "De la dialectique objective", *Les Études philosophiques*, S. 3, LA DIALECTIQUE: Actes du XIVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Nice, 1-4 Septembre 1969) (JUILLET-SEPTEMBRE 1970), s. 339.

değişen temsiller üzerine tek ve ahenkli bir akıl yürütme yapamayacağının farkındaydılar. Oysa Descartes'ın *Meditasyonlar*'da balmumu örneğinden hareketle canlandırdığı fevkalade keşif, çelişkinin nesnel gerçeklikte değil, bizim gerçekliğe dair fikrimizde olduğunu göstermiştir. Bundan böyle, ele aldığımız diyalektik bakış açısıyla değerlendirecek olursak, çelişkinin, ikileme düşmeye imkan veremeyecek, "hiç el değmemiş olan"[22] nesneden değil, öznenin veya ruhun [*esprit*] içsel bir fiili olarak düşünceden ileri geldiği bir öznellikten bahsederiz.[23] Düello böylece düşünen ve düşünülen daha doğrusu nişan alınan [*visé*], gayrı doğasında ve varlığında bulunmayan nesne arasında konumlanır, çatışma halindeki temsillerimizin bir ürünü olur. Dolayısıyla diyalektik burada farklı fikirler, tezler, bilginler arasında dolaşımda olan kanaatler arasından sıyrılarak hakikati arayıp bulma fiilinden değil, insan ile daima deforme olan, sureti oynaşmadan duramayan, bu yüzden de devamlı dürtülüp ıslah edilmesi gereken ona *verili* şeyler arasındaki temel ilişkiden neşet eder. Belki yukarıda bahsettiğimiz egzersiz, mücadele gibi anlamları artık barındırmaz ama modern zamanlardan itibaren diyalektik düello, öznelliğin nesnel doğasını, bilen özne ile düşüncede kavranan ama kesinlikle bir düşünce olmayan nesne arasındaki gerilimi resmeder. Düello artık hakikat patikasında verilen bir savaş olmaktan çıkar, diyalog ilga edilip ruhun o nesneyi kavrama sürecine indirgenmiştir.

***

Diyalog iki ya da daha fazla insan arasında gerçekleşen bir alışveriş şeklidir. Eski Yunanın *Şehir ve İnsan*'ı için diyalogların "özü" sadece neyin söylendiği

22 Antik Yunan felsefesinin üzerinde yükseldiği iki dev sütunu bu noktadan uzak değildir. Aristoteles diyalektik prosedürün duyumdan farklı bir şeye referansla gerçekleşmesi gerektiğini söyler zira ona göre "duyumsanır şeyler değişime devamlı maruz kaldıklarından evrensel biçimde tanımlanamaz". *Devlet*'in bazı pasajlarında ise Platon, diyalektiğin doğasını, ruhu anlaşılır olana çektiği için zorunlu bir terbiye [*formation*] olarak niteler. İdea yahut şeyin özü duyularla değil ancak akılla kavranılır. Duyuların algıladığı bütün şeyler ise durmaksızın değişim içindedir. Varlıkları hakiki değildir, dolayısıyla da çelişkilidir. Hakiki olan duyumsanır dünyadan ziyade anlaşılır olana mahsustur. Platon için örneğin aritmetik ve geometri, duyumsanır nesnelerden bağımsız olarak soyutlamaları işlemeyi öğrenmesi ve gerçek bilimi elde etmesi için ruhu hazırlar. Diyalektik bu noktada her nesnenin özünü açıklayan, İyi ideasını ayıran ve soyutlayan ve kendisine yöneltilen bütün itirazları şu ya da bu kanaate göre değil de hakiki varlığa kıyasla reddeden bir bilim olarak tarif edilebilir. Bu yüzden doğru bilginin karakteri algının duyumsanır nesneleri hakkında açılan bahislerden itibaren belirlenemez. Kanaatten farklı olarak bilimin, dolayısıyla aynı zamanda epistemolojik teorilerin imkanını veren hakikatin bilgisidir.

23 E. Weil, *age*, s. 339.

değil, aynı zamanda söylenme biçimiydi. Buna rağmen diyaloğu karakterize eden fikir, sadece formunda değil aynı zamanda işlevinde de yatar. Bu bize, sayesinde hakikati aradığımız ya da keşfe çıktığımız sürecin dramatik bir temsiliyetini sunar. Bahsedilen süreç zaman ve mekan koordinatları belirli olan bir dinleyici ya da dinleyiciler ister, ki biz de bu sayede karakter, vakit, yer ve ifade yorumlamasına girişebilelim. Eğer güncel kanaat ve fikirlerin etkisi altındaysak diyalog, kuvvetle muhtemel doğru ya da yanlış olan üzerine hükümde bulunmamız için yeni perspektifler teklif etmemiz konusunda faydalı olacaktır. Sahici köklerine irtica etmiş, daha doğrusu özneler arasında konumlanan Sokratesçi modeli esas alarak şekillenen etkin diyalog, hakiki mıntıkasını bulmuş demektir zira sahneye koy(ul)ma, diyalektik süreci kazasız belasız ilerleten değil yeri geldiğinde yoluna çıkan engellerden dolayı tökezleten sorunları cezbedecektir. İşteş karaktere sahip tartışmalar veya daha kesin ifadesiyle birinin diğeriyle çeliştiği argümantasyonlar formel mantığın değil, diyalektik düellonun zemininde filizlenir. Bu, ruhun bir kabiliyet, bir maharet [*savoir-faire*] kazanımı olarak tasavvur edilen pratiğidir.

Yukarıda değindiğimiz yeni perspektifler, doğru veya yanlış üzerine üretilen karşıt düşünceleri benimseme niyetimiz olduğu anlamına gelmemelidir. Bilakis bu perspektifler, soru-cevabın atak yapmak / yapılan atağı def etmek olarak anlaşıldığı diyalektik müsabakanın ufuk çizgileridir; öyle ki cevaplayan, soru soranın umduğundan başka hiçbir şekilde karşılık veremeyeceği ve havlu atacağı raddeye ulaşmıştır. Rakibin savunma araçlarını işletemeyeceği ve belirli bir sonuç tesis edemeyeceği aşamaya ilerleme gayretidir. Felsefenin kimi zaman agorada, kimi zaman Akademide kimi zaman da Lisede sözel tarzda deneyimlendiği Antik Yunan dünyası için Hadot, sözün [*parole*] ontolojik değerine işaret eder.[24] Bunun somut örneğini felsefi söylemin "zinde ve diri" olması gerektiğini söyleyen Platon'da buluruz.[25] Bu söylem, dinleyicileri yeni bir yaşam tarzı içine yerleştirecek terbiye yöntemi olarak öğrencinin dönüştürülmesi uğraşını hedefler. Hadot, aynı pasajda, Victor Goldschmidt'in Platoncu diyalog için uygun görülen "tedristen çok terbiye" formülüne de gönderme yapar. Bu anlamda diyalektik düellonun ruhun terbiyesinden başka bir maksadı yoktur. Bir başka deyişle egzersiz, mücadele ve düelloyu tanımlamak için seçtiğimiz diğer niteliklerin her ha-

24 P. Hadot, "Jeux de langage et philosophie", *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Librairie philosophique Jean VRIN, 2004, s. 83.
25 Platon, *Phaedrus*, 276 a.

lükarda ruhun kendine dönen yansıyıcı bir yapısı vardır. Diyalog böylece filozofun hem kendi hem de diğerlerinin ruhu üzerinde faaliyette bulunduğu bir araç haline gelir.

Diyalektik düellonun terbiye edici ve dönüştürücü gayesi, ruh üzerinde etki üretecek farklı eğitim şekilleriyle ifade edilebilir: ikna etmeyi amaçlayan retorik ve terbiye etmeyi amaçlayan pedagoji. Pedagoji, baskıcı bir eğitimi değil ruhun bir *istikamete* girmesini, bir *psykhagogia*[26] ya da ruha rehberlik edilmesini tanımlar. Bir başka deyişle ruhların söz yoluyla terbiye edilmesidir. Bu bakımdan Hıristiyanlık etkisi altındaki birçok yorumcunun, Aristoteles felsefesinde metodoloji kıstası olarak diyalektiği belirlemesi ve *Organon*'un ilgili yerlerindeki pasajlarla *Topikler*'e yoğunlaşması tesadüfi değildir. Bu efor, Platon diyaloglarının okuması için de geçerlidir. Diyalektik yoklama, ruhun disiplinidir. Ruhu sağlıklı haliyle muhafaza etmek için bir dizi pratik içerir. Değerli bir adam yaratma ve ona hayatı boyunca savaşacağı bütün malzemeyi verme derdinin ürünüdür. Hem Platon hem de Aristoteles için diyalektik düellonun ortak hedefinin hakikate ulaşmak olduğunu söyleyebiliriz. Gel gör ki bu amacın Platon'da formlar, Aristoteles'te ise maddi malzemeden ayrı olmayan cevherden itibaren gerçekleştiğini tekrar etmeliyiz. Öte yandan Platon ve Aristoteles rasyonaliteyi etik yaşamın merkezine koydukları için düello aynı zamanda ruha alıştırma yaptırma kaygısı da taşır, öyle ki düzgün ve iyi düşünsün, logosun içsel bir kanunu olan çelişmezlik prensibine göre geçireceği ahenkli yaşam için diyalektiği bir enstrüman biçiminde kullansın, bunu pratik hayatına yansıtsın ve ahlaki hiçbir doğrultusu olmayan sofistçe iknadan, nesnesi sahtelik ve yanılgı olan "kötü retorik"ten kaçınsın.

26 Platon retoriği, söz yoluyla yani diyalogla ruha rehberlik eden (*psykhagogia*) bir sanat olarak ortaya koyar (*Phaedrus*, 261a).

Aristotelesçi Etik ve *Akrasia* Problemi

İMGE ORANLI

Aristotelesçi etik anlayışının temel belirleyenlerinden biri ahlaki davranışı sadece epistemolojik ve kognitif bakımdan düşünmemesidir. Aristoteles'in etik alanına yaptığı belki de en kıymetli katkı davranışların belirlenmesinde alışkanlıkların (*ethos*), yani bağlamın ve deneyimin, önemini göstermiş olmasıdır. Bu bağlamda, *akrasia* problemi tam da kötülüğün sadece ve sadece bir bilgi yoksunluğu, bir cahiliyet meselesi olarak kavranamayacağını göstermesi bakımından Aristotelesçi etiğin temel problemlerinden biri olmuştur.

Aristoteles *akrasia* meselesini *Nikomakhos'a Etik'in* (*NE*) VII. kitabında tartışır.[1] *Akrasia* terimini Türkçeye bire bir tercüme ettiğimizde "güçten yoksunluk" anlamı çıkmaktadır. Saffet Babür, *Nikomakhos'a Etik* kitabının Türkçe çevirisinde terimi Türkçeye "kendine egemen olmama" şeklinde çevirir;[2] buradaki güçsüzlükten ya da yoksunluktan kasıt, insanın kendi kendini kontrol edememesi ya da egemen olamaması ile ilgilidir. Burada bir tercihten ziyade, bir 'yapamama' durumu ile karşı karşıyayız, bu nedenle bir güçten yoksunluk'tur *akrasia*; yapılması gereken şeyi yapamama durumudur. *Akrasia* terimi İngilizceye zaman zaman 'iradenin zayıflığı' (*weakness of the will*) olarak çevrilse de, Albrecht Dihle'nin de belirttiği gibi, antik Yunan felsefesinde bugün anladığımız anlamıyla 'irade yetisi'nden (*the faculty of the will*) bahsetmek mümkün olmadığından terimi açıklarken irade yetisine

1 Bu yazıda referans vereceğim temel kaynak *Nikomakhos'a Etik'*in David Ross çevirisidir, bknz: Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross. New York: Oxford U. Press, 2009. Bu kaynaktan yapılan tercümeler yazara aittir.

2 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffer Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998, s. 131.

göndermede bulunmaktan kaçınmak gerekir.[3] Ruhta varolan, anlama, duyumsama ve arzulama yetilerinden bahseden Platon ve Aristoteles felsefelerinde irade ayrı bir yeti olarak konumlanmamıştır.

Hem Platon hem de Aristoteles için erdem etiğin merkezindedir. Erdemli olmak "nasıl davranacağını bilmek" ile eş anlamlıdır. Hem Platon hem de Aristoteles'e göre, belli erdemlere sahip olan biri kendini kontrol etmesini becerebilen, yıpratıcı duygu ve arzularını denetleyebilen kimsedir. İkisi de davranışları ruhun farklı motivasyonları üzerinden açıklar ve ruhun akli ve akli-olmayan (iştah/arzu yetisi) bölümleri arasında çatışma olduğunu aktarır. Ahlaklı olmak tam da akıl ve akli-olmayan (bedensel arzular, duygular, dürtüler vb.) arasındaki gerilimin nasıl yönetildiği ile ilgilidir. Aristoteles Platon'dan farklı olarak bu çatışmayı sadece bilgi düzeyinde ele almaz, neyi bilip bilmediğimizi içinde bulunduğumuz bağlama göre ve deneyim üzerinden değerlendirir.

Aristoteles *NE*'de (1145b10-18) *akrasia*'yı şu şekilde tanımlar: "Akratik kişi, yaptığının kötü olduğunu bildiği halde, tutku (*passion*) nedeniyle bunu yapar." Dolayısıyla, *akrasia* durumunda kişi nasıl davranması gerektiğini bildiği halde bu yönde davranamaz. Aristoteles'e göre *akrasia* bir karakter özelliğidir (*heksis*), dolayısıyla tıpkı 'adil' ya da 'sorumsuz'un karakter özellikleri olmaları gibi, akratik karakterden de bahsetmek mümkündür. Burada bizim açımızdan açıklanması gereken soru şudur: Aristoteles'e göre kişi neden doğru olanı bildiği halde yanlış yapar? Aristoteles'in *akrasia* tanımını yukarıda verirken, bunun nedenini tutkunun (ya da iştahın) varlığı ile açıkladığını gördük. Fakat tutkunun varlığı tek başına bir açıklama teşkil etmez, zira burada açıklanması gereken soru, neden bazı kişilerde tutkunun böyle bir gücü varken diğerlerinde olmadığıdır. Bir diğer ifadeyle soracak olursak: neden kimileri kendine egemenken kimileri de değildir?

Bu soruya cevaben, bu makalede, Aristoteles'in konuyu tartışırken hem bilgiden ne kast ettiğini ele alacağım, hem de eyleme yönelik karar verme sürecinde pratik kıyas'ın (*practical syllogism*) önemini vurgulayacağım. Aristoteles için *akrasia* insanı kötülüğe sürükler çünkü doğru olanı bildiği halde onu yanlış ya da kötü olana sürükleyecek duruma karşı koyamamayı ifade eder. Bu makalede, söz konusu doğru bilginin kişide potansiyel (*dunamis*) bir biçimde bulunduğunu ve aktif hale gelemediğini, Aristotelesçi bir terim kul-

3 Dihle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1982.

lanmak gerekirse, etkinleşemediğini (*energeia*) iddia edeceğim. Dolayısıyla, öncelikle makalede bu bilginin nasıl bir bilgi olduğunu tartışacağım.

Aristoteles'e göre potansiyel bilgi ve aktif/etkin bilgi arasındaki fark sadece epistemolojik temelde anlaşılacak bir fark değildir, bilginin pratik/ahlaki alanda kullanımına dair bir meseledir de aynı zamanda. Tam da bu nedenle bu makalede *akrasia* probleminin salt epistemolojik bir biçimde ele alınamayacağını iddia edeceğim.

Peki *akrasia* Aristoteles için neden bir felsefi problem niteliği taşımaktadır? *Nikomakhos'a Etik'*in VII. kitabında da görülebileceği gibi, *akrasia* problemi Sokratesçi bilgi öğretisine karşı çıkar, bu öğretiyi sorgular. Sokrates'e göre insan bilgisine karşıt bir biçimde eylemez, eğer yanlış yapıyorsa, yanlış eyliyorsa, bu durum, o konuda gerçek bilgisinin (*episteme*) olmadığını, yani konu hakkındaki kanısının (*doksa*) doğru olmadığını gösterir. Platon'un bilgi öğretisi de bu Sokratesçi temele dayanır. Dolayısıyla hem Platon hem de Sokrates için kötülüğün kaynağı bilgisizlik ya da cahilliktir.

Platon için insanın kendisi için kötü olanı seçmesinin nedeninin o durumda iyi olanın ne olduğunu bilmemesi olduğunu belirttik. Bu konuda *Sofist* adlı diyalogda "her ruh, eğer bir konuda cahilse, isteği dışında cahildir" (228c) der, benzer bir biçimde, *Yasalar* diyaloğunun 9. kitabında da "kötü insan istemsizce kötüdür" (860d) diye ifade eder. Özetle, Platon'a göre insan isteyerek kötülük yapmaz. *Akrasia* meselesinin önemi tam da bu noktada ortaya çıkar; zira *akrasia* durumunda kişi yanlış yaptığını bilerek, yani iyi ve kötü olanın ayrımını yapabildiği halde yanlış biçimde davranır. Tam da bu nedenle, Platon'un *akrasia*'nın varlığını kabul etmesi mümkün değildir. Platon *Protagoras* adlı diyalogda *akrasia*'nın mümkün olup olmayacağını retorik bir biçimde sorar: "İyi ve kötünün ne olduğunu öğrenmiş birinin bu bilgiler dışında bir nedenden kaynaklı eylemde bulunamayacağı konusuna katılıyor musun?" (352b-d). Bir soru şeklinde formüle edilmiş olsa da Platon bu retorik soru ile eylemin bilgi ile doğrudan bağlantılı olduğu anlayışını pekiştirmiş olur. Aristoteles bu konuyu, yani *akrasia* problemini, *Nikomakhos'a Etik'*te detaylı bir biçimde sorgulayarak Platon'un cahillik ve kötülük arasında kurduğu doğrudan ilişkiye itiraz etmiş olur. Bu bakımdan ele aldığımızda, aslında Aristoteles'in *akrasia* tartışması Platon'un kötülük anlayışını sorgulamaktadır. *Akrasia* tartışmasının önemi cahillikten kaynaklanmayan bir kötülük biçiminin de olabileceği fikrini öne sürmesinden ileri gelir.

Devin Henry'e göre, Aristoteles'in bu konudaki yaklaşımını yorumlayan iki farklı geleneksel felsefi tutum mevcuttur: Aristoteles'in *akrasia*'yı yine de bir tür cahilliğe indirgediğini düşünenler ya da *akrasia*'yı kişideki mevcut bilginin tersine davranmak olarak tanımladığını düşünenler.[4] Bu makalede Henry'nin ayrıştırdığı bu iki kamptan biri ya da diğerinin daha doğru olduğunu söylemek yerine başka bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Ortaya koymak istediğim temel fikir, Filip Grgic'in belirttiği gibi, *"akrasia* açıklamasının hiçbir şekilde akratik kişinin bilgisine indirgenemeyeceğidir."[5] Dolayısıyla bu makaledeki argümanım Aristoteles için *akrasia*'nın bir karakter özelliği olması bakımından salt epistemolojik bir yaklaşımla açıklanamayacağı olacaktır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in II. kitabında bizde *doğal olarak bulunan* şeyle *alışkanlık* (*ethos*) *yolu ile oluşan* şeyler arasında bir ayrım yapar. Örneğin ahlaki erdemler (*arete*) alışkanlık yoluyla oluşurlar.[6] Ruha (*psūkhē)* ait kapasiteler ya da yetiler (*dunamis*) gibi doğal yetiler ise (örneğin görme yetisi) bizde potansiyel olarak mevcutturlar. Görme yetisi etkinleştiğinde görme gerçekleşir, uyurken ise bu yeti potansiyel olarak mevcuttur.[7] Tıpkı erdemler gibi kusurlar (*kakia) da alışkanlık yolu ile oluşur.* Aristoteles'e göre *akrasia* bir kusur değildir, fakat kusur ile aynı türe (*genos*) aittir. Aristoteles'e göre ruhta üç tür şey (*genomena)* mevcuttur, duygular/hazlar (*pate)*, yetiler (*dunameis*) ve karakter özelliği (*heksis*).[8] Hem *akrasia* hem de kusur sonuncu türe aittir, yani ikisi de karakter özellikleridir. Liddell ve Scott'un Antik Yunanca Sözlüğüne göre, *heksis* terimi sahip olma, bulundurma; aklın ya da bedenin bir alışkanlığı anlamına gelir. *Nikomakhos'a Etik*'te bu terim genel olarak 'belli bir halde bulunmaya alışık olmak' anlamında kullanılmaktadır.

Bu makalede tıpkı Grgic gibi *akratik* kişinin davranışının bir bilgi sorununa indirgenemeyeceğini savunduğumu belirttim, zira *akratik* kişilikte sorun daha ziyade mevcut bilginin etkinleşememesi ile ilgili bir sorundur. Tam da bu nedenle, bu makalede potansiyel bilgi ve etkin bilgi arasındaki ayrımı Aristoteles'in *Metafizik IX*'da ortaya koyduğu potansiyellik-etkinlik ayrımı üzerinden tartışacağım. *Akrasia* meselesi için önemli olan bir baş-

4 Devin Henry. "Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia", *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (2002): 255-270, s. 256.
5 Filip Grgic, "Aristotle on the Akratic's Knowledge", *Phronesis* 47 (2002): 336-358, s. 337.
6 Aristoteles, *NE,* 1103a17.
7 Aristoteles, *NE*, 1103a26-32.
8 Aristoteles, *NE,* 1105b20.

ka tartışmanın kıyasın ahlak alanında kullanımına dair olduğunu yukarıda belirttik, bu bağlamda, potansiyel ve etkin bilgi arasındaki ayrımın ahlak alanında yapılan akıl yürütme (*practical syllogism*) ile doğrudan ilişkisi vardır. Aristoteles bir bilgiye sahip olma ve bu bilginin etkinleşmesi arasındaki ayrımı şu şekilde tartışır:

> 'bilmek' kelimesini iki anlamda kullandığımıza göre (hem bilgiye sahip olup kullanana hem de kullanmayana bilen denir), bir adam yapmaması gereken şeyi yaptığında onun sahip olduğu bilgiyi kullanıp kullanmaması fark yaratacaktır. (*NE*, 1146b31-36)

Yukarıdaki pasaja göre, bilme iki anlamda kullanılır: 1) kişi bilgiye sahiptir fakat bu bilgiyi kullanamaz; 2) kişi sahip olduğu bilgiye uygun biçimde davranır. *Akratik* insan bilgiye sahiptir fakat bu bilgiyi etkinleştiremez yani kullanamaz. Bilgi etkinleşemediği için kişi bu bilgiyi davranışını belirlerken kullanamaz. Aristoteles'in yukarıda 'bilgiye sahip olma' ve 'bilgiyi kullanma' arasında yaptığı ayrım *Metafizik* eserinin 9. kitabındaki potansiyellik/imkânlılık (*dunamis*) ve etkinlik/faal olma (*energeia*) arasında yaptığı ayrımı anımsatmaktadır.[9] Charlotte Witt'e göre Aristoteles *Metafizik* 9'da *dunamis* terimini iki farklı şekilde kullanır. Biri, güce ya da kapasiteye göndermede bulunur; bir şey yapma, bir şeye sahip olma ya da bir şey olma imkânını belirtir (örneğin, görme yetisi ya da kapasitesi). Diğeri ise 'potansiyel olarak X olma' durumuna göndermede bulunur.[10] Witt'e göre potansiyel olarak X olma durumu bir gücün ya da kapasitenin etkin hale gelmemiş halidir. Örneğin görme yetisi bakma gerçekleşmediğinde potansiyel durumdadır.

Potansiyellik ve etkinlik ayrımını bilgi üzerinden düşünecek olursak sahip olunan fakat etkinleşemeyen bilgi potansiyel bilgidir, kullanılan bilgi ise aktif/etkin bilgidir. Aristoteles'e göre her potansiyel durum o potansiyelin etkinleşmesinin potansiyelliğidir; bunu şu şekilde ifade eder: "Etkin şey potansiyel halde olandan meydana gelir." (*Met.*,1049b26). Bu durumu şu şekilde örneklendirebiliriz: Kişi Almanca konuşabilir çünkü Almanca bilgisi onda potansiyel olarak mevcuttur, fakat kişi sadece ve sadece Almanca konuştuğunda sahip olduğu bilgi etkinleşmiş olur. Dolayısıyla, etkinleşen bilgi sahip

9 Aristotle. *Metaphysics*, çev. Joe Sachs. Santa Fe: Green Lion Press, 2002.
10 Charlotte Witt, *Ways of Being, Potentiality an Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca: Cornell University, 2003, s. 55.

olunan bilgi ile uyum içerisindedir, bu sahip olunan bilgi etkinleşene dek, yani kişi Almanca konuşana dek, potansiyel bir halde bulunur. İşte *akratik* kişi bu durumdadır; onda kötü olanın yani yapmaması gerekenin bilgisi potansiyel olarak mevcuttur fakat bu bilgi etkinleşemez ve davranışlarını belirleyemez. Potansiyel bilgi hem varolmaya müsait bilgidir hem de varolmama ihtimali olan bilgidir, zira Aristoteles'e göre, "varolması imkânlı olan şey hem varlığı hem de varolmamayı içerir" (*Met.*,1050b12-13). Peki *akratik* kişide neden potansiyel olarak bulunan bilgi etkinleşemez? Aristoteles'e göre kişinin potansiyel bilgisini etkinleştirememesinin nedeni "iştaha dayalı arzulardır" (*appetitive desires*) (*NE*, 1145b12-14). Peki iştaha dayalı arzular kişinin eylemliliğini neden olumsuz şekilde etkiler?

Claudia Baracchi'ye göre *akratik* kişide potansiyel bilginin etkinleşememesinin nedeni edinilmiş olan bilginin deneyime dayalı olmamasıdır. Bir başka deyişle, bilgi deneyimden yoksun olduğu için kişinin aklı, duygusu ve arzusu arasında bir uyum ve denge bulunmaz.[11] Baracchi'nin işaret ettiği deneyimin belirleyiciliği meselesi, girişte de belirttiğim gibi Aristotelesçi etik anlayışının en temel özelliklerinden biridir. Şimdi bu deneyim meselesinin pratik kıyaslarla olan ilişkisini ve bunun *akrasia* problemine nasıl bir etkisi olduğunu ele alacağım.

Aristoteles *Metafizik*'in 13. kitabının 10. bölümünde potansiyel bilginin tümel/evrensel olanla ilgili olduğunu dolayısıyla nesnesinin belirsiz olduğunu aktarır, etkin bilgi ise nesnesi belirli olanın bilgisidir. Bu açıklama Baracchi'nin yorumu ile uyum içindedir. *Akratik* kişinin bilgisi deneyimden yoksundur çünkü potansiyel bilgidir, dolayısıyla tümele dairdir, tikele dair değildir. Tam da bu nedenle potansiyel bilgi eylemi belirleyebilen bir bilgi değildir.

Aristoteles *Nikomaskhos'a Etik*'in 7. kitabında *akrasia* meselesini tartışırken bunu pratik kıyas üzerinden de değerlendirir. Pratik kıyas (*practical syllogism*) davranışların belirlenmesinde kullanılan kıyastır. Aristoteles şöyle aktarır:

> İki çeşit önerme olduğuna göre, sadece tümel önermeyi kullanıp tikel önermeyi kullanmadığı takdirde –zira yapılması gereken davranışlar tikeldir– kişinin kendi bilgisine zıt bir biçimde davranmasının önünde engel yoktur (*NE*, 1147a1-4).

11 Claudia Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy,* New York: Cambridge U. Press, 2011, s. 231-2.

Aristoteles'e göre iki çeşit önerme vardır, tümele dair önermeler ve tikele dair önermeler. *Akratik* kişide tümele dair olan (potansiyel) bilgi eylemi belirleme gücüne sahip değildir, çünkü bu bilgi deneyimden doğru oluşturulmuş bir bilgi değildir. (*NE*,1147a1-4). Bir başka ifadeyle, Aristoteles'in bilgiye sahip olmak ve bilgiyi kullanmak arasında yaptığı ayrımda, sahip olunan bilgi potansiyel halde bulunan bilgidir ve bu bilgi deneyimden gelmez, tam tersine evrensel bir özelliği vardır yani nesnesi belirli değildir. *Akratik* kişinin kötü olanı bilmesindeki bilgi işte bu tip bir evrensel bilgidir yani deneyimden kaynaklanmaz. Tıpkı 'tüm zevk veren şeyler istenmemelidir' örneğinde olduğu gibi bu bilgi evrensel ve tikele dair değildir. 'Tüm zevk veren şeyler istenmemelidir' gibi bir evrensel bilgiden hangi zevk veren şeylerden kaçınılması gerektiğine dair bir çıkarım yapılamaz, dolayısıyla bilginin nesnesi belirsiz olduğundan, davranışı belirleme gücü bulunmaz. Diğer taraftan, tikele dair önermeler nesnesi belli olan önermeler olmaları bakımından algıdan doğan kanılara (*perceptual opinion*) dayanırlar. Bu nedenle de tikele dair önermeler belli bir haz nesnesini deneyimlemiş olmak ve bu deneyimden çıkan önermeler olduklarından potansiyel olarak akılda bulunan tümel bilgilerden daha belirleyicilerdir. İşte tam da bu nedenle *akratik* kişi kendisinde potansiyel olarak bulunan iyi ve kötüye dair evrensel bilgiye kıyasla kendi algısal kanıları tarafından belirlenen kişidir. Algısal kanılar ruhun arzulayan/iştahsal kısmının yönelimiyle birleştiğinde davranışları belirleme noktasına gelir.

Aristoteles *De Anima*'da (433a16-20) haz veren şeye (*pleasant thing*) yönelik eylemde eylemi belirleyenin üç farklı şey olduğunu belirtir: haz veren şey (iştahın nesnesi), iştah/isteme gücü (ya da arzulama yetisi) ve pratik/eylemsel düşünce (pratik aklın etkin durumu).[12]

Gerasimos Santas eylemin nedeninin ne sadece düşünce ne de sadece arzu olduğunu fakat ikisinin birlikteliği olduğunu belirtir.[13] Christopher Long ise, tıpkı Martha Nussbaum gibi, duyu yetisinin ve hayal gücünün de eylemi belirleyen nedenlerden olduğunu belirtir.[14] İştah nesnesi (*the object of appetite*) ruhun arzu yetisini etkinleştirerek eylemi belirleyen yönelme hareketini başlatır, fakat ruhun arzulama yetisi algı olmadan harekete geçemez,

12 Aristotle. De Anima (On The Soul), *Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard McKeon, çev. J. A. Smith. New York: Modern Library, 2001.

13 Gerasimos Santas, "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia", *Phronesis*, 14 (1969), s. 162-189.

14 Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology, Rethinking Aristotelian Legacy*. Albany: SUNY Press, 2004, s. 140.

zira bir nesnenin arzulanabilmesi için öncelikle algılanması gerekir. Bu nedenle Aristoteles *De Anima*'da (433a17-19) pratik aklın (eylemden sorumlu olan aklın) arzulama ve duyma yetileri olmadan eylemi oluşturamayacağını belirtir. Eylemin belirlenme sürecine dahil olan en önemli etkenlerden biri de pratik aklın icra ettiği pratik kıyastır. Tüm bunları *akrasia* problemi üzerinden düşündüğümüzde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: *akrasia* durumunda haz veren bir nesneye meyleden bir eylem söz konusudur, fakat bu eylem 'haz veren şeylerin her zaman iyi olmayabileceği' gibi bir evrensel bilgiye rağmen olur. Aristoteles bu durumu bir örnekle açıklar:

> Bizde mevcut bulunan evrensel kanı bizi bir şeyi tatmaktan alıkoyduğunda, ve aynı zamanda 'tatlı olan her şey zevk verir' gibi 've bu tatlıdır' gibi [tikel] bir kanımız varsa, ve bizde iştah yetisi bulunduğundan, bir kanı [evrensel olan] bize onu [haz veren nesneyi] göz ardı et derken, iştah ise bizi ona doğru yöneltir, ve böylece işte kişi akıl ve kanının etkisi altında kendine egemen olamamış olur.[15]

Dolayısıyla durum kognitif/epistemolojik olarak ele alındığında evrensel ve tikel kanıların birbirleri ile uyumsuzluğu olarak görünmektedir, fakat bu *akrasia*'yı sadece kognitif/epistemolojik olarak ele alabileceğimiz anlamına gelmez. Pratik kıyastaki kanıların birbirleriyle uyumlu olup olmayacağı bu kanıların deneyim yoluyla çıkarsanan kanılar olup olmadığı ile ilgilidir, zaten tam da bu nedenle Aristoteles *akrasia*'yı bir kişinin tabiatı olarak değil bir karakter özelliği olarak değerlendirir ve dolayısıyla deneyime dayandığını ima eder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, karakter özellikleri edinilmiş özelliklerdir. Sonuç olarak, kişinin *akratik* olmasına neden olan ve pratik kıyastan çıkan sonuç, yani kişinin eyleminin iştah/isteme yetisi tarafından belirlenmesine neden olan durum sadece epistemolojik temelde ele alınamaz, yani kişinin kendisi için iyi olanın ne olduğunu bilememesi ile ilgili değildir. Tam tersine kişide bu bilgi potansiyel olarak mevcuttur fakat bu potansiyel bilgi etkinleşemez, bu durum ise potansiyel bilginin deneyimin alanından gelmiyor olmasından, evrensel bir özelliği olmasından kaynaklanır. *Akratik* olmayan kişilerde evrensel bilgi ve tikel bilgi arasında bir uyum olduğu için, evrensel bilgi deneyimden doğru oluşturulduğu için ortaya çıkan davranış doğru ve ahlaklı olur.

15 Aristoteles, *NE*, 1147a32-1147b.

Kaynakça

Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, İng. çev. David Ross. New York: Oxford U. Press, 2009.

Aristoteles, *Metaphysics*, İng. çev. Joe Sachs. Santa Fe: Green Lion Press, 2002.

Aristoteles, On The Soul, *Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard McKeon, İng. çev. J. A. Smith, New York: Modern Library, 2001.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffer Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.

Charlotte Witt, *Ways of Being, Potentiality an Actuality in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca: Cornell University, 2003.

Christopher P. Long, *The Ethics of Ontology, Rethinking Aristotelian Legacy*. Albany: SUNY Press, 2004.

Claudia Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. New York: Cambridge U. Press, 2011.

Devin Henry, "Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia", *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (2002): 255-270.

Filip Grgic, "Aristotle on the Akratic's Knowledge", *Phronesis* 47 (2002): 336-358.

Gerasimos Santas, "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia", *Phronesis,* 14 (1969): 162-189.

Aristoteles, Aquinas, "Yasa"

TÜRKER ARMANER

Aquinno'lu Thommaso "yasa"yı, "Topluluğun yöneticisi konumunda olan kişinin ortak yararı göz önüne alarak aklın icbar ettiği bir düzenlemeyi beyan etmesidir," diye tanımlar. ([*Definitio legis*] *quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.)[1]

Bu yazıda üzerinde duracağım konu, Aquinas'ın "politik yasa"yı, *Pólis*'in yasasını aklın zorunlu bir hükmü olarak ele alması ve Aristoteles-Aquinas çizgisinde bu hipotezin nasıl sonuçlara yol açtığı olacak.

Aquinas'ın 90. Soru'da geliştirdiği argümana göre yasa; bir şeye yönelmemiz ya da bir durumdan kaçınmamız için edimlerimize ölçüt oluşturan, insan eylemlerine dair bir kuraldır (ilk varsayım).[2] İnsan edimlerini kurala bağlayan, onlar için ölçüt oluşturan "akıl"dır (*Ratio*) (ikinci varsayım). Bir şeyi belirli bir "gaye" (*Finis*) doğrultusunda yönlendiren akıldır (ara sonuç). Gaye eylemin ilk ilkesi, her varlık türünde kural ve ölçüt de "ilke"nin (*Principium*) kendisi olduğuna göre (üçüncü varsayım), yasanın kaynağı da akıldır (sonuç).

Bu argümanda Aristoteles çizgisinin izlerini görmeye başlarız: Aquinas'ın ilke ve gaye, *Principium* ile *Finis* arasında kurduğu bağlantının kökleri, Aristoteles'in *Arkhê* ile *Telos* arasında kurmuş olduğu ilişkide bulunur.

1 *Summa Theologica*, c. II (*ST II*), Soru 90, Madde 4. Christian Classics, kolektif çeviri (*Fathers of the English Dominican Province*), 1981, New York. Latince alıntılar: http://www.corpusthomisticum.org

2 Aristoteles *De Anima*'da ruhun nesneyi algılamasıyla, haz (*Hêdonê*) ve acı (*Lupê*) ekseninde onaylama ya da onaylamama etkinliğinde bulunduğunu (*Psukhê kataphasa ê apophasa*), buna bağlı olarak algılanan duruma yöneldiğini (*Origein*) ya da ondan kaçındığını (*Pheugein*) söyler. Bu iki etkinlik formel olarak aynıdır (*De An*. 431a). Çev. W.S. Hett, Harvard University Press, 1957, Londra.

Aristoteles, *Politika*'nın hemen girişinde şu argümanı ileri sürer: "Her devlet (*Pólis*) bir topluluktur (*Koinônia*). Her topluluk bir 'iyi'ye (*Agathos*) göre kurulur. Bunların içinde en iyisi devlet, yani siyasi topluluktur (*Koinônia hê politikê*)."[3] Buradaki topluluğun siyasi bir bütün oluşturmak üzere "bir arada" olmasını –fiziksel bir yığından söz ediyor olmadığımıza göre– ne sağlar? Açıktır ki eylemlerin, *Praxeis*'in topluluğu... *Retorik*'te Aristoteles insan eylemleri için yedi temel neden (*Aitia*) sıralar:[4]

Yazgı/Rastlantı (*Tukhê*) – burada eylemin nedeni belirsizdir,

Doğa (*Phusis*) – neden her zaman belirlidir,

Zorlama (*Bios*) – bu eylemler kişinin arzusuna ve akıl yürütmesine (*Logistikon*) aykırı olarak yapılanlardır,

Alışkanlık (*Ethos*) – bunlar sık yapıldığı için yapılagelen eylemlerdir,

Akıl (*Logos*) – bu eylemler gayeleri (*Telos*) ya da gayelere giden yol "iyi" olduğu için gerçekleşen eylemlerdir,

Hiddet (*Thumos*) ve arzu (*Epithumia*).

Son iki neden, "hiddet"[5] ve "arzu", insana (*Anthrôpos*) özgü, aklın devrede olmadığı "patetik" durumlara işaret eder; *Nikomakhos'a Etik*'te[6] ruhta olup bitenlerden biridir *Pathê* – "edilgiler/müessir olduğumuz durumlar". Diğeri, "patetik" durumlara geçmemizi sağlayan *Dunameis*'tir; örneğin bizde "arzu" *Dunamis*'i bulunduğu için arzularız, "hiddet"e dair olandan dolayı hiddetlenir, "korku" *Dunamis*'i nedeniyle de korkarız. Ama bunların hiçbiri, Aristoteles'in "erdem" (*Aretê*) soruşturmasının dolaysız nesnesi değildir; bu soruşturmanın dolaysız bağlantılı olduğu "ruh" durumu, *Pathos*'larımız[7] ne-

3 *Politics* (*Pol*. 1252 a1-10). Çev. H. Rackham, Harvard University Press, 1998, Londra.

4 *The "Art" of Rhetoric* (*Rhet*. 1386 b). Çev. J.H. Freese, Harvard University Press, 1994, Londra.

5 Aristoteles *Thumos* ve *Orgê* sözcüklerini "hiddet", "öfke" sözcükleriyle karşıladığımız durum için değişimli olarak kullanır. *Thumos*, Aristoteles'te "jenerik" bir terim olan *Orexis*'in türlerinden biri olarak da karşımıza çıkar. Bir nevi "duygusallık" diyebileceğimiz bu karşılığı, ruhun akıldan yoksun yanında, "arzu" ile birlikte bulunur. Ruhun rasyonel yönünde bulunan üçüncü *Orexis* türü ise *Boulêsis*'tir: "İstek" ya da "Dilek" anlamında kullanılır. "Yönelmek, uzanmak" anlamlarına gelen *Origein* fiilinin bu tezahürü, *Boulêsis*, "iyi" (*Agathos*) için rasyonel bir yönelim anlamına gelir.

6 *Nicomachean Ethics* (*NE*, 1105b 20). Çev. H. Rackham, Harvard University Press, 1926, Londra.

7 *Metafizik*'te "pathos"tan, değişim (*Metabolê*) formlarından biri olarak söz edilir (*Kata to pathos*). Diğerleri "oluş-bozuluş" değişikliği (*Kata to genesis kai phtora*), "nicel" değişiklik (*Kata to poson*) ve "yer" değişikliğidir (*Kata topon*). *Metaphysics* (*Met*. 1069b 10-15). Çev. G.C. Armstrong, Harvard University Press, 1997, Londra.

deniyle "iyi" (*Eu*) ya da "kötü" (*Kakos*) duruma geçmemize yol açan *Hexeis*, "alışkanlıklar"dır.

"Erdem"i "düşünce erdemleri ve ahlak erdemleri" (*Aretê dianoêtikê kai arête êtikê*) diye ikiye ayıran Aristoteles, düşünce erdemlerinin eğitim sonucu oluştuğunu (*Ek didaskalios*), dolayısıyla tecrübeyi ve zamanı gerektirdiğini söylerken alışkanlığı gerektiren (*Apo tou ethous*) ahlak eylemlerinin hiçbirinin doğamızda bulunmadığını belirtir ve aşağıdaki argümanı ileri sürer:[8]

"Doğal olan hiçbir şey doğaya aykırı bir alışkanlık geliştiremez (*Outhen gar tôn phusei onton allas ethizetai*).

Ne doğal, ne de doğaya aykırı olarak erdemli oluruz; doğa bizim erdemleri edinebilmemizi sağlar, alışkanlıkla da bu erdemleri geliştiririz (*Oute ara phusei oute para phusin enginountai hai aretai, alla perukousi men hêmin deksastai autas, teleioumenois de dia tou ethous*).

Doğal biçimde sahip olduklarımızı önce imkân olarak edinir, sonra etkinliğe dönüştürürüz[9] (*Eti hosa men phusei hêmin paragineta tas dunameis houtôn proteron komizometa, husteron de tas energeias apodidomen*).

Ama erdemleri, sanatlar/zanaatlar gibi, önce etkinlikleri halinde ediniriz (*Tas de aretas lambonomen energêsantes proteron, hôsper kai epi tôn allôn tekhnôn*). Adil eylemlerde bulunarak "adaletli", ölçülü eylemlerde bulunarak "ölçülü", cesaret gösterdiğimizde de "cesur" oluruz (*Houtô dê kai ta men dikaia prattontes dikaioi ginometha, ta de sôphrona sôphrones, ta de andreia andreioi*).

Bu devletlerde de böyledir; yasa koyucular yurttaşlarda alışkanlıkların oluşmasını sağlayarak onların "iyi" olmasını sağlarlar. Bu her yasa koyucunun dileğidir, dikkat edilmediği takdirde hataya düşülmüş olur; iyi yasaları kötü olanlardan ayırt etme ölçütü de burada bulunur (*Marturei de kai to ginomenon en tais polesin: hoi gar nomothetai tous politas ethizontes poiousin*

8 *NE* (1103a 10-25).

9 Bunun için verdiği temel örnek "duyular"dır (*Epi tôn aisthêseon*); önce doğal olarak görme imkânına (*Dunamis*) sahip olmamız, sonra görmemiz, görme etkinliğinde bulunmamız gibi.

agathous, kai to men boulêma pantos nomothetou touta estin, hosoi de mê eu auto poiousin hamartanousin, kai diapherei toutô politeia politeias agathê phaulês).

Her erdem, sanatlar/zanaatlar gibi, aynı nedenlerle ve aynı yollarla hem oluşur hem de yok olur (*Eti ek tôn autôn kai dia tôn autôn kai ginetai pasa arête kai phtheiretai, homoiôs de kai tekhnê*).

Arzular ve öfkeler için de bu geçerlidir; bazıları ölçülü ve uyumlu, diğerleri yıkıcı ve hiddetli olur (*Homoiôs de kai ta peri tas epithumias ekhei kai ta peri tas orgas: hoi men gar sôphrones kai praoi ginontai, hoi de akolastoi kai orgiloi*).

Alışkanlıklar da eylemlere benzer biçimde oluşur (*Ek ton homoiôn energeiôn hai hekseis ginontai*)."

Aquinas bu argümana dair çözümlemesinde[10] düşünce erdemlerinin eğitim yoluyla edinilmesine gerekçe olarak, insanların birçok hakikati kendilerinin bulmasından ziyade başkalarından öğrenebileceğini, bu sonsuza dek uzayamayacağı için kendilerinin de bazı hakikatleri keşfetmelerinin gerekeceğini, bunun da uzun zamana yayılan bir tecrübeyi gerektirdiğini söyler. Ahlak erdemleriyle ilgili değerlendirmesinde de, bu erdemlerin ruhun "yönelimsel" (*Orektikon*) kısmında bulunduğunu ve arzu edilene doğru bir eğilime (*Epithumêtikon*) işaret ettiğini söyler.

Aquinas'ın *Orexis*'ten *Appetitus*'a, *Epithumia*'dan *Cupiditas*'a, *Agathos*'tan *Bonum*'a geçişte kaybetmediği bir yöntem vardır: İnsan eylemlerinin kökenine yönelik bir araştırmada yönelimlerin, arzuların yerini bulmak; bu yolla da tercihlerin ve kararların kişinin yöneldiği nesneyle olan bağlantısını bir yapı, bir "mekanizma" biçiminde inşa etmek...

Aristoteles bu inşa sürecini Pythagoras'cıların "Bir" (*Hen*) kavramı üzerinden değerlendirdiğinde, bu kavramın onlar tarafından "iyi" (*Agathos*) ile özdeş tutulduğunu ileri sürer ve kendisi gaye (*Telos*) olanın "iyi" olduğunu, her eylemde (*Praxis*) ve her "tercihte/kararda" (*Proairesis*) "iyi" olanın "gaye"

10 *Commentary on Aristotles* Nicomachean Ethics, çev. C.L. Litzinger, Dumb Ox Books, 1993, Indiana, s. 84-85.

olduğunu, eylemlerin gayesi olarak "mutluluk"un (*Eudaimonia*) gaye olarak "kendine yeter" (*Autarkeia*)[11] olduğunu belirtir.[12]

Aristoteles'in Pythagoras'cı "Bir" kavramını "iyi" ile bağlantılı olarak ortaya atması, aslında yine "jenerik" olarak her eylemin, eylemlerin bütününü hukuki bir düzen içine alan her sistemin –Pythagoras'cı "Bir"in her sayının ve her sesin "jenerik" kökeni olmasına benzer biçimde– formel olarak "iyi"yi hedeflediğine ilişkin yaklaşımını serimler.

Aquinas da doğal ya da duyusal, rasyonel, insan eylemlerinin tümünü bir "eğilim"le, kişinin algısı ya da istemesi yoluyla "iyi" addettiğine doğru "cezbedilmesiyle" açıklar.[13] Duyusal yönelim (*Appetitus sensitivus*) ile zihinsel yönelim (*Appetitus intellectivus*), birbirlerinden devinimleri itibariyle farklılaşırlar; farklı devinimlere sahiptirler, çünkü her ikisini devindiren nesneler başkadır. Ruh, *Anima*, duyusal ya da zihinsel, yöneldiği nesneye göre, yöneldiği nesnenin formunda bir devinim içine girer.[14] Ruhun eğilimi, sadece "iyi"ye yönelmekle kalmaz, aynı zamanda "bozulma"ya da (*Corruptio*) direnç gösterir. Aristoteles'in "duyusallığın/algının" (*Aisthêsis*) olduğu her yerde ruhun bir "yönelim"inin (*Orexis*) de söz konusu olduğuna ilişkin görüşü;[15] algının, dolayısıyla bedenin olduğu her yerde "yönelen bir beden"in kast edilmesi, Aquinas'ta da korunur.

Aristoteles'in yaklaşımına Aquinas'ın getirdiği dönüşüm, "İsteme"nin de (*Voluntas*) mekanizmanın temel çarklarından biri haline getirilmesidir. Akıl (*Ratio*) ve İsteme, birbiriyle çatışma halinde olan iki yönelim formunun, "hiddet"in (*Irascibilis*) ve "şiddetli/şehvani arzu"nun (*Concupiscibilis*), kişiyi, ulaşılabilir veya ulaşılamaz "iyi"ler, umutlar, arzular, korkular yoluyla biçimlendirmesine karşı yönlendirme, "tedbir alma" yoluna gider.[16] Tüm bu "duygu örgütlenmesi"nin, içinde insanın da bulunduğu evrensel düzen içinde, yasadan yoksun biçimde olmayacağı açıktır.

11 *Autarkeia*'nın iktisadi olduğu kadar ontolojik olarak da Aristoteles için geniş bir anlam kümesi vardır. Bir devletin *Autarkeia*'sından söz ettiğinde "ölçek ve kaynak" olarak kendine yeterli olmasını kast ederken, yukarıdaki anlamında *Autarkeia*, Aristoteles'e göre, var olmak için kendisinden başka bir şeyle bağlantısının olmasına gerek bulunmayan, araç değil kendisi amaç olan, aslında bir eylemin gayesi her neyse o eylemin başlangıcının da o gayeye göre gerçekleştiği, eylemin failinin o gayeye yönelik, o eylemi doğasına uygun biçimde gerçekleştirdiği bir "kendine yeterli olan"dır.

12 *NE* (1096 5-30).

13 *Lacio*'dan gelen ve İngilizce *Lure* fiiline köken oluşturan *Elicere* bunu açıklar: Cezbeden, cazip gelen ya da kişiye cazip görünen veya kişinin rasyonel olarak cazip olduğuna hükmedip iradesiyle yöneldiği durum.

14 *ST I* – Soru 80.

15 *De An*. (414b).

16 *ST I*, Soru 81.

Aquinas dört çeşit yasadan söz eder:
Ebedi Yasa (*Lex aeterna*)
Doğal Yasa (*Lex naturalis*)
İnsanın Yasası (*Lex humana*)
İlahi Yasa (*Lex divina*)

Ebedi Yasa, doğrusal zaman içinde kavranması mümkün olmayan ama zamana tâbi her şeyi yöneten, kainatın tümünün tanrısal bir öngörüyle yönetilmesini sağlayan yasadır (*Mundus divina providentia regatur*). Doğrusal zaman içinde, "öncelik/sonralık" bakımından kavranmasının imkansızlığı da buradadır: Bu yasa kainat için, yani ebedilik zamansal olan için, bir "model" konumundadır – kendisinin zaman yoluyla ölçülebilen bir devinim içinde olmaması nedeniyle –ve ancak bu şekilde– devinimlerin, eylemlerin, edimlerin düzenleyicisi konumundadır.

"Doğru akıl" yoluyla işlenen tüm yasalar için bir köken niteliği taşıyan Ebedi Yasa'nın kendisinin bilinmesi mümkün olmamakla birlikte bu yasaya iştirak etmenin imkanı açıktır, burada devreye yine "akıl" (*Ratio*) girer: Akıldan yoksun varlıklar sadece etki ve edilgi (*Actio et Passio*) yoluyla ebedi yasaya katılabilirken, akıl sahibi tek tür addedilen insan hem bu şekilde, hem de "bilme" ile bu yasanın katılımcısı olur. Burada akıl ile günah ilişkisi belirleyicidir: İnsan akıl sahibi olduğu için günah işleme kapasitesine sahip tek türdür ya da günah işleyebileceği için akıl sahibidir, rasyonel olduğu için *Pólis* kurabilir, bunu yapmaya muktedir olduğundan dolayı bir teoloji sahibidir. İnsanın günah *işleyebilmesinden* farklı olarak, "günahkarlar" ise, inancın bilgisinden yoksun oldukları için, Ebedi Yasa'ya bu iki katılım tarzı onlara kapalıdır.

Ebedi Yasa, diğerlerinden farklı olarak, "sınır koyucu" olmadığı için burada kullanılan anlamda "yasa"yı (*Lex*) "hüküm bildiren" anlamında görmek yanlış olur; ötekilerde olduğu gibi sürdürülen bir işlem yoktur çünkü. Ebedi Yasa söz konusu olduğunda *Legare*, bir sürece değil, her şeyin gayesi ile doğasının bir olduğu ebedi bir "iyi"ye, tesis edilen değil, halihazırda müesses bir adalete işaret eder.

Ebedi Yasa, devinimlerin tümünü gayelerine sevk ediyor olmasından dolayı "yasa" özelliğini edinir. Aquinas bu yasayı ikili bir biçimde ele alır: Tanrı evrenin yaratıcısıysa, yarattıklarının modelinin "ilahi bilgelik"te (*Divinae sapientae*) bulunması gerekir. Bu bakımdan evrenle ilişkisi bir zanaatkarın

ortaya çıkardıklarıyla olan bağlantısıyla karşılaştırılabilir (*Ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata*). Böylece, bir model ile *ona göre* olanların arasında gereken bir "yasalılık", Ebedi Yasa'yı "yasa" kılar. Tanrısal bilgelik var olanları biliyor değildir, tam aksine, tanrısal bilgelik nedeniyle, varlığıyla kavrayışı bir olan tanrının rızası ve inayetiyle, *olanlar vardır*;[17] "yasa" olmasını sağlayan bir başka durum da, Ebedi Yasa'nın, içinde insan eylemlerinin de olduğu tüm devinimleri –buna "ahlaki ve fiziksel dünyanın tümünü" diyebiliriz– yönetmesi, mümkün kılmasıdır (*Ex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*).

Ebedi Yasa'nın *kendisinin* bilinmesi mümkün olmasa da, insanların bu yasayı etkileri aracılığıyla değişik derecelerde bilmeleri mümkündür. Çünkü her hakikat bu yasanın tezahürü, bir yansımasıdır; insanların da en azından Doğal Yasa'nın genel ilkeleri aracılığıyla bu yasaya katılmaları mümkündür. Aslında bu açıdan baktığımızda, akla uygun her ahlaki eylem ve –Aquinas'ın argümanı üzerinden ilerlersek– her doğru önerme, bir şeyin doğasına uygun biçimde gayesine yönelik her devinimi Ebedi Yasa'ya katılmayı mümkün kılar. Pozitif hukukun akla uygun tüm yasalarının Ebedi Yasa'dan türetilmesinin, ancak bu yasa ile mümkün olmasının nedeni de burada yatar. Yasa koyucu, doğru aklın hükümlerini beyan edebilmek için, bu anlamda bir devinim oluşturabilmek için, kendisini devindirecek bir yasaya ihtiyaç duyar; Ebedi Yasa'nın tanrısal hakikati, dünyevi, zamana tâbi, adil yasaların yapılmasını da mümkün kılar.

Aquinas, Doğal Yasa'nın bir "alışkanlık" (*Habitus*) olmadığını bu yasaya dair tanımının hemen başında belirtir. Bunu ileri sürmekle, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te "erdem" (*Aretê*) – "alışkanlık" (*Ethos*) arasında kurduğu bağlantı arasında bir aykırılık olmadığını da açıklar:[18] Doğal Yasa, aklın kurduğu bir yasadır; tıpkı bir önermenin de aklın ürünü olması gibi ([L]*ex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis*). Aquinas, yukarıda da belirtilen, Aristoteles'in "ruhta, *Psukhê*'de olup bitenler olarak" söz ettiği üç durumun, *Pathos*'un, *Ethos*'un ve *Dunamis*'in "erdemin cinsi"ne dair bir araştırma için *Etik*'te ileri sürüldüğünü, erdem eylemin bir ilkesi olduğuna göre (*Quod virtus sit quoddam principium actus*,...), bu üçlünün Aristoteles tarafından sadece eylemlerin ilkeleri

17 *ST I,* Soru 14, Madde 8.
18 *NE* (1106 25).

olarak ele alındığını söyler. Aquinas'a göre ruhta, bunların yanında, başka edimler de vardır: İsteme'nin isteyen kişide bulunması, bilinen şeylerin bilen kişide olması, 'ölümsüzlük'[19] gibi ruhun doğal özelliklerinin de yer alması gibi (*Ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi*).[20] Bu argümandan da görüleceği gibi, Aquinas Doğal Yasa'yı "erdem" formunda ele almaz.

Doğal Yasa'nın hükümleri ile insanın ilişkisini, Aquinas felsefesinde, "pratik akıl" düzenler – ispatların ilk ilkelerinin "spekülatif akıl" ile olan ilişki gibi... (*Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam*).[21] Her ikisinde de, birden fazla ispatlanamaz ilke vardır: Aklın her iki veçhesi, spekülatif ve pratik (eylemlere dair) veçheler, birbirlerine "varlık" (*Ens*) ve "iyi" (*Bonum*) kavramlarıyla karşılık gelirler. Pratik aklın ilk ilkesi, "İyi olan [eylemin] gerçekleştirilmesi, 'iyi'ye doğru yönelmek ve kötü olandan kaçınmak gerekir" (*Quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) önermesi; "Aynı şeyi aynı anda hem evetleyip hem de değilleyemeyiz" (*Quod non est simul affirmare et negare*) önermesi kadar ispatlanamaz, ispat gerektirmeyen bir önermedir[22] Metafizik akıl yürütme, "varlık" ve "hiçlik" üzerine kurulan spekülatif aklın bu önermesi temelinde ilerler, diğer tüm ilkeler, bu aksiyomatik ilkeden türetilir; aynı şekilde pratik aklın tüm öteki ilkeleri de, yukarıda sözü edilen "iyi"ye ve "kötü"ye dayalı ilkeyi temel alır; Doğal Yasa'nın hükümlerinin hepsi, iyi-kötü eksenli ilke üzerinde inşa edilir.

Aquinas, Aristoteles'e atıfla "'İyi' ile 'kötü' eşyada, 'doğru' ile 'yanlış' ruhtadır," der:[23] "Eşya, idesinin olduğu ruhtan daha iyiyse İsteme (*Voluntas*) Kavrayış'tan (*Intellectus*) üstündür; ruh eşyadan üstünse Kavrayış İsteme'den üstündür. Tanrı'yı sevmek Tanrı'yı bilmekten bu nedenle üstündür; ama eşyayı bilmek, eşyayı sevmekten daha üstündür."[24]

Burada Kavrayış ile İsteme arasında, ruhun ölümsüz alanıyla dünyevi alanı, birbirine karşılık gelecek biçimde işlemeye başlar: Kavrayış "doğru"yu (*Verum*), İsteme "iyi"yi (*Bonum*) nesne alıyorsa, Kavrayış İsteme'nin etkinli-

19 Aquinas'ta, Aristoteles'te olduğu gibi (*Nous*), ruhun *bir* yanı –sadece *Intellectus*– ölümsüzdür; her ikisi için de bu özellik, diğer canlıların içinde, akıl ve "söz" sahibi olması nedeniyle, sadece insana mahsustur.

20 *ST II,* Soru 94, Madde 1, İlk İtiraza Cevap.

21 *ST II,* Soru 94, Madde 4.

22 Aristoteles, *Met*., 1005 b29. [Aquinas tespitini Aristoteles'in bu metnine dayandırır.]

23 *Met*., 1027b25.

24 *ST I*, Soru 82, Madde 3.

ğini kavrar ve İsteme de Kavrayış'ın düşünme (*Pensare*) etkinliğini ister. "İyi" Kavrayış tarafından kavrandığı sürece "doğru" tarafından içerilir; "doğru" arzulandığı sürece "iyi" tarafından içerilir. Bir başka deyişle, "doğru"yu arzulamak "iyi", "iyi"yi kavramak "doğru"dur.

Doğal Yasa; "her şeyin doğasına göre kendi varlığını muhafaza etme" yolundaki –insanın da var olan diğer şeylerle ortaklık gösterdiği– ilkeyi esas alır; Doğal Yasa'nın hükümleri, insanın doğal eğilimlerinin düzenidir; bir başka deyişle, insan var olduğu için, doğası gereği bu hükümlere tâbidir. İki ilkeyi bir arada söylemeye çalışırsak; kendi varlığımızı korumamız, "iyi"ye yönelip "kötü" olandan kaçınmamız, aynı anda hem var olduğumuzun hem de var olmadığımızın söylenemeyeceği kadar açıktır. Aynı şeyi aynı anda hem evetleyip hem de değillersek mantıksal bir çelişkinin ortaya çıkacağı gibi, "iyi"den kaçınır ve/veya "kötü"ye yönelirsek de kendi doğamızla çelişik bir biçimde eylem gerçekleştirmişiz demektir.[25] Aquinas'ın da içinde bulunduğu, Antikçağ'dan Spinoza'ya ve daha da ötesine uzanan bir düşünce çizgisidir bu.

Aquinas, bu sonuçtan sonra Aristoteles-Stoa düşüncesi hattında ilerler: İnsanın doğası gereği "iyi"ye yönelmesi, doğal bir biçimde cinselliği ve soyunu sürdürmeyi istemesi gibi, aynı şekilde insan Doğal Yasa'nın hükmü gereği tanrısal hakikati bilmeyi ve toplum içinde yaşamayı ister. Böylece insan, akıl sahibi olması nedeniyle, ruhunun rasyonel yönüyle tanrısal hakikate ve siyasi bir bütün kurmaya yönelir. Aynı şekilde, pratik akıl, ruhun *praxis*'leri, eylemleri düzenleyen yönü, "iyi"ye yönelip "kötü"den kaçınması nedeniyle tanrısal hakikati bilmeye, hukuki bir bütün içinde yaşamaya eğilim gösterir. Bir başka açıdan söylersek, Doğal Yasa gereği insanın formunu akıl oluşturur, insan bu yasanın hükümleri nedeniyle tanrısal hakikati bilmeye, hukuki normlar oluşturmaya yönelir.

Doğal Yasa, rasyonel eylemlerde bulunmaya olduğu kadar, insanı erdemli davranmaya da sevk eder. Burada Aquinas bir form olarak "erdemli davra-

25 Aquinas'a gore değillemelerinin ilk ilkelerin değillemesini gerektirmeyen olumsal önermeler olduğu gibi, kendileri olmadan da ilahi mutluluğa ulaşabileceğimiz "iyi"ler bulunur. (*Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum… Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret*.) (*ST I*, Soru 82, Madde 2).

nış" ile tekil "erdemli eylemler" arasında bir ayrım yapar; Doğal Yasa'nın hükümleri, kişinin erdemli davranmasını mümkün kılar ama her tekil erdemli eylem için Doğal Yasa'da buna karşılık gelen bir hüküm bulunmaz. Öte yandan, her tek kişinin kendi doğasıyla oranlandığı ölçüde erdemli eylemde bulunduğu addedilir; aynı eylem bir kişide erdemli addedilirken (örneğin "ölçülülük" / *Temperantia*), bir başkasında erdem-dışı kabul edilebilir. Rasyonel varlık, Ebedi Yasa'ya Doğal Yasa ile iştirak eder; insanın Ebedi Yasa'ya iştiraki dolaysız değil, Doğal Yasa dolayımıyla gerçekleşir.[26]

Genel ilkeler itibariyle Doğal Yasa'nın herkeste aynı biçimde bulunmasına rağmen, eylemlerin sonuçları açısından pratik aklın ve spekülatif aklın doğrulukları aynı biçimde ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, aklın bu iki yönü genel ilkeler açısından birbirlerine karşılık gelirler, sonuçları ve sonuca sevk eden işlemin ayrıntıları ise, belirttiğimiz gibi, bir geometri teoreminin ispatına benzer bir kesinlik içermez. Bu nedenle spekülatif akıl "zorunluluk" (*Necessaria*) ile işlerken, pratik akıl için "olumsallık" (*Contingentia*) söz konusudur.

Olumsal, dolayısıyla "başka şekilde olmasının" da mümkün olduğu eylemlere ilişkin olan Doğal Yasa'nın temel, "formel" hükümlerinin zamandışı olması nedeniyle, değişmesi de söz konusu değildir; ikincil nitelikteki hükümleri ise değişime tâbi olmakla birlikte bunların temel hükümlere aykırılığının bulunmaması gerekir. Aquinas böylece Doğal Yasa'nın ikincil hükümlerini –kendisi bu terimi kullanmasa da– "tarihi" hale getirir, bundan sonrası İnsanın Yasası'na açılan eşiktir.

Doğal Yasa söz konusu olduğunda Aquinas, pratik akıl ile spekülatif akıl arasında bir ayrım yapıp ikisi arasında analoji kurar: "Bir önermenin aklın eseri olması gibi, Doğal Yasa'yı tesis eden de akıldır."[27]

Aquinas, spekülatif akıl ile pratik akıl arasında "kavrayış" (*Intellectus*) ve "isteme" (*Voluntas*) terimleri, bunların nesneleri olmaları itibariyle de "varlık" (*Ens*) ve "iyi" (*Bonum*) aracılığıyla Doğal Yasa'ya dair bir bağlantı kurar:

İnsan, Doğal Yasa ile rasyonel olması nedeniyle bağlantı kurabiliyorsa, kendi yapacağı yasaya, İnsanın Yasası'na, normatif hukuk sistemine de tümüyle rasyonel olmadığı için, eylemlerine akıl-dışı yönünün de –çoğu zaman rasyonel yönünden daha fazla– rehberlik ediyor olmasından dolayı muhtaçtır. İnsan doğal bir biçimde erdemli eylemlerde bulunmaya eğilimli olsa da (ge-

26 *ST II,* Soru 95, Madde 2.
27 *ST II*, Soru 94, Madde 1.

nel ilke) bu erdemin tamamlanması, erdemin eksiksiz, bir bütün olabilmesi için bu yönünün işlenmesi gerekir (özel ilkeler). Bir başka deyişle, eksikliği nedeniyle insanın bu yönünü işleyebileceği bir hukuk sistemi içinde bulunması, akıl-dışı yönünün sınır tanımaması nedeniyle rasyonel olarak çizdiği hukuki çerçevenin sınırlarının içinde yaşaması zorunludur.

İnsanın Yasası, dayanağını Doğal Yasa'dan alır; Doğal Yasa'dan uzaklaşırsa "yasa" olmaktan çıkar: Bir düzenleme yasal olabilir ama hukuki olmaz. Aquinas'a göre İnsanın Yasası bir gayeye uygun bir dolayım olmalı, o gayeye ulaşılmasını mümkün kılacak bir forma sahip olmalıdır. Aynı zamanda eylemlere bir kural getirmeli, kendisi bir "ölçü" niteliğini taşımalıdır. Bu koşulların yerine getirilmesi için de pozitif hukukun yasa koyucu tarafından geleneklere ve kamu yararına uygunluğunun gözetilmesi gerekir.

Aquinas, Aristoteles'in *Politika*'sına atıfla,[28] insanın diğer canlılardan farklı olarak akıl sahibi olmasının onu "iyi" eylemlere olduğu kadar "kötü" eylemlere de yönlendirebileceğini söylerken, aslında aklın akıl-dışı eylemler için gereçler üretebileceğini belirtiyordu. Hukuk, hem Aquinas'a, hem de yorumladığı biçimiyle Aristoteles'e göre, aklın "doğru" (*Rectitudo*) kullanımı için eylemlere tahdit koyuyor, bir anlamda akla "had" bildiriyordu.

Aklın ilk yasası Doğal Yasa'ya ait olduğu, adil eylem de aklın doğru kullanımını gerektirdiği için, adaleti tesis ettiği ölçüde hukuki kuvveti olan pozitif yasanın (*Unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis*), Aquinas'a göre, Doğal Yasa'dan türetilmiş olması gerekir. Bu "türetilme" (*Derivatio*) işleminin iki türlü yapılabileceğini söyleyen Aquinas, ilkinde, "genel ilkelerden sonuçlar çıkarma" biçiminde, pozitif hukukun yanında Doğal Yasa'nın da icbar edici bir özelliği bulunduğuna, ikincisinde ise, "belirlenim" (*Determinatio*) yoluyla gerçekleştiği için, zorlayıcı özelliğin sadece pozitif hukuka ait olduğuna işaret eder.[29] İlki için verdiği örnek, "Kimseye zarar vermeyeceksin" (*Quod est nulli esse malum faciendum*) ilkesinden türetilen "Katletmeyeceksin" (*Quod est non esse occidendum*) sonucudur. İkincisi için, "Kötülük işleyen cezalandırılır" ilkesinden belirlenim yoluyla türetilen cezanın nasıl ve ne şekilde verileceğinin pozitif hukuka ait olduğunu belirtir.

28 *Pol.*, 1253a 15.
29 *ST II*, Soru 95, Madde 2.

Doğal Yasa-İnsanın Yasası ilişkisine dair yapılan bu ayrım, "genel ilkelerden sonuçlar çıkarma" ve "belirlenim"; "evrensel hukuk" ya da "uluslararası hukuk" diyebileceğimiz *Ius gentium* ile hukukun yazılı normlarını oluşturan *Ius civile* arasında da ayrım yapılmasını mümkün kılar. *Ius gentium*'un kuralları, Doğal Yasa'nın genel ilkelerinden çıkan sonuçlardır; *Ius civile*'nin içerdiği yasalar ise birer belirlenim olan pozitif, "vâzi" hukuk kurallarıdır. Örnek vermek gerekirse, "kişinin bedensel bütünlüğünün korunması" evrensel bir hukuk normu (*Ius gentium*), Doğal Yasa'nın dolaysız sonucudur; bu ihlal edildiği takdirde ne yapılacağını ise *Ius civile*'nin bir parçası olarak her ülkenin ceza hukuku düzenler, bu düzenlemeler Doğal Yasa'nın belirlenimleridir.

Pozitif hukuk, kişisel çıkarları değil, tüm yurttaşların ortak yararını gözetecek biçimde düzenlendiğinde evrensel hukuk normlarıyla uyumlu hale gelir, yukarıda belirttiğimiz gibi "yasal olup hukuki olmayan" düzenlemeler ortadan kalkar, gerçek anlamıyla "yasa" özelliğini kazanır. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, İnsanın Yasası'nın tüm kötülükleri engellemesi ve erdeme dair tüketici bir düzenleme yapması da mümkün değildir.

Eski Yasa (*Lex Vetus*), Musa'nın Yasa'sı, Aristoteles'in söz etmediği ama Aquinas'ın da üzerine bir akıl yürütmede bulunmadan yapıtına devam edemeyeceği, *Summa*'nın pek çok yerinde değinse de bilhassa 98. Soru'dan itibaren odağa aldığı bir yasadır.

Eski Ahit, ilk olarak *Bonum*, "iyi" açısından değerlendirilir: Burada Aquinas ikili bir değerlendirme yapmak durumundadır; *Lex Vetus*'u –yukarıda söz ettiğimiz anlamda, Aristotelesci-Thomist çizgide– "iyi" olarak kabul ettiği taktirde *Lex Nova*'yı, *Yeni Ahit*'i, İsa'nın yasasını nasıl niteleyecek, kabul etmediğinde de *Eski Ahit*'ten *Yeni Ahit*'e nakledilen, bazı değişikliklerle birlikte en başta On Emir'i içeren hükümleri nasıl açıklayacaktır?

"İyi"yi bir derecelendirme içinde ele almak, "bir bütün olarak iyi" ile "eksik, tamamlanmamış iyi"yi ayırt etmek Aquinas'ın bu ikilemden çıkmasını sağlayacaktır (*Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet…est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum*):[30] *Eski Ahit*'in "iyi" olduğuna dair argümanında, bir doktrinin "iyi" olması için akla uygunluğunun ölçüt alınması gerektiğini söyleyen Aquinas, Eski Yasa'nın akla uygunluğu nedeniyle "iyi" olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler; akla uygun-

30 *ST II*, Soru 98, Madde 1.

luğu için de iki gerekçe öne sürer. İlk olarak Yasa, akıl ile mücadele içinde olan şehvaniliği, arzuyu (*Concupiscentia*) bastırmıştır; ikincisi, günahların tümüne engel olmuştur. Aquinas'ın ilki için seçtiği örnek ilginçtir: "Akranının evini arzulama!"[31] (*Non concupisces rem proximi tui*). Dikkat edileceği gibi *Concupiscentia*, kamu düzenini tehdit edecek en temel insan durumu olarak görülür: Başkasının, yakınındakinin (*Proximus*) mülküne, ona ait olana gıpta etmek... Mülkün sınırlarının belirlenmesi, aklın, kişinin başkasına ait olana el uzatmaktan kaçınmasını sağlaması ve Yasa'nın hükmünün akıl ile uyumlu bir tahdit getirmesi, Aquinas'ın gözünde Eski Yasa'nın "iyi" olmasını sağlar.

Ama mükemmel olmayan, eksik bir "iyi"... Aquinas bu noktada Eski Yasa'dan İnsanın Yasası ile İlahi Yasa'nın karşılaştırılmasına geçer; Eski Yasa, günahın yasaklanıp cezalandırılması gerektiğine hükmederek, dünyevi huzuru sağlamayı amaçlayan İnsanın Yasası'nın mükemmel hale getirilmesi için bir yol açmıştır, kendisiyse mükemmel değil, ebedi huzuru sağlamak için yetersizdir. Aquinas savını güçlendirmek için İncil'e başvurur: "Yasa Musa'ya tevdi edilmişti ama ilahi ışık ve hakikat İsa ile geldi." (*Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est*).[32] Eski Yasa, Aquinas'ın yorumuna göre, Doğal Yasa'nın hükümlerini bildirmişti (Eski Yasa bu hükümlere eklemeler yaptığı için Doğal Yasa'dan farklıydı), İsrailoğulları da putperestlik yerine tek tanrıya ibadet ettiği için[33] "seçilmiş" bir kavimdi, İsa da bu kavmin bir mensubu olarak ortaya çıkacaktı.

Her yasada bazı hükümler, Doğal Yasa aracılığıyla, akıl tarafından beyan edilir; ahlaki ilkeler de bu şekilde aklın hükümleri üzerine inşa edilir. Bunun yanında, yasaların icbar eden yönü de kurumsallaşmıştır; dünyevi ya da ilahi biçimde oluşan yasaya dair bu kurumsal zorlayıcılık, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemesi söz konusu olduğunda "hukuki hükümler" adını alır (*Praeceptis iudicialibus*). Eski Yasa İsrailoğulları'na hukuki bir bağlayıcılık getirmiş, bu kavim Aquinas için ideale en yakın karma rejimle yönetilmeye başlanmıştı: Musa ile soyundan gelenler yönetici olduğu için kısmen monarşi, yetmiş iki yüksek erdemli kişi seçildiğinden kısmen aristokrasi, herkese yönetime katılma hakkı verildiği için de kısmen demokrasiydi.

31 *Tora*'da onuncu emire yukarıda belirtilenin haricinde şöyle bir ek yapılmıştır: "Akranının karısını, kölesini ve cariyesini, boğasını ve eşeğini – ona ait hiçbir şeyi arzulama! [ya da *göz dikme!* T.A.]". *Tora*, 2. Kitap (*Şemot*), çev. Moşe Farsi, Gözlem Yayıncılık, 2007, İstanbul.

32 *Yuhanna* I-17.

33 *Tora*'da bu tanrı *Aşem* diye geçer.

Aristoteles ve Aquinas ruhun bir nevi dinamik geometrisini çıkarırlar. Bu geometri içinde rasyonel bir yönelme, akıl yürütme olduğu kadar arzular, tutkular, her tür "patetik", aklın denetleyemediği, denetlemekte yetersiz kaldığı duygusal durum da bulunur. "Yasa", bu tür eylemlilik durumundaki kişilerin bir arada yaşamasını sağlar. *Theos*'tan *Deus*'a geçildiğinde, kendi içine kapalı sistemden, kendisini aşan sistem tarafından kapanan bir mekanizmada buluruz kendimizi. Burada ahlak, politika, hatta "orta olma" başka bir oransallık, başka bir hukuki düzen içinde bulunur. Aristoteles-Aquinas çizgisinde değişmeyen, başka şeylerin yanında, bir şey vardır: Yeryüzü adil bir düzende eşyanın ve kişilerin yerlerini tespit eder, adaletli bir biçimde devinimlerin gayeleri doğrultusunda gerçekleşmesi imkanını verir. Yasa; canlının ve cansızın, rasyonel varlıkların ve akıldan yoksun olanların, ruhun ve bedenin, kişinin ve toplumun doğal biraradalığını sağlar. Erdemli hayat da tam olarak budur aslında; hem Aristoteles hem de Aquinas için, sistem ister kendi içine kapansın, ister kendisini aşan bir sistem tarafından kapatılsın, adalet evreni ve hukuki düzeni kuşatır, norm oluşturmaya ve kişileri bu normatif düzen içinde yaşamaya sevk eder.

Çoğulcu Demokratik Sistemlerde Aristoteles Mirası: Ilımlı Siyaset Anlayışı

GÜLÇİN BALAMİR COŞKUN

Kadim Yunan'ı ve düşünürlerini öğrencilere anlatmak, kimi zorlukları aşmayı gerektirir. Bu zorlukların bir kısmı Kadim Yunan'a da özgü değildir aslında. Modern devlet sisteminin oluşmasından önce hangi dönemi anlatmak isteseniz, öğrencilerin içinde yaşadıkları dünya ile paralellik kurmaya çalıştıklarını görürsünüz, bunu sorularından anlarsınız. Bildikleri kavramlarla anlamak isterler eskiyi. Ama bu eski içerisinde Kadim Yunan'ın yeri ayrıdır. Hem doğrusal zaman dizininde oldukça geriye doğru gittiğimiz, hem kullandığımız kavramları o düşünürlerin eserlerine bağladığımız için. Kölelerin, kadınların ve yabancıların siyasal katılımının olmadığı bir Atina'nın nasıl demokrasinin beşiği olduğunu anlatmaya çalışırsınız örneğin. İşin zorluğu, tümüyle başka sosyoekonomik, tarihsel ve teknolojik şartlar altında, Kadim Yunan'ın bildiğimiz kavramların çoğunun çıkış yeri olmasından ileri gelmektedir. Çünkü hep sorulan sorular aynıdır: Adalet nedir? Yurttaş kimdir? Kimler yönetmelidir? En iyi yönetim biçimi nedir?

Aristoteles ise Kadim Yunan'da ayrı bir yere sahiptir şüphesiz. Ortaçağ metinlerinin sadece "Filozof" diyerek andığı büyük düşünür, birçok alanda iz bırakmıştır. Bilimin çeşitli dallarında kullandığı gözlem ve sınıflandırma anlayışını siyaset biliminin de aracı haline getirmiştir. Felsefesinin genel çerçevesi, şüphesiz siyaset anlayışına dair ipuçları sunar ya da daha doğru bir ifadeyle zemin hazırlar. Ancak siyasete dair daha ayrıntılı çalıştığı ve günümüze ulaşabilen üç metni ayrıca zikretmek gerekir. Aristoteles, genel okur kitlesi için yazdığı kitaplar sınıflandırmasında yer alan *Atinalı-*

Cogito, sayı: 78, 2014

ların Devleti'nde, hem Atina'nın tarihine yer verir, hem de bu önemli *polis*in siyasal sistemini ayrıntılı irdeler.[1] Daha çok öğretim amacıyla kaleme aldığı *Nikomakhos'a Etik*[2] ve arkasından gelen *Politika* ise, Aristoteles'in siyaset teorisine katkısının belirginleştiği eserlerdir. *Logos* ile diğer hayvanlardan ayrılan insanlar, doğaları gereği *zoon politonkon*dur.[3] *Polis*i doğal bir varlık olarak tanımlayarak yola çıkan Aristoteles için "Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri, devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde (...)."[4] Öyleyse siyasal sistemin işleyişine dair kavramları, kurumları ve sorunları düşünmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Ne yazık ki Cicero'dan Arendt'e birçok düşünürün referans verdiği Aristoteles'in tüm siyaset kuramını bir makalede ele almak mümkün değildir. Bu yüzden seçici davranılıp büyük düşünürün *ılımlı siyaset* anlayışı incelenecektir. Yaşadığımız ve anlamlandırmaya çalıştığımız coğrafyada, her türlü iktidarın sınır tanımaz olma eğilimi, ılımlı siyaset üzerine düşünmeyi her zaman zorunlu kılmaktadır. Aristoteles'in ılımlı siyaset ile ne kastettiğini anlayabilmek için, öncelikle siyasal sistem sınıflandırması ve değişik sistemlere dair tespitlerine yer verilecektir. Ardından ılımlı siyasete zemin hazırlayan unsurlar incelenecektir.

Nasıl bir siyasal sistem sınıflandırması?

Ulaşılabilen en eski siyasal düzen sınıflandırması Kadim Yunan tarihçisi Herodot tarafından yapılmıştır.[5] Tek ölçüt olarak yönetime katılanların sayısının kullanıldığı bu çalışma,[6] tarihsel olarak öncül olsa da, siyasi düzenlerin sınıflandırması denince yaygın olarak ilk akla gelen ise Aristoteles'tir. Bu

1 Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Ari Çokona, İstanbul: İşbankası Kültür Yayınları, 2013.
2 Aristotetles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012.
3 "Çoğu kez dediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan amacıyla da, bütün hayvanlar arasında yalnızca ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir. Konuşmak ses çıkarmaktan oldukça ayrı bir şeydir; ses çıkarma yetisi öteki hayvanlarda da vardır, bununla duydukları acı ya da hazzı anlatırlar; çünkü gerçekten bazı hayvanların doğal güçleri, onların hem haz ve acı duymalarına, hem de duygularını birbirlerine aktarmalarına elverişlidir. Oysa dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlışı bildirmeye yarar. Çünkü insanlar öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış'ı, haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir." Aristoteles, *Politika*, 15. Basım, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 9. Makaledeki *Politika*'dan alıntılar aksi belirtilmediği sürece bu çeviriden yapılacaktır.
4 *Age*.
5 Cem Eroğul, "Siyasal Düzenlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek ve Tartışma", *Prof. Dr. Ahmet Şükrü Esmer'e Armağan*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 83.
6 Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.

haklı ünün iki temel nedeni olduğu söylenebilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki kurduğu okuldaki öğrencileri ile birlikte 158 Yunan *polis*inin anayasal düzenlerini inceleyerek yaptığı araştırma siyaset biliminin gelişiminde görgülün gözlemlenmesi açısından bir mihenk taşıdır. Dönemin ulaşım ve iletişim imkânları göz önüne alındığında, sadece bilgilerin toparlanması için harcanan emek bile önemlidir. Öte yandan bilinir ki "görgül, açıklanmamış ve yalın haliyle karmaşıktır; içerdiği düzeni gözlemciye kendiliğinden ifşa etmez."[7] Bu noktada Aristoteles'in çalışmasının ikinci ayırt edici özelliği ortaya çıkar. Bu da görgülden yola çıkarak soyutlama yapabilme ve görgülün karmaşıklığına bir anlamda düzen verme becerisidir.[8] Siyaset biliminde siyasal düzenlerin sınıflandırması konusu işlenirken öncelikli referans noktası olan bu sınıflandırmayı ele almadan önce, Aristoteles'in siyasal düzen anlayışının üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.

Düşünürümüz siyasal düzen kavramına karşılık *politeia*[9] kelimesini kullanmaktadır. Aynı kelime siyasal düzenler sınıflandırmasında ise belirgin bir türü ifade etmek için de kullanılmaktadır. Kadim Yunan'dan yapılan çevirilerde başka kavramlar için de benzer durumlarla karşılaşılmaktadır. Çok farklı bir anlam dünyasında kaleme alınmış metinleri günümüz dilleriyle kavrama zorluğudur bunun nedeni. Bu zorluğu bir nebze giderebilmek adına bu makalede devlet yönetimine dair genel kuralların ifade edildiği yerlerde siyasal düzen ifadesi kullanılacaktır. Aristoteles siyasal düzenler içerisinde belirgin bir türden bahsettiğinde ise, *politeia* kelimesi Eski Yunanca olarak korunacaktır. Esasen düşünürün iki kavramı kullanırken de aynı kelimeyi kullanması bilinçli bir *aynılaştırmayı* amaçlıyor olabilir. Ancak bu makalede okuma kolaylığı amacıyla ayrıştırma yapılacaktır.

7 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 57.

8 Soyutlama beceresinin Kadim Yunan kültürünün en önemli kazanımlarından biri olduğunu burada hatırlatmakta yarar vardır. Bkz. Jacqueline Romilly, *Pourquoi la Grèce?*, Paris: Fallois, s. 11 ve 17'ye gönderme yapan Cemil Oktay, *age*. Ancak Oktay'ın da belirttiği gibi, "siyaset bilimine ilişkin olarak, Aristoteles'in yaklaşımı bu alanda adeta kemalin ifadesidir."

9 İngilizce metinlerde *politeia*'nın karşılığı olarak "constitution" kelimesi yaygın olarak kullanılmaktadır. *Politika*'yı İngilizce metinden yola çıkarak aktaran Mete Tunçay da anayasa kelimesini kullanmıştır. Aynı şekilde Eski Yunanca metinden çeviren Furkan Akderin de anayasa kelimesini tercih etmiştir. Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013. Ancak günümüzde anayasa daha çok yazılı bir yasal düzenlemeyi çağrıştırdığı için kanımca anlam karışıklığına neden olmaktadır. Bu yüzden İngilizce ya da Fransızca metinlerde rastlanan *régime*'in karşılığı olarak siyasal düzen çevirisi tercih edilmiştir. Keza Saffet Babür'ün çevirisiyle yayınlanan *Nikomakhos'a Etik*'in sonuna eklenen kısa sözlükte de *politeia*'nın karşılığı siyasal düzen olarak verilmiştir. Aristotetles, *Nikomakhos'a Etik*, *age*., s. 237.

Aristoteles'e göre, siyasal düzeni ayakta tutan iki dayanak vardır. Bunlardan ilki siyasal düzenin özüdür. Bu özü yurttaşlar oluşturur. Bu yüzden Aristoteles, *Politika*'nın 3. Kitabında yurttaşın kim olduğu üzerinde ayrıntılı durur; "çünkü devlet, yurttaşların toplamıdır."[10] Yurttaşın ayırıcı özelliği Aristoteles'in gözünde, yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır. Burada *polis*in siyasal düzenine göre tanımlanan haklar ve görevler değişecektir şüphesiz. Hatta Aristoteles, verdiği yurttaş tanımının en iyi demokrasiye uyduğunu da belirtir, ama verdiği genelleyici tavırda bir değişikliğe gitmez. Öte yandan, yurttaşlar, sadece ortak bir coğrafyayı paylaşan insanlar topluluğundan ibaret değildir. Benzer şekilde, devlet, dış düşmana karşı oluşturulan bir koruma sistemi ya da ticareti kolaylaştırmak için varolan bir birliktelik de değildir. Aristoteles'in anlatımıyla, "devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde *iyi* yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir. (..) Bütün bu etkenlikler bir dostluk[11] anlatımıdır; çünkü bize toplum içinde yaşamayı yeğleten, başkalarını sevmemiz oluyor ve bunların hepsi, devletin amacı olan iyi yaşamın sağlanmasına katkıda bulunuyorlar; ve iyi yaşam demek, bizce mutlu ve soylu yaşamaktır."[12] İyi yurttaşın nasıl tanımlanabileceği ve iyi yurttaş ile iyi insan arasındaki ilişkiyi gene bu bölümde ele alır Aristoteles. Ancak verdiği yanıt çok da açık değildir. 3. Kitabın 4. bölümünün sonunda en iyi siyasal düzende iyi yurttaş ile iyi insan arasında örtüşme olacağını belirtir. O halde şu soruyu sormak gerekir: En iyi siyasal düzen nedir büyük filozofa göre? Bu soruyu cevaplayabilmek için siyasal düzeni ayakta tutan ikinci dayanağa, yani kurumsal yapılanmaya bakmak gerekir.

Aristoteles'e göre siyasal düzene şeklini veren kurumsal düzenlemelerdir. Şekil açısından siyasal düzeni şu şekilde tanımlar düşünür: "'Anayasa'dan (siyasal düzen)[13] biz çeşitli yetkelerin ve özellikle bütün ötekilerin üstünde olan egemen yetkenin örgütlenişini anlıyoruz. Yurttaş topluluğu her yerde

10 Aristoteles, *Politika*, s. 70.

11 Dostluk kelimesi Eski Yunancadaki *philia*'nın karşılığı olarak çevrilmektedir. Bu kavram ile ilgili tartışmalar için bkz. Richard Mulgan, "The Role of Friendship in Aristotle's Political Theory", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, C. 2, S. 4, s. 15-32.

12 Aristoteles, *Politika*, s. 85.

13 Bu alıntı Mete Tunçay çevirisinden yapılmıştır. Bu yüzden *politi*ea karşılığı olarak burada anayasa kelimesi yerinde bırakılmıştır. Ancak buradaki anlam, daha önce de belirttiğimiz gibi günümüz kavramlarıyla siyasal düzene yakındır.

egemendir; anayasa (siyasal düzen) *politeuma*'nın[14] toplamıdır."[15] Bir başka deyişle yönetime dair yetkilerin dağılışının siyasal düzeninin şekli için belirleyici olduğunu vurgular. Biraz ilerleyen sayfalarda aynı fikri şu sözlerle işler bir kere daha: "*Anayasa* (siyasal düzen) devletlerin erk görevlerinin (makamlarının) dağılımı, egemenliğin ve her topluluğun gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsedikleri düzenleniş biçimidir."[16] Bu noktadan itibaren, Aristoteles iktidar merkezli iki soru sorarak, topladıkları görgül verilerdeki siyasal düzenleri sınıflandırmaya girişir.

İlk soru nicel bir sorudur ve aslında kendisinden önceki düşünürlerin de kullandığı bir kıstastır: Egemen erki elinde tutan kaç kişidir? Verdiği cevap ise çok açıktır: "Egemenlik ya bir adamın, ya bir azlığın ya da bir çokluğun elinde bulunacaktır."[17] İkinci kıstas ise, daha çok siyasi iktidarın kullanım üslubuna yöneliktir. Egemenler ellerindeki iktidarı kimlerin yararına kullanmaktadırlar? Egemenler, iktidarlarını ortak yararı gözeterek kullandıklarında ortaya çıkan siyasal düzenler, yöneten sayısı ne olursa olsun, *doğru* siyasal düzenlerdir. Tam aksine yöneticiler, sadece yönetenlerin çıkarını kolluyorlarsa ise ortaya çıkan siyasal düzenler *sapkın* düzenlerdir.[18] Bu iki kıstas eşliğinde Aristoteles, meşhur altılı sınıflandırmasını oluşturur. Düşünürün anlatımında, ortak iyinin amaçlandığı *doğru* siyasal düzenler egemen sayılarına göre krallık (bir kişini yönetimi), aristokrasi (bir azınlığın yönetimi) ve *politeia* (bütün topluluğun yönetimi) adlarını alırlar. Buna karşılık, sapkın siyasal düzenlere verilen isimler ise tiranlık, oligarşi ve demokrasidir. Bu üç sapkın siyasal düzenden hiçbirinde yönetimin ilkesi bütün topluluğun çıkarlarının korunması değildir. Yönetenler, öncelikle ve hatta sadece kendi isteklerini hayata geçirirler. Bu durum ister istemez siyasal kararların meşruiyetine gölge düşürecektir. Meşruluğun şüpheli olduğu iktidarlarda ise siyasal sistem daha çok zor kullanımına dayanacaktır. Kısaca belirtmek gerekirse, sapkın düzenler ile doğru düzenler arasındaki fark, iktidar ile toplum

14 Mete Tunçay, *politeuma*'nın yurttaşlar topluluğunun tümünü işaret ettiğini belirtmektedir. Bu cümle, Yunanca metinden yapılan çeviride şu şekilde yer almıştır: "Vatandaşlar işleri yönetirler, anayasa da yapılan işlerin toplamıdır". Aristoteles, *Politika,* çev. Furkan Akderin, s. 97.

15 Aristoteles, *Politika*, 79.

16 *Age*., s. 110.

17 *Age*., s. 81.

18 "Öyleyse, ortak iyiliği amaçlayan bu anayasaların, mutlak adalete uygun olmakla *doğru* oldukları açıktır; yalnız yöneticilerin iyiliğini amaçlayanlarsa *yanlış*tır. Onların hepsi doğru ölçütten (örnekten) *sapmalar*'dır." *Age*., s. 80.

arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Doğru siyasal düzenlerde, yöneten sayısı ne olursa olsun, yöneten ile yönetilen arasında iletişim kanalları açıktır. Siyasal kararlar yurttaşların ihtiyaçları doğrultusunda şekillenir. Oysa sapkın rejimlerde kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden egemen erk, yurttaşlarını dinlemek ve anlamak arayışında değildir. İletişim olmadığı gibi, bilinçli bir görmezden gelme ve keyfilik söz konusudur.

Aristoteles'in çalışmasının ilginç noktalarından biri, sapkın siyasal düzenler olarak sınıflandırdığı devletlerdeki yöneticilere dahi daha iyi yönetme tavsiyeleri vermesidir. Bir başka deyişle sadece ideal olan üzerine akıl yürütmek yerine, yaşayan siyasal düzenleri tüm yönleriyle ve alt bölünmeleri ile gözlemlemeyi ve siyasal erk sahiplerini yönlendirmeyi seçmiştir. Bu bağlamda *Politika* eserinin 3. ve 4. Kitapları çeşitli siyasal düzenlerin işleyişinin ayrıntılı incelenmesine ve tarihsel örneklerle beslenmesine ayrılmıştır. Düşünürün en iyi yönetim biçimine dair görüşlerine geçmeden önce, sapkın siyasal düzenleri kendi içlerinde nasıl bir sıralamaya tabi tuttuğunu hatırlayalım. Tiranlık en kötüsü, oligarşi ise kötülük sırasında ikinci gelenidir. Demokrasi ise sapkın rejimler arasında en muteber olanıdır[19]; "çünkü, tek tek alınınca aralarından hiçbiri iyi adam olmayan çokluğun hep birlikte alındığı zaman –bireysel olarak değil, topluca- azlıktan daha iyi olması mümkündür; nasıl ki, herkesin katkıda bulunduğu bir şölen, tek bir adamın kesesinden verilen şölene oranla daha iyi olur."[20] Öte yandan, siyaset biliminin ödevinin en iyi siyasal düzeni araştırmak olduğunu da teslim eder Aristoteles. En iyiye ulaşmak zor, belki imkânsız olabilir. Bu yüzden de siyaset biliminin bir ödevi de farklı topluluklara hangi siyasal düzenin uygun olduğu üzerine de düşünmektir. Bir başka deyişle, "gerçek siyasetçi hem mutlak olarak en iyiyi, hem koşullara göre en iyiyi bilecektir."[21]

Bundan sonraki bölüm büyük düşünürün, en iyi siyasal düzene dair görüşlerini ve bugüne uzanan değerli mirasını aydınlatmayı amaçlamaktadır.

En iyi siyasal düzen ve ılımlı siyaset

En iyi siyasal düzeni, *doğru* siyasal düzenler arasında aramak gerekir. Krallıklar iyi siyasal rejimlerdir; çünkü bütün topluluğun çıkarları korunur, ihtiyaçları gözetilir ve istekleri dikkate alınır. Tarihsel verilerin de gösterdiği

19 Aristoteles, *Politika,* s. 111.
20 *Age.,* s. 86.
21 *Age.,* s. 109.

gibi birçok farklı krallık olduğu ve hepsinin yönetiminin farklılıklar içerdiği açıktır. Bunlardan yasalara saygı gösterilen krallıklar en muteber olanlarıdır. Ancak Aristoteles, *sapkın* siyasal düzenler arasında sıralama yaparken kullandığı mantığı burada da kullanır ve der ki "(...) hepsi iyi olan bu çoğunluğun egemenliğine, en iyilerin egemenliği, gerçek aristokrasi ve tek'in egemenliğine de krallık ve (ve dolayısıyla kendi türünün iyisi) diyebilirsek, o zaman devletler için bir yönetim biçimi olarak aristokrasi krallığa yeğdir."[22] Şüphesiz bu mantık, aristokrasi aşamasında son bulmaz ve en iyi siyasal düzen olarak, bütün topluluğun iyiliği için tüm yurttaşların egemen erk olduğu *politeia*'ya uzanır.

Politeia, iki sapkın siyasal düzenin, demokrasi ve oligarşinin prensiplerinin karışımından ortaya çıkar.[23] Böylece adı geçen iki düzenin aşırılılıkları birbirleriyle törpülenir. Bir başka deyişle Aristoteles, en iyi siyasal düzen olarak öne sürdüğü *politeia* ile karma bir düzen önerir. Bu karma düzende, hem zenginlerin hem yoksulların hakları ve çıkarları korunacaktır. Önerilen bu karma düzen, günümüz siyasetindeki anayasal çoğulcu siyasi düzenlerin öncülüdür. Aristoteles'in bu konudaki mirası özellikle dört noktada tekrar hatırlanmayı hak eder.

Öncelikle *politeia* yasaların yol göstericiliğinin kabullenildiği bir siyasal düzendir. Bu aşamada Aristoteles'in egemen erk ile yasalar arasındaki ilişkiye nasıl baktığını hatırlamakta yarar vardır. *Politika* adlı eserinde, hangi siyasi düzen söz konusu olursa olsun önemli olanın iyi yasalar tarafından yönetilmek olduğunu vurgular hep. Girit'in yasa yapımıyla ilgili bölümde Onomakritos'un hikâyesine gönderme yapması anlamlıdır.[24] Yasama yeteneğinin kaynağının ne olduğunu sorgular Aristoteles. Girit'te kâhin olan Onomakritos mu? Yoksa akıl ve bilginin sesi Thales mi?[25] Esasen oldukça cüretkâr bir çıkıştır bu; çünkü Kadim Yunan'da tüm *polis*lerin kuruluşunun kaynağı tanrılar olarak görülür. Ancak ilerleyen sayfalarda tanrı mı akıl mı tartışmasını çok uzatmadan, "... Yasa'nın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve Zeka'nın egemen olmasını istiyor demektir"[26] diyerek vurguyu daha çok yasalar ile egemen erk arasındaki

22 Aristoteles, *Politika*, s. 101.
23 *Age.,* s. 122.
24 *Age.,* s. 66.
25 Robert C. Bartlett, "Aristotle's Science of the Best Regime", *The American Political Science Review,* C. 88, S. 1, 1994, s. 144.
26 Aristoteles, *Politika*, s. 103.

ilişkiye yönlendirir. En iyi yönetim üzerine düşünürken bizim için önemli olan, Aristoteles'in dar anlamıyla hukuk devletine[27] yaptığı vurgudur. Yöneticiler tutkularına esir olabilir, insanların en iyisi bile yoldan çıkabilir. Yasa ise, tutkudan arınmış zekânın yansımasıdır. Yasa aşırılıkların törpülendiği, ortalamanın dile geldiği yerdir.[28] Aristoteles'in doğru yasa nedir sorusu üzerine tartışmalarının ayrıntılarına girmeden, sadece gelenekler ışığında oluşmuş ahlak yasalarını yol gösterici olarak önerdiğini belirtelim.[29] Dolayısıyla burada söz konusu olan, egemen erkin yasama kolunun yapabileceği düzenlemeler değil, bir *temel yasa*dır. Böylece Aristoteles, günümüz hukuk düzenlerindeki anayasanın üstünlüğü ilkesini öngörmüştür aslında.

Büyük düşünürün mirasına ilişkin ikinci hatırlanması gereken nokta, en iyi siyasal düzen olarak önerdiği *politeia*'nın ılımlı siyaset anlayışı üzerine kurulu olduğudur. *Politeia*, bir kişinin, bir grubun ya da çoğunluğun aşırı isteklerine boyun eğildiği bir siyasal düzen değildir. Bu ılımlı siyaset anlayışı, aşırılıkların yasalarla törpülendiği siyasal düzen anlayışından beslenir şüphesiz. Ancak Aristoteles'in ılımlı siyaset vurgusu sadece bundan ibaret değildir; çünkü ılımlılık ya da ölçülülük öğretisi olarak adlandırabileceğimiz anlayış sadece siyaseti konu edinmez, yaşamın bütün alanlarına yayılır. Ölçülü ve ihtiyatlı olmak, toplumun bütün üyelerine önerilen bir vasıftır. Ancak söz konusu iktidar sahipleri olunca onların özellikle hassas olması siyasal düzenin işleyişi için öncelikli önem arz eder.[30] Pierre Aubenque'e göre, Aristoteles aklı başındalığı / ölçülülüğü (*phronesis*) entelektüel bir erdem olarak ele almakla yetinmez. Somut örneklerle ölçülülüğün önemini vurgular. Bu bağlamda ise, Kadim Yunan'ın en önemli siyasetçilerinden biri olan Perikles'i aklı başında / ölçülü kişi (*phronimos*) olarak örnek gösterir.[31] *Nikomakhos'a Etik* kitabının çeşitli yerlerinde değindiği aklı başındalığın yansımaları *Politika*'da siyasal düzene yönelik olarak kendini gösterir. Siyasal düzenler de orta yol arayışında olmalıdır. Bu yüzdendir ki Aristoteles, de-

27 Günümüzde hukuk devleti ifadesi hem yöneticilerin koydukları yasalarla bağlı olmasını, hem de insan haklarının korunduğu yasal mevzuat oluşturulmasını kapsar. Buradaki hukuk devleti ise daha çok yöneticilerin siyasal düzenin kurallarıyla bağlı olması anlamında kullanılmaktadır.

28 Aristoteles, *Politika*, s. 104.

29 Aristoteles, *Politika*, s. 104.

30 Aristoteles'in ölçülülük öğretisine dair bir değerlendirme ve 15. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Tursun Bey'in düşüncesine etkisi için bkz. Cemil Oktay, " "... Ve Bunun Gibi Tedbire Siyaset Dirler." Tursun Bey'in Siyaset Tanımı Üzerine Notlar", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No. 40, Mart 2009, s. 43-51.

31 Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1963, s. 51.

mokrasi ve oligarşinin aşırılıklarından arınmış bir orta yol olarak *politeia*'yı en iyi siyasal düzen olarak tanımlamaktadır. Aristoteles'e göre sapkın siyasal düzenlerin sıklıkla gözden kaçırdığı ilke işte bu orta yol ilkesidir.[32] Bu ilkenin gözden kaçırılması ise, bölünmeleri ve iç çatışmaları besler; siyasal düzenleri devrimlerle karşı karşıya bırakır. Orta yol anlayışına dayanan ılımlı siyaset, çatışmaya varan kutuplaşmaların / hizipleşmelerin önünü kesmenin de bir yoludur.

Aristoteles'in bir diğer önemli mirası, günümüz siyaset biliminde de siyasal düzenler için önemli bir değişken olarak kabul edilen orta sınıfın önemine yaptığı vurgudur. Siyasal düzenleri sınıflandırırken sadece siyasetin içinden iki kıstas kullanıp, bu alanı özerkleştiren Yunan düşünür, *politeia*'nın özelliklerini anlatırken tümüyle siyaset dışı bir değişken olarak orta sınıfı da katar analizine.[33] Orta sınıfın varlığına verdiği önemi şu sözlerle dile getirir: "Devlet, alabildiğince, benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlar – bu koşul ise, başlıca orta sınıfta bulunur. Dolayısıyla, en iyi yönetimin de, bileşiminin doğal bir bileşim olduğunu söylediğimiz bu tür şehirlerde bulunacağı kesindir. Orta sınıf aynı zamanda en istikrarlı öğedir, değişikliği en az isteyendir."[34] Bu yüzden, mümkünse orta sınıf, diğer iki sınıfın toplamından ya da en azından her birinden ayrı ayrı kuvvetli olmalıdır. İlerleyen satırlarda Aristoteles, orta sınıfların baskın olduğu yerlerde, hiziplerin ve bunlara bağlı çatışmaların azalacağını da belirtir. Bir başka deyişle orta sınıfa dayanan en iyi siyasal düzen istikrarlı da olacaktır. Ayrıca Solon, Lykourgos ve Kharondas gibi en iyi yasa koyucuların da orta sınıftan çıktığını vurgular. Böylece orta sınıf ile ılımlı siyaset arasında bağ kurulmuş olur.

Aristoteles mirasının en son öğesi ise kuvvetler ayrılığı ile ilgilidir. Belirtelim ki düşünür doğrudan kuvvetler ayrılığı ilkesine bir vurgu yapmamaktadır. Ona göre, değişik sınıfların öne çıktığı oligarşi ve demokrasi arasında bir dengeyle ortaya çıkan *politieia* sistemin aşırılıklarını önleyecektir. Dolayısıyla vurgusu daha çok karma anayasa anlayışına dayanan bir denge-fren mekanizmasıdır. Ancak gene de 4. Kitabın son üç bölümünde yasama, yürütme ve yargı erklerinin nasıl örgütlenebileceğine dair görüşlerini dile getirir. Bu üç bölümün ana fikri, hangi tür siyasal düzen olursa olsun, önemli olanın yasama, yürütme ve yargı yetki alanlarının belirlenmesinin gerekli-

32 Aristoteles, *Politika*, s. 161.
33 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri,* s. 63.
34 Aristoteles, *Politika*, s. 127.

liğidir. Her bir yetki alanında kimlerin görev alabileceği ihtimalleri kaleme alan Aristoteles, ancak insan gücünün yeterli olmadığı durumlarda aynı kurullara birden çok görevin verilmesini kabul edilebilir olduğunu belirtir.[35] Kartaca'nın siyasal düzenini incelediği bölümde söylediği şu cümleler ise bu görüşlerini destekler niteliktedir: "Şehir buna elverişli olacak kadar küçük değilse, görevleri ayrı ayrı kimselerin paylaşmaları, daha demokratik olacağı gibi devlet adamlığına da daha çok yakışır."[36] Dolayısıyla değişik görevlerin farklı kişi / kurumlar arasında bölüşülmesi devletin daha iyi yönetilmesini destekler.

Aristoteles'in çeşitli düzeylerde vurguladığı dört nokta ışığında bir kere daha ortaya çıkmaktadır ki siyaset üzerine düşünenlerin Kadim Yunan'dan beri temel kaygısı egemen erkin gücünün sınırlarının nasıl çizileceğidir. Bu yüzdendir ki düşünürümüz, bize karma siyasal düzende iktidarı paylaşan değişik sınıfların kuracağı dengenin en iyi yönetim olacağını söyler. Açıkça kuvvetler ayrılığını öne çıkarmadan dengeli siyaset arayışının peşine düşer. Orta sınıfın genişliği ve değişik sınıflar arasında erk bölüşümünde kurulan denge, bir devletin bekası için en büyük tehlike olarak gördüğü hizipleşmenin önünü kesecektir. Siyasette hizipleşme, iç çatışmanın; iç çatışmalar ise devletlerin zayıflamasının temel nedenidir. Tam da bu noktada, Aristoteles'in mirasının önemini vurgulamak için, yakın geçmişten bir örnekle karşılaştıralım. Bu bağlamda, Birleşik Devletler anayasasının yapım sürecindeki tartışmalara bakmak ilginç olabilir.

Beni bu konuda düşünmeye iten, City University of New York'da öğretim üyesi olan Peter Simpson'ın ilginç ve biraz da mizahi makalesi oldu.[37] Makale, Yunan düşünürün ağzından Amerikan siyasal düzenini inceleyip değerlendirdiği bir yazı olarak kaleme alınmış.[38] Simpson'ın makalesindeki yakıştırmalar ne kadar gerçekçi dursa da, biraz daha tarihsel bir zeminden karşılaştırma yapabilmek için, 9 ve 10 numaralı Federalist metinler kullanmak daha uygun görünmektedir.[39] Hamilton'ın kaleme aldığı düşünülen 9 numaralı metin, Aristoteles'in çözüm aradığı Kadim Yunan sitelerinin hi-

35 *Age.*, s. 136-137.
36 *Age.*, s. 64.
37 Beni bu makalaye yönelendiren ise, Open Yale Courses adresinden Siyaset Felsefesi derslerini dinlediğim Steven B. Smith olmuştur.
38 Peter Simpson, Aristotle's Regime of Americans, Aristotle's Politics Today, eds. Robert B. Talisse and Lenn Goodman, SUNY, Albany, 2007, s. 109-128. http://www.aristotelophile.com/Books/Articles/AristotleRegimeAmericans.pdf
39 Pierre Manent (der.), *Les libéraux,* Tome I, Hachette, Paris, s. 289-313.

zipler arası çatışmalardan kaynaklanan kaotik ortamına referans vererek başlar. Ancak bu konu daha belirgin bir şekilde Madison'ın elinden çıktığı düşünülen 10 numaralı metinde işlenir. Madison, bu metinde hizipleşmenin neden ve sonuçları üzerinde durur; çünkü Kadim Yunan düşünürü gibi o da, hizipler arası çıkar çatışmalarının toplumsal istikrarı tehdit ettiğini ve bunun devletin güçlenmesinin önündeki en önemli engel oluşturduğunu düşünür. Bu hiziplerin temel sebebi ise zenginliğin eşitsiz bölüşümüdür.[40] Yukarıda da değindiğimiz gibi, Aristoteles hizipleşmelerin ortaya çıkmasına karşı bir çözüm olarak orta sınıfın önemine vurgu yapar. Oysa Yunan düşünürden farklı olarak, bu hiziplerin oluşmasını önlemenin mümkün olmadığına kanaat getirip sonuçlarının iyileştirilmesi üzerinde durur. Bu anlamda federatif yapıda ve temsili demokrasi modeline göre oluşturulan bir hükümetin, çoğunluğu elinde tutan bir grubun azınlıkta kalan diğer gruplaşmaları ezmesini önleyeceği fikrini savunur Madison.[41] Aritoteles'in dilinde ise, zenginlerin erk sahibi olduğu oligarşi ile görece fakir çoğunluğun erk sahibi olduğu demokrasinin karışımı, azınlık – çoğunluk arasındaki bu gerilimin son bulmasına yardım edecektir. Federalist makalelerin, oldukça büyük bir coğrafyada federal bir birlikteliğin düşünsel savunucuları tarafından kaleme alındığını ve siyasal bir birlik olarak *polis*in geleceği üzerine kaygılanan Aristoteles ile karşılaştırmaların ister istemez sınırlı olacağını da hatırlatalım.

Sonuç olarak, kadim düşünürlerin kelimeleri arasında kaybolmak, düşüncelerini yorumlamaya çalışmak büyülü bir gerçekliğe ulaşma çabasına benziyor. Günümüze kalan metinlerinde kimi eksikler olmasına rağmen, oldukça sistemli olarak tanıştığımız Aristoteles metinlerini okumak da biraz bu çabanın parçası. Bir yandan büyülü, çünkü dili, örnekleri neredeyse 2400 yıl öncesinin bize biraz da kurgusal dünyasını seslendiriyor. Öte yandan öylesine gerçek, çünkü örneğin ılımlı siyaset anlayışının dayandığı unsurları Türkiye'nin çoğulcu demokrasiye geçişinin şartları olarak okumak araştırma ufkumuzda yeni pencereler açıyor. Bu yüzden de sözü, Aritoteles'in siyaset metinlerinden hep öğreneceklerimiz olduğunu söyleyerek bitirelim.

40 *Age.*, s. 301.
41 *Age.*, s. 305-306.

Bir (Yeni) Aristotelesçi Neden Marx'ın Sosyal Teorisini Dikkate Almalıdır?

KURTUL GÜLENÇ*

Ruth Groff'un "Aristotelesçi Marksizm/Marksist Aristotelesçilik: MacIntyre, Marx ve Soyutlamanın Analizi" başlıklı makalesinde sormuş olduğu bu sorunun yanıtlarından biri Aristotelesçi ahlak teorisinin çağımızda geçerliliğini sürdürebilmesi için gündelik pratikleri derinlikli şekilde analiz eden bir sosyal teoriye ihtiyacı olduğudur. Alasdair MacIntyre için Aristotelesçi ahlak teorisinin sosyal teoriye ihtiyacı şu üç problemden doğar: a) çağdaş ahlak söyleminin ilgili olduğu bağlamla ya da toplumsal pratiklerle kurması gereken ilişki kümesinden yoksun olması, b) ilkiyle bağlantılı olarak Aydınlanma'nın (özellikle liberal bakışın) insan anlayışının içerdiği sorunlar ve son olarak c) araçsal aklın kapitalist üretim ilişkilerine eklemlenerek ürettiği amaçların sorgulanmadığı bir etik/politik bakışın çağımızdaki egemen konumu. MacIntyre, bu problemlerin çözümünü Marksist sosyal teorinin kapitalizm ve liberal birey, meta fetişizmi ve araçsallaşma ve evrensel ahlak anlayışı eleştirisini kendisine eklemlemiş bir Aristotelesçilikte bulur.

MacIntyre'ın Aristoteles'in etiği üzerinden geliştirmiş olduğu erdem etiği, temelde çağdaş dünyanın iki egemen ahlak anlayışına –yararcılık (*utilitarianism*) ve deontoloji (Kantçı yaklaşım)– başkaldırır ve Aristoteles'in erdem-iyi anlayışını yeniden canlandırmaya çalışarak bu yaklaşımlara alternatif bir etik yaklaşım oluşturmaya gayret eder. Yararcı ve deontolojik etik birbirinden bütünüyle farklı iki akımmış gibi görünmesine rağmen ikisinde de eksik

* Yazının hazırlanma aşamasında verdikleri destekten dolayı Mete Han Arıtürk'e ve Eylem Yıldızer'e teşekkür ederim.

olan temel parça "sosyal bağlam"dır. Sonuç deyince ahlaki hayatın nihai bir amacından ziyade tek tek her eylemin sonucunu anlayan ve eylemlere onların yarattığı sonuçlarıyla değer biçilmesi gerektiğini ifade eden yararcılık sadece yararla ilgilenir,[1] ahlaki eylemi başka her şeyden tecrit ederek onu eylemden etkilenen herkesin mutluluk ya da yararını en yüksek düzeye çıkaran eylemle özdeşleştirir ve bu yüzden de mutluluğu sadece yarar-haz temeli üzerinden savunabilir.[2] Bu savunuyu yaparken de kullandığı yarar ilkesi soyut bir ilke olarak kalır. Deontolojik yaklaşım ise ahlakı "ödev", "görev" ya da "yükümlülük" gibi ve benzeri hukuki boyutu da olan kavramlarla ele alarak temellendirmeye çabalar ve bu kavramlar aracılığıyla tam bir kişisizliği ve tarafsızlığı ahlaklılığın zorunlu koşulu haline getirmek için çabaladığından içi boş, soyut bir evrensellik inşa eder. Örneğin Kantçı ödev etiğini benimsemiş bir kişi "dürüst davranmanın ya da doğru söylemenin" gerekçesini kategorik buyrukta, başka bir ifadeyle ahlak yasasında bulur. Bundan daha da önemlisi, böylesi bir eylemlilik durumunda, kişinin motivasyonunu oluşturacak ilke "ödevden dolayı" dürüst davranması ya da doğruyu söylemesi gerektiği ilkesidir. Eşdeyişle, kişi hem ödevden dolayı hem de ödeve uygun bir eylemde bulunmalıdır. Bu bağlamda MacIntyre'a göre ya yararcılığın ya da deontolojik etiğin söylemleriyle kurulan "çağdaş ahlak söylemi,

> en temel Marksist anlamda ideolojiktir çünkü anlamsız kavramlar iktidarın gerçek ilişkilerini gizleme işlevi görür. Ama bunun ötesinde, MacIntyre 'haklar' ve 'fayda' gibi terimleri sadece boş olmakla değil, yanlış olmakla da yargılar – bu terimleri, kavramsal nedenlerle başarısızlığa mahkûm olan bir entelektüel Projenin hizmetine sevk edilmiş olan 'ahlaki kurgular' olarak adlandırır."[3]

Groff'un MacIntyre'ın çağdaş ahlak söylemine yönelttiği eleştiriye ilişkin bu değerlendirmesi bize şu soruyu dayatır: Bu türden yanlış ve kurgusal ama gerçek görünümlere sahip olan şeyler neyin görünümleridir? Daha doğru bir ifadeyle, bu kategoriler hangi sosyal pratiklere ait kategorilerdir? Nereden türemişlerdir?

1 Yarar ilkesi: Eylemin, ondan etkilenen en yüksek sayıda insana en yüksek mutluluk sağlaması gerekir. Farklı yararcılık kuramları için bkz. Jeremy Bentham'ın eylem yararcılığı ve John S. Mill'in kural yararcılığı.
2 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 197-198.
3 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", *Philosophy & Social Criticism*, 2012, 38 (8), s. 777.

Bu soruları yanıtlarken MacIntyre, tıpkı erken dönem György Lukács'ın *Roman Kuramı*'nda ya da Herbert Marcuse'nin *Alman Sanatçı Romanı* başlıklı doktora tezinde iddia ettiği gibi epik dönemin –ya da kahramanlık toplumunun (*heroic society*)– bir bütünlüğü olduğunu öne sürer. Düşünüre göre ahlak ve toplumsal yapı bu toplumlarda bir ve aynıdır.[4] Bunun nedeni mitsel açıklamanın bütünlüklü bir yapıya sahip olması, varlığı parçalamadan ele almasıdır. Solmaz Zelyût Hünler, MacIntyre'ın *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* başlıklı eserinin "Sunuş" yazısında konu hakkında şöyle söyler: "Oysa mit, MacIntyre'a göre, bilimden farklı bir şeye, dünyanın bütünlüklü bir tasvirine girişir ve betimleme ile değer biçme arasındaki bağıntıyı, olgu ile değer arasındaki sıkı ilişkiyi memnuniyetle sergiler."[5] Aristoteles ile birlikte bu bütünlüklü bakış bozulmamış ancak etik bilinç daha da gelişerek "insan" işlevsel bir varlığa dönüştürülmüştür. İnsan tıpkı bir bıçak ya da meşe ağacı gibi belirli türden bir forma (öze) sahiptir. Asıl önemli olan insanın formunu en mükemmel şekilde gerçekleştirebilmesidir. Dolayısıyla düşünüre göre, Aristotelesçi modelde, insanın iyi bir yaşama kavuşabilmek için ne yapması ve hangi tercihlerde bulunması gerektiği kahramanlık toplumlarında olduğundan çok daha açık hale gelmiştir. Aydınlanma süreci ise epik dönemin bu bütünlüğünü bozmuştur. Aydınlanma çağıyla birlikte evrensel soyut birey anlayışı belirmiş ve bu anlayışın ahlak söylemine yansımasının iki sonucu olmuştur. Bunlardan ilki "olan" ile "olması gereken" arasındaki hakikate dayalı bağ kopmuş, dolayısıyla ahlak ve toplumsal yapı arasındaki bütünlük parçalanmıştır;[6] ikinci olarak insan-varlığı işlevsel anlamını yitirmiştir. Eşdeyişle, modern insan hiçbir ereği olmayan, ahlaklı bir kişiliğe sahip olmanın önemini umursamayan, sosyal gerçeklikle bağını yitirmiş bir varlığa dönüşmüştür. Walter Benjamin'in tarih üzerine tezlerde ilerleme ideasına yönelttiği *telos*'suzluk eleştirisine benzer bir eleştiriyi MacIntyre çağdaş ahlak söylemine yöneltir:

> "... Protestan ve Katolik ilahiyatın ikisine de yöneltilen laikçi karşı çıkışların ve Aristotelesçiliğin bilimsel ve felsefi açıdan reddinin ortak etkisi, her tür kendi-*telos*'unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan nosyonunun dış-

4 Alasdair MacIntyre, "Practical Rationalities as Social Structures", *The MacIntyre Reader* içinde, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, s. 133-134.

5 Solmaz Zelyût Hünler, "Sunuş", Alisdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* içinde, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyût Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. iii.

6 Buna teori ile pratik arasındaki ilişkinin kopması da denebilir.

> lanmasına yol açacaktır. Etiğin bütün amacı –ister teorik ister pratik bir disiplin olarak olsun– insanın o an içinde bulunduğu durumdan asıl hedefe geçişini olanaklı kılmak olduğundan, her tür asıl insan doğası nosyonunun dışlanması ve onunla birlikte her bir *telos* nosyonunun terk edilmesi, geriye, aralarında oldukça muğlak bir ilişki bulunan öbür iki öğeden oluşan bir ahlâk şeması bırakmıştır. Bir tarafta belirli bir ahlâksal içerik, ereksel bağlamını kaybetmiş bir yığın buyruk vardır. Öbür tarafta ise belirli bir olduğu-gibi-duran-cahil-insan-doğası vardır. Ahlâksal buyruklar, amaçları, söz konusu insan doğasını eğitmek, düzeltmek ve geliştirmek olarak belirlenmiş bir şemada asıl yerlerinde olduğundan, açıktır ki, söz gelimi, insan doğasına ilişkin doğru önermelerden türetilemeyecekler veya başka bir yolla bu insan doğasının karakteristiklerine başvurmayla gerekçelendirilemeyeceklerdir."[7]

MacIntyre'a göre insanın işlevini kaybetmesi ile Aydınlanmacı soyut birey anlayışı arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Evrensel-soyut birey anlayışı yanlış bir kategori olarak gerçeklik kazandıkça insan işlevini kaybetmekte, insan ereğini yitirdikçe soyut birey anlayışı gerçeklik kazanmaktadır. Düşünür, bu durumu aklın araçsallaşması süreci ile ilişkilendirir. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun *Aydınlanma'nın Diyalektiği* başlıklı çalışmalarında Kant'ın akıl anlayışı eleştirisi üzerinden vurguladıkları gibi biçimselleşme beraberinde araçsallaşmayı getirmektedir. Özellikle Kant'ın biçimsel akıl aracılığıyla kurduğu evrensellik ile kapitalist toplumdaki "değişim değeri" (*exchange value*) arasında bir paralellik vardır. Düşünür için, "Marksist analize göre değişim değerinin yaygınlığı ile karakterize olan bir toplum, muhtemelen felsefe düzeyinde Kantçı evrenselciliğin bir versiyonunu bulabileceğimiz bir toplum olacaktır. Benzer bir şekilde, biçimsel eşitlik ve anayasacılık gibi politik fikirlere, örneğin kapitalizmde artı değer transferinin siyasi ya da hukuki yollardan ziyade kişisel olmayan ücretli emek mekanizması üzerinden gerçekleştiği gerçeğinin hayat verdiği düşünülebilir."[8]

Kapitalizmin bir nevi mantığı olarak da konumlandırılabilecek araçsal akıl yararcı etik yaklaşımının da temel bileşeni gibidir. Tıpkı Kant'ta pratik aklın ve soyut evrensel ahlak yasasının kapitalizmin temel öğesi olan soyut değişim değerini temsil etmesi gibi, yararcılığın araçsal aklı da kapitalist

7 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 90-91.

8 R. Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 785.

toplumda metalaşan ürünlerin kendinde amaçları için değil de kendi kullanım değerleriyle ilişkisi olmayan amaçlara ulaştıracak araçlar olmaları için üretildikleri gerçeğini temsil eder. Kapitalist üretim biçimlerinde X her zaman Y için bir araçtır. Bunun daha ileri aşamasını araçsal akıl şu şekilde kurumsallaştırır: Niceliksel artışın nihai amacı hep daha fazlasını elde etmektir, başka bir ifadeyle araçsal akıl sonsuza doğru giden bir kazanma ve zenginliği sürekli pekiştirme arzusunu temsil eder. Platon'un *Politeia*'da devletin neden kârı ya da kazancı nihai amacı yapmaması gerektiğini vurgulama ihtiyacı daha bir açık hale gelmektedir. Para ve kâr, iyi bir yaşam getirmez. Ona göre iyi bir yaşamı getirecek olan erdemdir.

MacIntyre, kapitalizmde üretimin verili bir sona içkin olan iyilerin ortak bir şekilde aranmasıyla ilişkilendirilmiş akılsal yapılar tarafından değil, araçsal akıl tarafından yönetildiğini doğru bir biçimde gözlemlemiştir. Ama emek gücünün metalaşmasında bundan daha fazlası vardır ve burada gerçekten Marx'a dönmek gerekir. Marx kapitalizmin ayırt edici özelliğini ortaya koyar. Marx'ın başlangıç noktası, metanın ne olduğu soruşturmasıdır çünkü kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, kendisini muazzam bir meta birikimi olarak gösterir.[9] Bütün *Kapital*'in konusu, toplumun meta birikiminin ya da sermaye birikiminin aracı haline nasıl geldiğinin gösterilmesidir.

Değişim için var olan bir nesne olarak meta, "her şeyden önce taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir."[10] Metanın, kullanım değeri ve değişim (değiş-tokuş) değeri olmak üzere ikili bir yapısı vardır.[11] Meta, ilk olarak yaşam için gerekli ya da yararlı, iyi herhangi bir şeydir. Bir şeyin yararlılığı onun bir kullanım değerine sahip olduğunu, potansiyel olarak bir faydaya tekabül ettiğini bize gösterir.[12] Metaların kullanım değerleri birbirlerinden farklı olabilir. Örneğin buğdayın kullanım değeri, camın veya pamuğun kullanım değerlerinden oldukça farklıdır.[13] Kullanım değeri ancak kullanım sürecinde anlaşılabilir, bu nedenle bir mal ancak kullanıldığında ya da tüketildiğinde onun kullanım değeri net olarak açığa çıkar.[14]

9 Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1993, s. 49; Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2005, s. 43.
10 K. Marx, *Kapital I*, s. 49.
11 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 43.
12 K. Marx, *Kapital I*, s. 50.
13 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 43.
14 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 44; *Kapital I*, s. 50.

Toplumsal biçimi ne olursa olsun her türlü servetin özünü oluşturan kullanım değerleri, kapitalist toplum biçiminde metanın diğer değer türünün, eşdeyişle değişim değerinin taşıyıcılarıdır.[15] Bu taşıyıcılık özelliğini Marx şu şekilde açıklar:

> "Metanın kullanım-değeri olması zorunlu bir koşuldur; ama kullanım-değerinin meta olması gerekli değildir. Kullanım-değeri herhangi kesin bir ekonomik belirleme ile ilgisiz bulunduğu zaman, yani kullanım-değeri ancak kullanım-değeri olarak ele alındığı zaman, ekonomi politik alanına girmez. Kullanım-değeri, ancak kendisi kesin bir ekonomik belirleme oluşturduğu zamandır ki, ekonomi politik alanına girer. O zaman kullanım-değeri, belirli bir iktisadi ilişkinin, *değişim-değerinin* doğrudan ortaya çıktığı bir maddi temel oluşturur."[16]

Kapitalist toplumda metalar iki değer biçimini birarada taşır. Metaların kendilerinde taşıdıkları özellikler nedeniyle kullanım değerine sahip olmalarının yanı sıra pazar ilişkisinin, alışveriş ilişkisinin geçerlikte olduğu toplum biçiminde, onların kendi aralarında eşitliğe işaret eden bir değişim değerinin olduğu görülür.[17] Metalar arasında beliren değiş-tokuşa dayalı eşitlik biçimi, metalar arasında belirli bir oranlama yapılmasını sağlar. Ne kadar miktarda bir malın, ne kadar miktarda başka bir malla değişileceğini belirleyen, o malın değiş-tokuş değeridir.[18] Bir malın niteliğini belirleyen kullanım değerinden farklı olarak, belirli bir nicelik veya miktar ilişkisine dayanan değiş-tokuş değeri aynı zamanda o malın piyasa değeridir. Mallar değişildiğinde değiş-tokuş değeri kendisini kullanım değerinden tamamen farklı bir şeymiş gibi gösterir: "Kullanım değeri olarak metalar, her şeyden önce birbirinden farklı niteliklerdir; ama değişim-değerleri olarak yalnızca farklı miktarlardır ve dolayısıyla zerre kadar kullanım-değeri içermezler. Demek ki, metaların kullanım-değerini bir yana bırakırsak, geriye ortak tek bir özellikleri, emek ürünleri olma özellikleri, emek ürünleri olma özelliği kalır."[19]

15 K. Marx, *Kapital I*, s. 50.
16 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 44.
17 Çetin Türkyılmaz, "19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2004, s. 47.
18 *Age.*, s. 47.
19 K. Marx, *Kapital I*, s. 52.

Marx'a göre bir metanın değerini, onun değer bakımından büyüklüğünü belirleyen şey kullanım değeri değil, "onun üretimi için toplumsal bakımdan gerekli olan emek miktarı ya da emek zamanıdır."[20] Demek ki değişimi yapılabilen mallar arasındaki değer farkı başka bir meta aracılığıyla belirlenmektedir. O da malların üretiminde harcanan "emek"tir. Nasıl ki her metanın ikili bir yapısı vardır, bir malı üreten emeğin de ikili bir yapısı vardır: Somut-canlı emek ile soyut-nesneleşmiş emek.[21] Somut-canlı emek kapasiteyi gösteren, insanda varolan zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı olan emek gücünün harekete geçirilmesini ifade ederken; soyut emek, değişim değeri yaratıcısı emektir.[22] Değişim değeri bu bağlamda birbirlerinden farklı olmayan eşit emeği, eşdeyişle içinde emekçilerin bireyselliklerinin silindiği homojen emeği[23] temsil etmektedir.[24] Tek biçimli homojen emek nesneleşmiş emektir. Bu emek türünün yapısı zamanda açığa çıkar; zaman, bu emeğin ölçüsüdür. Soyut emek, bir malın üretimi için harcanan emek zamanıdır.

"Kapitalist, emek-gücünü kullanmak için satın alır; kullanılan bu emek-gücü emeğin kendisidir. Emek-gücünü satın alan, satıcıyı çalıştırarak bu emek-gücünü tüketir."[25] Eşdeyişle, sermayedar, emeğin değer yaratma potansiyelini satın alırken, ona karşılığında emeğin değişim değerini "ücret" olarak vermektedir. Emeğin değer yaratma olanağını satın alan sermayedar, aynı zamanda emek sahibi işçiyi kendi istediği koşullarda çalıştırma hakkını da satın almıştır. Kapitalist, emek-gücünü herhangi bir meta gibi, sözgelişi bir günlüğüne kiraladığı herhangi bir at gibi satın aldığında, onu istediği şekilde kullanma hakkını da satın almış olmaktadır.[26] "Emek-gücünü satan işçi, işyerine adımını attığı anda, emek-gücünün kullanım değeri, ve bundan ötürü de emek olan onun kullanımı artık kapitaliste aittir."[27] Böylelikle sermayedar için belirli bir süre çalışarak emek-gücünü harekete geçiren işçi, kendi canlı emeğini bir malda –dolaşıma girecek olan bir malda– ve kapitalistin istediği/belirlediği koşullarda nesneleştirir.[28] Nesneleşmiş emek olan

20 *Age.*, s. 53.
21 *Age.*, s. 56.
22 K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 45-46.
23 Metaların değişim değerlerini, içerdikleri emek zamanına göre ölçebilmek için, ayrı ayrı emeklerin kendilerinin, değişik olmayan, tekbiçim, yalın bir emeğe, kısaca nitelik bakımından aynı olan ve ancak nicelik bakımından farklı olan bir emeğe indirgenmeleri gerekir (*age.*, s. 47).
24 *Age.*, s. 46.
25 K. Marx, *Kapital I*, s. 193.
26 *Age.*, s. 201.
27 *Age.*, s. 201.
28 Ç. Türkyılmaz, "19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche", s. 48.

meta, "her metanın evrensel değer ve eşitlik biçimi olan paraya ve dolaşım içindeki sermayeye dönüşür. Dolayısıyla sermayenin değerce büyüklüğünün kaynağı satın alınan ve belirli bir zaman süresi içinde kullanılan emektir."[29]

Kapitalistin, işçinin emeğiyle kurduğu değiş-tokuş ilişkisi sonucunda başka bir değer "artı-değer"[30] veya "artı-ürün" ortaya çıkar. Marx'a göre artı değer sermaye birikiminin, böylelikle de kapitalist toplumun gerekli koşuludur. "Kapitalistin iki amacı vardır: önce, değişim değeri olan bir kullanım değeri üretmek ister, eşdeyişle satılacak bir mal, bir meta üretmek ister; sonra değeri, üretiminde kullanılan metaların toplam değerlerinden daha fazla olan bir meta üretmek ister, eşdeyişle ürettiği şeyin değeri, serbest piyasadan satın aldığı üretim araçları ve emek-gücünden fazla olmalıdır. Amacı, yalnız kullanım-değeri değil, onunla birlikte meta üretmektir; yalnız kullanım-değeri değil, değer üretmektir; yalnız değer değil, aynı zamanda artı-değeri üretmektir."[31]

Marx'ın kullanım değeri-değişim değeri ve somut emek-soyut emek analizleri aracılığıyla yürüttüğü kapitalizm eleştirisi ışığında "Bir (Yeni) Aristotelesçi neden Marx'ın sosyal teorisini dikkate almalıdır?" sorusunu yinelediğimizde soruya verilebilecek iki spesifik yanıt üretilebilir. Bunlardan ilki *pleoneksia* kavramıyla ilintilidir. Aristoteles bu kavramı *Nikomakhos'a Etik* eserinin beşinci kitabında yaptığı adalet tartışmasında olumsuz bir referansla ele alır. "Aristoteles adaletsizliği dar anlamda nitelemek için iki terim kullanır: adil olmayan insan, *pleonektes*'tir ve eşit olmayandır. Adil olan insan ise aksine, eşit olandır. *Pleoneksia* kelimenin tam anlamıyla, 'fazlasına sahip olma' anlamına gelir ve bu yüzden adil olmayan insan daha fazlasına sahip olmak için çabalayan insandır. Ama neyin daha fazlası? Aristoteles şöyle cevap verir: iyi ve kötü talihe bağlı olan mal mülkün daha fazlası. Hiç kimse, eğer daha iyi bir yaşam olarak kabul ettiği şeyi kendisine getireceğine inanmıyorsa daha fazla malın mülkün –daha fazla kıyafet veya ev veya eşyanın– peşinde koşmaz. Adil olmayan insan, onur, para ve güvenlik gibi şeylerde kendi payını artırmak için kazanç ve kâr (*kerdos*) uğrunda hareket eder ve bu tür bir kazançtan haz alır."[32]

MacIntyre ayrıca kapitalizmde, *pleoneksia*'nın, gitgide daha fazlasına sahip olma dürtüsünün, merkezi erdem olarak görüldüğünü gözlemler. Ona

29 *Age.,* s. 48.
30 Artı-değer, nesneleşmiş somut emeğin belli bir miktarına işaret eder. O, artı-emeğin toplamıdır.
31 K. Marx, *Kapital I*, s. 202.
32 Richard Kraut, *Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 136.

göre kapitalizm insanları doyumsuz tüketiciler olmak yönünde teşvik eder ve bu doyumsuz tüketicilik, ölçüsüz olduğu için, *eudaimonia* ile uyumsuzdur. MacIntyre'ın bu haklı söylemini Groff şöyle sürdürür: "Benim ekleyeceğim husus, bununla birlikte, Aristotelesçilerin Marx'tan öğrenecekleri şeyin yalnızca kapitalizmin *pleoneksia*'yı geliştirmekle kalmadığı, ki bunu yapar, kapitalizmin bizatihi kendisinin kurumsallaşmış *pleoneksia* olduğudur."[33]

Amacı kârı gerçekleştirmek olan bir üretim biçimi bağlamında metalar değişim değerleri olarak dolaşır. Eğer kapitalizmde ekonomik etkinliğin ne tür bir işlevi veya hedefi olduğu sorulursa, Aristoteles'in bize sordurabileceği gibi, cevap tam da Henry Ford'un söylediğidir: biz araba yapma işinde değiliz; para yapma işindeyiz. Kapitalizmin bir sistem olarak benzersiz mantığı *Kapital*'in giriş bölümünde basit formülsel terimlerle, kapitalist olmayan döngü M-P-M (Meta-Para-Meta) ve P-M-P^1 (para-meta-daha fazla para) sermaye-biçimi veya Sermayenin Genel Formülü arasındaki karşıtlıkta açıklığa kavuşturulmaktadır. İhtiyaçları tatmin etmek amacıyla üretmeye (M-P-M) karşıt olarak kâr elde etmek (P-M- P^1) için üretme dinamiğinin önemli bir özelliği, Aristoteles'in de *Politika*'nın 1257b23 kısmında işaret ettiği gibi, kazancın kendisi için kazanç edinmenin prensipte sınırsız olduğudur. Aristoteles "Aynısı kazanç sanatının getiri biçimi için de doğrudur", der. "Onun aradığı son için bir sınır yoktur ve onun aradığı son daha önce bahsettiğimiz türde bir servettir, salt paranın elde edilmesidir."[34]

İkinci yanıt, hem Marx'ın hem de MacIntyre'ın ortaklaştığı soyutlama kuramının eleştirisiyle ilintilidir. Bu noktada yeniden Kant'a bakmak zihin açıcı olabilir. "Bir Kantçı, buraya kadar kapitalist sistemin, metalaşmış iş gücünü gerektirdiği ölçüde, insanlığın yaratıcı kapasitesine bir erek olarak davranmayı ve bu sebeple insanların kendilerine bir erek olarak davranmalarını olanaksızlaştırdığını görebilir. Bununla birlikte, kapitalizmin somut emeği soyut emeğe dönüştürmesi ise bir Kantçı için ille de sorun olmak zorunda değildir. MacIntyre bu durumun Aristotelesçi bir filozof için temel bir sorun olduğunu ve bunun da ötesinde olması gerektiğini ileri sürer. Marx'ın da gösterdiği gibi kapitalizm sadece kurumsallaşmış bir *pleoneksia* değil, aynı zamanda kurumsallaşmış bir *soyutlama*dır. Ahlak ve politika felsefesinde soyut evrenselliğe itiraz edenler ve Aristoteles'in *Politika*'daki farklı

33 R. Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 786.
34 *Age*., s. 784.

şekilde örgütlenmiş toplumlarda farklı türden fikirlerin egemen olacağı yönündeki varsayımını kabul edenler, bu nedenle, muhtemelen başka hiçbir yerde bulamayacakları bir şeyi, kaygılarına özel bir analizi *Kapital*'de ve onu izleyen Marksist felsefede bulacaklardır."[35]

Bu aşamada MacIntyre'ın pratik kavramına neden özel bir önem atfettiği daha anlamlı hale gelmektedir. Pratik, toplumsal olarak tesis edilmiş, işbirliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret eder. Kişi, bir pratik içerisinde tarihsel olarak üretilmiş, üzerinde uzlaşılmış normlar ve mükemmellik standartlarının genel çerçevesi içinde faaliyette bulunur.[36] Kelvin Knight, MacIntyre'ın pratik kavramına ilişkin şu açıklamayı yapar: " ... MacIntyre [pratiği, K.G.] diğer geleneksel *'energeiai'* veya *'prakseis'*le kıyaslamak gibi bir girişimde bulunmaz. Pratikleri insan *'energeiai'*si olarak adlandırmak her birinin olgunlaşmış her insan için evrensel olarak öngörülebilir olduğunu ima etmek olacaktır; oysa MacIntyre'ın pratikleri bundan daha olumsal ve tikelcidir."[37] MacIntyre için pratikler, bireysel pratikler ya da eylemler ve bunlara benzeyen diğer olaylar değildirler. Tam tersine, pratikler, eylemlerimize rehberlik eden ve aynı zamanda onları yargılamamızı olanaklı kılan kuralların ve standartların hâlihazırda devam eden kaynaklarıdır. Başka bir ifadeyle, pratikler daha çok gelenek gibidirler. Eşdeyişle, her pratik bir geleneğin taşıyıcısı konumunda olmak durumundadır. Bu çerçevede gelenek çağdaş dünyanın ahlak söyleminin kaybettiği somut zemini erdem etiğine rasyonalite olarak sunar. Gelenek erdem etiğine ihtiyaç duyduğu rasyonalite zeminini sağlamaktadır.

MacIntyre Aristoteles'in iyi anlayışını,[38] geleneğin taşıyıcısı olarak konumlandırdığı pratik kavramı üzerinden yeniden inşa eder. MacIntyre'ın *Erdem Peşinde*'de söylediği gibi, her pratikte katılımcılarının aranacak ve gerçekleştirilecek amaçlar olarak kabul ettikleri tikel ve "içsel" iyiler bulunur ve bu iyiler iki türdür: "Hepsinden önce hem ürünlerin mükemmelliği vardır, hem uygulayımın mükemmelliği" ki bu hem portre ressamları gibi uygulayıcılar tarafından gerçekleştirilir hem de örneğin üretilen her portre-

35 *Age*., s. 786.

36 Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 239.

37 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", *Analyse & Kritik*, 30, 2008, s. 40.

38 Aristoteles'e göre "iyi" yalnızca siyaset biliminin değil, her bilimin ulaşmak istediği amaçtır. "Her sanat (*tekhne*) ve her araştırmanın (*methodos*), aynı şekilde her eylem (*praksis*) ve her tercihin (*proairesis*) bir iyiye yöneldiği düşünülmüş, bu nedenle iyi 'her şeyin arzuladığı şey' olarak tanımlanmıştır". Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, 1094a.

nin mükemmelliğinin kendisidir. İkinci olarak da bir ressamın yaşamı gibi "belli bir tür yaşamın 'iyi'liği vardır.[39] Pratiğe içsel olan bu ikinci türden iyi, anlatı birliği ve yaşamların anlaşılabilirliği açısından önemlidir, bireyin içinde bulunduğu pratiklerde mükemmelliği elde etmesi olarak esenlikle yaşanmış bir hayatın ana özelliklerinden biridir.[40]

MacIntyre, bu tür içsel iyileri ve *telos*'ları güç ve para hedefleriyle karşılaştırır. Güç ve para diye belirtir MacIntyre, "uygulamalara dışsal olan iyiler"dir. Uygulamalara içsel olan ve dışsal olan iyiler arasındaki bu ayrım, hem Hobbes'a hem de eylemin eyleyenden ayrık başka hiçbir iyiyi hedeflememesi yönündeki her tür iddiaya MacIntyre'ın itiraz edebilmesini sağlar. Hobbes, güç ve para gibi bu türden dışsal iyilerin birikiminin peşine doğru şekilde kendisi için ya da sırf eğitilmemiş arzuların tatmini için düşüldüğünü iddia etmekte yanılıyordu. Yine de güç ve para bir tür iyidir ve dolayısıyla peşine düşmeye değer, ama sadece toplumsal pratiklere içsel olan iyilerin arayışında ya da bireylerin, insan olarak kendilerine içsel olan bu iyileri geliştirmelerini sağlamada sonuca hizmet eden araçlar olarak. *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?*'de MacIntyre iyi türleri arasında ikinci bir kavramsal ayrımı detaylandırır. Güç ve para yalnızca insanlara ve toplumsal pratiklere "dışsal" iyiler değil, aynı zamanda "yararlılık iyisi"dirler. Bu ifade düzgün ve olumlu bir biçimde güç ve parada neyin iyi olduğunu içerir ve bununla beraber insanlara içsel sayılabilecek yeteneklerde neyin iyi olduğunu kapsar. Böylesi yararlılık iyilerini MacIntyre mükemmellik iyilerinin yanında sıralar. Bir kez daha, bu kavramsal ayrımın maksadı bir iyiler hiyerarşisi inşa etmektir. Mükemmellik iyileri (pratiğe içsel olan iyiler gibi) üstün, kendinde iyilerdir, yararlılık iyileri ise (pratiğe dışsal olan iyiler gibi) daha koşullu ve türetilmiş bir biçimde iyidirler.[41]

Mükemmellik iyileri iki tür gibi görünür. Birincisi böylesi insanlara, yani bağımsız pratik uslamlama yapabilen, doğal olarak karşılıklı bağımlı hayvanlar olarak insanlara içsel olan mükemmellik iyileri vardır. Bunlar daha belirgin olarak, Thomasçı ve tamamen geleneksel anlamda Aristotelesçi bir biçimde anlaşılan moral erdemlerdir. İkinci tür mükemmellik iyisi olarak ayırt edilebilecek olan ise MacIntyre'ın daha önce 'uygulamada mükemmellik' diye adlandırdığı ölçütlerle ilgilidir. MacIntyre bu ölçütleri *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?*'de ortak pratiklere çok fazla içsel olmayan ama pratiği gerçek-

39 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 279-291.
40 K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 41.
41 *Age.*,s. 41-42.

leştiren bireylere içsel olan bir tür iyi olarak betimler. Bunlar, insan öznelerin kendi eylemlerinde özenmeleri ve başarmaları için iyi olan nesnel ölçütlerdir, her ne kadar bu nesnellik pratiğe özgü tekil bir şey olsa da. MacIntyre (Aristoteles'i de takip ederek), bunlar, yerine getirilebilecek ya da getirilmeyecek ve iyi ya da kötü amaçlar için yerine getirilebilecek ya da getirilmeyecek olan basit yetenekler değildir, der. Daha ziyade, diyebiliriz ki bunlar iyiliğin tekil, ortak ve pratik ölçütleri ile uyum içinde gerçekleştirilen becerikli eylemlerdir. Eyleyen kimse uygulamacı olarak mükemmelliğini, o ana dek bir pratik içerisinde belirlenmiş olan ölçütlere benzeterek geliştirir ve pratiğe içsel olan iyinin peşinde koşarken sadece o pratiğe özgü yeteneklere değil, aynı zamanda böylesi herhangi bir pratiği sürdürmek ve ilerletmek için zorunlu olan moral erdemlere de alışır. Bu yolla pratikler erdemlerin okulu haline gelir.[42]

MacIntyre'ın bu yaklaşımı hem Marx'ın sosyal teorisinden beslenir hem de onun köklü bir eleştirisini içerir. Düşünür, *Feuerbach Üzerine Tezler*'i Marx'ın felsefesinin zirvesi olan bir yol tarifi olarak tanımlar. Ancak Marx bu yolu kaleme almış fakat aynı yolda devam etmemiştir. Marx'ın kaleme alıp da gitmediğini düşündüğü bu yolu MacIntyre "sivil toplumun bakış açısını" aşmak için gerekli aşamalardan birisi olarak değerlendirir.[43] Bu, sivil toplumun karakteristiği olan "teorinin pratikten koptuğu" bir yol değildir; aynı pratiğin içinde kök salmış olan belli türden bir teoriden malumat alan bir pratiktir.[44] Burada MacIntyre'ın "belli bir tür pratikten" kastettiği yukarıda açıklamaya çalıştığımız pratik dediği şeydir. Bu noktada MacIntyre sivil toplumun pratik yaşantısının keskin karşıtlığında durmaktadır. Düşünür, bu yaklaşımının Marx'ın "nesnel etkinlik"e (*objective activity*) ilişkin Hegelci bir göndermeyle benzerlikler taşıdığını kabul etmesine rağmen, bu karşıtlığın en iyi şekilde Hegelci değil Aristotelesçi bir zeminde açıklanabileceğini savunur.[45] MacIntyre buna kanıt olarak Marx'ın dönemindeki Lancashire'lı ve Silezya'lı el tezgâhı dokumacılarını örnek gösterir.[46] Bu dokumacıları devrimci yapan, pratikleri, başka bir deyişle kendi yaşam tarzlarıdır; yaşam tarzları, onlara, kapitalizme ve proletaryalaştırmaya ve her tür yabancılaşmaya karşı direnişin ahlaki ihtiyaçlarına uygun erdem ve iyi anlayışı sağlamıştır. Kendile-

42 *Age.,* s. 42.
43 Alasdair MacIntyre, "The 'Theses on Feuerbach': A Road Not Taken", *MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Cambridge: Polity Press, 1998, s. 224-234, akt. Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 45 vd.
44 A. MacIntyre, "The 'Theses on Feuerbach': A Road Not Taken", s. 225, 230.
45 *Age.,* s. 225.
46 *Age.,* s. 232.

rini-dönüştürücü etkinlikleri sayesinde benliklerini dönüştürebilmişler ve eğitebilmişlerdir. Kapitalist değişim ilişkisinin baskısına karşı paylaştıkları pratiği militanca savunmaları da devrimci olarak adlandırılmaya pekâlâ hak kazanır.[47] Marx Hegelci tarihsiciliğinden dolayı bu önemli ayrıntıyı görememiş ve kapitalizmi ilerlemeci olarak değerlendirmek zorunda kalmıştır.[48]

Kelvin Knight'a göre Marx, Aristotelesçi çizgiyi izleme ihtiyacı hissetmemiştir çünkü alternatif rasyonalite ve pratik örneklerine bakmak yerine, Hegelci tarih anlayışını, doğru bir teoriyle yola çıkanların kavrayabileceği evrensel hakikat kaynağı olarak görmüştür.[49] Bu sebeple Knight'a göre –ve aynı zamanda MacIntyre'a göre– Marx, Marksist geleneğin, "bürokratik otorite ideolojisinin" ve "idari uzmanlığın" hatalı metodolojik yoluna doğru savrulmasına yol açmıştır.[50] MacIntyre ise buna karşıt olarak, paylaşılan pratikte, en üst bilgi türünün, eyleyenlerin bizzat kendilerinin tanıdığı bir bilginin; iyilerin bilgisini, yetenekleri ve nesnel geçerli akıl yürütmeyi de kapsayan bir şekilde var olduğunu savunur.[51] O halde, düşünüre göre yapılması gereken (ve Marx'ın yapmayı tercih etmediği şey) alternatif pratik örneklerini incelemektir. Bu inceleme Yeni-Aristotelesçiliğin Marksizm eleştirisini de derinleştirir. Çünkü MacIntyre'a göre Marksistler Hegelci epistemolojinin bir parçası olarak kaldıkları için sıklıkla Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin üçüncüsünde[52] dile getirdiği hatanın içine düşmüşlerdir: Bu hata, insanları birbiriyle bağdaşmaz biçimde görmekten, yani bir tarafta insanları nesnel toplumsal ve doğal durumların ürünleri olarak kavrarken, diğer taraftan onları rasyonel failler olarak görmekten kaynaklanmaktadır.[53] 20. yüzyıl Marksistleri kendilerini ikinci tür, kalan insanlarıysa ilk türde gördüklerinden dolayı,

47 *Age.*, s. 231. MacIntyre bu iddiasını Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden birincisine ve üçüncüsüne referans vererek türetmiştir.

48 K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 45.

49 K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46., Alasdair MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness", *MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Cambridge: Polity Press, 1998, s. 46-47.

50 K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46, Alasdair MacIntyre, "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority", *MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Cambridge: Polity Press, 1998.

51 K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46.

52 "Koşulların değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. O nedenle, toplumu –biri diğerinin üstünde yer alacak biçimde– iki kısma ayırmak durumunda kalır. Koşulların değişmesi ile insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir." Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler-Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1992, s. 21.

53 K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46-47.

kendilerini sıklıkla "eğitimci ya da öncü rolüne", diğerleriniyse "edilgen alıcılar" rolüne yerleştirmişlerdir.[54] Bu sebeple MacIntyre "Marksizm"i kendi mağlubiyetinin sorumlusu olarak görür. Bu yüzden MacIntyre'a göre önce bu sorunlu durumu anlamanın, sonrada en baştan başlamanın gerekliliği ortadadır. Ve düşünüre göre bu başlangıç Aristoteles olmadan yapılamaz.

* * *

Sonuç olarak, çalışmada Yeni-Aristotelesçilerin neden Marx'ın sosyal teorisine ihtiyacı olduğu sorusuyla Aristotelesçi yaklaşım ile Marksist sosyal teori arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirgin kılmaya gayret ettik. Elbette ki burada ele alınan konular daha da derinleştirilerek tartışılabilir ya da burada ele alınmayan birtakım kavramlar veya problemler üzerinden Aristoteles ve Marx arasındaki ilişki farklı biçimlerde sorunsallaştırılabilir. Bütün bu çabalar çağımızda yaşanmakta olan etik ve politik problemlere ilişkin yeni arayışları temsil etmektedir. Bu arayışların temel motivasyonu, iyi ve doğru bir yaşama ilişkin yeni bir teorinin ve pratiğin olanaklarını tartışmaktır. Theodor W. Adorno'nun *Minima Moralia*'nın sunuş yazısında belirttiği gibi bir zamanlar felsefenin asıl alanı olarak görülen iyi ve doğru yaşam öğretisi çağımızda tüketim dünyasının hegemonyası altına girmiş ve bu şekilde felsefe veciz keyfiliklere ve en sonunda unutuluşa terk edilmiştir. Yine Adorno'ya göre felsefenin bu durumdan kurtulabilmesi için yaşamın en dolaysız hakikatine doğru yol alınması gerekir. Bu yolda ilerlemek isteyen kişi de "onun en yabancılaşmış biçimini incelemek, bireysel varoluşun en gizli, en gözden ırak noktalarında bile belirleyen nesnel güçleri araştırmak zorundadır."[55] Bu araştırma ne Aristoteles'siz ne de Marx'sız yürütülebilir. Bunun en temel sebebi Aristoteles'in iyi yaşam soruşturmasının Marx'ın radikal kapitalizm eleştirisine eklemlenebilir niteliklere sahip olmasıdır ya da tam tersi. Felsefenin keyfilikten sıyrılabilmesinin ve çağımızdaki problemlere felsefi-politik bir ışık tutabilmenin en önemli olanaklarından birisi kanımca budur. İşte bu yüzden çağdaş eleştirel düşünce ne Marx'tan ne de Aristoteles'ten vazgeçebilmiştir ve bu iki isim daha uzun süre tartışmaların odağında yer alacak gibidir.

54 A. MacIntyre, "The 'Theses on Feuerbach': A Road Not Taken", s. 234, akt. K. Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 47.

55 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak&Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 13.

Feminist Düşünce İçin Aristotelesçi Kaynaklar

DEBORAH ACHTENBERG

1980'li yılların başında iki kadın yazar psikolojik teorinin tipik eril gelişim modeline tipik dişil gelişim modeli karşısında öncelik tanımasını, normal eril modelleri sağlıklı gelişimin modeli kabul ederken, normal dişil modelleri gelişimsel bir aksamanın örneği olarak sunmasını ele alan önemli kitaplar kaleme aldılar. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*'de Freud'u ve Oidipal dönemde gelişim üzerine tartışmaları ele alır (1978). Carol Gilligan, *In a Different Voice*'ta, Lawrence Kohlberg'in ana hatlarını çizdiği sağlıklı gelişim aşamalarını tartışır (1982). Bu iki kitap belirli yönlerden benzer olmakla birlikte başka açılardan tamamıyla farklıdır birbirinden. İkisinde de hem Viyanalı Freud'un hem de Cambridgeli Kohlberg'in, duygusuzluğun psikolojik sağlık açısından merkezî önemde olduğunu kabul ettiği kayda geçilir. Gilligan'ın da işaret ettiği üzere Kohlberg için, ilişkileri sürdürme ve başkalarına yardım ederek onları hoşnut etme kaygısı güdenler, ilişkileri kurallara ya da evrensel ilkelere tabi görenlere kıyasla gelişimin daha aşağı bir aşamasındadır. Chodorow ise, Freud'a göre gelişebilmek için anneden ayrılması ve ona yönelik arzusunu bastırması gereken erkek çocuğun deneyimiyle, gelişim için bunlardan ikisine de ihtiyaç duymayan kız çocuğun deneyimi arasındaki farkları gösterir. Her ikisi de, toplum kadınlardan duygulara önem vermelerini ve başkalarıyla ilişki içinde olmalarını talep ederken duygusuzluğu ve ayrılığı psikolojik sağlığın modeli tayin etmenin sorunlu olduğunu savunur.

Bununla birlikte, bu iki izah arasındaki çarpıcı farklar, yayımlandıkları dönemden bu yana feminist düşüncede baş gösteren farklılaşmaların da bir modelini sunar adeta. Gilligan erkek ve kadın arasında yapılan ayrımı kabul eder ve kadına erkek karşısında öncelik tanır; Chodorow ise bu toplumsal cinsiyet örüntülerinin toplumda ve ailede inşa edildiğini gösterir ve kadınlar veya erkekler açısından herhangi bir değeri olup olmadığını tartışır. Gilligan'ın çalışmasını Nel Noddings'in *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*'ı gibi kitaplar izlemiştir; Noddings bu kitapta değerleri temel alan ilkeler etiğine karşı ihtimam etiğini savunur ve evrensel ilkelere ihtimama karşı dişil duygusal dışavuruma, kişilerarası bağlanmışlığa ve tekil unsurlara ihtimam göstermeye çağrıda bulunur (1984). Chodorow'un çalışmasını ise Olga Silverstein'ın *The Courage to Raise Good Men*'i benzeri çalışmalar takip etmiştir; Silverstein psikolojik danışmanlık verdiği erkek danışanlarla klinik deneyimlerinden yola çıkarak kaleme aldığı bu kitabında, Freud'un izinden giderek erkek çocukları, özerkliklerini kazanacakları varsayımıyla annelerinden ayırmanın duygusal niteliklerde tekdüzeliğe ve ilişki sürdürme konusunda yetersizliğe yol açtığını savunur (1994).

Bence Gilligan ve Noddings'in benimsediği yaklaşım bir tür neo-romantik feminizmdir ve elbette neo-romantizmin beraberinde getirdiği sorunlardan münezzeh değildir. Öncelikle, rasyonalistler bazı terimleri iki karşıt kutba yerleştirir ve bu iki grup arasından birine öncelik tanır: tutkuya karşı akıl, topluma karşı birey, tekil unsurlara yönelik ilgiye karşın evrensel ilkelere ilgi. Romantikler bu hamleyi karşıt grubu destekleyerek karşılar: tutkulara, topluma ve tekil unsurlara yönelik ilgi. Bu romantik tepkinin sorunu, esas ikiliklerin reddedilmeyip muhafaza edilmesidir: duygu, akla üstün olduğu düşünülse bile, hâlâ akıldan ayrı bir şey olarak görülmektedir; toplumsal dürtülerimiz bireysel dürtülerimizden ayrı ele alınır; bize yakın insanlara yönelik ihtimamımızla genelde insan türünün tamamına yönelik ihtimamımızın birbirini karşılıklı dışladığı düşünülür.

Ben bunların aslında birbirinden ayrı olmadığını düşündüğümden, Chodorow ve Silverstein'ın yaklaşımını, Gilligan ve Noddings'in yaklaşımına tercih ediyorum. İnsan gelişiminde önemli rol oynayan karşıtlıkların asla ikiye ayrılmadığını söylemek doğru olmaz elbette. Bunu söylemek, eleştirdiğim neo-romantiklerin bireysel ayrılığa karşı önemle vurguladığı organik bağlanmışlığı öne çıkarmakla aynı kapıya çıkar. Ancak yukarıda bahsi geçen terimlerin iki karşıt kutba ayrılmadığını savunan yaklaşım lehine önemli

argümanlar olduğunu savunuyorum. Akıl ve tutkular arasındaki bağlantıyı ele alalım: duyguların kasti olduğunu ya da duygularda bilişsel içeriğin kurucu bir nitelik taşıdığını iddia edenlerin argümanlarına bakmamız yeterli olacaktır – bunlar, kıta felsefesi geleneğinde Husserl'e, Anglo-Amerikan gelenekte ise Searle'a kadar izi sürülebilecek argümanlardır. Bu argümanlara göre duygular ham tepkilerden ibaret değildir; duyguları tesis eden temel, dünyayı anlama biçimimiz ve dünyadaki deneyimlerimizdir.

Bir başınalık ve ilişkililik arasındaki bağlantı konusunda ise her ikisinin de duygusal gelişim açısından gerekli olduğu argümanına başvurabiliriz. Bu argüman, yirminci yüzyıl nesne ilişkileri teorisyenleri tarafından, sağlıklı bir kendilik duygusunun nasıl gelişeceğine dair tartışmalarda öne sürülmüştür. Margaret Mahler, Donald Rinsley ve diğerlerinin dâhil olduğu bu tartışmalarda, insanın kendini hem başkalarından ayrı hem de onlarla ilişkili görmesinin normal gelişimi desteklediği savunulmuştur.[1] Normal çocuk gelişimi ve çağımıza özgü kişilik bozukluğundan mustarip yetişkinler üzerine çalışmalarda, özerkleşmek için bakımını yapan ebeveynden uzaklaşma girişimi ya da bakımını yapan ebeveyne sevgisini ve bağlılığını ifade etme girişimleri engellenen çocuğun gelişiminin sekteye uğratıldığı anlaşılmıştır. Bu ikisinden herhangi birinin geri çevrilmesi hem erkeklerin hem de kadınların sağlıklı ruhsal işlevlerini engelleyen karakteristik yetersizliklerle sonuçlanır.

Yukarıda öne sürdüğüm argümanları –duyguların akıldan ayrı olmadığı ve başkalarıyla bağlantı kurma yetisinin onlardan ayrılma yetisinden ayrı olmadığı argümanlarını– kabul eden feministler için belirli bir tür feminizme gerek olduğunu düşünüyorum. Bu, hem akıl ve duyguların hem de bağlanmışlığın ve ayrılığın kadın ve erkeklerin gelişimi açısından elzem olduğunu teslim eden bir feminizmdir. Düşünce tarihinde duygu ve bağlanmışlığı önemseyenlerle akla ve ayrılığa öncelik tanıyanlar arasındaki bölünmenin bu tür bir feminizm açısından önem taşımadığını savunuyorum. Bunun yerine, hem aklın ve tutkuların hem de özerkliğin ve bağlanmışlığın önemli olduğunu düşünenlerle, akla ya da tutkulara veya özerkliğe ya da bağlanmışlığa öncelik tanıyanlar arasındaki ayrıma önem atfediyorum. Bu minvalde bir ayrımın feminist düşünceye hiç beklenmedik yerlerden yeni kaynaklar

1 Kuzey Amerikalı nesne ilişkileri teorisyenleri için bkz. Mahler (1968, 1975), Rinsley (1982, 1989) ve Masterson (1988). Avrupalı nesne ilişkileri teorisyenleri için bkz. Klein (1975), Kernberg (1980), Kohut (1971) ve Winnicott (1965). Nesne ilişkileri teorisi alanındaki son gelişmeler için bkz. Akhtar ve Parens (1991).

sunacağını savunuyorum çünkü başka açılardan cinsiyetçi olmakla birlikte akılla tutkuları veya ayrılıkla bağlanmışlığı iki karşıt kutba bölmeyen pek çok düşünür var.

Bu makalede Aristoteles'in, feminist teori için düşüncesine başvurabileceğimiz bir filozof olduğunu savunacağım. Bunun sıradışı olduğuna şüphe yok çünkü Aristoteles cinsiyetçi düşünürlerin ilk örneklerinden biri. Ona göre kadınlar tabiatları gereği, en insani yeti olan rasyonel eylem yetisi açısından eksiktir. Kadınların da aklı olduğunu teslim etmekle birlikte aklın onlarda egemen olmadığını – yani, aklın eylemlerine hükmetmediğini savunur Aristoteles. Dolayısıyla, kadınlar kocalarının yönetimine girmelidir. (*Pol*. I. 5 1254b13-14, I. 13 1260a12-13). Bununla birlikte, Aristoteles'in erkek gelişimi tartışmasına baktığımızda hem aklın hem *pathos*'un* insan gelişimi için merkezî önemde olduğunu, insan serpilmesinde hem bağlanmışlığın hem de ayrılığın önemli sayıldığını görürüz. Daha da ilginç, Aristoteles'e göre duygusal gelişimin merkezî zihinsel bileşkesi, serpilmemize bir katkısı olmayanları değil, bunu doğrudan sağlayan ilişki ve ayrılık türlerini idrak etme ve bu idrakin bizi etkinliğe sevk etmesine izin verme kapasitemizdir. Bir şey veya kişinin yerine bir başkasının getirilmediği ya da bir şey veya kişinin zarar görmediği, aksine serpilmesine, gelişmesine ve büyümesine olanak tanındığı ilişki türlerini idrak etme yetisinin duygusal gelişimimiz açısından merkezî önemde olduğu savıyla Aristoteles ve feminizm üzerine yakın zamanlı tartışmalara yeni bir soluk getirmeyi umuyorum.

I

Deontologlar ya da bazı eylemlerin kesinlikle yasak olduğuna inananlarla, sonuççular, yani eylemlerin "iyi"yi ilgili herkes açısından azami seviyeye çıkarması gerektiğine inananlar arasındaki uzun soluklu tartışmanın bir çıkmaza girdiği anlaşıldığında ilkeler etiğiyle ihtimam etiği arasında bir ayrıma gidildi. Aralarında feministlerin de bulunduğu bazı filozoflar, bu iki etik türünün de evrensel kural veya ilkelere dayandığını kaydederek ikisinin de yeterli olmadığını savunur çünkü insan gelişimi açısından önemli olan, eylemlerimizde evrensel kurallara uymak değil, eylemlerimizde ve hayatımı-

* Aristoteles'in İngilizce çevirilerinde *feeling*, *passion*, *emotion* [duygu, tutku, etkilenim] terimleriyle karşılanan *pathos*'u terimsel bir karmaşanın önüne geçmek için doğrudan "pathos"la karşıladım, *Nikomakhos'a Etik* alıntılarında orijinal metne sadık kaldım (ç.n.).

zın bütününde tekil unsurlara dair bir farkındalığa sahip olmak ve onlara yönelik ilgi ve özenimizin hareketlerimizi güdülemesidir.[2]

İlkeler etiğiyle ihtimam etiği arasında kıyaslama yapmanın zorluklarından biri de şartların koşut olmamasıdır. İlki bilmemiz ve eylemlerimizde riayet etmemiz gereken şeyi, yani ilkeleri, ikincisi ise ne hissetmemiz gerektiğini yani tekil unsurlar için ihtimamı öne çıkarır. İlkeler etiği ve ihtimam etiği farklı sorulara verilmiş yanıtlardır, biri dünyada neyin iyi olduğu sorusuna (belirli şeyler hiçbir surette iyi değildir; iyiliği azami seviyeye çıkarmak her zaman iyidir), diğeri ruhumuz ya da duygusal eğilimlerimiz açısından neyin iyi olduğu sorusuna (ihtimam) yanıt verir. Ruhumuz açısından neyin iyi olduğu –yani, hangi duygusal eğilimlere sahip olmanın iyi olduğu– sorusu, evrensel düzeyde neyin iyi olduğunu sorgulayan etik anlayışa bir alternatif teşkil etmez. Tersine, bu ikisi birbirini tamamlar; her ikisi de eksiksiz bir etik tartışması için gereklidir.

Elbette, ihtimam etiği taraftarı olan biri buna, ihtimam etiğindeki ihtimamın tekil unsurlara yönelik ihtimam olduğu gerçeğini izah dışı bırakarak görüşünü fazlasıyla basitleştirdiğim yanıtını verecek; bu yanıtıyla, böyle bir etiğin tamamen duygulara odaklanarak dünyayı bağlam dışında bırakmadığını, çünkü bu ihtimam duygusunun dünya içindeki tekil unsurlara yöneltildiğini işaret edecektir. Buna ek olarak, ilkeler etiğini benimseyenlerin dünyaya yöneldiğini kabul etmekle birlikte, dünyanın yanlış veçhesine –tekil unsurlardan ziyade evrensel unsurlara– yöneldiğini savunacaktır. Gelgelelim, bu da yanlış bir yanıt olacaktır çünkü hem deontologlar hem de sonuççular kuralların tekil unsurlara nasıl uygulanacağıyla ilgilenir. İlkeler etiğiyle ihtimam etiği arasındaki fark, birinin evrensel unsurlarla, diğerinin tekil unsurlarla ilişki kurma biçimlerini araştırması değildir. Aksine, bu ikisi arasındaki esas fark, birinin, tekil unsurlarla bağlantı kurmak için bu unsurlara belirli evrensel kuralları uygulamayı savunması, diğerinin bunu savunmamasıdır.

O halde, ihtimam etiğini benimsediğimizde, tekil insanlarla ilişkilerimizde evrensel kurallar yerine neye riayet ettiğimiz sorulabilir. Bu soruya genel-

2 Farkındalığı "tekrenkli değil de çok renkli", "sevgi dolu duygularla dolu" ve "tamlık ve zenginlik" nedeniyle ahlaken uygun gibi tanımlarla tasvir eden Nussbaum'a bkz. (1987, s. 152). Bir başka örnek de Noddings'in "İhtimam göstermek kurallara riayet ederek değil, duygusal yakınlık göstererek ve dikkate alarak eylemektir" iddiası ve ihtimam gösteren kişinin "somut bir durumda tekil bir kişiyi dikkate alarak" eylediği iddiası (Noddings, s. 24) Tekil unsurlara dair farkındalığın evrensel kurallar bilgisinden daha önemli olduğu yolunda genel bir tartışma için bkz. McDowell (1979), Noddings (1984), Nussbaum (1985; 1986, s. 290-317; 1987), Sherman (1989, s. 13-55) ve Salkever (1990, s. 105-161).

de belli başlı iki yanıt verilir. Birinde, tekil unsurlarla ilişkimizde onlara dair zengin bir farkındalığın iş başında olduğu söylenir. Bazen de tekil unsurlarla ilişki kurarken temel aldığımız şeyin peşinen kararlaştırılamayacağı savunulur.[3] Bana göre bu yanıtlardan ikisi de yeterli değildir. Uygun bir eylemin tekil unsurlara dair zengin bir farkındalık gerektirdiği doğrudur ama (ayrıca, kendilerine "deontolog" ya da "sonuççu" diyenlerin bu konu üzerine yeterince düşünmemiş oldukları da bir o kadar doğru ve önemlidir), tekil unsurlar söz konusu olduğunda nasıl eylememiz gerektiğine karar verirken onlara dair zengin bir farkındalık yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, onlarda bizi eyleme geçmeye teşvik eden özgül veçheye dair bir farkındalığımız olması gerekir. Belirli bir durumdaki tekil unsurlara dair çok şey bilsek de o durumda nasıl eylememiz gerektiğini bilmiyor olabiliriz. Bu soruya bazen, göze çarpan tekil unsurlara ya da tekil unsurların göze çarpıcılığına dair farkındalığımız olması gerektiği yanıtı verilir.[4] Bu doğru ve önemlidir (tam da iyi bir hayat için salt olguların kaydedilmesinin yeterli olmadığını, yorumun da önemli olduğunu işaret ettiği için) ama yine yeterli değildir çünkü nasıl eylememiz gerektiğine karar verirken belli bir tür göze çarpıcılığın farkında olmalı ve bunun tam olarak nasıl bir çarpıcılığı olduğunu bilmeliyiz. Buna ilaveten, her durum genelde başka durumlardan çok karmaşık biçimlerde farklı olduğundan nasıl eyleneceğine dair bir kural peşinen belirlenemez ama bu da, bütün hatlarıyla peşinen belirlenememekle birlikte yine de bir tür eylem kılavuzu olması gerektiği düşüncesini olanak dışı bırakmadığı gibi, filozofun geriye dönük bakışının söz konusu kılavuzun ne olduğunu ayırt etmesi gerektiği fikrini de olanak dışı bırakmaz.

İlkeler etiğiyle ihtimam etiği arasındaki ayrımın bir başka sorunu da, akılla *pathos* arasında sorunlu bir ayrıma gidilmesidir çünkü bu ayrıma gidenler, ilkeler etiğinde belirli bir bilgi türünün, bilhassa evrensel unsurlara dair bilginin vazgeçilmez olduğunu, ihtimam etiğindeyse belirli bir tür *pathos*'un, yani ihtimamın merkezî önemde olduğunu düşünür.[5] *Pathos* akıldan ayrı değilse, ikisi de belirli biliş türleri tarafından kısmen koşullanmış kısmen tesis edilmişse, bu ayrım uygun değildir.

3 Bkz. 2. dipnot.

4 Bkz. McDowell (1979, s. 343-345), Nussbaum (1985, s. 74; 1986, s. 305) ve Sherman (1989, s. 28 vd.).

5 Örneğin bkz. Noddings'in, ihtimam etiği dilinin "etik duygular âleminde" yerleşik olduğu ve bu dili kullananların "ahlaki *bilgi* sunma ya da arama gibi bir dertlerinin olmadığı" iddiası (1984, s. 3).

O halde, bir kez daha, tekil unsurların bizi eyleme teşvik eden bir veçhesinin farkına vardığımızda bu farkına vardığımız şeyin tam olarak ne olduğunu belirleme zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. Bu şeyin ne olduğunu belirleyebilirsek ihtimam etiği taraftarlarının ve erdem etiğinin pek çok taraftarının önemli izahlarından birini, yani tekil unsurlara dair zengin bir farkındalığın ve onlara duygusal tepki vermenin hem iyi eylem hem de bütünüyle gelişmiş bir hayat için vazgeçilmez olduğu izahını kayda geçebiliriz. Aristoteles'in bize bu konuda bir model sunduğunu düşünüyorum. Bunu, "Aristoteles'e geri dönelim" anlamında değil, gelecekte takip edeceğimiz istikametler üzerine düşünürken Aristoteles'i kılavuz alabiliriz anlamında söylüyorum. İşe Aristoteles'te akıl ve *pathos* ilişkisine bakarak başlayalım.

Aristoteles'e göre *pathos* ve akıl birbirinden ayrı değildir. Bu, Aristoteles'te akılla *pathos*'un özdeş olduğu anlamına gelmez. Özdeş değillerdir. Aristoteles'in *pathos*'la aklın çelişemeyeceğini düşündüğü anlamına da gelmez. Çelişebileceklerini bilir. Ben aksine şu iki noktaya parmak basmak istiyorum: ilki, karakteri iyi gelişmiş bir kişide *pathos* ve akıl çelişik değil uyum içindedir; ikincisi, bu kişi için *pathos* bilmenin bir türüdür.

1. Karakteri iyi gelişmiş bir kişide pathos ve akıl uyum içindedir: Aristoteles'e göre, erdem bilgiyi gerektirmekle birlikte, bilgi erdem için tek başına yeterli değildir. Aslında, Aristoteles'le Sokrates arasındaki başlıca farklardan biridir bu. Aristoteles'e göre Sokrates erdemin pratik bilgelik ya da sağ akıl olduğunu düşünür (çünkü Sokrates için erdem bilgidir), buna karşın Aristoteles, pratik bilgelik ya da sağ akıl'ın insanın içinde bulunduğu durumda aranması gerektiğini düşünür (NE VI.13 1144b24-30).

Aristoteles'e göre bilginin yanı sıra uygun duygusal gelişim de gereklidir. Bilgiye ilaveten uygun duygusal gelişimin de gerekli olmasının nedeni, Aristoteles'in, yine Sokrates'le karşıtlık içinde, kendine egemen olmama diye bir şeyin olduğuna inanmasıdır. Yani, insan kendisi için en iyi olan şeyi bilir ama *pathos*'u nedeniyle, onu yapmayabilir. "Kendine egemen olmayan kişi", der "kötü olduğunu bile bile tutku nedeniyle eyler, kendine egemen kişi ise arzularının çirkin olduğunu bildiği için akıl yürütmesi sayesinde onlara uymaz." (NE VII.2 1145b12-14). Kendine egemen olmayan kişi aklıyla *pathos*'u çelişen ve en iyi olanı değil *pathos*'un belirlediğini eyleyen kişidir; kendine egemen kişi ise aklı ve *pathos*'u çelişen ama, nasıl eyleyeceğini aklın belirle-

diği ve bunun sonucunda en iyi olanı yaptığı ölçüde, aklın *pathos*'u denetlediği kişidir.

Bununla birlikte, Aristoteles erdemin salt kendine egemen olmaktan ibaret olmadığını düşünür. En iyi durum, aklın *pathos*'u denetim altına aldığı durum değildir. Aksine, en iyi durum, erdemli insanın durumu, yani arzularla aklın uyum içinde olduğu durumdur. Aristoteles'e göre erdemli kişinin *pathos*'u "... akılla uyum içindedir" (NE I.13 1102b28). Erdemli kişinin iyi eylemesinin nedeni *pathos*'un aklının denetiminde olması değildir. Aksine, erdemli kişi arzuladığı şeyi yapar. Erdemli kişinin aklı ve arzusu aynı nesneye yönelir.

Dolayısıyla, Aristoteles'in erdemi iyi tercihlere ilişkin bir huy olarak tanımlarken, "tercihi" enine boyuna düşünülmüş arzu olarak tanımlaması bizi şaşırtmamalı. Aristoteles'e göre erdem hem enine boyuna düşünmeye hem de kişinin tercih ettiği şeyi arzulamasına ilişkin bir huydur: "Tercih de, kendi elimizde olan şeylere ilişkin enine boyuna düşünülmüş arzu olur. Enine boyuna düşünerek karar verdiğimizde, düşünüp taşınmamıza uygun arzu etmiş oluruz" (NE III.3 1113a10-12).

Bunun yanı sıra, erdemin sadece eylemlerde değil *pathos*'ta da ortayı bulma olması şaşırtıcı değildir. Örneğin yiğit bir insan, belli bir şekilde eylemeye, özellikle korkutucu durumlarda doğru olanı yapmaya meyleden kişidir, düşünmeden tehlikeye atılan ya da tehlike karşısında her zaman geri çekilen kişi değildir; yiğit kişi, duruma uygun olsa da olmasa da korku ya da güven hisseden biri değil, uygun olduğunda korku veya güven hisseden biridir. Erdemli kişinin *pathos*'u aklıyla uyum içindedir.

Demek, Aristoteles'e göre erdem aklın *pathos*'u denetlemesi değildir. *Pathos*'a uygulanan baskı değildir. *Pathos*'un bastırılması ya da zapt edilmesi değildir. Hatta, *pathos*'un yönlendirilmesi bile değildir. Ona göre erdem, akılla *pathos*'un, aynı şeyi hedeflediği uyumlu bir ilişkidir. Aristoteles'in kişinin erdemli edimlerden haz almasının erdemi huy edindiğinin belirtisi olduğu savı tam da böyle düşündüğünün göstergesidir (NE II.3 1104b5-13).

2. Pathos *bilmenin bir türüdür:* Aristoteles'e göre erdemin salt *pathos* üzerindeki denetim, baskı ya da yönlendirme olmadığını nasıl izah edebiliriz? Bu konuda Aristoteles'ten tamamen farklı düşünen çok sayıda etik ve psikoloji teorisyeni var. Bunlardan bazıları *pathos*'un vahşi ya da dürtüsel olduğunu, algılarımız ya da dünya deneyimlerimiz tarafından şekillendirilmeyip

asli doğamızın bir parçası olduğunu savunurlar. Bu görüşün taraftarlarından bazıları da erdemin *pathos*'un yönlendirilmesi sonucu oluştuğunu düşünür. Örneğin Hobbes, korkunun merkez noktasını teşkil eden kadiri mutlak bir egemen kişinin varlığının hepimizi adaletli insanlar yapacağını savunur. Başkalarını istismar etmeyiz çünkü bunu yaparsak egemenin bize misilleme yapacağını biliriz.[6] Bazıları da, erdemin vahşi ya da verili tutkuları bastırmanın sonucunda oluştuğunu savunurlar. Örneğin Freud, her insanın özünde cinsel dürtülerin baskın olduğunu ve ahlaklılığın bütünüyle, bu dürtüleri doyuramayacağımızı, onları bastırmak zorunda olduğumuzu anladığımız Oidipal dönemde kaynaklandığını savunur.[7]

Aristoteles ise tam aksini, *pathos*'un vahşi dürtülerden ibaret olmayıp duyumsama biçimleri olduğunu savunur. Dolayısıyla *pathos* salt verili unsurlardan ibaret değildir, dünyaya dair farkındalığımızla birlikte şekillenirler. Aristoteles *pathos* tanımlarında *pathos*'un kendi başına ne olduğuna dair görüşlerini netleştirmediğinden, bu noktada bir metin şerhi lüzumlu. *Pathos*'u duyumsamanın bir cinsi olarak değil, hazzın ya da acının bir cinsi olarak tanımlar.

Belki de bunu yapmasının nedeni *pathos* tanımlarının pratik felsefe yapıtlarında verilmiş olmasıdır. Aristoteles'e göre pratik felsefe, iki nedenden dolayı kaçınılmaz olarak gevşektir. Birincisi, pratik felsefenin konusunun bazı bakımlardan gevşek ya da belirsiz olmasıdır (NE I. 3 1094b14-25, II.2 1103b34-1104a10). Bir başka nedeni de, kesin izahların mümkün olduğu durumlarda, kesinliğin pratik felsefenin esas hedefinin, yani eylemin önünü kesmesidir. (EN I.7 1098a26-1098b4). Burada bu ikinci kesinlik türü iş başındadır muhtemelen. İyi eylem için bir *pathos*'un kesin tanımına ihtiyaç yoktur. Kesin bir izah, ilk ilkelere dayanan izahtır (Meta. I. 2 982a25-26). Kesin olmayan izah hatalı izah değil, "deneyime-yakın" izahtır. Daha kesin bir izah ise deneyimin temelini ayrıntılı olarak açıklayabilir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, erdemlerin salt *pathos* olmadığını, *pathos*'u tecrübe etmek için yönlendirilmiş istikrarlı ve değerlendirici huylar olduğunu açıklama bağlamında, *pathos*'u şöyle tanımlar: "Arzu, öfke, korku, yüreklilik, güven, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, hırs ve acımaya, genel olarak haz ve acının izlediği ettiği şeylere 'etkilenim' diyorum" (II. 6 1105b21-23). *Retorik*'te, *pathos* nedeniyle kararlarımız değişebildiğinden ikna için

6 Hobbes (15. Bölüm, s. 115).
7 Freud (1924, s. 198).

pathos'u anlamanın önemini şu tanımla vurgular: "Etkilenimler, insanları, yargılarını etkileyecek kadar değiştiren, ama aynı zamanda haz veya acının eşlik ettiği duygulardır: Öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri şeylerle bunların zıtları gibi." (II. 1 1378a19-22). *Nikomakhos'a Etik*'in bir başka yerinde daha da ileri gider ve *pathos*'a sadece haz ve acının eşlik etmediğini, haz ve acının, *pathos*'un bir cinsi olduğunu söyler: "Örneğin, korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma ve genelde haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çok olur, her ikisi de iyi değil" (II.6 1106b18-21).[8]

Öte yandan, Martha Nussbaum ve Hilary Putnam'in de işaret ettiği üzere, *Ruh Üzerine*'de *pathos*'un duyunun bir cinsi olduğunu söyler: "öfke, cesaret etme, arzu etme, genel olarak duyumsama" (I. 1 403a5ff).[9] Nussbaum ve Putnam iddialarını gayet ikna edici bir savla destekler. Aristoteles "x, y, z ve genel olarak (*holos*) A" dediğinde, A'nın, x, y ve z'nin cinslerini oluşturduğu bir türü işaret ettiğini söylerler.[10] Dolayısıyla, *Ruh Üzerine*'deki pasajda Aristoteles öfke, cesaret, arzu gibi, *pathos*'un duyumsamanın bir cinsi olduğunu söylemektedir.[11]

Ancak Nussbaum ve Putnam'ın bu savını kabul edersek, yukarıda alıntıladığımız (1106b18-21) pasajdan yola çıkarak Aristoteles'e göre *pathos*'un hazzın ve acının cinsi olduğu çıkarımıyla, dolayısıyla bir bilmeceyle karşı karşıya kalırız.[12] Dahası, Aristoteles'e göre *pathos* duyumsamanın bir cinsiyse, bir başka bilmece çıkar ortaya, neyin duyusunun cinsi? Bu iki bilmeceyi

8 Bu makalede *Eudemos'a Etik*'teki tanımı (1220b11-13) dikkate almadım çünkü bu tanım bütün diğer tanımlarla çelişiyor. Leighton (1984, s. 138, dipnot 9) Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'teki tanımını elverişsiz bulduğunu ve *Retorik* ve *Nikomakhos'a Etik*'te bu tanımı kullanmaktan imtina ettiğini belirtir.

9 Nussbaum ve Putnam (1992, s. 44).

10 Yazarlar bu savlarında *de Sensu* 1.436a8-10 ve *Metafizik* VI.1 1026a2-3'ü alıntılar, bu iki pasaj, iddiayı destekleyen üç örnek içerir.

11 Bunlar muhtemelen uygun duyulabilirlerin değil, tesadüfi ya da umumi duyulabilirlerin duyumsanmasıdır. Bkz. *Ruh Üzerine* II. 6 418a8-25.

12 Deborah Modrak (1987, s. 140) benzer bir iddiada bulunur. Aristoteles'in *pathos* görüşünü şöyle açıklar: "Bir duygu, belirli bir durumda belirli bir tür nesneyle ilişkili olarak deneyimlenen haz veya acıdır." Karşıt görüşü savunan örnekleri göstermek çok daha kapsamlı bir makaleyle mümkün olabilir. Leighton (1982, s. 155-160, 170 dipnot 14; 1984, s. 138) nefreti de bir *pathos* olarak ele alır çünkü Aristoteles *Retorik*'te (II.4 1382a12-13) nefrete acının eşlik etmediğini iddia eder. Ancak, bundan üç bölüm önceki (Ret. II.1 1378a19-22, metinde alıntılandı) *pathos* tanımında duygulara haz ve acının eşlik ettiğini söylediğinden bu örnek çok isabetli değildir. Bu örneği bizzat veren Leighton da (1982, 155-157, 170 dipnot 14) zaten bunun kesin değil çelişkili o olduğunu söyler ve *pathos*'la acı ve haz arasındaki ilişkinin kavramsal olduğunu savunur. Bunun yanı sıra, Aristoteles'in *pathos*'a acı ve hazzın eşlik ettiği iddiasının, bunlar arasında kavramsal bir bağlantı olduğu fikrini de dışlamadığını iddia eder.

de çözmenin bir yolunu bulmak durumundayız. İkincisi bilhassa zor çünkü Aristoteles'e göre ne tür varlıklar olduğunu –kategorilerin belirttiği varlıklar– biliriz ve bunlardan herhangi birini duyumsamanın *pathos*'la aynı şey olduğunu söylemek zordur. Elbette, *pathos* belirli niteliklerin, niceliklerin, zamanların, yerlerin, tözlerin vb. duyusu değildir. Bir şeyin beyaz olduğu duyusu onun beyaz olduğu duyusundan başka bir şey değildir. Bir şeyin elli metre uzunluğunda bir şey olarak duyumsanması tam da budur, ne eksik ne fazla. Bu duyulardan hiçbirine *pathos* eşlik etmediği gibi, *pathos* bunlardan herhangi birinin cinsi de değildir.

Aristoteles bu bilmeceler için bir çözüm sunmaktadır aslında. Çünkü hazzı bir duyu türü olarak tanımlar. Dahası, neyin duyusu olduğunu da anlatır. *Ruh Üzerine*'de söylediği üzere, "Haz almak ya da acı çekmek haddizatında iyi ya da kötü olan bir şeye karşı duyumsal aracı harekete geçirmektir" (III.1 431a10-11). Aristoteles'e göre bütün duyular "duyumsal araç" adını verdiği şeyin bir etkinliğidir. Burada Aristoteles'in "duyumsal araç"la neyi kastettiğini bütün kesinliğiyle anlamamıza gerek yok. Konumuz açısından önemli olan, duyumsal aracın duyuları harekete geçirmesi, haz almanın ya da acı çekmenin bir şeyi iyi ya da kötü bir şey olarak duyumsamak olmasıdır.[13]

Dolayısıyla, Aristoteles'in *pathos*'u hem hazzın ve acının hem de duyunun cinsi olarak tanımlaması bir sorun teşkil etmez çünkü acı ve haz duyunun türleridir. Dahası, hazların ve acıların, iyi ve kötünün duyusu olduğunu anlatır. Elbette duyumsama nesneleri tekil unsurlardır çünkü duyumsama duyulabilir bir formun alımlanmasıdır. Dolayısıyla, "haddizatında iyi" ya da "haddizatında kötü" derken "iyi" ya da "kötü" gibi bir şey kastediyor olamaz. Aksine, iyi bir şeyin iyi olarak, kötü bir şeyin kötü olarak duyumsanmasını kasteder. Bir başka deyişle, haz duymak tikel unsurların iyi olarak duyumsanması, acı duymak ise kötü olarak duyumsanmasıdır.

Örneğin, birisine acıdığımızda, hak etmediği bir acıyı deneyimlediğini duyumsarız. Aristoteles acımayı "yıkıcı ve acı verici bir kötülüğün, bunu hak etmemiş bir kişinin başına geldiğini gördüğümüzde, bizim ya da bir dostumuzun başına da gelebileceğini ... beklediğimizde duyduğumuz acı hissi" olarak tanımlar. (*Rhet*. II. 8 1385b13-14). Dahası, acıma hissi duymak için

13 Modrak da bu pasajı, Aristoteles'e göre acı ve hazların duyumsama biçimleri olduğunu göstermek için alıntılamıştır. Pasajı şöyle açıklar: "Acı ve haz duymak, tutku ve arzuları deneyimlemek dünyadaki nesnelerle ilişki kurmanın yollarından biridir, dolayısıyla duyumsamanın bir türüdür" (s. 141). Ancak, duyumsamanın neyin duyumsanması olduğunu, yani neyin haddizatında iyi veya kötü olduğunu ele almaz.

aşikar olan ya da hissedilen kötülüğün çok yakında olabileceği tahayyül edilmelidir. Tanımına şöyle devam eder: "Acıma hissi duymak için, bize ya da arkadaşlarımızdan birine bir kötülük olabileceğini, dahası, tanımlamamızda belirtilene benzer ya da aşağı yukarı aynı türden bir kötülükle karşı kaşıya olduğumuzu açık bir biçimde varsayabilmemiz gerekir." (14-18) Bir başka deyişle, acıma hissi basitçe, hak edilmemiş bir kötülüğün başa gelmesini tahayyül etmenin sonucu değildir, bunun belirli bir durumda gerçekten olduğunu tahayyül etmenin sonucudur. Belirli bir kişinin mevcut deneyiminin hak edilmemiş bir kötülük olduğunu tahayyül etme sonucunda ortaya çıkar acıma hissi. O halde bu örnekte *pathos* tikel unsurların kötü olarak algılanmasıdır (ya da tahayyül edilmesi veya görünmesidir). Tekil unsurların iyi olarak algılanmasını içeren *pathos*'a dair daha pek çok örnek verilebilir, dostluk bunlardan biridir (bir dost, dostunun başına iyi şeyler gelmesini ister ve bundan haz alır).

Haz tekil unsurların iyi olarak duyumsanması, acı da tekil unsurların kötü olarak duyumsanmasıysa, hazla duyumsanan bir varlık kategorisi bulamamış olmamıza şaşmamalı. Çünkü Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* I.6'da[14] tartıştığına göre iyi ve kötü, varlık kategorileri değildir, ikisi de kategoriler üstüdür. Dolayısıyla, bir kez daha, Aristoteles'e göre *pathos*'un, tekil unsurların iyi ve kötü olarak duyumsanması olduğu sonucuna varabiliriz. Çağdaş terminolojiyle söyleyecek olursak, Aristoteles'e göre *pathos*, tekil unsurların değerinin duyumsanmasıdır.[15]

Dolayısıyla Aristoteles'e göre *pathos* ve akıl birbirinden ayrı değildir. Erdemli kişide ikisi de aynı şeyi hedefler. Buna ilaveten, erdemli kişinin tutumu, aklın *pathos*'u denetlediği bir tutum değil, ikisi arasında uyum olduğu bir tutumdur. Dahası, *pathos* da akıldan ayrı değildir. Aksine *pathos*, farkındalığın bir türüdür. Daha kesin ifadesiyle, *pathos* duyumsamanın bir türüdür çünkü haz ve acının türüdür ve haz ve acı da tekil unsurların iyi ve kötü olarak duyumsanmasıdır. O halde *pathos* vahşi değildir, akıl sahibi bir farkındalığın türü, daha kati ifadesiyle, tekil unsurların değerinin farkındalığıdır.

Bu muazzam öneme sahip bir sonuç. Çünkü değerle neyi kastettiğimizi uygun bir biçimde belirleyebilirsek hem kuralları temel alan etikçilerin hem de diğerlerinin talebini karşılayabilir; bir eyleme karar verirken başvurula-

14 Bkz. Kategoriler üstü iyiyi tartıştığım metin: Achtenberg (1992, s. 318-323).

15 Fortenbaugh (1975, s. 12-16) farklı bir yorum sunar. *Pathos*'un bilme türü olmadığını, bilişin *pathos*'un etkin nedeni olduğunu savunur.

cak bir tür rasyonel kılavuz edinirken, bir yandan da ihtimam etiğinin ya da genel olarak erdem etiğinin taraftarlarının tikel unsurlara dair duyarlılık ve farkındalık vurgusunu muhafaza edebiliriz. Çünkü öne çıkan tikel unsurların farkına vardığımızda fark ettiğimiz şey onların değeridir ve bu farkındalık bize hem bir kılavuz hem de eyleme geçmek için uygun bir motivasyon sunar.

Dahası, değerle neyi kastettiğimizi uygun bir biçimde belirleyebilirsek, durumların başka durumlardan çok karmaşık biçimlerde farklılık gösterdiği, dolayısıyla nasıl eyleme geçilmesi gerektiğine dair bir kılavuz olduğu fikrini terk etmeksizin bu kuralların önceden verilmesinin mümkün olmadığı sezgimizi de muhafaza edebiliriz. Ben bu kılavuzun, evrensel olmakla birlikte durumdan duruma oldukça değişik şekillerde tezahür ettiğini savunacağım. Yani değer genel ya da evrenseldir ve böylece kural temelli etikçilerin taleplerini karşılar ama bir yandan da farklı durumlarda farklı şekillerde tezahür eder ve böylece ihtimam etiği ve diğer erdem etiği türlerinin taraftarlarının, nasıl eylemde bulunulması gerektiğinin önceden bütünüyle kararlaştırılmaması talebini de karşılar.

II

O halde, değer derken kastettiğimiz şeyi belirlemenin uygun yolu nedir? Bu elbette çok kapsamlı bir soru ve bu makaleyle yanıta ancak küçük bir katkıda bulunabilirim. Bu makale, Aristoteles'in değerle ya da daha kesin ifadesiyle, iyiyle neyi kastettiği sorusuna yanıt verebilir.[16] Aristoteles'e göre iyi bir bakıma evrensel, bir bakıma da tikeldir. İyi söz konusu olduğunda, tekil durumlarda nasıl tezahür edeceğini bilmeden evrensel iyi kavranabilir. Yani, misalleri ya da uygulamalarının neye benzeyeceği bilinmeden evrensel olan bilinebilir. Söz konusu evrensellik, uygulamalarının birbirinden oldukça farklı olduğu, bu farkın öngörülemediği ya da çıkarsama yoluyla belirlenemediği, ancak görülüp duyumsanabildiği bir evrenselliktir. Neden? Çünkü iyi, oranlamalı adaşlığın bir türüdür. [17]

İyi adaştır çünkü çeşitli kişi, şey ya da durumlara uygun biçimde "iyi" denir ama onları iyi yapanın ne olduğu durumdan duruma değişir. Aristoteles'e

16 Güzel, Aristoteles'e göre bir başka değer türüdür. Ancak bu tartışma bu makalenin kapsamı dışındadır.

17 Adaşlar ve üç adaş türü üzerine genel bir tartışma için bkz. Owens (1978, s. 107-135). Adaşlığın sözcüklerin farklı anlamlarını aktaramadığı argümanı için bkz. Irwin (1981). İyinin adaşlığı üzerine daha eski tarihli bir tartışma için bkz. Achtenberg (1992, s. 320-322).

göre, "X" adı farklı şeylerde ortaksa ama o şeylerin X olmasının izahı (*logos tês ousias*) farklılık gösteriyorsa, X adaştır.[18]

İyi, adaş olmakla birlikte salt müphem de değildir. Bazı adaşlar tam anlamıyla müphemdir. Keskin bunlardan biridir. Adaştır çünkü farklı şeylerin "keskin" olduğu söylenebilir ama o şeylerin her biri için keskin olma deneyimi farklıdır. Bir nota, çok tizse keskindir. Bir bıçak çok iyi kesiyorsa keskindir. Ancak keskin tamamıyla müphemdir çünkü bir durumdaki keskinlikle ("çok tiz") bir diğerindeki keskinlik ("çok iyi kesmek") arasında hiçbir bağlantı yoktur.[19]

İyi ise müphem olmayan bir adaştır çünkü herhangi bir durumdaki iyilikle bir başka durumdaki iyilik arasında bir bağlantı vardır. Aristoteles'e göre merkezî [focal] adaşlar ve oranlamalı adaşlar müphem olmayan adaşların iki esas türünü teşkil eder. Her ikisinde de belirli bir ilişki durumu esastır. Merkezî adaşlarda farklı şeylere uygun olarak X adı verilir çünkü belki tek bir şeyle farklı şekilde ilişkilidirler.[20] Oranlamalı adaşlarda ise farklı şeylere uygun olarak X adı verilir çünkü belki farklı şeylerle aynı şekilde ilişkilidirler.[21]

Örneğin, Aristoteles'e göre "sağlıklı" merkezî bir adaştır. Bir bedenin sağlıklı olması, bir ilacın sağlıklı olmasıyla ya da bir egzersizin sağlıklı olmasıyla aynı şey değildir. Sağlıklı bir beden hem korunacak hem de gelişimini sürdürecek kadar etkin ve istikrarlı olan bedendir. Öte yandan, sağlıklı ilaç ve egzersiz, sağlıklı bir bedene yol açan ilaç ve egzersizdir. "Sağlıklı, merkezî bir adaştır çünkü sağlıklı olmanın bir izahı (sağlıklı beden) sağlıklı olmaya dair diğer bütün izahlarda içerilir (sağlıklı ilaç, sağlıklı egzersiz). Farklı şeylere uygun biçimde sağlıklı denir çünkü tek bir şeye, yani sağlıklı bir bedene, farklı şekilde ilişkilidirler."[22]

Öte yandan "iyi" oranlamalı bir adaştır. Aristoteles'e göre farklı şeylere uygun olarak iyi denir çünkü belki farklı şeylerle aynı ilişkiyi kurarlar. Bu görüş, amacımız açısından önemlidir çünkü değer algısının belirli bir tür ilişkinin algısı olduğunu ima eder. Dahası, aşağıda göstereceğim üzere, bu, önceden tanımlanamayan, bizzat görülmesi gereken bir ilişkidir.

18 *Kategoriler* I, 1a1-6.

19 *Nikomakhos'a Etik* V.1 1129a26-31. Aristoteles bu pasajda "keskinlik" değil, "anahtar" (*kleis*) örneğini kullanır ancak bu muğlak bir terimdir çünkü hem "uyluk kemiği" hem de "kapıları kilitleyen şey" anlamına gelir. Ayrıca bkz. Aristoteles'in rastlantısal adaşlardan bahsettiği *Nikomakhos'a Etik* 1.6 1096b26-27.

20 *Metafizik* IV.2 1003a33-1003b10, VII.4 1030a34-b3, XI. 3 1060b31-61a3.

21 *Metafizik* IX.6 1048a35-b9.

22 *Metafizik* IV.2 1003a34-b1, XI.3 1061a5-7.

Nikomakhos'a Etik'in bir pasajı bize "iyi"nin oranlamalı adaş olduğunu gösterir. Aristoteles'in bu pasajı, iyinin merkezî değil oranlamalı bir adaş olduğunun ispatı şeklinde yorumlanabilir: "Ama bunlara nasıl oluyor da iyi deniyor? Rastlantısal olarak adaş gibi görünmüyorlar. Acaba hepsinin tek bir şeyden gelmesinden ya da bir tek şeye götürmesinden ötürü mü, yoksa bir oranlamadan ötürü mü? Bedende görme, ruhta us, bir başka şeyde bir başka şey için söylendiği gibi." (NE, I.6 1096b26)

Aristoteles üçüncü alternatiften, iyinin oranlamalı bir adaş olmasından yana kullanır tercihini çünkü "yoksa bir oranlamadan ötürü mü" diye sorduktan sonra kısa bir argümanla alternatifini sunar.[23]

Yunancada "oranlama" ya da *analogia* "aynı *logos*" veya "aynı ilişki" anlamına gelir. "İyi"nin oranlamalı bir adaş olduğunu söylemek, farklı şeylere, kişilere, durumlara vs. uygun şekilde iyi adı verildiğini çünkü belirli bir ilişkilinin oranlaması olduklarını söylemektir. Nedir bu ilişki? Aristoteles'in yukarıda alıntılanan iki pasajda kullandığı örnekler *entelekheia* veya *energeia* adını verdiği içsel ilişkinin, yani bir *telos*'la, *telos*'unu teşkil ettiği şeyler arasındaki ilişkinin örnekleridir. Görme gözün *entelekheia*'sı, sağlık da bedenin iyisi ya da *entelekheia*'sıdır. Her şeyin iyisi *telos*'tur. Şeylerin iyi olmasını sağlayan ilişki *entelekheia* veya *energeia*'dır.

Bunu destekleyen çok sayıda pasaj var. Aristoteles hemen bir sonraki bölümde, I.7'de her eylem ve sanatın iyisinin onun ereği *(telos)* olduğunu beyan eder:

"O halde her birinin [eylem ve sanatın] iyisi nedir? Acaba öteki şeylerin onun uğruna yapıldığı şey mi? Bu da tıpta sağlık, askerlikte utku, mimarlıkta ev, her birinde bir başka şeydir, her eylem ve tercihte ise amaçtır; çünkü herkes öteki şeyleri onun için yapıyor." (*EN* I.7 1097a15)

Aristoteles'in bir şeyin iyisini, onun ereğiyle (*telos*) ya da uğruna yapıldığı şeylerle (*hou heneka*) özdeşleştirdiği *Metafizik* de bu savı destekler. "Geri kalanlar ise başka şeylerin *ereği*, yani iyisi (to *telos* kai t'agathon) olan nedenlerdir" (Met. III. 2 996a23) ve "... kendiliğinden ve tabiatı gereği iyi olan her şey bir erektir..." (Met. V.2 1013b25).[24]

Metafizik IX.6'daki pasaj da bunu doğrular. Aristoteles bu pasajda *telos*'un

23 Irwin (1981, s. 303) Aristoteles'in bu pasajda iyinin oranlamalı bir adaş olduğunu öne sürdüğü görüşünü tartışmalı bulur. Irwin'in getirdiği öneri benim burada sunduğumdan farklı olmakla birlikte onu tamamlayıcı niteliktedir.

24 Ayrıca bkz. I.2 982b4; I.3 983a31; XI.1 1059a35.

tanımlanamayacağını, oranlama yoluyla görülmesi gerektiğini söyler. Farklı durumlarda erekle ne kastedildiği ancak tümevarımla netleşir:

"Söylemek istediğimiz şey her durumda tümevarımla netleşir ve her şeyin tanımını aramak gerekmez; oranlamayı da görmek (*synhoran*) de gerekir – bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana ve görenin görme yetisine sahip olan ama gözleri kapalı olana, maddeden ayrı olan şeyin maddeye ve işlenmiş şeyin işlenmemiş olana oranlanması. Bu ayrımların ilk kısmını etkinlik (*energeia*) ile diğerini de 'mümkün olan'la karşılayalım. Ama etkinlik halinde oluş her durumda aynı şekilde söylenemez ancak oranlama yoluyla söylenebilir, A, B'de ya da B'ye göre, C, D'de ya da D'ye göre gibi; çünkü etkinlik ya devinimle imkân arasındaki ya da tözle belli bir madde arasındaki ilişkidir" (Meta IX.6 1048a35-b9).[25]

Aristoteles bu pasajda *energeia*'nın oranlamaya dayanan bir terim olduğunu netleştirmiştir. Ayrıca, bir başka önemli iddiada bulunur ve *energeia*'nın tanımlanamayacağını, farklı örnekler üzerinden oranlama yoluyla görülmesi gerektiğini söyler. İkinci iddiada bulunmasının nedeni etkinlik halinde oluşun "her durumda aynı şekilde söylenemez ancak oranlama yoluyla söylenebilir" oluşudur. Bir başka deyişle, *energeia* farklı durumlarda aynı kalan bir ilişki değil, farklı durumlarda farklılık gösteren bir ilişkidir. Bazı ilişkiler farklı durumlarda aynı kalır (örneğin, ikiyle dört arasındaki ve beşle on arasındaki ilişki). Bazıları da farklı durumlarda farklılık gösterir.[26] *Energeia* farklı durumlarda farklılık gösteren bir ilişkidir.

Dolayısıyla, *energeia* hem evrensel hem tikel bir bileşene sahiptir. Evrenseldir çünkü farklı şeyler, kişiler ve durumlar ona katılabilir. Tikeldir çünkü ona katılan şeyler farklı durumlarda farklılık gösterir. Bunun bizim tartışmamız açısından önemi bariz. Bu anlayışa göre iyi, bir durumdan diğerine farklılık gösteren ve tikellere dair farkındalığın önemini azımsamaksızın evrensel bir kavrayış sunabilen bir kılavuzdur.

O halde, örneklerinin ya da uygulamalarının neye benzeyeceğini peşinen bilmeden evrensel olarak kavrayabileceğimiz ilişki, farklı ereklerle, ereğini oluşturdukları şeyler, kişiler ve durumlar arasındaki ilişkidir. Bu ilişki neye benzer? Farklı bir şekilde soralım: erek (*telos*) nedir? Daha önce Aristoteles'in

25 Bu pasajın ilk kısmının benzer bir yorumu için bkz. Apostle (1979, s. 356, dipnot 3).

26 Irwin (1985, s. 540) benzer bir noktaya temas eder. İyinin hem tek bir doğru tasviri vardır hem de çokseslidir; "iyiler birbirinden farklıdır çünkü iyi erektir ve erekler birbirinden farklıdır."

telos ile "kurucu sınır"ı kast ettiğini savunmuştum.[27] İki tür sınır vardır. Bazıları yıkıcı ya da zararlıdır. Sınırladıkları şeyi yıkar veya ona zarar verirler. Bazıları da kurucudur. Sınırladıkları şeyi kurar, halihazırda olduğu şeyin daha tam ve güvenli olmasını sağlarlar. O şeyin gelişiminin kurucu unsurları ya da bileşenleri olurlar. Bir masanın kenarları masayı sınırlamakla kalmayıp onu bir yandan da kurduğu gibi, yiğitlik gibi bir erdem de sadece eylemimizi sınırlamakla kalmaz, onun tam anlamıyla olduğu şey olmasını sağlar. *Telos*'lar kurucu olmayan sınırlarla çelişir: bir masayı bir baltayla ikiye ayırırsak, oluşturduğumuz yeni sınırlar masayı kurmaz, yıkar; düşmana pervasızca saldırırsak aslında düşmana saldırmış olmaz, onun tarafından mağlup edilmiş oluruz. Sınırlar farklılık gösterir; bütün sınırlar yıkıcı veya zararlı değildir. Bir eylemi veya şeyi kuran sınırlar yararlıdır; o şeyin erekleridir.

Kurucu sınır anlamındaki *telos*'u ve çeşitlemelerini (*entelekheia* ve *energeia*) bu anlamı doğrudan karşılayan ya da ilişkili terimlerle, "tamamlanma", "gelişim" veya "yerine getirme"yle ya da daha alışıldık "erek" ve "hedef"le karşılayabiliriz.[28] Aristoteles'in bir *telos*'un elde edilmesi ya da gerçekleştirilmesiyle, yeni bir niteliğin elde edilmesi arasında, yani *teleiôsis* (tamamlanma) ve *alloiôsis* (nitelik değiştirme) arasında kurduğu karşıtlık da *telos*'un kurucu sınır anlamını işaret eder.

Örneğin, *Fizik*'te, bir eve sıva vurulmasının ya da çatısının çatılmasının evin tamamlanması değil de nitelik değiştirmesi olduğunu ya da sıvası vurulan veya çatısı çatılan evin tamamlanmadığını, aksine nitelik değiştirdiğini söylemenin tutarsız olduğunu söyler çünkü erdem tamlık / tamamlanma, erdemsizlik ise tamlığın eksilmesidir, dolayısıyla nitelik değiştirmesi söz konusu değildir (VII.3 246a17-b3). Bir eve sıva vurulması, bir kişinin bir erdem elde etmesiyle aynı şeydir. Bir ev, sıvanınca ev olma niteliğini, yani evlerin yaptığı işi yapmayı, barınak sağlamayı bırakmaz; aksine daha mükemmel bir ev, yani daha eksiksiz ve güvenceli bir barınak sağlayan bir ev haline gelir. Benzer biçimde, yiğitlik erdemini edinen kişi insan olma niteliğini, insanlara özgü yetisini, yani eylemliliğini kaybetmez; aksine, yiğit kişi korkularıyla yüzleştiği ve ona rağmen eyleme geçebildiği için eylem yetisi tamamlanır ve daha korkusuz olur. Sıva vurulan bir ev nitelik değiştirmez, gelişir. Benzer biçimde, erdem edinen bir insan nitelik değiştirmez, gelişir. Buna karşın,

27 Bunu ilk öne sürdüğüm yer: Achtenberg (1988, s. 28).

28 "Gelişim" terimini olumlu ve başarılı gelişim anlamında, "kötü gelişimi" olumsuz gelişim ya da kötüleşme anlamında kullanıyorum.

beyaz rengi solarak beje dönen bir ev beyaz olma niteliğini kaybeder; beyaz rengi yok olduğu ve yerine başka bir renk geçtiğinden ev niteliksel değişime uğrar. Güneşte kalınca edinilen bronzlukla insan solgun olma niteliğini kaybeder; solgun renk yok olduğu, yerine daha koyu bir renk geçtiği için insan değişime uğramış olur.[29]

Bir başka örnek vermek gerekirse, Aristoteles *Ruh Üzerine*'de bilme yetisinden bilgiye sahip olmaya geçişin de, bilgi sahibi olmaktan bilgiyi uygulamaya geçişin de aslında nitelik değiştirme olmadığını savunur. Nitelik değiştirme, bir niteliğin yok edilip bir başkasının yerine geçirilmesidir ve bir şeyi bilmek ve bilgiyi uygulamak kişinin niteliklerinde ya da tamamlanışında, eğilimlerinde veya tabiatında bir değişikliğe yol açmaz (II. 5 417b2-16). Tamamlanışta, eğilimlerde veya tabiatta değişim niteliksel bir değişim değildir – onu böyle anmaya karar verirsek, birbirinden çok farklı iki değişim türü arasında kati bir ayrıma giderek hatamızı telafi etmek durumunda kalırız.[30]

Bu örnekler, Aristoteles'in nitelik değiştirmenin iki türü olduğunu düşündüğünü gösterir – değişen niteliğin yok edildiği veya yerine başka bir şeyin getirildiği değişim ve değişen niteliğin muhafaza edildiği ve değer katıldığı değişim. *Telos* muhafaza etme ve değer katma ilkesidir. *Telos*'unu gerçekleştiren, *entelekhia*'sını veya *energeia*'sını gerçekleştiren bir varlık muhafaza edilir veya zenginleşir. Elbette zenginleşme veya tamamlanma öyle alelade bir şekilde gerçekleştirilemez. Bazı eylemler veya ilişkiler önünde engeldir. Örneğin, çok fazla su bir bitkinin büyümesini sağlamaz, onu çürütür. *Telos* işte bu anlamda bir sınırdır. Eğer sınır gözetilirse, varlık da gözetilir veya zenginleşir. Bitkiye uygun miktarda su vermek büyüyüp yeşermesini sağlar. Sınır işte bu anlamda kurucudur: Bir *telos* sınırlandırdığı şeyi yok etmez, yerine başka bir şey koymaz, aksine onun kurucu unsurudur.

Bu örneklerden, Aristoteles'in önem atfettiği iki tür ilişkiyi de görüyoruz – bir şeyin veya kişinin bir başkasıyla değiştirildiği, ondan zarar gördüğü ya da yok edildiği ilişkiler ve bir şeyin veya kişinin muhafaza edildiği, geliştiği, zenginleştiği veya serpilmesine imkân sağlandığı ilişkiler. Aristoteles'e göre değer, bu sonuncu ilişkide ortaya çıkar. Dahası, bu ilişkinin tikel unsurlar arasında olup olmadığına dair farkındalığımız da (kısmen) etkilenimlerimizi tesis eder ve eylemlerimizi teşvik eder. Son olarak, bu ilişkinin tikel un-

29 Bu pasaja dair başka bir tartışma için bkz. Achtenberg (1989, s. 38).

30 İlk örneğe dair başka bir tartışma için bkz. Achtenberg (1989, s. 38). İkinci örneğe dair benzer bir yorum için bkz. Apostle (1981, s. 113, dipnot 17). Apostle da "muhafaza"dan bahseder.

surlar arasında olup olmadığına dair uygun bir farkındalık Aristoteles'e göre etik erdemin esas bilişsel bileşenidir. Bir başka deyişle, Aristoteles'e göre etik erdemin esas bilişsel bileşeni, feministlerin ve diğer tikelcilik taraftarlarının işaret ettiği üzere, tikel unsurlara dair farkındalıktır; ancak, sadece tikel unsurlara değil, onlara dair bir şeye, yani onların değerine dair farkındalıktır.

Farklı erdem örneklerini ele alıp her birinde esas bilişsel bileşenin tikel unsurların değerine ya da *energeia*'sına dair farkındalık olduğunu göstererek ispatlanabilir bu. Ölçülülük örneğinde, yiyecek, içki, cinsel ilişki fırsatının bana sağlık ve güçlülük vereceğine ya da beni bunlardan alıkoyacağına dair farkındalık esastır. Sağlık ve güçlülük, elbette, bedenin *energeia*'sıdır (EN III. 11 1119a16-17). İhtişam örneğinde, tikel harcamaların yakışan büyüklükte olup olmadığına dair farkındalık esastır. (EN IV.2 1122a22-23) Yakışan büyüklüğün bir *energeia* örneği olduğu açıktır. Yüce gönüllülük örneğinde ise kişinin kendi erdemine dair farkındalık esastır çünkü yüce gönüllülük kişinin en büyük onurlara lâyık olduğunda onlara lâyık olduğuna inanmasıdır ve Aristoteles'e göre en büyük onurlar, en yüce erdeme sahip olanların payına düşer. (EN IV. 3 1123b1-2, 1123b17-36). Erdem, elbette ruhun *energeia*'sıdır.

Her erdemi ayrıntısıyla ele almak bu makalenin kapsamını aşıyor. Aristoteles'e göre etik erdemin merkezî bilişsel bileşeninin tikellerin değerine dair farkındalık olduğunu göstermenin bir başka yolu da benim bu görüşüme şu görüşle itiraz etmek olabilir: Aristoteles'e göre etik erdemin esas bilişsel bileşeninin tikellerin değerine değil, ortaya dair farkındalık olduğu söylenebilir. Nihayetinde erdem, ortayı tercih etme huyudur; tercih hem etraflıca düşünmeyi ya da daha genel anlamıyla pratik bilgeliği hem de arzuyu gerektirir. Dolayısıyla, erdemli insanın en fazla ihtiyaç duyduğu bilgi, tikel unsurlara değil, ortaya dair farkındalık olacaktır.

Aristoteles'e göre, erdemin tercihe ilişkin olduğu, *pathos*'ta ve eylemde ortayı bulma huyu olduğu görüşü, ne "vasat miktar" (yani, erdemli insanın *pathos*'unun ve eylemlerinin vasat derecede gerçekleştiği) yorumuyla ne de "karşıtlar karışımı" (yani, orta duygunun iki karşıt ya da aşırı duygunun karışımı olduğu) yorumu temelinde anlaşılmalıdır.[31] Birinci yorumu, ortanın vasat bir miktar olmadığının aşikar olduğu, yüce gönüllülük veya yüce ruhluluk ve ihtişam veya yakışan büyüklük gibi iki ayrı erdem üzerinden ele alalım. İkisinde de orta vasat değil, büyük bir miktardır ve *pathos*'u bir orta

31 Üzerinde çalışmakta olduğum bir kitapta, ortaya dair çok daha kapsamlı bir yorum sunuyorum.

yapan, vasat miktarda olması değil, uygun ve yakışan büyüklükte bir *pathos* olmasıdır (yüce gönüllü insan, bütün erdemlere sahip olduğundan onurlandırılmaya layıktır; ihtişamlı kişinin büyük masrafları yakışan büyüklüktedir). Karşıtların karışımı yorumunu daha kapsamlı bir metin çözümlemesiyle ele alırsak, Aristoteles'in bazı başka tür ortalar için ortanın karşıtların bir karışımı olduğunu bilhassa belirttiğini ama etik orta konusunda bunu söylemediğini görürüz. Aristoteles'e göre "orta" bir adaş olduğundan, belli bir durumda sahip olduğu niteliklere bir başka durumda sahip olmayabilir.

Ben bunun yerine şunu öneriyorum: Aristoteles, etik erdem sahibi insanın eksiklik ve fazlalık gibi iki aşırı uç arasındaki ortayı bulma huyu olduğunu söylerken etik erdem sahibi insanın uygun olan bu olduğunda ya da ona ihtiyaç duyulduğunda belirli bir şey hissetme ya da belirli bir tür eylemde bulunma huyu olduğunu ve bu huyun iki karşıt kutup içerdiğini kasteder: Uygun olduğunda ya da ihtiyaç duyulduğunda (eksiklik) belirli bir şey hissetme ya da belirli bir tür eylemde bulunma huyu ve uygun olmadığı veya ihtiyaç duyulmadığı halde (fazlalık) belirli bir şey hissetme ya da belirli bir tür eylemde bulunma huyu.

Örneğin, yiğit kişinin her zaman kendine güvenmediği söylenemeyeceği gibi, hiçbir zaman kendine güvenmediği de söylenemez. Aksine, yiğit kişi, uygun olduğunda kendine güvenen, kendine güvenmek uygun olmadığında da kendine güvenmeyen kişidir. Daima kendine güvenen kişi pervasızdır. Dahası, yiğit kişi her zaman öne atılmadığı gibi hiçbir zaman öne atılmayan kişi de değildir. Aksine, yiğit kişi öne atılmak uygun olduğunda öne atılan, öne atılmamak uygun olduğunda da öne atılmayan kişidir. Her daim öne atılmaya meyleden kişi pervasızdır. Asla öne atılmamaya meyleden kişi ise korkak. O halde, cesaretin iki karşıt ucu vardır, aşırılık ucu (pervasızlık) ve eksiklik ucu (korkaklık).

Bu yorum doğruysa, Aristoteles'in "uygun/elverişli" veya "ihtiyaç duyulan"la "iyi"yi kastettiğini göstermek elzemdir. Gerçekten de iyiyi kastetmektedir. *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*'de ihtiyaç duyulanı tanımlar. "*To deon*"un [görev] adaş olduğunu söyler. İki anlamı vardır. Kaçınılmaz olanı (*t'anangkaion*) ya da iyi olanı (*t'agatha*) belirtir (177a24, 165b35).[32] Aristoteles bununla erdemli insanın kaçınılmaz olanı tercih ettiğini ve yaptığını kastetmiş olamayacağına göre, erdemli insanın iyi olanı tercih eden ve yapan in-

32 Aristoteles'in *t'anangkaion*'dan kastının "kaçınılmaz olan" olduğu bağlam içinde nettir.

san olduğunu kastetmektedir.[33] Benzer biçimde, uygun olan (*kairos*) nicelik kategorisinin, bilhassa zaman altkategorisinin iyisidir. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*'de "*kairos*"u "ihtiyaç duyulan zaman" (*khronos deon*) olarak tanımlamak ve ihtiyaç duyulanı iyiyle, bilhassa faydalı olanla (*ophelimon*) özdeşleştirmek suretiyle bu anlayışı tasdik etmektedir (I. 36 488b35-37).[34] Dolayısıyla, *kairos*, "ihtiyaç duyulan" ya da "iyi"nin kategorisidir. Dahası, genel olarak uygun ya da iyi olan için de kullanılır.[35] O halde, ortayı hedeflemek, uygun olduklarında, belirli duyguları hissetmek ve belirli tür eylemlerde bulunmaktır, burada uygunla Aristoteles "iyi"yi kasteder.

Bu argümanı da burada sadece kısaca ele alabiliyoruz. Ama bu kısa haliyle bile, Aristoteles'e göre etik erdemin esas bilişsel değerinin, tikel unsurların değerine dair farkındalık olduğunu, burada değerin, bir şeyin, bir kişinin veya durumun yerine başkasının konulmadığı, yok edilmediği veya zarar görmediği, serpilmesine veya büyümesine imkân tanındığı bir ilişki türü olduğunu işaret eder. Bu da ilişkili olma ve ayrı olma meselesini kavramanın yeni bir yolunu gösterir. Burada önemli olanın ayrılığa karşı ilişkili olmayı vurgulamak değil, temel gelişime, büyümeye veya serpilmeye yol açan ilişki türleriyle gelişimden, büyümekten veya serpilmekten alıkoyan ya da ona zarar veren ilişki türlerini ayırt etme yetisi olduğunu işaret eder. Bir başka deyişle, mesele ilişkili olmanın ayrılıktan daha iyi olup olmadığı değil, her (tekil) durumda ilişkili veya ayrı olmanın değerli olup olmadığıdır. Şimdi, Aristoteles'in insan ilişkileri ve ayrılığı konusunda bu öneriye uyup uymadığına bakalım.

III

Burada önemli soru, bir başkasının varlığının bana ne sunduğudur. Öteki beni kapsayacak mı, alt edecek mi, bana zarar verecek mi, beni yaralayacak mı, beni yok edecek mi? Öyleyse, ondan ayrı ve bağımsız kalmak benim için en iyisi. Ya da ötekiyle, zarar görmeden veya yok edilmeden, özdeşliğimi koruyarak, bana yararı dokunan, gelişebildiğim, serpilebildiğim hatta büyüyebildiğim bir ilişki içinde olabilir miyim? Olabilirsem bu arzu edilecek bir ilişki. Çünkü iki durumun da mümkün olduğu, başkalarıyla ilişkinin hem

33 Burnet başka bir bağlamda "dei"nin benzer bir yorumunu sunar. "*Dei* fiili *agathon esti* anlamına gelir" (1900, s. 302).
34 Buradaki önerme olumsuzdur ama Aristoteles'in olumluyu olumladığı bağlamdan anlaşılır.
35 Bunun bir başka örneği için bkz. *Metafizik* VIII.3 1043b25.

çok korkutucu olduğu hem de büyük umutlar vaat ettiği deneyimle sabit. İlişkide olmak ister, bize yarar getirecek ilişkiler kurmayı umut ederiz, bir yandan da bazı ilişkilerden kaçınır, bir ayrılık ve bağımsızlık alanı da ararız.

İlişkilerin bir kısıtlama biçimi olduğuna inananlar da var elbette – onlara göre ne kadar lüzumlu olsa da nihayetinde bir kısıtlamadır ilişki. Örneğin, Rousseau bireysel tabiatımın esas itibarıyla iyi olduğunu, toplumsal etkileşimin her zaman bir tür deformasyona veya köleliğe yol açtığını savunmuştur. Toplumsal hayata dâhil olduğumuzda, köleleşir ve iyiliğimizi kaybederiz. "O [insan] topluma katılarak köleleştiğinde zayıf, korkak, aşağılık biri olur; yumuşak ve kadınsı yaşam tarzı hem gücünü hem cesaretini zayıflatır."[36] Bir başka örnek de, esas itibarıyla şüpheci ("güvensiz"), dolayısıyla savaşçı olduğumuzu ve toplumun ilksel işlevinin doğal itkilerimizi denetim altına alıp yönlendirecek bir kadiri mutlak egemen tesis etmek olduğunu savunan Hobbes'tur. Hobbes doğanın "insanları ayrıştırdığını ve onlara birbirlerini saldırıp yok etme temayülü verdiğini ..." savunur. İnsanların onları korku içinde tutacak bir müşterek erke ihtiyaçları vardır.[37]

Bir başka görüşe göre tabiatımı belirleyen aslî durumum değil, koşullara ve kurduğum ilişkilere göre karşılanıp saptırılabilecek bir muhtaçlık ve potansiyellik durumudur. Bu izaha göre tabiatım tamamlanmış bir veri değil, verili bir projedir ve bu projenin tamamlanması ya da bozulması başkalarıyla ilişkilerime bağlıdır. Bu gelişimsel görüş elbette Aristoteles'e aittir ve ele almaya değer. Doğum sonrasında karşılanmayı ya da saptırılmayı bekleyen bir ihtiyaçlar ve potansiyeller yumağı olan insan, gelişmek ve serpilmek için başkalarıyla ilişki kurmak zorundadır. İhtiyaçlarımızı karşılamamızı sağlayan ilişkiler değerlidir, onları karşılamayan ya da karşılanmasını engelleyen ilişkiler ise değersiz ya da zararlı. İlkinin peşine düşmeli, ikincisinden kaçınmalıyız.

1. Politika ve Dostluk: Potansiyelimizi gerçekleştirmek için en çok gereksinim duyduğumuz iki ilişki türü politika ve dostluktur. Aristoteles'in, anlamlı konuşabilme yetisinin insanın tabiatı gereği politik olduğunu gösterdiği savı, *polis*'in hayatın serpilmesi için gerekli yetilerin gelişimi açısından zorunlu olduğunu da ima eder. Aristoteles'e göre hayat eylemdir. İnsan eylemi (*ergon*) rasyonel eylemdir ve Aristoteles "rasyonel eylemle" rasyonel ve değerlendir-

36 Rousseau (1986, s. 146).
37 Hobbes (13. Bölüm, s. 98-100).

me açısından kastî eylem benzeri bir şeyi kasteder.[38] Her eyleme geçişimizde rasyonel eylem yetilerimizin birini veya ikisini de harekete geçiririz: zekamızı veya *pathos*'umuzu. Alelade bir hayat değil de serpilen bir hayat sürdürmek için bu iki yetiyi geliştirmemiz zorunludur. Zihinsel erdemin kaynağı öğretme, etik erdeminki ise alışkanlıktır. İyi *polis* bunların ikisini de mümkün kılar. Dolayısıyla, politika insan serpilmesi için gereklidir.

Dostluk da potansiyelimizin gerçekleştirilmesi için gereklidir. Aristoteles'e göre dostluk gerekli, doğal ve güzeldir. Gereklidir çünkü insan serpilmesinin aracıdır (örneğin, yoksulluk ve talihsizlikte dostlara sığınırız). Doğaldır çünkü dostluğa yönelik doğal bir itkimiz vardır (örneğin ebeveynlerin yavrularına besledikleri doğal dostluk). Güzeldir çünkü bizi tamamlar, yani serpilen bir hayatın sadece aracı değil kurucu bir niteliğidir de (en iyi dostluklarda, kişi dostunun iyi eylemleri üzerine düşünür, sürekli eylemde olma yetisi pekişir, dostuyla düşüncelerini paylaşır ve müzakere eder) (*EN* VIII. 1 1155a3-31).

2. Politika ve Dostluğun Değerine Getirilen Sınırlar: Elbette, Aristoteles'e göre politika ve dostluk ilişkilerinin insan gelişimi ve serpilmesi açısından zorunlu olduğunu söylemek bu ilişkilerin hepsinin, neye benzediğinden bağımsız olarak değerli olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkmaz. Aksine, sadece iyi olanları değerlidir. Her durumda ilişkiler, ilişki kuranın ilişki kurduğunun iyiliğini hedeflediği sürece gereklidir. Politik topluluklarda, bu tür rejimler "doğru" rejimlerdir. Bunlar, egemenin ortak faydayı gözeterek yönettiği rejimlerdir ve yönetenlerin kendi faydalarını gözeterek yönettiği "hatalı" despotik rejimlerle karşıttır (*Pol.* III. 6 1279a-17-21, III. 7 1279a25-31). Dostlukta ise iki tür ilişki (menfaat dostluğu ve keyifli dostluk) söz konusudur, birinde kişi diğerini ondan göreceği bir menfaat için sever, birinde de kişi diğerini kendi için sever (erdemli dostluk) (*EN* VIII. 3). Dolayısıyla hiç ayrım yapmadan her tür politik ve dostluk ilişkisinin peşinden koşmamalıdır.

İlişkilerin değeri başka tür kısıtlamalara da tabidir. "İnsan doğası gereği politiktir" deyişinin, Aristoteles'i bu deyişle nitelendirme ve onu Hobbes, Locke ve Rousseau gibi bireyci filozoflarla kıyaslama ayartısına karşı koymamızı zorlaştıracak bir tınısı yok değil. Ama biz yine de Aristoteles'i ilişki kurma ihtiyacının taraftarı olarak değil de hem ilişki kurma hem de ayrı

38 Achtenberg (1992, s. 330-334)'de rasyonel eylemi kasıtlı eylem olarak ele alıyorum. İlgili bir başka tartışma için bkz. Achtenberg (1992, s. 330-334).

durma ihtiyacını gören biri olarak ele alabiliriz. Bu konuda, mülkiyetin ortaklaşması ve kadınların ve çocukların ortaklaşmasına getirdiği eleştirisindeki yorumlarına başvurabiliriz.

Aristoteles'in mülkiyetin ortaklaşmasına karşı çıkma nedenlerinden biri ortak mülkiyetin daha az değil daha çok davaya yol açması, ortaklaşa sahip olduğumuz şeyler için daha çok anlaşmazlığa düşmemizdir (*Pol.* II. 4 1263b15-25). Çekişme, arzulanan faydayı –herkes için bakım– bozar. Bir başka örnek vermek gerekirse, Aristoteles'e göre kadınlar ve çocuklara ortaklaşa sahip olunca sevgi artmaz, seyrelir. Çünkü sevgiye ve bakıma neden olan iki şey vardır –bir şeyin kişinin kendine ait olması ve kişinin ona değer vermesi– ve kadınlar ve çocuklara ortaklaşa sahip olunduğunda ikisi de gerçekleşmez (*Pol.* II. 4 1262b15-24). Dolayısıyla, Aristoteles'e göre insan serpilmesi için insanlarla ilişki kurmak kadar onlardan ayrılmak da gereklidir.

O halde Aristoteles'e göre insanlar gelişmek ve serpilmek için hem ilişki kurmaya hem ayrılığa ihtiyaç duyar. İlişkiler sadece kısıtlama değildir çünkü tabiatı gereği eksik olan insan gelişmek ve serpilmek için başkalarına ihtiyaç duyar. Bütün ilişki türleri bu hedefe hizmet etmez, sadece ötekinin benim adıma benim iyiliğimi hedeflediği ilişkiler eder. Dahası, ilişkili olma halimizi sonsuzca genişletemeyiz, aksi takdirde ilişkilerimizi zayıflatma ve hatta çatışmayı artırma riskine gireriz.

Sonuç

Felsefenin feminizmden öğreneceği şey, evrensel geçerliliği olduğu savunulan çok sayıda felsefi savın aslında sadece belirli bir grup için geçerli olduğu ve bunların yanlış yere herkes için geçerli olduğunun varsayıldığıdır. Chodorow ve Gilligan psikolojik gelişim üzerine tartışmalarıyla filozofların bu tür yanlış evrensellik iddialarının farkına varmalarına yardımcı olmuştur. Feminizm felsefede muazzam bir dönüşümü yürütmeyi vaat eder çünkü toplumsal cinsiyet meselelerinin temas etmediğini düşündüğümüz konuların –örneğin, adalet, doğa, sözleşme– aslında tam da bu meseleler tarafından şekillendirilip tahrip edildiğini birer birer keşfediyoruz.

Feminizm de felsefeden, feminist meselelerin aslında, kendi dinamiklerine sahip daha kapsamlı felsefi meselelerin örnekleri olduğunu öğrenebilir. Bu dinamiğin idraki özgül feminist meselelere dair anlayışa kılavuzluk edip zenginleştirmelerini sağlayabilir. Günümüz felsefesinin işbaşındaki dinamiklerinden biri de rasyonalizmin modern zamanda büründüğü biçimlerle,

modern rasyonalizmin dar görüşlülüğüne verilen tepki olarak romantizm arasındaki salınımdır. Bu salınımların tekrarı –Pascal'e karşı Descartes, Rousseau'ya karşı Hobbes, Nietzsche'ye karşı bütün rasyonalistler, postmodernlere karşı pozitivistler, Gilligan'a karşı Kohlberg veya erdem etikçilerine karşı kural etikçileri– bu iki pozisyonun da çok sorunlu bir veçhesi olduğunun göstergesidir.

Bu makalede, bu iki pozisyonun sorunlu olduğunu düşündüğüm veçhesini, yani ikisinin de sınırlı olduğunu gösterdim: biri, insanın psikolojik gelişiminde duygusuzluk, ayrılık ve evrenselliğin esas olduğunu savunur diğeriyse *pathos*, ilişki ve tikellere yönelik ihtimamın esas olduğunu; oysa sağlıklı insan gelişimi için her iki küme de gereklidir. *Pathos*, bağlantı ve tikel unsurlara yönelik ihtimamın değerini inkârın, bu niteliklerin sıklıkla kadınlarla özdeşleştirildiği için kadınlara ve feminizme zarar vereceğini işaret etmek önemlidir ama kadınları bu niteliklerle sınırlamanın da zararlı olduğunu –bunun da bir tür cinsiyetçilik olacağını– çünkü her iki nitelik kümesinin de erkeklerin olduğu kadar kadınların gelişimi için de gerekli olduğunu işaret etmek gerekir. Dolayısıyla, feminizmin her biri gerekli ama kendi başına tam olmayan iki uğrağı vardır. Biri, yanlış yere sadece erkeklere atfedilen genel insani nitelikleri benimsemek; diğeri sadece kadınlara atfedildiği için değersizleştirilen genel insani nitelikleri yüceltmek ve onları kişinin kendi hayatında savunarak desteklemektir. Her iki uğrak da eksiksiz bir feminizm için gereklidir çünkü her iki nitelik kümesi de her bir insanın eksiksiz gelişimi için gereklidir. Hangi uğrağın daha önemli olduğu hem bir insanın hayatında hem de bir kültürün hayatında dönemden döneme farklılık gösterir. Yine de, feminizmi bu iki uğraktan birinde sabitlememek önemlidir çünkü kadınları bu şekilde kısıtlamak, kadınların hayatını kısıtlamaktan çıkarı olan daha kapsamlı kültürel kurumlara çok cazip gelebilir.

Filozoflar, bir noktada modern rasyonalizm/romantizm yarılmasının ötesine, aklın ve duygunun, ayrılığın ve bağlantının, tikel unsurlara ihtimamla evrensel unsurlara ihtimamın bir ikilik teşkil etmeyip bağlaşık olduğunu kabul eden bir felsefeye dönmek zorunda kalacaklar. Bu makalede, bunu yapmanın yolları üzerine düşünürken başvurulacak bir kaynak olarak Aristoteles'ten yararlandım. Aristoteles bunu, ikisini de gerektiren erdemde de, duyumsamanın biçimleri olan duyularda da *pathos*'un akıldan ayrı olmadığını tartışarak gösterir; erdem gelişimi açısından esas önemde olan bilme türünün değerin bilinmesi olduğunu, değere dair bilmenin hem evrensel hem

tikel bir bileşeni olduğunu çünkü bir değerin belirli durumlarda nasıl ortaya çıkacağını bilmesek bile genel kavramını bilebileceğimizi; ve insan ilişkilerinin her örneğinde esas önemli olanın ilişkili ya da ayrı olmak değil, belirli bir ilişki ya da ayrılığın değerini tartışarak gösterir. Filozoflar ve feministler de, Aristoteles'in bu örneğini akılda tutarak bu veçhelerin sadece bazılarını değil hepsini içeren bir insan felsefesi icat etmek için birbirleriyle yarışabilirler.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynakça

Achtenberg, Deborah (1988), "Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth Century Philosophers", *St. John's Review* S. 38, s. 21-47. Bu makale şu kitapta da yayımlandı: *Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's "Ethics" and "Metaphysics"*, ed. May Sim, Rowman and Littlefield Press, 1995.

---------- (1989), "The Role of the Ergon Argument in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Ancient Philosophy* C. 9, S. 1, s. 37-47. Bu makale daha sonra şu kitapta yayımlandı: *Essays in Ancien Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, ed. John P. Anton ve Anthony Preus, State of New York Press: Albany, 1991.

---------- (1992), "On the Metaphysical Presuppositions of Aristotle's Nicomachean Ethics", *Journal of Value Inquiry*, S. 26, s. 317-340.

Akhtar, Salman ve Henri Parens (ed.) (1991), *Beyond the Symbiotic Orbit: Advances in Separation Theory. Essays in Honor of Selma Kramer, M.D.*, Hillsdale, New Jersey: The Analytic Press.

Apostle, Hippocrates G. (1979), *Aristotle's Metaphysics*, Grinnell, Iowa:Peripatetic Press.

---------- (1981), *Aristotle's On the Soul*, Grinnell, Iowa:Peripatetic Press.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Fortenbaugh, W. W. (1975), *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics,* New York: Harper and Row.

Freud, Sigmund (1924), "The Economic Problem of Masochism", *General Psychology Theory,* ed. Philip Rieff, 1963, s. 190-201, New York: Collier Books.

Hobbes, Thomas (1962), *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, ed. Michael Oakeshott, New York: Collier Books.

Irwin, Terence (1981), "Homonymy in Aristotle", *The Review of Metaphysics* C. 34, S. 3, s. 523-44.

---------- (1985), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kernberg, Otto (1980), *Internal World and External Reality*, Northvale, NJ.: Jason Aronson Press.

Klein, Melanie (1975), *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*, Londra: Hogarth.

Kohut, Heinz (1971), *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, Madison International University Press.

Leighton, Stephen R. (1982), "Aristotle and the Emotions", *Phronesis* C. 27, S. 2, s. 144-174.

Mahler, Margaret (1968), *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Human Individuation: Infantile Psychosis*, Madison: International University.

Mahler, Margaret, Fred Pine, Anni Bergman (1975), *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*, Londra: Maresfield Library.

Masterson, James F. (1988), *The Search for the Real Self: Unmasking the Personality Disorders of Our Age*, New York: Free Press.

McDowell, John (1979), "Virtue and Reason", *The Monist*, S. 62, s. 331-350.

Modrak, Deborah (1987), *Aristotle, The Power of Perception*, Chicago: University of Chicago Press.

Noddings, Nel (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.

Nussbaum, Martha (1985), "The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality", *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature,* Oxford: Oxford University Press, 1990 içinde s. 54-105.

-------- (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

-------- (1987), *"Finely Aware and Richly Responsible", Literature and the Moral Imagination*, (Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature,* Oxford: Oxford University Press, 1990 içinde, s. 148-167.)

Nussbaum, Martha, Hilary Putnam (1992), "Changing Aristotle's Mind", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Nussbaum ve Rorty, s. 27-56, Oxford: Oxford University Press.

Rinsley, Donald B. (1982), *Borderline and Other Self Disorders*, New York: Jason Aronson, Inc.

---------- (1989), *Developmental Pathogenesis and Treatment of Borderline and Narcissistic Personalities*, Northvale, New Jersey: Jason Aronson, Inc.

Rousseau, Jean-Jacques (1986), *The First and Second Discourses Together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Language*, ed. ve çev. Victor Gourevitch, New York: Harper and Row.

Salkever, Stephen (1990), *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

Sherman, Nancy (1989), *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Oxford University Press.

Winnicott, D. W. (1965), *The Family and Individual Development*, Londra: Tavistock Publications.

Aristoteles'in Doğal Köleleri: Tamamlanmamış *Prakseis* ve Tamamlanmamış İnsanlar*

EUGENE GARVER

1.

Aristoteles'in kölelik kurumunu ve doğal köleleri savunduğu tezini tanımlamak zor çünkü müthiş bir zekânın savunulamaz bir şeyi savunduğu numunelik bir vakayla karşı karşıya gibiyiz.[1] Ama ben köleliğe dair tezleri incelemenin Aristoteles'in eylemsizliğe veya boşluğa karşı tezlerini anlamaya çalışmaktan daha zor gelmeyeceği kadar mesafe almanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Aristoteles okumasına girişmeden önce, Aristoteles'in doğal kölelerin var olduğu şeklindeki çıkarsamasının, tıpkı boşluğun var olmadığı çıkarsaması gibi yanlış olduğundan eminim. Fakat iyi fizik bilgimin Aristoteles'in boşluğa karşı tezlerini anlamaya çalışmamda oynadığı rol, bir o kadar iyi olan ahlak bilgimin kölelikle ilgili tezlerini yorumlamamda oynadığı rolden daha farklı gibi görünüyor. Ben bu ikisi arasındaki farkın düşündüğümüzden daha az olduğunu göstermeye çalışacağım.

* *Journal of the History of Philosophy*, C. 32, S. 2, Nisan 1994, s. 173- 195, Johns Hopkins University Press tarafından yayınlanmıştır.

1 Yakın dönemde Schofield'ın yaptığı yorum bu konudaki fikir birliğini özetliyor: "Aristoteles'in doğal kölelik fikrinin onun felsefe sistemi içinde kuraldışı durması, uzmanlar arasında yaygın bir yakınma konusudur. (...) Aristoteles'in doğal köleler tanımını karşılayan insanlar olması *argumenti causa* sayılabilecek [olsa da] (...), gerçek dünyadaki (Aristoteles için, kendi çağının Yunan dünyasındaki) kölelerin onun doğal köle dediği kişiler olduğunu farz etmek büyük bir hata yahut da bahanedir." Malcolm Schofield, "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery," *Aristoteles' "Politike": Akten des XI. Symposium Aristotelicum* içinde, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 4.

Gereken mesafeyi, Aristoteles'in düşüncesinin daha kafa karıştırıcı ve genellikle göz ardı edilen ya da açıklanmayan üç veçhesini analizimin merkezine alarak katetmeyi teklif ediyorum. Birincisi, *Politika I*'de Aristoteles kölenin efendiye ait olduğunu, yaratma için değil, *praksis* için bir araç olduğunu söyler. İkincisi, *Politika VII*'de tabiatı itibarıyla köle olmaya müsait insanların *logos* bakımından değil, *thymos* bakımından eksik olduğunu bildirir. Son olarak, I. Kitapta Aristoteles'in konuya dair iki farklı argüman sunduğuna dikkat çekmek istiyorum; bunlardan ilki köleliğin doğasına, ikincisiyse köle tanımına uyan insanlar olduğuna dair argüman. Aristoteles doğal kölelerin var olduğunu ancak kölelik kurumunun gerekliliğini gösterdikten sonra kanıtlamaya girişir. Göstereceğim üzere, Aristoteles'in bu iki soruyu birbirinden ayırmaya ihtiyacı vardır, ancak sonunda teziyle ilgili sorunun nedeni de bu ayırım olacaktır. Fakat ben kendi izahımda Aristoteles'in sıralamasını tersine çevirip işe doğal köleler meselesine bakarak başlayacak, ardından kölelik kurumu meselesine döneceğim.

Aristoteles'e göre kölelerin ruhu tamamlanmamıştır, *ateles*'tir. Bir töz, örneğin ruh, kendi dışında kalan bir öz, bir kavram veya bir *logos* ile tanımlanıyorsa, tamamlanmamıştır. Tamamlanması, kendi dışındaki bir şeyle ilişki içinde gerçekleşir. O halde bir solucanın ruhu veya hayvan olması itibarıyla evcil hayvanın ruhu tamamlanmamış değildir; sadece, benim ruhumun yapabildiği birçok şeyi yapamaz, o kadar. Eğer kölelerin ruhu tamamlanmamış ise, onların *energeiai*'sı ancak *kineseis* olabilir, olanakların olanak olarak gerçekleşmesi olabilir. Benim tezim, kölenin eylemlerinin, ancak ve ancak kölenin ruhunun ve *logos*'unun tamamlanmamış olması halinde tamamlanmamış olabileceği şeklindedir. Ruhun tamamlanmamış olmasının ne demek olduğu veya bir ruhun tamamlanmamış olup olmadığının nasıl anlaşılacağı net değildir, fakat bir eylemin tamamlanmamış olup olmadığına karar vermek için kriterler mevcut. Aristoteles'in izahında kölenin eylemleri doğası gereği tamamlanmamıştır, dolayısıyla eylemleri, olanağın olanak olarak gerçekleşmesi şeklindeki devinim tanımına uyar.[2] Hareketler tamamlanmamış gerçekleşmelerdir. Tamamlanmaları kendilerinin dışındadır ve sonunda amaçlanandır. Bir hareket sonuna vardığında devinim artık devam etme-

2 *"Kinesis,* olanak olarak şu veya bu şekilde olan şeylerin *energeia*'sıdır; gerçekleşen bir şeyin, olduğu şey olarak değil de *kinesis* olanağına sahip bir şey olarak kendisine ait bir edimde bulunduğunda olan bir *energeia*'dır... "Olarak" derken şunu kast ediyorum: bronz olanak olarak heykeldir, ama bronz, bronz olarak bronzun *energeia*'sı *kinesis* değildir." (*Fizik* III.1.201a-27-31)

mektedir. Bir yaratmada, bir *poiesis*'te hareket olmak bir eksiklik değildir; zaten tamamlanmamış (*ateles*) olmaları beklenir, zira kendi dışlarındaki bir amaca yöneliktirler. Bir *praksis*'in ise tamamlanmamış olması bir kusurdur.

Aristoteles devinimin tamamlanmamış olmasıyla kölelerin tamamlanmamış olması arasındaki bu açık bağlantıyı asla kurmaz elbette. Ama bağlantı orada, kurulmayı beklemektedir. Bir kişinin tamamlanmış olması, dolayısıyla özgürlüğü ve bağımsızlığı ile, bir etkinliğin tamamlanmış olması arasında kurduğum bağlantı, Aristoteles'in, örneğin *Metafizik I*'de (2.982b25) dikkat çektiği bağlantıdır: "Bir başkası için değil kendisi için var olan insana özgür dediğimizden, [bilgeliği] de yegâne özgür bilgi olarak görürüz, zira kendisi için var olan bir tek odur." Şu cümlesi benim tezime daha da yakındır: "Dışarıdan gelen eylemlerde dahi, düşünceleri bakımından usta zanaatkârlar olanlardan, yetkin [*kurios*] şekilde eylemde bulunuyorlar, diye söz ederiz" (*Politika* VII.3.1325b2l-23). Aristoteles *Fizik*'te hareketi, olanağın olanak [potansiyel] olması itibarıyla gerçekleşmesi diye tanımladığında, hareketin tamamlanmadığını söyler çünkü "olanağında, *kinesis*'in *energeia* olduğu özne, tamamlanmamıştır" (*Fizik* III.1.201b31-33; ayrıca bkz. *Metafizik* IX.6.1048b23-35). Yani burada: tamamlanmamış *praksis,* tamamlanmamış bir insanın *praksis*'idir. Bütün insanlar üretici eylemlerde bulunurlar. Ancak köleler, tamamlanmış insanlardan farklıdır çünkü onların merkezî, özsel, ayırt edici eylemleri tamamlanmamıştır. Onların eylemleri ancak eylem bittiğinde tamamlanır; eylemlerinin dışında kalan bir şey uğruna eylemde bulunurlar. Aristoteles kadınların, çocukların ve kölelerin ruhlarının tamamlanmamış olduğunu söyler. Kadınların, çocukların ve kölelerin hepsi, *energeiai* olarak değil hareket olarak erdemli eylemlerde bulunur ve bunlar farklı bakımlardan tamamlanmamış *energeiai*'dir.[3] Onların eylem-

3 Bkz., özellikle I.5.1260a31-34: "Çocuk tam olarak gelişmiş değildir, dolayısıyla görünür olarak onun erdemi de [kadınlarınki gibi] kendisine ait değildir de tam olarak gelişmiş kişiyle, yani onun üzerinde yetki sahibi olanla ilişkilidir [*pros ton teleion kai ton hegoumenon*]. Benzer şekilde kölenin erdemi de efendininkiyle ilişkilidir [*pros despoten*]." Ayrıca bkz. III.1.1275a14-19, III.3.1278a4-6, VIII.4.1339a32: "oğlanlara ve küçüklere akıllı eğlence [*diagoge*] atfetmek uygun değildir; çünkü bir erek olan şey mükemmel olmayan hiçbir şeye ait olamaz [*outheni gar atelei prosekei telos*]." Kadınların "tamam olmayışı" başlı başına bir konudur tabii ki, fakat Aristoteles kadınların *phronesis*'i olduğunu ama bunun *kurios* olmadığını söyler; ben bunu, tam vatandaş sayılmayan kadınların, bütün toplulukların *kuriotate*'si olan *polis*'e katılmamaları üzerinden anlıyorum (*Politika* I.1.1.252a1-7). Barker bu farkları reddeder, dolayısıyla doğal kölelerin varlığını da reddetmekte kararlıdır. Bkz. Ernest Barker, *The Political Theory of Plato and Aristotle* (New York: Dover, 1959), 365: "Mantığın tamamlanmamış biçimde olsa bile bulunması, tamamlanmış halde mantığın olması için bir potansiyelin bulunması anlamına gelir."

leri özünde tamamlanmamış ya da özünde araçsal olduğundan –ki bu ikisi aynı şeydir– hepsi de, birbirinden farklı bakımlardan tamamlanmamış insanlardır: "tamamlanmamış şeylerin etkinliği de tamamlanmamıştır." (*EE*. II.1.1219a37-38; krş. *Politika* VIII.4.1339a32: *outheni atelei prosekei telos*, IV.3.1291a10: *to de doulon ouk autarkes*).

Köleler başlı başına *prakseis*'te bulunamazlar, ancak tamamlanmamış *prakseis* ve dolayısıyla *kineseis* ve *poieseis*'te bulunabilirler. Köleler *praksis*'te bulunamadıklarından ve dolayısıyla *a fortiori* olarak iyi hayata katılamadıklarındandır ki köleler, *poiesis*'e [yaratma] göre değil, *praksis*'e göre *organa*'dır [gereç]. *Poiesis* bakımından, kölelerin yaptığında bir kusur yoktur; performansları tamamıyla yeterlidir. Zaten öyle olmasa onlara bakmak bir yük olurdu. Fakat *praksis* bakımından, kölelerin eylemleri özünde tamamlanmamıştır. Kölelerin eylemleri tamamlanmamış olduğundan, kölelerin kendileri de *organa*'dır ve *organa* olmak zorundadırlar, başka birine ait *olmalılardır*. "En düzgün ve temel birlik hissi, bir *energeia*'nın, *energeia*'sı olduğu şeyle ilişkisidir." (*Ruh Üzerine* II.1.212b9). Tamamlanmamış olduklarından, bunlar için en iyisi, aynı türden, tamamlanmış bir başka varlığa bağımlı olmaktır. Aristoteles, *energeiai*'ye ilişkin tamamlanmamışlığın, hareketin ancak bittiği zaman tamamlanmış olduğunu gösterdiğini söyler: hareketin *telos*'u kendi dışındadır. Ruhların tamamlanmamışlığı aynı türden, tamamlanmış bir başka ruha bağımlı olmaları demektir.

Bütün olanaklar, olanak olmaları itibarıyla tamamlanmamışlardır. Dolayısıyla bir olanağın (örneğin hareketin) kendisi olarak gerçekleşmesi, o şeyin tamamlanmamış haliyle gerçekleşmesidir. Bu şeyin tamamına erdirilmesi değildir bu, onu mükemmelleştirmek değildir. Potansiyel bir bina olarak tuğlaların gerçekleşmesi tamamlanmış bina değil, inşa edilmekte olan binadır. Tamamlanmamış olmayan (hareket olmayan, olanak olarak olanağın gerçekleşmesi olmayan, dolayısıyla eksik olmayan) tek gerçekleşme türü, söz konusu gerçekleşmenin, eksikliğin ötesinde kalan bir ereğe sahip olmadığı gerçekleşmedir.[4]

Kölelerin amellerinin ve ruhlarının tamamlanmamışlığını *praksis*'le sınırlandırmak mühimdir. *Praksis*, insan doğası ve insan *ergon*'uyla yaratmadan farklı bir şekilde ilişkilidir. Doğal çiftçiler ve şairler yoktur ama doğal adamlar ve kadınlar, yetişkinler ve çocuklar ve Aristoteles'e göre, özgür in-

4 Ayrıntılar için bkz, L. A. Kosman, "Aristotle's Definition of Motion," *Phronesis* 14 (1969): özellikle 56-57, bunlara dayanıyorum.

sanlar ve köleler vardır. Bütün bu doğal ayırımlar *praksis*'le bağlantılıdır. Efendi ve köle olmak, çiftçi ya da tüccar olmaktansa kadın ya da adam olmaya daha çok benzer. *Tekhnê* düşünsel bir erdemken (krş. *Etik* VI.4), *poiesis* kendi başına, insan *ergon*'unun parçası değildir. Bu nedenle, varsayılan belli bir zanaat ancak, iyi bir toplum için sadece gerekli olmakla kalmayıp iyi toplumun parçası da olduğu zaman, iyi bir hayatın parçasıdır.[5] *Prakseis* ise iyi hayatın ve iyi toplumun kurucusudur; bu konuda bundan başka bir teze gerek yoktur. Belli bir zanaatin iyi bir hayattaki yeri dolaylıdır; bir *energeia*'nın iyi hayattaki yeri ise dolaysızdır. Yaratımlar özleri itibarıyla tamamlanmamıştır ve köleler, *poiesis*'in icra edilmesinde özgür insanlardan hiçbir bakımından daha aşağı değillerdir. Fakat yaratımların tamamlanmamışlığı şeyleri yaratan insanların aleyhinde olmadığı gibi yaratmadaki mükemmellik de iyi zanaatkârın lehinde değildir. Mükemmel bir çiftçi, marangoz ya da tüccar olmanın iyi bir hayat sürdürmekle bir ilgisi yoktur.[6]

Buraya kadar Aristoteles'in köleliği *praksis*'le sınırlandırmasına odaklandım; köle olmaya uygun insanların *logos* açısından değil *thymos* açısından yoksun oldukları iddiasını henüz ele almadım. *Politika* I'de Aristoteles, köleliğe doğal olarak yatkın olan insanlarda *to bouletikon*'un ve dolayısıyla *phronesis*'in eksik olduğunu söyler. Bir insanın düşünsel bir kabiliyetten yoksunluğunun düşünsel bir nedeni olduğu farz etmek en kolayıdır.[7] Pek çok yo-

5 Bu tezi daha ayrıntılı olarak "The Human Function and Aristotle's Art of Rhetoric"te savunuyorum, *History of Philosophy Quarterly* 6 içinde, (1989): 133-46. Bakın, *Etik* VI.5.1140a26-28: "*Phronimos* kişinin kendisi için iyi ve faydalı olan hakkında iyice düşünüp taşınmasıdır, kısıtlı bir alanda değil... genel anlamda iyi yaşamayı nelerin teşvik ettiği üzerine."

6 *Praksis*'in sınırlandırılması, Aristoteles'in tezini genel bir iddiadan daha makul hâle getiriyor, ancak bu da kendine has zorluklar yaratır ki bunları burada incelemem mümkün değil. *Poiesis* alanındaki yardımcıların yerine, teknoloji ilerledikçe makineler konabilir teorik olarak: Aristoteles'in verdiği örnek, kendi kendine hareket eden mekiklerdir. Pratik yardımcılar ise, aksine, Aristoteles'in gözünde *praksis*'in sabit bir parçasıdır. Oysa durum bunun tam tersini göstermektedir. Yüz yıl önce, bir beyefendi, başka biri onun arabacılığını yapmadan kendini erdemli etkinliklere doğru düzgün adayamazdı, zira arabanın ve atların bakımı epey zaman ve ilgi istiyordu. Bugünse otomobilini kendisi kullanabilir. Ama bir zamanlar at arabalarını yapan işçilere bugün de otomobil yapmak için ihtiyaç var. Yani sanki Aristoteles tersinden ifade etmiş gibi: ilerleme, poetik araçları ortadan kaldırmadan *praksis*'in insan araçlarını gereksiz kıldı.

7 Yorumcuların birçoğu kölelerin aşağı oluşunu rasyonel bir yoksunluğa bağlarlar. Bence onları yanıltan, Aristoteles'in efendi/köle ilişkisi ile ruh/ beden ve insan/ hayvan ilişkileri arasında kurduğu analojilerdir. Bkz. örneğin Barker, *Political Theory*, 365; R. G. Mulgan, Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory (Oxford: Clarendon Press, 1977), 43; W. D. Ross, *Aristotle* (Londra: Methuen, 1953), 242. William Fortenbaugh şöyle yazar: "Aristoteles kölelere düşünüp taşınma kapasitesi vermez, ama duygusal tepki verme kapasitesini onlardan asla esirgemez." Bkz., "Aristotle on Slaves and Women," J. Barnes ve ark., ed., *Articles on Aristotle II: Ethics and Politics* içinde (Londra: Duckworth, 1977), 136.

rumcu da buradan yola çıkarak I. ve VII. kitaplarda kölelik üzerine tartışmaların birbiriyle tutarsız olduğunu savunmuştur. Ancak, kölelerin eksikliğinin *praksis*'le sınırlandırılması üzerine izahıma göre, kölelerin tamamlanmamış bir *logos*'a veya dar anlamıyla, tamamlanmamış bir akıldan pay almış ruha sahip olmaları mümkün değildir. Eğer kölelerin sorunu bu olsaydı, esas eylemleri de tamamlanmamış bir *dynamis*'in *energeia*'sı olurdu. (Göstereceğim üzere, Aristoteles kendi coğrafyasında bu tür insanların yerini tespit eder; ancak onların köleleştirilemeyeceğini de gözlemler.) Ben bunun yerine, kölelerin esas eyleminin, *dynamis qua dynamis*'in *energeia*'sı olduğunu iddia ediyorum. Daha somut ifadesiyle, *phronesis*'e sahip olamamaları düşünsel bir yoksunluktan değil, duygusal bir yoksunluktan kaynaklanır. *Praksis*'e getirilen sınır ışığında sebep, tartma kabiliyetindeki bir eksiklik değil, duygudaki bir eksiklik olacaktır. I. Kitap'taki *praksis*'e getirilen sınırlandırma ile VII. Kitap'taki *thymos* eksikliği teşhisi birbirini gerektirir. Daha kesin ifadesiyle, VII. Kitap'ta ruh türlerinin coğrafi yerleriyle beraber sınıflandırılmasını, I. Kitap'ın verilerini açıklayan daha bilimsel bir psikolojik açıklama olarak görüyorum. I. Kitap'ta Aristoteles, ruh/beden, efendi/köle, zihin/arzu, kral/teba, yurttaş/yurttaş gibi farklı hükmetme türlerinin benzetimini temel alırken, VII. Kitap'ta sağlam bir akıl yürütme sergiliyor ki daha net anlatmak adına bunu aşağıda açıklayacağım. Tezimin kanıtı, Aristoteles'in kölelik izahının daha tutarlı ve tatmin edici olmasını sağlamasıdır.

Benim okumama göre, *logos*'un eksiksiz tekamülünün önündeki engel, *logos*'un kendisinden eksik olan bir şey değil, *thymos* eksikliğidir. Köleler pratik akla uygun davranırlar ama bu kendi pratik akılları olarak sahip oldukları ya da uygun davrandıkları pratik akıl değildir. Noksan olan, gerekçeleri formüle etmek veya bunlara uygun davranmak değil, kişinin kendi gerekçelerine sahip olma kabiliyetidir.[8] *Thymos* böylece, Hume'un kişisel özdeşliğin kaynağı kabul ettiği gurura denktir.

8 "Kimilerinin koruyucularından bekledikleri yaklaşım (tanıdıkları herkese arkadaşça yaklaşmak ve tanımadıkları herkese sert davranmak) ateşli bir mizacın yaklaşımıdır. *Thymos* ruhlarımızın sevgi ve dostluğu ortaya çıkaran yetisidir; kendimizi hiçe sayılmış hissettiğimizde, tanıdıklarımız ve dostlarımıza karşı, yabancılara karşı olduğundan daha derinden sarsılmamız da bunun kanıtıdır... Ruhlarımızın bu yetisi sadece sevgiyi ve dostluğu ortaya çıkarmakla kalmaz: Müşfikliğe neden olan *thymos*'tur, zira, ruhun sevmemizi sağlayan yetisi budur... Hükmetme kuvvetinin ve özgürlük sevgisinin her durumda çıktığı yeti budur." (*Politika* VII.6.1327b39-1328a7) Nicholas Smith'e göre Aristoteles'in *thymos* eksikliği tartışması doğal kölelerin düşünsel bir yoksunluğu olmadığını, sadece duygusal yoksunluğu olduğunu gösterir. Benim okumama göre, duygusal bir nedeni olan düşünsel bir yoksunlukları vardır. Bkz., Smith, "Aristotle's Theory of Natural Slavery," *Phoenix* 37 (1982): 109-22, özellikle s. 111.

Köleler *Tekhnê* için gerekli olan akıl yürütme kabiliyetine sahiptir, dolayısıyla araçsal akıl yürütme gibi dar bir anlamda enine boyuna düşünebilirler. "Akıllı köle" çelişkili bir söz değildir. Dolayısıyla, *phronesis* ve *to bouletikon*, bu anlamda araçsal akıl yürütmeyi ve enine boyuna düşünmeyi varsaymakla beraber, araçsal aklın *energeia*'sı değildirler — onun *energeia*'sı *Tekhnê* 'dir. Yaratım değil de *praksis* bakımından, *thymos* insanlarından ziyade düşünce insanları arasında köleliğe doğal olarak yatkın insanları tespit etmek makuldür. Bunlar, verilen görevleri mükemmel bir şekilde yerine getirebilir ama kendi kendilerine yaşayamazlar. Kendi kendine yaşamak *thymos* ister. VII. Kitap'taki teşhis, I. Kitap'taki köle tanımıyla tutarsız olmak şöyle dursun, o tanımın doğru olmasının nasıl mümkün olduğunu; kölelerin *praksis*'le sınırlı bir düşünsel yoksunluğa sahip olmalarının nasıl mümkün olduğunu ortaya koyar.

Aristoteles'in, kölelerin *logos* bakımından değil *thymos* bakımından yoksun oldukları iddiası, hangi tür insanların mümkün olan en iyi durumda yaşayabileceklerine karar verirken devreye girer. Birtakım insanları, çoğunlukla Asyalıları, köleleştirilmeye uygun kılan, *thymos*'un eksikliğidir; aynı *thymos* eksikliğidir ki Asyalıların köle oldukları zaman daha iyi durumda olmalarına neden olur.

> Genel olarak soğuk ülkelerin, özellikle de Avrupa'nın halkları, tinle doludur ama ustalık ve zekâ bakımından yoksundurlar; görece özgür kalmalarının, ama hiçbir politik ilerleme kaydedememelerinin ve başkalarını idare etmek konusunda hiçbir kapasite göstermemelerinin nedeni de budur. Asya halkları ise ustalık ve zekâyla donanmıştır ama tin bakımından yoksundurlar; teba veya köle olmaya devam etmelerinin nedeni de budur. Coğrafi olarak ara konumda bulunan Yunanlar ise her iki insan grubunun niteliklerini bir araya getirir. Yunan hem tin hem de zekâya sahiptir: bu niteliklerden biri onun özgür kalmasına, diğeri de en yüksek politik gelişmeyi elde etmesine ve diğer bütün halkları idare etme kapasitesi göstermesine imkân tanır (VII.7.1327b24-33; ayrıca bkz. III.9.1285a16-22).[9]

9 Özgür olmakla beraber apolitik olan Avrupalılar, "doğası gereği *polis*'in dışında olan [ve dolayısıyla] derhal savaş tutkusuna kapılan kişi; bu kişi dama oyununda tek başına ilerlemiş taşın konumundadır" (*Politika* I.2.1253a7) ifadelerinde bahsedilenlerdir. Onlar, *Etik*'in diliyle söylersek, doğal erdeme (VI.l2.1144bl-17), *thymos*'un iyi ereklere yönelimine sahiptir, *phronesis* yoktur. *Etik* 111.8. l 117a3-5'te de benzer bir psikoloji söz konusudur: "*Thymos*'un ilham verdiği cesaret formu en doğalı gibi görünmektedir, ve *prohairesis* tarafından pe-

Avrupalılar muhtemelen köle olarak daha iyi durumda olurlar, zira böylece yetersiz zihinleri iyi edilebilir, ancak düşünsel engelleri, kendileri için en iyi olanı kabul etmelerine izin vermez. Avrupalılar "Homeros'un 'kavimsiz, kanunsuz, kalpsiz' diyerek kötü yönlerini saydığı" o insanlara benzerler. (I.2.1253a5).[10] Bu sebeple Aristoteles, bu gibi insanlar için "yalnız oldukları ölçüde savaş isterler, tıpkı dama oyununda tek kalmış bir taş gibi" der (a6-7) Bu insanlar, toplumların dışında olduklarından, hayvanlar gibi olanlardır. Onlar, insanın özünü teşkil eden akıl yürütme bakımından yoksundurlar. Dolayısıyla onların *energeia*'sı tamamlanmamış bir *energeia*'dır. Akıl sahibi olmayan insanlar toplum içinde yaşayamazlar, dolayısıyla köle bile olamazlar. Yani Avrupalılar doğanın, yarattığı bir soruna bizzat bir çare sunmadığı ender bir örnektir. Onların aksine Asyalılar iyi köle olurlar ve köle olmak onlar için daha iyidir. Köleler eksikleri olan politik hayvanlardır, eksiksiz bir başka hayvan türü değil. Bunların *energeia*'sı tamamlanmış bir *energeia*'dır, ama bir olanak olarak olanağın *energeia*'sıdır. Aristoteles hayvanlardan asla *ateles* diye bahsetmez ama kadınları, çocukları ve köleleri tarif ederken bu terimi kullanır.

Kölenin erdemiyle vatandaşın erdemi bazı bakımlardan aynı, başka bazı bakımlardan farklıdır, der Aristoteles. Aynı sağ akla tabi oldukları müddetçe aynı, o tek *orthos logos* farklı türden ruhlarda cisimlendiği ölçüde farklıdırlar. O halde erdemler de bir ölçüde, bulundukları ruhlardan bağımsız olarak tanımlanabilirler, dolayısıyla vatandaşın, kadının ve kölenin yiğitliğinin düpedüz eşsesli olduğu söylenemez. Söz konusu bağımsızlık ancak, nerede bulunurlarsa bulunsunlar bütün erdemlerin aynı sağ akla tabi olmasıyla mümkündür. Bir ölçüde, erdemler bulundukları ve etkinlikte bulunmasına hizmet ettikleri ruhtan ayrı olarak tanımlanamazlar, dolayısıyla farklı türde insanların erdemleri de eşanlamlı değildir. Erdemler hem vatandaşların

kiştirildiğinde gerçek cesaret gibi görünür." İyi köleleri yapan şeyin tin eksikliği olduğuna *Politika*'da da dikkat çekilir (VII. 10.1330a26). Ahlak coğrafyası Platon'un *Devlet* 4.455e'de çizdiğine benziyor, orada Avrupalılar ve İskitler *to thymoeides*, Mısırlılar *to philochrematon*, Yunanlar ise *to philomathes*'tir. Bkz. Pierre Vidal-Naquet, *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 4: "Köle kavramı ancak vatandaş kavramının geliştirilmesiyle çözümlenir, bu demektir ki konu M. Ö. altıncı yüzyıldan önce tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Solon, borçlarından dolayı satılarak köle olan Atinalıları yeniden vatandaş yapmıştır; bu hareketi, bir daha asla köle olamayacak olan Atinalıları diğerlerinden ayırmıştır. Bu noktadan itibaren köle her zaman yabancı biri olacaktır."

10 Aristoteles'in alıntısı çoğu kez olduğu gibi yine bütünüyle hatalı. Nestor (*İlyada,* 9.63), "kavimsiz, kanunsuz ve evsiz" diye, *iç* savaştan memnun olanlara der.

hem kölelerin (ve kadınların ve çocukların) ruhlarının etkinlikte bulunmasını sağlar ama kölelerin ruhları, olanak olarak güçleri etkinliğe sokarken, yurttaşların ruhlarında erdem tamamlanmış *energeiai* olarak gerçekleşir. Köleler erdemli davranmakla doğalarının gereğini yerine getirir ve olabileceklerinin en iyisi olurlar, özgür insanlar için de aynısı söz konusudur. Ancak bu iki yerine getirme ve tamamlanma farklı türdendir.

Akıl, *orthos logos* yurttaşlara ve kölelere farklı biçimde hükmetmez. Dolayısıyla köleler için en iyi hayat, tamamlanmış ve böylece tüm insanların ihtiyaç duyduğu *orthos logos*'u sağlayabilecek olan birinin idaresinde olmaktır. Kölelerin ve vatandaşların erdemleri, ancak bu koşul altında aynı erdemler olabilir.[11] Yurttaşların *polis*'i yönetmek ve oradan yönetilmek suretiyle tek bir *orthos logos*'u paylaşması gibi, yurttaşlar ve köleler de efendi/köle ilişkisi üzerinden tek bir *orthos logos*'u paylaşırlar. Bu nedenle, efendiler ve köleler arasında dostluk mümkündür: her toplum ortak bir iyiyi paylaşır, dolayısıyla toplumun üyeleri arasında dostluk mümkün olur.

Buraya kadar, Aristoteles'in köle olmaları daha iyi olan bazı insanların varlığına dair tezini sundum. Ancak onların varlığının kölelik kurumunun varlığı için bir gerekçe olamayacağını da söyledim. Birikimimi bazı insanlar arasında paylaştırsam onların hayatının daha iyi olabileceğini teslim edebilirim ama bu, öyle yapma yükümlülüğüm olduğu anlamına gelmez.[12] Aristoteles yükümlülüklerle ilgilenmez, kölelerin var olduğu tezinin *Politika*'da yer almasının tek sebebi, öncelikle en iyi pratik hayatın politik hayat olduğunu ve yurttaşların politik ve pratik olarak iyi yaşamak için kölelere ihtiyacı olduğunu göstermiş olmasıdır. Yurttaşların, iyi yaşamak için kölelere ihtiyaçları olduğundan, doğanın onlara bunu sağlayıp sağlamadığına bakmaları gerekir. Aristoteles'in yaklaşımının temelinde, bu iki çıkarım arasındaki ayrım vardır: bazı insanların despotik bir yönetimde daha iyi yaşaması, yani köle olması gereken insanların var olması ve kölelik kurumunun efendiler için iyi olması, yani yurttaşların başkalarını despotik biçimde yönetmesi gerekmesi arasındaki ayırım. Köleliğin doğası, iyi insanlar ve iyi *poleis* incelenerek; kö-

11 Aslında hem erdemli insanda, kendine hakim olanda ve *Etik* VII.1'deki tanrısal insanda, hem de iyi kölede aynı *orthos logos* vardır. Fakat burada bu tezi açıklamam mümkün değil.

12 W. L. Newman, *The Politics of Aristotle* (yeniden basım New York: Arno Press, 1973), I: 286-87: "Eğer Aristoteles, devletin sadece en yüksek hayat kalitesinin gerçekleşmesi için değil, devlette yaşayan herkesin kabil oldukları en iyi hayat türünün geliştirilmesi için de var olduğunu söylemiş olsaydı, kitle olarak insanların yücelmesini de devletin ereklerinden biri kılmış olurdu. Ama öyle yaptığı pek de söylenemez."

leliğin varlığı da tamamlanmamış insanlar bulunarak belirlenir.[13] Aristoteles ancak kölelere ihtiyaç olduğunu gösterdikten sonra köle hayatı yaşamaya uygun insanların var olduğunu ispata girişir.

Yurttaşlar kölelere ilk olarak, üretim araçları kendi kendilerine hareket etmediği için ihtiyaç duyarlar. "Her aracımız [*organon*] (...) biz söyleyince ya da gerektiğini kendisi görerek işlerini yerine getirebilseydi (...) o zaman ne yapımcıların işçilere gereksinmesi olurdu ne de efendilerin köleye" (I.4.1253b34-1954a1).* Dolayısıyla, vatandaşın *praksis*'iyle, o *praksis*'in temelindeki zorunlu yapımlar/yaratımlar arasında bir şeylerin aracılık etmesi gerekir. Bu aracılığı, *praksis*'i ancak başkasının *praksis*'iyse paylaşabilen fakat poetik araçları ehil bir şekilde hareket ettirmeye tamamen kabil olan, yoksun bir insandan daha iyi ne yapabilir ki? Eğer doğa, yarattığı sorunlar için çözümler üretiyorsa, o halde köleler gerekliyse ya da en iyiyse, köleliğe doğal olarak uygun insanlar da var demektir (1259b1-3, hayvanların insanların ihtiyaçlarına hizmet için varolduğu şeklindeki benzer bir tez için ayrıca bkz. 1256b20-22). Akıl yürütebilen eylem organlarına ihtiyaç bulunmasından Aristoteles şu sonuca varır: "Doğası gereği köle olan kişi, bir insan olarak doğası gereği kendi kendisine değil bir başkasına ait olan kişidir; bir insan, insan olarak başkasının mülkiyetindeyse onun bir bir başkasına ait olduğu söylenir; ayrı bir varlığı olan bir mal olarak, eylem (*praksis*) için bir araç olarak kullanılabilir" (I.4.1254a15-18). Aristoteles ancak, efendinin bakış açısından kölelere ihtiyaç olduğunu ispat ettikten *sonra*, bu tasvire uygun şeyler, köle olmaya doğal olarak uygun olan insanlar var mıdır diye sorarak devam eder. Savı bu şekilde ikiye bölmek tam da, efendiler *praksis*'te bulunup insan *ergon*'unu yerine getirirken, köleler sadece tamamlanmamış şekilde davranabildiği, dolayısıyla ancak başka birine, bir efendiye göre davranabildikleri için anlamlıdır.[14]

13 Sarah Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's "Physics"* (Oxford: Clarendon Press, 1982), l21: "Değişimle varılacak son durumun türünü dikte etmek pozitif tözel doğaya ait iken, değişim görülmesinin gerçekleşmesini bu durumun halihazırdaki eksikliğinden kaynaklanır. Bir değişim olacaksa bunun ne olacağını doğa belirler, ancak onun olacağını belirleyen, yoksunluktur, şartlar elverirse."

* *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 2014, s. 15.

14 V. Goldschmidt, "La théorie aristotelicienne de l'esclavage et sa méthode," *Zetesis* (Antwerp: Mélanges E. de Strycker, 1973): s. 147-63, meselelerin ayrılması konusunda bulabildiğin en ayrıntılı çalışmadır: "Les deux mouvements qui le composent opèrent en renversement de la méthode habituelle d'Aristote. Il faut, principalement en face d'un phénomène physique, se demander, d'abord, si la chose existe et, ensuite seulement, ce qu'elle est. Enquêter immédiatement sur l'essence d'un phénomène, n'est légitime que quand celui-ci existe in-

İkisinin arasındaki fark *Fizik*'teki doğa ve zanaat ayrımına benzer, burada doğa hareketin iç ilkesidir. Özgür insanın *logos*'u tözünün aldığı biçimdir, bu ikisi birbirilerinden sadece analitik düzeyde ayrılabilir. Dolayısıyla, özgür insanın *logos*'u *onun* arzulu ruhunun *energeia*'sıdır. Köle ise bir başkasının *logos*'una, bir başkasının *logos*'u olması itibarıyla itaat etmek zorundadır. Biçim, yani efendinin *logos*'u, kölenin ruhunun maddesine, etkili ikazlar aracılığıyla dayatıldığından kölenin erdemleri efendinin erdemlerinin *taklitleridir*. (Kölelerin efendilerini edimsel olarak taklit etmesi, heykelin insanı taklit etmeye çalışmasından daha farklı değildir; efendi, kendi biçimini yabancı bir maddeye yükleyen zanaatkârdır. Genç insanlar ise, tam insan olma çabalarında ebeveynlerini edimsel olarak taklit ediyor sayılabilirler.) Dolayısıyla kimin köle olacağı ve bir efendinin kaç kölesi olacağı, bu kölelerin bel bağlayacağı *logos*'un doğasından ayrı olarak belirlenmelidir. Sıvı malzemeden ev inşa edemezsiniz ancak evin formülü, ne tür tuğla ve kerestelerin bir ev yapacağını belirlemez ve tek bir ev formülü, sayısız malzeme yığınını eve dönüştürecek şekilde düzenleyebilir.[15] Köleler doğaları gereği tamamlanmamıştır; kendi doğalarını gerçekleştirmek için kendilerinin dışında bir şeye, bir dış hareket ettirici nedene, mesela bir zanaatkâra ihtiyaçları vardır. Bunun sonucunda, kölelerin doğası tamamlanmamış olduğu için, Aristoteles köleliğin doğası meselesini, köleliğe doğal olarak yatkın olan insanların varlığı meselesinden ayırmak zorundadır. Kimin köle olmaya doğal olarak uygun olduğu, kimin köle olduğuyla otomatik olarak örtüşmez, çünkü köle hayatı yaşamaya uygun insanlar efendi aramazlar. Arasalardı, doğaları köle olmaya yatkın olmazdı zaten.

contestablement, comme, par exemple, la nature ou le mouvement. Mais l'on ne saurait, en l'espèce, arguer de l'existence indiscutable de l'esclavage, pour expliquer qu'Aristote puisse directement en étudier la 'nature' et la 'fonction'" (s. 151). Goldschmidt doğru olarak bu ters çevirmeyi bir diğerine bağlar: (s. 152): "l'enquête scientifique ('physique') est ici suivie, et non pas précédée, de l'enquête 'dialectique'."

15 Waterlow, *Nature, Change and Agency*, 41: "Doğal bir tözün doğası, bir tikel ile benzersiz şekilde, sanatkârı tanımlayan sanat ilkesiyle paralellik oluşturmayacak şekilde bağlantılıdır. Hem doğa hem de sanat tikel faillerin bünyesinde toplanır ve bu bakımdan Aristoteles'in anti-Platonizm'i iki neden arasında tarafsız kalır. Fakat bunlar, tikel bir ustalık örneği (yani tikel bir sanatkârın), oluşturduğu etkiyle ilişkisi Platoncu bir "çokluk üstünde tekil" iken, doğa için bunun tersinin geçerli olması bakımından birbirilerinden farklıdırlar... Aristoteles'in sanatkârı aynı biçimi çok sayıda tikel konu üstünde uygulayabilir, ve bir tanesi üstünde uygulanması failin onu başkaları üzerinde yeniden üretmesini hiçbir surette sınırlandırmaz. Doğal töz ile, doğal biçimin uygulanacağı tikel nesne arasındaki ilişki ise zorunlu olarak birebirdir, zira bunlar zorunlu olarak aynı bireydir."

2.

Bu kölelik kavramsallaştırması *praksis*'le sınırlandırma ve *thymos* eksikliğinden türetilen açıklama olmasaydı anlamsız olurdu. Bu kısımda, söz konusu iki temel etken olmadan, Aristoteles'in doğal köleler tasvirinin birçok özelliğinin tutarsız olacağını göstermek istiyorum. Aristoteles'in anlatımında bir efendiler vardır bir de köleler; kimi kölelerin daha muteber şeyler, kimilerinin ise daha gerekli şeyler yapıyor olduğunun teslim edilmesine rağmen (1255b25-30; ayrıca bkz. 1258b34-37) ikisi arasında bir devamlılık yoktur. Özellikle efendiler ve kölelerden bahsederek şöyle der Aristoteles: "İdare eden ve idare edilen azlık ve çokluğa göre de değişemez, zira idare eden ve idare edilen biçim [*eidos*] bakımından fark eder, ama azlık ve çokluk bu bakımdan farklı değildir." (krş. *Politika* I.5.1259b36, krş. VII.7.1325b3-5). Eğer köleler insansa, efendileriyle aralarındaki biçimsel fark tamamlanmamışın tamamlanmıştan farkına benzer ki bu da bir derece farkı değildir. Eğer yurttaşlık hayatı yaşamaya kabilsem, dolayısıyla efendi olmayı hak ediyorsam ve siz benden de daha iyiyseniz, o halde ben kölelerimi yönetirken sizin de beni despotik yönetiminize tabi kılabileceğiniz anlamı çıkmaz bundan. Bunun yerine bu iki önermeden çıkan şey, sizin beni siyaseten yönetmeniz gerektiğidir. Öte yandan, eğer ben köleysem ve sizin durumunuz benimkinden de kötüyse, bundan da benim size kıyasla efendi olmam gerektiği anlamı çıkmaz. Barbarlar arasında da efendiler vardır ama bunlar gerçek efendiler değil, gerçek bir siyasi toplum içinde yaşamadıklarından efendilerdir.[16] (Bu gibi barbar yöneticilerin, *thymos*'ları olmadan nasıl olup da despotik bir yönetim sürdürdükleri, Aristoteles'in tasvirini pürüzlendiren bir sorundur.) Köleler ve efendilerin birbirini karşılıklı olarak dışlaması, *praksis*'le sınırlandırmaktan çıkar ve o olmadan tutarsız olur. Eğer siz usta bir flütçüyseniz ve ben de flüt çalmaya yeni başlamışsam, flüt çalma sınırlı alanında sizin köleniz olmam; öyle olsaydı sınırlı alanlarda her birimiz bir diğerini köleleştirirdi. Fakat yapım için köleler de, efendiler de yoktur. Nasıl ki *Etik*'te *phronesis*'te mükemmeliyet derecesi yokken *Tekhnê* 'de mükemmeliyet vardır, *Politika*'da da efendiliğin dereceleri yoktur; oysa, kölelik *poiesis*'i kapsayacak şekilde genişletilseydi bu dereceler olmak zorunda olurdu. Efendi ve köle arasında

16 I.2.1255a32-35: "Bizim asillerimiz kendilerini sadece kendi ülkelerinde değil her yerde asil sayarlar, ancak barbarların asillerinin sadece kendi ülkelerinde asil olduklarını düşünürler – bu da asaletin ve özgürlüğün iki türü olduğunu ima eder, bunların biri mutlak diğeri ise görelidir."

ancak bir tür farkı olabilir, bir derece farkı olamaz. Nasıl ki *Etik*'teki *phronesis*, hayatın belli bir bölümüyle değil de insanın iyiliği *haplos*'la ilgilidir (*Etik* VI.5.1140a28), efendi ile köle arasında da tek bir ilişki vardır.[17]

Belli şartlar altında, *praksis* mümkündür ve kişinin *logos*'u ancak o şartlar altında tam olarak gelişebilir – sadece o insana göre tam olarak değil, haddizatında *logos*'un gelişebileceği kadar gelişebilir. Bu şartlardan en öncelikli olanı siyasal katılımdır. " Siyaset ile aklı başındalık [*phronesis*] tutum olarak aynı [*heksis*]" (*Etik* VI.8.1141b23) ve "yine de ekonomi ve devlet yönetiminden bağımsız kendi için iyi herhalde olamaz" (1142a9-11). *Thymos* olmadan, topluma katılmak imkânsızdır. Bir *polis*'in yurttaşı olmayanlar için en iyi hayat, bir yurttaşın yönetiminde olmaktır. Uygun itaat türü, kişinin bir *polis*'in tam bir üyesi olmama nedenine göre değişecektir. Uygun yönetim türü de uygun itaat türüne göre değişir, böylece çocuklar asaletle, kadınlar siyaseten, kölelerse despotik olarak yönetilecektir. Bu durumların her birinde, tabi olan kişi *praksis*'te bulunmaya kabil olmayan biri, *logos*'u *ateles* olan biri, dolayısıyla tamamlanmak için bir başkasının akıl yürütmesine bağlı olması gereken bir kişidir. Bu durumların her birinde, yönetimin doğası tamamlanmamışlığın doğasına göre değişmekle birlikte, tamamlanmamış olan kişi için en iyi durum yönetilmektir.

Bu durumların her birinde, tamamlanmamış olan kişi için en iyi durum yönetilmektir ama bu, çocuğun, kadının ve kölenin *mutlu* olması anlamına gelmez: tamamlanmamış insan için mutluluk bir seçenek değildir. "İnsan ne tek bir günlüğüne mutlu olabilir, ne çocuk olarak, ne de genç adam olarak... zira tamamlanmamış olan hiçbir şey, bir bütün teşkil etmediğinden mutlu değildir" (*E.E.* II.1.1219b5-8; kölelerin mutlu olabileceğini savının değillenmesi için bkz. I.13.1260a12-14, III.9.1280a31-35 ve *NE* 1177a8-9). Arada farklar vardır: Çocuklar yetişkin olarak tamamlanırken, köleler efendilere hizmet ederek tamamlanır. Tamamlanmamış insanlar olmaları itibarıyla çocuklar, çocuk olmayan bir şey olarak tamamlanırlar ve bu tamamlanma süreci akıl yürütmenin gelişmesinden oluşur, zira çocuklar, akıl yürütmeye dair olmayan yetileri tam olarak doğarlar: "Tutku ve düşünüp taşınma [*thymos kai boulesis*] ve arzu [*epithymia*], çocuklarda doğdukları andan itibaren mevcuttur,

17 Arnold Isenberg, "Natural Pride and Natural Shame," Amelie Oksenberg Rorty, ed., *Explaining Emotions* içinde, (University of California Press, 1980), 382, n. 5, Jefferson'dan alıntı yapar "Zenciler hakkında: 'Ancak yetenekleri ne derecede olursa olsun haklarının ölçüsü bu değildir. Sir Isaac Newton'un anlamak bakımından diğerlerinden üstün olması, onu bir insanın efendisi yahut da başkalarının malı kılmaz'."

akıl yürütmenin ve zekânın doğası ise onlar büyüdükçe içlerinde gelişmektir" (VII. 13.1334b20-24). Tamamlanmamış insanlar olarak köleler, efendilere hizmet ettikleri zaman tamamlanmış olurlar – olanak olarak olanaklarının gerçekleşmesi oldukları zaman da, köle olarak tamamlanmış olurlar.[18] Gelgelelim, köle olmak, sadece kullanım için incelikten yoksun işler yapan özgür bir zanaatkâr olmaktan ya da gündelikçi işçi olmaktan daha iyidir, zira efendiler kölelerin ahlaki gelişimine katkıda bulunurlar: "Köle, efendinin hayatının ortaklarındandır, [kaba zanaatkâr] ise daha uzaktadır ve erdemi ancak köleliği de paylaştığı müddetçe paylaşır" (*Politika* I. 13.1260a39- 41). Başka bir deyişle, hanenin içinde bağımlı olmak, *polis*'in içinde bağımlı olmaktan daha iyidir. *Polis*'in kendisinin "daha iyi", "insan için iyi" olanı elde etmede haneden daha tamamlanmış bir yol olmasına rağmen böyledir bu.

Despotik yönetim, yönetilenler bunu her zaman böyle görmese de onlar için faydalıdır. Despotik yönetim, yöneten için de faydalıdır ancak Aristoteles hiçbir yerde kişinin çocuklarının gelişimiyle ya da eşini dostça yönetmekle uğraşmasının en iyi hayatın tamamlayıcı bir parçası olduğunu söylemez – *Etik*'in hiçbir yerinde, ne çocukların eğitimi ne de evliliğin erdemli etkinlikler olduğu belirtilmiştir. Bu etkinliklerin önemine rağmen, ikisi de ne *Politika*'da, ne de Atina'nın sıradan değerlerini aktardığı *Retorik*'te büyük övgülere mazhar olmuştur. Aristoteles yönetim etkinliğine mümkün mertebe despotça vekalet edilmesini tavsiye eder (I.3.1258b35; ayrıca bkz.

18 Aristoteles ceninlerin mükemmelleşmesi ve tamamlanmasından *GA* 776a35-b1'de, çocukların doğmak suretiyle tamamlandıklarından *HA* 583b25-27'de, yumurtaların kuluçka süresinin sonunda mükemmelleşmesinden de *HA* 543a17-19'da söz eder. Kosman, güçlerin gerçekleşmesinin iki yolunu ayırt eder ve bunu yaparken, ya kekemeliğini ortadan kaldırarak, ya da daha iyi kekeme olarak mükemmel olan kekeme örneğini kullanır; bunların ilkine olanağın *yoksun edici mükemmelleştirilmesi*, ikincisine de olanağın *kurucu mükemmelleştirilmesi* der; Bkz. "Aristotle's Definition of Motion," 48: "'mükemmel olmayışın mükemmelleştirilmesi', söz konusu mükemmel olmayışın, mükemmel davranıştan yoksun oluşuna ya da bunun konusu oluşuna bağlı olarak hafifletilmesi ya da büyütülmesini ifade edecektir. İlk durumdan bir mükemmel olmayışın *yoksun edici mükemmelleştirilmesi*, ikincisinden de mükemmel olmayışın *kurucu mükemmelleştirilmesi* diye söz edelim." Çocuklar benim okumama göre bu ilk biçimde gerçekleşirler, köleler ise ikincisinde. Kekemelik ile tamamlanmamış bir insan olmak arasında bir örnek olarak, (tıbbi) hasta olma gücünün gerçekleşmesini ele alalım. Kişi, ya artık hasta olmayıp kendi hayatının sorumluluğunu üstlenerek yahut da hasta olması itibarıyla hasta olup doktorun söylediklerini bağlılıkla yaparak daha iyi bir hasta olabilir. Köleler için iddia ettiklerime denk gelen bir hareket tanımı için, Bkz. Kosman, 50: "[Hareketin tanımındaki] "bu itibarla" sözü, Aristoteles'in tanımında bahsedilenin yoksun edici değil kurucu gerçekleşme olduğuna işaret eder. Bir diğer deyişle hareket, bir olanak-*tan* kaynaklanan gerçekleşme anlamında olanağın gerçekleşmesi değil de, kendini tamamen ortaya koyan bir olanak *olan* gerçekleşme anlamındadır."

VIII.4.1339a32-b10).[19] Kişinin *logos*'unu despotik biçimde paylaşması yönündeki bu etkinlikler erdemlerin en iyi *energeia*'sı olmasa, ve göstereceğim üzere, bu bakımdan zoraki etkinlikler olsa da, kişinin *logos*'unu paylaşması yine de, yönetenler ve yönetilenler arasında, mükemmel olmasa da, bir arkadaşlık oluşmasına elverecek kadar iyi bir etkinliktir (I.13.1260b2-8)

Aristoteles, efendinin köleyle kurduğu despotik iletişimi incelerken, hayvanları kölelerle karşılaştırır gibi görünür, zira efendi bunların ikisini de kullanmaktadır. (Barbarlar köleleri yönetmeyi kadınları yönetmekle karıştırmış, kölelerin akıl yürütmesi olmadığını sanan başkaları da köleleri yönetmeyi çocukları yönetmekle karıştırmışlardır [1260b6-8] ancak Aristoteles hayvanları yönetmekle köleleri yönetmeyi bir tutan hiç kimseye işaret etmez [1252b1-5].) Fakat efendi, köleleri ve hayvanları farklı biçimlerde yönetir çünkü kölelerin ruhu hayvanların ruhundan farklıdır. Hayvanlar *praksis*'te bulunmazlar fakat, kinetik ya da poetik olmayan, tamamlanmış *energeiai*'ları vardır. Hayvanlar tamdır ama insandan aşağıdırlar, zira insanın ruhu hem hayvan ruhunu hem de akıl yürütmeyi içerir. Hayvanlardan farklı olarak köleler akıl yürütmeyi kavrayabilirler çünkü akıl sahibi bir ruhları vardır. Ancak bu ruha tamamlanmamış olarak sahiptirler çünkü *thymos*'un eksikliği akıl yürütmenin tam olarak gelişmesine engel olmuştur. Bundan dolayı kölelerin karakteristik amelleri hareketler ve araçsal edimlerdir. Köleler tamamlanmamış akıllı hayvanlardır, hayvanlar ise hiçbir suretle akıllı değildir. Hayvanların araçsal veya kinetik davrandığından söz etmek bir anlam ifade etmez, dolayısıyla hayvanlar *praksis*'in aracı olamazlar ancak yapıma araç olabilirler. *Energeiai* sahibi olmalarına rağmen, hiçbir suretle *praksis*'te bulunamazlar, yani tamamlanmamış *prakseis*'i de yoktur hayvanların. Hayvanlar akıl yürütme olmadan da gayet iyidirler. Daha kesin konuşursak, doğalarını akıl yürütme olmaksızın yerine getirirler. *Dynamis*'ini gerçekleştirmek için akıl yürütmeye ihtiyacı olan yegâne tür insan olduğundan, tipik üyesinin doğasını yerine getirmemesi mümkün olan yegâne tür de insandır. İnsanların çoğunu tam insan olarak görmemek Aristoteles namına özel savunma yapmak değil, onun daha genel ve görünüşe göre daha muteber olan felsefi savlarının zorunlu bir sonucudur.

19 Elbette eğitim meseleleri, burada politika yapanın edimleri için önerilen tanımın aksine, *Politika*'nın kendisi için de temeldir. Ancak benim düşünceme göre bu *Politika*'nın örneklediği kurucu edim ile sıradan politik edim arasındaki mesafeyi gösterir. Açık ki bu başlı başına bir problemdir ve burada incelenmesi mümkün değildir.

Diğerleri akıl yürütme olmaksızın doğalarını yerine getirebilirken, insanlar bunu yapamazlar. Onların doğasının akılla yerine getirilmesi gerekir, zira, başka nedenlerin yanı sıra, doğanın haz biçimini ve görüntüsünü alması yanıltıcıdır. Tek başına bırakılan insanlar iyi yaşayamazlar fakat vahşi hayvanlar iyi yaşayabilir (örn. I.5.1095b14-22; ayrıca bkz. II.4.1104b30–1105a1, *Politika* VII. 1.1323a35–b1).[20] İnsanı politik bir hayvan kılan aynı yoksunluk –insan *energeia*'sının kendi kendini gerçekleştirmemesi– efendi/ köle ilişkisini de, hem efendiler hem de köleler için, her iki taraf açısından, gerekli kılar. İlahi olmayan doğal şeyler, biçimden ve maddeden oluşan doğal şeyler, uygun şartlar haricinde gerçekleşmez ve doğalarını yerine getirmezler. Hepsinin beslenmeye ihtiyacı vardır. Hepsinin ihtiyaçları vardır. Fakat insanlar kendi doğalarını diğer hayvanlardan daha karmaşık ve daha az otomatik bir şekilde gerçekleştirirler. Çünkü insan doğası, bitkilerin ve hayvanların doğasının aksine, akıllı bir *dynamis*'in gerçekleşmesidir, sadece uygun şartlar ve malzeme değil, irade ve seçim de ister. "Akıl yürütme gücü örneğinde, karar veren başka bir şey olması gerekir, bununla arzu ya da tercihi kast ediyorum." (*Metafizik* IX.5.l048al0). Kölelerin akıl yürütme gücünün tamamlanmamış olmasının nedeni, akıl yürütme güçlerinin iyi işlemesi için arzu ve tercihin gerekli olmasıdır.[21] Eğer insanlarda gücün davranışa dönüşmesi tercihi ge-

20 Bkz. Stephen G. Salkever, "Aristotle's Social Science," *Political Theory* 9 (1981), s. 486-87: Genel olarak "haz etkinliğe bağlı" (*Etik*, 1176a5); köpeklerin, örümceklerin ve katırların çoğu, aynı türden olanların arzu ettiği şeylerden haz duyarlar. Fakat insanlar farklıdır: " Ne ki, insanları ilgilendiren şey bakımından da hazlarda farklılıklar yok değil: Aynı şeyler kimini sevindiriyor, kimini üzüyor; kimi için acı, nefret uyandıran şeyler, kimi için hoş, sevilen şeyler oluyor" (*Etik*, 1176al0—12). Diğer hayvanlarda, hazlar ve görünen iyilikler, hazzın başlangıç noktaları, büyük ölçüde türe göre değişiklik gösterir; insanlarda ise bireyden bireye değişiklik gösterirler ve insanlar arası eşitsizliğin en büyük kaynağı bunlardır." Ayrıca bkz. David Keyt, "Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics," *Topoi* 4 (1985): 33: "Bir *polis*'in sapkın bir anayasası olması, hayvanlar âleminde doğanın bir acayiplik göstermesinden önemli bir bakımdan farklıdır. Doğanın bir acayiplik göstermesi bir aykırılıktır, çoğunlukla olandan bir sapmadır (*epi to polu*) (*G. A*. IV.4.770b9-13). Doğaya aykırı olan, doğaya uygun olanın tamamlayıcısıdır; ve doğaya uygun olan da, der Aristoteles, her zaman ya da çoğu zaman olan şeydir (*Fizik*, II.8.198b35-36; *G. C*. II.6.333b4-7, ve başka yerlerde). Bundan dolayı, doğaya aykırı olan, çoğu zaman olanın bu kez olmadığı o ender durumlarda olan şeydir (*Fizik* II.6.197b34-35, 8.198b36; ayrıca bkz. *Met. E*. 2.l026b27- 1027a17). Aristoteles'in siyaset felsefesinde bu durum tersine çevrilir. En iyi polis, kelimenin en kesin anlamıyla doğaya uygun olan tek polis, eğer meydana geliyorsa da istisnai olarak oluyordur bu, bu normdan sapan ve doğaya aykırı olan polisler ise kuraldır."

21 Bkz. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991), 106-107. *Boulesis*'in nesneleri, "onları sadece istemenin, isteği tatmin etmeye yönelik türden içgüdüsel ve bir eylemi otomatik olarak kendinde taşımayacağı nesnelerdir. Bu durum arzular ve huyla karşıtlık içindedir, zira arzular ve huy, yiyecek, içecek ya da cinsel çekiciliği olan bir insan, veya bir hakaret, engel ya da saldırgan bir davranış gibi, uygun bir nesnenin ya da olayın varlığı veya hayal edilen varlığı ile canlanır. İsteneni almak veya

rektiriyorsa, o halde pek az insanın tam insan veya tam doğal sayılması şaşırtıcı değildir. *Etik*'te tercihin kolay olmadığını, dolayısıyla insan doğasının tipik olarak gerçekleşir olmadığını öğreniriz. Böyle bir durum doğanın dilini yersiz kılabilir, ancak derindeki gerçeği reddetmek için bir sebep değildir bu. Eğer insan doğası, diğer hayvanların doğası gibi düzenli olarak gerçekleşseydi, ya da diğer hayvanların doğası gibi akıl yürütme ve tercih olmaksızın gerçekleşseydi, doğal kölelerin var olması skandal olur yahut da bu gibi insanlar bir cinsin örneği olup tür örneği olmayan biyolojik canavarlarla denk olurlardı. *Metafizik*'te söz edilen, akıl yürütme güçlerini gerçekleştirmek için tercihe ihtiyaç duyulması, bazı insanları köleleştirmeye uygun kılanın *thymos* eksikliği değil, akıl yürütme eksikliği olduğu şeklindeki iddiamı makul kılıyor.

Kölelerin, tamamlanmamış da olsa ahlaki erdemlerinin bulunduğu gerçeği, onlarla hayvanlar arasındaki bu farka, tamamlanmamış olarak gerçekleşen rasyonel bir *dynamis* ile tamamlanmış olarak gerçekleşen irrasyonel *dynamis* arasındaki farka işaret eder. Kölelerin *poleis*'e göre ilişkisini, besleyici ruhun insanlara göre ilişkisi gibi, gerekli olan, ama iyi hayatta kendisinin bir payı olmayan bir koşul olarak düşünmek caziptir.[22] Ancak besleyici ruhun hiçbir erdemi yoktur, var olan her şeyin bir erdemi, yani bir iyi durumu olması dışında (örn., *Retorik* I.6.1362b12-18, burada sağlık bir *arete*'dir). Besleyici ruhun *Etik* II-VI'teki standartlara göre hiçbir erdemi yoktur. Besleyici ruhun yemek yemek ve iyi uyumak gibi bazı işlevlerini yerine getirsek bile, bunları hakkıyla yapamayız (*Nikomakhos'a Etik* I.12.1102b-12; krş. *Eudemos'a Etik* II.1.1219b22-24). Hayvanların ancak sırf tasvirî anlamıyla erdemleri vardır. Onların erdemli olması, keskin bıçakların erdemleri olmasına benzer, ancak bu erdemler politik değildir: onları adaletle yerine getiremeyiz. Kölelerinse ahlakî erdemleri vardır ama tamamlanmamıştır.

İnsan akıl sahibi hayvandır. Buradan, insanın politik bir hayvan olduğu ve akıl yürütme yetisini ancak başka insanlarla birlikte, topluluk üzerinden

başka bir davranışta bulunmak isteği, nesnenin veya tetikleyici şartların algılanmasıyla doğrudan ilgili tipik hareketlerle hemen ifade edilir. Bundan dolayı, düşünmenin aracılığı olmaksızın otomatik olarak kendi kendilerinin tatminine yönelik olmak bu isteklerin özelliğidir... Ama etkin ve uygun tepkiyi göstermek için içimizde yerleşik bir mekanizmaya sahip olmadığımız nesneler de vardır. Bunlardan biri istendiğinde, istek ancak ben ayrıca onu yerine getirmek için bir yol (ya da varsayılan yol) belirleyebilirsem eyleme yol açar.

22 "Eğer ruh, hayvanın bedenden fazla bir parçası sayılacaksa, o halde *poleis*'in ona karşılık gelen öğeleri –askeriye, hukuki adaletle ilgilenen kısım ve bunlara ek olarak düşünce üreten kısım, ki bu politik zekânın işidir– de, gerekli kullanıma yönelik kısımlardan daha asıl parçalar sayılmalıdır (*Politika* IV. 4. 1291224-28).

geliştirebildiği çıkar. Kişinin rasyonel güçlerini iyi duruma getirmesi topluluğu gerektirir. *Logos*'u olmak demek, kendi hayatını, kendi iyiliğini ve kendi işlevini avantajlı olanın, dolayısıyla hem adil hem de mutluluk verici olanın etrafında düzenlemek demektir, avantajlı ve adil olan ise anlaşılabilir olmak için topluluğa ihtiyaç duyar. Bu topluluk bir *polis*, bir aile yahut bu iki doğal biçimin daha ilkel ya da yozlaşmış çeşitlerinde oluşabilir. Diğer akıl yürütme biçimleri topluluğu gerektirmeyebilir: *theoria* muhtemelen politik hayata en fazla, gerekli bir koşul olarak ihtiyaç duyar. *Phronesis* ise gelişimi ve uygulanması için polis'e ihtiyaç duyan bir akıl yürütme türüdür. Dolayısıyla *phronesis,* akıl yürütmeye dair olmayan ama kurucu bir durum olarak, ruhun arzulayan kısmının iyi durumda olmasını gerektiren –ahlaki erdem olmadan *phronesis* olmaz– bir akıl yürütme türüdür, dolayısıyla bir *thymos* gerektirir. Politik bir hayvanın doğasına tam olarak katılmak hem mantık hem duygu, hem *logos* hem *thymos* ister. Rasyonel bir güç varsa, diye açıklar Aristoteles *Metafizik IX*'te, bunun gerçekleşmesi için tercih gereklidir. *Thymos* olmadan kişi politik bir topluluğa katılamaz çünkü hem şu kişiyle diğerleri arasında, hem de bu toplulukla diğerleri arasında, benim olanla senin olanın ayırt edilmesini *thymos* mümkün kılar. Ve –bu da en az bu kadar merkezi önemdedir– *polis*'e üye olmadan, tamamen gelişmiş bir *thymos*'a sahip olamaz insan: *thymos* sadece diğer insanlarla belirli bazı ilişkiler içinde bulunan insan için mümkün olan bir duygu türüdür ve ancak onun için mümkün olan istekleri duyurur.

Aristoteles'in köleliğe doğal olarak yatkın insan tasvirinin bütünüyle özel bir savunma gibi görünmesine neden olan özelliklerinden biri, kölelerin mükemmeliyetinin bedenlerinde, özgür insanların mükemmeliyetinin ise ruhlarında olduğu ve eğer doğa işini doğru yaptıysa kölelerle özgür insanların irdelenerek anlaşılabileceği iddiasıdır.[23] Fakat köleliğin yoksunluğunu *thymos* üzerinden tespit etmek daha makul bir yorum sağlar. Bir kere daha, VII. Kitap'taki ahlaki coğrafyanın, I. Kitap'taki yüzeysel gözlemler için daha derin bir açıklama sunduğunu düşünüyorum. Köle olmaya, Aristoteles'in görüşüne göre doğal olarak yatkın olan insanlardaki *thymos* eksikliği, onları, dostlarla yabancıları ayırt etmeyi gerektiren yurttaşlık ilişkilerini kur-

23 "Doğanın niyeti özgür insanlarla kölelerin bedenlerini farklı kılmaktır – köleler gerekli hizmetler için güçlü, özgür insanlar ise dik duruşlu ve bu gibi işleri yapamayacak şekilde..., ama işin doğrusu bunun tersine de sık sık rastlanır, köleler özgür insan bedenine sahiptir ve özgür insanlarda da sadece ruh vardır... Eğer özgür insanlar, tanrı heykelleri misali ayırt edilir bedenlerle doğsalardı, herkes daha aşağı olanların bu insanların ancak kölesi olmaya layık olduğunu söylerdi" (I.2.1254b25-37).

maktan aciz bırakmakla kalmaz, kendini sevmeyi ve kendine saygı duymayı da imkânsız kılar. Öz-sevgi insanın şeylere sırf kendisine ait oldukları için değer vermesini gerektirir, bunun için de, kölelerin de mükemmelen kabil olduğu akıl yürütmenin yanı sıra, iyi bir şey ile kişinin kendisi arasında bir bağlantı algılamaktan kaynaklanan arzu gerekir.

Daha önce, buradaki *thymos*'un, Hume'un gurur kavramının sonradan üstlendiği görevi yerine getirmeyeceğini, yani kişisel özdeşlik için bir kaynak teşkil etmeyeceğini ve bu noktada yine *thymos*'un rolü olacağını söylemiştim. Köle kendi akıl yürütmesine değer veremez çünkü akıl yürütmesi kendisinin değildir. Kendisine ait olan tek şey hazdır, dolayısıyla köleler, "arzulardan, genel olarak tutkulardan, ruhun akla aykırı yanından" hoşlanmadan edemezler (*Etik* IX.8.1168b19-21).[24] Bunun sonucunda, köleler özdeşliklerini ruhlarında değil bedenlerinde bulurlar.

O halde Aristoteles'in, doğa ruhsal farkları bedenlerde apaçık görülebilir hale getirdiğinden, kölelerin bedenlerinin yurttaşlarınkinden ayırt edilecek şekilde farklı olduğu, zira öngörülebileceği üzere, kölelerin dikkatlerini ve çabalarını etik değil bedensel gelişime yönlendirdiği iddiası akla yatkındır. Köleler, kölelerin ve bedenlerin despotik yönetimi analojisine rağmen, bedenleri ruhlarının yönetiminde olan kişiler değillerdir. Aristoteles'in öyle insanlara verdiği bir ad vardır: kötü denir onlara (I.5.1254b1). Aristoteles böylelikle, köleleri akıl yürütme ve ikazlar olmaksızın sadece emirle yöneterek onlara hayvan gibi davrananlara katılmaz (1260b5). Kölelerin bedenleri ruhlarını yönetmez fakat bedensel hazlar kölelerin tek kişisel değer kaynağıdır ve bedensel acıdan kaçmak da yegâne motivasyonlarıdır. Mahkemelerde kanıt elde edilebilmesi için kölelere işkence yapılırken ve suçları için fiziksel olarak cezalandırılırlarken, yurttaşların utanç ve şereften etkilenmesinin beklenmesi Aristoteles için bu karşıtlığın kanıtıdır. "Diğer insanlardan, bedenin ruhtan veya hayvanların insanlarda farklı olduğu kadar farklı olan insanlar (en iyi işlevleri bedenlerini kullanmak olanlar) doğal olarak köledirler" (I.5.1254b16-19). "Hem zihin hem de bedenle aynı anda çok çalışmak yanlıştır, çünkü iki uygulama çeşidinin birbirine zıt etkiler üretmesi doğanın gereğidir, bedenin emek harcaması zihnin gelişmesini, zihnin emek harcaması da bedenin gelişmesini aksatır." (VIII. 4.1339a8-10; ayrıca bkz. VIII.1.1337b8-12, VIII.7.I341b16, *EE* II.l.1219b25-28, *NE* I.13.1102b9-11).

24 "Bir nesneyi, iyi göründüğü için isteriz; onu istediğimiz için o nesne bize iyi görünüyor değildir." (*Metafizik* XII.6.1072a29-30).

Efendilerle kölelerin birbirine ihtiyacı vardır. Bu neden onları, Hegel'in düşündüğü gibi, birbirine eşit derede bağımlı ve dolayısıyla eşit derecede tamamlanmamış kılmaz? Kölelerin efendiye ne kadar ihtiyacı varsa, özgür yuttaşların da kölelere o kadar ihtiyacı vardır. Aristoteles *Fizik*'te, değişikliğin hareket ettirende değil hareket ettirilen şeyde yaşandığını söyler. Tek bir hareket vardır, o hareket de hakeket ettirende değil hareket ettirilende olur. Tıpatıp aynı nedenden, köle efendinin bir parçasıdır ve ona aittir, ama tersi geçerli değildir.[25] Efendinin köleyle ilişkisi *Fizik* VIII.4.255a34-b6'de anlatılan, öğretmenin öğrenciyle ilişkisi gibidir: öğrenci öğrenmekle yükselmiş olur ancak öğretmen öğretmekle değişmez.[26] Kölenin davranışları *kineseis*'tir ve efendinin *energiai*'si kölenin *kineseis*'iyle, öğretme'nin bir *energeia* olarak, ilgili öğrenme *kinesis*'iyle kurduğu ilişki gibi ilişkilenir. Köleler, efendilerine karşı itaatkâr olarak tamamlanırlar. Efendiler ise kölelerine emir vererek değil ancak kendilerine denk vatandaşları politik olarak idare etmek suretiyle tamamlanırlar. İşte bu nedenledir ki efendiler despotik görevlerini devredebildikleri kadar devretmelilerdir; kişinin politik edimlerini devretmek istemesi tutarsızlık olur. Başka bir deyişle, efendilik *praksis*'tir, ama sadece gereklilikten dolayı değerlidir, bu gereklilik de Aristoteles'in araçların işlevlerini kendi kendilerine yerine getiremediklerini söylerken dikkat çektiği gerekliliktir. Politik yönetim, bu şekliyle değerli olan bir *praksis* kipidir. Efendi kölelere ihtiyaç duyduğundan yani onlara bu asil bir davranış olduğu için değil de ihtiyaçtan dolayı sahip olduğundan, onları yönetmesi de benzer şekilde asalet için değil ihtiyaçtan kaynaklanan bir yinetimdir ve dolayısıyla en aza indirilmelidir.

25 Bkz. Keyt, "Distributive Justice," 34: "Bir şey, başka bir şeyin, ancak ve ancak biri diğerinin var olması için vaz geçilmez ise, *ama* diğerinin özüne girmiyorsa, yardımcısı olabilir. Böylece belli bir grup, ancak ve ancak polisin var olması için vaz geçilmez ise ama polisin özüne dâhil olmuyorsa polisin yardımcısı olabilir... Belli bir grup, eğer onun yaşam karakteristikleri polisi tanımlayan yaşam biçimiyle, yani ahlaki ve düşünsel erdem yaşamıyla uyuşmazsa, polisin özüne giremeyecektir."

26 "Düşünürün düşündüğü zaman yücelmesinin, inşaatçının inşa ederken yüceldiğinden daha fazla olduğunu söylemek yanlıştır." (*Ruh Üzerine* II.5.417b8-9). "Hareket, hareket ettirilen şeyde olur, yapanda değil" (*Fizik* III.3.202a13-b22). *Metafizik* IX.8.1050a30-b1: "Sonucun uygulamadan ayrı olduğu yerde, gerçeklik yapılmakta olan şeydedir, örneğin inşa edilme, inşa edilende olur ve dokuma da dokunanda olur, ve diğer bütün vakalarda da böyledir, ve genel olarak hareket, hareket ettirilen şeydedir; ama gerçeklikten ayrı bir ürünün olmadığı yerde, gerçeklik failler üzerinde bulunur, örneğin görmenin sonu, gören öznededir ve teori kurmanınki de teoriyi kuran öznededir ve hayat da ruhtadır (ve dolayısıyla iyilik de oradadır; zira o da bir hayat cinsidir)." Ayrıca bkz. *İkincil Çözümlemeler* I.2.72229-30: "Nitekim bir nesnede bir şeyin bulunmasının nedeni o bulunan nesnede daha çok bulunan özelliktir, sözgelişi sevmenin nedeni sevilenden daha sevilesi bir şeydir." [Ali Houshiary çevirisi, YKY, 2011 (2005) – ç.n.]

Polis'le olan karşıtlık yol göstericidir. Vatandaşların her birinde, der Aristoteles, *phronesis*'in bir parçası bulunur ve, en azından *Politika* III'teki *polis*'te, ancak şehir bünyesinin tamamı *phronesis*'e bu şekliyle sahiptir.[27] Böylece pek çok devlette yurttaşlar bir bakıma tamamlanmamıştır. İşte Aristoteles bu yüzden insanın politik bir hayvan olduğunu söyler: insan, güçlerinin tamamen gerçekleşmesi için bir *polis*'e ihtiyaç duyar. Ama yurttaşa bu yüzden *ateles* denemez çünkü bilgeliğe bir bütün olarak sahip olan hiçbir birey yoktur, sadece şehir bünyesi veya yasa bir bütün olarak bilgeliğe sahip olabilir. Yurttaş kendi başına tamamlanmamış olmakla ve bu nedenle birçok şeyin yanında kölelere de ihtiyaç duymakla beraber, *logos*'u tamamlanmamış değildir, oysa köleninki tamamlanmamıştır: "Politik hayvanlar, toplu işleri [*ergon*] ortak olanlardır." (*H.A.* I.1.488a7-8). Tam bir *orthos logos* olarak gelişmek gerçekten de başka insanları, aileyi ve polisi gerektirir, ama vatandaşın tamamen gelişmiş akıl yürütmesi tamamlanmamış değildir. Maddenin tamamen bir *energeia* olmasını gerektiren, tamamlanmış bir biçimdir. Köleyi efendiye, efendiyi köleye bağımlı kılmayacak bir şekilde bağımlı kılan, tamamlanmamış *logos*'tur. Bu nedenle, "bir köleler şehri olması, bir hayvanlar şehri olmasından daha mümkün değildir" (III.9.1280a31-33). Hegel'in başka türlü geçerli olan kavrayışını ancak, kölelerin *praksis*'in araçları olduğu gerçeğini yorumumuzun merkezine alarak çürütebiliriz. Daha önce, Aristoteles'in köle olmaya doğal olarak uygun olduğunu düşündüğü insanların, köle olanlarla otomatik olarak örtüşmeyeceğini, zira köle olması gereken insanların kendilerine efendi aramayacağını söylemiştim. Eğer arasalardı, köleliğe uygun bir doğaları olmazlardı. Kendileri için neyin iyi olduğunu bilen efendiler ise, köleştirecek insanlar ararlar. VII. Kitap'ta söz edilen vahşi Avrupalılar ne efendi arar ne de efendi kabul ederler.

Bir sonraki kısımda Aristoteles'in savını eleştirerek devam etmek istiyorum. Ama bundan önce, kendi yorumumun karşısındaki bir güçlükle yüzleşmem

27 "Pek çoklarının, teker teker iyi insanlar olmamakla beraber, bir araya geldiklerinde, birey olarak değil topluluk olarak, birey olarak iyi olanlardan daha iyi olmaları mümkündür, tıpkı bir çok insanın katkıda bulunduğu toplu şölenlerin tek kişinin hesabından karşılanan şölenlerden daha iyi olması gibi; zira çok insanın olduğu yerde, denebilir ki her bir birey erdemden ve bilgelikten bir pay alır, ve hepsi bir araya geldiğinde, tıpkı kalabalığın bir çok eli, bir çok ayağı ve bir çok duyusu olan tek bir insan olması gibi, o da ahlaki ve düşünsel yetileri bakımından tek kişilik hâline gelir" (III.6.1281bl-10).
"Hepsi bir araya geldiğinde yeterli muhakeme kabiliyetine [*aisthesis*] sahip olurlar, ama birey tek başınayken yargılarında olgunlaşmamıştır [ya da mükemmellikten yoksundur, gelişmemiştir]" (b35-38). Ayrıca bkz. *Metafizik* II. 1.993b1.

lazım. Aristoteles'in savlarının I. Kitap'taki *praksis*'le sınırlandırma ile VII. Kitap'taki *thymos* eksikliği arasında bulunan bağlantıya dayandığını iddia etmiştim. Kendisi kesinlikle bu bağlantıyı açık bir şekilde kurmamıştır. Yorumlayanın işinin bir bölümü de şu soruyu cevaplamaktır: Eğer Aristoteles'in kast ettiği buysa, bunu neden söylemiyor? Aslında bu sorunun çok da tehditkâr olduğunu zannetmiyorum. Aristoteles VII. Kitap'ta doğal olarak köleliğe yatkın olan insanların psikolojik durumunu inceler sadece, I. Kitap'ta ise onlara dair sıradan görüşü onaylamak yeter ona – kölelerin bedenlerinin, köle olmadıkları durumlar hariç, doğal olarak işaretli olduğu iddiasını hatırlayalım. VII. Kitap'ta kölelerin ruhlarına dair daha kesin bilgiye ihtiyacı olmasının nedeni, kölelerin kişilikleriyle artık öncekinden daha fazla ilgilenmesi değil, artık ideal yurttaşın kişiliğiyle daha fazla ilgilenmesidir. I. Kitap'ta ideal yurttaşın psikolojik tanımını önceden yapması için bir sebep yoktu çünkü orada devletin genel bir tanımını oturtmaya çalışıyordu. Aradaki kitaplarda yurttaş, ekonomik ve toplumsal nitelikleriyle kısmen tanımlanır. Ancak VII. Kitap'ta, bu şartlardan soyutlama yaparak ideal durumlarda kimin yurttaş olduğunu sorar Aristoteles.[28] Dolayısıyla ancak burada, kıyaslama yoluyla, kimin köle olmaya ideal olarak uygun olduğuna dair bir açıklama sunar.

3.

Aristoteles'in savı sunduğum haliyle nispeten problemsiz görünüyor. Bu savı, Aristoteles'in temel metafizik teçhizatını zor bir pratik probleme düzgün, hatta parlak bir şekilde ygulaması olarak yeniden kurmaya çalıştım. Bu savın gerçeklikle bağlantısı ele alındığında iş çetrefilleşiyor. Söylediğim gibi, Aristoteles I. Kitap'ta ancak köleliğin doğal olarak iyi olduğunu ispat ettikten sonra ardından gelen, bu gerekli tanıma uygun olan insanlar var mıdır sorusunu bağımsız bir soru olarak sorar. Söz konusu ayrımın Aristoteles'in tezi bakımından kilit önemde olduğunu, fakat bunun da sorunlara yol açacağını gösterdim.

Fakat bu sorunlara dönmeden önce, Aristoteles'in analizinin, vardığı pratik sonuçla beraber kaybetmek istemeyeceğim güçlü bir yönüne dikkat çekmek istiyorum. *Thymos* eksikliğinin *phronesis*'in gelişmesini engellemesi gibi, duygusal yoksunlukların ve bozuklukların da düşünsel eksikliklere sebep olduğunun gösterilmesinin çok önemli bir kavrayış olduğunu düşünüyorum. *Phronimos* hayatını akıllı bir birlik olarak, kendisine ait olan akıllı bir anlayışın ifadesi ve yerine getirilmesi olarak anlar. *Phronimos*'un, akıl yü-

28 Bu inceleme için kitapların standart sıralamasını farz ediyorum.

rütmeyle birleştirebileceği bir kendisi olabilmesi için *thymos*'a ihtiyacı vardır. Aristoteles'in analizinde, aynı *thymos* kişisel kimliği ve dostla düşman arasında yapılan ayrımda ifadesini bulan topluluk kimliğini mümkün kılar. Duygusal ve düşünsel gelişim arasında bulunması öngörülen bağlantılar, kölelik tartışması bağlamında ele alındıkları için küçümsenmemelidir.

Ancak Aristoteles'in analizinde, sırf köleliğe odaklanmasından kaynaklanan problemler de vardır. Bir kere, efendi köleleri kullanmaktadır; köleler bir araçtır ve bu aynı zamanda kölenin kendi iyiliğine olsa bile, efendinin yararına kullanılırlar. Efendilerin yönetmesi, kölelerin de yönetilmesi iyidir. Ancak bu iki iyi birbirinden ayrıdır. Doğası gereği köleliğe uygun olan bir insan köle olarak daha iyi olsa da, kölelik efendinin yararınadır, kölenin yararı ancak ikincil olarak türetilir (1278b32-1279a1).[29] Efendi ile kölenin birliği, hatta doğal efendi ile doğal kölenin birliği bile, ilineksel bir birliktir çünkü efendinin köleye ihtiyaç duyma nedeni ile kölelerin efendilerce yönetilme nedeni birbirinden ayrıdır. Aristoteles'in köle ile efendiden beden ve ruha taşımaya çalıştığı analoji çöker; ikisi de birlikte bulunmaktan fayda gören iki şey arasındaki birlik, eşit bir alışverişe dayanan, fayda üzerine kurulu bir arkadaşlığın birliğine benzer, ruh ve beden arasında ya da diğer doğal birliklerde bulunan daha yakın töz birliğine benzemez.[30] (Ancak, burada dahi, bugün itiraz ettiğimiz sonuca giden şey Aristoteles tarafından başka yerlerde de ve masumca kullanılan bir önermedir, özel bir savunma değildir. Örneğin: "Bir aracı kullanan, kullandığından farklı olmalıdır (sadece işlev bakımından değil, mümkünse mekan bakımından da), tıpkı kavalın, onu çalan elden ayrı olması gibi"; *De juventute* 4.469b1-4.)

29 Bkz. Robert Schlaifer, "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, ek, cilt (1941) 451-70, tekrar basımı M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity* (Cambridge: Heifer, 1960), 93-132: "Böyle bir mahlukun köleleştirilmesi hem kendisinin hem de efendisinin yararınadır, zira herşeyden ancak işlevinin yerine getirilmesiyle, kendi *arete*'sine uygun olarak *energeia*'ya varılmasıyla yararlanılır. Bundan dolayı, kölenin iyiliğine bilinçli olarak sarf edilen bir dikkat yoktur; efendi sadece kensisini düşünür, ancak aradaki ilişki öylesine yakındır ki birine gelen zarar ötekine de zarardır ve birinin iyiliği ötekinin de iyiliğidir" (196-97).

30 "Efendi ile köle arasında bir çıkar topluluğu ve bir arkadaşlık ilişkisi vardır." (1260bff). "Ruh ile beden bir midir sorusunu gereksiz diyerek tamamen gözardı edebiliriz." (*Ruh Üzerine* II.l.412b7). "En düzgün ve en temel birlik hissi, bir *energeia*'nın, *energeia*'sı olduğu şeyle ilişkisidir" (412b9). Schlaifer'in eleştirisinin temeli budur, "Greek Theories of Slavery," 195: "Köle, sadece bir *klema* olmasıyla, efendinin bir *morion*'u gibidir ve dolayısıyla ondan ayrı bir varlığı yoktur, sadece bütüne referansla var olur. Görünen odur ki köle sadece efendinin *soma*'sının parçasıdır, *psyche*'sinin parçası değildir, ve böylece kölenin efendi tarafından idaresi bedenin ruh tarafından idare edilmesi, yani despotik bir idaredir; ruhun *alogon* kısmının *logon ekhon* tarafından idaresi ise, bunun aksine, politik ve asildir."

Eğer kölelik kurumunun nedenleri, belli bazı insanların köleliğe yatkın tipte olmalarından ayrı ise, o zaman bu neden türlerinden biri kaybolabilir ve diğeri kalabilir. Bence, bugün aramızda yaşayan bazı insanların kendi nihai pratik amaçları bakımından diğerleri tarafından yönetilmeye ihtiyaç duydukları, kendilerine ait bir hayat yaşayamayacakları en azından tartışmaya açık bir konudur. Örneğin bürokrasiler sıklıkla, gelişmiş hesaplama kabiliyetleri olup *thymos*'ları olmayan kişilikleri geliştirmekte ve ödüllendirmektedir.[31] Öte yandan, kölelik kurumuna günümüzde duyulan ihtiyaç mantıklı olmaktan çok daha uzaktır, [eski] Yunan'a özgü olduğunu düşündüğüm *oikos* ve *polis* özelliklerine dayanır ya da en azından doğal kölelerin psikolojisinden çok daha fazla, yerel ve olumsal ekonomik koşullara bağlıdır. Eğer köleliğe doğal yatkınlığı olan kişiler, *logos*'u olan ama *thymos*'u yetersiz olan insanlar varsa, ancak köleliğin politik değerini ve elbette Aristoteles'in özgür insanlarla köleler arasında kurduğu coğrafî ve ırksal bağlantıları da reddediyorsak, o zaman bu fenomene vereceğimiz doğru etik ve politik karşılık Aristoteles'inkinden epey farklı olabilir. Aristoteles'in açıklamasının utanç verici veçhesi, doğal köleler değildir. Sorun, Aristoteles'in doğanın bu gibi insanlarla buna uygun kurum arasında münasip bir uyuşma sunduğunu düşünmesindedir. Doldurulmayı bekleyen kurumsal bir gedik olmasaydı eğer, bugün bunun yerine, böyle ruhlara nasıl *thymos* kazandırılabileceğini veya bütün insanların doğal olarak *thymos*'a sahip olacağı toplulukları nasıl geliştirebileceğimizi düşünüyor olabilirdik.[32]

31 Fortenbaugh ve Nussbaum, Aristoteles'in savlarının niteliğini savunmak ve sonuçtaki sorunu yerini savın uygulanması olarak görmek konusunda bana katılıyorlar. Fortenbaugh'nun ifadesiyle, "Tabii ki dünyada doğal köle diye bir şey yoktur, dolayısıyla bu görüş teoride kalır." Bkz. "Aristotle on Slaves and Women," 137. Fortenbaugh bunların bir boş kümeye dair geçerli savlar olduğunu düşünüyor, ben bu bakımdan ondan ayrılıyorum çünkü söz konusu tanımın tanıdığım bazı insanlaran uyduğu kanısındayım. Benzer şekilde Nussbaum da doğal kölelik referansını benim düşündüğümden çok daha dar olarak alır. "[Aristoteles'in tanımı] sadece, hayatlarını planlamadan ve düzenlemeden yaşayan insanları dışarıda bırakır: frontal lobotomi geçirip hayatta kalabilmiş türden yaratıklar diyebiliriz bunlara. Aristoteles pek çok barbarın böyle olduğunu düşünebilir. Bu onun bakış açısı bakımından şok edici bir hatadır, ancak savını kavramamıza engel olmamalıdır." (42, yakında yayınlanacak). İki durumda da, farkın kaynağı benim doğal köleleri *praksis*'te sınırlı tutmaktaki ısrarımdır bence. Barry Clarke, "Beyond the Banality of Evil" çalışmasında, *British Journal of Political Science* 10 (1980): 17-39, kendi özerk yargısından kendi rızasıyla vaz geçen, ancak bürokratik memuriyet için gerekli olan hesapçı aklı yürütebilecek olan köleliğe yatkın kişiliğin modern bürokratik devletler tarafından yetiştirilmesi için, seçimli heteronomi dediği Kantçı bir açıklama önerir. Aristoteles'in düşünce ve *thymos* arasındaki ilişkiye dair anlayışının, bu gönüllü doğal kölelerin ve köleliği teşvik eden şartların analizine de el verdiğini düşünüyorum.

32 Aramızda bulunan, köleliğe doğal olarak yatkın insanlar hakkında nasıl düşünebileceğimize dair olası bir model için Bkz., Emily Grosholz, "Women, History, and Practical Deliberation," *Journal of Speculative Philosophy* 1 (1987): 218-26. Özellikle sonuç bölümüne Bkz.: "Feminist devrim diğerlerinin hepsinden farklıdır çünkü biz karşıtlarımızla (erkek-

İlgili ikinci bir zorluk vardır. Kadınlar ve çocuklar, doğal olduğu açık olan, bilimsel ve sıradan Yunan görüşünün örtüştüğü türlerdir. Bazı yetişkinlere çocuklara davranıldığı gibi davranmak gerekir, ama hiçbir yetişkinin çocuk *olmaması* gerekir. Kadınlar için de durum benzerdir. Bazen, diyerek kabul eder Aristoteles, bir hanenin içinde kadının yönetimi elinde bulundurması, erkeğin de yönetilmesi gerekir. Yine de, doğal ve uzlaşıma açık kadınlar ve çocuklar arasında hiçbir ayırım yoktur. "Bu kadının kendi *oikos*'unun başında olması gerekir" ya da "Bu kadın *polis*'e fikrini katacak kadar iyi ve bilgedir" diyebiliriz, ama "Bu kişi doğal olmayarak ve uzlaşımdan ötürü kadındır; doğası gereği erkektir" demek tuhaf olacaktır. Bireysel vakalarda hatalar olabilir; doğanın, Aristoteles'in ifadesiyle niyetini yerine getiremediği örnekler olabilir, o halde kimse çocuklar ve yetişkinler, ya da erkekler ve kadınlar arasındaki ayırımların sadece uzlaşımdan ibaret olduğunu önermez. Oysa, başka bakımlardan görünüşte benzer olan köleler örneğinde bu genelleştirme ilerletilmiştir. Sofistlerin köleliğin uzlaşımsal olduğu iddiasının, politikanın verileri arasında olduğu göz önüne alındığında, Aristoteles doğal kölelerin bulunduğunu gösterir. Kadınlar ve çocuklar için buna paralel iddialar yoktur – Sokrates kadınlarla erkeklerin politik eşitler olması gerektiğini savunur ancak cinsiyet farklarının uzlaşımsal olduğunu ileri sürmez. Lakin her iki durumda da doğa, yönetim türleri ile yönetmeye ve yönetilmeye uygun insan türleri arasında münasip bir uyuşma sağlar. Daha şüpheci bir zihin, doğaya başvurmanın her halükarda, iktidarda olanların inanmak istediğini onaylayacağını düşünebilir. Aristoteles'e göre, eğer böyle bir uyuşma olmasaydı, doğa işini doğru yapmıyor olurdu.

Aristoteles'in savında üçüncü bir problem daha vardır. Yetişkinler ile çocuklar ve erkekler ile kadınlar arasındaki ayırımlar, dışlayıcı sınıflara dayanır, ama efendi ile köle öyle değildir. Efendi ile köle karşılıklı olarak birbirini dışlayan sınıflardır, ancak ikisi birlikte dışlayıcı değillerdir. Kent yaşamının

ler) birlikte yaşıyoruz ve genel anlamda konuşacak olursak onları seviyoruz ve onlar da bizi seviyorlar. Bundan dolayı bizim, öfkemizi, hüznümüzü ve sahici karşıtlığımızı da içeren ama her şeye rağmen öldürücü olmayan bir düşünüp taşınma süreci oluşturmamız gerekti. Köylüleri ve asilzadeleri, siyahları ve beyazları, doğuluları ve batılıları silahlı mücadeleye çeken, karşıt tarafların kendi ayrı konumunu, kültürünü, dilin ülkesini kurarak onardığı ve düşmanlıkları diğer tarafın en iyi ihtimalle gerçekten insan olmadığını, en kötü ihtimalle şeytan olduğunu iddia ederek meşrulaştırdığı o tartışma kopuşuna bizim de sığınmamız pratik olarak imkânsız. Kadınların erkekler tarafından uğratıldığı haksızlık, her grubun bir diğer gruba karşı hissettiği kadar derin ve feci. Yine de tecrübeden, sevgiden biliyoruz ki bizim karşıtımız da son derece insan, sadece insan, bizim kadar insan." Ayrıca bkz. Stephen R. L. Clark, "Slaves and Citizens," *Philosophy* 60 (1985): 27-46.

gerektirdiği nitelikleri taşımayan herkes doğal köle demek değildir, bağımsız yaşayabilen herkesin de yurttaş olması gerekmez.[33] Devletin bütün zorunlu şartları köle değildir, sadece başka birine ait olmak gibi bir ek vasfa sahip olanlar köledir. Hem yurttaşlar hem köleler hem de ücret ödenen yabancılar tarafından yapılabilen pek çok meslek vardır. Sivil edimler ve incelikten yoksun edimlerin arasındaki sınır anayasadan anayasaya değişir, ancak görünüşe göre kimlerin doğal olarak efendi ve köle olacağı, değişmez.[34]

Kölelik, Aristoteles'in politika incelemesinde görece önemsiz bir yer tutar. Fakat bu problem üçlüsü, köleliği politik hayata yerleştirmek, *Politika*'da merkezi öneme sahip olan bir zorluğu açığa çıkarır. Son güçlük özellikle önemlidir. Aristoteles'in köleliğin ne olduğu ve kimin köle olması gerektiği sorularını birbirinden ayrı tutmak konusundaki özgün kararı onun aleyhine döner. Eğer hangi ekonomik faaliyetlerin yurttaşlara uygun olduğu ve hangilerinin kölelerce yerine getirilmesi gerektiği *polis*'ten *polis*'e değişiyorsa, bu iki etkinlik grubunun kimler tarafından yapılması gerektiğinin doğa tarafından tespit edildiğini savunmak zorlaşır. Köleliğin doğallığı meselesi böylece *polis*'in doğallığı ve dolayısıyla bütün pratik hayatın doğal olması gibi daha temel bir meseleye dönüşür.[35]

İngilizceden çeviren: Zeynep Alpar

33 Eğer Aristoteles efendilerin kölelere olan ilişkisini açıklamak için ruh/ beden analojisini kullanıyorsa, Barker da vatandaşlar ile devletin gerekli şartları arasındaki ayırımın analojisi olarak organlarla homojen parçalar arasındaki ayırımı kullanıyor: "Aristoteles ayrılmaz parçalar ve katkıda bulunan parçalar arasında bir ayırım yapar – bütünün *tam* hayatı içinde payı olan parçalarla, bu hayatın *şartlarını* oluşturan, hem de vaz geçilmez şartlarını oluşturan, ama bu edime kendileri dâhil olmayan parçalar arasında bir ayırımdır bu. Ayrılmaz parçalar el ve ayak gibi organlardır: katkıda bulunan ya da şartlı parçalar ise kan, kemik ve ilik gibi öğeler veya oluşturuculardır. Devletin içinde de hemen hemen aynı ayırım yapılır. Aristoteles devletin parçalarını sınıflandırırken, ayrılmaz olup devletin tam hayatını ve edimini paylaşan parçalar veya sınıfları, katkıda bulunan ve sadece bu edimin koşulları olarak hizmet edenlerden ayırır. Asker, hukukçu, ruhban ve düşünen sınıflar ilk gruba girerken, ikinci gruptakiler ziraatçılar, zanaatkârlar, işçiler ve tüccarlardır" (*Political Theory*, 279). Ayrıca Bkz. *Meteorolojikler* IV. 12.389b26, 10.388a20.

34 Doğal ve olumsal kriterler arasındaki bu uyuşmazlık, Terence Irwin'in vatandaşlığın mutlak ve göreli kriterleri arasında çizdiği ayırıma paralellik gösterir, "The Good of Political Activity," Aristoteles' "*Politike*": *Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 95 – 96.

35 Betty Belfiore, David Depew, Malcolm Schofield, Nicholas Smith ve *Journal of the History of Philosophy*'nin anonim bir hakemine, yazının taslakları üstündeki yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles'in Ruh Anlayışı

ZEKİYE KUTLUSOY

Giriş

Pythagorasçı ruh yaklaşımından yola çıkarak geliştirdiği görüş çerçevesinde Platon (MÖ 427-347), kendi kendine devinebilmenin, yani yaşamsallığın, canlılığın ilkesi/nedeni olarak açıkladığı insan ruhunun, üç kısımdan oluşan, ölümsüz ve göçer yapısını, özellikle *Devlet*, *Phaidros* ve *Timaios* diyaloglarında ayrıntılı bir şekilde betimler. Buna göre, ruhun düşünen/akıl, kızgınlık duyan/öfke ve arzulayan/istek kısımlarının (veya işlevlerinin ya da etkinliklerinin), sırasıyla bedenin baş, göğüs ve karın bölgelerinde yer aldığı anlaşılırken, –Platon'a göre toplumdaki bölümlerin insanın içinde de bulunmasından ötürü devletin üç yurttaş sınıfına, sırasıyla yöneticiler, savaşçılar ve üreticilere de karşılık gelen– bu kısımların sırasıyla ruhun bilgelik, yüreklilik ve ölçülülük erdemleriyle de ilişkilendirildiği görülür (*Devlet,* "Dördüncü Kitap", 439d-442d; *Timaios*, 69c-70a). Öte yandan, ruhun cisimsel olmayan, başlangıçsız ve sonsuz gerçek özünün ancak düşünülerek kavranabilecek, ölümsüz ve de göçer yanı, yani yok olmayıp başka başka bedenlerde yeniden yeniden doğan kısmı, onun yalnızca *logos* ya da *nous* kısmıdır ve bu düşünen, bilen, ussal kısım, onun diğer iki kısmını da yönetip yönlendirmektedir (*Devlet,* "Onuncu Kitap", 608d-611c, 614a-621b; *Phaidros*, 245c-256e; *Timaios*, 69c-70a). Şimdi, ruhun söz konusu *akıl/zihin* kısmı, Platon'un hem varlık hem de bilgi görüşü açısından oldukça önemlidir; çünkü ölümsüz olan

bu kısım, hem onun idealist (tinselci) varlık anlayışına göre oluşa/değişime tabi olmayan, öncesiz ve sonrasız idealarî arasında, tıpkı onlar gibi bir "gerçek (asıl)" varlıktır hem de yapısal açıdan benzediği idealarî düşünüşünün aracılığıyla bile(bile)n kısım olarak, Platon'un epistemolojisinde bilginin olanaklılığını sağlayan temel bir işlevsel role sahiptir. Ayrıca akıl, Platon'da, en yüksek iyi olan Tanrının, idealara bakarak ve büyük bir cömertlikle kendisine de benzer olarak yapmış olduğu evrendeki en yüce ve tek tanrısal/kutsal olan yaratısıdır (*Timaios*, 27d-28a, 29a-e).

Tüm bunlardan ötürü, o halde, Batı felsefesinin en genel anlamda yürüttüğü zihin soruşturmalarını modern felsefede Descartes'la değil de Antikçağ ile başlatmak, üstelik sistematik bir biçimde zihni ele alan Platon'u bu soruşturmaların öncüsü saymak hiç de yanlış olmayacaktır.[1] İşte bu yazı, kökenini Pythagoras'ın "ruh göçü" görüşünde bulan bu Antik başlangıcı temellendirmeye girişmiş başka bir yazının[2] devamı niteliğindedir. Her iki yazının da ortak savı, zihni sorun/konu edinen felsefe dalındaki iki ana yaklaşımın, yani *ikicilik (düalizm)* ve *özdekçilik/maddecilik (materyalizm)* yaklaşımlarının başlangıçlarının ve de kökenlerinin aslında Antik düşüncede yakalanabileceğidir. Bununla da yüzyıllar boyunca geliştirilmiş olan zihin felsefelerinin, Antik dönemde ortaya çıkmış iki farklı açıklama biçiminden biri doğrultusunda şekillendiğine vurgu yapılmakta, böylelikle bu dönemin söz konusu tartışma dağarına yaptığı katkıdan ötürü önemine de dikkat çekilmektedir. Buna göre, zihni soruşturan ikici (düalist) düşünürler kaynağını Pythagorasçı ruh anlayışının oluşturduğu Platon'un yaklaşı-

1 Platon'un ve Ortaçağın yalnızca ruhsal/tinsel olanı (bedensiz ruhu) gerçek varlık olarak kabul eden tekçi (monist) varlık anlayışlarının tersine Descartes'ın ikiciliği (düalizmi), "bilimsel devrim" yüzyılı olarak anılan 17. yüzyılda, doğa biliminin konusu olacak şekilde bedeni de –ruhun/zihnin yanı sıra– ayrı bir töz olarak onaylar. Ayrıca, o güne dek genelde üçüncü-tekil-kişi bakış açısından, ruha dışarıdan yönelik olarak, dolaylı bir biçimde yürütülen –materyalist/spiritüalist– ruh tartışmalarından başka, birinci-tekil-kişi bakış açısından, bu kez zihne içeriden, doğrudan doğruya yönelen zihin soruşturmasını da (ki bu, Descartes'ın "*cogito, ergo sum*"unun yolunu da açmıştır) gündeme getirir. Böylece, tekçi değil de ancak ikici bir yaklaşımın savunduğu birbirinden kopuk, tümüyle farklı nitelikteki iki varlıktan oluşan ikili bir varlık (insan varlığı) yapısının doğurabileceği bir sorun olarak "zihin-beden sorunu" ortaya çıkar. Ruh ve bedenin yapısına, aralarındaki ayrıma ya da ilişkiye odaklanan Antik ve Skolastik ruh sorgulamalarının tersine Descartes ve sonrasında odaklanılan bu sorun, özniteliği "yer kaplama" olan beden ile özniteliği "düşünme" olan zihin arasında karşılıklı olarak gerçekleşen neden-etki (nedensellik) etkileşiminin nasıl olup da gerçekleşebildiği sorunudur.

2 Z. Kutlusoy, "Zihin Felsefesinin Antik Başlangıcı ve Kökeni Üzerine", *İoanna Kuçuradi Çağın Olayları Arasında*, Ed. B. Çotuksöken, G. Uygur, H. Şimga, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2014, 336-354.

mından esinlenirlerken, özdekçi (materyalist) düşünürlerse Demokritos'un etkisindeki Aristoteles'in ruh kavrayışından yola çıkmaktadırlar.[3] Bu yazıda, kökleri Demokritos'a kadar götürülen Aristoteles'in ruh anlayışı (ki bu anlayışın nasıl bir özdekçilik olduğunun ve Demokritos'unkinden nasıl farklılaştığının da belirlenmesi gerekir), daha çok ruh-beden ayrımı ve ilişkisi/etkileşimi bağlamında ele alınacaktır. Bunun öncelikli nedeni, Descartes'ın böylesi bir tartışma bağlamının ortaya çıkardığı sorunlardan ötürü zihin felsefesinin kurucusu olarak görülmesi, oysa ondan önce de benzer tartışmaların başka düşünürlerce de yapılmış olduğunun gösterilmek istenmesidir. Böylelikle, ayrıca, bu türden bir yaklaşımın, zihin felsefesinin geleneksel ve çağdaş dönemleriyle olan bağlantılarının yanı sıra, özellikle bilişsel bilim (*cognitive science*) üzerindeki etkileri de aydınlatılmış olacaktır.

Antik Yunan'da Özdeksel-Atomcu Ruh Anlayışı

MÖ 5. yüzyılda var olanın yalnızca özdekten (maddeden) oluştuğunu savunan Demokritos (MÖ 460-370), ortaya konmuş olan tekçi doğa felsefelerinden sonra –Empedokles ve Anaksagoras gibi– çoğulcu bir yaklaşım sergilerken hocası Leukippos'un (MÖ 430-360) izinden gitmektedir. Her ikisi de, nesnelerin var olabilmesinin nedeni olarak, doğası tam doluluk olan atomların yanı sıra tıpkı onlar gibi gerçek olan boşluğun –yani var olanın yanı sara var olmayanın/yokluğun– da varlığını kabul ederler; çünkü onlara göre devinim, varlığın dışladığı boşluk sayesinde vardır (Denkel, 1986: 67-69; Nizan, 2013, 27). Daha ayrıntılandırılarak söylenecek olursa onların yaklaşımında temel varlıklar, kendi içlerinde niteliksiz ve değişimsiz/devinimsiz (yani boşluksuz) olup, öncesiz ve sonrasız, çeşitli iriliklere ve şekillere sahip, gözle görülemeyecek denli küçük olan ama bölünemeyen, aralarında boşlukların bulunduğu, sonsuz sayıdaki atomlardır (Denkel, 1986: 70). Bu atomlar, hem dağınık ve karışık hem de sürekli ve doğal olarak sergiledikleri yer değiştirme devinimleri sırasında vurma ve çarpmalarla bir araya gelip, aralarında boşlukların da kaldığı farklı diziliş ve konumsal duruşlarla nesneleri oluştu-

3 Felsefe tarihindeki "ruh"tan "zihin"e, sonra da "bilinç"e yönelmiş sorgulamalara bütüncül bir bakış açısından yaklaşıldığında, Antik ve Ortaçağın klasik ruh anlayışları ile Descartes'ın başlattığı modern zihin tartışmalarının oluşturduğu *geleneksel* zihin felsefesinin, 1956 yılında kurulan bilişsel bilimin etkisiyle bilince odaklanmış soruşturmaları kuşatan *çağdaş* zihin felsefesi olarak, günümüzde daha çok bilişselci bir doğrultuda ilerlemekte olduğu görülmektedir.

rurken onlardaki (niteliklerindeki) her tür değişimi de gerçek kılarlar (Denkel, 1986: 71-72).

Şimdi, yapısal kimi bakımlardan, örneğin büyüklükleri ve biçimleri açısından "beden atomları" ile "ruh atomları" arasında ayrım yapmasına karşın ruh atomlarının da beden atomları gibi özdeksel (maddi) nitelikte varlıklar olduğunu ileri süren Demokritos, zihin felsefesindeki özdekçiliğin gerçek atası konumundadır. Çünkü ateş atomlarına benzeyen ruh atomları, düz, yuvarlak ve de beden atomlarından daha ince olup, "güneş ışığındaki toz zerrecikleri" gibi çok kolay ve hızlı devinerek bedenin devinimini ve canlılığını, kısaca yaşamını olanaklı kılarlar. Daha da önemlisi, "... soluma olayında, ruhu meydana getiren ateş atomlarıyla, havada bulunan ateş atomları arasında sürekli bir alış veriş cereyan eder. Soluma kesildiğinde, yani ruhun atomları havadan beslenmediğinde ortaya çıkan şey, ölümdür..." o halde "Demokritos'un sistemi içinde ruhun ölümsüzlüğünden söz etmenin bir anlamı olamayacağı açıktır." (Arslan, 2009a: 333, ayrıca bkz. 323, 324, 332).

Demokritos'u izleyerek atomculuğu daha da yetkinleştiren Epikuros (MÖ 341-271), sonrasındaysa Romalı şair Lucretius (yaklaşık olarak MÖ 99-55) da kendi yaklaşımları çerçevesinde benzer ruh görüşleri geliştirirler. Epikuros için "[r]uh bedenin tüm parçalarına dağılmıştır, beden ruhu korur ve ruh bedene duyuları iletir. Bedenin dağılmasıyla ruh da çözülür ve ölür." (Nizan, 2013: 83). Şimdi, cisimsiz ruh fikrine karşı çıkan Epikuros'a göre "[a]ncak boşluk özel olarak cisimsiz algılanabilir. Ama boşluk ne eylemde bulunabilir ne acı çekebilir: yalnızca, cisimlerin kendinde devinmesine olanak verir. Sonuç olarak, ruh gerçek anlamda cisimsiz bir varlıktır diyenler boş sözler söylemiş olurlar. Gerçekte ruh cisimsizse ne davranabilecektir ne acı çekebilecektir, oysa bu iki rastlantının gerçek olarak ruhta yaşandığını açıkça görüyoruz." (Epikuros'tan akt. Nizan, 2013: 83-84).

Demokritos gibi Lucretius da ruh (*anima*) ile –ruhun merkezi konumunda olup göğüste yere alan– zihin (*animus*) arasında bir ayrım yapmakta (Nizan, 2013: 83), her ikisinin de doğasının cisimsel olduğunu belirtmektedir (Nizan, 2013: 84). Ona göre "[z]ihin ve ruh sıkı sıkıya birleşirler ve birlikte tek bir doğa oluştururlar, ama başı ve tüm bedene egemen olan bu danışmanı zihin ya da düşünce diye adlandırıyoruz. Onun bulunduğu yer göğsün ortasındadır. Ürküntü ve korku orada kendilerini gösterirler, sevincin ortaya çıktığı yer burasıdır: böylece düşünce ve zihin orada bulunurlar. Öbür parça, ruh, tüm bedene bölüştürülmüştür, isteme uyar ve ona göre devinir ve

zihnin itkisi altındadır." (Lucretius'tan akt. Nizan, 2013: 84). Çok küçük, çok ince, yuvarlak ve de çok devingen özdeksel yapıdaki atomların oluşturduğu cisimsel ruh/zihin, söz konusu atomsal yapısının yanı sıra doğasında birbirleriyle karışmış şekilde bulunan sıcaklık, esinti ve havayla da tüm canlılık devinimlerini gerçekleştirmektedir (Lucretius'tan akt. Nizan, 2013: 85). Öte yandan, Lucretius'un beden-ruh birliğine ilişkin olarak yaptığı açıklamaya göre beden ve ruhun "... ortak kökleri vardır ve onlara zarar vermeden onları ayırmak olası değildir... Birinin öbüründen yardım almadan kendine yetebildiği ve bedenin ve ruhun ayrı ayrı sezme gücüne sahip olduğu görülmez, tüm organlarımızda duyarlılığı ateşleyen ve uyandıran bu bağlı ve ortak devinimlerdir." (Lucretius'tan akt. Nizan, 2013: 86). Ölümle ilgili olarak da Epikuros'un "... ölüm bizim için hiçbir şey değildir, çünkü yaşadığımız sürece ölüm bize arkadaşlık etmez, o geldiğinde de biz artık yokuzdur. Öyleyse ölüm ne yaşayanları ne ölenleri ilgilendirir: yaşayanlar için yoktur, ölüler için de artık yoktur." biçiminde dile getirdiği görüşünü (Epikuros'tan akt. Nizan, 2013: 118), Lucretius "... ölüm bizim için hiçbir şey değildir, bizi hiç ilgilendirmez, çünkü ruhun doğası ölümlüdür." diyerek desteklemektedir (Lucretius'tan akt. Nizan, 2013: 121).

Böylelikle, aslında, Antikçağda Ege Havzasında Demokritos-Epikuros-Lucretius doğrultusunda ilerleyerek gelişmiş olan atomcu fizik/doğa öğretisinin ortaya koyduğu özdekçi varlık anlayışı[4] çerçevesinde, ruhun da fiziksel/cisimsel doğası netleştirilmiş olmaktadır.[5] O halde, Antik Yunan'ın

4 Gerçi Miletli doğa filozofları Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes Batı felsefesindeki ilk özdekçi (materyalist) düşünürlerdir ama Denkel'e göre atomcu varlık kuramının önemi, "... Sokrates öncesi doğa felsefesinin ulaştığı en yüksek evre olması, varlığın o güne değin görülmüş en etkili ve dizgesel açıklamasını vermesindedir." (Denkel, 1986: 66). Öte yandan, kurulan benzerliklerden ve yakalanan ortak noktalardan yola çıkarak benzer atomcu yaklaşımlara çok daha önceleri Antik Hint düşüncesinde rastlandığını belirten Küçükler'e göre "... iki uygarlık arasında bir etkileşimin var olduğu gerçeğinin altı çizildiğinde öncüllük tartışmasında Hint'in daha eskiye ait olduğu görüşü ağır basmaktadır. Ortaya çıkış tarihi MÖ 1500'lere kadar götürülebilecek Hint yazılı kaynakları bir gelenek olarak aktarılan bilgiyi derleyen birikimlerden oluşmaktadır. Kavramların işlenişinin ötesinde, ele alınabilmesinin bir öncüllük göstergesi olduğunu savunarak Antik Hint'teki atomcu görüşün Antik Yunan'da ortaya çıkan atomcu görüşe öncüllük etmiş olabileceğini söyleyebiliriz." (Küçükler, 2007: 37).

5 MÖ 500 sonrasında ortaya çıkan Antik Hint'teki ilk özdekçiler de bedene bağlı olan bilincin ölümden sonra yok olduğuna inanırlar (Kaya, 2007: 9-10). Ancak, ruhun özdeksel bir doğaya sahip olduğuna ilişkin belirleme, daha önce, "'*apeiron*' kavramından sonra yeniden somut bir ilkeye geri dönüş"ü gerçekleştiren Anaksimenes (MÖ 585-525) tarafından yapılmıştır. Doğadaki her şeyin ortak nedeni/ilkesi olarak *arkhe* sorununa odaklanan Miletli düşünürlerden Anaksimenes'e göre sınırlı olan *arkhe*, "... ancak 'hava' olabilir. Çünkü her şey havanın yoğunlaşıp gevşemesiyle oluşmaktadır. Bu mekanik bir yapıdır, çünkü nedensellik ilkesine

bu ruh yaklaşımı indirgemeci, özdeşçi bir özdekçilik sergilemektedir. Şimdi, her ne kadar yaklaşımlarında kimi noktalar bakımından farklılıklar gösterseler de Epikuros ve Lucretius'un esin kaynağı Demokritos'tur. Demokritos'un görüşleri yalnızca bu iki düşünürü etkilemiş değildir; Aristoteles'in (MÖ 384-322) de bu bağlamdaki düşüncelerini ve ruh anlayışını oluştururken Demokritos'un etkisi altında kalmış olduğu görülmektedir. Gerçi Aristoteles, benimsediği özdek/madde ve biçim/form ikiliğiyle özdeşçi/indirgemeci olmayan bir varlık görüşü çerçevesinde (ki burada, canlı varlık söz konusu olduğunda özdek-biçim birlikteliğindeki potansiyel özdek konumunda olan bedenin biçimlendiricisi olarak ruh, ayrıca bedenin işlevi/ereği ve de deviniminin kaynağıdır), tekçi bir ontoloji olan atomculuğun materyalizminden ayrılmaktadır ama yaklaşımındaki bu ruh, bedene bağ(ım)lı, ondan ayrılamayan ve de ölümde onunla birlikte dağılacak olan, tıpkı atomcuların savunduğu gibi ölümlü bir ruhtur. Ancak Aristoteles, öte yandan insan varlığındaki bedenin özdeksel doğasından tümüyle farklı, saf, cisimsiz bir form olan, tinsel yapıdaki soyut, diğer bir ruhu ya da ruh kısmını da (yani ruhun düşünsel/ussal yetisini de ki bu yetinin edilgin durumu bedenin ölümüyle yok olurken etkin durumu ölümsüzlüğünü sürdürür) kabul etmektedir.

Aristoteles'te Bedeninden Ayrılamayan Ruh ve Bedenden Ayrı Olan Ruh

Aristoteles, ruh (*psykhe*) ve yetileriyle ilgili olarak geliştirdiği görüşlerini başka konularla da ilişkilendirerek çeşitli kitaplarında ele alır.[6] Kimi güçlükler barındırdığını da düşündüğü ruh çalışmalarını doğa bilimlerinin araştırmaları arasında ilk sıraya koyan Aristoteles için, "hayvanların ilkesi" olan "[r]uhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir..." (402a 5). Ruha yönelik soruşturmasının hemen başında Aristoteles şu belirlemeyi yapar:

> dayanır. Filozof Yer'in yuvarlak bir masa biçiminde olduğunu ve havanın onu kuşattığını düşünmüştür. Bir hava (soluk) olan ruhumuz nasıl bedenimizi bir bütün olarak ayakta tutuyorsa, hava da tüm evreni öylece sarıp tutar... Anaksimenes'in insanın bir bütün olarak varlığını koruyabilmesi için 'ruh'a ihtiyacı olduğunu ortaya atması çok önemlidir. İnsanın içindeki hava olarak gördüğü ruhun canlı olduğunu düşünmüştür. Canlı bir ilke olarak 'ruh' kavramı Antik Ege felsefesinde ilk kez Anaksimenes ile tanımlanır." (Kızıler, 2007: 15).

6 Bunlar, onun, başta *Ruh Üzerine* olmak üzere, *Duyu ve Duysallar Üzerine*, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, *Fizik* ve *Metafizik* gibi kitaplarıdır. Ancak, bu yazının konusu/sorunu olarak, zihin felsefesi açısından Aristoteles'te ruhun doğasının yanı sıra ruh-beden ayrımı ve ilişkisine yönelindiği için, bu bağlama ilişkin düşüncelerinin aydınlatılması amacıyla burada yalnızca onun doğrudan doğruya "ruh"u irdelediği *Ruh Üzerine*'ye odaklanılmaktadır.

> ... öyle görünüyor ki, ruhun cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik ve dahası sevinç gibi bütün duygulanımları; aynı şekilde sevgi ve kin, bir bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü, bu belirlenimler meydana gelirken beden bir değişikliğe uğrar... Durum böyleyse, açıktır ki, duygulanımlar maddeye girmiş biçimlerdir. –Bundan, duygulanımları tanımlarken bu durumu göz önünde bulundurmamız gerektiği sonucu çıkar. Örneğin, öfke, belli bir amaç için belli bir nedenin meydana getirdiği, bedenin veya bedenin bölümünün veya yetinin hareketi diye tanımlanacaktır.– Ve bu nedenle... ruhun incelenmesi fizikçinin yetkisi alanına girer... öfke... fizikçi için, kalbin çevresindeki kanın kaynaması veya sıcak kanın kaynamasıdır... biçim ve kavramın açıklamasını yapar. Çünkü kavram, nesnenin biçimidir; fakat kavramın var olması istenirse, belli bir maddede gerçekleşmesi zorunludur. (403a 15-b)

Canlı varlıkların doğasını soruşturduğu kitabı *Ruh Üzerine*'de (*De Anima*'da) ruha ilişkin düşüncelerini netleştirmeye girişen Aristoteles'e göre, potansiyel olarak yaşama sahip (yani canlı) olan doğal bir cismin özdeksel ve biçimsel tözlerden (madde ve formdan) oluşmuş bileşik bir tözü vardır ve ruhu, onun ilk biçimsel tözüdür (*entelekheia*sıdır) (412a 15-20). Aristoteles tarafından –her ruh türüne uygulanabilir– en genel anlamda "doğal olarak organize olmuş (yani doğal) bir cismin ilk *entelekheia*sı (eylemi/edimi)" olarak betimlenen ruh (412b 5), gerçekte, deviniminin ve durgunluğunun ilkesini kendi içinde barındıran doğal cismin nedenidir (412b 15).[7] Öte yandan, ona göre, canlı bir cisim olan hayvanın ruhu hayvanı oluşturmak için potansiyel olan bedene gereksinim duyar ve eğer canlı cisimlerdeki ruhun –bitki ruhu, hayvan ruhu, insan ruhu gibi– kısımlarından söz edilebilecekse, bunlardan bazıları hiçbir şekilde bedenden ayrılamaz (413a 1).

Şimdi, ruhun doğasını/özünü daha iyi aydınlatabilmek amacıyla onun farklı yetilerini (kısımlarını) soruşturan Aristoteles'e göre, canlı varlıklar arasında yer alan bitkiler ruhun yalnızca beslenme yetisine/gücüne (ki bu, ruhun bitkilerdeki kısmıdır) sahiptir (413a 25); Aristoteles bu yetiye, bitkisel ruhun diğer bir işlevi olarak üremeyi de ekler (415a 20-25). Hayvanların ise

7 Aristoteles, geliştirmiş olduğu genel devinim/eylem görüşünün psişik/zihinsel çerçevesini –"klasik psikolojinin temeli" olarak değerlendirilen kitabı– *Ruh Üzerine*'de, beden devinimlerinin biyolojik temellerini ise ağırlıklı olarak *Hayvanların Hareketleri Üzerine*'de, insan eylemlerinin değersel yanını da *Nikomakhos'a Etik*'te ele alırken, söz konusu ruhsal, bedensel ve eylemsel devinimler arasındaki ilişkileri de aydınlatmaya çalışmaktadır.

bitkilerden farklı olarak duyumsama/algılama yetileri de (en temel duyumsama olarak da dokunma duyumları) vardır (413b 1-5); duyusal ruhun diğer işlevleri arasında Aristoteles, arzu duyma ve istemeyi de sayar (431a 10). Öte yandan insanlar, diğer hayvanlardan farklı olarak bir düşünme yetisine de sahiplerdir (414b 15). Canlı varlıklarda ruhun bir önceki (aşağı) yetisi bir sonraki (üst) yetide, yani bitkisel beslenme yetisi hayvansal duyumsama yetisinde, duyumsama yetisi de insanın entelektüel yetisinde (başka bir deyişle besleyici ruh duyusal ruhta, duyusal ruh da düşünsel ruhta) potansiyel olarak bulunur (414b 30).

Aristoteles, bir yetinin bir ruh mu yoksa ruhun yalnızca bir kısmı mı olduğunu, eğer bir kısmıysa o zaman nasıl ayırt edilebilir olduğunu, yani yalnızca kavramsal/mantıksal olarak mı ayrı, yoksa bulunduğu yer açısından da mı ayrı olduğunu sorar (413b 10). Sonra da netleştirir ki –farklı bir ruh türü olarak– insanın düşünsel yetisinin dışındaki yetiler (ruh kısımları), gerçekten –yerel konumları açısından– bedenden ayrı olmayıp yalnızca tanımları gereği farklılık göstermektedirler (413b 25-30). Sürdürdüğü tartışmanın sonunda Aristoteles, özdekle biçimin birlikte oluşturduğu canlı varlığın ruhunun, potansiyel haldeki özdeğinin biçimlendiricisi (*entelekheia*sı) olarak, "belirli niteliğe sahip bir beden"de bulunduğunu özellikle vurgular. Görüldüğü gibi burada, bir beden olarak değil de bedenin herhangi bir şeyi (biçimi, işlevi, edimi) olarak belirlenen ruh, bir beden olmaksızın olamaz (414a 15-20). Aristoteles açısından ruh, aslında, yaşama sahip bedenin üç nedeni (biçimsel tözü, ereği ve deviniminin kaynağı) olarak belirginlik kazanmaktadır. Tüm canlı varlıkların canlılıklarının yani yaşamlarının (kısaca yaşamın) nedeni veya kaynağı/ilkesi ruhtur. Sonra doğanın (düşünce gibi) yaptığı her şeyi bir şey uğruna (ki o şey onun amacıdır) yapmasından ötürü, ruh aynı zamanda ereksel nedendir de; ki bu erek, hayvanlarda –doğanın düzeniyle uyumlu olan– ruhtur; bu anlamda tüm doğal cisimler doğanın araçları konumundadır. Son olarak ruh, yerel deviniminin ilk ilkesi olarak da –bu yetiye sahip– canlı bedenin (cismin) nedenidir. Bu bağlamda nitelik açısından bir değişme olarak görülen duyumsama gibi tüm değişmeler, büyüme ve eksilme (çürüme, bozulma, zayıflama), kısaca tüm niteliksel ve niceliksel değişimler, yalnızca bu ruha sahip olan canlılar için söz konusudur (415b 5-25).

Düşünme, duyumsama ve –bu ikisini birbirine bağlayan– imgeleme arasındaki farkları da belirginleştiren Aristoteles'e göre "... gerçek duyulurların duyumlaması her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır, oysa

düşünce yanlış olabilir ve zekadan pay almayan hiçbir varlıkta bulunmaz. –Gerçekte imgeleme, hem duyumlamadan, hem de düşünceden ayrı bir şeydir. Oysa duyumlama olmadan imgeleme olmaz, imgeleme yoksa inanç da yoktur. Fakat imgelemenin ne düşünce, ne de inanç olmadığı açıktır...” (427b 10-15). Sonuçta “... imgeleme, bizde bir imgenin ortaya çıkmasını sağlayan yetiyse... yalnız, yargımızın doğru ya da yanlış olduğunu ve olabildiğini düşünmemizi sağlayan bir yetidir veya bir durumdur.” (428a). O halde, fiilen gerçekleşmiş (aktüel) duyumsama deviniminin kendine benzer biçimde oluşturduğu bir devinim olarak imgeleme, Aristoteles'te, duyumsama nesnesinden ötürü duyumsayan varlıkta gerçekleşerek, kendisine sahip kişinin çeşitli şekillerde eyleyebilmesini veya etkilenebilmesini olanaklı kılıp, doğru ya da yanlış da olabilirken, duyumsama ve –kanı, bilim, kavrama gibi türleri olan– inanç gibi yargılama yetileri arasında yer almaktadır (428b 10-15). Özdeksel olmamaları dışında tıpkı duyumlara benzeyen imgeler, düşünce değildir; ancak, akıl imgeleri kullanarak düşünebilir (432a 5, 431a 15), daha doğrusu “[d]üşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür.” (431b).

Aristoteles'in, imgelemden sonra, ruhun akıl yürüten, anlayan, kavrayan, bilmeyi ve yargıda bulunmayı olanaklı kılan yetisinin diğerlerinden ve bedenden ayrı, bağımsız bir varlığının olup olmadığını soruşturmaya, bununla bağlantılı olarak da düşüncenin (ussallığın/zekânın) nasıl gerçekleştiğini aydınlatmaya giriştiği görülür. Ona göre düşünme, duyulur olanın etkisinde kalmaktan ibaret olan duyumsamadan farklı olarak, düşünülür olanın etkisinde kalmamalıdır. Ruhun düşünmesini sağlayan akıl/zekâ (*nous*), bedenden bağımsız bir varlığı olamayan duyumsamadan farklı olarak, bedenden ayrı, cisimsel olmayan bir biçimde vardır. Aristoteles şöyle demektedir:

> Ruhun bu bölümü, biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır; o, bilkuvve biçim olmalı, bununla birlikte kendisi bu biçim olmamalıdır... her şeyi düşünen zekâ... bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; çünkü, kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur ve onun gerçekleşmesine karşı çıkar. Buradan şu sonuç doğar: Zekânın, bilkuvve olmaktan başka niteliği yoktur. Böylece, ruhun, zekâ (zekâ ile, ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anlıyorum) adını verdiğimiz bu bölümü, düşünmeden önce, hiç de bilfiil realite değildir. Bu nedenle zekânın bedenle birleşik olduğunu kabul etmek akla uygun değildir; çünkü eğer birleşik olsaydı, o zaman so-

> ğuk ya da sıcak gibi herhangi bir nitelik olurdu veya hatta duyu yetisi gibi herhangi bir organı olurdu; oysa gerçekte zekânın hiçbir niteliği ve hiçbir organı yoktur. Bu nedenle, ruhun, idealaın yeri olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine, şu şartla katılmak gerekir: Ruhun tümü değil; fakat ruhun düşünen bölümü idealaın yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil; fakat bilkuvve idealar vardır. (429a 10-25)

Bu bağlamda insan ruhundaki potansiyel (edilgin) düşünce/akıl ile aktüel (etkin) düşünceyi/aklı birbirinden ayırt ederek, etkin olanı edilgin olandan üstün de gören Aristoteles'e göre, potansiyel düşünceyi (edilgin aklı) etkin hale getirerek gerçekleşmesini sağlayan aktüel düşüncedir (etkin akıldır). Bu durumda potansiyel düşünce/edilgin akıl düşünülürlerin tümüyken, düşünülebilir olanı –onun nedeni olarak– kavrayansa aktüel düşünce/etkin akıl olmaktadır (430a 10-15). Şimdi, özü bakımından saf bir gerçekleşme edimi (*entelekheia*) olan aktüel düşünce, yani etkin akıl, bu gerçek neliğini ancak kendisini bedenden ve potansiyel düşünceden, yani edilgin akıldan, soyutlayarak ayırmasından sonra, soyut bir varlık olarak ortaya koyar. Aristoteles şöyle demektedir:

> Gerçekte duyumlama yetisi bedenden bağımsız biçimde var olamaz; oysa zekâ bedenden ayrıdır. Fakat zekâ düşünülürlerin her biri oldu mu, bilfiil zekâya "bilgin" dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur) zekâ oldu mu, o zaman zekâ belli biçimde bilkuvvedir, yalnız bu bilkuvve olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki durumda olmaya benzemez ve zekâ kendini düşünebilir. (429b-5)

Duyumsama ve düşünmeyi aynı yetinin farklı tarzları olarak görmekten yana olan Aristoteles'e göre, "... soyut varlıkları farklı bir yetiyle veya aynı yetinin farklı olma tarzıyla ayırt ederiz. Genel olarak <bilgi> nesneleri nasıl maddelerinden ayrılabilirse, zekânın işlemleri de öyledir." (429b 20). Dahası, "[g]erçekte maddi olmayan realiteler konusunda düşünen ve düşünülen özdeşliği vardır; çünkü kuramsal bilgi ve onun bildiği şey özdeştir." (430a). Her zaman düşünen etkin düşünce olarak kendisini, özdeksel bedenden ve edilgin düşünceden soyutlayarak düşünebilen etkin akıl, düşünmeye özniteliğini kazandırarak onu gerçekleşir kılarken, diğer soyut terimleri düşündüğünde de olduğu gibi, cismi düşünmeksizin ayrı düşünmeyi başarabilmekte,

kendi kendini düşündüğü/bildiği bu durumda da nesnesiyle yani kendisiyle özdeşleşmiş olmaktadır. İşte, Aristoteles'e göre, "etkilenmez, saf, katıksız ve tam" olarak "... yalnız bu ölümsüz ve ebedir. Bununla birlikte, edilgin zekâ bozulabilir..." (430a 15-20; 431b 15). Bu çerçevede ruhun iki işlevi arasında, yani –doğruyu ve yanlışı düşünen– bilgi peşindeki (teorik) düşünce ile –iyiyi ve kötüyü düşünen– eyleyici (pratik) düşünce[8] arasında ayrım da yapan Aristoteles (431b 10), –doğruyu da yanlışı da veren– dolaylı çıkarsayıcı düşünmeyi –yalnızca doğruyu veren– sezgi benzeri doğrudan düşünmeden de ayırmaktadır (431a 15, 430a 25).

Şimdi, Aristoteles'te "[d]uyumun kendisi aracılığıyla *maddede cisimleşmiş özü* kavradığımız yeti olmasına karşılık, düşünce kendisi aracılığıyla *özü* kavradığımız yerdir." vurgusunu yapan Ross, başta nesnesine yalnızca potansiyel olarak özdeş olan aklın, onu düşünerek bu kez ona aktüel olarak özdeş olduğunun özellikle altını çizer (Ross, 2011: 232-233). Ross'a göre, "aklın nesnesiyle aynı tarzda akılsal olduğu"nu belirleyen Aristoteles için "özdeksiz biçim olma" özniteliğiyle akıl, potansiyel olarak saf biçimlere özdeşken, özdek-dışı (bedensel olmayan, cisimsiz) bu biçimleri düşünürken onlarla özdeşleşmektedir: "Akılsal kavramada, nesnede aklın kavrayamadığı hiçbir şey, akılda ise nesnesiyle meşgul olmayan hiçbir kısım olmaksızın tüm akıl, tüm nesneyle dolar. Böylece nesnesini bilmekle akıl kendini bilir." (Ross, 2011: 233). "Edilgin akıl" terimini kullanmasına karşın aslında "etkin akıl" terimini kullanmadığını belirttiği Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de 430a 10'daki "[m]addeye benzeyen, çünkü her şey olan bir akıl vardır. Diğeri ise her şeyi meydana getirdiğinden fail nedene benzer." ifadesini anımsatan Ross, onun genel olarak özdek (madde) ile etkin neden arasında yaptığı ayrımın ve kurduğu ilişkinin benzerini burada ruh için gerçekleştirmek istediğine dikkat çekmektedir. Buna göre bu ifadedeki ilk tümce, bilim alanında nesnesiyle özdeşleşen aklın bilimsel kavrayışına ilişkindir; böylece de bu çerçevede "... kavrama fiili edilgin akla mal edilir" olmaktadır (Ross, 2011: 236).

8 Ruhun eyleyiciliğinin temelini oluşturan devindiriciliği ile ilgili olarak Aristoteles tarafından geliştirilen devinim kuramınca, devinimi/eylemi sağlayan ilke yani devindirici tek neden "ruhun istek duyma yetisi/gücü" iken, her şeyin –yalnızca düşünülmek ya da imgelenmek yoluyla– ilk devindiricisi yani "istek duyulan" da canlı varlığı devindiren şey olmaktadır (433a 10-20, 433b 5-10). Böylece Aristoteles, bir devinimin (eylemin) zorunlu üç bileşenini (yani ilkesini, amacını ve aracını) belirler: devin(diril)meyen devindirici olarak isteme ilkesi (pratik iyi), devindirilen devindirici olarak devindirmeye yarayan şey (istek duyulan şey, yani devinimin amacı) ve devindirilen hayvan (duyulan isteğin devindirme aracı olarak canlı cisim) (433b 10-25).

Bu durumda etkin aklın işlevinin de "edilgin aklı kavradığı nesnelere özdeş duruma getirmek" olduğunu belirten Ross, *Metafizik*'te ortaya konmuş bir ilkeye de atıfla, "[b]urada Aristoteles'in 'bilkuvve olan, bilfiil olan bir şeyin etkisiyle bilfiil olur' genel ilkesinin bir uygulamasını görmekteyiz." demektedir (Ross, 2011: 236). Edilgin düşünceden etkin düşünceye geçilerek bilinmeyen bir şeyin düşünülmesi yoluyla bilinmeye başlanması durumunda, "normal bilincimizde bulunmayan, dolayısıyla var olduğunu fark etmediğimiz, ama... normal bilinçle, yani edilgin akılla bir şekilde ilişki içinde... onu düşünmeye iten bir öğe" olarak etkin akıl ile edilgin akıl arasında bir ayrım kalmamakta; etkin akıl bilinebilir olanların tüm akılsal biçimlerini edilgin akıl üzerine basmaktadır (Ross, 2011: 236-237).

Öte yandan, yukarıda da belirtildiği gibi, Aristoteles'te etkin aklın bir süreliğine özdeşleştiği edilgin akıldan ayrılabilir de olması, Ross'a göre "... açık olarak ölüm anında edilgin aklın ortadan kalkabilir olduğuna, diğerinin ise varlığını devam ettireceğine işaret etmektedir." (Ross, 2011: 238). Böylece, duyumsama ve imgeleme gibi ruhun tamamlayıcı bir kısmı olan edilgin aklın ölümden sonra varlığını sürdüremediği, etkin aklın ise "bedenden mutlak anlamda bağımsız olduğu, içinde fiil haline gelmemiş hiçbir kuvvenin bulunmadığı, ta baştan itibaren düşündüğü şeyi düşündüğü" netleştirilmiş olmaktadır (Ross, 2011: 238). Zaten *Ruh Üzerine*'nin daha başlarında Aristoteles şöyle söylemiştir:

> Öyle görünüyor ki, çoğunlukla, beden olmadan, ruhun etkilendiği veya gerçekleştirdiği öfke, cesaret, istek ve genel olarak duyumlama gibi, hiçbir duygulanım yoktur. Bununla birlikte, her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu, düşünme eylemidir; fakat bu eylem de imgelemenin bir türüyse, o zaman imgelemeden bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz. –O halde, ruhun gerçekten kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı yoksa, ruh bedenden ayrı olmayacaktır; buna karşılık kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı varsa, ruhun... ayrı varlığı olabilecektir... (403a-10)

O halde, potansiyel bilgi olan edilgin akla karşılık –nesnesiyle özdeşleşmiş– aktüel bilgi olan etkin aklın "bir anlamda ruhta olduğunu, ama aydınlanma anları dışında bizim onun bilincinde olmadığımızı" anımsatan Ross'a göre "Aristoteles için faal aklın, ruhta olmakla birlikte, onu aştığı açıktır;

Aristoteles'in onun bütün insanlarda var olduğunu düşündüğünü varsayabiliriz." (Ross, 2011: 238-239). Şimdi, Aristoteles'teki etkin akla ilişkin olarak farklı yorumların yapıldığını ve bazı yorumcuların etkin aklı Tanrıyla özdeşleştirdiklerini, ancak bu tür bir yoruma katılmadığını belirten Ross, *Ruh Üzerine*'de "... Aristoteles büyük olasılıkla onları birbirine özdeş kılmamaktaydı. Onun maddeye en çok gömülmüş olan en aşağıdaki varlıklardan süreklilik içinde insana, göksel cisimlere, akıllara ve Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşiye inanmış olması daha muhtemeldir. İnsandaki faal akıl, bu hiyerarşinin en yüksek üyelerinden biridir, ancak onun üstünde hem Tanrı hem de diğer akıllar vardır." yönündeki yorumu yapmaktadır (Ross, 2011: 241-242).

Şimdi, Aristoteles'in ikili bir varlık anlayışı olarak geliştirmiş olduğu özdek-biçim ontolojisinde hem özdeksel olanın hem de tinsel olanın varlığını onaylayan erekselci (teleolojik) varlık yaklaşımı, onun özdeğe ve biçime (maddeye ve forma) ve de aralarındaki ilişkiye/bağlantıya ilişkin görüşleri çerçevesinde şekillenir. Aristoteles'e göre –ister canlı ister cansız olsun– evrendeki her şey, –özdek dışı ve devinimsiz, oluşa/değişime tabi olmayan, bir başlangıcının ve sonunun bulunmadığı– belirli bir *biçim*e (*form*a) erişmeyi amaçlar ve bu ereği gerçekleştirmek doğrultusunda devinip değişir. Oluştaki tüm bu devinim ve değişimlerin kendisinde ortaya çıktığı, yani onların taşıyıcısı olan özne ise *özdek*tir (*madde*dir). Demek ki özdek, daha sonra uygun koşullar altında gerçekleşecek olan biçimi gerçekleşmeden önce de bir olanaklılık olarak barındırmaktadır. Ross'a göre, doğal cisimlerden ruha sahip olanları söz konusu olduğundaysa Aristoteles'te, bu "[c]anlı cisimler, tözlerdir; ama gerçekte tözün öğeleri olan madde (yani kuvve) ve formun (yani fiilin) tözler olarak adlandırıldıkları ikincil anlamda tözler değildirler. Onlar madde ve formdan meydana gelmiş bağımsız, bireysel tözlerdir. Oluşturdukları somut birlikte, bedenin, madde veya özniteliklere sahip olan şey, ruhun ise form veya özsel nitelik rolünü oynadığı açıktır... Ruh, o halde canlı bir varlığın formu veya fiilidir... 'canlı bir cismin ilk fiilidir'; ancak onun işlevlerini fiilen uygulaması, onun ikinci fiili veya daha tam bir fiilidir... Nasıl ki... görme yetisini görme fiilinden ayırt ediyorsak ilk fiil olan ruhu da aynı şekilde ikinci fiil olan bilfiil hayattan ayırt ederiz. O halde ruh, herhangi bir bedenin fiili olmayan kısmı hariç (Aristoteles bununla aklı kastetmektedir), açık olarak bedenden ayrılamaz." (Ross, 2011: 213-214).[9] Bu tartışma bağla-

9 Arslan da Aristoteles'in kendi kavramları aracılığıyla ilk fiili *entelekheia*, ikinci fiili de *energeia* olarak netleştirmektedir (Arslan, 2009b: 211-213).

mı, biçim olarak ruh ve özdek olarak beden arasındaki –onları birbirinden ayrılamaz da kılan– bağı iyice belirginleştirmektedir. Dahası, Aristoteles'inki gibi bir yaklaşımın, yani "... ruhun bedenle ilişkisini görmenin gözle veya kesiciliğin baltayla ilişkisi gibi bir ilişki olduğunu ileri süren bir psikolojik kuramın, gözün patladıktan veya baltanın paslandıktan sonra görmeye veya kesmeye devam etmesi nasıl mümkün değilse, beden bir şekilde ortadan kalktıktan sonra ruhun varlığının devam etmesini aynı şekilde imkansız göreceği açıktır." (Arslan, 2009b: 218).

Toparlanacak olursa, keskin bir gözle odaklanıldığında, Aristoteles'in "madde-form" ikililiğinde temel bulmuş olan genel varlık anlayışı çerçevesinde –ruh söz konusu olduğunda– "beden-ruh", "ölümlü ruh-ölümsüz ruh" ve "edilgin akıl-etkin akıl" gibi, aralarında birebir bir karşılıklılık olmasa bile, kimi ikililikler göze çarpmakta; dahası, bu ikililiklerin birbirleriyle ve kendi içlerindeki ilişkileri büyük önem kazanmaktadır. Burada ayrıca bu alt bölümün başlığında yer alan ayrıma da dikkat çekilecek olursa, Aristoteles'te "bedeninden ayrılamayan ruh" dendiğinde, ruhun bedene bağlı, ölümde bedenle birlikte yok olacak olan üç yetisi, yani ruhun özdeksel/fiziksel yapıdaki *bitkisel* (beslenme ve üreme) ve *duyusal* (duyumsama ve arzu duyma/isteme), kısaca bedensel yetilerinin yanı sıra tinsel/soyut nitelikteki, saf, özdek-dışı yani cisimsiz olan *edilgin akıl* yetisi düşünülmelidir. Öte yandan "bedenden ayrı olan ruh" dendiğinde, ruhun tinsel/soyut nitelikteki, saf, özdek-dışı yani cisimsiz, dahası bedenden ayrılabilir, ölümsüz, ezeli-ebedi olan *etkin akıl* yetisi anlaşılmalıdır. O halde, tüm bunlar gösteriyor ki Aristoteles de, Platon gibi, yaklaşımı nice farklılıklar barındırıyor olsa da Descartes'tan çok daha önce ruhla beden arasındaki ayrımın ve nedensel ilişkinin üzerinde durarak, bu bağlamda ortaya çıkan sorunları sistematik bir biçimde ele almıştır. Bundan ötürü de Batıdaki zihin felsefesi soruşturmalarının tarihini Antik Yunan düşüncesiyle başlatmak çok doğaldır.

Sonuç

Tekrar vurgulanacak olursa, genel bir yaşam kuramı geliştirmesi çerçevesinde incelediği canlı varlıklardaki ruhu "bitki ruhu", "hayvan ruhu" ve "insan ruhu" kısımlarına/yetilerine ayıran Aristoteles'e göre, ruhun bir aşağı düzey yetisi bir üst düzey yetisinde, yani bitkisel besleyici ruh hayvandaki duyusal ruhta, hayvanın duyumsama yetisi de insanın düşünsel ruh yetisinde potansiyel olarak bulunmaktadır. Bunun yanı sıra ruhun bu yetilerinin/kısım-

larının yalnızca kavramsal/mantıksal olarak mı, yoksa yerleri bakımından da mı bedenden ayrı olduğunu soruşturan Aristoteles, ruhun besleyici ve duyusal kısımlarının hiçbir şekilde bedensiz olamayıp, yalnızca tanımsal olarak kimi farklılıklar sergileyen yetiler olduklarını ileri sürmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla –bir birliğe sahip, bütüncül yapısı içinde süreklilik özelliği de sergileyerek hiyerarşik bir düzen barındıran– ruhun, yetileri açısından kısımlarına ayrılmasından, bu yetilerin yerel konumları bakımından değil de yalnızca kavramsal olarak (düşüncede) ayrılmaları, yani ayrı olarak düşünülmeleri anlaşılmalıdır. Bu çerçevede geliştirdiği devinim kuramınca da Aristoteles, devinimin aracının, cisimsel olmasından ötürü, bedenin ve ruhun ortak işlevlerinde araştırılması gereğine dikkat çeker. Çünkü devinimin devinimsiz ve devinimli iki devindiricisi, sırasıyla istek duyma ve istek duyulan, yani devinimin ilkesi ve amacı, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de özellikle vurguladığı gibi, mantıksal (tanımsal) olarak ayrı olmalarına karşın bulundukları yer açısından birbirinden ayrı (yerlerde) değildir (433b 15-20). Aristoteles'in "doğa biliminin bir alt dalı" olan bu psikoloji yaklaşımında (Arslan, 2009b: 215), hayvanın canlı bedeninin bileşik yapısı, o halde, onun fiziksel özdeğinden ayrılamayan ruhunun etkilenimlerini ya da duygulanımlarını, yalnızca ruhuyla ilişkilendirerek açıklamayı engellemektedir. Ross, bu durumu şöyle vurgular: "Zihinsel fenomenlerin çoğu bedensel bir duygulanımla (*affection*) birlikte bulunur... O halde zihinsel olaylar 'madde içeren sistemler'dir. Onların iyi bir tanımı, ne formları veya ereklerini (akılsal nedenlerini), ne de maddelerini (fizyolojik koşullarını) dışarıda bırakmalıdır. Böylece ruh veya hiç olmazsa ruhun bu türü, doğa bilgininin araştırma alanına girer." (Ross, 2011: 209).

Aristoteles'in görüşüne göre, anımsanacağı gibi, duyumlara benzemelerine karşın özdeksel olmayan, düşünce de olmayıp, soyut bir niteliğe sahip, "zayıf bir duyum veya maddesinden soyulmuş duyum"lar olan imgelerin yetisi "[i]mgelem veya hayal gücü, ruhun yetileri hiyerarşisinde duyumun hemen üstünde yer alır, ancak duyuma sıkı sıkıya bağlıdır. Hayal gücünün hemen bir üstünde de düşünme veya düşünmenin en aşağı biçimi olan diskürsif düşünce bulunur. Aristoteles... duyumla hayal gücü arasında şu ayrımı yapar: Duyum ya bir *entelekheia*dır ya da *energeia*... Buna karşılık örneğin tahayyülün rol oynadığı rüyalarda bunun her ikisinin de var olmadığı açıktır." (Arslan, 2009b: 221). Şimdi, –imgelemden bağımsız olamayan düşünme yetisinin aslında imgelerdeki soyut biçimleri düşündüğü– Aristoteles'te

imgelemin ve imgelerin düşünmedeki rolünü, ancak imgelerle düşünebildiğimizi vurgulayan Ross'a göre "[b]ir imge, tıpkı bir duyum gibi özel zihinsel bir olaydır. *Düşünce* ise ancak aklın iki veya daha fazla imge arasında bir özdeşlik noktası ayırt ettiğinde ortaya çıkar. Ancak böylece bir tümelin kavranması olayı ortaya çıktığında dahi Aristoteles zihnin imgelere ihtiyacı olduğunu düşünür... Aristoteles'e göre imgelere olan ihtiyaç, aklın daha aşağı zihinsel yetilerle ilişkisinden ötürü ödemesi gereken bir fiyattır." (Ross, 2011: 234-235). Duyumdan bağımsız bir imgelemin, imgelemden de bağımsız bir düşünmenin söz konusu olmadığı Aristoteles'in hiyerarşik dizgesinde, o halde, düşüncenin "kısmen tasavvur, kısmen yargı" olduğuna dikkat çeken Arslan'a göre, "[b]u tasavvur kısmı duyumdan ve duyuma dayanan hayal gücünden gelir. Çıkarsamacı aklın bunlardan kaynaklanmayan, kendisinden ileri gelen özelliği ise yargılamaktır." (Arslan, 2009b: 222). Aristoteles de *Ruh Üzerine*'de "... her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu, düşünme eylemidir; fakat bu eylem de imgelemenin bir türüyse, o zaman imgelemeden bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz." (403a-10) derken, insan ruhunun bedenden ayrılamayan edilgin düşünmesinden ya da edilgin akıl kısmından söz ediyor olmalıdır.

Öte yandan, Aristoteles için, insanın düşünsel yetisi olan aklın/zekânın (*nous*'un), diğer yetilerden farklı bir ruh türü olarak, özdeksel olmayan, bedenden bağımsız ve diğer yetilerden de ayrı, soyut bir varlığı vardır. "... Aristoteles burada insan ruhundaki en yüksek öğe, yani faal akıl lehine bir istisna kabul eder. Bu akıl 'dışarıdan gelen' bir şey olduğu için bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam eder." (Ross, 2011: 210).[10] Bilme sürecinde özdekteki her akılsal formu alabilen (yani her şeyi düşünebilen) ama aldığı hiçbir formdan etkilenmeyip o form da olmayan ruhun bu kısmı, bilindiği gibi, yalnızca potansiyel olarak form olmaktan başka hiçbir niteliğe sahip olamamakta, ruhun düşünmesinden önce de hiçbir şekilde gerçeklik kazanamamaktadır. İdealar da yalnızca ruhun bu kısmında potansiyel olarak bulunmaktadırlar. Bu bağlamda, bedenden ayrı, bedeni ve ruhu aşmış, saf bir *entelekheia* olarak aktüel (etkin) düşünce/akıl, ancak kendisini potansiyel (edilgin) düşünceden/akıldan ve bedenden ayırarak/soyutlayarak düşündüğünde (ki bu durum, onun, düşünülürlerin bütünü olan edilgin/potansiyel aklı etkinleştirerek düşünmeye özniteliğini kazandırıp onu gerçekleşir kıl-

10 Ross buradaki "dışarıdan gelen" vurgusunu, Aristoteles'in *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de (736b 28) yer alan görüşlerine göndermede bulunarak yapmaktadır.

ması demektir), soyut bir varlık olarak gerçekleşmiş olur. Böylece ruhun, bitkisel ve hayvansal kısımları söz konusu olduğunda, kendilerine özgü organları olan bir grup yeti olarak bedenden ayrı tinsel bir varlığı olamazken, akıl/zihin söz konusu olduğundaysa genelde özdekte cisimleşmiş bir şekilde doğal olarak bulunan formların tersine, ruhun düşünme yetisi olan bu kısmının bedende, bedene girmiş bir biçim olarak bulunmadığı netlik kazanmaktadır.

Şimdi, "insan varlığı" göz önüne alındığında Aristoteles'in ortaya koyduğu türden bir ikililik yaklaşımının, Descartes'ın *etkileşimci*liğinin ve de onu izleyen *koşutçu*, *aranedenci*, *gölgeolgucu* ve *içebakışçı* gibi düalist zihin anlayışlarının sergilediği türden bir ikicilikten ne denli farklı olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Ross'a göre, Aristoteles'in yaklaşımında, "[m]addede cisimleşen formların, özel bir maddede gerçekleşmeleri gerekir ve formların kendileri gibi bu maddeyi de bilmek önemlidir. Görüldüğü gibi Aristoteles bir tözler ikililiğini kabul etmez. Ruh ve beden, iki ayrı töz değildir; bir aynı tözün birbirinden 'ayrılamaz' öğeleridir... ruhun var olabilmek için... belli bir kimyasal yapıya ve belli bir şekle sahip olan bedene ihtiyacı vardır ve başka bir *tür* bedende cisimleşerek var olamaz. İnsan ruhlarının hayvan bedenlerine göçtüğünden söz etmek, marangozun sanatının yontma kalemi yerine flütte cisimleşebileceğini düşünmek demektir." (Ross, 2011: 209-210). Ross'un değerlendirmesine göre, birlikte tam bir birlik oluşturan ruh ve bedeni bu birliğin iki ayrı görünüşü olarak fark edebilecek felsefi bakışa vurgu yapan Aristoteles'e "[r]uhun varlığını ilk kesin bilgi, maddenin varlığının ise daha sonraki bir çıkarsama olduğunu ileri süren Descartes'ın kuramı gibi bir kuram... saçma gelecekti. Beden ve ruh gibi benin bütünü, sorgulanması gerekmeyen verili bir şeydir." (Ross, 2011: 211). Bu durumda ancak birbirinden kopuk ikili bir varlık yapısını onaylayan türden bir ikici yaklaşımın doğurabileceği bir sorun olarak "zihin-beden sorunu"nun ortaya çıkması Descartes'ın yaklaşımında kaçınılmazken, özdek-form ilişkisinin (daha açıkçası, ruhtan, gerçekleşmek için gereksinim duyduğu bedene yönelik bir neden-etki ilişkisinin) Aristoteles'in yaklaşımında ne denli önemli ve belirleyici olduğu açıktır (belki bu iki yaklaşım arasında yapılacak bir karşılaştırmanın özellikle Descartes'ın *"cogito, ergo sum"*u ile Aristoteles'in etkin aklı/düşünmesi arasında yapılması, ilginç sonuçlar doğurabilir). Ancak, Aristoteles'te yine de "bedensel olan ruh (yani bitkisel ve hayvansal yetiler)" ve "düşünsel olan ruh (yani edilgin ve etkin akıl)" arasındaki ilişkinin na-

sıl kurulduğunun iyice aydınlatılması gerektiği düşünülebilir. Aristoteles'in, aklı, "ruhun herhangi bir bedenin fiili olmayan kısmı" olarak belirlediğini, bu kısmının dışında da ruhun bedenden ayrılamayacağını belirten Ross'a göre, "[e]ğer ruh böyle bir fiilse Aristoteles onun böyle olamayan bir parçasının nasıl olup da mevcut olabileceğini bize açıklamamaktadır. Aklın diğer yetilerle bağlantısı, Aristoteles'in psikolojisinin en karanlık noktalarından biridir." (Ross, 2011: 214-215).

Zihin felsefesindeki ikicilik-özdekçilik (düalizm-materyalizm) karşıtlığında genel olarak zihnin varlığı ve bilgisi söz konusu olduğunda, görüldüğü kadarıyla sorun, hep, öznenin özdeği ya da zihni bilmesiyle ve onu nasıl bilebildiğiyle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, 17. yüzyılda Descartes'ın düalizmi zihni, somut cisimsel özdeğin doğa bilimi tarafından bilinebilmesinin tersine bilimsel bilginin konusu olamayacak bir biçimde öznelci bir bakış açısından (yani birinci-tekil-kişi perspektifinden) anlamlandırmakta, dahası ona mekaniğin yasalarına tabi olan özdeğininki ile zıt bir ontolojik statü vermektedir. Öte yandan, empirik bilimin 19. yüzyılın sonlarına doğru girdiği bunalımdan çıkarak 20. yüzyılın ortalarına doğru hızla ilerlemesinin ve bu bağlamda da özdeğin (maddenin) daha çok bilinebilmesinin sonucunda, yükselişe geçen materyalizm zihni, "tümüyle özdeksel tözdeki fiziksel bir durum" olarak görüp bu doğrultuda açıklamaya yönelir. O zamana dek Descartes'ın da etkisiyle ruhu/zihni soyut ve tinsel olarak, sanki "makinemsi" bir şeyin içindeki "hayaletimsi" bir şeymiş gibi yorumlamış olan düalist yaklaşımlar, böylece eleştiri konusu edilmeye başlanır. Şimdi, bu bağlamda, nesnelci bir bakış açısına (yani üçüncü-tekil-kişi perspektifine) sahip özdekçi zihin yaklaşımları kabaca serimlenecek olursa, sırasıyla 1940'larda G. Ryle'ın temsilcisi olduğu *felsefi/mantıksal davranışçılık* (davranışçı özdekçilik), 1950'lerde J. J. C. Smart ve U. T. Place'in ortaya attığı *özdeşçilik* ya da *fizikselcilik* (özdeşçi/fizikselci özdekçilik) ve 1960'larda bilişselci yaklaşımı benimseyen H. Putnam'ın ileri sürdüğü *işlevselcilik* (işlevselci özdekçilik) gibi anlayışlar, karşılaşılan güçlüklerin aşılması doğrultusunda özdekçiliğin (materyalizmin) 20. yüzyılda geliştirilmiş çeşitli biçimleridir. Buna göre, birtakım davranış yatkınlıkları olarak gördüğü zihinsel niteliklerin açık sözde ya da davranışta dışlaşarak olgulaştığını, zihnin anlaşılması için bunların (yoksa gerilerindeki gizemli bir şeylerin değil) gözlemlenmesinin yeterli olduğunu savlayan Ryle, indirgemeci bir özdekçiliğe de karşı çıkar. Ancak, duyumları açıklayamadığı için eleştirilerle karşılaşan davra-

nışçılık sonrasında ortaya konan özdeşçilik/fizikselcilik, zihin-beden/beyin özdeşliğinin (zihnin beyne/merkezi sinir sistemine indirgenmesinin) kabulü temelinde, belli zihinsel durumların yalnızca benzer beyinlerde ortaya çıktığı fikrinin savunucusu olur. Öte yandan, her ne kadar beyin tarafından gerçekleştiriliyor olsa da beyinden bağımsız olduğunu düşündüğü zihinsel bir durumun farklı yapıdaki beyinlerde ya da birçok farklı fiziksel durumda ortaya çıkabileceğine, bundan ötürü de bunlardan herhangi biriyle tanımlanamayacağına inanan Putnam ise, geliştirdiği bilişselci zihin ontolojisi yani işlevselcilik kapsamında, örneğin bizimkinden farklı beyin yapılarına sahip ahtapotların da acı veya açlık duyumlarının olduğunu gerekçelendirmeye girişerek, bilişsel durumların bizim beyinlerimizinkine benzer sistemlerle sınırlandırılmaması gerektiğine dikkat çeker. 1970'lerde Putnam'ın görüşlerini öğrencisi J. A. Fodor sürdürürken, D. C. Dennett ve W. G. Lycan gibi araştırmacılar da, zihinsel bir durumun, duyumlarla davranış (girdi-çıktı) arasında oynadığı kendine özgü bir nedensel/işlevsel rolle tanımlanması düşüncesini geliştirmeye çalışarak, işlevselciliğe önemli katkılarda bulunurlar. Bilişsel bilim, genel olarak, benzer zihin durumlarının –örneğin hayvan zihinleriyle olası yapay zihinler de düşünülecek olursa– yapısal açıdan farklı beyinlerde (ya da farklı beyinlere sahip organizmalarda) ortaya çıkabileceğini onayladığı için, felsefi bir zihin kuramı olarak işlevselci özdekçiliğin, kimi eleştirilerle karşılaşmasına karşın bilişsel bilimin çatısı altında yaygın bir biçimde kabul gördüğü anlaşılmaktadır (Kutlusoy, 2004: 605-609).

Şimdi, bu yazıda belirginleştirilmeye çalışılan özdekçi zihin felsefesi geleneğinin esin kaynağı olarak Aristotelesçi bir kavrayışın ve onun Demokritosçu kökeninin, günümüzün çok-disiplinli bilimsel etkinlik alanlarından biri olan bilişsel bilimin (*cognitive science*) konu odağında zihni/bilinci araştırmak ve aydınlatmak amacıyla buluşmuş olan –bilişsel dilbilim, bilişsel psikoloji, bilgisayar biliminin bir alt dalı olarak yapay zekâ ve bilişsel sinirbilim gibi– farklı bilim dallarından bazılarını, görüşlerini dayandırdıkları temel varsayımlar açısından etkiledikleri anlaşılmaktadır (ancak, söz konusu Antik yaklaşımlar ile etkilemiş oldukları bilişsel disiplinler arasında kaçınılmaz olarak farklılıkların bulunacağı da gözden kaçırılmamalıdır). Görüldüğü kadarıyla P. M. Churchland ve P. S. Churchland'in 1970'li yılların sonundan itibaren savundukları zihinsel/bilinçsel olan ile beyinsel/sinirsel olanı aynılaştıran (yani bilinci beynin fizyolojik yapısında olup bitenlere ya da sinirsel süreçlere ve düzeneklere indirgeyen) özdeşçi sinirbilim yaklaşımında Demokritos'un

etkisi vardır. Bu yaklaşımları temelinde Churchlandler, bilişsel bilimin sinirbilimden uzaklaştırılması girişimi olarak görüp tepki gösterdikleri Putnam-Fodor çizgisindeki işlevselci yaklaşıma, –bilişi soruşturan– psikoloji ve –beyni soruşturan– sinirbilim arasında deney-gözlem yoluyla izlenebilecek bir bağ kuramadığı için, karşı çıkmaktadırlar (Kutlusoy, 2004: 609).

Öte yandan, yukarıda da gösterildiği gibi, ortaya çıkarlarken bedensel devinimlere ya da değişimlere yol açtıkları için "bedenle birlikte verilmiş olan" korku, sevinç, sevgi, kin ve öfke gibi tüm duygu durumlarının (heyecanların), "maddeye girmiş biçimler" olduklarını belirten Aristoteles, beyinde olup bitenlerden, beyin kabuğundaki değişimlerden habersiz olduğu için, doğal olarak, bu zihin/bilinç durumlarını beyinle ya da beynin bir bölümüyle ilişkilendirerek açıklayamamakta; bunun yerine onları bedenin ilgili gördüğü bölümündeki devinimle, örneğin "kalbin çevresindeki kanın kaynaması" gibi "belli bir amaç için belli bir nedenin meydana getirdiği, bedenin/bölümünün veya yetinin devinimi" olarak tanımlamaktadır. Bu durumda da canlı nesnenin biçimi (formu) olarak bedende yani özdekte (maddede) gerçekleşen ruh, onun için doğa biliminin konusu olmaktadır. Şimdi, erekselci (teleolojik) temelde, ruhu olan herhangi bir varlığın yetkinlik düzeyinin onun biçimi tarafından belirlendiğini ileri sürerek ruhu bedene indirgemeyen Aristoteles'in yaklaşımı, bu haliyle "özdeşçi" bir özdekçilik sergilememektedir. Zaten "Aristoteles duyumu, salt olarak duyanın duyusalın etkisine maruz kalması olarak tasarlayan kaba materyalist görüşün doğru olmadığı görüşündedir... Evet dokunma duyumunda el ısınır, görme duyumunda göz renklenir. Ama bu duyanın veya duyu organının yapısında bir değişiklik meydana getirmez. Bununla birlikte... [d]uyanın duyması için duyusala ihtiyaç vardır ve bu duyusal, duyusal varlığın içinde onun niteliği veya Formu olarak bulunmaktadır. Sonuç olarak 'duyum, duyanın ve duyusalın ortak bir fiilidir.' Duyum duyusal varlıkta içerilmiş olan duyusal Formun, bu özelliği ile, yani 'duyusalda gerçekleşmiş bir tikel' olması bakımından algılanması veya ondan soyutlanmasıdır." (Arslan, 2009b: 219-220). Bunun yanı sıra özdek (beden) ve biçimden (ruhtan) oluşan canlı varlığın ruhunun, biçimlendiricisi olması için belirli nitelikteki bir bedende bulunması gerektiğini ileri süren Aristoteles'in, "bel(ir)li bir beden"e vurgu yaparken (ki Aristoteles böylelikle Platon'un ruhun her bedene göçebilirliği fikrine karşı çıkmaktadır), "bir beden olarak değil de bedenin herhangi bir şeyi (formu, işlevi, etkinliği) olarak" belirlediği ruh, bundan dolayıdır ki bir beden olmaksızın var olamamakta-

dır. Kısaca, Aristoteles açısından ruh, bu yetiye sahip canlı bedenin üç nedeni veya ilkesi/kaynağı olarak, onun hem yaşamının/canlılığının nedeni, hem erekselliğinin/işlevselliğinin nedeni, hem de yerel deviniminin ilk nedenidir. Bu bağlamda, demek ki, bedende ortaya çıkan tüm niteliksel ve niceliksel değişimler, yalnızca bu ruha sahip olan canlı için söz konusudur. O halde, tüm bu açıklamalardan yola çıkarak, Aristotelesçi ruh yaklaşımının, 17. yüzyılda T. Hobbes üzerinden sürdürdüğü etkiyle de, çağdaş zihin felsefesindeki "işlevselci" özdekçiliğin yolunu açmış olduğu yönünde bir saptama yapmak olanaklı görünüyor (zaten literatürde Aristoteles'ten, işlevselciğin "atası" olarak söz edildiğini de görmekteyiz).[11] Tarihsel bir süreklilik içinde değerlendirildiğinde, Demokritosçu-Aristotelesçi bir "ruh"çu anlayışla serüveni başlayan özdekçiliğin (materyalizmin), özellikle 20. yüzyıl boyunca "zihin"i yorumlayışında geçirdiği dönüşümlerin ardından günümüzün "biliş"selci çerçevesinde özdeşçi ve işlevselci biçimleriyle yoluna devam etmekte olduğu anlaşılıyor.

Kaynakça

Aristoteles (1985) *On the Soul*, Çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle-Cilt 1*, Ed. J. Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 2. Baskı, 641-692.

Aristoteles (2001) *Ruh Üzerine*, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.

Arslan, A. (2009a) *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3. Baskı.

Arslan, A. (2009b) *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2 Baskı.

Denkel, A. (1986) *Demokritos/Aristoteles-İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul.

Kaya, K. (2007) "Antik Hint'te Materyalizm", *Bilim ve Gelecek*, Sayı 37, 8-12.

Kızıler, R. (2007) "Thales'ten Lucretius'a Ege'nin İlk Materyalistleri", *Bilim ve Gelecek*, Sayı 37, 13-19.

Kutlusoy, Z. (2004) "Bilişsel Bilim", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, Ed. A. Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 596-612.

Küçükler, A. (2007) "Antik Yunan ve Hint'te Atom Kuramı", *Bilim ve Gelecek*, Sayı 37, 26-37.

Nizan, P. (2013) *Eskiçağ Maddecileri*, Çev. A. Timuçin, Bulut Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.

Ross, W. D. (2011) *Aristoteles*, Çev. Prof. Dr. A. Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul (İlk Baskı: Ege Üniversitesi, 1993).

11 Örneğin, bkz. Janet Levin, "Functionalism" [http://plato.stanford.edu/entries/functionalism/ (3 Nisan 2014)].

Aristoteles'in *Poetika* Adlı Eserinde *Mimesis* Kavramının Sınırları Üzerine Bir Soruşturma: Taklit mi, Temsil mi?

MEHMET ŞİRAY

Aristoteles'in *Poetika*'yı yazarken Hesiodos, Homeros ve sofistlerin erken dönem yapıtlarından haberdar olduğunu biliyoruz. Aristoteles *Poetika*'da, "hakikatin ifadesi" açısından şiire yüklenen olumsuz niteliklerin dile getirildiği sofistlerin teorik yazılarına birçok defa gönderimde bulunuyor.[1] Sofistler ve Platon tarafından yürütülen şiirin hakikati doğru ya da yanlış bir biçimde gösterip göstermediğine ilişkin tartışma hiçbir biçimde şiirdeki "imgelem" düzeyine ya da "kurguya ilişkin bir tartışmayı" içermez.[2] Aristoteles'in ise şiire özgü kurgusal bir unsuru felsefi bir çerçevede tartışmamızı mümkün kılan ilk filozof olduğunu söylemeliyiz.

Aristoteles öncesinde eski Yunanca terim *téchnê* bir sanatçının eylemine yönelik bir bilgiyi ya da beceriyi göstermek üzere kullanılıyordu. Aristoteles terimin daha önceki kullanımlarından farklı olarak trajedilerdeki teleolojik yapıyı göstermek üzere terime yeni bir anlam verdi: *bir şeyi içerdiği ilkenin doğru kavrayışıyla beraber icra etme, ortaya çıkarma kapasitesine işaret et-*

1 Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Duckworth: Londra, 1986), s. 12.

2 Burada *kurgu* (kurgusal, kurguya ilişkin) terimi, genel olarak günümüz dünyasında kabul gördüğü üzere anlamın rastgele kazanılması ya da işaretlerin serbestçe bir araya gelmesi anlamında kullanılmaz. Aristoteles'in şiir anlayışına ilişkin *kurgu* daha çok sanatsal yaratıdaki *ikonik* temsili imlemektedir, öyle ki bu temsil sanatsal eylemi ve söylemi mümkün kılmaktadır. Bu haliyle daha başlangıçta, Aristoteles'in şiire yüklediği anlamın Platon'un şiir üzerine düşüncelerinden bir hayli uzağa gittiği düşünülmelidir.

mektedir. Bu bakımdan terim, daha çok bir sanat çalışmasının ortaya çıkma biçimlerindeki gücünü, yeterliliğini ve doğasını temsil etme kapasitesidir. Aristoteles şiirsel *mimesis*'in bazen "doğanın eserini tamamladığını ya da onun eksikliklerini giderdiğini" iddia eder.[3] *Mimesis: Culture-Art-Society*'de Gunter Gebauer ve Christoph Wulf, *Poetika*'da *mimesis* teriminin iki farklı kullanımını ayırt etmektedir:

> "Aristoteles *Poetika*'da *mimesis* kavramını hem imgeler üretme hem de tasarı, sahne ya da mit oluşturma anlamında kullanır. Birinci anlamı Platon'un *mimesis* kavramını ele alış biçiminde bulabiliriz. İkinci anlamını ise Aristoteles bu konudaki tartışmaya kendi katkısını getirerek dramatik performans ya da dolaylı anlatım yoluyla tanımlamak üzerine *mimesis* kavramını betimlemiştir."[4]

Aristoteles bu iki *mimesis* türünü her bir janrın kapasitesini tanımlayacak şekilde ayırt eder; bu bakımdan *mimesis* kavramının, farklı janrların tavırlarına, nesnelerine ve kullandıkları araçlara göre farklılaştığını söylemeliyiz.[5] Aristoteles'in dördüncü bölümde gösterdiği üzere şiirin kökleri "insanın doğal temayülünde" bulunabilir; üstelik insan, *mimesis* yoluyla "kavrayışa ilk adımlarını" atar.[6] Aristoteles açısından, sanatsal yaratıcılık ve eğitim yoluyla işleyen *mimetik* kapasite, insanoğlunu tanımlayan en belirleyici özelliklerden biridir.

Aristoteles trajediyi diğer *mimetik* sanatlardan; resimden, müzikten, epik şiir ve komediden ayrı bir yere koyar. Trajediyi belli bir büyüklükte-oranda (trajedinin ne gereğinden kısa ne de uzun olmaması anlamında), bütünlükte-tamlıkta (bir başlangıç, gelişme ve sonuçtan oluşması), ciddilikte (izleyicinin dikkatini en çarpıcı şekilde çekme ve onların duygularını yakalama kabiliyetinde olması) olan ve korku ve acımaya yol açarak duyguların *katarsis*ini uyandıran, beklenen bir eylemin *temsili* anlamında kullanır.[7] Bunlara ek olarak, Aristoteles için trajedi kendi bütünlüğü içinde bir anlatı formun-

3 Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Duckworth: Londra, 1986), s. 46-47.
4 Gunter Gebauer ve Christopher Wulf, Mimesis: Culture-Art-Society, çev. Don Reneau (University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Londra, 1992), s. 53.
5 Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, yorum ve çev. (The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1987), s. 33.
6 *Age*., s. 34.
7 *Age*., s. 37.

dan çok dramatik bir eylemin sahnelenmesi olarak görülmüştür. Aristoteles şöyle ifade eder: "trajedi eylemin temsilidir; özellikleri ve içeriği ile eyleme geçirilen araçların ortaya konmasıdır."[8] Bu tanımdan eylemin temsilinin olay örgüsü olduğunu çıkarabiliriz. İddiamızı bir nebze olsun sınırlara doğru genişletirsek, Aristotelesçi anlamda *tekhne* kavramının, kavramın kendini ortaya koyuş biçimiyle beraber tanımlandığını iddia edebiliriz. Bir bakıma, sonuç ya da olay örgüsü, doğaya özgü amaçsallığı taklit etmek yerine, *téchnê* gerçekleştiğinde doğanın amaçsallığına uygunluk gösterir.

Aristoteles'in *Poetika*'da Euripides ve Sofokles'in trajedilerini örnekleyerek, trajediyi ele alış biçimi *tekhne* ve *mimesis* kavramlarını beraber okumak için olanaklı bir zemin hazırlar. Sanat bu anlamda basitçe zanaatçılık değildir; zanaatçılığın doğru düşünmeyle kotarılmış halidir. Yukarıda değindiğimiz şiirsel *mimesis*'in ikinci anlamı açısından, Aristoteles'in "trajedi belirli birisinin değil ama olayların ve hayatın temsilidir"[9] diyerek olayların yapısına işaret ettiğini görmekteyiz. Sonuç olarak Aristoteles açısından, trajedinin nihai amacı karakterler tarafından temsil edilen eylemlerin niteliğinden çok "olayların kendisi ve olay örgüsü" dür.[10]

Stephen Halliwell'in gösterdiği gibi *mûthos* terimi hem Aristoteles'in hem de Platon'un metinlerinde sıkça geçmektedir. Platon için *söylence* ya da *hikâye* (sanatsal eylemin kendisi) doğrudan dramanın dışında var olan bir nesneyi taklit etmektedir. Bu bakış açısından sanatın değerini belirlemedeki asıl kıstas söylencenin içeriğinin ve yapısının taklit ettiği nesnesine uygunluğudur. Aristoteles için ise bir eylemin temsili olarak olay örgüsü şiirdeki en önemli öğedir. Aristoteles *Poetika*'da trajedinin en önemli janr olduğunu ısrarla belirterek ikinci tür öneme sahip diğer türleri de şu şekilde sıralar: epik, komedi ve taşlama. Aristoteles bu ayrımı, olay örgüsünün bütün türlerdeki yansımalarına bakarak yapar. Sonuç olarak Aristoteles'in sanatı kavrayışında *mûthos* terimi diğer türlere oranla trajedilerde daha fazla öneme sahiptir.

Poetika'da tanımlanan bir diğer önemli öğe *haz*dır. Aristoteles trajedilerin özerkliğini göstermek üzere izleyicide uyandırılan ve olay örgüsünden kaynaklanan iki tür haz tanımı yapar. Aristoteles tragedya şairlerinin en önemli amacının olay örgüsünün inceliklerinden çıkan *korku* ve *acıma* yoluyla haz

8 *Age*., s.. 37.
9 *Age*., s. 37.
10 *Age*., s. 37.

yaratmak olduğunu ifade eder. Aristoteles insan eylemlerinin sınırlarını ve aşırılığı göstermek için Sofokles'in oyununda Oedipus'un kendisini kör etmesi, oyunun sonunda İokaste'nin hayatına son vermesi ya da Oedipus'un babasını öldürmesi ve annesiyle ensest ilişki kurması gibi durumları öne çıkarır.[11] Bu aşırı durumların temsili ancak genel olay örgüsü içinde bir anlamları olduğu ölçüde kabul edilebilir. Dolayısıyla izleyici bu durumları oyunun genel yapısı içinde değerlendirmeli ve böylelikle karakterler ve eylemler arasında ilişki kurmalıdır. Bu mimetik temsil yoluyla olay örgüsü izleyicide memnuniyet uyandırır. Aristoteles'te korku ve acıma şu şekilde açıklanabilir:

> "Korku ve acıma etkisi oyuna ait mizansenden çıkabildiği gibi olay örgüsünün kendi yapısından da çıkabilir. İşte bu özellik trajedilerdeki en önemli şeydir ve şairlerin en nihai hedefidir. Olay örgüsü, performansı görmeyen ancak olayları işiten birisinin bile dehşet ve acımayı hissedeceği bir biçimde yapılandırılmış olmalıdır; bu olsa olsa Oedipus hikâyesini duyan birinin hissedeceği bir şey olabilir. Böyle bir etki birtakım maddi kaynaklar ile mümkün olur; trajedide her tür hazzın değil de belirli türden olanlarının araştırılması gibi. Dolayısıyla trajedinin alanının dışında başka bir şekilde, ürkütücü değil de sadece duygusal bir düşüş ile etkinin ortaya çıkması yani mizanseni bu biçimde şekillendirmek, şairin sanatının bir parçası değildir."[12]

Alıntıdan anlaşıldığı üzere, Aristoteles hazzı anlama ve tanınmadan ayırmaz. Halliwell, *Poetika*'da "estetik hazzın tikel trajik örneklerinin belirli duyguları kapsadığını fakat bu duyguların kendilerinin ancak ayırt edici insan eylemlerinin ve onların sonucunun belirli bir bilişsel kavrayışıyla idrak edilebilir, gerekçelendirilebilir" olduğunu iddia etmektedir.[13] Halliwell'i izleyerek Aristoteles'in *Poetika*'da "akıl ve duyguların etkileşimlerini" bizlere göstermek istediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte yukarıdaki alıntıya koşut olarak Halliwell, trajedilerdeki insan eylemlerinin ve olay örgüsünün birbirine yakınlığının altını çizer. Bu yakınlığın olay örgüsü açısından belir-

11 Önemli bir not olarak, Atina geleneği bakımında oyun yazarlarının bu aşırı durumları izleyicinin gözü önünde sergilemediğini belirtmeliyiz. Örneğin *Kral Oedipus*'ta izleyici İokaste'nin çığlıklarını duyar fakat Oedipus'un gözlerini çıkarışını görmez.

12 Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, yorum ve çev. (The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1987), s. 45-6.

13 *Age*., s. 45-46.

lendiğini hatırlatmalıyız. Buna ek olarak sadece olay örgüsüne değil aynı zamanda izleyicinin kendi deneyim ve imgelemine de dayanan izleyicinin kendi arzusunun göz ardı edildiğini düşünebiliriz.

Aristoteles'e göre trajediden alınan hazzın izleyicilerin "trajik olayları tekrar deneyimleme" biçimlerine katkısı olur; bununla birlikte, izleyicilerin deneyimleri tamamıyla sahnede olan bitene tabii değildir. Aristoteles trajedilerde izleyicilerin deneyimlerini ya da aldıkları ilhamı söz konusu etmez. Aristoteles sanatçının trajedinin gerçekleşmesi için asal bir görevi olduğunu ifade eder; bir bakıma sanatçı evrensellerin ortaya çıktığı kanalı sağlayan kişidir, önemli bir dolayımdır.

Olay örgüsü yoluyla uyandırılan izleyici arzusu, *Poetika*'daki sanatın tanımını belirleyen temel ölçüt olan birlik kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Olay örgüsünü belirleyen form, düzen ve oran genel olarak trajedilerin birliğini kurar. Trajedilerin formu, parçalar arasındaki ilişkilerle meydana gelir. Dahası, parçalar arasındaki ilişki ancak "olasılık ya da zorunluluğun dereceleri" tarafından mümkün kılınmaktadır.[14]

Poetika'da Aristoteles trajedilerdeki olay örgüsünün bize kurgusal bir gerçekliği deneyimleme olanağı verdiğini iddia etmektedir. Bu anlamda trajedilerdeki bütün olaylar insan varoluşunun genel durumuyla yer değiştirebilecek olası bir statüye sahiptir. Buna ek olarak zorunluluk uç bir genel geçerlilik durumunu gösterir. *Poetika*'daki önemli bir diğer nokta da karakterlerin faillerin eylemleri tarafından belirleniyor olması, tersinin ise doğru olmamasıdır. Böylelikle karakterler sahnedeki eylemleri kontrol etmez. Trajedilerdeki karakterler eylemleri gerçekleştirmeye çabalar. Buna rağmen bir eylemin temsili bir eylemin taklidi anlamına gelmez. Üstelik eylemin temsili insan hayatına içkin bir amaçsallığın temsili olarak bir dramadaki eylemlerin amaçsal zincirine kendisini uydurmayı amaçlar. Trajedilerdeki farklı karakterler çeşitli performanslardaki standartlara göre farklılık gösterir. Aristoteles *Poetika*'da dramanın farklı özelliklerini, örneğin görsel yanlarını ayırt eder. Bununla birlikte dramatik metni bağlı bulunduğu sahnedeki performanstan kurtarmak ister. Yine de Aristoteles'in sahnedeki performansı tümüyle dikkate almadığını iddia etmek doğru olamaz.

Aristoteles dramatik şiiri felsefenin bir parçası olarak görür; "bu şiirin performanstan, dramanın tiyatrodan teorik olarak ayrıldığına işaret

14 *Age*., s. 40.

etmektedir."[15] Aristoteles'in dramanın anlamını tanımlama teşebbüsünü, performans olarak dramanın sanatsal biçeminin sorgulanması olarak düşünebiliriz. Öyle gözüküyor ki Aristoteles'e göre performans doğası gereği aşırı ve sahnelenmesi bağlamında değer biçilemezdir. Bunun sonucu olarak, *Poetika*'da dramanın teleolojik yapısı performansın anlamını ve formunu belirleyen asıl unsur olarak gösterilir. Aristoteles performansın drama içinde anlam kazandığını düşünmektedir. Şu da bir gerçek ki erken Yunan kültürü ve şiirini incelemeye almadan Aristoteles'in *Poetika*'daki teorik duruşunu anlamak oldukça zor olacaktır. Aslında Aristoteles'in Atina'ya gelmesinden çok önce Aeschylus, Sofokles ve Euripides tarafından temsil edilen bir şiir geleneği vardı. Örneğin *Retorik*'te Aristoteles "aktörlerin günümüzde şairlerden daha fazla söz sahibi" olduğunu söylemektedir. Atinalıların trajedileri alımlama biçimlerinin tersine Aristoteles trajedileri dramatik metinler olarak okumakta ısrar etmiştir.

Aristoteles açık bir biçimde korku ve acımanın trajediler tarafından uyandırılan en dikkat çekici duygular olduğunu belirtiyor. Halliwell korku ve acımayı, kontrol edilemeyen güçler ya da içgüdüler olarak düşünme eğilimindense, gerçekliğe verilen karşılıklar olarak akıl ve duygunun bütünlüğünün tezahürleri olarak düşünme eğilimindedir.[16] Aristoteles izleyicinin zihninde uyandırılan acıma ve korkunun, onun kendi ıstırabını ve genel anlamda ıstırap çekmeyi anlamasının yolunu açtığına inanıyor. Aristoteles'e göre trajedilerdeki temsil edilen bu aşırı duygular izleyicinin aklında tanınma sürecinin ortaya çıkmasına yol açıyor; öyle ki insanın değişkenliği, istikrarsızlığı trajedilerde korku ve acımanın uyandırılması yoluyla temsil ediliyor. Buradan şu sonuca varabiliriz: Trajedilerde dramatik araçsallık çoğunlukla korku ve acıma duygularının etkisini artırmak için kullanılıyor.[17]

Korku ve acıma yoluyla tanınma belli bir failin dış görünüşünün taklidine dayanmaz; tanınmanın kendisi okurun dünyadaki belli bir tür kırılganlık, incinebilirlik hakkında bilinçlenmesine yol açabilir. Benzer bir şekilde, korku ve acıma, talihsizlik ve kötü kader izleyicinin erdemli bir yaşama biçimi ve mutluluk bulacağı katartik bir bilince neden olur. Halliwell tarafından "insani yanılabilirlik" olarak çevrilen *hamartia*, başoyuncunun seçimleriyle karakterize edilen, son derece gerekçelendirilmiş ve etik bir biçimde sah-

15 Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Duckworth: Londra, 1986), s. 343.
16 *Age.*, s. 173.
17 *Age.*, s. 183.

nelenmiş olaylarda bile bulunabilir. Aristoteles'e göre korku ve acıma dolu olaylar en iyi şekilde beklenilenin tersi meydana geldiğinde etkili olabilir.[18] Aristoteles'e göre, *hamartia* keyfilik, korku, acıma ve merak duygusu yaratıyor, böylece izleyicinin zihninde güçlü bir etki bırakıyor. Bunun sonucu olarak, Aristoteles'e göre duyguların dramatik gösterimi yoluyla katartik deneyim bireyin kendini yeniden kurmasının önünü açıyor. Halliwell'e göre:

> "Acıma ve korku dikkatlice düzenlenmiş olay örgüsünün unsurları tarafından uyandırıldığı ve Aristotelesçi teori her şeyin ötesinde evrensel anlaşılabilirliği sağlayan nedensel birliğin ilkelerini gösterdiği için trajik katarsis kolayca eklemlendiği trajik deneyimden ayrılabilir olarak düşünülemez – öyle bir deneyim ki mimetik temsilde somutlaşmış evrensellerin anlaşılmasına dayanan bilişsel ve duygusal bir deneyim."[19]

Trajedilerdeki acıma ve korkunun temsilinin amacı katartik etki yoluyla izleyicinin mutluluk (*eudaimonia*) ve erdemli yaşama biçimini bulacağı bilince ulaşma düşüncesidir. Bununla birlikte, Aristoteles'in sahnede yaratılan trajik etkiyle izleyicinin deneyimlerini uzlaştırma biçimi oldukça sorunludur. Üstelik Aristoteles'in dramatik metnin farklı aşamalarında izleyicinin deneyimlediği acıma ve korku ile trajedilerin sonunda katartik bilince yol açan izleyicilerin deneyimlediği korku ve acıma arasındaki farklılığın nasıl üstesinden geldiği de tartışmalıdır.

Aristoteles'e göre mimesis ancak eylemlerin taklidi yoluyla yorumlanabilir, doğanın verili özellikleri ya da kuralları yoluyla değil. Halliwell'e göre Aristoteles, gerçeklik hakkında doğrudan iddialara yer vermektense, insan hayatının temsilleri, imgeleri, gösterimleri ya da simülasyonlarına ilişkin mimesis'in kurgusal yanını –ki bu gerçeklikten ayrı olarak düşünülemez– dile getirir.[20] Böylelikle Halliwell'e göre, Aristoteles tarafından öne çıkarılan sanatın bu kurgusal niteliği onu Platon'un mimesis anlayışından ayıran en temel özelliktir. Bu kurgusal özelliğin belirtilmesinin yanı sıra, Aristoteles'in *Poetika*'da mimesis kavramıyla tikel deneyimlerden çok insana ait genel bir gerçekliğe işaret ettiğini yinelemeliyiz. Dolayısıyla *Poetika*'daki sınırlar bü-

18 Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, yorum ve çev. (The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1987), s. 42.
19 Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Duckworth: Londra, 1986), s. 200.
20 *Age*., s. 72.

tün janrlara uygulanabilir bir soyutlama olarak düşünülebilir. Yukarıda kullandığımız şekliyle, işaret etmemiz gereken önemli bir husus da, Halliwell'in Aristoteles'in *Poetika*'sını yorumlarken eylemlerin taklidi olarak mimesis kavramını belirli bir mimesis anlayışını gösteriyor olması bakımından temsiliyet (*representation*) anlamında kullanıyor olmasıdır. Üstelik "temsil olarak mimesis" Platoncu "kopyalama ve taklit olarak mimesis" anlayışlarından tamamıyla farklı bir anlama işaret etmektedir.

Bu makalede, Halliwell' in mimesis kavramını temsiliyet kavramıyla karşılaması benimsenmekle beraber temsil kavramına farklı bir içerik kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bu aşamada iki önemli noktanın aydınlatılması gerekiyor. Birinci nokta temsil kavramının güncel kullanımıyla ilgilidir. Aslına bakılırsa antik Yunan felsefesinde de temsil kavramına uygun bir karşılık bulmak oldukça güç gözüküyor: ne *mimestai* (temsil etme edimi) ne de *mimemata* ya da *mimema* (aynı fiilden üretilen terimler) temsil anlamını bize tam olarak veriyor.[21] Terimin anlamına ilişkin güçlük ayrıca çağdaş felsefe, semiyoloji ve performans teorisinde farklı kullanımların olmasında yatar. Terimin imleyicilerinden bazıları şunlardır: "bir şeyi görünür kılmak" ya da "var kılmak' ve bunu tekrar etmek, 'bir nesneyi yaratmak' veya "var kılmak", "bir nesne yoluyla bir soyutlamayı mümkün kılmak" veya "var kılmak". Buna ek olarak semiyolojide terimin öznel bir statü kazandığını görüyoruz öyle ki temsil kavramı özneyi adeta zorunlu kılıyor. Aristoteles'in mimesis kavramına verdiği anlamın yukarıdaki içeriklerden birine endekslenemeyeceği açıktır. Halliwell, *Poetika* çevirisinde ve yorumunda "taklit olarak mimesis"i "temsil ile taklit" kavramıyla açıklayarak Aristoteles'in trajediyi farklı bir biçimde yorumlama tarzının ısrarla altını çizmiştir. Bizimde sınırlı bir şekilde izlediğimiz bu yorumda, Halliwell'i izleyerek trajedileri kurgusal dünyaya açılan kapılar olarak görebiliriz. Ancak bu kavrayış temsil kavramını en radikal haliyle 'serbest bir biçimde ilişkilendirilen imgeler' olarak görme riski taşır. Öyle gözüküyor ki 'kurgu' ve 'temsil' kavramlarını kullanırken Aristoteles'in "doğru bir fikre uygun yaratı" düşüncesinden ayrılmamamız gerekiyor.[22] Bu bakımdan, "şairler gerçeğe ne kadar bağlı kaldıklarına göre değil kendi hakikat simülasyonlarını en üstün sanat formu olan trajedilerde

21 Elin Diamond, *Unmaking Mimesis* (Routledge: Londra ve New York, 1997), Giriş: IV-V.

22 Mihai Sparios u, "Mimesis and Contemporary French Thought", *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach* (John Benjamins Publishing Company: Philadelphia ve Amsterdam, 1984), Giriş, s. vii.

ne ustalıkla gösterebildiklerine göre değer biçildiklerinden, *Poetika*'da sanat yüksek bir 'hakikatin' (belki de ancak felsefenin dile getirebileceği bir hakikat) simülasyonu olarak kalır."[23] Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri şöyledir:

> Hikâyeler rasyonel olan parçalar içermelidir. Mümkün olduğunca irrasyonel öğeler dışarıda bırakılmalıdır; başka bir deyişle, Oedipus'un Laius'un ölümü hakkındaki bilgisizliği gibi durumlar dramanın içinde yer almadan olay örgüsünün dışına atılmalıdır. Bir bakıma hatalı bir olay örgüsünün sonradan çürüğe çıkarılabileceği saçma bir savunmadır; böyle bir olay yapısı baştan sakınılmalıdır. Açıktır ki, eğer aşağı düzeyde bir şair tarafından kotarılsaydı Odiseus'ta karaya çıkmaya ilişkin saçmalıklar kaçınılmaz olabilirdi; oysaki Homeros saçmalıkları gizlemek için başka maharetler kullanır ve onları eğlenceli hale getirir.[24]

Yukarıdaki alıntıya ilişkin, Aristotelesçi mimesis anlayışının olay örgüsü içindeki irrasyonel öğeleri dışarıda bırakmayı amaçladığını söylemeliyiz. Mihai Spariosu'ya göre "taklit olarak mimesis" –"temsil olarak mimesis" – Platon'da "kötü" mimesis olarak belirlenirken, formları ve gerçekliği kopya etmek anlamında 'kopya etmek olarak mimesis' "iyi" mimesis olarak tayin edilir.[25] Aristoteles'e göre ise "taklit olarak" mimesis yani "temsil olarak mimesis" Platon'daki gibi "kötü" değil aksine "iyi" olarak tanımlanmakla beraber Platon'un terime verdiği ikili anlam hareketinin Aristoteles'te de yinelendiğini iddia edebiliriz. Aristoteles'te 'taklit olarak mimesis'in "iyi" mimesis olmasının koşulu poetik drama'nın rasyonelliği, düzeni ve birliği örneklemesi, yansıtmasıdır. Sonuç olarak, Spariosu'ya göre Aristoteles'in şiiri kavrayışına atfen kullandığımız ve mimesis terimine yüklediğimiz temsiliyet kavramının tam da "iyi" ve "kötü" mimesis arasındaki bu ikili hareket tarafından belirlendiğini ve bu hareketin de felsefe ve sanat, delilik ve akıl ya da duyumsal ve rasyonel zıtlığını üreterek tanımlandığını belirtmeliyiz. Halliwell'in Aristoteles'in mimesis kavrayışına temsiliyet üzerinden tama-

23 *Age*., s.viii-ix.

24 Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, yorum ve çev. (The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1987), s. 60-61.

25 Mihai Spariosu, "Mimesis and Contemporary French Thought", *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach* (John Benjamins Publishing Company: Philadelphia ve Amsterdam, 1984), Giriş, s. iv.

mıyla pozitif yaklaşımının karşısına Spariosu Aristoteles'in mimesis kavramının Platon'dakinden farklı ama son tahlilde benzer bir mimetik hareket tarafından belirlendiğini söyleyerek alternatif bir okuma getiriyor.

Aristoteles'e göre trajedilerdeki hikâye ve olay örgüsü kayıp bilginin keşfi olarak çalışır. Bu anlamda, Sofokles'in Oedipus'u tam da kendi hafızasını yeniden keşfederek ve bizi de bu deneyime ortak ederek Aristoteles'in yukarıdaki düşüncesini örnekler. İzleyicinin farkındalığı oyundaki karakterlerin farkındalığından ayrılamayacağı için Aristoteles izleyiciyi performansın kendisine etki edecek ayrı bir öğe olarak görmez. Ona göre, "farkındalık karşılıklı olmalıdır".[26] Oedipus gibi izleyici de trajik olarak işaretlenen suçluluk, masumiyet, sorumluluk ve olasılığı deneyimlediği trajik bir eyleme davet edilir.

Kral Oedipus'ta kâhin gibi Tiresias karakteri de gizlice işleyen bir düzenin varlığını gösterir. Oedipus'un suçları ve onun 'yanlışa düşebilirliği' oyunun sonunda şiddetin onarılması olarak onun hayatına geri iade edilir. René Girard'ın iddia ettiği gibi "trajedi toplumu kendi merkezinde yatan şiddeti tanımaya zorlar".[27] Sahnenin kendisi izleyiciye evrendeki farklı türden bir düzeni ve adaleti deneyimlemeye zorlar. Oedipus'un ahlaki suçluluğu ve şiddet "hayatın tuhaf örüntüsünü ve hayata içkin demonik bir gücü gösterir'.[28] Aristoteles'in *Poetika*'da tartıştığı biçimiyle *hamartia*'nın (korku ve acıma yoluyla gösterilen insanın hataya düşebilirliği) temsili "hayatın tuhaf örüntüsü" nü göstermede önemli bir rol oynar. Karakterlerin de bu konuda önemine değinmemiz gerekir. Örneğin, Oedipus'un en kederli anlarda yaptığı seçimler ve onun kararlılığı insani ilişkilerin ve arzuların tarifinde belirleyicidir. Kral Oedipus'un sonunda Oedipus hala kaderini kontrol etmeye çalışır:

> Creon: Çocuklarını bırak da gel öyleyse.
>
> Oedipus: Hayır! Onları benden uzaklaştıramazsın!
>
> Creon: Hala her şeyi kontrol etmeye çalışıyorsun. Gücün hayatın boyunca seni takip etmez, git.[29]

26 Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, yorum ve çev. (The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1987), s. 43.

27 René Girard, "To Double Business Bound." *Essays on Literature, Myth, Mimesis and Anthropology* (The Johns Hopkins University Press: Baltimore, 1978), s. 165.

28 Charles Segal, *Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge* (Oxford University Press: New York ve Oxford, 2001), s. 62.

29 1520. Bkz. *Charles Segal, Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge* (Oxford University Press: New York ve Oxford, 2001).

Sofokles'in olay örgüsü Oedipus'un kendi kimliğini kaybettiği anda açılıyor.[30] Aristoteles'e göre katartik etki habis güçleri rasyonel birimlere dönüştürerek hayata ait rasyonel bir ilkeyi işe koşar. Aristoteles'e göre ideal trajedi eylemlerin taklididir. Model ya da ideal çerçeve olarak olay örgüsü ise eylemleri önceler. Hayatın demonik güçleri içerdiği, dolayısıyla bilgi olmayanı da içinde barındırdığı savını kabul edersek, Aristoteles'in her zaman rasyonel olana öncelik vererek bilgiyi bilgi olmayandan arındırmanın bir reçetesini aradığını, Aristotelesçi anlamda trajedilerin de mimetik süreç yoluyla bu katartik deneyimi izleyiciye vermeye çalıştığını düşünebiliriz. Bu bakımdan, Aristoteles'in katarsis kavramı onun mimesis anlayışıyla doğrudan ilintilidir. Halliwell'in iddia ettiği gibi Aristotelesçi anlamda "trajedi dünyanın önceki kavranış biçimlerini doğrulamaz; aksine o bize imgesel fırsatlar sunarak bu kavranış biçimlerini meydana getiren fikirleri ve değerleri sınar, genişletir ve saflaştırır".[31]

Kaynakça

Elin Diamond, *Unmaking Mimesis*, Routledge: Londra ve New York, 1997.

Günter Gebauer ve Christopher Wulf, *Mimesis: Culture-Art-Society*, çev. Don Reneau, University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Londra, 1992.

René Girard, "To Double Business Bound." *Essays on Literature, Myth, Mimesis and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press: Baltimore, 1978.

Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Duckworth: Londra, 1986.

Stephen Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, yorum ve çev. The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1987.

Stephen Halliwell, "Pleasure, Understanding and Emotion in Aristotle's Poetics." *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press: Oxford, 1992.

Charles Segal, *Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, -Oxford University Press: New York ve Oxford, 2001.

Mihai Spariosu, "Mimesis and Contemporary French Thought", *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach*, John Benjamins Publishing Company: Philadelphia ve Amsterdam, 1984.

Mehmet Şiray, *Performance and Performativity*, European University Studies, Series XX Philosophy, Peter Lang: Frankfurt am Main, 2009.

30 1180. Bkz. *Charles Segal, Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge* (Oxford University Press: New York ve Oxford, 2001).

31 Stephen Halliwell, "Pleasure, Understanding and Emotion in Aristotle's Poetics", *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton University Press: Oxford, 1992), s. 253.

Vefa Borcu: Filozof ve Misali Aristoteles

ENİS MEMİŞOĞLU*

Bütün hikâye [*histoire*] 9 Aralık 1970'te, *Collège de France*'ın, bahçesine daha sonraları kendisinin *abidesini* dikecekleri *tarihçinin* dersini işlediği tıklım tıkış dolu amfide, o günkü dersin ikinci saatinin başında aktarılan bir alıntı ile başladı[1]:

> *"Bütün insanların, doğal olarak [phusei], bilme arzusu vardır; duyumun sebep olduğu keyif bunun kanıtıdır, zira, gereklilikleri dışında, hepsinden fazla görsel duyumlar, bizi kendiliğinden keyiflendirirler"*[2].
>
> Tarihçi [*historien*] *Michel Foucault*'ydu.
> Misali *Aristoteles*.

* * *

Tarihçiyi şimdilik bir kenara bırakırsak, "Misali Aristoteles" ne demek olabilir?

Filozof ve misali Aristoteles, *başlık* olmanın dışında, ondan önce ve en *başta*, ne demek (olabilir) ?

* Bu yazıdaki tüm tercümeler tarafımızdan yapılmıştır.

1 "Değişik yerlerde hikâye edilebilir, bazen başta değil" diyor Aristoteles. Demek hikâye, *bazen* de, belki de, en *başta* olabiliyor. Bkz. Aristoteles, *Retorik Sanatı*, 1417b.

2 Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir,* Paris: Seuil/Gallimard, 2011, s. 7.

[Filozof, ve misali Aristoteles – Filozof ve misali: Aristoteles – Filozof, ve misali: Aristoteles. ... Filozof olarak Aristoteles misali – Filozof'un Aristoteles'e dair misali – Filozof ve misal olarak Aristoteles – Filozof'un Aristoteles olarak misali – Filozof'un misalî ve misalsi misali – ...]

Peki o zaman Foucault ne (veya kim –*to ti esti*–) demek (olabilir)? Tarihçi mi? Filozof mu? [Yoksa hikâye anlatıcısı olarak tarihçi –*historien*– mi?]

O zaman Foucault ne *demek istiyor* olabilir? O zaman ya da o derslerde? O zamanlar? O derslerde?

O zamanlar...

"O zamanlar" daha *Martini Heidegger*[3] yoktu, daha o zamanlar Jacques Derrida *Carte Postale*'ı yazmamıştı. "Bu mektup, neden geldi beni buldu"[4] diye sormamıştı Derrida. Martini Heidegger diye birisinin kendisini "yanlışlıkla" aradığı günlerde, İngiltere'de sahaflarda dolaşırken bulduğu ve ön yüzünde Platon'un Sokrates'e yazdırdığı, Sokrates'in Platon'dan yazdığı, ama Derrida'ya göre kimin kime yazdırdığının, kimin kimle ve kimi yazdığının –kimin elinin kimin cebinde olduğunun– açık olmadığı bir resmin bulunduğu kartpostalın arkasını kitap olasıya doldurmamıştı henüz.[5] O zamanlar, *kartpostal* henüz gelmemişti; ama o zamanlardan sonra, kartpostalın tevzisinden ve neşrinden çok sonra, bana doğru mevzilenen bir müvezziinin (postacının mı desek yoksa), en fazla Varlık mevzusuna [*Position d'Être*] ya da Aristoteles'in Mevzularına dair [*Topoi*] soru sormak için yazılmış bir mektubu getireceğini beklerken, bir posta *tayyaresinden* –bu günlerde *twitter* tesmiye ediliyor– *Aristoteles*'e dair yazmamın teklif edildiği bir mektup aldım. *Aristoteles*'e dair yazılacaktı. *Mevzu* buydu.

Bu postayı aldığım gün başka bir mektup daha almıştım; ya da o beni

3 Jacques Derrida, *La Carte Postale,* Paris: Flammarion, 1980, s. 25-26. Derrida, kitabı kaleme aldığı esnada kendisinin ısrarla Martini Heidegger olduğunu iddia eden birisi tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nden gelen ücretli aramayı dipnotta aktarır. "Biliyorum ki hepsini uydurduğumdan şüphe edilecek, çünkü gerçek olmak için fazla güzel. Ama [...] Gerçek". *Cam Fanus*'un yazarı da, kitap yayımlandıktan seneler sonra, kitaptakine benzer bir şekilde, kitapta yanlışlıkla dedektif *Paul Auster*'ı aradığını söyleyen birisi tarafından aranan yazar *Quinn* karakterinde olduğu gibi, bu sefer, "gerçekte", telefonun öteki ucunda Bay *Quinn*'i arayan birisiyle konuştuğunu aktardığında, Derrida gibi bunun "gerçek" olduğunu ispatlamak istemiyor muydu? Bkz. Paul Auster, *Kırmızı Defter*, çev. İlknur Özdemir, İstanbul: Can, 1992. Peki ya *bu* yazının yazarı?

4 Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İstanbul: İletişim, 2011, s. 25.

5 Jacques Derrida, *La Carte Postale,* Paris: Flammarion, 1980, s. 16.

bulmuştu: ikamet ettiğim apartmana bugün gelen bir mektubu bulunduğu mevzudan, yani posta kutusundan dikkatsizce aldıktan sonra evime girip açtığımda, Enis Batur adına gelmiş bir mektubu okuduğumu fark ettim. Gerçekten de, kapıcıdan duymuştum, Aliye Hanım Apartmanı'nda oturmuştu bir ara Enis Batur ve Derrida ile 90'larda tanışmıştı. Hatta Derrida ile onun şair oğlunu yakinen takip ettiğine dair keyifli bir sohbetleri de olmuştu o günlerde. Ben de Derrida geldiğinde kendisine dragomanlık yapan *Melik Hoca*'dan duymuştum bunu vakti zamanında. Kendisine Derrida'nın ailesi tarafından yollanan bir mektubu açmıştım. Benden, daha doğrusu Enis Batur'dan istenen şuydu: Derrida'nın Foucault ile 60'ların sonunda girdiği ve Deliliğin Tarihi mevzusu dâhilinde "yazı" meselesi etrafında vuku bulan münakaşayı, Derrida'nın ya da ailesinin onu çağırmayı yeğlediği üzere, *Jackie*'nin vefatından önceki son konferansında Agamben'in Aristoteles'in *zōon politikon* kavramından yola çıkarak temellendirdiği *Homo Sacer*'ine yönelik tenkidi ile birleştirmek. Bunun için de kerteriz olarak Foucault'nun Collège de France'taki açılış dersini öneriyorlardı.[6]

Enis Batur'u tanımıyordum. Jacquie'yi de. Ama Aristoteles, istenileni ifa etmem için aradaki bağlantıyı kurmamı sağlayabilirdi. İstenileni ifa edebilir miydim ya da buna yükümlü müydüm bilmiyorum ama, *ifa* edilecek borcun kendisi, vefayı, ve varsa yazıya dair borcu meseleleştirmemi elzem kılmıştı. Böylelikle yazmaya başladım – biraz da okumaya tabii.

Dediğim gibi, o zamanlar, Derrida'nın Aristoteles üzerine yayımlanmış bir yazısı yoktu. Gençliğinde Heidegger üzerine ders vermişti, hatta Sorbonne'da *caïman* olarak özgürce verdiği derslerin ilki Heidegger üzerineydi.[7] Tabloya çılgınca şemalar çizip ders bittikten sonra boş amfiye giren hocası Althusser'in daha sonra onu meydandaki *Vrin* kitapçısında ayaküstü yeni çıkan kitapları karıştırırken gördüğünde kendisine "yine döktürmüşsün!" (tam Fransızcası "*Comme tu dissémines encore toutes tes semences séminales et semi-sémantique dans ton séminaire*!"dir) dediğini anımsadığı

6 Enis Batur için bu yeni bir deneyim olmayacaktı şüphesiz: *Sır*'ı da böyle bir sipariş üstüne ve bir mektubun çağrısına binaen (yazmasının hikayesini) yazmamış mıydı? Bkz. Enis Batur, *Sır: Bir Oynaşı*, İstanbul: Sel, 2009.

7 Ders notları 2013'te yayınlandı. Kitap dersin sözlü transkripsiyonunu içermediği için, yazılı metin dışında derste anlatılanların ne dediğini *aktaramıyoruz*. Bkz. Jacques Derrida, *La question de l'Être et l'Histoire*, Paris: Galilée, 2013.

derslerde Heidegger'in *Nietzsche*'yi nasıl Platonlaştırdığını tartışıp tartışmadığını kimse hatırlar mı bilinmez (bilinmez ama belki arkadaşlarından Jacques Taminiaux bu konuda bir sır gibi sakladığı bilgilerini ilerde açıklar).[8] Ama bilinen şu ki, daha sonraları *Ousia et Gramme* makalesine kaynak olacak 1961 tarihli *Le Présent* dersi dışında, uzunca bir süre Aristoteles üzerine ne yazmış ne de ders vermişti.

İşte o zamanlar, 1970'in sonunda, yani o ana dek Derrida Foucault'ya, sadece Foucault'nun kendi metni ve misali (Descartes) dâhilinde *yazıya dair* ve söylemin tarihle olan irtibatına dair tenkidini yöneltmişken,[9] Foucault, uzun süreler içinde ukde kalan Derrida tenkidini yapmak için bu dersi fırsat bilmişti.[10] Aristoteles misali bu fırsat için seçilmiş kaftandı:

> O halde derse, *tiyatroya geri dönelim*.[11]
> O halde misale geri dönelim

* * *

8 Şimdilik bkz. Jacques Taminiaux, *Art et Evénement: Spéculation et Jugement des Grecs à Heidegger*, Paris: Belin, 2005.

9 "Descartes'ın misalsiliği nedir" diye misal ettiğinde Derrida, tam da Foucault'nun "abartılı misal" olarak adlandırdığı deliliğin "nasıl bir misal" olduğuna bakacaktır. Misalsiliğin meselesi şu olacaktır: "aydınlatıcı" ve "iyi" misal olmak. Hangi misal niye bir diğerinden daha aydınlatıcı ve iyi olur? Bkz. Jacques Derrida, "Cogito et Histoire de la Folie", *L'Ecriture et la Différence*, Paris: Seuil, 1967, s.51-98. Descartes'in deliliğe dair misalinin Foucault tarafından felsefe tarihine teşmil edilen bir dışlamanın, yani akıl-dışının aklın hudutlarından ihracının misali olması, bu misalin misalsiliğinden şüphe etmemizi beraberinde getirir. O zaman ya misal "arketip" anlamında misal olmayacaktır (zira bütün tarihe teşmil edilmiştir) ya da tarih (ve felsefe tarihi) bu misalden bağımsız olarak zaten aklın-dışının olmadığı bir tarih olacaktır (s.67-68).

10 Frédéric Gros'ya göre, Foucault'daki bu "Derridacı büyük temaların tenkidi", 1983 senesinde dahi devam edecetir. *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, Paris: Seuil/Gallimard, 2008, s.355.

11 13 sene sonra, 19 Ocak tarihli dersine başlamadan önce derstekinin aksine "teatral olmayan bir sohbet" için öğrencileri ders sonrasında buluşmaya davet ettikten sonra derse, "yazılı metne", böyle devam edecekti Foucault. Bkz. Michel Foucault, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, Paris: Seuil/Gallimard, 2008, s. 91. Bu oyunun başka bir perdesine, 16 Şubat'ta sahnede Platon'un belirdiği ve Foucault'ya göre kendisinden yola çıkarak "zikirmerkeziyetçik [*logocentrisme*] [– yoksa zikir-ve-zekermerkeziyetçilik [*phallo-logocentrisme*] mi desek? –] hadisesinin oluşumunu [*avènement*] anlamamak gereken VII. Mektuba, geri döneceğiz. Platon'un "yazıdan başka" bir şeyi salık verdiği, Foucault'nun 1970'te "Nietzche'nin bahsettiği o bambaşka şey" (*Leçons Sur La Volonté du Savoir*, s.188) dediği ve "yazıda olmayan" (s.187) o şeye geri döneceğiz.

Misal, Foucault'nun yıl sonunda dersin özetini kaleme alırken söylediği gibi, "Bilme İstenci" diye adlandırdığı dersinin mevzusunu meseleleştirmenin [*problématisation*] "arkeolojik yöntemini" belirleyeceği "başlangıç modeli"ni kurmaya mı yarayacaktı?[12] Kendisinden "özgürce kullanılmak suretiyle" istifade edilen bu model, peşi sıra, bir "misaller dizisini imal etmeye" nasıl yarayacaktı?[13]Mesele, belli ki misalsiz mevzu edilemeyecekti. Misal, meseleyi hem meseleleştirmenin, hem de bu meseleleştirmeyle kendisinden yeni misaller imal etmenin gereci olacaktı. Peki kendisine gereklilik – lüzum mu desek? – duyulan [*khrē*] bu gereç [*pragmata*] – malzeme mi desek? – olmazsa olmaz mıdır? Zorunlu mudur? Ve tam da bu yüzden Foucault için Aristoteles misali elzem midir? Foucault için *misal* elzem midir? Ya da misale dair lüzum duyulabilecek şu diğer soruyu sorarsak, Foucault için misal nedir?

Misal nedir?

Foucault'nun iktibas ettiği paragraf, daha dersin başında "misal" olarak sunulur. Aristoteles'in "pek meşhur" ve "çok sıradan" bu "başlangıç mevzusu" [*position*], mevzii olarak mamulün yani *Metafizik* nam ders notlarının hududundaki "hudut metin olarak", Aristoteles felsefesinde, "tıpkı Descartes'ın şu metninde" olduğu gibi – hani şu metninde, metnin sınırına dair Derrida ile münakaşaya tutuştukları *Méditations* metninde olduğu gibi mi? –, "felsefi söylemin genel durumuna dair olan ve onu etkileyen" bir hatta durur. İçsel olduğu kadar dışsal da olan bir hatta[14].

> *"Bütün insanların, doğal olarak [phusei], bilme arzusu vardır; duyumun sebep olduğu keyif bunun kanıtıdır [semeion], zira, gereklilikleri dışında, hepsinden fazla görsel duyumlar, bizi kendiliğinden keyiflendirirler".*

Görünüyor [*phainetai*] ki bu paragraf Foucault için, hem arkeolojik yöntemini oluşturan misal olarak, hem kendine misal olarak aldığı Aristoteles'in *Metafizik* kitabının "içsel okumasına" teşmil edilebilecek bir misal olarak, hem de "genel olarak felsefe tarihine" etki eden bir yerde duruyor. Bu, bu muayyen misalin, cüziden [*kathekaston*] genele [*katholon*] giden, ve Foucault'nun bah-

12 Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir*, Paris: Seuil/Gallimard, 2011, s.217.
13 Age.: s.220.
14 *Age*., s.7.

settiği manada dış hattını veren, "dışsal okuması" olsun. *Görünen* kısmı bu olsun. Bu görünen kısım da, bizim için, misale dair başka bir okumaya *işaret* etsin; içsel bir okumaya *delalet* etsin [*sēmeion*]. O da şu oluyor: Bu paragraf, Foucault'nun metninin tayin ettiği misalsiliği [*exemplarité*] verdiği kadar, misalin ne demek olduğuna dair belirgin [*phaneros*] bir misali de veriyor. Yalnız bu misal(silik) Aristoteles nezdinde aslında bir misalle verilmiyor. Bu metinde ise misale dair misal, misal olmayan bir *delille*, delilin olduğu işaret [*sēmeion*] ile veriliyor. Bu işaretin, bu delilin sağladığı içsel okuma da misalin ne demek olduğuna dair genel kullanımı, retorikteki özel bir kullanım olarak misalden farklı bir tatbiki olan *delille* [*sēmeion*] sağlıyor. Bu işaret-delil [*sēmeion*] *semantik* olmaktan ziyade, *semiyolojik* bir yer değiştirmeye tâbi olarak, Foucault tarafından misal olarak sunuluyor. Yani Foucault, *sēmeion* üzerinden "dışsal okumasını" sunduğu paragrafta, delili misal [*exemple*] olarak okuyup, kanıt [*pistis*] manasını zorunlu olarak taşımak durumunda olmamasına rağmen, misali de kanıta muadil kılıyor. Peki bu nasıl oluyor?

Foucault bu paragrafla, Aristoteles'in "1) Bilmeye dair bir arzunun var olduğu, 2) bu arzunun külli olduğu ve bütün insanlarda bulunduğu, 3) doğa tarafından verildiği üzerine tezlerinin kanıtlarını vereceğini"[15] söylüyor. Bunun için de *sēmeion*'un sadece işaret olarak tercüme edilmeyeceğini, genel olarak "kanıta" [*preuve*] ve "şahadete" [*témoignage*] matuf olduğunu belirtiyor. Ardından da açıklıyor: *sēmeion* "nedensel bir akıl yürütmeden [*raisonnement par la* cause] değil, misalden [*exemple*], cüzi muayyen vakadan [*cas particulier*] ibarettir". Peki, *sēmeion*'nın *exemple*'dan yani misalden ziyade delilin Fransızca karşılığı olan *évidence* olmasının daha münasip olabileceğini; Aristoteles'te delilin [*sēmeion*] (iman ve emanet anlamlarını da taşıyan) kanıttan [*pistis*] *ve şahadetten* [*marturia*] ayrı tutulduğunu bir kenara bırakacak olursak; tüm bunlara ilaveten, iki şey arasındaki, yani neden olan şey ile vaka arasındaki, *cause* ile *cas* arasındaki şeysel [*chose*] (yani yüzeyde sadece etimolojik gibi duran) rabıtayı da bir kenara bırakacak olursak, o ikisi [yani misal ve nedensel akıl yürütme] arasındaki ayrımın Aristoteles'teki mütekabiline baktığımızda ne görmemiz gerekir? Akıl yürütmenin Aristoteles'teki karşılığının ne olduğunu Fransızcadan dolaysız olarak çıkarmanın zorluğunu hesaba [*ratio*] katmasak bile, nafile birkaç tahmin yürütmekten öteye ge-

15 *Age*., s.8.

çemeyiz. *Raisonnement*'ın, veya kavramın neşet ettiği *raison*'un Yunanca'da muadili olup olmaması meselesini de bir kenara bırakıp, Foucault'nun demek istediğini – *ne* demek istediği bile değil, sadece bir *vouloir-dire* olarak *demek-istediğini*, bilmek-isteğinin arkeolojisini yapan birinin demek istediği *deme isteğini*, ya da Foucault'nun tercih edebileceği haliyle *hakikati söyleme cesareti* olarak *demek-istediğini* – demeyi arzulasak, *tatminkar* bir cevap, *keyifli* bir sonuç, ya da *hoşnut* olacağımız bir *malumat* ile karşılaşabilir miyiz?

Diyelim ki Foucault *syllogismos* ile *epagōgē*, tümden gelim ile tüme varım arasındaki farkı kast etmiş olsun. Yine diyelim ki *syllogismos* Aristoteles'in *neden*den [*aitia*] kastettiği ve Metafizik 1013a25'ten itibaren saydığı manaların herhangi birini kapsayacak şekilde ve *epagōgē*'den farklı düşünülsün. O zaman misal (yani Foucault'nun pek sorgulamaksızın Fransızca olarak *exemple*'ı kendisinin yerine ikame ettiği *sēmeion* – ki yunanca aslı *işaret* anlamından neşet eden *delil*dir –), nedensel bir rabıta kurmaksızın cüzi vakayı genel duruma doğru taşıyacaktır (*epi - agein*) demek oluyor. Cüzi vaka, mesela görmek, genel duruma, mesela bilme arzusuna nedensel olmadan taşınacaktır. Böyle bakıldığında, Foucault'nun Aristoteles'in kanıtlamaya çalıştığını düşündüğü tez gerçekten de misal olarak bir kanıt oluyorsa, nedensel olmayan ve vakanın olumsallığına, yani olmazsa olmaz olmayan misale bırakılmış bu kanıt, felsefenin genel durumuna dair bir tespiti nasıl sabitler, nasıl ispat eder?

Diyelim ki Foucault'nun bu ayrımından *hoşnuduz*. Yine de *tatmin* olamayız. Öyle ki, nedensel olmadığı söylenen olan misal [*exemple*], Aristoteles nezdinde neden [*aitia*] türleri arasında gösterilir: " [neden] bundan başka *paradeigma* (misal) demektir" [*allon de to eidos kai to paradeigma*] (*Metafizik*, 1013a26). Bu durumda, Foucault'nun misalden kastettiği ya nedensel olmak durumunda, yani *syllogismos* da en aşağı e*pagōgē* kadar misal kullanabilecektir – ki o zaman kendi tespitiyle çelişmiş olur, ya da sunduğu alıntıdaki *sēmeion* ile Aristoteles'te *paradeigma*'yı, veya bu ikisiyle *kanıtı* muadil kılmak gibi bir ispata ihtiyaç duyacaktır.

Bilginin arkeologunun amacı meseleleştirmelerde müspet bir netice elde etmek değilse, pek ala uyar ona bu tespit. Neticede müspet tespit, bilginin hâsıl edeceği tatmini, arzu ile bilgi arasındaki bir tür tehir ilişkisinden ve arzunun felsefe alanından "radikal anlamda"[16] dışlanmasından dolayı sağ-

16 *Age*., s.36.

lıyorsa, ispatın ve bilmenin müspet (*positive*) olarak mevzilenmesi [*position*] tam da söylemin vaz edilişinde (*positivité*) meseleleştirilen şey olmalıdır. Yine de (ve tam da) Foucault arzunun, felsefenin dışarısını tayin etmek için misalleştirildiğini, yani kanıt gereci olarak kullanıldığını ve felsefenin dışarıya "trajik bilgiyi"[17] koyacağını demek istiyorsa, demek istediği böyle ise, bir "ne"likten, bir "şey"den, bir vakadan çok, olay[18] diye tanımladığı ve misallerini tarihte söylemin oluşumunu gayri-söylemsel, metin-dışı, yazı hariç vakalarda gösteren *deme-isteme* buysa; filozofun Aristoteles misalinde bu *deme-isteme* olmadığı sürece bilginin arkeologu, misalî filozof olarak, ya da misalsi filozof olarak kalacaktır.

Arkeologun misali filozof, demek istediğini bize başka türlü aktaramaz mı? Nakledilen alıntının aktardığı başka ne olabilir? *Mesela*, Aristoteles'in açıkladığı üzere *paradeigma*'nın (misal) nedenler arasında sayıldığını söylesek, e*pagōgē*'yi, yani tüme varımı, zorunluluğu olmayan bir vaka olarak misalle [*paradeigma*] de anlatabileceğimizi belirtsek?

Aristoteles, Foucault'nun iddia ettiği gibi *sēmeion* ile *paradeigma*'yı aynılaştırmaz, misale delil demez. Bu farklılıklar *Retorik Sanatı*'nda ve *İskender'e Retorik*'te birbirine tam uymasa da benzeyen tanımlarla ifade edilir.

1) *Retorik Sanatı* kitabına göre:

Diyalektik sanatı gibi retorik sanatı [*tekhnē rhētorikē*] da herhangi bir bilime [*epistēmē*] bağlı olmaksızın teamül eder [*tekhnēs ergon einai*] (1354a). Hem demagojide, yani halk arasında sürdürülen tartışmalarda [*demos – agēin*], hem de adli yordamda [*methodou peri ta dikanika*] (1354b10), retorik sanatı, kanıtlarla [*pistis*], apodiktik olarak [*hē de pistis apodeixis tis*] (1355a11), yani *syllogismos* veya e*pagōgē* ile tatbik olunur. "İhtimali ikna ile kabul edilebilecek ne varsa her birinin münazara edilebilme kabiliyeti" olarak *Retorik*'te [(Estō) dē *rhētorikē dunamis peri hekaston tou theōrēsai to endekhomenon pithanon*] (1355b1), *syllogismos*'lar ve *epagōgē*'ler, *Analitik* kitabında aktarılanlardan farklı olarak, salt *syllogismos* veya salt *epagōgē* olarak değil, mütezahir [*phainomenos*] *syllogismos* ve mütezahir *epagōgē* olarak ikiye ayrılır-

17 *Age*., s.17.
18 *Age*., s.187-191.

ken (1356b), birincisine *enthumēma* ikincisine ise *paradeigma* tekabül eder. Olabilecek olan ama her seferinde olmayabilen (ve bunun bütünün parçaya ilişkisi açısından olduğu) *enthumēma*'lar *eikos* (muhtemel – yani öyle olması mümkün olan) olarak, ister parçanın bütüne isterse de bütünün parçaya göre olması bakımından olanlar *sēmeion* (delil) olarak adlandırılır. *Sēmeionlar* arasında zorunlu olanlar (ve zorunluluklarıyla işaret ettiklerine sınır çizenler) *tekmērion* (ispat) olarak adlandırılırken, zorunlu olmayanların bir adı yoktur. *Sēmeion*lar hem parçadan bütüne hem de bütünden parçaya dairdir (1357b). *Epagōgē*'ye (tümevarıma) ait *Paradeigma*'ya yani [*para-deigma* olarak *yanda işaret edilen*] misale gelince, "tümdengelim(dir) ve tümdengelim ile teamül edilendir. Parçanın bütüne göre olduğu ya da bütünün parçaya göre olduğu ya da bütünün bütüne göre olduğu değil, ama parçanın parçaya göre olduğu ya da benzerin benzere göre olduğu ve her ikisi de aynı cins altında olduğunda öteki gibi diğerinin (yani diğerinin ötekine göre diğeri olarak) bilindiğidir misal" (*Paradeigma de oti men estin epagōgē kai peri poia epagōgē {...}. Esti de oute hōs meros pros holon outh hōs holon pros meros outh hōs holon pros holon, all hōs meros pros meros, homoion pros homoion, hotan amphō men hēi hupo to auto genos, gnōrimōteron de thateron hei thateron* 1357b19).

Bu tanımlamalara bakarak denilebilir ki Foucault *exemple*'ı yani *paradeigma*'yı ivedilikle *enthumēma*, "ya da her halükarda onun mümkün yapılarından herhangi biri"[19] olarak ilan ettiğinde ve bunların kanıt oluşturduğunu söylediğinde, bir *enthumēma* türü olan ve zorunlu kanıt olarak ispat anlamındaki *tekmērion*'u kast ederek, *enthumēma*'yı onun bir türü olan *sēmeion*'a denk kılıyor, (*syllogismos* ile imal edilen) *sēmeion*'u da (*epagōgē* ile imal edilen) aslında *paradeigma*'nın Fransızca karşılığı olması gereken *exemple* ile yani misal ile bir tutuyor.

Buna karşılık yine denilebilir ki,

2) İskender'e Retorik'te:

Misal [*paradeigma*], ispat [*tekmerion*], ihtimal [*eikos*], delil [*sēmeion*], *enthumēma*, tekzip [*elegkhos*], (iyi bilmeye yönelik ilkesel hüküm olarak)

19 *Age*., s. 8.

gnōme teker teker tanımlanırken ve birbirleriyle olan ilişkileri farklılıklarının tanımlanmasıyla kurulurken, hepsi de *pistis* olarak yani kanıt olarak adlandırılır (1428a, VII). O halde Foucault her şeyden önce *sēmeion*'u kanıt olarak adlandırabilir. *İskender'e Retorik*'te, *sēmeion*'nın hem *doxa* (sanı) hem de *eidenai* (tefekkür) imal edebileceği yazar ve tefekkürün daha güzel olduğu belirtilir [*kalliston de to eidenai poioun, deuteron de to doxan pithanōtaten ergazomenon*] (1430b, XII). İspat etmekten farklı bir işlevi olan kanıt (*pistis*), kanıyı oluştururken sanıyı[20] –yoksa "emanet, imanı oluştururken zannı..." mı deseydik?– hâsıl edebileceği gibi, daha da güzeli –hatta *hüsn-ü zandan* bile güzeli– tefekkürü de mümkün kılabilir. Delil [*sēmeion*] sanı olmayacak bir kanı(t) olacaksa, bu, *eidenai*'ye, yani *eidos*'u (fikri) gören[21] biliş diye adlandırabileceğimiz tefekküre imkân verebilir. Bu olabilir. Olursa güzel olur. Hüsn-ü zandan da güzel olur. Belki de *hüsn-ü delil* olur. Kanıt da olur. Ama delil [*sēmeion*], ispat [*tekmērion*] gibi zorunlu olmayabilir. Zorunlu olmayan delillere Aristoteles bir ad vermiyordu, fakat bu delillerin *syllogismos* da sağlamayacağını söylüyordu. Peki o zaman *eidenai*'yi (tefekkürü) mümkün kılan deliller zorunlu olmalı mıdır? Aristoteles buna dair bir izah sunmuyor. Yine de Foucault'nun iktibas ettiği *Metafizik*'in ilk paragrafında buna dair bir *işaret* bulunabilir. Belki de *delil* ya da bilakis *misal* bulunabilir.

Denilebilir.

Foucault'nun demek istediğine dair meseleye mazhar olmak adına, *Metafizik*'in ilk paragrafına bakalım. Paragrafın dediğine, paragrafın derken kullandığı delile, bu delilin bakmakla olan ilişkisine, tüm bunlara bakalım. Bakalım ve suali görelim: Bu paragrafta Foucault'nun iddia ettiği gibi felsefe tarihinin dış hattında okunabilecek olanı belirleyen, felsefenin içini tayin edebilecek ve bu içi bir hudut, bir *peras*, *tekmērion*'da[22] (ispatta) olduğu gibi

20 Yunancadaki *pistis*'in hem kanı hem de kanıt anlamı vardır. *Pisteō* ile tabir edilen fiil de inanmak, kanmak, iman etmek gibi çoğul manaları taşır. *Doxa* ise düşünmek, zannetmek, sanmak, ummak, gözükmek manalarını veren "*dokeō*"dan neşet olur.

21 *Eidos, horaō* fiilinden neşet eder: görmek, bakmak, bakışı altında tutmak, murakabe etmek, gözetmek gibi çoğul manalar verir.

22 "Çünkü eski dile göre *hudut* ile *tekmar* aynıydı" [*to gar tekmar kai peras tauton esti kata ten arkhaian glōttan*] (1357b17). *Tekmērion*'un türediği *tekmar* kelimesi hem *peras* (hat-hudut) kelimesiyle aynı manaya geliyordu hem de muayyen im, mim, nişane manalarını veriyordu. Etik kelimesi pekâlâ gelenekten, töreden, ananeden, felsefi alışkanlıklardan veya etik bir *ēthos*'tan dolayı tercih edilebilir. Ya da yeni *adetler* çıkarıp, *alelade aidiyetlerin* yerine, *harikulade itiyatlılara fevkalade* gelebilecek bir tercüme ile, mefhumun etimolojik açılımlarına

bir zorunluluk ile ayıran bir hat var mı? Sual bununla da mahdut değil: Acaba, sual edilen mesele (yani arzunun bilmeyle olan alakasının, sadece inhisar edilmek istenen bir arzunun bilmenin tehir edilişi için gerekliliği adına tesis edilmesi), delili misal olarak sunarken, misalini meseleleştiriyor mu? Ya da şöyle vaz edelim suali: Aristoteles'in bu alıntıda kullandığı işaret-delil Foucault nezdinde kendini bilgi ile arzu arasındaki zorunlu bir alaka türü olarak sunarken, ya bu alaka bizatihi tam da zorunlu olmayan bir delil misalini veriyorsa? Ya öyleyse? O zaman belki de bu paragrafta bütün felsefe tarihine mal edilebilecek bir zorunluluktan ziyade, zorunlu olmayan bir işaret-delilin [*sēmeion*] kendini nasıl bir işaret-delilin zorunlu olamayacağına dair bir örnekte işaret ettiğini, adeta kendini nişan alan bir nişanda olduğu gibi görmüş oluruz. Ve belki de delilin zorunlu olmayışına dair zorunlu olmayan delilin kendisine misal olmasının misalini vermiş oluruz.

Misal, belki de sadece misalin misali olarak tezahür edebilir. Yine de, meseleleştirmeyi misalle kurmadan önce, misalin misalini vermeden önce, delilin deliline bakalım. Bakmanın bilme ile ilişkisine bakalım. Ama ondan da önce, Foucault'nun bu paragrafta ne gördüğüne bakalım:

Görelim. Foucault'nun Aristoteles'te görmeye dair gördüğünü görelim: "Diğerlerine göre bilmeyi daha fazla sağlayan bir duyu vardır ve en fazla keyif veren odur. Bu duyu görmedir." Foucault bunu söylemeden önce Aristoteles'in *Peri Psukhē –Ruha Dair* mi desek?– ve *Nikomakhos'a Âdet*'inden *–Ēthika Nikomakheia* mu desek?– yola çıkarak (ama alıntı yapmadan ve atıf sayfası vermeden) duyum [*aisthēsis*] ile (Yunancada tam olarak neye tekabül ettiğini söylemediği) bilgi arasındaki ilişkiye dikkat çeker ve duyumun "niteliksel bilgi edimi" olduğunu tespit ettikten sonra duyumun "keyfi beraberinde getirdiğini" izah eder.[23] Yalnız, hoş ve nahoş şeylerin keyif verip vermemesi hususunda sağlıklı insanların bu konudaki ayrımı duyumsanan şeye uygun olarak gerçekleştirdiklerine dair Aristotelesçi bahse değindikten sonra şunu ilan eder Foucault: "Bilginin [*connaissance*] olmadığı yerde,

iade-i itibar edip, *mutat* olan alışkanlıklarımıza *aidat* ödemektense *adeta* fehmetmeye matuf bir *muayede* ile, *Ēthika*'ya *avdet*'inin getirdiği kelimeyi makbul görürüz, yani *Âdeti*. Bu mefhumlar, *ekhein* (aktif sahip olmak, pasif *ait* olmak) fiilinden türeyen kelimelere tekabül edip, bilhassa alışkanlık (ya da mutat olan) manasındaki *hexis*'in ve *karakter* (avdet) manasındaki *ēthos*'un semantik rabıtalarına mündemiçtirler.

23 Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir*, Paris: Seuil/Gallimard, 2011, s. 9.

gerçekten keyif [*plaisir*] yoktur."[24] Her nasılsa birkaç sayfa sonra *hēdonē*'nin, yani keyfin, "uygun şartlarda harekete geçtiğinde", "bütün edimlere eşlik et[tiğini]"[25] eklediğinde, bu edimleri sadece bilgi ile sınırlandırmayacaktı Foucault. Her tür edimin amelinin emeline müteakip ve ona mütekabil etki olması bakımından *hēdonē*, bir anda sadece bilgiye dair arzunun zorunlu bir getirisi oluyor Foucault nezdinde. Öyle ki, bu zorunlu sonucu, *lüzum*lu olmayan, *lazım* olmayan, bunun için de zorunlu olmayan ve Foucault'nun bir *keyif* türü diye adlandırdığı (ama Aristoteles'in buna dair herhangi bir tanımı belirtilmeyen) ve hoşlanmak, hoşnut olmak, hoş bulmak, hoş görmek, hoş karşılamak olarak tercüme edilebilecek *agapēsis* ile veren "misal", *"enthumēma* formunda"[26] karşımıza çıkıp, sadece "kendi kendisinin *emeli* olan" ve bunun için "hiçbir şeye *mü-lazım* olmayan" misal oluyor:

> "Şüphesiz, insan hayvani duyum seviyesinde kaldığında, hayat için elzem olanın seviyesinde kalmış oluyor. Ama bununla birlikte dolaysızca elzem olmayan duyumlardan tatmin oluyorsa, bu, tam da kendi ereği kendinde olduğu için hiçbir malzemeye tâbi olmayacak bir bilginin hatları belirdiğindendir.
>
> Daha önce doğa tarafından bütün insanlara verilmiş ol[duğunu söylediğimiz] bilme arzusunun (doğa için mü-lazım olması gerekirken) na-lazım duyumlardan tatmin olmayı kendine kanıt yapmasına şaşılabilir. Öyle ki mesele olan insan doğası, kendinden başka bir emeli/ereği olmayan bir bilgiye erimli [*destinée*] olan bir tür insan doğası[ydı]. Ve çözüm malzeme kanıtı etrafında oluştuğu anda, kendi etrafına zaten basit anlamda duy(umla)ma [*sentir*] edimini çeken ve onu zaten keyifli kılan asıl bu nihai erekti."[27]

Foucault'nun kendinden öte bir emeli olmayan bilgiden kastettiği şey kendini "nazariyenin erdemi" olarak *eudaimonia*'da gösterdiğinde, Aristoteles'in bu paragrafının Foucault için delalet ettiği paradigmatik görüntü de kendini "nazariyenin saadeti" olarak tezahür ettirmekte gecikmiyor: "[Duyum], nazariyenin [*théorie*] müstakbel saadetinin paradigması ve delili [*signe*] olarak *hēdonē*'nin bir türü tarafından eşlik edilir".[28]

24 *Age*., s. 10.
25 *Age*., s. 13.
26 *Age*., s. 9.
27 *Age*., s. 12-13.
28 *Age*., s. 13.

Paradigma kavramını da böylelikle kullanıma sokmuş olan Foucault, her ne kadar Aristoteles'teki *paradeigma*'yı kavramsal olarak izah etmemiş olsa da, bir *enthumēma* olarak sunduğu *nâ-lazım keyif* olarak *agapēsis*'in *mü-lazım* bir sonucu olarak zorunlu bir *delil* çıkartıyordu. Böylelikle, sadece *enthumēma* ile *sēmeion* değil, aynı zamanda bu ikisi ile *paradeigma* iç içe geçmiş, üstelik bu paradigma, zorunlu olmayan bir ilişkinin zorunlu delili olarak sunulmuş oluyordu. İspata, delile, misale ve paradigmaya dair Foucault'nun Aristoteles misalinden yola çıkarak vardığı sonuç da dile gelmiş oluyordu: "[Aristoteles] *Sēmeion* diye adlandırarak bir *ispatı* sunduğunda, hem genel bir ilkenin cüzi vakası olarak *misale* işaret ediyor, hem de *gelecek olan* bir şeyin *paradigmasına*"[29] [benim italiğim]. Demek *paradigma* şimdi burada nazariyenin içinde olduğu kadar gelecek olana ve onun nazariyesine, hatta nazariyenin geleceğine, onun paradigmada gelişine ve paradigma olarak gelişine delalet edecek. Demek Aristoteles'in nazariyesi, nazariyenin paradigmasını, nazariyeye dair bir misalle – paradigma mı desek yoksa – delileştiriyor. Paradigma nazariyeye ne kadar bakıyorsa, Foucault'ya göre, onun gördüğüne göre, nazariye de paradigmaya olan nazarında, ona o kadar *rakip* oluyor, *murakabe* edip koruyor. Misal, nazariyenin *murakıplığını* üstleniyor, nazariyenin gelecek olan her türlü paradigması için ispat işlevi görüp delillik yapıyorsa, ve bu, nazariye ile misalin birbirinden ayrı idrak edilemeyeceği bir rabıta ile tarihçinin geleceğe dair nazariye tesis etmesine imkan veriyorsa; işte bu, Foucault'nun paradigmada gördüğünü paradigmatikleştirmesini, dahası, nazariyede gördüğünü nazarîleştirmesini de beraberinde getirecektir.

Getirir, getirmiştir, gelmiştir, gelecektir, gelecekte gelecektir,

meğer *paradeigma* lazım olsun

Eğer Aristoteles'te, filozof ve misali olarak, filozof ve misali olarak tarihçinin misalde gördüğünün misaline dair zorunlu bir delil, buna delalet etmesi lazım gelen bir işaret değil de, lüzumsuz bir delil varsa, o zaman *paradeigma*, lazım olmasa bile, *paradeigma* olur. *Paradeigma sēmeion*'nın zorunlu olmadığını zorunlu olmayan bir *sēmeion* ile gösterirse, bunu da bütün olarak

29 *Age*., s. 14.

sēmeion'nın zorunlu olmamasını bütün olarak *sēmeion* un işaret ettiği tanımın bir parçası olarak *tefekkürle* [*eidenai*] kurduğu ilişkinin zorunlu olmaması delili ile verirse, *yanda göstermiş* olur. *Sēmeion*'*un* zorunlu olmadığına dair *sēmeion*, *sēmeion*'a dair bir paradigma vermiş olur. Peki bu nasıl olur?

> *Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai phusei. sēmeion d' hē tōn aisthēseōn agapēsis. kai gar khōris tēs khreias agapōntai di hautas, kai malista tōn allōn hē dia tōn ommatōn*. [980a22]

İşte tam o anda, yani, "Bu nasıl olur?" diye sorduğumda, *Jihâl*, Hızır gibi yetişti yardımıma. Yunanca tercüme konusunda tecrübeli olduğunu, yine de bunu Heidegger'in Antik Yunan felsefesine dair metinlerini takip ederek geliştirdiğini bildiğim Jihâl, 4 sene önce doktora yeterlilik sınavı için yazdığı (ve bu yeterlilik jürisinde olan bir hocanın mülakat esnasında Yunancasına dair getirdiği eleştirideki yanlışlığı izah edince eleştiren hoca dâhil odada sınavı takip eden hiçbir jüri üyesinin ne dediğini anlamadığını fark ettiği) bir Aristoteles makalesi[30] sayesinde tekâmül etmiş Helenist "melekelerinin" –sahi böyle bir meleke var mıydı, ya da varsa da Nietzsche'den bize yadigâr mıydı?– sayemde keyif çattıkları atalet evresini terk edebilme fırsatı bulduğunu; "Heidegger'in bile" ders notlarını alırken yunanca yazım yanlışları yapabildiğini, "o tarihçi" Foucault'nun *eidenai*'deki kavramsal rabıtaları es geçmesinin pek tabii olduğunu, zaten bazen kelimelerin "nominatif" hali yerine "jenitif" halini –yine Fransızca konuşma sevdası– kullandığını, bunun da metni direkt aktarmakla alakalı olduğunu, yani Foucault'nun o kadar da (sahi ne kadar) Yunanca metne duhul edip etmediği tartışılabilir bir filozof tarihçi hatta filo-tarihçi ve hatta *filarkeolog* olduğunu ve daha bir sürü şeyi söyledikten sonra, şöyle bir tercüme önerdi:

> "Tüm İnsanlar *eidos*'u gören bilişi arzular doğal olarak, ki duyumu hoş bulmak tam da buna delalettir. Zira duyumlar lüzumlarının yanında, kendileri için-(de) hoşlanılırlar; üstelik hepsinden öte görsel olan duyumlar daha da çok".

30 Bkz. Jihâl Siyabend, *La Possibilité de la Justice Dans L'Ontologie d'Aristote: La Réconstruction de la Relation de Dunamis et Energeia pour une évaluation de Justice* (Yayılmış ama yayımlanmamış makale).

Foucault bir konuda haklıydı, görmek diğer bütün duyumlara nazaran, kendisi için en fazla hoşlanılandı. Yine de *Khōris* denilerek ayrılan kendisi için-(de) "hoşlanma", bir lüzum için adeta bir malzeme olarak hoşlanmanın dışında tutulmuyor, yanına konuluyordu. Yani malzeme olarak kullanılan bir duyum [*aisthēsis*], aynı zamanda, sadece kendisi için-(de) hoşluk verebiliyor. Burada lüzumlu ve lüzumsuzun tam anlamıyla birbirinden ayrılmayan, ayrılsa bile dışlanmayan yapısı kendini gösteriyor. Öyle ki hem lüzum, hem ihtiyaç, hem noksanlık, hem de zorunluluk ve ödev olarak telakki edilen *khrē*, kendinden türeyecek *khrema* kelimesiyle birlikte hem zenginliğe, hem lükse, hem zaruretin dışında gerçekleşene, hem zorunlu olmayan yardıma, sadakaya, cömertliğe matuftur[31]. Duyum da, hem lüzumlu olabiliyor hem de lüzumsuz olarak hoşluk verebiliyor. Diyorduk ki bu durumun kendisi tam da *"eidos*'u gören bilişe" [*eidenai*] delaletti. Yani, duyumdan zorunluluğu dışında hoşlanıyorduk ve bu *eidenai*'ye işaret eden bir delildi. *Hüsn-ü delildi*. O halde *eidos*'u gören biliş, zorunluluğunun yanında, yani kendi içinde olarak ve başka bir şeye malzeme olmadan tefekkür edilerek *gözüküyorsa*, bu *eidos*'u gören bilişin görünüşü, delille de, bir malzeme ile de *gösterilebilir*. Malzemenin kendisi delalet ettiği şeyin lüzumsuz oluşunu *hoşlanma* ile gösterirken, hoşlanma delili, *eidos*'u görmenin kendi kendisini gösteren yapısının yanında, ona lazım olmayarak ona eşlik ettiği için, zorunlu bir delil değildir. *İskender'e Retorik*'te *sēmeion*'un en güzelinin *eidenai* hâsıl ettiğini hatırlarsak [*kalliston de to eidenai poioun*], her *sēmeion*'un zorunlu olarak *eidenai* hâsıl etmediği göze çarpar. Tam da bu yüzden *eidenai*'ye delil olan görme duyusundan duyulan hoşnutluk görme duyusunu *eidenai*'ye bağ(ım)lı bir duyu yapmazken, ve delil bu sayede kurulurken, delilin *eidenai* hâsıl etmek zorunda olmadığı da kendini mevzubahis delilde sunar: *Eidenai*'nin (mevzubahis paragraftaki) delili, delilin *eidenai'yle* olan *bütünsel* ilişkisine delalet eder. Buna mukabil, delilin *eidenai* ile olan ilişkisi, genel olarak *eidenai*'nin görme ile kurduğu delil ilişkisinin bir *parçası* olarak delalet eder.

İşte böylelikle, görünüyor ki, parçadan bütüne ve bütünden parçaya doğru iki türlü *enthumēma* da bu paragraf vasıtasıyla, kendilerini, *paradeigma*'nın

31 Daha sonraları *caritas*'a ve bunun sağladığı *karizma*'ya yol açacak olan bu kelime *khrēmatistikē*'in zenginliği tasarruf etmek olarak işleyen manasının peşini ne kadar bırakabilecektir?

yanında-gösterdi. *Enthumēma* dâhilinde delil [*sēmeion*], *paradeigma*'nın yanında, *semeia*'nın misalini verdi.

Neyin yanında? *Paradeigma*'nın yanında.

Misal, kendini kendinden başkada ve kendinden başka olarak verdi *[thateron hei thateron]*. Misal belki de hep kendi yanında, kendine işaret eden başka olarak zuhur etti. *Paradeigma* hep bir misalin misali olarak, lüzum olsa da lüzum olmasa da, kendini tanımlamaya çalışırken onu kendi parçası olarak bütünleyemeyen bir *apogōgē* ile yol aldı. Felsefe de, tıpkı *eidenai* misalinde olduğu gibi, kendi tanımını ihata ederken kendine malzeme kıldığı lüzumsuza lüzum *duymaya* muhtaç kaldı [*khrē*]: misaller felsefeyi tanımlarken, felsefe de misali tanımlamak üzere namütenahi kendini tehir etti. Tehir ve tefrik etti. Neticede felsefe "Misal Nedir?" sualini tehir ve tefrik etti.

Biz yine de sual edelim: Misal nedir? *demeden* önce, sual *edelim* (ya da *derken edelim*):

Felsefenin misali nedir?

* * *

Foucault için felsefenin paradigması, bilgiyi arzu ile tehir etmek vesilesiyle ihraç ettiği "trajik bilgi"ye kendisini ihtilaf edendir. Bu paradigma tam da bilginin arzu tarafından tehir ve tefrik edilmesi ile hasıl olur: "Bilme arzusu, bilginin kendine nispeten oyunundan başka hiçbir şey değildir, bu arzu bilginin türeyişini, gecikişini ve hareketini tezahür ettirir; arzu tehir edilmiş [*différée*] bilgidir – ama tutunduğu muallâğa tahammülsüzlüğü [*impatience du suspens*] öncesinde görünür kılınmış bilgidir"[32]. Bu bilgi, Foucault nezdinde arzu ile bilme [*savoir*] arasındaki "baskılama, güç ve hariciyet" istencini [*volonté*] "önsel bir birlik" içinde tutan "bilgi"dir [*connaissance*].. İşte bu istenç, *Nietzsche*'nin metinlerinde arzunun "bilginin şeklinden ve yasasından" "azat edilmesi için", "bilginin öteki tarafına geçmek" için okunabileceği haliyle karşımıza çıkar[33]. Bilgi ile arzu arasındaki ilişkinin "hakikat"

32 Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir*, Paris : Seuil/Gallimard, 2011, s. 17.
33 *Age*., s. 25-26.

tarafından inşa edildiğini Nietzsche'den hareketle tespit eden Foucault, bu hakikatin "bilgi arzusunun garantisi ve temeli" olduğunu, "arzudan bilgiye geçişi" temin ettiğini, buna karşı "bilginin arzuya öncüllüğünü kurmuş olduğunu" izah eder[34]. Filozof da bu hakikati söyler. Aristoteles'te ise bu filozof "Platon'da bir tarafıyla hala meşgul olunan şu şairane ve meselsi [*poétique et mythique*] sözden, ayrıca retorik ve politik tartışmadan kökünden ihraç edilmiştir"[35]. İhraç edilen bu söz, kendini *sofist* misalinde bulurken, filozof da bu misale muhalif olandır. Ya da bu söz "daha ziyade, akıl yürütmenin tersine çevrilmiş imgesidir".[36] Sofist için "ağızdan çıkmış olan, söylenmiştir[...] – olay avdeti" taşır.[37] "Tümden gelim"in aksine, sofizm "fiili olarak söylenmeleriyle vaz edilmiş olan cümlelerle kendine has aidiyet" kazanır. Sofistin bu tanımı sayesinde Aristoteles'teki felsefeden "gerçek ihracat" sağlanır: Platon'daki gibi varlığa ve gayri-varlığa dair sözün yanlış olduğu ve bu yüzden de yanlış akıl yürütmenin doğru gibi gözükmesine yol açan sofist şahsından ziyade, akıl yürütmenin zafere ve sözün maddi oluşuna dayandığı "yanlış akıl yürütme"dir mevzubahis olan. "*Simülakr* sanatı" değil, söylemin maddiliğine dair bir oyundur" sofisti tayin eden.[38] İşte Foucault, şairane ve meselsi sözü söylemin maddiliğinde yani "olaysallığında" vaz eden, bunu da söylemenin kendisinde, fiililiğinde tatbik eden sofistte "felsefenin tam da içinde kalarak onun için bir sembol olduğu bir harici tanımamızı"[39] sağlayan şeyi gösterecektir. Sofistin söyleyişinin edimselliğine, onun olaysallığına, sözü derken edişine, ederken söyleyişine, ve bunun Aristoteles felsefesinden dışlanışının misaline bakacaktır Foucault. Foucault, misal olarak felsefenin harici olan, ama yine de bilme istencinin tesis ettiği hakikatin tehir ve tefrikine haricen dâhil olan sofistin sözünün edimselliğinde, söyleminin olaysallığında felsefenin paradigmasını gösterecektir.

Bildirmenin "varoluşun vaziyeti" [*position d'existence*] ile sözce arasındaki mütekabiliyet ilişkisinden ve bir gerçeklik ilişkisinden ziyade, "sadakat tasdiki" [*affirmation de fidelité*] olarak vuku bulduğu sofistte, "doğru kabul etmenin", "kabul etmeye girişmek" olduğu "acayip bir ontoloji" var-

34 *Age*.. s. 9.24.
35 *Age*., s. 36.
36 *Age*., s. 44.
37 *Age*., s. 46.
38 *Age*., s. 48-50.
39 *Age*., s. 56.

dır.[40] Aristoteles'teki *logos apophantikos*'un aksine, "dua, emir ve komut" gibi olaysal bir sözcenin olduğu söylemdir burada söz konusu olan.[41] Foucault, sofiste dair böyle bir durumun oluşması için, onu önceleyen duruma, hakikatin hukuksal ve hukuk-öncesi şekillenişinin kendini nasıl sunduğuna dair "öncül durum"a bakar.[42] Bu durumda, hakikat, insanların birbirlerine bir silsile ile bağlandıkları değil, "zincirlerinin koptuğu" bir mücadele [*agon*] alanıdır. Hakikatin ispatı tarafların birbirlerinden talep ettiği yeminin kabul edilip edilmemesine, kabul edildiyse kazanılıp kazanılmadığına, kabul edilmediyse de bunun tanrılar nezdinde bir hakaret oluşturup oluşturmamasına bağlıdır. Hakikat, cezanın tatbik edilmesi için edilecek yemine bağlıdır. Yanlış yemin veya yeminin ispat edilememesi ya da yeminin iftira için talep edilmesi, tanrıların cezası ile (mesela yıldırım ile) sonuçlanacaktır. Hakkı hakikat ile yerine getiren kişi [*jureur*], taraflar arasında ceza alacak olanı tespit eder ve bela okur. Bu tespit eğer yanlış ise, kendisi de tanrıların cezasından payını alacak, belasını bulacaktır.[43] Misallerinin tam olarak hangi koşullarda tatbik edildiğini bilemediğimiz bu dönemin ardından, Solon dönemine kadar kendini *Homerosçu* dünyada ve daha sonrasında *Hesiodos* şiirlerinde gösteren hâkim misali gelecektir. Klasik dönemin hakikat anlayışından farklı olmakla beraber onunla "hükümranlık" kullanımı hususunda aynı olan bu dönemde, bir konuşmacı [*orateur*] olarak hâkimler, karara dair izahlarını yaparken bir *asayı* alırlar. Bu *asa* "hükümranlığın sembolü" olarak ellerinde tutulur[44]. Ancak hâkimler suça dair değil, cezanın töreye uyup uymadığına dair hükümde bulunurlar. "Hâkimler hakikati tesis edemezler, ne yapılması gerektiğini söylemekle yükümlüdürler".[45] Kararı *histor*'lar verir. Klasik çağda olacak değişimde ise, "şahidin sözünün hali-hazırda olanın [*présence*] yerine geçtiği", "işkencenin hakikat-şahadet düzenine katıldığı"[46] *krinein* ile, ama ondan da önce *dikazein* ile, yani adil karar ile nitelendirilebilecek ve Foucault'nun *Hesiodos* metinlerinde görülebileceğini söylediği

40 *Age*., s. 61.
41 *Age*., s. 64-65.
42 *Age*., s. 72.
43 *Age*., s. 73-74.
44 *Age*., s. 76.
45 *Age*., s. 77.
46 *Age*., s. 83. Foucault bu sayfalarda, bu dersten bir iki sene sonra girişeceği, cezai müesseselerin tarihi ve bunun hapishanenin doğuşu olarak hükümranlığa dair söylemde tesis edilişinin jenealojisi üzerine yapacağı çalışmasının ipuçlarını verir: "Hakikat ve işkence arasındaki rabıtaların hepsinin bir tarihini yapmak gerekecektir."

bir ara dönemden bahsetmek icap eder. Hâkim, kararının yemin ile adil kılındığını [*dikazein*] göstermelidir. Burada yeminin belirişi, "basitçe fuzuli bir formalite" değildir[47]. Burada, hâkimin adaleti tesis edecek yemini tatbik etmesi, aynı zamanda mevcut adaletin bu yeminin tesisiyle tatbik edilmesine tekabül eder. Hâkim, artık kanunları tatbik ediyordur ve bu kanunlar "şeylerin düzenine" nazaran tesis edilmiştir: "Neticede neden adil olanı söylemek (*dikaion*) aynı zamanda şeylerin düzenini söylemektir –şarkıyla ya da bilgiyle–? Yasa koyucu aynı zamanda dünyanın düzenlenişini söyleyen olacaktır."[48] Foucault'nun bizim de ait olduğumuzu söylediği bu "*krinein* malikânesi", önce yazılı yasaların tesisi, sonrasında *Solon* döneminde hukuki-politik iktidarın dağıtımı ve ardından tiranlık sonrasında iktidarın "halk tarafından ele alınması" ile değişiklikler göstermiştir.[49]

Öncelikle, daha önce *dikē* (adalet) olarak sayılan ve *thesmos* diye tabir edilen sözlü yasaların ve törelerin yerine, artık *krinein* ile, sözlü yasaların doğru zamanda tatbikini sağlayacak bilgiyi düzene koyan ve bunu hafızaya alan yazılı yasaların belirmesi ve hatırlama-unutma bağlamında beliren bir hakikatin [*alētheia*] gündeme gelmesi söz konusu olmuştur. Yazı, her seferinde düzenin aynı şekilde ve aynı ölçüde tesis edilmesini sağlayacaktır.[50] Hititlerde, Asurlularda ve Babil'de bulunan, sihre ve dini-ayinsel düzenlemelerin bilgisine olduğu kadar niceliklerin ve ölçülerin kullanımının tekniği olarak da karşılaşılan yazı, yakın doğuda seçkin sınıflara ayrılmış kullanım sırrını-esrarını kaybetmiş, halka dair alanda adalet için kullanılmaya başlanmıştır.[51]

Yazının adaletin hakikat üzere tesisini "teknik" vesilesiyle kolaylaştırması, bunun tam da dünyanın düzenine dair hesabın her seferinde aynı olan ölçüler dâhilinde yapıldığı bir döneme denk geliyor olması, bu dönemin de tıpkı Hesiodos metinlerinde olduğu gibi çalışmanın ve günlük işlerin taksim ve tertibine mütekabil ifa ediliyor olması, "para gibi bir şeyin" belirmesinden sonra olacaktır.[52] Yeni bir hükümranlık tertibini beraberinde getirecek olan bu şey, kendisiyle beraber yazı ve yasanın da işleyişine içkin olan bir düzene atıfta bulunacaktır. Foucault'nun titizlikle izah ettiği üzere, Dor istilaları sonrasın-

47 *Age*., s. 88.
48 *Age*., s. 92.
49 *Age*., s. 93-94.
50 *Age*., s. 104.
51 *Age*., s. 107.
52 *Age*., s. 112.

da askeri sınıfın demirin kullanımından istifade ederek savaş imkânlarını *levazımat* ile çoğaltması, dolayısıyla da bu demirin zanaatkârlar tarafından işlenmesi ile zanaatkârlara olan talebin artması, zanaatkârların yarattığı mamullerin değerini arttırmıştır. Buna mukabil hâsıl edilen zirai mahsulün başka toplumlarla ticarette kullanılamaması zengin sınıfın toprağa bağlı olmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, zanaatkârların ticari mübadeleye sokabileceği ve ihracat ilişkisini artırabilecek mamuller imal edebilmesi ile değişmiştir. Daha önceden köle olan bu zanaatkârlar, üretimdeki katkılarının artırılması adına özgür kılınmıştır. Dor istilaları neticesinde bakımsızlaşan ve ardından kuraklaşan atıl topraklar da, işletilmesi için iktidar sahibi olmayan çiftçiye tahsis edilmiştir. Tüm bunlarla beraber yeni bir *ihtiyaç* gündeme gelmiştir. İşte para gibi bir şey olan *nomisma*, tam da bu dönemde belirmiş ve toprakların tahsisini sağlamak üzere kullanılmıştır. Bu dönemde para, "yeniden tevzi, yeniden paylaşım ve içtimai tashih [*correction*] aleti" olarak kullanılmıştır.[53] Yine de, yasa ve yasanın beraberinde belirecek düzen olarak *nomos*, Foucault için henüz *nomisma*'da kendini yazı olarak göstermeyecektir.

Para [*nomisma*] "im olmadan önce simülakrdır".[54] Bu tam da paranın meta olarak mahfuz tuttuğu metafizik kıymeti önceleyen bir simülakrdır: Paranın "ticari mahiyeti" olarak "metasal ve metafizik doğası" hiçbir şekilde onun "tarihsel kökeninde" bulunamaz.[55] Foucault, buna delil olarak, paranın "tarihsel kökenine" dair bir misal öneriyor – "Bu misali seçerek, bunun bir misal olduğunu gayet iyi biliyorum" gibi bir izahat ekleyerek.[56] Lidyalılardaki gibi devlet aygıtının işleyişiyle alakalı olarak veya Fenikelilerde olduğu gibi safi ticari amaca uygun hizmet gören para, Yunan "misalinde" dini ve ekonomik "okumanın" çakıştığı bir düzleme işaret ediyor: Zirai arazilerin yeniden tevzii, vergi ve borçların tahsili, cezai yaptırımın para üzerinden kontrolü, tam da (şehirdeki servete) katılımcı-iştirakçilerin kendilerine düşen fasılanın tanrılara düşen hissesini, servetleri üzerinden adayacakları kurbanla tanrılara adamalarına tekabül ediyordu. "Aynı nesne hem kurban hem vergi, hem en fakirlerin maaşı hem ayinsel tevzi, hem iktidarın yağması hem evin ve mabedin hissesi, hem içtimai bedenin sihirli bir şekilde yeni-

53 *Age*., s. 123.
54 *Age*., s. 135.
55 *Age*., s. 134.
56 *Age*., s. 133.

den canlanışı hem de çanak-çömlekçinin gündelik etkinliği olduğunda para vardır".[57] Dahası, birileri ellerinde parayı tuttuğu için nüfuzlu olmamıştır, birileri iktidar sahibi olduğu için para dolaşıma sokulmuştur. "Paranın – nişanesinde [*marque*] – *betiklenen* [*inscrit*] [...], genel semiyolojik doğası itibariyle, im değildir, iktidar için ve onun etrafında dönen mücadeledir; iktidarın yer değiştirmesi, elde tutulması ve ona yapılan güç takviyesidir"[58]. Paranın bu misalde "henüz temsili bir im" olmadığını tespit eden Foucault, "klasik ekonominin esrarlı temsiliyetinden ırakta", bu paranın, serveti ve yatırımı ekonomik olarak, içtimai toplulukları politik olarak, yeniden tevzi hisselerini dini olarak yer değiştirmeye tabii tuttuğunu, ve nihayetinde iktidara dair yer değiştirmeyi mümkün kıldığını belirtiyor. Buna göre, "im temsil ederken, simülakr bir yer değiştirmeye başka bir yer değiştirmeyi vekil kılıyor [*substitue à une substitution une autre substitution*]".[59] Bunun, Marx'ın "fetişizm" olarak adlandırdığı şey olduğunu söyleyen Foucault, paranın im olarak ekonomik bir meta işlevi gören gerçek kullanımının, tarihsel olarak gerçek bir kıymetin yerine geçen simülakrına bağlı olduğunu eklerken, "daha da ileri gidip" "bir simülakr olarak im" olduğunu iddia ediyor.

Bu simülakrı Foucault şu şekilde izah ediyor: Nasıl ki hakim, hükümranlığın sembolü olarak karar anında asayı elinde tutuyorsa, arazilerin yeniden tevzisini sağlayan ayin kahini de, bu işi ifa etmeye yetkisi olan üst sınıfın içinden birisi olarak, dini ve sihirli bir amel icra edecek olan asasını elinde tutardı. Para, bu asanın görevini icra edecek, ama bunu yaparken ne asa gibi dini-sihirsel "sembolik bir malzeme" olacak, ne de "temsili bir im" olacak: Yemine ve emre imkân sağlayan asanın sembolik kullanımının yerine, bir yer değiştirmeler serisi sağlayacak olan gayri-temsili bir im. Para, Aristoteles'in bahsettiği gibi "safi saçmalık" değil, fazla ve aşırı birikimi engellemek için (bilhassa Solon döneminde) kullanılacak bir *metron*, bir ölçü birimi olacaktır. Foucault'ya göre, Aristoteles'in *khrēmatistikē* ile *oikonomia* arasında, yani zaruretinden ziyade kullanışlılığı açısından servetin tasarrufu ile evin zaruri ihtiyaçlarının ve masraflarının tertibi [*nomos*] arasında yaptığı ayrımın daha geç bir ayrım olduğu görülecek; henüz *mukavele olarak nomos*'un belirmediği *nüzmizma*'da, bu ayrımın getireceği *imsel işlevin* mevcut olmadığı ortaya çıkacaktır.

57 *Age*., s. 131.
58 *Age*., s. 133.
59 *Age*., s. 135.

"Misal olduğu bilinen" bu para misali, sembolik olmayan bir im olarak gayri-temsili bir mevziiye vaz edilmiş durmaktadır. Üstelik bu paranın bir nişanesi [*marque*] olacaktır. Foucault'nun ısrarla sembol demediği bu para, hem bir misalin sembolik olmayan bir şeyi imlemesiyle, hem bu imlemenin temsili olmamasıyla, mamafih hem de simülükr vesilesiyle yer değiştirmeye tabi tutmasıyla, üzerinde bulunacak (kartal, at, kaplumbağa gibi) *nişaneleri* iktidara dair kılarken, *nomos*' un yazı ve yasa olarak mukavelede belirmesine tekabül etmez.

Sembolik olmayan bu paranın asanın yerine geçerken asadaki sembolik kullanımı icra edip etmediği sualini bir kenara bırakıp; simülakrın im olduğu takdirde bunu sembolden farklıca hali hazırda bir mevcudiyetin hali hazırda olmayanın yerine geçmesi olarak [*re-présentation*] nasıl icra ettiği sualini de bir kenara bırakıp; bu para misalinin olduğu dönemde, hem asada olduğu üzere "politika ve ekonominin birbirinden ayrılmadığı [*solidaire*]" (arkaik Yunan'daki gibi) bir toplumdan farklı hem de *khrēmatistikē* ve *oikonomia*'nın birbirinden ayrıldığı (klasik Yunan'daki) Aristotelesçi fehimden mümeyyiz bir misal olarak tezahür edip edemeyeceğine bakalım.

Öncelikle, Foucault'nun Aristoteles'e dair tespit ettiği *khrēmatistikē* ve *oikonomia* ayrımının Aristoteles nezdinde pek de geçerli olmadığını hatırlatabiliriz: *khrēmatistikē oikonomia*'nın bir parçasıdır [*khrēmatistikē morion tēs oikonomias*] (*Politika*,1258a21).

Sonrasında ise şuna bakabiliriz: Politika ve ekonominin birbirinden ayrılabileceğine dair pek de aşikar bir delil vermeyen *Marx*'ın Aristoteles'ten devşirdiği formülüne göre, paranın fetişizme tâbi olması onun sembolik vasfına mani olmayacaktır: "Para toplumun *müteveffa teminatı* olarak hizmet eder, ve bunu tam da içtimai (sembolik) hususiyetinden dolayı yapar"[60] [*bizim italiğimiz*]. Aristoteles'ten alıntılayan Marx, iktibas ettiği *Nikomakhos'a Âdet*'in V. Kitabının 5. Kısmının 14. paragrafına atıfta bulunur. Ancak bu kısımda Marx'ın bahsettiği "müteveffa teminat" – Ölü vaat, ya da geçersiz kefalet, yoksa cansız rehin mi desek? – ibaresi bulunmamaktadır. İfa edilen müteveffa bir teminatsa, bu, tam da para, *fiyatına iman* edilen ve *vefa* edilen bir para olmadığı için olabilir. Yine de Aristoteles'te, *ifa* edilen bir *emanet* kıymeti, bir *yeminleşmenin* (ve *nomos* olarak *sözleşmenin*) mamulü olan parada, mevcuttur.

60 Karl Marx, *Grundrisse*, Londra: Penguin, 1993, s.160.

> *"Dei ara heni tini panta metreisthai, hōsper elekhtē proteron. touto d esti tēi men alētheiai hē khreia, hē panta sunekhei· ei gar mēthen deointo e mē homoiōs, ē ouk estai allagē ē oukh hē autē. hoion d upallagma tēs khreias to nomisma gegone kata sunthēkēn· kai dia touto tounoma ekhei nomisma, hoti ou phusei alla nomōi esti, kai eph hēmin metabalein kai poiēsai akhrēston"* (*Nikamakhos'a Âdet, 1133a25-31)*

> "Daha önce söylendiği gibi, her şey bir şeyle ölçülmelidir. Bu bir şey de hakikaten [ihtiyaça dair] taleptir, ki bu talep her şeyi o bir şeyle birlikte tutar; çünkü eğer talep değişir veya olmazsa, mübadele de öyle olmaz, ya da hiç olmaz. Ama öyledir ki ihtiyaçlara dair taleplerin mübadelesi (adetten) [*sunthēkēn*] parayla beraber tertip edilen mevzuat ile vaz edilmiştir [*sunthēkēn*]; ve bundandır ki bu, para [*nomisma*] sözüyle tabir edilir [*tounoma*], çünkü buna (bu ada) doğal olarak değil, adet gereği sözleşme [*nomōi*] ile haizdir. Çünkü [kıymeti] bizim tarafımızdan değiştirilebilir veya na-lazım kılınabilir [*akhrēston*]".

Sözleşmenin para olarak ve parada karşımıza çıktığı, paranın sembolik kıymetinden azade düşünülmediği, teminatın, müteveffa da olsa, parada *metron* vesilesiyle, yani ortak ölçü olarak bulunduğu söylense de; Foucault'nun bir taraftan sembolik olduğunu diğer taraftan da temsili olmadığını savunduğu parayla, Aristoteles'in sözleşmeye tâbi parasının aynı olmadığı iddia edilebilir. Eğer *nomos*, *Hesiodos'tan itibaren* adalet üzere yaşamanın doğaya uygun hesap ve ölçüye münasip çalışmayı lazım kıldığı tertibat demekse, ve para da Foucault'nun anlatmış olduğu gibi, böyle bir tertibatı mümkün kılacaksa ve bu, tam da *Ortak ölçüde*, yani *metron*'la, parayla ve parada da temin edileceği içinse; *nomisma* olarak para, Aristoteles misalindeki manasıyla sözleşme olarak düşünülebilecek *nomos*'tan, yani içtimai hususiyetinden ayrı fehmedilemez demektir.

Nomos'un ölçüsü ve ölçütü olarak *metron*, kullanışsız, lüzumsuz, kıymetsiz, ölü ve hattâ müteveffa olabilir. *Akhrēston* olma, yani *khrē* olarak, talep olarak, ihtiyaç olarak, kullanışlılık olarak hiçbir kıymet teşkil etmeyecek ölü bir sözleşmeye dönüşme kuvvesine haiz olmakla beraber, paranın ölçütünü tayin etmemize yarayan *khrē* (ihtiyaç-talep), *Âdet* kitabının *adaletten* bahsettiği kısımda, paranın *adl* [*meson*] ile beraber-atıldığı-mukayese [*sumblēta*]

sayesinde lüzumlu oluyor: "*Dio panta sumblēta dei tōs einai hōn estin allagē. Eph ho to nomisma elēluthe, kai ginetai tōs meson*" (*Nikomakhos'a Âdet*, V. 5,10). "başka şeyle mübadele olarak mevcut olan her şey başka şeyle beraber mukayese-edilmeye-atılabilir olmalıdır". Burada *Mukayese edilebilir* anlamına gelen *sumbletos*, *sumbolē* ile, yani beraber [*sum*] atlamanın sembolik hali olarak sembol ile, beraber olma ile, birliktelik kurma ile düşünülebilir. Bununla birlikte, *sumbolēin* fiilinin anlamlarından birinin, sözleşmede vaadi gelen parayı ödemek olduğunu, ve fiyata vefa etmeyi parayla beraber ifa eden bir sembole tekabül ettiğini hatırlatmak lazım gelebilir. Öyle ki, bu lüzum, tam da karşılığı bir orana tekabül ederek ifa edilmesi gereken bir talebi kullanışlı kılar. Şehirde [*polis*] adalet oranla [*analogia*] olur, eşitlik [*isotēta*] ile olmaz. "*All en men tais koinōniais tais allaktikais sunekhei to toiouton dikaion, to antipeponthos, kat analogian kai mē kat isotēta. Tōi antipoiein gar analogon summenei hē* polis" (*Nikomakhos'a Âdet*, V. 5,6). "[...] müşterek olan şeylerin dağılımındaki hisselendirilme, ait olunacakların adaletli olmasında olur, bu da karşılığın oranla verilmesindedir, hakkaniyetle değil. Zira şehir de karşılığın oranla verilmesiyle idame olur". Bu oranın gerektirdiği [*khrē*] talebin kıymetini, yani *fiyatı ifa* etmek, onu ödemek, şehre karşı bir *vefayı* da beraberinde getirir; "*Kharitōn* (letafet) abidesini" tam da bu yüzden "şehre dikmişlerdir", çünkü "lazım gelen hizmeti şehre ifa etmek, yani ödemek" [*kharisamenōi*] ödenen bir vefayı olduğu kadar, karşılığında [*palin*] kendiliğinden lütfedilen bir vefayı da [*kharizomenon*] beraberinde getirir – "*Dio kai Kharitōn hieron empodōn poiountai, hin antapodosis hei. Touto gar idion kharitos; anthupēretēsai te gar dei tōi kharisamenōi kai palin auton arksai kharisomenon*" (*Nikomakhos'a Âdet*, V. 5,7).

Adaletin oranlı talep edilen ölçüt olarak parada karşılığını bulması, şehirde müşterek olanın hissesinin, lazım gelen hizmetlerin ifa edilmesi ile, orana göre karşılığının ödenmesine tekabül etmektedir. Paranın oranı ile şehrin oranı, lüzum duyulan ihtiyaçların fiyatının zaruret olarak ödenmesinde karşılığını buluyor. Her ikisinde de, Aristoteles için, adalet, oranın talebi karşılaması olarak ifa ediliyor. Yine her ikisinde de, *ifa* edilen *fiyat*, *nomos* olarak, sözleşme olarak, sözleşmenin getirdiği tertibat olarak, lüzumsuz olma olasılığını *beraberinde taşıyor*. Para [*nomisma*], nasıl ki üzerinde mukavele edilen kıymetinin [*nomos*] geçersiz ve kullanışsız [*akhrēston*] kılınabilmesine imkân veriyorsa, şehir [*polis*] de latif abidelerle bize hatırlattığı borçlarımızın – *düyun* mu desek? – vefa olarak ifa edilmesini lazım kılarken,

kendiliğinden ve lütfederek karşılığı verilecek olanların lüzumunu kaldırıyor, vefanın fiyatını da tamamen belirsiz bir ölçüte teslim ediyor. İfa edilen vefa, sözleşmedeki ölçütün icra edilişini, borca (vefaya) karşılık gelebilecek bir icraya oranla *belir(siz)liyor*. *Polis* (şehir) ile *nomos* da, *nomos* ve *nomisma*'nın dâhil olduğu belirsizlik vaziyetinden ayrı düşünülemeyecek bir ekonominin (*söz(leşme)de* adilane) politikasına *ait* oluyor. Bu haliyle ekonomi ve politika iç içe geçerken belirsizleştikleri bir alakada vaz oluyorlar.

Politiko-ekonomik sembolik kıymeti ile, sözleşmenin [*nomos*] ve yasanın [*nomos*] belirsizliğini ifa eden – kim bilir, belki de bu haliyle sözü ifa eden, sözleşmeyi ve yasayı söz-edimi olarak her ifa edişinde sınırlarını belirsizleştirmek suretiyle onları iç içe geçiren – *nomisma*, tarihsel olarak paranın arkaik yunanda gösterdiği iktidar *alakalarını* (Foucault'nun iddia ettiği gibi bu alakalardan kolaylıkla ayrı tutulamayan) Aristoteles misalindeki sembolik kullanımıyla *muallaka asarken*; *nomisma misalinin* Foucault'ya verdiği *delil* de başka bir ayrımı, belki de dersin en başından beri Foucault için büyük önem arz eden bir ayrımı vaz olduğu muallakta belirginleştiriyor: Yazı ve yazı-dışı.

* * *

Dersin başlangıcından beri, hikâyenin başladığı günden beri, yazının en başından beri, belki de ödenmek istenen bir *vefa borcu* vardı. Vefa her ifa edilişinde bir borcu da beraberinde getirdiği için mi, yoksa ifa edilen bir sözün ve sözleşmenin sabitleyebileceği bir yasaya ait fiyat tespit edilemeyeceği ve dolayısıyla hep *düyun* ile, hattâ düyunu tehir edecek bir *dua* ile vefa edildiği için mi bilinmez ama – ama bilgi ile arzu arasındaki *tefriki*, bilme istencini tarihteki iktidar alakalarıyla gösterecek delille ispatlamaya çalıştığı paradigma, para misalinde, Foucault'nun Aristoteles'e vefa borcuna, (belki de düyun olarak hakikat istencine yani onun borç-suç-*düyun-din*-yükümlülük-vicdan bağlamındaki *Nietzscheci* jenealojik meseleleştirilişine) işaret ediyordu. Kıymeti kendinden menkul bir fiyatı beraberinde getiren bu borç, paha biçilemez bir meseleye delalet ediyordu artık: tef*h*rik'e[61]. Foucault'nun, ders boyunca birkaç kez gündeme getirdiği *différence* kavramı, Foucault'nun

61 Tef*h*rik ihtirâsı (neolojizmi) ve bu kavramın vefa ile olan bağı için bkz. Enis Memişoğlu, "Anonim Şirketi", *Teorik Bakış* 2 (Eylül 2013), s. 163-175.

uzun zaman öğrencisi ve sevgilisi olmuş Daniel Defert'in eklediği dipnotlardan ve derse dair değerlendirmesinden de çıkarılabileceği üzere, Derrida'nın *différance* kavramına ve yazı/yazı-dışı ayrımına dair bir *murakabeyi* beraberinde getiriyordu. *Rekabet*'in *murakabeye* dönüştüğü bazı paragraflar, Foucault'nun meselesinin tam da *rakibi* (ve talebesi) ile olan münakaşasına dair *bakışı* ve *paradigmatikleştirmeyi* beraberinde getiriyordu.

Şimdi benden istenilene *vefa-borcumu* ödemeye, söze geleni ifa edemeyeceğimi yazarak, vefanın da her söze dökülüşünde kendini tehir ve tefrik ettiğini, bunu da söz-edimi olarak yazıda ve onun olay olarak kendine misal aldığı nazariyede (ve nazariyenin misali olarak nazariyede ve n...) söyleyerek hikâyeye devam edeceğim.

Para hakkında "mübadele pratiklerine ilk başta im olarak dâhil edilmediğini göstermeye" çalıştığını söyleyen Foucault, "yasa hakkında" şöyle yazıyor: "Yazı, ondaki temel farkı [*différence fondamentale*] tesis etmez". Zira, "Yazı ve yazı-dışı ayrımı geç gelen bir zıtlıktır (MÖ. V. yüzyıl)".[62] Yasanın hakikate dair bilgiyi kanıtlar üzerinden talep ettiğini ve bunun tertip edilmiş bir düzene tâbi kılındığını söyleyen Foucault, düzenin yasa olarak telakki edildiği andan itibaren yasanın tatbik edilişinde cezai tertibatın kendini gösterişinin önemli bir yer teşkil ettiğini gösterecektir. Bu cezai tertibatın da, Antik Yunan'da, saf ve gayri-saf [*impur*] ayrımına, tam da daha sonraları dışlama –ihracat mı desek?– pratikleri [*pratiques d'exclusion*] olarak işleyecek akıl/akıldışı, suça yatkın/suça yatkın olmayan gibi ayrımların öncüsü olacak şekilde, hakikate dair bilginin yasa vasıtasıyla belirlenmesi için taalluk ettiği ortaya çıkacaktır. Önceleri *olay olarak* gündelik edimlerden çıkıp ayine başlamanın şartı olan *abdest* [*ablution*] şeklindeki arınma,[63] hukuki-politik iktidarın duhulü ile kanın yarattığı kirliliği (kan davalarına uygulanacağı üzere) yasayı (*nomos*) tezahür ettirmek için temizleyecek bir vakaya dönüşecektir. Saf/gayri saf ayrımı yerini masum/suçlu ayrımına bırakacaktır. Homerosçu manada önemli olan suça meydan okumanın (tanrılar tarafından verilecek cezayla) ifa edilmesiyken ve bu vefanın doğru tatbik edilebilmesiyken, bu da yerini suçun *vakaî* hakikatine bırakacaktır.[64] Suç gerçekten işlenilmiş midir, ispatlamak gerekecektir.

62 Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir*, Paris: Seuil/Gallimard, 2011, s. 145.
63 *Age*., s. 161-163.
64 *Age*., s. 173-175.

Foucault, senenin son dersini Sophokles'in *Kral Oidipus*'una ayırarak, *miasma*'ya yani gayri-saf olmaya dair bilginin yasa vasıtasıyla nasıl "iktidara taalluk ettiğini" gösterir[65]. Dersin en sonunda da derste yaptığının "söylemsel olayları" analiz etmekten ibaret olduğunu, ve toplamda söylemsel olayın "hiçbir zaman metinsel"[66] olmadığını, "onu hiçbir zaman bir metinde bulamayacağımızı", ama "içtimai sınıf mücadelelerinin" iktidar etrafındaki" tarihinde "Nietzsche'nin bahsettiği o bambaşka şeyi yeniden bulabileceğimizi" söyler[67] – neticede Nietzsche için "hakikat önceden verili değildir; bir olay olarak üretilir".[68]

Foucault için metinsel olmayan, yazı dışında ve ona hariç olan söylem, yasa etrafında tesis edilen hakikatte de meselenin yazı-dışına dair olduğuna işaret ediyor. Öyle ki, dönemsel olarak geç şekillenecek olan yazı/yazıdışı ayrımı, yasa söz konusu olduğunda yazılı-olmayanın karşısına onun zıddı olarak yazı-dışını vaz etmiyordur. Foucault'nun *thesmos* (mevzuat – *tithēmi*'den, yani vaz etmek fiilinden türer–) ile *nomos* arasında yaptığı ayrıma göre, "olay ve şartlar gerektirdiğinde hatırlanıp tatbik edilen ve hafızada mahfuz" olan yazılı-olmayan *thesmos* için mühim olan "onun sözel avdeti değildir, daha ziyade: tesirinin her zaman olayın ani belirişine taalluk etmesidir". *Nomos*'u tayin eden ise sâfi yazı değildir: "Yazı *nomosun* mümkün şekillerinden sadece biridir."[69] Bu ayrıma göre *thesmos*, yazılı-olmayan, hafızanın *olaysal* tatbikine bağlı olan ve muayyen avdeti sözel olmak olmayan bir yasa sunarken; *nomos* ise, hem yazıya, hem pedagojik misale, hem söyleme [*logos*], hem de *doğaya* dair hatlarıyla *vakaî* tatbikatını sağlayabilir. Bu durumda *thesmos* yazı tarafından sabitlenmediği gibi, onun yazılı-olmayan

65 *Age*., s. 182.

66 Bkz. s. 191: "Dışsallık prensibine gelince, hiç bir metnin analizini o metnin kendisinden yola çıkarak yapmadım". Bu ifadeye göre bu ders boyunca, Foucault'nun "hiç" dışına çıktığını söylediği metinlerin haricinde metin-dışı bir kaynak kullandığına rastlayamadık. Bilhassa Hesiodos'u, Homeros'u, Hesiodos'u, ve Sophocles'i Foucaultcu manada Aristoteles metinlerinin dışındaki metin-dışı metinler olarak düşünürsek, bizim rastladığımız daha ziyade bu prensibin muallâklığı oluyor gibi.

67 *Age*., s. 188.

68 *Age*., s. 190. Nietzsche de, *Trajedinin Doğuşu*'nda, Yunan trajik sanatının müziğin nef(e)sinden [*Geist*] doğduğunu (§17) ve "sembolik imgenin müzik sayesinde en yüksek anlamına eriştiğini" (§16) söylediğinde, veya "bir şair, görünür dünyanın bu içsel yayılımına ve aydınlanışına kelime ve kavramın dolayımıyla doğan ve hiç de mükemmel olmayan mekanizmayla erişmeye çabaladığında, ona benzer herhangi bir şeyi nasıl sağlar" (§21) diye sorduğunda, Foucault'nun bahsettiği ve hiçbir zaman metinsel olmayan o bambaşka şeyi kast ediyor olmasın? Bkz. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig: Fritzsche, 1872.

69 Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir*, Paris : Seuil/Gallimard, 2011, s. 144-5.

avdeti de onu sözelliğiyle tayin olan bir yasa yapmazken; *nomos* ise hem sözlü hem de yazılı olan unsurlarıyla yasanın tatbikini ifa edebiliyor. Birinde yasa ne sözel ne de yazılı olmaya bağlıyken, diğerinde yasanın yazılı olması sözel (de) olmasına tezat oluşturmuyor. Birinde yasa *olaysal* iken, diğerinde yasanın tatbiki *vaka* ile beliriyor.

Thesmos'un hafızaya dayalı ifasının beraberinde yazıya izafe edilen muhafızlık görevini tatbik ediyor olmasının onu yazıdan tam anlamıyla mümeyyiz kılıp kılamayacağı sualini şimdilik bir kenara bırakalım (hattâ *tehir* edelim), bilhassa *thesmos*'un *nomos*'ta kullanım alanının olup olmadığına ve belki de *nomos*'a bağlı olabileceğine dair zımni rabıtayı da raptetmeden, meseleyi *thesmos*'taki olayın ifa ediliyor oluşuna getirelim: Yasa [*nomos*] tatbik ettiği 4 farklı mevzudan birini hakikatin vaka olarak izah edilmesi için kullanırken, tıpkı Mevzuatın [*thesmos*] *vaz* ettiği kuralları olayda ve olayla tatbik ederken yaptığı gibi, yani mesela şahadette olduğu gibi, olaysal bir avdet göstermez mi? Eğer Foucault'nun dediği gibi "olayın, zaman içinde aniden ve sonra tekrar belirişini, dengesizliklerini bir sefere mahsus elde edilmiş ve muhafaza edilmiş vakanın her seferinde *müşahedeye* dair tespitine siyasi, hukuki ve dini olarak istihale etme gerekliliği"[70] [bizim italiğimiz], *nomos* bahsinde şahadeti olaysal olmaktan çıkarıyorsa, göstermez. Peki ya *nomos* bunu gösteriyorsa? Peki ya *nomos* şahadet ile buna delalet ediyorsa? Peki ya, *nomos*, şahadet ile ve onun Aristoteles'teki misali ile olayın *nomos*'ta dahi ifa edildiğine, yani *nomos*'un olaysal olduğuna delalet ediyorsa? Bu, o zaman, şahadeti, Foucault'nun bahsettiği manasında *nomos*'un "olaysallığı" adına *misal* kılardı

Peki bu misal nasıl olaysal kılınırdı? Aristoteles misalinde, *nomos*'un olaysallığı misal olabilir miydi? Ya da, Aristoteles'teki misale göre, *nomos*'un yanında misali olaysal kılabilir miydi?

Aristoteles'te kanıtlar [*pistis*] *Retorik Sanatı* için zanaat-içre [*entekhnoi*] ve gayri-zanaatsal [*atekhnoi*] olarak ikiye ayrılırken (*Retorik Sanatı*, 1355b2), daha önce saydığımız kanıtlar zanaat-içre olanlarken, gayri-zanaatsal olanlar yasalar [*nomoi*], şahitler [*martures*], akideler [*sunthēkai*], işkence [*basanoi*] ve yemindir [*horkos*]. Müdafaa veya suçlama yaparken, eğer yazılı yasa

70 *Age*., s. 185.

uymuyorsa, "yazılı olmayan yasa [*agraphois*] işlenmelidir [*khrēstai*]" ve bu daha "âlâdır" [*beltionos*] (1375a); eğer şahitler yeterli değilse veya yanlış şahadette bulunulacakları düşünülüyorsa, *enthumēma*'ya veya *eikos*'a (ihtimal) başvurulabilir; eğer akideler arasında yazılı ve sözlü yasalara uygunluğu tartışmalı olanlar varsa, bunlar nasıl gerekiyorsa öyle kullanılabilir [*hopoterōs an hēi khrēsimon*] (1376b); yemin ise karşı tarafa teklif edilerek veya karşı taraftan geldiğinde kabul edilerek kullanılabilir – veya birisinin olup diğerinin de olmadığı şekilde kullanılabilir, ya da iki taraf tarafından da kabul edilmez; işkenceye gelince, o, "bir tür şahadettir" [*basanoi marturiai tines eisin*] ve işe yaramayacağı durumlarda "daha önce karar verenler [*krinontes*] tarafından türetildiği bilinen misaller aktarılmalıdır" [*dei d ekhein epanapherein epi toiauta gegenēmena paradeigmata ha isasin hoi krinontes*] (1377a). İşkence, işe yaramadığında veya yaramayacaksa misal [*paradeigma*] aktarılıyor. Daha önce türetilen [*gegenēmena*] misaller [*epanapherein*] aktarılıyor. Demek, işkence, bir şahadet türü olarak yararsızlığında misali aktarmayı, genel olarak şahadetin nasıl kullanılacağıyla beraber düşünmemizi sağlayabilir. Öyle ki, bu alıntıda "türetilen paradigma"nın nasıl türetildiği tam manasıyla verilmezken, genel olarak şahadetin nelerden yararlanacağı açıkça belirtilmiştir: İki tür şahit vardır, birisi yenidir [*prosphatoi*], diğeri eski [*palaioi*]. Eskiden kasıt "şairler ve başkaları tarafından tanınan kişilerin kararlarıdır" [*legō de palaious men tous te poiētas kai hosōn allōn gnōrimōn eisi kriseis phanerai*] (1375b). Bunlara ilaveten geleceği yorumlayan kâhinleri de ekleyen Aristoteles için şair geçmişten türemişleri [*genomenon*], yani olmuş vakaları verir. Geçmişten *türemişler*, yani vakalar [*genomenon*], şahadet için kullanılabildiği sürece, işkence işe yaramadığında *türetilen* misaller de, *şahadet türüne* ait oldukları sürece *türetilmiş misal* olarak şairin hikâye ettiği bu vakaları, *aktarabilirler*. Peki şairin hikâye edişi, vakayı nasıl aktarmaktadır? Şairden türeyecek misal olarak hikâye [*muthos*], misali verirken, bu edimi nasıl *imal* etmektedir? Şairin faaliyeti, vakayı misal olarak aktarmamızı sağlarken, misaldeki vaka, vaka olmaktan çok, misalliğinde hikâye olarak olan bir şey olmasın?

Aristoteles *Peri Poiētikēs*'te trajediyi "edimin taklidi" [*prakseōs mimēsis*] olarak tanımladıktan sonra bunu hikâyeye [*muthos*] eş kılar. Hikâye de, edimin taklidi olarak, edimin vukuatlarını birlikte vaz eder [sunthesis tō̄n pragmatōn]. Vaz edilen bu edimler avdete [*kata te to ēthos*] ve düşünceye [*kata tēn dianoian*] göre vuku bulurlar. Avdet [*ēthos*] ile "edimini imal edende

ne varsa onların tezahürü" [*ho poious tinas einai phamen tous prattontas*], düşünce [*dianoia*] ile de "kendisine işaret edilen ve kendisinin tezahürüyle varlığı malum olan ne varsa, onun sözle dile gelmesi" [*en hosois legontes apodeiknuasin ti e kai apophainontai gnōmēn*] kastedilir (1450a). O halde hikâyede, edim ile söz, avdete ve düşünceye göre bir birliktelik vaz ederler. *Söz-edimi* olarak hikâye söz ettiği vakayı düşüncede ve imal edilen edimde birlikte kılar. İmal edilen edim olarak avdet, imalat ile edimi, *poiēsis* (imalat) ile *praksis*'i (edim) iç içe geçirirken, bununla birlikte vaz edilen söz [*logos*] hem imal edilen hem de eylenilen bir vaziyette dile gelmiş olur. Aristoteles her ne kadar *poiēsis* ile *praksis*'i birbirinden ayıran vasıfları başka yerlerde tayin etse de, yine Aristoteles metinlerinde çoğu zaman, burada da görebileceğimiz üzere, bir edimin imal edildiğine, hattâ *imalin tam da edildiğine* rastlarız. Yine de, bu ayrıma müşahede ettiğimiz *Nikomakhos'a Âdet*'in 6. kitabında, sadece *poiēsis* ile *praksis*'e dair ayrımından değil, aynı zamanda da *dianoia*'nın (yani düşüncenin) ve *nous*'un (yani düşüncenin kendisinden tezahür ettiği zihnin) *poiēsis*'ten farkından da bahseder: "Düşünce kendiliğinden hiçbir şeyi hareket ettirmez, ama edim saikıylaysa başka. İmal edilen de imalat için aynı şekilde bir saiktir; bununla birlikte erek [*telos*] (imalatta) mutlak olarak kendinde [*haplos*] değildir fakat *mamule* [*poiēton*] göre ve mamul içindir. Ama eylenen edimde başka türlüdür: çünkü (onda) iyi eylemek (kendinde) [*eupraksia*] erektir, ve buna arzu edilir; o yüzden karar arzu edilen düşüncedir ya da zihnin arzusudur, bu da ilkesini insandan alır" [*Dianoia d autē authen kinei, all hē eneka tou kai praktikē; Hautē gar kai tēs poiētikēs arkhei; eneka gar tou poiei pas ho poiōn, kai ou telos haplōs alla pros ti kai tinos to poiēton. Alla to prakton: hē gar eupraksia telos, hē d oreksis toutou; dio ē orektikos nous hē proairesis ē oreksis dianoētikē, kai [hē] toiautē arkhē anthrōpos*] (*Nikamakhos'a Âdet*, 1139b).

Görülüyor ki Aristoteles'te ruhun 3 parçasından ikisi olan arzu ve zihin – diğeri duyumdur – birbiri ile kurdukları alakayı *praksis* üzerinden tesis ederken, erekleri kendi dışlarında olmadan hareket ediyorlar. Zira düşünce de ereğini iyi eyleyerek ifa ediyor. *Poiēsis* ise, mamulü kendi dışında bir erek olarak imal ediyor. Düşünce ve arzunun birbirleriyle alakasından bu şekilde ayrılan *poiēsis* trajedide *praksis*'le beraber vaz edildiğinde, artık nous'un *ethos*'tan, *dianoia*'nın da *praksis*'ten ayrılamadığı bir olaydan bahsedeceğizdir. Öyle ki trajik hikayede [*muthos*] *ethos* ve *dianoia*'nın birlikte vaz edilişleri, ereği kendinde olmayan edimin imalatı ile, ereği kendinde olan düşün-

cenin edimi olarak, edim ve imalatı söz-ediminde tezahür ettiriyor. *Poiēsis* ve *praksis*, söz-ediminin yarattığı vaziyette [*sunthesis*] birlikte ifa ediliyorlar. *Şairin verdiği misal de böylelikle, her sefer için sabitlenebilecek bir ispatı verecek olan vaka görevi görmekten ziyade, lazım olduğunda kullanılan misal olarak, kendisine ihtiyaç duyulduğunda arzu ile düşüncenin birlikteliğini mamul ile vaz eden, düşüncenin tezahürüne işaret eden sözün edimde imal edilmesini sağlayan hikâyeyi verecektir.* Peki Hikâye, misalin söz edimi olarak tatbikini lüzum duyulduğunda aktarırken, bunu, şahadetin *vaka* olarak hakikat tespiti adına kullanılmasından farklı olarak, yani *olay* olarak gösterebiliyor mu?

Dianoia "olması gerekeni ve buna uygun *olanı* söyleme imkânıdır ki bu politik ve retorik olarak dile gelir" olarak tanımlandığında [*touto de estin to legein dunasthai ta enonta kai ta armottonta, hoper epi tōn logōn tēs politikēs kai rhētorikēs*] (1450b), *olması* gerekenin ve buna uygun *olanın* nasıl söyleneceği tam da sözün *oluşuna* dair bir hattın belirmesine olanak verir. Sözün *oluşu* olarak *Dianoia* biraz ileride yine retoriğin yöntemine bırakılırken [*ta men oun peri tēn dianoian en tois peri rhētorikēs keisthō*] , (düşünce olarak) *dianoia* sözden doğru teyakkuza geçecek şeyleri sağlar [*esti de kata tēn dianoian tauta, hosa hupo tou logou dei paraskeuasthēnai*] (1456b). Ve *dianoia* ile, bunların olaylarda nasıl kullanılacağına ve ne gibi lazım olduğuna [*en tois pragmasin apo tōn autōn ideōn dei khrēsthai*] bakılmalıdır. Olaylarda teyakkuza geçen bu şeyler mesela acıma, korku ve öfke gibi tepkilerdir [*eleon, phobon*, *orgēn*]; ve ayrıca mesela ikna [*to te apodeiknunai*] ve tekziptir [*to luein*]. Bunların ilkinin (yani tepkilerin) ille de dile gelmesine gerek yoktur [*aneu didaskalias*], ama "bu teyakkuz *logos*'un vesilesi olmadan tezahür etseydi, sözü söyleyenin mamulü olarak söze ne gerek olurdu" [*ti gar an ein tou legontos ergon ei phainoito hēi deoi kai mē dia ton logon;*] (1456b)? Olay olarak söze gelişte, söz oluşta teyakkuza geçen bu ameller, *üslup olarak sözde* [*leksis*] incelenmelidir – yani neyin emir, dua, *kurgu*, tehdit sual, cevap vs. olduğu [*ti entole kai ti eukhē kai diēgēsis kai apeilē kai erōtēsis kai apokrisis kai ei ti allo toiouton*]. Aristoteles buna dair malumatın tenkit edilecek ciddiyete tâbi olamayacağını söyledikten sonra, Protogoras'ın Homeros'un "şarkı söyle ey gazabın Tanrısı" derken emir mi verdiğine yoksa dua mı ettiğine dair tenkidine de aynı şekilde yaklaşır: *Poetika* değil başka bir sanat bunun *nazariyesi*yle ilgilenmelidir [*hos allos kai ou tēs poiētikes*] (1456b).

Olması gereken ve buna uygun olan sözün, *Retorik'te*, *dianoia* olarak teyakkuza geçen şeylerin olayda ele alınması için bulduğu alan *leksis*'e yani üs-

luba dairdir: Sözün söylenişi, sözün söylendiği olayda, *dianoia*'nın eylerken imal ettiği faaliyet olarak kendini ifa ederken, bu, üslup olarak vuku buluyor. O halde üsluba dair tartışmaya dâhil olmak için Retorik Sanatı'na baktığımızda, *"eylenmiş olaylara* açıkça işaret etmek [*apodeiksis*] dışında adalet için mücadele etmek, (bu sanatta) mamül-dışıdır [*perierga*]" [*diakaion gar autois agōnizesthai tois pragmasin, hōste talla eksō tou apodeiksai perierga estin*] (*Retorik Sanatı,* 1404a) gibi bir ifade gördüğümüzde olayın sözde dile gelişine, sözle-edilişine dair *mücadele*, yani *leksis*e dair *nazariye*, nazar-ı itibara alınmayacak denli bir süstür [*perierga*], fuzulidir mi demeliyiz? Mamulün dış çeperinde [*perierga*], imalatın hududunda [*perierga*], *poiēsis* ile *praksis*' in iç içe geçtiği hattâ, sözün dile gelişi olay olarak fuzuli midir? Fuzuli bir ilave olarak *lexis*, sanatın dış çeperinde tam da ona malzeme olacak o lüzumsuz alanda vaz edildiğinde, *leksis dianoia*'dan, *dianoia praksis*'ten, *praksis*'te *poiēsis*'ten ayrılamadığı sürece, söz-edimi bütün bu rabıtalar dâhilinde olay olarak belirmekten azat olmayacaktır. Olay da, trajik bilgide, şiir olarak misalliğini ve misalsiliğini, yazıda gösterecektir: "yazılmış sözlü edimler yarattıkları etkiyi düşünceden (ve anlamdan) ziyade sözün dile geliş şeklinden [*leksis*] alırlar" [*hoi gar graphomenoi logoi meizon iskhuousi dia tēn leksin e dia tēn dianoian*] (1404a).

Leksis Poetika'daki tanımın yaptığı atıfla bu hududa kurguyu yerleştirdiğinde [*diēgēsis*] (1456b), *Poetika*'nın "başka bir sanat" diye gönderme yaptığı *Retorik*'in alanında, olay olarak söz-edimi, yazının yarattığı kurguyla *dianoia*'nın sınırına dâhil olacaktır. Mamul-dışı olarak kurgu, ilave ve süs olduğu *praksis*'e, ereğinin kendi ediminin dışında bir mamul olabileceğini hatırlatıp; olayın söz-ediminde belirişini, yazıda, Foucault'nun dediği gibi vaka olarak sabitlemektense, misalin imkânları dâhilinde, hem iş olarak imal edecek hem de ediminin fiililiği olarak oluşturacaktır.

Bu yazı da, bir-söz edimi olarak ifa ettiği misali, kurguda, yani şimdi, burada, yazının ediminde Derrida'nın Foucault ile tutuştuğu münakaşanın yeniden tevzisi olarak, filozofun misalinde, filozof misali olarak Aristoteles'te, yazınsal mamulün hududunda duran ve ona ilave gibi gözüken hikâye ile olaylaştırıyor. *Misalin her halükarda olay olarak tezahür ettiği, misalin hep bir misale dair olduğu; yani mesela, misale dair nazariyenin bilgi ve arzu irtibatına dair meseleleştirilişinde, filozofun, muallâkta kalan bir delilin verdiği misal vasıtasıyla, mamulünün dışına yerleştirdiği edimini yazınsal imale dâhil*

ettiği (ve onla iç içe olduğuna işaret ettiği), burada, bu yazıda, kurgunun misalin misali olmasına mütekabil, hikâye ile dile gelmiştir. Böylelikle Derrida ile Foucault'nun bu yazının dışında kalan münakaşasının[71] bize sunabileceği "ikna ve tenkit" vasıtaları, "lüzumsuz" da olsalar, yazına dâhil olan "öfke, acıma ve keder" gibi (üslubun sağladığı kırılgan tepkilerle) teyakkuza geçerken – böyle felsefe makalesi mi olur? – vah vah, edebiyatımız için büyük kayıp! – yazık olmuş yazıya... –, elimde tuttuğum mektubu, tekrar ve yeniden "bu mektup neden geldi beni buldu?" diye sual ederek cevaplamak istiyorum. Misali meseleleştirirken misalleştirmek ve hatta meselleştirmek için, bu suali başka suallerle başka misallere ve başka misallerle başka meselelere tehir ediyorum. Mis*e*lleştiriyorum.

71 Bkz. Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference*, London: Routledge, 2003, s. 36-76. Foucault, *Volonté du Savoir* dersinin sonlarına doğru, şöyle bir dipnot sunar: "Platon'un yazının, *logos*'un, *paideia*'nın rolü üstüne metinleri yazının geri itilmesi [*refoulement*] terimleriyle değil, tam olarak iktidar için tarihsel bir mücadele terimleriyle çözümlenmelidir". Bu dipnota dair editörlerin küçük bir dipnotu vardır: "Burada Derrida'dan bir alıntı olduğu tanımlanabilir: 'Platondan beri yazının geri itilişi ya da tarihsel olarak baskılanışının analizi. Bu geri itiliş felsefenin *epistēmē* olarak başlangıcını, *logos* ve *phōnē*'nin birliği olarak hakikatin tesis eder". Michel Foucault, *Leçons Sur La Volonté du Savoir*, Paris: Seuil/Gallimard, 2011, s. 148. Foucault *Le Gouvernement de Soi et Des Autres* seminerinde "Platoncu yazı reddiyesinde, şark felsefesinde logosantrizm gibi bir şeyin gelişini hiçbir şekilde görmemek gerekir" dediğinde, Derrida'da karşı çıktığı şeyi bir kere daha dile getirmiş oluyordu. Yalnız, aynı sayfalarda, Foucault'nun yazının dışına *sounousia* ile, bir tür "yaşam pratiği" ile çıkmak istemesi, bu yaşam pratiği, hem "felsefenin reeli"[*ergon*] hem de onun "işi" [*pragma - tâche*] olarak adlandırıldığında, yazıya ait olan mamul olma özelliğini Platon'un yazılı olmayan dediği alana taşıyarak, Platon'da mevcut olan *praksis-poiēsis ayrımını* iptal etmiş oluyordu. Ama Foucault bunu yaparken, zikirmerkeziyetçilik diye adlandıracağımız şeyi, kaynağındaki *logos*'un Platon'da nasıl teşekkül edildiğinin "felsefenin ciddiyetinin olduğu o başka yer" olarak mitolojiye dayandığını söyleyerek reddediyordu. Bu reddiye, Foucault nezdinde Platon'un yazının karşısına sözlü olan bilgiyi yerleştirmediği, bilakis her ikisinin de reddiyesi olarak bir faaliyeti [*exercice*] beraberinde getirdiği tezine odaklanıyordu: "felsefenin reelinin kendiliğin kendilik üzerindeki edimi" [*pratiques*]. Bkz. Michel Foucault, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, Paris: Seuil/Gallimard, 2008, s.234-36. Foucault'nun teklif ettiği kendiliğin kendilik üzerine ediminin yazı ve söz hariç imkanlarını sorgulamaktan ziyade, şunu meseleleştirmeyi teklif edebiliriz: Bu edim, felsefenin dışının felsefe tarafından zikirmerkeziyetçi bir şekilde tehdit edilmesini, hudut ile ihata edilmesini, ve tam da mitoloji bahsinde olduğu gibi, felsefeye hikaye ve mesel sunarak onun dış hattına yerleşenin (yani misalin) murakabe ile denetlenmesini beraberinde getirmiyor mu? Platon'da Felsefe dışı alan, felsefeye her dâhil olduğunda, felsefe kendi rakibi olarak onu onunla dış çeperinde tutmuyor mu?
En azından şunu söyleyebiliriz ki, misal, felsefenin rakibi olarak amel edilebiliyor. "[...] Ahlak yasasının sahihliğine [*Echtheit*] ve hakikiliğine murakabe etmeye [*garder*] ve onun arındırılma ameline kabiliyetli olan felsefe, hakikatin murakıbı [*gardien*] olarak felsefe, tam da kendine murakıp olanın rakibi-murakıbıdır ve temel olarak misalin bilimi olduğu için, [...] genel olarak misalsiliğin [*exemplarité*] murakabenin şekli olduğunu söyleyebiliriz." Bkz. Jacques Derrida, "Le Respect" *Jacques Derrida Papers*, MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California, s. 12.

"bu mektup neden geldi beni buldu?"

Bir isim karışıklığından dolayı mı? Bir şaka olduğu için mi[72]? Yoksa, kurmaca da olsa, ciddiye alınması gereken bir *malzemenin* lüzumsuzluğunun elzemliğine dair bir misal olduğu için mi? Yoksa, sadece, Foucault'ya ve Aristoteles'e vefa borcunu ifa etmek için mi?

Bütün hikâye bir misalle başladı[73α74ω]

72 Anlatı sanatı bir aldatı sanatı olduğu ölçüde, şaka unsuru da ciddiyetin sınırlarını zorlamaya namzet olacaktır: "Çekincesiz Montaigne'e mektup yazdım ben; Dostoyevski[y] ile Halil Şerif Paşa'ya aynı vagonda yolculuk yaptırdım; Büyük İskender'in ölümüne tanık olmuş birinin anlattıklarını dinledim, aktardım; ortadan kalkmış şehirlerin sokaklarında dolaştım [...]. Bütün bütüne kurmaca kişilere yaslanan hiçbir metin yazmadım bugüne dek, saf kurmacaya yatkınlık da, sıcaklık da duymadım. Dolayısıyla, düşünsel ağırlıklı ürünlerimden değil ama, belli belirsiz yaratı alanı diye tanımlayabileceğimiz çizgideki ürünlerimden sahici figürler eksik olmadı. [...] Gerçek ile kurmaca, sahici ile sahte, hakiki ile düşsel aynı zeminde sınır çizgileri silinmiş biçimde yan yana, iç içe durduklarında, okurlarımdan "kurban statüsüne" girmiş olmayı isyan duygusuyla karşılayanlar oldu. İnanın ki aldatmak bir başına hedefim olmadı, yaptığım tek tük şaka bir yana: Anlatı sanatı kendiliğinden bir aldatı sanatı bana kalırsa". Bkz. Enis Batur, *Sır: Bir Oynaşı*, İstanbul: Sel, 2009, s. 25. Bu aldatılara misal olarak bkz. Bkz. Enis Batur, *Elma: Örgü Teknikleri Üzerine Bir Roman Denemesi*, İstanbul: Sel, 2001.

73 α "Kadim Yunan felsefesinin bu zayıf temsilcisi, muhasebe defterine yazdığı maddeler gibi, alt alta diziyordu fikirleri". Bkz. Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İstanbul: İletişim, 2011, s. 55.

74 ω Misal de hikâye ile başladı. Anlatılamayan, en fazla alıntılanabilir olan, ve burada, kendini başka bir misalleştirmeye tehir eden Hikaye şundan ibaretti: Foucault 1970-71 senesi derslerinde Aristoteles'te felsefenin arzuyu nasıl dışladığını gösterir. Bu dışlamada söz ve yazı arasındaki ayrımın belirleyici olmadığını iddia eder. Bunu göstermek için istifade ettiği "misal" kavramı, Foucault'nun iddiasının aksine Aristoteles'teki kullanımı itibariyle "söz"ün belirleyiciliğine, hatta yazının yetersizliğine işaret etmek için kullanılır. Buna rağmen ve bununla birlikte Aristoteles metinlerinde misal, sözün "olay"ın haricinde düşünülmesini engeller. Olay, *poiēsis* ve *praksis*'in iç içe geçtiği muallâk mevziiye tekabül eder. Bu mevziiye dair mevzu, Foucault'nun Cinselliğin Tarihi kitabı'nda "Aristoteles'ten beri insanın yalın yaşamına politikliğinin eklendiği" teziyle (ya da vaziyetiyle) uyuşmaz. Zira Aristotles'te yalın hayat ile siyasi hayat birbirlerinden ayrılamaz. Öyle ki, Derrida'nın 2001-2002 seminerinde söylediği üzere (Bkz. Jacques Derrida, *Séminaire La Bête et Le Souverain, Volume 1 (2001-2002)*, Paris: Galilée, s. 407-463), ne Foucault, ne de Foucault'nun Aristoteles'ten hareketle iddia ettiği ayrımı *zoē* (yaşayan) ve *bios* (yaşam) kavramlarında yeniden bulan Agamben, kendisinden yararlanmakla beraber bahsetmedikleri (Derrida tarafından) söylenen Heidegger'in Aristoteles'e dair tezini dikkate almazlar. Bu tez, insanı hayvandan ayıran bir politikadan ziyade, insanı insanlığında belirleyecek olan şey olarak (akla indirgenemeyecek) *logos*'a dairdir. "*zōon logon ekhon*" ibaresinde kendini bulan bu belirlenim, Heidegger nezdinde *logos*'un *phusis*'ten ayrılmadığını gösterirken, insanın da asli belirleniminin *logos* olduğunu ima ediyordu. Buna göre, Heidgger'in *Varlık Düşüncesi*'ni rabıtalandırdığı *logos*, felsefeyi ve onun izah ettiği Aristotelesçi erdemleri logos'a mukabil tayin ederken; Foucault'nun temel olarak *logos*'un belirlenimine tâbi olmadığını düşündüğü

felsefe de, "hiçbir zaman metinsel olmayan" söylemi tam da *logos*'un şiddetine tâbi kılıyordu: Bilginin tehir ve tefrikini sağlayan arzu, tehir ve tefrike, yani *différance*'a tâbi olmadığında, daha doğrusu bu ikisinin "tef*h*rik"ine tâbi olmadığı sürece, bu durum, söyleme dair analizin meşruiyetinden sual etmemizi de beraberinde getirecektir. Zira bu meşruiyet, *zo* ve *bios*'un nazariyesinde, misal olarak aldığı *hükümranlık söylemine* dair tespitinde, söyleme meşruiyet kazandıran şiddeti beraberinde getiriyor.

Hikâyenin ilginç yanı ise şu: Meşruiyet ile şiddet'in, yasa ile istisnanın birbirinden ayrı düşünülemediği bir nazariyede, bu ikilikleri birbirinden ayrıymış gibi fehmetmenin yarattığı şiddeti sadece söyleme değil, ama "batı metafiziğine", "felsefe tarihine" ya da "tarihsel ontik varoluşumuzun temeline" atfetmek, bu metafiziğin, bu tarihin ya da bu ontolojinin bulabileceği "Başka"yı, bu başka ister metin-dışı olsun, isterse de Varlık olsun, bir mıntıkaya hapsetmek olacaktır. Başkaya ve başkasına murakabe ile rakip olmak, bulunduğu dışarıda onu iptal ve ilga etmek olacaktır. Misali hapsetmek, hapsi veya kampı misal olarak teorinin daimi murakıplığına tayin etmekle de başlayabilir. Meğerki *paradeigma* paradigma olmasın, *misal* nazariye olmasın.

İşte bütün misal böyle bir hikâyeden neşet etti.

2000 Yılından Günümüze Aristoteles Kaynakçası

MELİKE ODABAŞ – DOĞAN İNCE

Bu kaynakça 2000 yılından günümüze kadar Türkiye'de yayımlanmış eser, yürütülmüş lisansüstü tez çalışmaları ve hakemli ya da popüler dergilerde yayımlanmış makaleleri içermektedir. Bu tutumun sebebi Güler Çelgin'in *Tanzimat'tan Günümüze Eski Yunan-Latin Dil ve Edebiyatlarına İlişkin Türkçe Yayınlar Bibliyografyası* (Ege Yayınları, İstanbul, 1996, s. 22.-24), Faruk Akyol ve Sanem Yazıcıoğlu Öge'nin hazırladıkları *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası, Kitaplar-Makaleler 1928-1999* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2000) ve Betül Çotuksöken'le O. Faruk Akyol'un birlikte hazırladıkları "Aristoteles Kaynakçası"nın (*Felsefe Tartışmaları* 15. Kitap, İstanbul 1994, s. 118-128) kayıt altına aldığı dönemin göz önünde bulundurulmuş olmasıdır. Lisans düzeyindeki tezler bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Tez bilgileri için YÖK Ulusal Tez Merkezi, makale bilgileri için Milli Kütüphane'nin Türkiye Makaleler Bibliyografyası ve Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi'nin Güncel Türkoloji Kaynakçası dikkate alınmıştır.

Yukarıda saydığımız değerli bibliyografya çalışmalarından farklı olarak bu kaynakçada çeviri eserlerde kullanılan kaynak dili; matbu eserlerde sonraki yıllarda eser bilgilerinin kolayca teyit edilebilmesi için ISBN numarasını; söz konusu eserin ne ölçüde olduğunun bilgisi için sayfa sayısını belirtmeyi uygun gördük. Böylece kaynakların sıralanmasında yerleşmiş sistemleri biraz esnetmiş olmakla birlikte kullanımının daha kolay olduğunu düşündüğümüz bir döküm elde ettik.

Böyle bir kaynakça hazırlama fikrini ortaya atan ve bu çalışma boyunca her türlü yardımıyla kaynakçanın şekillenmesine katkıda bulunan değerli hocamız Ömer Aygün'e içten teşekkürlerimizi sunarız.

TÜRKÇEYE ÇEVRİLMİŞ ARİSTOTELES METİNLERİ

Atinalıların Devleti

Atinalıların Devleti, Eski Yunancadan çev. Ari Çokona, İş Bankası Kültür Yayınları/Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, İstanbul, 2013, 108 s. 9786053609544

Atinalıların Devleti, Eski Yunancadan çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 120 s. 9786050202816 (1. baskı Alfa Yayınları/Antik Çağ Dizisi 2005)

Atinalıların Devleti, İngilizceden çev. Şemsettin Yeltekin, Araf Yayıncılık/Felsefe Dizisi, İstanbul, 2013, 130 s. 9786055205683

Atinalıların Devleti, İngilizceden çev. Turan Erdem, Arya Yayıncılık, İstanbul, 2012, 140 s. 9789758491841

Fizik

Fizik (Yun.-Tr.), Eski Yunancadan çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, 461 s. 9753636342 (1. baskı 1997)

Gökyüzü Üzerine

Gökyüzü Üzerine, Eski Yunancadan çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Ankara, 2013, 112 s. 9789944795517 (1. baskı Dost Kitabevi Yayınları 1997)

Hayvanların Hareketleri Üzerine

Hayvanların Hareketleri Üzerine, Eski Yunancadan çev. Furkan Akderin, Say Yayınları/Düşünce Dizisi, İstanbul, 2011, 60 s. 9789754689822

Hayvanların Hareketi Üzerine, Eski Yunancadan çev. H. Nur Erkızan, Sentez Yayınları/Felsefe Dizisi, Bursa, 2013, 77 s. 9786055790530 (1. baskı Bulut Yayınları 2000)

Hayvanların Üremesi Üzerine

"Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", çev. Ömer Aygün, Cogito 2014, Sayı 77, 202-207

Metafizik

"'Metafizik V (Delta)' ya da Pek Çok Farklı Anlamlarda Kullanılanlar Üzerine", Eski Yunancadan çev. Y. Gurur Sev, *Kutadgubilig*, 2013, Sayı 24, 105-130

"Metafizik Z (Zeta)", Eski Yunancadan çev. Y. Gurur Sev, *Cogito,* 2014, Sayı 77, 63-114

Lambda (Metafizik Kitap 12), Eski Yunancadan çev. Kaan H. Ökten ve Gurur Sev, Notos Kitap, İstanbul, 2012, 254 s. 9786055904555 *Theta* (Metafizik Kitap 9), Eski Yunancadan çev. Kaan H. Ökten ve Gurur Sev, Notos Kitap, İstanbul, 2013, 232 s. 9786055904739

Nikomakhos'a Etik

"Alaylı Şaka Bir Tür Hakarettir", *Nikomakhos'a Etik* 4. Kitap'tan, İngilizceden çev. Ali Ova, *Cogito*, 2001, Sayı 26, 112-113

Nikomakhos'a Etik, Eski Yunancadan çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, 240 s. 9786050203172

Nikomakhos'a Etik, Eski Yunancadan çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Ankara, 2011, 240 s. 9789944795005 (1. Baskı, Ankara, Hacattepe Üniversitesi Yayınları, (Yun.-Tr.), çev. Saffet Babür, 1988) (2. Baskı, Ayraç Yayınevi (Yun.-Tr.), 1997)

Nikomakhos'a Etik, Fransızcadan çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, İstanbul, 2014, 536 s. 978605579083

Organon

İkinci Çözümlemeler, Eski Yunancadan çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları/COGİTO (Düşünce) Dizisi, İstanbul, 2005, 78 s. 9789750808975

Kategoriler (Yun.-Tr.), Eski Yunancadan çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, 112 s. 9789755331256 (1. baskı 1996)

Organon V-Topikler, Fransızcadan çev. Hamdi Ragip Atademir, Hamlet Yayınları/Felsefe Klasikleri, İstanbul, 2000, 184 s. 9789756662014

Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine, Almancadan çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, İstanbul, 2007, 72 s. 9789754687033

Yorum Üzerine (Yun.-Tr.), Eski Yunancadan çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, 62 s. 9789755331263 (1. baskı 1996)

Parva Naturalia

Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia), İngilizceden çev. Elif Günçe, Morpa Kültür Yayınları/Felsefe Dizisi İstanbul, 2003, 159 s. 9789752840221

Poetika

Peri Poetika Şiir Sanatı Üzerine, İngilizceden çev. Murat Temelli, Ark Kitapları/İnceleme Dizisi, İstanbul, 2011, 152 s. 9786055350062

Poetika, Almancadan çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, 104 s.978 9751403957 (1. baskı 1963)

Poetika, Almancadan çev. Yılmaz Onay, Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2008, 96 s. 9755080659

Poetika, Eski Yunancadan çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011, 96 s. 9786050200294

Poetika, Eski Yunancadan çev. Samih Rifat, Can Yayınları/Dünya Klasikleri Dizisi, İstanbul, 2007, 120 s. 9789750708343 (1. baskı Koç Kültür Sanat/ Küçük Kitaplar 2003)

Poetika, İngilizceden çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Ankara, 2013/2, 96 s. 9786055465179-9789759007959 (1. baskı çev. Hasan İlhan 1999, 2. baskı Bircan Çınar 2010)

Poietika (*Şiir Sanatı Üzerine*) (Yun.-Tr.), Eski Yunancadan çev. Nazile Kalaycı, Pharmakon Kitap/Felsefe Dizisi, İstanbul, 2012, 135 s. 9786058657618 (1. baskı Bilim ve Sanat Yayıncılık 2005)

Politika

Politika, Eski Yunancadan çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 272 s. 9786050202625

Politika, İngilizceden çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları/Batı Düşüncesi Dizisi, İstanbul, 2007, 278 s. 9789759950651

Politika, İngilizceden çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi/Büyük Fikir Kitapları Dizisi, İstanbul, 2014, 304 s. 9789751415967 (1. baskı 1975)

Politika, İngilizceden çev. Murat Temelli, Ark Kitapları/Siyaset Dizisi, İstanbul, 2013, 407 s. 9786055350383

Problemata

"Karasafralılık", *Problemata*, XXX, 953a10- 955a40, Eski Yunancadan çev. Ömer Aygün, *Cogito*, 2007, Sayı 51, 107-145

Protreptikos

Felsefeye Çağrı (Protreptikos), Almancadan çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınları/ Minik Kitaplar Dizisi, İstanbul, 2003, 63 s. 9789757384731 (1. baskı Felsefe Yapmaya Çağrı, Afa Yayınları Felsefe Yazıları Ansiklopedisi, 1996)

Protreptikos (Felsefi Düşünmeye Çağrı) ve Evren Üstüne, Almancadan çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları/Felsefe Dizisi, İstanbul, 2003, 120 s. 9789758460595

Retorik

Retorik, İngilizceden çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları/COGİTO (Düşünce) Dizisi, İstanbul, 2012, 232 s. 9789753632568 (1. baskı 1995)

Ruh Üzerine

Ruh Üzerine, Fransızcadan çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, İstanbul, 2014, 213. s 9786055790813 (Birleşik Kitabevi, Ankara, 2011, 198 s. 9786055515317)

Aristoteles'ten Savaş Adabı ve Ahlâkı (Âdâb-ı Harb ve Üslûb-ı Ceng), haz. Özer Şenödeyici, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014, 208 s. 9786055166342

Eğitim Üzerine, haz. John Burnet, *Etik* ve *Politika*'dan derleme, İngilizceden çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, 192 s. 9789754687224

ARİSTOTELES HAKKINDA YAZILMIŞ TELİF VE ÇEVİRİ KİTAPLAR

Arslan, Ahmet – *İlkçağ Felsefe Tarihi 3/Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, 391 s. 9786053990017

Barnes, Jonathan – *Aristoteles*, İngilizce'den çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar/Düşüncenin Ustaları Serisi, İstanbul, 2002, 143 s. 9789752101906

Bolay, Süleyman Hayri – *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, Nobel Yayın Dağıtım/ Akademi Kitapları Dizisi, Ankara, 2013 (6. basım), 352 s. 9786051334660

Brun, Jean – *Aristoteles ve Lise*, Fransızcadan çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları/Kültür Kitaplığı Dizisi, Ankara, 2008, 128 s. 9789752983434

Durak, Nejdet – *Aristoteles ve Fârâbi'de Etik*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2009, 368 s. 9786054324019

Erdoğan, Eyüp – *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2009, 265 s. 9786053960737

Erkızan, H. Nur Beyaz – *Aristoteles Yazıları – Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*, Sentez Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Bursa, 2013, 187 s. 9786055790325

Erkızan, H. Nur Beyaz – *Aristoteles Yazıları – Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, Sentez Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Bursa, 2013, 215 s. 9786055790318

Erkızan, H. Nur Beyaz – *Aristoteles Yazıları (Etik ve Politika Üzerine)*, Sentez Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Bursa, 2013, 215 s. 9786055790349

Erkızan, H. Nur Beyaz – *Aristoteles Yazıları (Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine)*, Sentez Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Bursa, 2013, 175 s. 9786055790554

Erkızan, H. Nur Beyaz – *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Bursa, 2012, 180 s. 9786055790301

Fârâbî, *Harfler Kitabı*, (Ar.-Tr.), Arapçadan çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, 320 s. 9789756329559

Gür, Aysun – *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm:Aristoteles Geleneğinden Modern Bilime*, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, 192 s. 9789758149360

Güran, Ali Ergin; Çetinkaya, Osman Z. – Gericiliğin Paradoksal Paradigması: Aristo Mentalitesi veya Akademik Zihniyet Üzerine, Kendi Yayını, İstanbul, 2004 111 s. 9789759260316

Heidegger, Martin – *Aristoteles Metafizik Theta 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, Almancadan çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Ankara, 2010, 477 s. 9789944795241

İbn Rüşd – *Metafizik Şerhi*, (Ar.-Tr.), Arapçadan çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 157 s. 9756329025

Kanat, Celal A. – *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013, 423 s. 9789755535883

Kaya, M. Cüneyt – *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, 302 s. 9789758740895

Lloyd, G.E.R. – *Aristoteles*, İngilizceden çev. Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, 272 s. 9786055302405

Ökten, Kaan H. – *Aristoteles*, Say Yayınları/Fikir Mimarları Dizisi 13, İstanbul, 2011, 560 s. 9789754687057

Özcan, Muttalip – *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayıncılık/Felsefe Dizisi, Ankara, 2012, 408 s. 9789944795395

Özturan, Hümeyra – *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, 254 s. 9786055245221

Pigluicci, Massimo – *Aristoteles'ten Yanıtlar, Bilim ve Felsefenin Bizi Nasıl Daha Anlamlı Bir Yaşama Ulaştırabileceği Üzerine*, İngilizce'den çev. Esra Çağrı Mutlu, H. Nur Beyaz Erkızan, Selena Erkızan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2014, 320 s. 9786055790875

Ross, David – *Aristoteles*, İngilizceden çev. İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi/Felsefe Dizisi, İstanbul, 2007, 468 s. 9789758240470 (1. baskı 2002)

Türker, Sadık – *Aristoteles Gazzali ile Leibniz`de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002, 328 s. 9789756611333

Umut, Çetin – *Aristoteles*, Demirbaş Yayınevi, İstanbul, 2009, 160 s.

Yeke, Yıldız Karagöz – *Aristoteles'in Demokrasi Anlayışında Kamusal İyi'nin Belirlenmesi*, Ebabil Yayıncılık, İstanbul, 2007, 85 s. 9789944446167

ARİSTOTELES'LE İLGİLİ İÇERİK (TELİF ve ÇEVİRİ)

Baggett, David; Klein, Shawn E. – *Harry Potter ve Felsefe Hogwarts'ın Müdürü Aristoteles Olsaydı!*, İngilizceden çev. Gökçen Ezber, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2005, 288 s. 9789758621965

Babür, Saffet (çev.) – *Zaman Kavramı Aristoteles, Augustinus, Martin Heidegger*, İmge Kitabevi Yayınları/Felsefe Dizisi, Ankara, 2007, 103 s. 10-39 9789755331485 (1. basım 1996)

Davidson, Thomas – *Greklerde Eğitim Düşüncesi* (Pythagoras, Platon, Aristoteles, Ksenophon, Quintilianus, Plotinos), İngilizceden çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, 255 s. 9789754687538

Evans, Jules – *Yaşam Koçum Aristo*, İngilizceden çev. Seda Toksoy, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 2012, 304 s. 9789752751989

Foucault, Michel – Bilme İstenci Üzerine Dersler, College de France Dersleri (1970-1971), Fransızcadan çev. Kerem Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Aralık 2012, 304 s. 9786053992639

Klein, Daniel; Cathcart, Thomas – *Aristoteles ile Bir Karıncayiyen Washington'a Gider* (*Felsefe ve Mizah Yoluyla Siyasetin Yuvarlak Dilini Anlamak*), İngi-

lizceden çev. Nihan Yeğengil, Pegasus Yayınları/Mizah Dizisi, İstanbul, 2011, 192 s. 9786054456147

Kostas Topouzis (haz.) – *Antik Yunan Lirikleri Platon Aristoteles* (Tr.-Yun.), Yunancadan çev. K. Cüneyt Çetinkaya, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, 100 s. 9755841660

Lear, Jonathan – *Mutluluk, Ölüm ve Yaşamın Artakalanı*, İngilizceden çev. Banu Büyükkal, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, 152 s. 9789753425704

MacIntyre, Alasdair – *Erdem Peşinde*, İngilizceden çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, 424 s. 9789755393292

Mesnaric, Christa – *Yöneticiler İçin Aristoteles*, Almancadan çev. Ersel Kayaoğlu, Sistem Yayıncılık/Şirket Kültürü-Yönetim, İstanbul, 2011, 104 s. 9789753226455

Morris, Tom – *Aristo General Motors'u Yönetseydi?*, Alteo Yayıncılık/İş Dünyası Dizisi Bursa, 2004, 328 s. 9789759234034

Oskay, Ünsal – *Müzik ve Yabancılaşma/Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma*, Der Yayınları, İstanbul, 2001 (3. basım), 166 s. 9789753530767

Topakkaya, Arslan – *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul, 2014, 320 s. 9786051337135

Wisnovsky, Robert – *İbn Sînâ Metafiği*, İngilizceden çev. Halil İbrahim Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, 372 s. 9789758740888

MAKALE

Agamben, Giorgio – "Dostluk", İngilizceden çev. Maya Mandalinci, *Cogito*, 2011/2012 , Sayı 68-69, 165-172

Açıkgenç, Alparslan – "Karşılaştırmalı Ahlâk: Aristoteles'in Ahlâk Felsefesi ve İslâm Ahlâk Anlayışı", *Köprü,* 2001, Sayı 75, 87-98

Adugit, Yavuz – "Aristoteles Etiğinde Akıl ve Duyguların Yeri", *Felesefe Tarışmaları*, 2008, Sayı 41, 76-84

Adugit, Yavuz – "Aristoteles: Erdemin Varlık Nedeni Olarak Özgürlük", *Felesefe Tarışmaları*, 2005, Sayı 36, 9-30

Anlı, Ömer Faik – "Aristoteles ve Fizik", *Bilim ve Ütopya*, 2011, Sayı 209, 68-71

Anlı, Ömer Faik – "Aristoteles ve Yöntem: Tümevarım ve Tümdengelim", *Bilim ve Ütopya*, 2011, Sayı 208, 63-68

Arslanoğlu, Kaan – "Tutku ve Psikopati Aristo mu Haklı, Mevlana mı?" *Başka,* 2010, Sayı 4, 56-62

Aşkın, Zehragül – "Aristoteles'te Mimesis Kavramı", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 175-182

Aydın, Süleyman – "Aristo ve Platon'un John Dewey Üzerindeki Etkisi ve Günümüz Eğitim Anlayışına Yansımaları", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 297-306 9789758717750

Aygün, Ömer – "Aristoteles İş Başında, Hayvanların Üremesi Üzerine III, 10", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 208-236

Babür, Saffet – "'Nous poietikos' (intellectus agens) Kavramı", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 66-68

Babür, Saffet – "Aristoteles'te Episteme" *Yeditepe'de Felsefe*, 2002, Sayı 1, 7-20

Bağce, H. Emre; Öztürk, Armağan – "Aristoteles Versus Hegel: Antik Bilgeliğin Çarpıtılması Üzerine Notlar", *Liberal Düşünce*, 2008, Sayı 51-52, 157-180

Baktır, Hasan – "The Concept of Imitation in Plato and Aristotle" (Aristo ve Plato'da Taklit), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2003, Sayı 15, 167-179

Bal, Metin – "Aristoteles'e Göre Retorik", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12,183-192

Bayoğlu, Filiz – "Maclntyre'ın Klasik Aristotelisçi Erdem Geleneğine İlişkin Yorumu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 2010, Sayı 14, 73-82

Bayraktarlı, İhsan Yılmaz – "İslam Felsefesinin Doğuşunda Eflatun-Aristoteles Felsefesinin Etkisi", *TYB Akademi*, 2011, Sayı 1, 201-229

Berti, Enrico – "The Present Relevance Of Aristotle's Thought" (Aristoteles Düşüncesinin Günümüzdeki Yeri), *Yeditepe'de Felsefe*, 2006, Sayı 4, 1-7

Birgül, Mehmet – "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, Cilt 19, Sayı 1, 243-253

Bravo Bayar, Işıl – "Antikçağ'da Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne", *FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi),* 2007 Güz, Sayı 4, 43-58

Bravo Bayar, Işıl – "Aristoteles'in Adalet Anlayışı: Mesotes Öğretisi", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2007, Sayı 16, 308-314

Camcı, Cihan – "Heidegger'in Aristoteles'in Zaman Anlayışının Yorumuyla Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi", *FLSF* (*Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 2009 Güz, Sayı 8, 93-122

Can, Hülya – "Aristoteles'te Katharsis Kavramı", *FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi), 2006 Güz, S*ayı 2, 63-70

Cengiz, Erdal – "Aristoteles'in Erdem Öğretisi ve Mutluluk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 2010, Sayı 52, 43-51

Çağrı, Esra – "Aristoteles'te Phantasia Üzerine", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 69-73

Çağrı, Esra – "Aristoteles ve Doğal Haklar Üzerine Bir Çalışma", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2007, Sayı 16, 135-140

Çağrı Mutlu, Esra – "Yaşamsal Isı (Thermon) Bağlamında Aristoteles'te Kadın ve Erkek İlişkisi", *Özne*¸ 2013 Bahar, 18. Kitap, 135-141

Çakan, Harun – "Aristoteles'in Zoolojisi", *Bilim ve Ütopya*, 2011, Sayı 210, 63-66

Çaksu, Ali – "Aristoteles'in Toplumsal Sözleşmeye Bakışı", *Kutadgubilig*, 2008, Sayı 13, 21-30

Çaksu, Ali – "Aristo'da Yabancı Düşmanlığı", *Kutadgubilig*, 2007, Sayı 12, 61-76

Çaksu, Ali – "Aristoteles ve Adil Savaş teorisi", *Felsefe Dünyası*, 2011, Sayı 54, 53-70

Çankaya, Aylin – "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 104-110

Çankaya, Aylin – "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", *Cogito,* 2014, Sayı 77, 131-149

Çapak, İbrahim – "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Sayı 19, 47-68

Çelik, Sara – "Aristoteles'in Güzellik ve Sanat Üzerine Olan Görüşleri", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 162-168

Çetin, Ali – "Aristoteles'te ve İslam Mantıkçılarında Diyalektiğin Kullanımları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2011, Sayı 10, 31-53

Çevikbaş, Sebahattin – "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)", *Felsefe Tartışmaları*, 2005, Sayı 35, 71-97

Çınar, Aliye – "Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 2007, Cilt 16, Sayı 1, 171-192

Çıplak Marangoz, Selin – "The Idea of 'Delight and Instruct' in Aristotle's Poetics, Horace's Ars Poetica and William Wordsworth's Preface to Lyrical Ballads" (Aristoteles'in Poetics, Horace'ın Ars Poetica ve William

Wordsworth'ün Preface to Lyrical Ballads Adlı Eserlerinde "Eğlendirme ve Eğitme"), *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006, Cilt 2, Sayı 4, 211-219

Çotuksöken, Betül – "Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 43-46

Çörekçioğlu, Hakan – "Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak", *Felsefe Dünyası*, 2009, Sayı 50, 161-183

Çötok, Tufan – "Aristoteles'in Ahlak Felsefesinde *Phronesis* Kavramı", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 213-230 9789758717750

Çötok, Tufan, "Aristoteles'in Tragedya Anlayışında Öykünün Değeri", Cogito, 2014, Sayı 77, 365-378

Demiralp, Didem – "Aristoteles'in Sanata Dair Düşünceleri", *Dinî Araştırmalar*, 2008, Cilt 10, Sayı 30, 255-266

Dönmez, Süleyman – "Aristotelische Kritik der Der Platonischen Staatsmodelle (Politik, II, 2-6)" (Platon'un Devlet Modeline Aristoteles'in Eleştirisi (Devlet II, 2–6)), *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005, Cilt 14, Sayı 5, 201-210

Durak, Nejdet – "Aristoteles ve Fârâbî'nin Siyaset Anlayışlarıda Ahlak", *Tabula Rasa*, 2005, Sayı 13, 125-135

Durak, Nejdet – "Aristoteles ve Fârâbî'nin Etik Telakkisinde Haz", *Tabula Rasa,* 2003, Sayı 8, 75-79

Durusoy, Ali – "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, Sayı 28, 37-52

Erdem, Suphi – "Aristoteles ve İbn Hazm'a Göre Kategoriai ve Pros Ti İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi", Hikmet Yurdu, 2010, Cilt 3, Sayı 6 (İbn Rüşd Özel Sayısı) 13-34

Erdoğan, Eyüp – "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2009 Güz, Sayı 7, 137-162

Erdoğan, İsmail – "Aristoteles ve Farabi'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri", *Felsefe Dünyası*, 2005, Sayı 42, 65-85

Erkızan, H. Nur – "Aristotelesçilik", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 193-199

Erkızan, H. Nur – "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'un Özcü (Essentialist) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 86-103

Erkızan, H. Nur – "The Conception Of God Qua Energeia in Aristotle", *Akademik Araştırmalar Dergisi,* 2001, Sayı 7-8, 9-16

Erkızan, H. Nur – Aristoteles – "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 4-25

Erkızan, H. Nur – "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", *Düşünen Siyaset,* 2000, Sayı 12, 145-154

Erkızan, H. Nur – "The Absolute Subject: Object of Desire But Qua Object of Love in Aristotle", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Güz 2000, Cilt 1, Sayı 2, 93-105

Erkızan, H. Nur – "Yıkıcılığın Bilgi-Kuramsal Temelleri Üzerine Bir Aristotelian İnceleme", *Düşünen Siyaset*, 2000, Sayı 14, 145-151

Erkızan, H. Nur – "Kadının Duygu ve Akıl Ayrımı Temelinde Kavranımı: Bir Aristotelian Yaklaşım", *Düşünen Siyaset*, 2000, Sayı 13, 155-165

Erkızan, H. Nur – "Kantçı Konstruktivizm ve Onun Yeni Aristotelesçi Eleştirisi Üzerine", *Immanuel Kant* Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, Vadi Yayınları, 474-486, 9789756768778

Erkızan, H. Nur – "Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2007, Sayı 16, 123-134

Erkızan, H. Nur – "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", Cogito, 2014, Sayı 77, 237-247

Esenyel, Melek Zeynep – "İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış" , *Kaygı*, 2012, Sayı 18, 209-220

Fazlıoğlu, İhsan – "Aristoteles'in Sayı Tanımı", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 2003, Sayı 15, 127-138

Gözetlik, Servet – "Brentano'da Mental-Fiziksel Olanın Aristotelesçi Kökenleri", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 74-75

Günay, Mustafa – "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", Cogito, 2014, Sayı 77, 248-256

Gürbüz, Celal – "Aristoteles'in "Poetika"sında Mimesis'in Dönüştürülmesi", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 169-174

Güzel, Cemal – "'Batı' ile 'Doğu'nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles'in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Cilt 18, Sayı 2, 37-53

Güzel, Cemal – "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 2003, Cilt 20, Sayı 1, 126-139

Güzel, Cemal, "Aristoteles'de Uslamlama Çeşitleri", *Antik Yunan'da Fel-*

sefe ve Günümüze Etkileri, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 24-33 9789758717750

İnönü, Nazlı – "Hint Mantığı ve Aristoteles Mantığı İle Benzerlikleri", Kutadgubilig, 2013, Sayı 24, 81-92

İyi, Sevgi – "Aristoteles ve Uygulamalı Felsefe", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 290-301

Kabadayı, Talip – "Aristotle and Avicenna (Ibn Sina) in Terms of the Theory of Intellects" (Akıllar Görüşü Bakımından Aristoteles ve İbni Sina), *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006, Sayı 10, 15-27

Kabadayı, Talip – "Aristotle and the Problem of Time" (Aristoteles ve Zaman Problemi), *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 2005, Sayı 8, 11-22

Kalaycı, Nazile – "Aristoteles'in Siyaset Felsefesinden Günümüz İçin Çıkarsamalar", *Lapsus*, 2008 Güz, Sayı 3, 39-65

Kalaycı, Nazile – "Daimon'dan Eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk", Cogito, 2014, Sayı 77, 257-274

Kar, Erman – "Aristoteles'te Adalet ve Erdem Arasındaki İlişki", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2012, Sayı 24, 60-63

Kart, Berfin – "Aristoteles Bir Erdem Etikçisi Midir?", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 231-238, 9789758717750

Kelikli, Murat – "Aristoteles'te Abese İrca Yöntemiyle İspatlama", *Kutadgubilig*, 2013, Sayı 23, 91-106

Kelikli, Murat – "Aristoteles'in İzahat Yöntemi ve Hakkındaki Yorumlar", *Kutadgubilig*, 2014, Sayı 25, 115-119

Ketenci, Taşkıner – "Aristoteles ve Wittgenstein: Etikte İki Yol", *FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi),* 2006 Güz, Sayı 2, 91-100

Ketenci, Taşkıner – "Aristoteles'in Etik Görüşünde Akıl Kavramının Yeri", *Yeditepe'de Felsefe*, 2005, Sayı 4, 101-113

Ketenci, Taşkıner; Topuz, Metin – "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine", *Kaygı*, 2013, Sayı 20, 1-18

Kılıç, Cevdet – "Felsefî Düşüncede Bir Kavram (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)", *Dinî Araştırmalar*, 2006, Cilt 9, Sayı 25, 181-216

Kılıç, Elife – "Aristoteles'in Mekân Anlayışı", *Kutadgubilig*, 2012, Sayı 22, 361-380

Kılıç, Muharrem – "Aristo Şârihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2007, Sayı 16, 109-122

Koç, Çağlar – "Aristoteles'te Madde", *Felsefi Düşün*, 2013, Sayı 1, 137-152

Koyré, Alexandre, "Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ve Platonculuk", *Bilim Tarihi Yazıları I*, Fransızcadan çev. Kurtuluş Dinçer, TÜBİTAK, Ankara, Mayıs 2000, 277 s. 9789754033281

Köktürk, Milay – "'Soyutlama'dan Seçme'ye: Aristoteles ve Cassirer'de Kavram Teorisi", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 307-318 9789758717750

Köz, İsmail – "Aristo Mantığında Formalizm Tartışması", *Felsefe Dünyası*, 2001, Sayı 34, 36-60

Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı İle Felsefe-Bilim İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Cilt 43, Sayı 2, 355-374

Kuçuradi, İoanna – "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 26-30 (Aynı yazarın *Çağın Olayları Arasında* (2009, TFK) isimli eserinde de yer alıyor)

Kuçuradi, İoanna – "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşımı", *Çağın Olayları Arasında,* Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, 182 s. 169-181 9789757748533

Kuşçu, Egemen Seyfettin – "Aristoteles'in Duyulanma Temelli Hafıza Kuramı Felsefi Bir Araştırma Mıdır", *Kutadgubilig*, 2014, Sayı 25, 95-114

Kuşlu, Harun – "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", *Felsefe Dünyası*, 2012, Sayı 55, 274-292

Lynch, Sandra – "Aristoteles ve Derrida'da Dostluk ve Dost Seçimi", *Cogito*, 2003, Sayı 34, 101-114

Macit, Muhittin – "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Sayı 26, 59-83

Macit, Muhittin – "İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri,* 2009, Cilt 1, 267-280

Mutafçılar, Işıl; Karadağ, Engin – "Egoizm ve Özgecilik: Aristo Felsefesi Kapsamında Yorumlamalar", *Felsefe Dünyası*, 2009, Sayı 49, 181-195

Mutlu, Barış – "Aristoteles'te Polis'in Doğası Gereği (Esti Phusei) Var Olması Ne Anlama Gelir?", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 134-141

Mutlu, Esra Çağrı – "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 115-130

Oğuz, Burhan – "Aristo ve Osmanlı Medresesi", *Us, Düşün ve Ötesi* (Popüler Dergi), 2002, Sayı 7, 5-26

Oğuz, Özlem – "Aristoteles'te Estetik Hoşlanma", *Kaygı*, 2006, (6/Özel sayı: Türkiye Felsefe Öğrencileri Kongresi-V), 121-127

Omay, Murad – "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkındaki İki Görüş", *Kutadgubilig*, 2012, Sayı 21, 85-104

Ökten, Kaan H. – "Aristoteles'in 'Seçimi': Prohairesis", *Muallâkta Var Olmak/İnsanın Hallerine Dair*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, 83-98, 9944916064

Ökten, H. Kaan – "*Nikomakhos'a Etik* Beşinci Kitapta 'Adalet' Kavramı", *Muallâkta Var Olmak/İnsanın Hallerine Dair*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, 99-106, 9944916064

Ökten, H. Kaan – "Tekniğe İlişkin Soruda Hakikatin Tevellüdü Aristoteles ve Hölderlin", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, 141-156, 9789750505829

Ökten, H. Kaan – "Prohairesis ve Dikaiosune", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 302-317

Özcan, Muttalip – "Aristoteles'in Varlık Görüşü", *Kaygı*, 2009, Sayı 13, 113-131

Özcan, Zeki – "Aristoteles'te Nous Kavramı", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 150-180

Özçınar, Şahin – "Hegel'in İçkin Oluş Öğretisi, Aristotelesçi Döngüsel ve Ereksel Diyalektik", *Felsefe Dünyası*, 2008, Sayı 48, 42-55

Özkan, C. İskender – "Neopozitivist Bilim Anlayışı ve Aristoteles'in 'Bilim' Kavramı: Bir Karşılaştırma", *Yeditepe'de Felsefe*, 2004, Sayı 3, 111-148

Öznurhan, Halim – "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Cilt 4, Sayı 1, 255-281

Öztanrıkulu, Nurten – "Aristoteles ve İnsan Doğası: Tür Olarak 'İnsan'ın Etik ve Siyasette İnşası", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 66-90, 9789758717750

Platanakis, Charilaos – "Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu", Cogito, 2014, Sayı 77, 275-289

Sarı, Mehmet Ali – "Aristoteles'in Diyalektiğinde Epagoge", *Yeditepe'de Felsefe*, 2007, Sayı 6, 113-136

Sarı, Mehmet Ali – "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı*, 2011, Sayı 16, 123-131

Sarı, Mehmet Ali – "Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 171=181 9789758717750

Sarıtaş, Kamil – "Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodisi'nin Metafiziğe Ait Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt 1, Sayı 2, 16-44

Saygın, Tuncay – "Sokratik Erdem ve Aristoteles'in Sokratik Erdemle İlgili Bazı Değerlendirmeleri", *Felsefe Dünyası*, 2008, Sayı 47, 130-136

Satıcı, Murat – "Teori ve Pratik Arasında Aristoteles Üzerine", *Ethos*, 2013, Cilt 6, Sayı 2, 19-50

Sev, Y. Gurur – "Aristoteles'in Ouisa Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 51-62

Tahiroğlu, Bülent – "Aristo Düşüncesinin Roma Hukuku Üzerindeki Etkileri", *İKÜ Hukuk Fakültesi Dergisi,* 2003, Cilt 2, Sayı 1-2, 81-91

Tekerek, İsmet – "Aristoteles'te Etik", *Kaygı*, 2007, Sayı 8, 91-105

Tekerek, İsmet; Nurhan, İsmet – "Aristoteles'te Poetik ve Etik Bütünlük Örneklerle Eylem, Karakter ve Erdem", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 2008, Sayı 26, 57-84

Temizkan, Veli – "Aristoteles ve Kant'ın Töz Anlayışlarının Karşılaştırılması", *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 431-439, 9789758717750

Toker, Nilgün – "Oyuna Girme – Oyunu Seyretme: Platon'a Karşı Aristoteles", *Toplum ve Bilim*, 2005, Sayı 103, 7-20

Toku, Neşet – "Aristoteles'in Siyaset Felsefesi", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 116-124

Toman, Aylin – "Yeni Aristotelesçi Bakış Açısıyla İyi Bir Yaşamda Dağıtıcı Adalet ve Eşitlik İlkesinin Belirlenimi Üzerine", *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 2007, Sayı 16, 315-321

Topakkaya, Arslan – "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi), 2008 Güz, Sayı 6, 27-46*

Topakkaya, Arslan – "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2009, Sayı 6, 628-633

Topakkaya, Arslan – "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *FLSF* (*Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), 2012 Bahar, Sayı 13, 219-231

Topakkaya, Arslan – "'Felsefi Bilgelik' ve (Evren Karşısında) 'Hayranlık Duyma' Kavramları Arasındaki İlişki Üzerine", *Kaygı*, 2012, Sayı 18, 93-99

Topdemir, Hüseyin Gazi – "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 2000, Sayı 32, 23-36

Topdemir, Hüseyin Gazi – "Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, 2004, Sayı 39, 3-19

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Doğa Felsefesinin Ortaçağdaki Yansımaları", *Felesefe Tarışmaları*, 2006, Sayı 37, 57-78

Torun, Tayfun – "Aristoteles: Adelet İdesinin Işığında Modern Birey ve Toplum, *Antik Yunan'da Felsefe ve Günümüze Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, 200-212, 9789758717750

Tunalı, İsmail – "Varlık Kavrayışı ile İlgi İçinde Aristoteles Poetikası", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 155-161

Turan, Selahattin – "Plato's Concept of Education in 'Republic' and Aristotle's Concept of Education in 'Politics'" (Plato'nun 'Cumhuriyet' ve Aristo'nun 'Politika' Adlı Eserlerinde Eğitim Kavramı), *Eğitim ve Bilim*, 2011, Cilt 36, Sayı 162, 31-38

Türker, Habib – "Aristoteles'te Hoşlanma ve Katharsis Kavramını Ruhbilimsel-Varlıkbilimsel Olarak Yeniden Okuma", *Kutadgubilig*, 2007, Sayı 12, 77-86

Türkeri, Mehmet – "Aristotelesçi Etikle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Sayı 30, 83-101

Türkeri, Mehmet – "Aristoteles, Fârâbî ve İbni Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında 'Dostluk'un Önemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, Sayı 19, 79-101

Türkeri, Mehmet – "Aristoteles'in Etiğinde 'Nefsine Hâkim Olma' ve 'Erdem' ile İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, Sayı 21, 77-94

Türkeri, Mehmet – "Aristoteles ve İş Etiğindeki Temel Değerlerin Dönüşümü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, Sayı 31, 135-155

Türkyılmaz, Çetin – "Varlık Sorunu Açısından Aristoteles'in Metafiziği ve Heidegger", *Yeditepe'de Felsefe*, 2006, Sayı 4, 8-22

Üçer, İbrahim Halil – "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, 37-90, 9786054829057

Üçer, Halil İbrahim – Joseph Owens, "Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z" [Kitap Tanıtımı], *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, Sayı 26, 123-129

Vural, Mehmet – "Düşünce Tarihinde Mantık: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa", *Kutadgubilig,* 2002, Sayı 2, 179-192

Yanık, Barbaros – "Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi", Cogito, 2014, Sayı 77, 318-351

Yetişken, Hülya – "Aristoteles'te Sanatın Neliği ve İşlevi", *Kaygı*, 2012, Sayı 19, 27-35

Yılmaz, Muhsin – "Aristoteles'te Eğitim Kavramının Politik İşlevi", *Kaygı*, 2010,Sayı 15, 29-40

Yılmaz, Özlem – "Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013 Güz, Sayı 16, 221-230

Yılmaz, Zeliha Burcu – "Aristotelesçi Doğa Felsefesi ve Metafizik İlişkisi Bağlamında Boşluğun Reddi", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 47-54

Yurtsever, Aynur – "Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 125-133

Yücefer, Hakan – "Aristoteles'in Metafiziği", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 9-50

Yücel, Volkan – "Aristoteles'in Poeitika'sı – Toplumsallaştırıcı Anlatı", *Cogito*, 2014, Sayı 77, 352-364

ÇEVİRİ MAKALE

Fakhri, Majid – "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ", İngilizceden çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı 4, 195-206

Fitzgerald, J. J. – "Doğadaki 'Madde' ve Doğanın Bilgisi: Aristoteles ve Aristotelesçi Gelenek", İngilizceden çev. Esra Çağrı, *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 55-65

Hass, Marjorie – "Aristoteles Mantığının Feminist Okumaları", İngilizceden çev. Serap Keleş, *Özne*¸ 2013 Bahar, 18. Kitap, 97-114

Heidegger, Martin – "Aristoteles'in Temel Kavramları", Almancadan çev. Saffet Babür, *Cogito*, 2014, Sayı 77, 182-201

Kosman, Aryeh – "Aristoteles'in De Generatione Animalium Eserinde Dişi ve Erkek", İngilizceden çev. Esra Çağrı, *Özne*¸ 2013 Bahar, 18. Kitap, 143-164

Molnár, Péter – "Aristoteles'in Batı'da Kabul Görme Sürecinin Unutulan Aşaması: İbn Rüşd, Liber Nicomachie ve Siyaset Bilimi", Fransızcadan çev. İhsan Batur, *Lapsus*, 2008 Güz, Sayı 3, 135-138

Mulgan, Richard – "Aristoteles, 'Aristotelesçi Bir Sosyal Demokrat mıydı?'", İngilizceden çev. Aylin Çankaya, *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 142-154

Nagel, Thomas – "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri", İngilizceden çev. H. Nur Erkızan, *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 111-115

O'Connor, John K. – "Husserl'in Metabaza İlişkin Endişesinin Aristoteles ve Brentano'daki Emsalleri", İngilizceden çev. Kamuran Gödelek, *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 76-85

Aleksandros, Aphrodisili – "Filozof Aristoteles'in Düşüncesine Göre Küllî İlkeler Hakkında İskender Afrodisi'nin Makalesi I", Arapça ve İngilizceden çev. Kamil Sarıtaş ve Hasan Tanrıverdi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt 1, Sayı 1, 233-244

Patzig, Günther – "Aristoteles'in Metafizik'inde Teoloji ve Ontoloji", İngilizceden çev. Aylin Çankaya, *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, Kitap 11-12, 31-42

Rescher, Nicholas – "Aristoteles Organon'unun Kindi Taslağı", İngilizceden çev. Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt 13, Sayı 24, 223-233

Rîde, Muhammed Abdulhâdî Ebu – "Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya Yaratılmışlığı Problemi", Arapçadan çev. Cevher Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, Sayı 6, 133-141

Ryle, Gilbert – "Kategoriler", İngilizceden çev. İlyas Altuner, *Kutadgubilig*, 2011, Sayı 20, 233-246

Smith, Nicholas D. – "Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles", İngilizceden çev. Aylin Çankaya, *Özne*¸ 2013 Bahar, 18. Kitap, 85-96

Witt, Charlotte – "Feminist Bir Perspektifle Aristoteles'te Form, Normatiflik ve Cinsiyet", İngilizceden çev. Nurten Öztanrıkulu Özel, *Özne*¸ 2013 Bahar, 18. Kitap, 115-134

DOKTORA TEZLERİ

Alp, Ömer – "Yeni Bir Refah Devleti Modeline İlişkin Temellendirme (Aristotelesçi Bir Yaklaşım: Yetenekler ve İşlevlilikler)", Danışman: Prof. Dr. Figen Altuğ, İstanbul Üniversitesi/Ekonomi-Maliye Bilim Dalı, 2008, 243 s.

Basut, Lale Levin – "Being and knowledge: Plato and Aristotle" (Varolmak ve Bilgi: Platon ve Aristoteles), Danışman: Prof. Dr. Saffet Babür, Yeditepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 181 s.

Çaldak, Hüseyin – "Aristoteles'in İslam Usul Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usulü Örneklemeleriyle) ", Danışman: Prof. Dr. Abdülkuddüs Bingöl, Atatürk Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 161 s.

Çankaya, Aylin – "Aristoteles'te Nous (akıl) Kavramı", Danışman: Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 215 s.

Çelik, Sinan Kadir – "A survey of the distinction between ethics and politics with an Aristotelian appraisal a survey of the distinction between ethics and politics with an Aristotelian appraisal" (Etik ve Siyaset Ayrımına İlişkin Bir Araştırma: Aristotlesçi Bir Değerlendirme), Danışman: Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2010, 199 s.

Çötok, Tufan – "Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis", Danışman: Prof. Dr. Hakan Poyraz, Sakarya Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2011, 215 s.

Delice, Engin – "Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi", Danışman: Doç. Dr. Erdal Cengiz, Ankara Üniversitesi/ Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, 2007, 314 s.

Durak, Nejdet – "Aristoteles ve Fârâbi`de Etik Mukayeseli Bir Çalışma", Danışman: Prof. Dr. İsmail Yakıt, Selçuk Üniversitesi/İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2003, 295 s.

Ekren, Uğur – "Aristotoles`te Mekân ve Haraket", Danışman: Prof. Dr. Teoman Duralı, İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe Anabilim Dalı, 2004, 113 s.

İşözen, Hakan – "L'évaluation critique de l'âme en tant que principe des êtres animés dans l'oeuvre d'Aristote" (Aristoteles'in Eserinde Canlı Varlıkların İlkesi Olarak Ruhun Eleştirel Değerlendirilmesi), Danışman: Yrd. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıcıoğlu, Galatasaray Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2011, 159 s.

Kalaycı, Nazile – "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas", Danışman: Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer, Hacettepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2007, 214 s.

Kelikli, Murat – "Aristoteles'te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları", Danışman: Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, İstanbul Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 148 s.

Mutlu, Esra Çağrı – "Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi", Danışman: Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 267 s.

Omay, Necati Murad – "Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı", Danışman: Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, İstanbul Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2010, 158 s.

Özturan, Hümeyra – "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi", Danışman: Prof. Dr. Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2013, 255 s.

Türker, Sadık – "Aristoteles'te Yargı Sorunu", Danışman: Prof. Dr. Teoman Duralı, İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, 331 s.

Yazıcı, Aslı – "An inquiry concerning the place of emotions in virtue ethics (a comparison between Aristotle and Kant)" (Erdem Ahlakında Duyguların Yeri Üstüne Bir Araştırma (Aristoteles ve Kant karşılaştırması)), Danışman: Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Felsefe Bölümü, 2005, 258 s.

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Adıyaman, Murat – "Aristoteles'in Adalet Anlayışı", Danışman: Doç. Dr. Zerrin Kurtoğlu, Ege Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2010

Afşar, Murat – "Aristoteles ve Rorty'de Etik Politika İlişkisi", Danışman: Prof. Dr. Abdullah Kaygı, Hacettepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2010, 108 s.

Akçaoğlu, Habibe – "Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefeleri (mukayeseli bir araştırma) ", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç, Fırat Üniversitesi/İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 221 s.

Aksoy, Mutlu – "Metafizik ve Biyoloji Eserleri Bağlamında Aristoteles'in Sı-

nıflandırma Anlayışı", Danışman: Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2013, 67 s.

Ayar, İnanç – "Le nombre chez Aristote" (Aristoteles'te Sayı), Danışman: Yrd. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıcıoğlu, Galatasaray Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 47 s.

Aydeniz, Hüsnü – "Aristoteles ve Voltaire`e Göre Deizm Düşüncesi", Danışman: Doç. Dr. Vahdettin Başçı, Erzurum Atatürk Üniversitesi/Din Felsefesi Bilim Dalı, 2002, 131 s.

Aytemiz, Volkan – "Ousia and tragedy an ontological approach to Aristotle's poetics" (Ousia ve tragedya Aristoteles'in poetika'sına ontolojik bir yaklaşım), Danışman: Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Felsefe Bölümü, 2004, 88 s.

Bağcı, Okan – "Aristoteles Retoriği ve Siyasî Konuşmalardan Örnek Metinler", Danışman: Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu, Atatürk Üniversitesi/Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2013, 73 s.

Bakır, Melih – "Aristoteles'in Politika Felsefesinde Yurttaşlık Anlayışı", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Aydın Müftüoğlu, Ege Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2008, 275 s.

Bayoğlu, Erol – "Platon ve Aristoteles'in Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması", Danışman: Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş, Atatürk Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 156 s.

Beşpınar, Fatma Deniz – "Aristoteles Felsefesinde Akıl ve His İlişkisi", Danışman: Prof. Dr. Nurten Gökalp, Gazi Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 133 s.

Büyüközkara, Ender – "Aristoteles'te Ahlakın Bilgisel Temeli", Danışman: Prof. Dr. Hakan Poyraz, Sakarya Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2010, 157 s.

Çağrı, Esra – "Aristoteles'te Hayal Gücü (Phantasia) Üzerine", Danışman: Doç.Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2007, 94 s.

Çakan, Harun – "Aristoteles'in Zooloji Eserlerinin ve Kemalüddin Demirî'nin Hayâtü'l-Hayevân Adlı Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi", Danışman: Prof. Dr. Remzi Demir, Ankara Üniversitesi/Bilim Tarihi Bilim Dalı, 2011, 152 s.

Çakır, Fikriye Gözde – "The concept of entelekheia in Aristotle" (Aristoteles'te entelekheia kavramı), Danışman: Prof. Dr. Saffet Babür, Yeditepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 66 s.

Çamlıbel, Şule – "Platon ve Aristo'nun İnsan Anlayışı", Danışman: Prof. Dr. Nurten Gökalp, Gazi Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 221 s.

Çetinkıran, Elif – "Etik-Siyaset İlişkisi Bakımından Aristoteles ve Machiavelli", Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Albayrak, Süleyman Demirel Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 109 s.

Derbeder, Fazıl – "Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması", Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akgün, Pamukkale Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2007, 71 s.

Ercan, Yalçın – "Aristoteles'in Bilgi Teorisi", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Sebahattin Çevikbaş, Atatürk Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2002, 86 s.

Erden, İsmail – "Platon ve Aristoteles'te Bilgi Meselesi", Danışman: Doç. Dr. Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2006, 95 s.

Eren, Şeniz – "Platon ve Aristoteles'in Etik Anlayışlarının Karşılaştırılması", Danışman: Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Gazi Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 156 s.

Gelmez, Aydın – "Aristoteles Etiğinde ve Duygusalcılıkta Etik Bilgi Sorunu", Danışman: Prof. Dr. Harun Tepe, Hacettepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 82 s.

Gül, Ekrem Sefa – "Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi", Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2010, 226 s.

Gülenç, Kurtul – "The concept of 'responsibility' in greek tragedy and Aristotle" (Yunan Tragedyasında ve Aristoteles'te 'Sorumluluk' Kavramı), Danışman: Prof. Dr. Gürol Irzık, Boğaziçi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, 94 s.

Gür, Aysun – "Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümler", Danışman: Doç. Dr. Zekiye Kutlusoy, Uludağ Üniversitesi/Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, 2007, 172 s.

Güremen, Refik – "L'homme politique dans la cité idéale d'Aristote" (Aristoteles'in İdeal Devletinde Politikacı), Danışman: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Türker Armaner; Yrd. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıcıoğlu, Galatasaray Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 83 s.

Hancığaz, Esra – "Platon ve Aristoteles'te Kadın", Danışman: Doç. Dr. A. Müslim Akdemir, Atatürk Üniversitesi/Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, 2003, 84 s.

Kahyaoğlu, Elif Eylem – "Greklerde ve Aristoteles'te Eğitim", Danışman: Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2011, 118 s.

Kala, Muhammet Enes – "Aristoteles, İbn Sina ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi", Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi/Felsefe Tarihi Bilim Dalı, 2009, 98 s.

Kar, Erman – "Aristoteles'in Bilim Anlayışı, Danışman: Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 163 s.

Karaçam, Alkan – "Aristoteles ve Kant'ta Karşılaştırmalı Erekbilim İncelemesi", Danışman: Prof. Dr. Sinan Özbek Kocaeli Üniversitesi/Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, 2008, 93 s.

Kayalı, Mihrican – "Aristoteles ve Rousseau'da Yurttaşlık Kavramı", Danışman: Prof. Abdullah Kaygı, Hacettepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2011, 103 s.

Kayar, Esma – "Aristoteles'te İlke Sorunu", Danışman: Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2011, 175 s.

Kılıç, Elife – "Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi", Danışman: Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, İstanbul Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2011, 75 s.

Kılınç, Doğan Barış – "Labor, leisure and freedom in the philosophies of Aristotle, Karl Marx and Herbert Marcuse" (Aristoteles, Karl Marx ve Herbert Marcuse'nin felsefelerinde emek, boş zaman ve özgürlük), Danışman: Doç. Dr. Şeref Halil Turan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Felsefe Bölümü, 2006, 117 s.

Kuşcu, Egemen Seyfettin – "Pathos (Etkilenim) Kavramının Aristoteles'in Felsefesindeki Yeri", Danışman: Doç. Dr. O. Faruk Akyol, İstanbul Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2010, 192 s.

Mutlu, Barış – "Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı", Danışman: Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci, Ankara Üniversitesi/Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, 2009, 166 s.

Odabaş Sel, Sümeyye – "La définition aristotelicienne du bonheur en tant qu'activité de l'âme conforme à la vertu" (Ruhun Erdeme Uygun Bir Aktivitesi Olarak Aristotelesçi Mutluluk Tanımı), Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ömer Aygün, Galatasaray Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2013, 51 s.

Omay, Murad – "Aristoteles Ahlakında Mutluluk Kavramı", Danışman: Doç. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2004, 86 s.

Özbek, Özge – "Transmuting Aristotelian representation in the staging of the doubly othered subject in Adrienne Kennedy's three plays" (Aristoteles'in temsil kuramının dönüşümü: Adrienne Kennedy'nin üç oyununda "ötekileştirilmiş" öznenin sahnelenmesi), Danışman: Doç. Dr. Nur Akkerman, Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, 154 s.

Özcan, Muttalip – "Aristoteles Etiği ve MacIntyre'nin Erdem Görüşü", Danışman: Doç. Dr. Harun Tepe, Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, 143 s.

Özdemir, Erol – "Aristoteles ve Newton Fiziğinde Doğa Anlayışı", Danışman: Doç. Dr. Hasan Aslan, Mersin Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, 126 s.

Özer, Hasan Hakan – "Aristoteles'te Erdem ve Adalet Üzerine", Danışman: Doç. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2007, 104 s.

Özkan, Cengiz İskender – "Aristoteles'in ve Neo-Pozitivizmin Bilim Anlayışları ve Doğa Tasarımları Üzerine Bir İnceleme", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cemal Güzel, Hacettepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2003, 148 s.

Özkan, Mustafa Kaan – "Aristoteles'in Devlet Öğretisi", Danışman: Doç. Dr. Sinan Özbek, Kocaeli Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2002, 88 s.

Öztanrıkulu, Nurten – "Aristoteles'te Etik ve Siyasetin Öznesi Olarak İnsan, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bülent Sönmez, Dicle Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2009, 172 s.

Safalı, Levent – "A comparison of Aristotelian and Cartesian highest human goods" (Aristoteles Felsefesindeki ve Kartezyan Felsefedeki "en yüksek insan iyisi" Görüşlerinin Karşılaştırılması), Danışman: Prof. Dr. Stephen Voss, Boğaziçi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, 76 s.

Saldıray, Arzu – "Aristoteles Felsefesinde "öz" ve "biçim" Kavramları", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bülent Sönmez, Dicle Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2011, 135 s.

Selçuk, Ahmet – "Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı", Danışman: Prof. Dr. Zeki Özcan, Uludağ Üniversitesi/Din Felsefesi Bilim Dalı, 2010, 118 s.

Seyhan, Nagihan – "Aristoteles'te ve Fârâbî'de Özgür İrade", Danışman: Doç. Dr. Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2013, 165 s.

Solaklı, Nuray Ataman – "Platon ve Aristoteles Uzlaştırmacısı Olarak Farabî",

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, 69 s.

Soyarslan, Sanem – "Combining theoria and virtuous activity in the best possible life according to Aristotle" (Aristoteles'in düşüncesinde theoria faaliyeti ile etik erdemlerin mümkün olan en iyi hayatta birleştirilmesi), Danışman: Prof. Dr. Stephen Voss, Boğaziçi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, 66 s.

Sönmez, Ayşe – "Platon'da Dostluk Kavramı ve Bu Kavramla İlgili Sorunlara Aristoteles'in Getirdiği Çözümlemeler", Danışman: Prof. Dr. Tansu Açık, Ankara Üniversitesi/Yunan Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2012, 135 s.

Sübaşı, Simge – "A research on Hamlet in the light of Aristotle's rhetoric" (Aristoteles'in Retoriği Işığında Hamlet'in Değerlendirilmesi), Danışman: Prof. Dr. Cevat Çapan, Yeditepe Üniversitesi/İngiliz Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2008, 82 s.

Tabanlı, Egemen – "Evreni Anlamada Eski ve Modern Mantık Yönteminin Aristoteles ve Francis Bacon Ekseninde Karşılaştırılması", Danışman: Prof. Dr. Lokman Çilingir, Kırıkkale Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2010, 74 s.

Tanrıkulu, Oya Esra – "Aristoteles'in Ontolojisinde Form Kavramının İşlevi", Danışman: Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Gazi Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 189 s.

Tok, Hülya Umut – "Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta Erdemler", Danışman: Doç. Dr. Abdullah Kaygı, Hacettepe Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2006, 110 s.

Toman, Aylin – "Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme", Danışman: Doç. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2007, 141 s.

Tuncer, Mahir – "Aristoteles ve Nizamü'l-Mülk'te Devlet Felsefesi", Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan, Fırat Üniversitesi/İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2003, 86 s.

Tuncer, Mehmet – "Aristo ve Farabi'de Mutluluk Düşüncesi", Danışman: Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Cumhuriyet Üniversitesi/İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2006, 168 s.

Tükelay, Mustafa Aydın – "Sinemada Aristotelesçi Olmayan Bir Yaklaşım: Brecht Estetiği", Danışman: Prof. Dr. Mutlu Parkan, Beykent Üniversitesi/Sinema Televizyon Sanat Dalı, 2010, 183 s.

Türkmen, Sevinç – "Aristoteles, Spinoza ve Kant'ta Ekolojik Praksis Üzerine Varlıkbilimsel Bir İnceleme", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ayhan Çitil, Kocaeli Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2007, 110 s.

Ümit, Eylem – "Aristoteles`in Devlet Kuramı", Danışman: Prof. Dr. Yahya Kazım Zabunoğlu, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, 176 s.

Üngür, Hüseyin – "Platon ve Aristoteles'in Politikalarının Ontolojik Temelleri", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bülent Sönmez, Dicle Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2012, 172 s.

Yıldız, Bayram – "Aristoteles Ethik'inde Mutluluk ve Erdem", Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kutsi Kahveci, Atatürk Üniversitesi/Felsefe Anabilim Dalı, 2002, 123 s.

Yılmaz, Ramazan – "Aristoteles Felsefesinde Bilginin Temellendirilmesi", Danışman: Yrd. Doç. İsmail Kıllıoğlu, Marmara Üniversitesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2013, 127 s.

Yılmaz, Zafer – "Aristoteles'in Alem Görüşü", Danışman: Doç. Dr. Ali Osman Gündoğan, Atatürk Üniversitesi/ Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, 2000, 87 s.

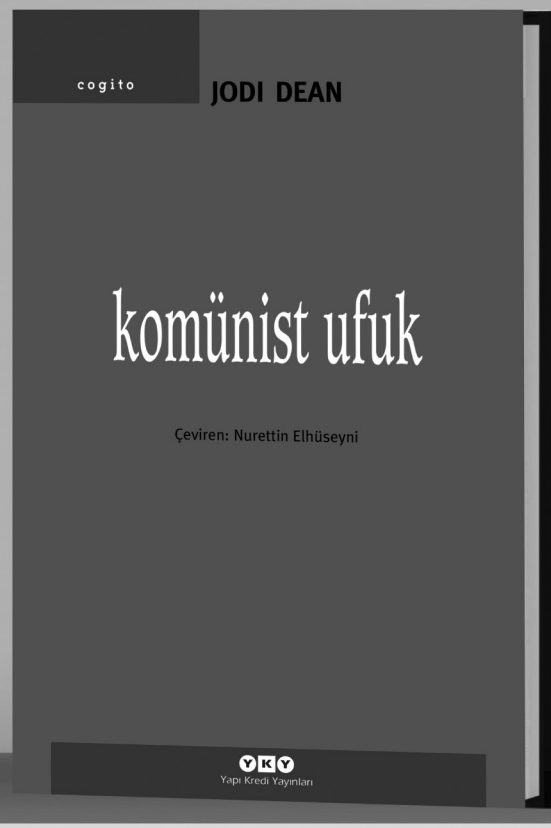
geçen sayıdakiler

Aristoteles

Cogito / Sayı: 77

Cogito'dan / Aristoteles Özel Sayısı • Hakan Yücefer: Aristoteles'in Metafiziği • Y. Gurur Sev: Aristoteles'in *Ousia* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta • Esra Çağrı Mutlu: Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü • Aylin Çankaya: Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler • Zeki Özcan: Aristoteles'te Noûs Kavramı • Martin Heidegger: Aristoteles'in Temel Kavramları • Aristoteles: Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10 • Ömer Aygün: Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10 • Hatice Nur Erkızan: Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine • Mustafa Günay: Aristoteles'in İnsan Anlayışı • Nazile Kalaycı: *Daimon*'dan *eudaimonia*'ya: Aristoteles'te mutluluk • Charilaos Platanakis: Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu • Sevgi İyi: Aristoteles ve Uygulamalı Felsefe • Kaan H. Ökten: Prohairesis ve Dikaiosune • Barbaros Yanık: Aristoteles'in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi • Volkan Yücel: Aristoteles'in Poietika'sı – Toplumsallaştırıcı Anlatı • Tufan Çötok: Aristoteles'in Tragedya Anlayışında Öykünün Değeri **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 76 Pierre Bourdieu • Yazarlar Hakkında

Yepyeni bir okumayla komünist ideal



"Komünizm 1989'da öldü mü yoksa ufkumuzu belirlemeye devam mı ediyor?" diye soran Jodi Dean, komünist idealin günümüzde nasıl hayata geçirilebileceğini son on yılın literatürünün kılavuzluğunda inceliyor. Altı ana başlıkta yeni bir okuma modeli sunuyor **Komünist Ufuk**: Sovyetlerimiz, Mevcut Güç, Halkların Egemenliği, Ortak varoluş ve Ortak kaynaklar, Arzu, İşgal ve Parti.

Çeviren: Nurettin Elhüseyni

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

www.ykykultur.com.tr
ykykultur.com.tr YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Yazarlar Hakkında

Deborah Achtenberg: 1982'de New School for Social Research'te felsefe doktorası aldı. Antik Yunan felsefesi (özellikle Platon ve Aristoteles), Kıta felsefesi (özellikle Levinas ve Derrida) ve psikanalitik teori çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *Essential Vulnerabilities: Plato and Levinas on Relations to the Other*(Northwestern University Press, 2014) ve *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Threat of Destruction* (State University of New York Press, 2002)

Türker Armaner: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Kıyısız* (1997), *Taş Hücre* (2000), *Dalgakıran* (2003) öykü kitapları ile *Tahta Saplı Bıçak* romanı (2007) Metis Yayınları'ndan çıktı. Paris VIII Üniversitesi'nden doktora derecesini alan Armaner'in 2014 yılında Dost Kitabevi Yayınları'nda *Tarih ve Temsil* isimli felsefi çalışması basılmıştır.

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.

Enrico Berti: 1935 doğumlu İtalyan filozof. Perugia, Padua, Cenova, Brüksel ve Lugano Üniversitelerinde felsefe profesörü olarak çalıştı. Accademia Nazionale dei Lincei (Roma), International Academy for Philosophy (Yerevan, Ermenistan) ve Pontifical Academy of Sciences (Vatikan) üyesi, Paris Uluslararası Felsefe Enstitüsü'nün başkanı. Aristoteles felsefesi, antik ve çağdaş felsefe, metafizik, antropoloji, etik ve siyaset çalışıyor. İngilizce, Fransızca, Almanca, Yunanca, Lehçe, İspanyolca ve Portekizceye çevrilmiş çok sayıda kitap ve makalesi var.

Adem Beyaz: 1985'te Ankara'da doğdu. Ankara Atatürk Lisesi'ni bitirdi. Ardından Galatasaray Üniversitesi felsefe bölümünden mezun oldu. Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde Herakleitos üzerine yüksek lisans tezini verdi. Editörlük ve çevirmenlik yapıyor.

Gülçin Balamir Coşkun: Demokrasi kuramı, siyasal şiddet ve Türkiye'nin demokratikleşme sorunları üzerine çalışan Gülçin Balamir Coşkun , 1999 yılında Galatasaray Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olmuştur. Paris I-Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler alanında Yüksek Lisans progra-

mını tamamlamıştır. Doktora çalışmalarına İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde devam etmiş ve 2007 yılında "Avrupa Anayasal Düzeni Çerçevesinde Egemenlik Kavramının İncelenmesi" konulu teziyle doktor unvanını kazanmıştır. Halen İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Heinrich Dörrie: 1983 yılında vefat eden Dörrie, Saarbrücken ve Münster üniversitelerinde filoloji alanında profesörlük yapmıştır. Özellikle antik Yunan felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla ve önemli ansiklopedilere yazdığı pek çok madde ve makalelerle tanınmıştır. Ağırlıklı olarak Platon ve Aristoteles üzerine çalışmıştır.

Eugene Garver: Minnesota St. John's University Felsefe Bölümü'nde felsefe profesörü. Antik Yunan felsefesi ve hukuk felsefesi çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *For the Sake of Argument: Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief* (2004), *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality* (2006), *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character* (1995).

Kurtul Gülenç: Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Gerald Hartung: Berlin Hür Üniversitesi'nde felsefe, din bilimleri ve edebiyat okudu. Doğal hukuk konusunda aynı üniversite doktorasını tamamladı. Leipzig Üniversitesi'nde doçentlik yaptıktan sonra Wuppertal Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmalarına devam ediyor. Ağırlıklı olarak felsefi antropoloji, kültür felsefesi ve din felsefesi çalışıyor.

Doğan İnce: 1981 doğumlu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği mezunu. 2007 yılında Galatasaray Üniversitesi SBE Felsefe Yüksek Lisans programına kabul edildi. Yayıncılık (çeviri, yayına hazırlama) yapıyor. İstanbul'da yaşıyor.

Veysel Kaya: Doktorasını 2013 yılında "Felsefe-Kelam İlişkisi Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi" konusuyla tamamladı (OTTO Yayınları, Ankara, yayıma hazırlanıyor). İslam düşüncesi tarihi yazımına katkıda bulunabilecek bazı Arapça metinleri inceleme konusu yaparak bağlam araştırmalarına yoğunlaştı. 11. yüzyılda teorik disiplinler (felsefe-kelam-tasavvuf) arasındaki etkileşim konusunda çalışmalarını sürdürmeyi düşünüyor. İslam'da akıl teorileri, ateizm ve din-bilim ilişkisi ilgi duyduğu diğer alanlardan bazıları. vkaya03@hotmail.com.

Wolfgang Kluxen: 2007 yılında vefat eden Kluxen ortaçağ felsefesi üzerine yaptığı araştırmalarla tanınmaktadır. Özellikle Thomas Aquinas ve etik üzerine odaklanmıştır. Bochum ve Bonn üniversitelerinde profesörlük yapmıştır. Aquinas'la ilgili çalışmaları büyük bir etki yaratmış ve birer temel kaynak haline gelmiştir.

Zekiye Kutlusoy: 1959 yılında Hassa'da (Hatay) doğan Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Orta Doğu Teknik Üniversitesinden aldığı 1981'de lisans (uygulamalı istatistik), 1985'te yüksek lisans (felsefe), 1994'te doktora (felsefe) derecelerinin ardından 2002'de doçent oldu. 1983-1995 yılları arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesinde, 1995-2003 yılları arasında Gazi Üniversitesinde, 2003-2011 yılları arasında Uludağ Üniversitesinde, Eylül 2011'den bu yana da Maltepe Üniversitesinde görev yapan Kutlusoy'un ders verdiği, lisans üstü düzeyde tez yönettiği ve yayın yaptığı başlıca ilgi alanları epistemoloji, mantık, bilim felsefesi, dil felsefesi ve zihin felsefesidir.

Enis Memişoğlu: Paris VIII Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Agamben ve Hegel üzerine yazdığı "Paradoxe de la Souveraineté dans la théorie de Pouvoir Souverain: Exemple d'Agamben" başlıklı tezinden sonra Galatasaray Üniversitesi'nde "Exemple et Existence: La Position du Sublime Dans l'Ontologie de Kant" adlı tez üzerine çalışmıştır. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümü'nde görevlidir. Çeşitli dergi ve kitaplarda yazıları bulunmaktadır

Uluğ Nutku: 1956'da Robert Kolej'i bitirdi. 1964 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. 1964'de fahri asistan olarak aynı fakültenin Sistematik Felsefe ve Mantık kürsüsünde göreve başladı. 1969'da kadrolu asistan oldu. 1974'de *"Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi"* başlıklı çalışmasıyla doktorasını verdi. 1978'de *"İnsan ve İnsanlık Kavramları Üzerine Antropolojik-Etik Bir Çalışma"* başlıklı teziyle doçent oldu. 1979'da doçent kadrosuna atandı. 1990'da Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümünün bağımsız bölüm olmasına katkıda bulundu. Mersin (1994) ve Cumhuriyet(2000) Üniversitelerinde Felsefe Bölümlerini kurdu. Türkiye'nin önemli felsefecilerinden olan Nutku, Cumhuriyet ve Çukurova Üniversitelerinde dersler vermektedir.

Melike Odabaş: 1988 Adapazarı doğumlu. Galatasaray Üniversitesi felsefe bölümünde lisans eğitimini tamamladı, aynı üniversitede "Aristoteles ve Hobbes'ta İnsan Doğası" konulu yüksek lisans tezini hazırlıyor. Başlıca çalışma alanları antik felsefe, etik ve siyaset felsefesidir.

İmge Oranlı: 1982 yılında Berlin'de doğdu. Lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 2000 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı lisans eğitimini 2004 yılında bitirdikten sonra Yüksek Lisans eğitimine Boğaziçi Üniversitesi'nin Felsefe Bölümünde devam etti. Boğaziçi Üniversitesi'nden 2008 yılında M.A. derecesiyle mezun oldu. Master tezi "Platon'da Kötülük Problemi" üzerinedir. İmge Oranlı DePaul Üniversitesi'nin (Chicago, ABD) felsefe bölümününde doktora programına devam etmekte.

Muttalip Özcan: 1992 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Programından, 2001 yılında "Aristoteles Etiği ve MacIntyre'ın Erdem Görüşü" başlıklı teziyle Yüksek Lisans derecesini ve 2006 yılında "Tarihsel Varlık Alanının Oluşumunda Bireyin ve Kişinin Yeri" başlıklı teziyle Doktora derecesini aldı. Bu süreçte Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde on yıl süreyle öğretmenlik yaptı. 2006-2012 yılları arasında Süleymen Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalıştı. İnsan Felsefesi, Etik ve Özgürlük Sorunu, İnsan Hakları, Nietzsche ve Aristoteles üzerine çalşmalar yürütmekte olan Muttalip Özcan, halen Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü kadrosunda bulunmakta ve Maltepe Üniversitesi İnsan Hakları Merkezi'nde görev yapmaktadır.

Pierre Pellegrin: Paris Centre National de la Recherche Scientifique'de araştırma direktörü Fransız filozof. Kitaplarından bazıları: *Aristotle's Classification of Animals* (1986), ve *Aristote: Le Philosophe et les Savoirs* (2002).

Dominik Perler: Fribourg, Bern ve Göttingen'de felsefe okudu. Basel Üniversitesi'nde profesörlük yaptıktan sonra Berlin Humboldt Üniversitesi'nde kuramsal felsefe kürsüsüne atandı. Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi üyesidir. 2006 yılında

Gottfried Wilhelm Leibniz Ödülü'ne layık görülmüştür. Ağırlıklı olarak ortaçağ ve erken yeniçağ felsefesi üzerine çalışmaktadır. Çalışmaları tin felsefesi, epistemoloji ve ontoloji konuları üzerinedir.

Thomas Ricklin: Halen Münih Üniversitesi'nde felsefe profesör olarak çalışan Ricklin'in araştırmaları on ikinci yüzyıl çeviri hareketi, ortaçağ ve yeniçağ felsefe tarih yazıcılığı üzerinedir. Ayrıca Dante ve on dördüncü yüzyıl İtalyan hümanizmi üzerine çalışmaktadır.

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.

Mehmet Şiray: 1997 yılında ODTÜ Felsefe bölümünden mezun oldu. 2000 yılında Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde "Battaille's Notion of Transgression: A Possible Experience Between Art and Philosophy" başlıklı teziyle Sanat Felsefesi alanında yüksek lisans tezi yazdı. 2007 yılında Almanya'da Johannes Gutenberg Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Performance and Performativity" başlıklı doktora tezini yazdı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Fakültesi Felsefe Bölümünde Öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. İlgi alanları arasında Sanat Felsefesi, Dil Felsefesi, Çağdaş Fransız Felsefesi, Psikanaliz, Post-yapısalcılık, Yapısöküm ve Performans Çalışmaları bulunmaktadır.

YKY İLAN 2