

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ARİSTOTELES’TE AHLAKIN BİLGİSEL TEMELİ

YÜKSEKLİSANS TEZİ

Ender BÜYÜKÖZKARA

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hakan POYRAZ

OCAK - 2010

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ARİSTOTELES’TE AHLAKIN BİLGİSEL TEMELİ

YÜKSEKLİSANS TEZİ

Ender BÜYÜKÖZKARA

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe
Enstitü Bilim Dalı: Felsefe Tarihi

Bu tez 14/01/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ender BÜYÜKÖZKARA

14.01.2010

ÖNSÖZ

İnsan doğası, tam manasıyla anlaşılması imkânsız olan, pek çok farklı ögeyi ihtiva eden karmaşık bir yapıya sahiptir. Bilmek ve eylemek bu yapının temelinde yer alır. “Aristoteles’te Ahlakın Bilgisel Temeli” başlıklı bu çalışmada, insan doğasının bu iki temel ögesi, felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Aristoteles’in görüşleri doğrultusunda ele alınmaya çalışılmıştır.

Öncelikle, bu çalışmanın hazırlanması süresince ilgi ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hakan POYRAZ ve hocalarım Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ, Yrd. Doç. Dr. İbrahim DAŞKAYA ve Arş. Gör. Tufan ÇÖTOK’a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca yetişmemde katkısı bulunan ailem ve tüm hocalarıma şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Ender BÜYÜKÖZKARA

14 Ocak 2010

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
SUMMARY	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ARİSTOTELES'İN BİLGİ ANLAYIŞI	8
1.1. Dört Neden Teorisi.....	10
1.2. Ruh.....	43
1.3. Bilgi İçin Yöntem.....	59
1.4. Bilimler Sınıflandırması.....	90
BÖLÜM 2: ARİSTOTELES'İN AHLAK ANLAYIŞI	97
2.1. İyi ve Mutluluk.....	97
2.2. Erdem.....	119
2.3. Basiret ve İdeal Yaşam.....	132
SONUÇ	139
KAYNAKÇA	143
ÖZGEÇMİŞ	150

Tezin Başlığı: Aristoteles'te Ahlakın Bilgisel Temeli	
Tezin Yazarı: Ender Büyüközkara	Danışman: Prof. Dr. Hakan POYRAZ
Kabul Tarihi: 14 Ocak 2010	Sayfa Sayısı: III (ön kısım) + 150 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe	Bilimdalı: Felsefe Tarihi
<p>Yeniçağda epistemolojinin temel felsefe disiplini olarak kabul edilmesiyle birlikte, “olgu-değer”, “olgu yargısı-değer yargısı”, “olan-olması gereken” ayrımları belirginleşmeye başlamış ve ahlaka ilişkin bilginin imkânının sorgulanması, etiğin temel problemi haline gelmiştir.</p> <p>Diğer taraftan, Antik Grek Felsefesi incelendiğinde, her ne kadar Yeniçağ Felsefesi'nin epistemolojist tavrına benzer biçimde olmasa da, Aristoteles'te de ahlak alanına ilişkin bilginin statüsüne dair bir sorgulamaya rastlanılır. Bu bağlamda, çalışmamızın konusunu, Aristoteles felsefesinde ahlak ve eylemler açısından bilginin oynadığı rolün incelenmesi teşkil etmektedir. Çalışmamızın amacı ise, “Aristoteles'in görüşlerinden hareketle, insan doğasının iki temel ögesi olan bilgi ve eylem arasındaki ilişkinin irdelenmesi ve ahlak alanına ilişkin bilginin imkânının gösterilebilmesi” olarak ifade edilebilir.</p> <p>Bu amaç doğrultusunda, Aristoteles'in bilgi ve ahlak hakkındaki görüşleri belli bir sistem dâhilinde analiz edilmeye çalışılmış ve bu analiz için, filozofun eserlerinin Türkçe ve İngilizce çevirileri temel kaynaklar olarak kullanılmıştır. Ayrıca, kimi önemli terimlerin Grekçe karşılıkları için orijinal metinlere başvurulmuştur. Grekçe metinler için Bekker'in edisyonu esas alınmıştır.</p> <p>Çalışmamızın birinci bölümünde, Aristoteles'in bilgi anlayışı ele alındıktan sonra, etiğin konumunu tespit etmek amacıyla bilimler sınıflandırması incelenmiştir. İkinci bölümde ise “iyi”, “mutluluk” ve “erdem” kavramları çerçevesinde Aristoteles'in ahlak anlayışı açıklanmaya çalışılmıştır.</p> <p>Aristoteles'te ahlakın bilgisel temeliyle bağlantılı olarak şu tespitlerde bulunulabilir:</p> <ol style="list-style-type: none">Aristoteles'e göre, ahlak alanına ilişkin genel ilkeler hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür; fakat pratik bilimlerde teorik bilimlerdeki gibi bir kesinliği aramamak gerekir.Ahlak alanındaki genel ilkelerin pratiğe aktarılması, düşünce erdemlerinden biri olan basiretle sağlanır. Basiret bir bilim olmamakla birlikte, farklı bir bilme türüdür.Aristoteles'in ruh, Tanrı gibi konular hakkındaki görüşlerinin ahlak anlayışına etkisi vardır. Bu konuların teorik bilimlerin alanına girmelerinden ötürü, teorik bilimlerce üretilen bilgilerin ahlaka temel sağlayabildikleri söylenebilir.Nousun etkinliği, yani teori etkinliği mutluluğa ulaşma açısından en iyi etkinliktir. Dolayısıyla bilgi sahibi olmak ile mutluluk arasında bir bağ vardır.	
Anahtar Kelimeler: Bilgi/Bilim (Episteme), Nous, Mutluluk, Erdem, Basiret	

Title of the Thesis: The Epistemic Foundation of Morals in Aristotle	
Author: Ender Büyüközkara	Supervisor: Prof. Dr. Hakan POYRAZ
Date: 14 January 2010	Nu. of pages: III (pre-text) + 150 (main body)
Department: Philosophy	Subfield: History of Philosophy
<p>With the acceptance of epistemology as the main discipline of philosophy in Modern Times, “fact-value”, “fact judgement-value judgement” and “is-ought” distinctions began to become clear and inquiring the possibility of knowledge of morals became the fundamental problem of ethics. On the other hand, when Ancient Greek Philosophy is examined, though not in a similar way with the epistemologist attitude of Modern Philosophy, an inquiry concerning the statute of knowledge of morals is also found in Aristotle. In this context, the examination of the part that knowledge plays in morals and actions in the philosophy of Aristotle constitutes the subject of this work. As for its objective, it can be stated as “from Aristotle’s views, to scrutinize the relationship between knowledge and action that are the basic elements of human nature and to point out the possibility of knowledge of morals”.</p> <p>In line with this objective, it was tried to analyse, within a certain system, Aristotle’s views on knowledge and morals, and for this analysis, the Turkish and English translations of the works of the philosopher were used as primary sources. Besides, for the Greek equivalents of some important terms, original texts were referred to. Bekker’s edition were grounded on for the Greek texts.</p> <p>In the first section of this work, after Aristotle’s account of knowledge had been discussed his classification of sciences were examined in order to determine the position of ethics. As for the second section, within the frame of the concepts of “good”, “happiness” and “virtue”, Aristotle’s account of morals was tried to be explained. In connection with the epistemic foundation of morals in Aristotle, the following points can be determined:</p> <p>a) According to Aristotle, it is possible to have knowledge about the general principles of morals; but a certainty as in the theoretical sciences must not be asked for in practical sciences.</p> <p>b) The practice of the general principles of morals is provided by prudence which is one of the intellectual virtues. Prudence is, though not a science, a different kind of cognition.</p> <p>c) Aristotle’s views on matters such as soul and God have an impact on his account of morals. Since these matters are in the field of theoretical sciences, it can be said that the knowledge produced by theoretical sciences might provide a basis for morals.</p> <p>d) The activity of nous, i.e. theoretical activity is the best activity in terms of attaining happiness. There is, consequently, a connexion between having knowledge and happiness.</p>	
Keywords: Knowledge/Science (Episteme), Nous, Happiness, Virtue, Prudence	

GİRİŞ

1946 yılında “*Club Maintenant*”da vermiş olduğu bir konferansın metni olan “*L’Existentialisme Est Un Humanisme*” adlı kitabında, Sartre, kendisine içinde bulunduğu çıkmazı aktaran öğrencisinin durumunu şu sözler aracılığıyla ifade eder:

“Öğrencim bir gün yanıma geldi. Düşmanla işbirliğine yanaştığı için annesi babasıyla bozuşmuştu. Ağabeyisi ise 1940’ta bir Alman saldırısında ölmüştü. Delikanlı, biraz ilkel ama soylu bir duyguyla, kardeşinin öcünü almak istiyordu. Gelgelelim, annesinin ondan başka kimsesi yok. Kocasının yarı ihanetinden ve büyük oğlunun ölümünden dolayı adamakıllı üzgün. Tek tesellisi küçük oğlu, tek dayanağı o şimdi. Genç adam için o anda seçilecek iki yol var: Birincisi, İngiltere’ye geçerek ‘Özgür Fransız Kuvvetleri’ne katılmak, yani annesinden ayrılmak; ikincisi, annesinin yanında kalarak onun yaşamasına yardım etmek, yani savaştan kaçmak” (Sartre, 1981:70).

Sartre’ın öğrencisinin bu durumda ne yapmış olabileceğine dair bazı tahminlerde bulunalım: Annesini bırakıp savaşa katılmış, savaşa katılmayıp annesinin yanında kalmış, annesine bakacak birisini bulup savaşa katılmış, hatta belki de içinde bulunduğu koşulların yükünü omuzlarında taşıyamayıp intihar etmiş olabilir. Elbette bu kişinin ne yapmış olabileceğine dair pek çok alternatif üretmek mümkündür. Ancak, buradaki asıl önemli nokta, hangi koşullar altında kalırsa kalınsın şu veya bu şekilde bir eylemde bulunulmasının zorunlu oluşudur. Ne var ki, burada çok önemli bir sorunla karşılaşılır: Nasıl ve neye göre eylemek gerekir?

Bir arkadaşımızın bize, hırsızlık yapmanın kötü olup olmadığını veya iyinin ne olduğunu sorduğunu varsayalım. Öte yandan komşumuzun küçük kızı da bize şu soruyu yöneltmiş olsun: Üç tanesi on beş lira olan bir bardağın iki tanesi ne kadardır? Ya da “Su nasıl buz haline getirilir?” şeklinde bir başkasını... Açıktır ki, arkadaşımızın soruları ile komşumuzun kızının soruları birbirinden çok farklıdır ve temel düzeyde matematik ve fizik *bilgisine* sahip bir kişi şüphesiz bu ikincileri rahatlıkla cevaplayacaktır. Ayrıca, bu bilgilere sahip hiçbir kimse suyun ısıtılarak buz haline getirildiğini veya üç tanesi on beş lira olan bir bardağın iki tanesinin yirmi beş lira ettiğini söylemeyecektir. İlk türden sorulara, yani *eylem* ve *ahlak* alanına ilişkin sorulara gelince, bunları cevaplamak güçlük arz edebilmekte ve birbirinden farklı cevaplar verilebilmektedir.

Örneğin hırsızlık yapmanın kötü olup olmadığı sorusu üzerinde düşünelim. Farklı toplumlardaki gerek ahlaki, gerek hukuki normlara bakıldığında, hırsızlığın bir kötülük ve suç olarak ele alınması konusunda bir mutabakata varıldığını söylemek mümkündür. Hırsızlık eyleminin niçin bu şekilde değerlendirildiği sorulacak olursa, ilk bakışta şu gerekçeler ortaya konulabilir:

- a) Tanrı'nın buyrukları, neleri yapmamız, neleri yapmamamız gerektiğini bizlere gösterir. Hırsızlık, Tanrı'nın yapmamızı yasakladığı şeylerden birisidir. Dolayısıyla hırsızlık kötüdür ve bunu yapan kimseler suçlu ve günahkârdır.
- b) Hiç kimse kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmamalıdır. Hiç kimse kendisine ait olan bir şeyin çalınmasını istemez. Dolayısıyla başkalarından bir şey çalmamak, yani hırsızlık yapmamak gerekir; hırsızlık istenilen bir şey değil, kötü bir eylemdir.
- c) İnsanların yararına olan şeyleri yapmamız gerekir. Hırsızlığın meşru kabul edilmesi, toplumsal huzur ve güvenlik açısından zarara yol açar. Dolayısıyla hırsızlık zararlı ve kötüdür.

Her ne kadar bu gerekçeler kimilerince inandırıcı görünseler de, elbette bazı kişilerin bunlara karşı çıkarak hırsızlığın kötü olmadığını savunması da mümkündür. Muhtemel savunu biçimlerinden bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

- a) Duyu ve gözlerimizle sabittir ki; ne yeryüzünde ne de gökyüzünde “Tanrı” adı verilen bir varlığın mevcut olması söz konusu değildir. “Tanrı” kavramı; bilimlerin gelişmesinden önce, insanların yanıtlayamadıkları sorulara geçici de olsa bir yanıt bulma ihtiyaçlarını tatmin etmek ve iktidar sahiplerinin, kendisi görülmemekle birlikte her şeyi gören bir korku nesnesi vasıtasıyla toplumsal düzeni ve dolayısıyla kendi iktidarlarını koruyabilmelerini sağlamak amacıyla, insanların sahip olduğu sınırlı özelliklerin mutlaklaştırılması suretiyle oluşturulan bir kavramdır. Bundan ötürü, “Tanrı'nın buyrukları” diye lanse edilen düşünceler de insan ürünüdür ve herhangi bir bağlayıcılıkları yoktur. Dolayısıyla hırsızlık yapılmaması gerektiğine dair buyruk, bazı kimselerin kişisel tercihinden başka bir şey ifade etmez. Hatta bu tercihin yanlış bir tercih olduğu da ortadadır: Nasıl ki sırtlan veya çakalların, aslanların avlarından

kendileri için birer parça almaları bir kötülük değil de, sadece doğal bir durumsa, aynı şekilde bazı insanların diğer insanların kazandıklarından kendileri için birer parça almaları da bir kötülük değil, doğal bir durumdur.

- b) Hiç kimsenin kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmaması gerektiği doğru değildir. Bir kimse kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi pekâlâ bir başkasına yapabilir. Burada önemli olan, kişinin bu tarz bir şeyi yapabilecek güce ve yeteneğe sahip olması ve eyleminin yol açtığı sonuçların üstesinden gelebilecek konumda olmasıdır. Şayet bir kişi bu özelliklere sahipse, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmaması gerekmez; bilakis, güçlü ve üstün olmasından ötürü bu tarz bir şeyi yapması yerinde ve iyidir. Dolayısıyla bu açıdan hırsızlığın kötü olduğu söylenemez: Hırsızlık yapmaya yetenekli olan ve buna bağlı olarak yakalanmayan, hatta yakalansa bile bir şekilde içinde bulunduğu durumdan sıyrılabilecek olan bir kişi için hırsızlık pekâlâ iyi bir şeydir. Kendisi güçlü ve üstün olduğu için, malını çaldığı kişi onu ilgilendirmez.
- c) Neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini belirleyen şey, bir toplumu oluşturan bireylerin ortaklaşa yararı değil, bilakis, tek tek bireyler için yararlı görünendir. Hırsızlık, hırsızlık yapan için yararlıdır; çünkü az bir zahmetle istediği bir şeye kavuşmuş olur. Kendisinden bir şey çalınan kimse, kazanmada göstermiş olduğu başarıyı kazandıklarını korumada gösterememiş bir kimsedir. Onun bu başarısızlığı, kendi yararı için bir işi başarmış olan hırsız ilgilendirmez.

Yukarıda kabaca ifade edilmeye çalışılan, hırsızlığın ahlaki değerine ilişkin tez ve antitezlere bakıldığında, eylem ve ahlak alanına ilişkin şöyle bir tespitte bulunmak uygun görünmektedir: Eylemlerin ahlaki değerinin sorgulanması; neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair bir belirlemeden önce, iyi ve kötünün ne olduğuna dair bir anlayışın ortaya konmasını şart kılar. Diğer bir deyişle, merkezinde iyi ve kötüyü birbirinden

ayırma ölçütünün yer aldığı, ahlak alanına ilişkin genel ilkelerden müteşekkil bir etik kuramının mevcut olması gerekir.¹

Diğer taraftan, eylemlerin ahlaki değerinin tespit edilebilmesi için, genel ilkelerin mevcudiyeti de tek başına yeterli değildir. Şöyle ki, aynı adla adlandırılan eylemlerin bile, farklı koşullar altında farklı bir görünüm arz edebilmeleri söz konusudur. Bununla ne kastettiğimizi açık kılmak için, yukarıda yararlanmış olduğumuz hırsızlık yapma örneğine bir kez daha müracaat etmemiz uygun olacaktır.

Kabul gerekçemizin ne olduğu bir yana, hırsızlığın kötü bir eylem olduğunu kabul etmiş olalım. Buna göre, hiç şüphesiz, sağlıklı ve istediği zaman bir iş bulabilecek bir kimsenin, sırf az emek karşılığı çok para kazanmak arzusuyla başkalarının para veya eşyalarını çalması kötü bir eylem olacaktır. Diğer taraftan, sağlığı çalışmasına el vermemekle birlikte, aylar boyu iş aramasına rağmen bir türlü bir iş bulamayan ve kendisine yardım edebilecek hiçbir kimsesi bulunmadığından ötürü sokaklarda yaşamak zorunda kalan bir kimsenin, açlığın etkisiyle bir an kendinden geçip bir ekmek çaldığını varsayalım. Elbette bu kişinin gerçekleştirdiği eyleme de “hırsızlık” adı verilecektir; fakat bu kişinin hırsızlığı ile bir önceki örnekte tasvir edilen kişinin hırsızlığını ahlaki değer bakımından bir tutmak hayli güç görünür. Yine benzer bir durum, şiddete maruz kalan ve ölüm tehdidi altında hırsızlık yapmaya zorlanan bir çocuğun yankesicilik yapmasında karşımıza çıkar. Bir başka örnek olarak ise, baskı ve zorbalıkla halktan haddinden fazla vergi alarak servetine servet katan bir hükümdarın mallarından birazının, yoksul köylüler tarafından çalınması durumu gösterilebilir.

Her ne kadar gerek hırsızlık, gerek başka eylemler için bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkün olsa da, bu dile getirilenlerden hareketle, ahlak ve eylem alanına ilişkin diğer bir tespitte bulunmak mümkündür: Bir eylem, kim tarafından, kime karşı, niçin, nasıl

¹ Heinemann benzer bir şekilde, konu hakkında şu tespitte bulunur: “Biz III. Richard’a ‘kötü’ diyoruz, çünkü o önüne çıkan herkesi öldürürdü. Ama yaşamını, Avrupa’nın bu konudaki suçluluğunu gidermek istercesine Afrikalılara adayan Albert Schweitzer’i ‘iyi’ olarak adlandırırız. Ama ‘iyi’ ve ‘kötü’ de nedir ki? Bizim ‘iyi’ ve ‘kötü’ hakkındaki bilgimiz neye dayanır? ‘III. Richard kötüdür.’ ya da ‘Albert Schweitzer iyidir.’ dediğimizde, bu yargılarımız olgulara mı dayanmaktadır; yoksa sadece bizim sübjektif duygusal tepkilerimizi dile getiren tümcelerden mi ibarettirler? ‘İyi’ ve ‘kötü’nün *değerler* olduğu söylenir; ama ‘değer’ denilen şey de nedir? Değerlerin objektif bir geçerliliği var mıdır? Yoksa bu ‘değer’ denilen şeyler sadece sübjektif ölçütler olmasınlar? Değerlerin bir düzeni ve bu düzene dayalı olarak insan toplumunun yaşama biçimini şekillendiren kurallar ya da yasalar var mıdır? Bu kaçınılmaz sorular, bizi etiğe götüren ve ‘etik’ denen şeyi herhangi bir biçimde konumlamamız gerektiğini bize hatırlatan sorulardır” (Heinemann, 1997:361-362).

yapıldığı gibi çeşitli koşullara bağlı bir biçimde gerçekleştirilir. Bundan ötürü, eylemler, sınırları net bir biçimde çizilmiş bir alana değil de, özel durumların her an yeni bir farklılığı ortaya koyabileceği, olumsuzluk içeren bir alana tekabül ederler. Dolayısıyla eylemlerin ahlaki değerinin tespiti söz konusu olduğunda, bu durumun da göz ardı edilmemesi gerekir.

Tüm bu dile getirilenler ışığında, Sartre'ın öğrencisinin içinde bulunduğu çıkmaz bağlamında dile getirilen, “Nasıl ve neye göre eylemek gerekir?” sorusuna şöyle bir yanıt verilebilir: Herhangi bir durumda uygun olan eylemin seçilebilmesi için, ahlak alanına ilişkin genel ilkelere sahip olunması ve bu ilkeler ışığında, mevcut koşullar değerlendirilerek seçenekler arasında en iyi olanın saptanması gerekir.

Bu noktada ise ahlakın bilgisel temeline dair bir soruşturmada göz önünde bulundurulması gereken iki temel husus karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki ve en başta geleni şu şekilde ifade edilebilir: Ahlak alanına ilişkin genel ilkeler hakkında, matematik, fizik vb. alanlarda olduğu gibi bilgi üretmek mümkün müdür? Diğeri ise ilkiyle bağlantılı bir husustur: Şayet ahlak alanına ilişkin genel ilkeler hakkında bilgi üretmek mümkünse, bu ilkelerin pratiğe aktarılması, yani bu ilkelerden hareketle özel koşullara uygun eylemin saptanması bilgisel bir edim midir?

Felsefe tarihine bakıldığında, farklı dönemlerde farklı felsefe disiplinlerinin “temel disiplin” veya “temel bilim” olarak vasıflandırılmaları söz konusudur. Bu bağlamda, eskiçağı karakterize eden temel disiplin “ontoloji”, “metafizik” veya “kozmozik metafizik” olarak; ortaçağı karakterize eden temel disiplin “teoloji” veya “teolojik metafizik” olarak; yeniçağı karakterize eden ise “bilgi kuramı” veya “epistemoloji” olarak adlandırılır. Kabul edilen temel disipline göre, döneme özgü felsefe anlayışları ve kavrayışlarının şekillendiklerini ve diğer felsefe disiplinlerinin bu doğrultuda değerlendirildiklerini ve belirlendiklerini söylemek mümkündür (Özlem, 2004:130; Heinemann, 1997:364). Heinemann bu durumu, etiği göz önünde bulundurarak şu şekilde ortaya koyar:

“Bir etik hiç de öbür felsefe alanlarından yalıtık bir konumda ortaya çıkmaz; tam tersine, az ya da çok kuşatıcı ve sistematik bir felsefi kavrayış içinde sunulur. Öbür yandan, bir etiğin kuruluşu, filozofun felsefeden anladığı şeye ve onun felsefe içinde temel disiplin olarak kabul ettiği alana (bilgi kuramı, estetik, vb.) ve giderek çağına egemen olan kültür kiplerine bağlıdır” (Heinemann, 1997:363).

Kozmolojik metafiziğin temel disiplin konumunda olduğu ilkçağda, insan, içinde yaşadığı büyük evrenin (*makrokosmos*) bir parçası olarak küçük evren (*mikrokosmos*) şeklinde ele alınmakta ve buna paralel olarak varlık ile değer, doğa yasası ile ahlak yasası birbirine bağlı olarak düşünölmekteydi. Buna binaen, iyi yaşam “kozmetik düzenle uyum içinde olma” fikrinde aranmaktaydı. Teolojik metafiziğin ön planda olduğu ortaçağda ise, evrenin ve insanın yaratıcısı olan Tanrı *kosmosun* yerine ikame edilmiş ve iyinin ölçütü olarak “Tanrı’nın iradesiyle uyum içinde olma” fikri kabul görmüştür (Heinemann, 1997:369-370). Aralarındaki farklılıklara rağmen,

“Bu çağların temel şiarı şu olmuştur: *Olgudan ahlâk ve töre; ahlâk ve töreden olgu çıkar* (...). Hatta öyle ki, ilkçağ ve ortaçağ insanı için ‘Varlık değerle doğmuştur’. Demek ki, bu çağların insanı için olan - olması gereken ayrımı söz konusu değildir; hatta bu çağların insanı böyle bir ayrıma tamamen yabancıdır” (Özlem, 2004:132).

Epistemolojinin temel disiplin olarak göröldüğü yeniçağda ise, epistemolojiye verilen öncelik ve niceliksel açıdan ölçülebilirliğe dayanan modern bilim anlayışından kaynaklanan ölçmeci aklın egemen olması nedeniyle, Hume ve Kant’tan itibaren, “varlık ile değer”, “olgu ile değer”, “olan ile olması gereken”, “olgu yargısı ile değer yargısı” gibi farklı biçimlerde ifade edilen ayrımlar belirginleşmeye başlamıştır¹ (Özlem, 2004:131; Heinemann, 1997:377). “Bu belirginleşme, olanın bilgisi yani nesnel bilgi ile olması gerekenin bilgisi (değerlerin bilgisi) arasında bir karşıtlık şeklinde algılanmıştır” (Poyraz, 1996:15). Buna binaen, “...Yeniçağdan bu yana, iyi ve kötünün temellendirilmesinden çok, *iyi ve kötünün bilgisi* sorunu merkezci hale gelmiştir” (Heinemann, 1997:364).

Ne var ki, Antik Grek felsefesine baktığımızda, yeniçağın epistemolojist ilgi ve tavrından farklı bir biçimde olmakla birlikte, Aristoteles’te (M.Ö. 384-322) de ahlak ve eylem alanına ilişkin bilgiye dair bir sorgulamayla karşılaşılmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles ahlak ve eylemleri konu edinen pratik bilimlerin, ele aldıkları konuların doğalarından ötürü, gerek yöntem, gerekse kesinlik bakımından, matematik, fizik gibi teorik bilimlerden farklı olduklarını ortaya koymaktadır.

¹ Söz konusu ayrımlara ilişkin daha kapsamlı bir değerlendirme için, Poyraz’ın “*Dil ve Ahlak*” adlı eserine bakılabilir (Poyraz, 1996:11-19).

Çalışmanın Konusu

Bu bağlamda, çalışmamızın konusunu, Aristoteles felsefesinde ahlak ve eylemler açısından bilginin rolünün saptanması ve ahlakın bilgisel bir temelinin olup olamayacağına araştırılması oluşturmaktadır.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmayla, Aristoteles'in görüşlerinden hareketle, bilme ve eyleme arasında ne tür bir ilişki kurulabileceğini ve ahlak alanına ilişkin olarak da bazı tür bilgiler edinilebileceğini gösterebilmek amaçlanmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Aristoteles felsefe, bilim ve düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biridir. Birçok farklı alandaki görüşleriyle çok sayıda filozof, bilim adamı ve düşünür üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkileri görülür.¹ Onun görüşlerine ilişkin sayısız kitap, makale ve tez kaleme alınmıştır. Böyle bir çalışmayı hazırlamaya değer bulmamızın nedeni, Aristoteles'in taşıdığı önemdir.

Çalışmanın Yöntemi

Uygulamaya çalıştığımız yöntemin temelinde, Aristoteles'in kendi eserlerinden hareketle, konumuzla alakalı görüşlerinin belli bir sistem dâhilinde analiz edilmesi yer almaktadır. Bu analiz için, metinlerin Türkçe ve İngilizce çevirileri karşılaştırılarak kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde, kimi önemli terimlerin Grekçe karşılıklarını göstermek amacıyla orijinal metinlerden yararlanılmış; bazı yerlerde bu karşılıklar uyarınca, bilhassa terminolojik bakımdan bir bütünlük sağlamak amacıyla çevirilerde değişikliğe gidilmiştir. Orijinal metinler için, Bekker'in farklı kodeksleri incelemek suretiyle hazırlanmış olduğu iki ciltlik edisyonu kullanılmıştır. Terimlerin Grekçe karşılıkları birebir alıntılarda köşeli parantez içerisinde, diğer yerlerde parantez içerisinde gösterilmiştir. Ayrıca, sağlıklı bir analiz yapabilmek için, Aristoteles'in görüşleri hakkındaki yorumlardan da istifade edilmiştir.

¹ Aristoteles'in etkileri ve önemi hakkında kısa bir değerlendirme için, Barnes'ın "*Aristoteles*" adlı eserine bakılabilir (Barnes, 2002:127-131).

BÖLÜM 1: ARİSTOTELES'İN BİLGİ ANLAYIŞI

Aristoteles'in "*Kategoriler*" adlı eserinde bilgi (επιστημη) hakkında dile getirdikleri, bilgi kuramının temelini teşkil eder. Bu sebeple önce, söz konusu eserde yer alan açıklamaları görmek gerekir.

Aristoteles bilginin (επιστημη)¹ bir açıdan görelilik (προς τι) kategorisine girdiğini belirtir. Şöyle ki, görelili denilen şeyler başka bir şeye referansla açıklanırlar; çünkü göreliler, ya "başka bir şeyin" oldukları söylenen şeyler (örneğin iki misli diğer bir şeyin iki mislidir) ya da "başka bir şeye göre" oldukları söylenen şeylerdir (örneğin üstün diğer bir şeye göre veya diğer bir şeyden üstündür). Bilgi de tıpkı huy (εξις), eğilim (διαθεσις), duyum (αισθησις) ve konum (θεσις) gibi görelilerden biridir. Nasıl huy bir şeyin huyuyorsa, bilgi de bir şeyin bilgisidir (Aristotle, 1963a:6^a 36-6^b 7; Bekker, 1831a:6^a 36-6^b 6).

Aristoteles görelilere ilişkin bu genel açıklamadan sonra, onların diğer özelliklerine değinir. Bu özelliklerden bilgiyle bağlantılı olanları şu şekilde sıralanabilir:

a) Kimi göreliler için bir karşıtıktan söz edilemez. Örneğin iki misli, üç misli gibi görelilerin bir karşıtı yoktur. Ama diğer bazı göreliler için karşıtıklardan bahsetmek mümkündür. Örneğin kötülük erdemin, bilgisizlik (αγνοια) ise bilginin karşıtıdır (Aristoteles, 2002a:6^b 15-18; Bekker, 1831a:6^b 15-19).

b) Tüm görelilerin korelatifleri vardır. Örneğin köle efendinin kölesi, efendi kölenin efendisidir; iki misli yarımın iki misli, yarım da iki mislinin yarısıdır. Bununla birlikte, bazı görelilerde söyleyiş tarzında değişiklik yapmak gerekir: Duyum, duyulurun (αισθητων) duyumuyken, "duyulur, duyumun duyulurudur" denilmez. Korelasyon, "duyulur, duyum ile duyulur olandır" şeklinde olmalıdır. Bilgi ile bilinebilir (επιστητων) arasındaki ilişkide de aynı durum söz konusudur. Bilgi bilinebilirin bilgisi, bilinebilir ise bilginin bilinebiliri değil, bilgi ile bilinebilir olandır (Aristotle, 1963a; Bekker, 1831a:6^b 28-36).

¹ Çalışma boyunca "επιστημη" terimi, atıfta bulunulan metnin bağlamına göre "bilgi" ya da "bilim" ile karşılanmıştır. "Bilgi" veya "bilim" olarak çevrilen, "επιστημη" haricindeki diğer Grekçe terimler, her geçtikleri yerde özel olarak belirtilmişlerdir.

c) Çoğu göreliler doğal olarak zamandaşlardır, yani bir şey ile kendisine göre olduğu diğer şey aynı zamanda mevcuttur. Örneğin iki misli varsa yarım da vardır, yarım varsa iki misli de vardır. Biri yoksa diğeri olamaz. Oysa bilgi ve bilinebilir arasında böyle bir eşzamanlılık söz konusu değildir; çünkü pek çok durumda, bilimizden önce varolan nesnelere hakkında bilgi sahibi oluruz. Diğer bir deyişle, bilinebilir olanlar bilgiyle zamandaş değil, ondan önce zaten mevcuttur. Bu sebeple, bilginin olmaması bilinebilir olanın mevcudiyeti için bir engel teşkil etmezken, bilinebilir olmadığı takdirde bilgiden bahsedilemez. Örneğin dairenin dörtgenleştirilmesine ilişkin bilimiz olmasa da, bu onun bilinebilir olarak varolmasına engel değildir. Diğer taraftan canlı/hayvan (ζωον) olmazsa bilgi de olmaz; ama yine de pek çok bilgi nesnesi varolabilir (Aristoteles, 2002a:7^b 15-34; Bekker, 1831a:7^b 15-35).

Bilgiyi görelilik kategorisi bağlamında ele alan Aristoteles'in¹ bu konuya ilişkin açıklamaları, bilgi ve bilinebilir olanın ilişkisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, görelilerin zamandaş olabilme özelliği bahsinde bu ilişkiye bir diğer öge, yani "canlı" dâhil edilir. Bu eklemeyi olanaklı kılan ise bilginin içinde bulunduğu öznenin (υποκειμενον) ruh (ψυχη)² olmasıdır (Aristotle, 1963a:1^a 30-1^b 2; Bekker, 1831a:1^a 29-1^b 2). Aristoteles'in "bir özne içinde olmak"tan kastı şudur: Şayet bir "x" nesnesi, "y" nesnesinin bir parçası olmaksızın onun içinde bulunur, bu "y" nesnesinden ayrı olarak mevcut olamazsa, "x" nesnesine "bir özne içinde" denir (Aristotle, 1963a:1^a 21-23). "x" yerine bilgi ve "y" yerine ruh koyulduğunda, bilginin ruhun bir parçası olmaksızın onun içinde bulunduğu ve ruhtan ayrı olarak mevcut olmadığı sonucu elde edilir.

¹ Aristoteles görelilik kategorisi açısından ele aldığı bilgiyi, nitelik (ποιότης) kategorisine de dâhil eder. Niteliğin bir türünü teşkil eden huy ve eğilim ikilisinin arasındaki fark ele alınırken, bilgi bir huy olarak karşımıza çıkar: Huyun eğilimden farkı daha kalıcı ve daha sağlam bir şekilde yerleşmiş olmasında yatar. Bundan dolayı huyların değişimi çok güçtür. Örneğin erdemler gibi bir huy olan bilginin, bir hastalık veya benzeri bir nedenden ötürü çok büyük bir değişiklik meydana gelmedikçe ortadan kalkması hayli güçtür. Eğilim ise (örneğin sıcaklık, soğukluk) geçicidir; kolaylıkla değişebilir ve yerini zıddına bırakabilir. Bununla birlikte, bir eğilim uzunca bir zamanın geçmesinden sonra yerleşik bir hale gelirse ve değişmesi neredeyse imkânsızlaşırsa, bir huy olarak adlandırılabilir. Bir huy aynı zamanda bir eğilimdir; fakat bütün eğilimler huy değildir (Aristotle, 1963a:8^b 27-9^a 11; Bekker, 1831a:8^b 26-9^a 11). Görüldüğü üzere daha önce göreliliği söylenen huy ve eğilim, nitelik olarak da ele alınmaktadır. Ne var ki, Aristoteles'e göre bu durum bir sorun teşkil etmez: "Huylar ve eğilimlerin göreliliğini söyledik. Hemen hemen böyle durumların hepsinde cins görelidir, özel olan değil. Nitekim bir cins olarak bilgi başka bir şeye referansla açıklanır; çünkü *bir başka şeyin* bilgisini kastederiz. Ancak özel bilgi dalları böyle açıklanamazlar. Ne gramer ne de musiki bilgisi, harici herhangi bir şeye görelidir; fakat bunlar, şayet göreliliği olacaklarsa, sadece cinslerinden dolayı görelidirler. Şöyle ki, gramerin bir şeyin grameri olduğu değil, bir şeyin *bilgisi* olduğu söylenir; benzer şekilde musiki, bir şeyin musikisi değil, bir şeyin *bilgisi*dir" (Aristotle, 1963a:11^a 22-32).

² Edghill "ψυχη" terimini "*human mind*" ile karşılamaktadır.

Görüldüğü üzere, Aristoteles bir yandan bilginin mevcudiyetini bilinebilir olana, diğer yandan ruha, yani bilebilir olana bağımlı kılmaktadır. Başka bir deyişle, bilgiden söz edilebilmesi için, bilen ve bilinenin var olması gerekmektedir. Burada bilgiyi “bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin ürünü” şeklinde ele alan bakış açısının izleri görülmektedir.

Bilgiye ilişkin bu meşhur açıklama biçimi, bu haliyle içi boş bir çerçeve çizmekten öteye gidemez. Bilenin, bilinenin ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması halinde çerçevenin içi doldurulabilecektir. Dolayısıyla, Aristoteles’in bilgi anlayışının bu zeminden hareketle okunabilmesi için önce şu üç sorunun cevaplanması gerekir: (1) Bilinen nedir veya neyi biliriz? (2) Bilen nedir? (3) Bilinen ile bilen arasındaki ilişki nasıldır veya nasıl biliriz?

Son sorunun cevabı “duyu ve akla dayalı bir yöntem aracılığıyla” şeklinde ifade edilebilir. İkinci sorunun cevabı ise “ruh”tur. Bu iki konu daha sonra ele alınacaktır. İlk sorunun cevabına gelince, Aristoteles’in şu kabulünde karşımıza çıkar: Bir nesnenin ilk nedenlerini (αιτια)/ilkelerini (αρχη) bildiğimizde onu bildiğimizi düşünürüz, yani bilmek nedenleri/ilkeleri bilmektir¹ (Aristoteles, 2005a; Bekker, 1831a:184^a 11-14).

1.1. Dört Neden Teorisi

Aristoteles nedenleri dört gruba ayırarak, her birine ilişkin şu genel açıklamalarda bulunur:

(1) İlk olarak neden; madde (υλη), bir şeyi onun bir parçası olarak varlığa getiren ve ona içkin (ενυπαρχον) olan malzeme, bunun cinsleri (γενος) ve dayanak (υποκειμενον) anlamına gelir. Örneğin bronz ve bunun cinsi olan maden heykelin, ateş ve toprak gibi öğeler cisimlerin, harfler hecelerin, öncüller sonuçların, parçalar bütünü bu anlamda nedenidirler. Bunların her biri, nedeni olduğu şeyin, kendisinden meydana geldiği bir şey olmak bakımından nedendir. ve burada neden terimi dayanak anlamına gelir.

(2) İkinci olarak nedenden töz (ουσια), form (ειδος), ilk-örnek (παραδειγμα), öz (το τι ην ειναι), tanım (λογος), özün tanımı, bunun cinsleri ve tanımdaki kısımlar anlaşılır. Örneğin oktavin bu anlamda nedeni, 2:1 oranı ve bu oranı oluşturan ikiliğin cinsi olan

¹ Burada söz konusu edilen bilme türü; olanı bilmenin yansıması, niçin öyle olduğunun da bilgisine sahip olunan en yetkin bilme türüdür.

sayıdır. Yine bu nedende de “bir şeyden meydana gelme” anlamında neden olma durumu söz konusudur. Bununla birlikte, burada dayanak anlamında değil, öz anlamında neden söz konusudur.

(3) Üçüncü bir anlamda hareketin (κίνησις), değişimin (μεταβολή), durağanlığın ve sükûnetin (στασεως, ηρεμησης) kaynağına neden denir. Örneğin bir karar veren veya bir öğüt veren kişi bir eylemin, baba çocuğun doğumunun, sperm/tohum bir canlının varlığa gelişinin, doktor ve kullandığı ilaç, tedavi yöntemleri ve aletler sağlığın bu anlamda nedenidir. Buradaki ana bağıntı, yapanın yapılan şeye, değiştirenin değişime uğrayana, hareket ettirenin hareket edene etkide bulunmak suretiyle bir neden olmasıdır.

(4) Nedenin son anlamı, erek (τελος), bir şeyin uğruna olduğu şey (το ου ενεκα), her türlü oluş (γενεσις), değişim ve hareketin ereği konumundaki iyi olandır (ταγαθον). Örneğin gezintiye çıkma, zayıflama gibi eylemler ile ilaçlar, tıbbi aletler gibi araçların ereği olan sağlık bu anlamda bir nedendir. (Aristotle, 1960:983^a 26-33, 1013^a 24-1013^b 3, 1013^b 17-28; Bekker, 1831b:983^a 26-32, 1013^a 24-1013^b 3, 1013^b 16-27; Aristotle, 1962a; Bekker, 1831a:194^b 23-195^a 3, 195^a 15-25).

Bu açıklamalara bakıldığında ilk göze çarpan, (1) ve (2)’de belirtilen anlamlardaki nedenler bir şeyin içsel ögesi konumundayken, diğerlerinin dışsal bir öge konumunda olmasıdır (İbn Rüşd, 2004:27). (3)’de yer alan ana bağıntı bu anlamdaki nedenlerin ilk iki gruptan farkını ortaya koyar. Şöyle ki, bir cismin madde ve formdan *meydana gelmesi* gibi yapılan/değişen/hareket ettirilen, yapan/değiştiren/hareket ettirenden *meydana gelmez*. Bunlar değişim ve hareketin kaynağı olmak bakımından dışsal bir role sahiptirler. Erek anlamındaki neden de dışsal bir öge konumundadır. Ancak, bu, diğerine karşıt bir anlamdadır. Örneğin, öğüt veren kişi bir eylemin başlangıcına ilişkinde, eylemin gerçekleştirilmesiyle ulaşılabilecek erek, eylemin sonucu bağlamında bir nedendir.

Öte yandan, modern düşüncenin neden ve etki arasındaki zorunlu bağlantıya dayanan nedensellik ilkesi ve bu ilke bağlamındaki neden kavrayışı açısından bakıldığında, (1), (2) ve (4) numaralı maddelerde verilen açıklamalar bir anlam ifade etmemektedir. Barnes’ın da değindiği üzere, hareketin kaynağı anlamındaki neden, modern kavrayışa en yakın olanıdır (Barnes, 2002:83). Bu durumda Aristoteles’in, madde, form ve erek

anlamalarını da ihtiva eden, neden teriminin taşıdığı anlamlara ilişkin gruplandırması nasıl izah edilebilir?

Dilimize “neden”, “sebebe” veya “illet” olarak aktarılan, İngilizce’de “*cause*” veya “*reason*” terimleriyle karşılanan “αἰτία” teriminin Grekçe’de ne ifade ettiğine dair bir inceleme, şüphesiz, bu tarz bir soruyu yanıtlama girişiminde atılması gereken ilk adımdır. Ne var ki, böyle bir inceleme, Aristoteles’in gruplandırmasını açıklayıcı bir ipucu temin etmemektedir.¹

Öte yandan, Aristoteles’in metinlerinde, neden teriminin bu dört farklı biçimde kullanımını mümkün kılan bir neden tanımı aramak da bir fayda sağlamaz. Nitekim *Fizik* ve *Metafizik* eserlerine referansla, dört neden hakkında dile getirilen yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere, Aristoteles neden terimini tanımlayarak onun türlerini belirlememekte, doğrudan bu terimin farklı anlamlarını, farklı kullanımlarını sıralamaktadır.² Ancak, bu durumu, “maddenin, formun, hareketin kaynağının ve ereğin sadece basit bir eşadlıktan ötürü neden olarak adlandırıldıkları” şeklinde anlamak hiç de uygun gözükmemektedir. Bu adlandırmanın gerekçesi ortaya konulabilirse, başta yöneltilen sorunun yanıtlanması mümkün olacaktır. *Fizik*’ten aktaracağımız aşağıdaki pasajda böyle bir gerekçenin izine rastlanmaktadır:

“Nedenlerin varolduğu ve sayılarının belirttiğimiz kadar olduğu açıktır. Bu sayı ‘niçin’ [διὰ τῆς] sorusu altında kapsanan şeylerin sayısıdır. ‘Niçin’ sonunda ya (1) hareket içermeyen şeylerde, örneğin matematikte ‘nedir’e (‘düz çizgi’nin, ‘orantılı’nın vs. tanımına) ya da (2) bir hareketi başlatana indirgenir; örneğin ‘niçin savaştılar?—çünkü bir baskın vardı’; veya (3) ‘ne amacıyla?’ [diye]³ araştırıyoruz—‘hükmedebilmeleri amacıyla’; veya (4) oluşan şeylerin durumunda, maddeyi arıyoruz” (Aristotle, 1962a:198^a 14-22; Bekker, 1831a:198^a 14-21).

Bu pasaj uyarınca, Aristoteles’in şöyle bir neden kavrayışından hareketle hem maddeyi, hem formu, hem hareketin kaynağını hem de ereği neden olarak adlandırdığı söylenebilir: “Niçin” sorusuna verilen her yanıt bir nedene karşılık gelir. Bu soruya

¹ “αἰτία” terimi esas olarak suçlama, itham, suçluluk ve buradan hareketle suç veya hata demektir. Bu olumsuz anlamların yanı sıra, karakteristik; dostça tenkit, uyarı; neden; fırsat; sorumluluk vs. karşılığında da kullanılmaktadır (Liddell ve Scott, 2002:24; Peters, 2004:31). “αἰτιόσ” ise suçlamak, kusurlu, kabahatli, suçlanmayı hak eden; sanık, suçlu; nedeni olmak ve sorumlu olmak demektir (Liddell ve Scott, 2002:24).

² Örneğin *Hayvanların Oluşumu Üzerine*’de de yine aynı sıralamaya yer verilmektedir (Aristotle, 1958b:715^a 2-7).

³ Alıntılarda yer alan köşeli parantez içerisinde yazılmış ifadeler, metnin daha anlaşılır kılınması amacıyla tarafımdan eklenmiştir. İstisnâî durumlar özel olarak belirtilecektir.

verilebilecek yanıtların eksiksiz bir şekilde gruplandırılması da, neden teriminin tüm anlamlarının ortaya konmasını sağlayacaktır.

Hiç şüphesiz, hareketi başlatan bir şey, “niçin” sorusuna verilebilecek yanıtlardan birisidir. “Niçin savaştılar? Çünkü bir baskın vardı” şeklindeki verilen örnekte bu durum açıkça görülür. Her ne kadar “Niçin? Çünkü...” kalıbına tam olarak uymasa da, ereksel nedenler de, “niçin” sorusuna verilebilecek yanıtların kapsamına girmektedir: Niçin savaştılar? Hükmedebilmek için.

Maddenin “niçin” sorusu altında nasıl yer alabileceği ve formlar söz konusu olduğunda “niçin”in “nedir”e nasıl indirgenebileceği meselelerine gelince, bunlardan hiçbirinin, ne “Niçin? Çünkü...” ne de “Niçin? ...için” standart kalıpları çerçevesinde çözümlenebilmesi mümkün değildir. Her iki mesele de, Aristoteles’in epistemolojisiyle bağlantılıdır ki; bunlara “Bilgi İçin Yöntem” başlıklı kısımda temas edilecektir.

Buraya kadar dile getirilenler sonucunda, Aristoteles’in “neden” teriminin taşıdığı anlamlara ilişkin gruplandırmasının nasıl izah edilebileceğine ilişkin sorunun yanıtı hala verilebilmiş değildir. Ancak, farklı bir hareket noktasından yola çıkılarak sorunun makul bir biçimde yanıtlanması mümkün görünür. Şöyle ki, ister oktavin, ister bir çocuğun dünyaya gelmesinin, ister bir heykelin üretilmesinin, ister bir savaşın meydana gelmesinin, ister sağlığın kazanılmasının, isterse de cisimlerin oluşmasının nedeninden bahsedilsin, her seferinde yapılmak istenen; bir şeyin niçin şöyle olduğunu, bir şeyin niçin oluştuğunu, varolduğunu veya bir eylemin, bir olayın niçin gerçekleştiğini açıklayabilmektir. Bu bağlamda, hangi gruba dâhil olurlarsa olsunlar, Aristoteles’in “neden”leri, “açıklanmaya çalışılan şeylerin nasılsalar öyle olmalarını sağlayan faktörler” olarak görünmektedir. Guthrie’nin deyişiyle, doğal veya yapma herhangi bir şeyin oluşması için mevcut olması gereken zorunlu faktörlerdir. (Guthrie, 1983:223).

Ross benzer bir şekilde Aristoteles’in neden kavrayışını şu şekilde ifade eder:

“Madde ve formu, neden oldukları olaya göreli olarak değil, analizin karmaşık bir şeyde bulunduğu statik öğeler olarak düşünürüz. Çünkü, biz nedeni, belli bir sonucu meydana getirmede hem zorunlu hem de yeterli bir şey olarak düşünürüz. Fakat Aristoteles’in dört nedeninden hiçbiri bir olayı meydana getirmek için yeterli değildir; ve genel olarak onun görüşündeki dört nedenin her birinin bir etki yaratmada zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. O halde onun ‘nedenler’ini bir şeyin varoluşunu açıklamakta gerekli olan, ama kendi başlarına yeterli olmayan koşullar olarak düşünmeliyiz; onlara bu tarzda bakarsak, madde ve formun neden olarak

görülmesi artık bizi şaşırtmaz. Çünkü onlar olmadan doğal bir şeyin ne var olması ne de varlığa gelmesi olanaklıdır” (Ross, 2002:94).

Aristoteles dört neden hakkındaki genel açıklamalarından sonra onlara ilişkin bazı tespitlerde bulunur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

a) Bir şey, ilineksel anlamda değil de bizzat o şey olması bakımından farklı nedenlere sahip olabilir. Örneğin heykeltıraşlık sanatı ve bronz, heykelin bizzat heykel olması bakımından sahip olduğu nedenlerdir. Fakat biri hareketin kaynağı, diğeri ise madde anlamında nedendir.

b) İki şey karşılıklı olarak ama farklı anlamlarda birbirlerinin nedeni olabilir. Örneğin egzersiz, zindeliğin hareketin kaynağı anlamında nedeniyken, zindelik egzersizin erek anlamında nedendir.

c) Aynı şey iki karşıt durumun nedeni olabilir. Çünkü bazen bir “x” nesnesinin varlığı “y”nin nedeni, yokluğu ise “y”nin karşıtının nedendir. Örneğin bir dümencinin yokluğu geminin batmasının nedeniyken, gemide dümencinin varolması onun güvenli bir şekilde seyrinin nedeni olacaktır.

d) Aynı tür nedenlerin bazıları önce, bazıları sonra gelir. Şöyle ki, bir şeyin özel nedenini içeren sınıflar da o şeyin nedendir ve özel nedenden sonra gelir. Örneğin sağlığın nedeni hem “doktor” hem de bunu içeren “uzman kişi”dir.

e) Bir şeyin ilineksel anlamda nedeni olabilir ve bu ilineksel nedenin dâhil olduğu sınıflar da bu şeyin nedendir. Örneğin bir heykelin ilineksel olmayan nedeni heykeltıraştır. İlineksel olarak, heykeltıraşın “Polyklitos” adlı bir kişi olması durumunda, Polyklitos ilineksel anlamda heykelin nedeni olur. Polyklitos’un insan ve daha genel olarak canlı olması sebebiyle, insan ve canlı da heykelin nedeni olacaktır. Bu tarz nedenlerde de yakın ve uzak neden ayrımı yapılabilir: Polyklitos ve insan ilineksel anlamda yakın nedendir. Beyaz insan ise, heykelin ilineksel anlamda uzak nedendir.

f) Hem asıl anlamda hem de ilineksel anlamda nedenler, bilkuvve ve bilfiil olarak iki şekilde ele alınabilirler. Örneğin ev yapabilen, bu yeteneğe sahip olan bir inşaatçı evin inşa edilmesinin bilkuvve nedeniyken, fiilen ev yapan, sahip olduğu yeteneği gerçekleştiren bir inşaatçı evin bilfiil nedendir. Aynı durum nedenlerin nedenleri oldukları şeyler, yani etkiler bakımından da geçerlidir. Örneğin bir şey hem fiilen

yapılmakta olan bir heykelin, hem de yapılması mümkün olan herhangi bir heykelin veya genel olarak bir imgenin nedeni olabilir. İlineksel anlamda etkiler de aynı ayrıma tabidir.¹

g) İlineksel anlamda bir neden ile asıl anlamda bir neden birleştirilerek ifade edilebilir. Örneğin heykelin nedeninin “heykeltıraş Polyklitos” olduğu da söylenebilir (Aristotle, 1962a:195^a 3-14, 195^a 27-195^b12; 1960:1013^b 3-16; 1013^b 30-1014^a 14).²

Aristoteles’in bu tespitlerine ilişkin olarak vurgulanması gereken iki önemli nokta vardır. (1) Bunlardan ilki, bir şeyin kesin nedeninin, yani “yakın neden” anlamındaki ilk/önce gelen nedenin araştırılmasının gerektiğidir. Örneğin evin nedeni hem inşaatçı hem de insandır. Ancak, inşaatçı sahip olduğu inşaat sanatından (οικοδομικη) ötürü inşa ederken, insan inşaatçı olduğu için inşa eder. Diğer bir deyişle, insan dolaylı olarak evin nedenidir. Dolayısıyla burada evin ilk nedeni inşaatçı olacaktır (Aristotle, 1962a:195^b 21-24; Bekker, 1831a:195^b 21-25). İşte bir şeyin araştırılması gereken nedenleri bu tarz ilk nedenler olacaktır. Diğer bir deyişle, bir şeyi bilmek için, nesneye en yakın nedenlerin saptanabilmesi gerekir ve böylelikle Aristoteles’in “bir nesnenin ilk nedenlerini bildiğimizde onu bildiğimizi düşünürüz” derken ne kastettiği de açıklık kazanmaktadır.

(2) Diğer taraftan, her ne kadar Aristoteles ilineksel anlamda nedenden bahsetse de, bilmek söz konusu olduğunda bu tür nedenler aslında bir önem taşımazlar. Aristoteles’in ilinek hakkındaki görüşleri ana hatlarıyla ele alındığında, niçin böyle bir yargıda bulunduğumuz açıklığa kavuşacaktır.

¹ Aristoteles söz konusu ayrımı örneklendirmemektedir. Belirtmiş olduğu genel kaideler çerçevesinde şöyle bir örnek verilebilir: Bir marangoz kendisi tarafından bilfiil yapılmakta olan bir ahşap mücevher kutusunun nedenidir. Bu mücevher kutusunu bir arkadaşına hediye etmek üzere yapıyorsa, bu mücevher kutusu ilineksel anlamda bir hediye olur ve bu marangoz, bilfiil yapılmakta olan bir hediyenin de nedenidir. Öte yandan aynı marangoz bir ahşap mücevher kutusu yapma yetisine sahip olduğu gibi, –bir mücevher kutusu ilineksel olarak bir hediye olabileceğinden– hediye yapma yetisine de sahiptir. Dolayısıyla bilkuvve bir hediyenin de nedeni olacaktır.

² Son dört maddede dile getirilen neden biçimleri özetle toplam on iki tanedir: Özel-cins, ilineksel-ilineksel olanın cinsi ve ayrı başına olma-birleşme çiftleri ilk altı biçimi ortaya çıkarır. (Örneğin “doktor”, “meslek sahibi”; “Ahmet”, “insan”; “doktor Ahmet” ve “meslek sahibi insan” sağlığın nedenidir.) Bunların her biri bilkuvve ve bilfiil olarak iki şekilde ele alınabileceği için toplam on iki biçim elde edilir. Bilkuvve ve bilfiil olmaları şöyle bir farklılık arz eder: Bilfiil ve özel nedenler etkileriyle eşzamanlıdır, yani aynı zamanda varolur veya yokolurlar. Örneğin şu ev ile şu evi yapan inşaatçı arasındaki ilişki böyledir. Ancak bilkuvve nedenler ile etkileri her zaman böyle değildir: Ev ile inşaatçı aynı zamanda yok olmaz (Aristotle, 1962a:195^b 13-21; Aristotle, 1960:1014^a 15-25).

Aristoteles'e göre ilinek teriminin iki anlamı vardır. Bu anlamlardan ilkinin açıklaması, şu ifadelerde karşımıza çıkar:

“İlinek' [συμβεβηκος], bir şeye bağlanan ve [onun hakkında] doğru olarak ileri sürülen, ancak ne zorunlu olarak, ne de çoğunlukla böyle olan şey demektir” (Aristotle, 1960:1025^a 13-15; Bekker, 1831b:1025^a 14-15).

“...bir özneye bağlı olan, ancak öznenin bu özne, zamanın bu zaman, yerin bu yer olması bakımından bağlı olmayan her ne varsa bir ilinek olacaktır. Yine bu nedenle bir ilineğin belirli bir nedeni değil; fakat rastlantısal, yani belirsiz bir nedeni vardır” (Aristotle, 1960:1025^a 22-24).

“...ne her zaman, ne de çoğunlukla olan şeye, 'ilineksel' deriz” (Aristotle, 1960:1026^b 31-33).

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, ilineğin doğası ihtimal, geçicilik veya rastlantısallık biçiminde ele alınmaktadır. Nitekim müzisyenin beyaz olması, ağaç dikmek maksadıyla çukur kazan bir kişinin hazine bulması, planlamadığı halde, bir fırtına veya korsanlar tarafından kaçırılması sebebiyle bir kişinin Aigina'ya gitmesi gibi ilinek ve ilineksel olana ilişkin verilen örnekler de ilineğin bu doğasını gözler önüne serer (Aristoteles, 1996:1025^a 16-21, 26-29).

Görüldüğü üzere, bu anlamıyla ilinek, bir özne (Ö) ile onun hakkında doğru olarak ileri sürülebilen bir yüklem (Y) arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkan bir terimdir. Şöyle ki, Y'nin Ö'ye yüklenmesi ihtimalî, geçici veya rastlantısal olduğunda, Y Ö'ye bağlı bir ilinek olacaktır.

İlineğin diğer anlamına gelince, burada da iki şey arasındaki ilişki gözetilmektedir: Y Ö'ye Ö'nün kendisinden ötürü aitse; fakat onun özünde yer almıyorsa Y Ö'nün bir ilineği olarak adlandırılır. Örneğin “iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması”, üçgen için böyle bir ilinektir. Bu tarz ilinekler, bir önceki anlamdaki ilineklerin aksine ezeli-ebedi olabilir (Aristotle, 1960:1024^b 30-34).

Aristoteles'e göre “...ilineksel olana ilişkin hiçbir bilimin [επιστημη] mevcut olmadığı açıktır; çünkü tüm bilimler ya her zaman ya da çoğunlukla olan şeylere ilişkindir” (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:1027^a 19-21). Bu sebepten ötürü ilineksel varlık, hiçbir pratik, prodüktif veya teorik bilimin alanına girmeyecektir. Örneğin bir ev kimileri için hoş, kimileri için kullanışsız, kimileri içinse yararlı olabilir. Ancak, sonsuz sayıda olan

bu ilineklelerin üretimi inşaat sanatının (οικοδομικη)¹ ilgi alanı dışındadır. Yine aynı şekilde bir geometrici ne şekillerin bu tarz ilinekleleri ne de üçgenin, “iç açıları toplamı iki dik açığa eşit olan üçgen”den farklı olup olmadığı üzerinde düşünmez (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:1026^b 2-13). Böylelikle ilineksel anlamda nedenlerin niçin bir önem taşımadığı açıklık kazanır: Bilmek nedenleri bilmekse ve hiçbir bilim ilineklelerle ilgilenmezse, buradan doğal olarak ilineksel nedenlerin saptanmasının bir önem arz etmediği sonucu çıkar.

Aristoteles’in dört neden hakkında dile getirdiği genel açıklamaları ve bu nedenlere ilişkin temel saptamaları gördükten sonra, neden teorisinin daha ayrıntılı bir biçimde incelenmesi faydalı olacaktır.

Her ne kadar neden terimi dört farklı anlam taşısa da, bazı durumlarda değişimin/hareketin kaynağı olan neden ile erek anlamındaki nedenin forma indirgenebilmesi mümkündür. Örneğin bir evin nedenlerini göz önünde bulunduralım: “...bir evin hareket ettirici nedeni tekhne [τεχνη]² veya inşaatçıdır; ereksel nedeni [το ου ενεκα] yerine getirdiği işlevdir; madde toprak ve taşlardır ve form tanımıdır [λογος]” (Aristotle, 1960:996^b 6-9; Bekker, 1831b:996^b 6-8). Bununla birlikte gerek inşaatçı, gerekse onun sahip olduğu tekhne, evin formunu içermeleri bakımından nedendirler. Çünkü evin formu inşaatçının ruhundadır ve inşaat sanatı da inşaatçının ruhunda olan bu formu teşkil eder. Aynı şekilde, doktor ve tıbbın sağlığın nedeni olmaları da sağlığın formunu içermeleri sayesinde. Dolayısıyla, tekhne ürünleri söz konusu olduğunda, hareket ettirici neden son tahlilde forma indirgenebilmektedir (Aristotle, 1960:1032^a 33-1032^b 14). Ereksel neden ile formun ilişkisine gelince, evin işlevine yönelik şöyle bir tanım, aralarındaki bağı ortaya koymaktadır: “...eşyaları ve canlıları korumak için bir barınak...” (Aristotle, 1960:1043^a 16-17). Evin işlevine bağlı olan bu tanımda evin formu dile getirilmektedir. Aynı zamanda bu form evin hangi gayeyle yapıldığını, yani evin ereğini de ortaya koyar. Dolayısıyla erek de forma indirgenebilir.

Form ile söz konusu diğer iki neden türü arasındaki bu ilişki, tekhneye bağlı üretimlerin yanı sıra, doğal oluşlar çerçevesinde de ele alınmaktadır. *Fizik*'te, form, hareket ettirici

¹ Ross “οικοδομικη” terimini “*science of building*” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “οικοδομικη” terimi “inşaat sanatı” ile karşılanacaktır.

² Ross “τεχνη” terimini “*art*” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “τεχνη” terimi “tekhne” ile karşılanacaktır.

ve erek anlamındaki nedenlerin bir tek nedene, yani forma indirgenebileceği dile getirilir ve bu durum, “insanın insanı üretmesi” olgusuyla örneklendirilir (Aristotle, 1962a:198^a 24-28). Aristoteles’in bununla ne kastettiği şu şekilde açıklanabilir:

Ona göre bir insanın maddi nedeni aybaşı akıntısı, formel nedeni insanın özü, hareket ettirici nedeni sperm ve ereksel nedeni ise insanın ereğidir. Diğer taraftan, meydana gelen yeni birey, kendisiyle aynı doğaya sahip, yani form ve tür bakımından aynı yapıda olan bir insan aracılığıyla meydana gelir. Dolayısıyla insan formuna bilkuvve sahip olan sperm ile spermin kendisinden çıktığı baba, annenin sağladığı madde, yani aybaşı akıntısı üzerinde yeni bir dölün üremesi için gerekli etkide bulunacaktır. Bu sebepten ötürü de, sperm veya babanın etken neden oluşu forma bağlı olacaktır. Yine aynı şekilde erek de forma indirgenebilir. Şöyle ki, insan olmanın ereği, insan formuna sahip olmaktır (Aristotle, 1960:1032^a 20-25, 1033^b 29-33, 1034^a 34-1034^b 1, 1044^a 34-1044^b 1).

Bu noktadan sonra, Aristoteles’in neden teorisinde başat bir konuma sahip olan madde ve form hakkındaki görüşlerini, daha önceki açıklamalarımızı da göz önünde bulundurmak suretiyle, daha yakından inceleyebiliriz. Öncelikle maddeyi ele alalım.

a) “υλη” kelimesi “koru, orman, ormanlık arazi, çalılık; kesilmiş ağaç, odun, çıra, yakıt; bir şeyin kendisinden yapıldığı malzeme; felsefi bir terim olarak madde; konu” anlamlarında kullanılan bir kelimedir (Liddell ve Scott, 2002:829). Aristoteles, “υλη”nin “bir şeyin malzemesi” şeklinde ifade edilen anlamına uygun olarak, heykel-bronz örneğinde gördüğümüz üzere, tekne ürünlerinin malzemesini madde olarak ele almaktadır. Bununla bir benzetme kurularak bir canlının meydana gelmesi için gerekli olan malzemedan de bahsedilir. İnsan örneğinde bu aybaşı akıntısıdır.

b) Her bir şeyin kendisine özgü olan bir maddesi, yani “yakın maddesi” vardır. Öte yandan bu maddenin de bir maddesi vardır ki; böylelikle aynı şeyin birçok maddesi olabilir (Aristotle, 1960:1044^a 15-22). Örneğin bir kutu ağaçtandır, yani yakın maddesi ağaçtır. Ağaç ise topraktır, yani maddesi topraktır. Dolayısıyla kutunun maddesi hem ağaç –ki asıl maddesi budur– hem de topraktır. Buna ilaveten şayet toprak havadan, hava da ateşten ise ve ateş de hiçbir şeyden meydana gelmiyorsa, ateş “uzak neden” olmak bakımından “ilk madde” (πρωτη υλη) olacaktır. Çünkü bir başka şeyden

olduğu ileri sürülemeyecek olan ilk madde adını alacaktır (Aristotle, 1960:1049^a 19-27; Bekker, 1831b:1049^a 18-27).

Her ne kadar Aristoteles, bir şeyin ilk madde olarak adlandırılabilmesi için gerekli şartı göstermek maksadıyla böyle bir örnekten yararlanmış olsa da, ne ateş ne de bir başka öge (στοιχείον) ilk maddedir. Aristoteles'e göre dört öge –ateş (πυρ), hava (αἴρ), su (ὕδωρ) ve toprak (γῆ)– dokunmayla ilgili iki temel karşıtlık çiftinin –sıcak-soğuk (θερμὸν-ψυχρὸν) ve kuru-nemli (ξηρὸν-υγρὸν)– elemanlarından hangilerine sahip olduklarına göre birbirlerinden ayrılırlar. Ateş, sıcak ve kuru; hava, sıcak ve nemli; su, soğuk ve nemli; toprak ise soğuk ve kurudur (Aristotle, 1962b:329^b 7-330^b 6; Bekker, 1831a:329^b 7-330^b 5). Yeryüzünde bulunan tüm bileşik cisimler bu yalın cisimleri, yani dört ögeyi içerir (Aristoteles, 1990:334^b 31-335^a 8); bu ögeler bileşik cisimler için bir madde konumundadır (Aristoteles, 1997:306^b 16-20). Örneğin bir canlının maddesi yüz, el, ayak gibi heterojen kısımlar; bunların maddesi et, kemik, kan gibi homojen kısımlar ve bu sonuncuların maddesi ise ögelerdir (Aristotle, 1958a:640^b 19-21; 1958b:715^a 8-11). Bu diziyi göz önünde bulundurmamak suretiyle dört ögenin ilk madde olduğunun düşünülmesi mümkündür. Oysaki Aristoteles'e göre ögeler aslında yalın değil, karışıktırlar (Aristotle, 1962b:330^b 21-22). Bu ilk cisimler, temel karşıtlıklar için bir dayanak vazifesi gören ve hiçbir zaman ayrı olarak bulunmayan bir maddeye, bir ilk maddeye sahiptir (Aristotle, 1962b:329^a 24-32). Örneğin ateş ve hava birbirinden farklı olmakla birlikte, ikisi için ortak olan bir madde vardır (Aristoteles, 1990:332^a 17-18).

c) Aristoteles'e göre ilk madde duyulur ve karşıtlıklardan ayrılabilir değildir (Aristotle, 1962b:332^a 35-332^b 1). Dört öğeden önce hiçbir duyulur şey mevcut değildir (Aristotle, 1962b:332^a 27-28). Dolayısıyla dört ögenin ötesinde duyulur bir biçimde ayrı olarak bulunan bir maddeden bahsedilemez. Öğelerden ayrı bir ortak maddeden söz edilebilmesi, düşünce ile gerçekleştirilen bir ayırma faaliyetinin ürünüdür Madde cisimden ancak tanım (λόγος) aracılığıyla ayrılabilir (Aristotle, 1962b; Bekker, 1831a:320^b 12-14).

Yukarıda dile getirilenler sonucunda şöyle bir tabloyla karşılaşmış bulunuyoruz: Aristoteles bir taraftan tüm cisimlerin maddesinin son tahlilde dört öge olduğunu belirtir ki; bunlar da aslında duyulur cisimlerdir. Öte yandan dört ögenin de bir maddesi vardır; fakat bu “ilk madde” duyulur olmayan ve sadece düşüncede ayrılabilen bir maddedir. O

halde tüm duyulur cisimlerin –uzak– maddesi, duyulur olmayan bir maddedir. Dolayısıyla maddi neden araştırması, sadece düşüncenin ürünü olan bir “ilk madde” kavramına ulaşılmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durum şu şekilde izah edilebilir:

Realitede, yani duyuşal ve fiziksel gerçeklik anlamında realitede yeryüzündeki bütün cisimlerin uzak maddesi dört ögedir ve reel olarak bu ögelerden ayrı bir ilk maddenin mevcut olması imkânsızdır. Bununla birlikte, realitede dört ögenin birbirine dönüşmesi olgusu gözlemlenmektedir ki (Aristoteles, 1990:331^a 12-331^b 38); bu durum doğal olarak şöyle bir *düşünceye* kaynaklık eder: Bu ögeler için ortak olan ve farklı karşıtılıkların değişimi için dayanak vazifesi gören bir ilk maddenin varolması gereklidir (Aristoteles, 1990:332^a 4-18). Ancak, bu kabulün sadece spekülatif bir varsayıma işaret ettiğini düşünmek de yanlış olacaktır. Bu ilk madde reel olarak dört ögenin doğasında bulunur; daha doğrusu bu ilk cisimler, sahip oldukları karşıtılıklar için dayanak vazifesi gören maddî bir yapıya sahiptirler.

Diğer taraftan şöyle bir soru da sorulabilir: Aristoteles maddi neden çözümlemesini niçin dört öge de sonlandırmamıştır? Bu sorunun cevabı, Aristoteles’in nedenler konusunda sonsuz geriye gidiş (ad infinitum) kabul etmeyişine bağlıdır. Bu konuya ileride temas edileceğinden şimdilik şunu belirtmek yeterli olacaktır: Maddi neden çözümlemesi dört ögede son bulamaz; çünkü dört ögenin de birer bileşik cisim olmalarından ötürü, onların maddesinin ne olduğunun söylenilmesi şarttır. Gördüğümüz üzere, duyulur olarak ayrı bir ilk maddenin varolduğunu söylemek realiteye uygun değildir. Diğer taraftan dört öge için ortak olan madde de bir bileşik cisim olsa, bu maddenin maddesinin ne olduğu sorusuyla karşılaşılabilecek ve dolayısıyla dört ögenin maddesi ilk madde olmayacaktır. Yine aynı durum dört ögenin ortak maddesinin maddesi için de geçerli olacaktır ve bu dizi sonsuza kadar devam edecektir. Tüm bunların farkında olan Aristoteles şöyle bir çözüm ortaya koymaktadır: Bir ilk madde vardır ve bu ilk madde sadece düşüncede ayrılabilen, gerçekte ögelerden ayrılamayan bir dayanaktır. Böylece hem sonsuz geriye gediş önlenmekte hem de – gözlemlenebildiği kadarıyla– realiteyle uyumlu bir teori geliştirilmektedir.

d) Buraya kadar madde hakkında dile getirilenler, oluş bağlamında dayanak vazifesi gören maddenin açıklanmasını ihtiva eder. Bununla birlikte, madde değişme türlerinin tümünde dayanak rolüne sahiptir:

“...meydana gelen tüm karşıt değişmelerde değişmelerin dayanağı olan bir şey vardır; örneğin yerle ilgili olarak şimdi burada ve sonra başka yerde olan şey, artmayla ilgili olarak şimdi bir büyüklükte ve sonra daha küçük veya daha büyük olan şey, başkalaşmayla ilgili olarak şimdi sağlıklı ve sonra hastalıklı olan şey ve benzer şekilde tözle ilgili olarak şimdi oluşturulmakta ve sonra yok edilmekte olan, şimdi bir ‘bu şey’ [τὸδε τι] olarak sürecin [yok oluş sürecinin] dayanağı olan ve sonra pozitif niteliğin yoksunluğuyla ilgili olarak onun [oluş sürecinin] dayanağı olan bir şey vardır” (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:1042^a 32-1042^b 3).

Her ne kadar dört tür değişme için dört tür dayanak ve dolayısıyla dört tür madde bulunsa da, Aristoteles’in asıl vurgusu oluş ve yokoluşun dayanağı olan madde üzerinedir: “Kelimenin tam anlamıyla ‘madde’, oluş ve yokoluşu kabul eden *dayanak* ile özdeşleştirilmektedir; fakat geriye kalan değişim türlerinin *dayanağı* da, belirli bir anlamda ‘madde’dir; çünkü tüm bu *dayanaklar* bazı türden ‘karşıtlıkları’ kabul edicidir” (Aristotle, 1962b:320^a 2-6).

e) Diğer taraftan, *Metafizik*’te maddeye ilişkin farklı bir sınıflandırma da yer almaktadır. Aristoteles, duyulur ve düşünülür madde arasındaki ayrımı şu şekilde izah eder:

“...kimi madde duyulur, kimi madde ise düşünülürdür; duyulur madde, bütün değişebilir olan maddeler, örneğin bronz ve tahtadır, düşünülür madde ise duyulur olmak bakımından [duyulur] olmayan duyulur şeylerde, yani matematiğin nesnelere mevcut olan maddedir” (Aristotle, 1960:1036^a 9-14).

Duyulur maddenin “tüm değişebilir maddeler” şeklinde açıklanması, dört tür değişme için dayanak konumunda olan madde türlerinin duyulur madde ana başlığı altında yer aldığını göstermektedir. Düşünülür maddeye gelince, önce Aristoteles’in matematiğin nesnelere hakkındaki görüşüne değinmek gerekir.

Aristoteles’e göre matematiğin nesnelere ne duyulur cisimlerin içindedir, ne de duyulur cisimlerden bağımsız bir varlığa sahiptirler (Aristotle, 1960:1076^a 33-1077^b 14). Bu nesnelere farklı bir tarzda varolurlar; onların varolmaları duyulur şeylerin duyulur özelliklerinin soyutlanmasına dayanır. Şöyle ki, matematiksel bilimler bir anlamda duyulur şeyleri konu edinseler de, bunları duyulur olmaları bakımından ele almadıkları için duyulurların bilimi değildirler. Onların konusunu; cisimler, düzlemler, doğrular, bölünebilirler, bir konuma sahip bölünmezler ve sadece bölünmezler olmak bakımından ele alınan duyulur şeyler ve bu bağlamda sahip oldukları özellikler teşkil eder. Örneğin aritmetikçi, insanı bir bölünmez olarak, geometrici ise onu üç boyutlu bir cisim olarak ele alır (Aristotle, 1960:1077^b 18-1078^a 30).

Bu açıklamalar ışığında düşünülür maddenin, varlığı duyulur özelliklerin soyutlanmasına dayanan matematiksel nesnelere mevcut olduğu sonucuna ulaşılır. Bunun ne anlama geldiğini şöyle bir örnek vasıtasıyla açıklayabiliriz: Demirden yapılmış, gri renkli, kare şeklinde bir kapağı düşünelim. Demirden yapılma ve gri renkli olma özelliklerini soyutladığımızda bu kapak sadece kare şeklinde bir yüzey olmak bakımından ele alınacaktır. Bununla birlikte böyle bir yüzeyden ve onun formundan bahsedebilmemiz için, bir uzam kavrayışına ihtiyacımız vardır. İşte matematiğin nesnelere mevcut olan düşünülür madde, bu nesnelere formu için bir dayanak konumunda olduğunu söyleyebileceğimiz uzamdır:

“Böylece gündelik dilde ‘madde’ olarak adlandırılan her şeyi soyutlamış olmamıza rağmen hâlâ saf forma ulaşmış olmayacağız. Çünkü bireysel bir doğru, yüzey veya cisim (...) doğru, yüzey ve cismin formundan farklı şeylerdir; çünkü birinciler bir uzam içinde bulunmaktadır. ‘Uzam’ veya ‘akılsal madde’yi de soyutladığımız zaman karşımızda salt formdan başka bir şey kalmayacaktır” (Ross, 2002:198).

Öte yandan, Guthrie’nin de belirtmiş olduğu üzere (Guthrie, 1983:231), düşünülür maddenin bir başka biçiminden de söz edilebilir. Şöyle ki, Aristoteles’e göre cins, cinsi olduğu şeyin maddesidir (Aristoteles, 1996:1058^a 23-24); ayırım (διαφορα) ve nitelikler için dayanak konumundadır (Aristoteles, 1996; Bekker, 1831b:1024^b 8-9). Örneğin, “...‘düzlem’ düz şekillerin, ‘cisim’ cisimlerin cinsidir; çünkü şekillerin her biri bir durumda filanca türde bir düzlem, diğer bir durumda filanca türde bir cisimdir ve bu [cinsler], ayırımların altında yatan şeydir” (Aristotle, 1960:1024^b 1-4).

Bir başka örnek, harflerin cinsi olan sesin, ayırımlar vasıtasıyla kendisinden meydana gelen türler, yani harfler için madde konumunda olmasıdır (Aristoteles, 1996:1038^a 5-8). Nitelikleri ayırımlar olan cinsin, tanımdaki ilk kurucu öge olması (Aristoteles, 1996:1024^b 3-5) göz önünde bulundurulduğunda, cinsin tanımdaki maddi ögeye karşılık geldiği sonucu elde edilecektir. Tabii ki, bu öge duyulur bir madde değil, düşünülür bir maddedir.

Düşünülür maddenin bir başka biçiminden de bahsedilebilir. Hatırlanacağı üzere, Aristoteles’in madde anlamındaki neden için verdiği örneklerden bir tanesi öncüllerin sonucun maddesi olmasıdır. Öncüllerin duyulur madde şeklinde ele alınamayacağı aşikârdır. Bu sebepten ötürü, öncüllerin düşünülür madde olarak göz önünde bulundurulduğu söylenebilir.

Burada bir noktanın altının çizilmesi gerekir. Gerek matematiğin nesnelinde mevcut olan madde, gerek cins, gerekse öncüller söz konusu edilsin, bunların madde şeklinde ele alınması asıl anlamda maddeyle, yani oluşun maddesiyle bir analogi kurulmasına dayanır.¹ Hatta bu durum, duyulur maddenin diğer türleri, yani oluş ve yokoluş dışındaki diğer değişme türlerinin maddeleri için de geçerlidir.

f) Son olarak Aristoteles'in maddeye ilişkin şu iki tespitini görelim: (1) "...madde görelî bir terimdir: her forma bir özel madde karşılık gelir" (Aristotle, 1962a:194^b 8-9). (2) "Madde kendi başına [καθ' αὐτο] bilinemezdir [αγνώστος]" (Aristotle, 1960:1036^a 9; Bekker, 1831b:1036^a 8-9).

Hatırlanacağı üzere göreliler, görelî oldukları şeye referansla açıklanan şeylerdir. Dolayısıyla madde de görelî olduğu şeye, yani forma referansla açıklanabilir. Örneğin bronzu göz önünde bulunduralım. Bir heykelin formuna *göre* madde adını alacaktır. Bununla birlikte, aslında kendisi de bir forma ve maddeye, yani dört öğeye sahip olan bir cisimdir. Dolayısıyla onun madde olmaklığı form tarafından belirlenmektedir. Aynı durum, onun maddesi olan öğeler için de geçerlidir. Bu öğeler de bronzun formuna *göre* maddedir; fakat diğer taraftan onlar da bileşik cisimlerdir.

Bu durum, maddenin kendi başına niçin bilinemez olduğunu da gözler önüne serer: "Madde nedir?" sorusuna, yukarıda gördüğümüz çeşitli türdeki maddeler için geçerli olan bir cevap aranırsa, ancak şöyle bir madde tanımı verilebilir: Madde formun dayanağıdır. Böyle bir tanım bile maddenin formdan bağımsız bir şekilde ele alınamadığını göstermektedir. Yani, maddenin bilinebilmesi form aracılığıyla belirlenmesine bağlıdır.

Aristoteles'in madde hakkındaki görüşlerini bu şekilde açıkladıktan sonra, maddenin korelatifi olan forma geçebiliriz.

a) Formel neden karşılığında kullanılan terimlerden biri olan ilk örnek terimi, Platoncu felsefede duyulur şeyler ile idealar arasındaki ilişki bağlamında ideayı karşılamak üzere kullanılan bir terimdir (Peters, 2004:87-88). İdealar teorisini pek çok açıdan eleştiriye

¹ Ackrill söz konusu analogiyi yerinde bir tespitle şu şekilde yorumlar: "Bu, Aristoteles'in, biraz belirsizlik pahasına düşüncesine bütünlük katan, anahtar kavramların kullanımını genişletme usulünün tipik bir örneğidir" (Ackrill, 1967:29-30).

tabi tutan Aristoteles¹, ideaların ilk örnekler şeklinde düşünülmesinin de teorinin geçerliliğini sağlamayacağını belirtir:

“...tüm diğer şeyler, ‘den’in [‘-den’ ekinin] olağan anlamlarının hiçbiri bakımından Formlardan [yani idealardan]² meydana gelemezler. Onların ilk örnekler olduklarını ve diğer şeylerin onlardan pay aldıklarını söylemek de boş laf etmek ve şiirsel benzetmeler kullanmaktır. Zira İdealara [ἰδέα] bakarak çalışan şey nedir? Ayrıca başka bir şeyden kopya edilmeksizin, bir şey hem olabilir hem de varlığa gelebilir, öyle ki, Sokrates varolsa da olmasa da Sokrates’e benzer bir insan varlığa gelebilir. Sokrates ezeli-ebedi olsa bile, açıkça böyle olabilir” (Aristotle, 1960:1079^b 24-31; Bekker, 1831b:1079^b 23-30).

Platon’a karşı böyle bir eleştiri yönelten Aristoteles’in, formel nedeni ilk örnek terimiyle de karşılaşması nasıl izah edilebilir? Bir açıdan bu durum Platoncu terminolojinin bir etkisi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Aristoteles yaklaşık on dokuz sene boyunca Platon’un Akademi’sinde bulunmuş ve Platon’un öğrencisi olmuştur. Diğer taraftan, Aristoteles’in formel neden için ilk örnek terimini de kullanması, basit bir terminolojik etkilenmeden de ibaret değildir:

“...aşkın paradigmatic Formları reddetmesine rağmen, *eidōs* onun için her zaman, ne Platonculuğa ne de öz-çelişkiye yol açmaksızın, içsel formun yanı sıra dışsal ilk örnek anlamını da muhafaza etmiştir. Bir insan, insan formuna sahiptir ve bu onun varoluşuna ilişkin dört *aitia*’dan birisidir. Aynı derecede gerekli olan bir başkası ise etken neden veya faildir, yani babasıdır. Fakat baba aynı türden (*eidōs*) olmalıdır; baba ancak, dölün sonunda ulaşacağı forma (*eidōs*), kendisine göre gelişeceği *ilk örneğe* sahip olma nedeniyle doğumun faili görevini üstlenebilir” (Guthrie, 1983:225).

Guthrie’nin bu tespitine katılmakla birlikte, Aristoteles’in içsel formu daima ön planda tuttuğunu belirtmek gerekir. Nitekim daha önce görmüş olduğumuz ve Guthrie’nin kendisinin de belirttiği üzere, bir babanın yeni bir dölün hareket ettirici nedeni olması, kendisinin sahip olduğu, yeni bireyin ise sahip olacağı forma dayanır ve babanın sahip olduğu bu formun bir anlamda ilk örnek olması, sadece ve sadece yeni bireyin “babanın sahip olduğu içkin formu” edinmesi münasebetiyledir. İnsanın formu tek tek insanlardan bağımsız bir varlığa sahip, *aşkın* bir *idea*, bir *ilk örnek* değildir.

¹ Platoncu İdeaların eleştirisi için *Metafizik*’e bakılabilir (Aristoteles, 1996:987^a 29-988^a 17, 990^a 33-993^a 10, 1078^b 8-1086^b 14, 1087^a 29-1093^b 27).

² Platon *idea* terimi karşılığında hem “ἰδέα” hem de “εἰδός” terimini kullanır (Zeller, 2001:177). Ross’un çevirisi uyarınca, “εἰδός” teriminin “form” şeklindeki karşılığı yukarıdaki pasajda da muhafaza edilmiştir. Ancak, Aristoteles burada “εἰδός”u kendi felsefesi çerçevesinde delalet ettiği anlamda değil, Platoncu manada “εἰδός”, yani *idea* karşılığında kullanır. Nitekim ilerleyen satırlarda “ἰδέα” terimini kullanması da bunu gösterir.

Aristoteles'e göre form, tıpkı madde gibi bir şeyde içkin olarak bulunan öz (το τι ην ειναι) ve bu özü ifade eden tanımdır (λογος).¹

b) Aristoteles *Metafizik*'te yer alan öze ilişkin incelemesine şu tariflerle başlar: "Her bir şeyin özü, kendisi gereği [καθ αυτο] olduğu söylenen şeydir. Çünkü hakiki doğan gereği müzisyen olmadığın için, sen olman müzisyen olman değildir. Öyleyse, hakiki doğan gereği olduğu şey senin özündür" (Aristotle, 1960:1029^b 14-16; Bekker, 1831b:1029^b 13-16).

Bu açıklamaya göre öz; ihtimalî, geçici ve rastlantısal olan ilinekten ayırt edilmektedir. Şöyle ki, bir canlının müzisyen veya beyaz olması örneğinde görüldüğü üzere ilinek, bir şeye o şeyin kendisi gereği (καθ αυτο)² ait olmayandır (Aristotle, 1963b:73^b 3-4; Bekker, 1831a:73^b 3-5). Dolayısıyla ilinek öz değildir. Öz, bir şeyin kendisi gereği olduğu şeydir. Bununla ne kastedildiğine gelince, öncelikle "kendisi gereği" ifadesinin farklı kullanımlarını görmek gerekir.

(1) Kendisi gereği (καθ αυτο)³ olduğu söylenen şeylerin başında, ait oldukları öznelere neliklerinde (το τι εστι)⁴ bulunan özellikler⁵ gelir. Örneğin üçgen için doğru ve doğru için nokta böyle bir özelliktir. Çünkü üçgenin tözü doğruyu, doğruyun tözü noktayı içerir; doğru üçgeni tanımlayan formülde (λογος), nokta da doğruyu tanımlayan formülde yer alır.

(2) Bunun yanı sıra, kendi formüllerinde, ait oldukları öznelere yer aldığı özellikler de bir şeye kendisi gereği yüklenir. Örneğin doğruya yüklenen düz ve eğrinin formüllerinde, bunların kendisine yüklendiği özne, yani doğru bulunur.

¹ Aristoteles formu ifade etmek için biçim (μορφη) terimini de kullanır. Örneğin pek çok yerde "biçim veya form" ibaresi yer alır (Aristotle, 1962a:193^a 30, 193^b 3; 1960:999^b 16, 1015^a 5, 1017^b 25, 1060^a 21, 1060^b 27). "μορφη" kelimesi, (1) form, biçim; (2) form, biçim, şekil ve özellikle güzel bir form; (3) genel olarak, form, tarz, biçim, görünüş, dış görünüş ve (4) bir form, bir tür, bir çeşit anlamlarına gelir (Liddell ve Scott, 2002:519). Denizin durgunluğunun biçiminin düzlük olması, tunç kürenin biçiminin küre olması örneklerinde de görüldüğü üzere, Aristoteles "μορφη" terimiyle daha ziyade duyulur şeylerdeki biçimi (onların şeklini veya dış görünüşünü) kasteder. Bu bağlamda, "ειδος"un daha ziyade akılsal yapıya, yani düşüncenin nesnesi olan, bir şeyin tanımında ifade edilen içsel doğaya delalet ettiği söylenebilir (Aristotle, 1960:1033^b 1-9, 1043^a 24-26; Ross, 2002:95).

² Mure "καθ αυτο" terimini "essentially" ile karşılamaktadır.

³ Mure "καθ αυτο" terimini "essential" ile karşılamaktadır.

⁴ Mure "το τι εστι" terimini "essential nature" ile karşılamaktadır.

⁵ Diğer bir deyişle, ait oldukları öznelere özlerinde bulunan özelliklerin kendisi gereği oldukları söylenir. Nelik (το τι εστι) ile öz (το τι ην ειναι) arasındaki ilişki ileride ele alınacaktır.

(3) Diğer taraftan kendinden başka bir özneye yüklenmeyen “bu şey” anlamındaki tözler de kendisi gereği olan şeylerdir. Başka bir özneye yüklenenler ise ilineksel olarak adlandırılır. Örneğin beyaz böyledir; çünkü beyaz, beyaz olan başka bir şeye yüklenir.

(4) Son olarak, “kendisi gereği” ifadesi, bir başka şeyin sonucu olması bakımından o şeye bağlı olan bir şey için kullanılır. Şöyle ki, birisi yürürken şimşeğin çakması ilineksel bir durumdur. Çünkü şimşek çakmasının nedeni yürüme değildir. Boğazı kesilen bir hayvanın ölmesi gibi bir durum söz konusu olduğunda ise, ölüm kendisi gereği boğazın kesilmesine bağlıdır; çünkü boğazın kesilmesi ölümün nedenidir (Aristotle, 1963b:73^a 33-73^b 3, 73^b 5-16; Bekker, 1831a:73^a 34-73^b 3, 73^b 5-16).

Aristoteles’in öz hakkındaki temel tarifi göz önünde bulundurulduğunda, “kendisi gereği” ifadesinin (3) ve (4) numaralı maddelerde belirtilen kullanımlarının konu dışı olduğu görülmektedir. Diğer yandan, (2)’de açıklanan kendisi gereği özellikler de bir şeyin özünü teşkil etmemektedir:

“Fakat bunların [‘kendisi gereği’ olduğu söylenen şeylerin] tümü de bir şeyin özü değildir; [örneğin] beyazın bir yüzeye ait olması gibi *kendisi gereği* olan bir şey böyle değildir; çünkü bir yüzey olmak beyaz olmakla *özdeş* değildir. Yine her ikisinin bileşimi –‘beyaz bir yüzey olmak’– da yüzeyin özü değildir; çünkü ‘yüzey’in kendisi eklenir. Bu nedenle, her bir şeyin özünün formülü, terimin kendisinin bulunmadığı ama anlamının ifade edildiği formüldür” (Aristotle, 1960:1029^b 17-21).

Görüldüğü üzere, bir şeyin özü, onun ne olduğunu ifade eden ve kendisini içinde bulandırmayan formüldür ki; böyle bir formül, kendisi gereği bir özneye yüklenen ve onun neliğinde, özünde bulunan bir özelliği içerir.

Aristoteles’e göre şu dört şeyin özünden bahsedilir: (1) Töz, (2) nitelik, nicelik gibi tözün haricindeki kategoriler, (3) töz ve diğer kategorilerin bileşiminden oluşan bileşimler ($\sigma\nu\nu\theta\epsilon\tau\alpha$), örneğin “beyaz insan”, (4) basit değil, birleştirilmiş olan terimler ($\sigma\nu\nu\delta\epsilon\delta\nu\alpha\sigma\mu\alpha$), örneğin burun ve içbükeyliği içeren “kalkık burunluluk”. Bununla birlikte, asıl anlamda öze ve dolayısıyla formül ve tanıma ($\omicron\rho\tau\sigma\mu\omicron\varsigma$) sahip olan tözdür. Diğerleri için asli olmayan bir anlamda öz, formül ve tanımdan bahsedilebilir (Aristotle, 1960:1029^b 23-1031^a 14; Bekker, 1831b:1029^b 22-1031^a 14). Dolayısıyla asıl ilgilenilmesi gereken töz ve öz arasındaki ilişkidir. Bununla birlikte, öz ve nelik terimleri arasındaki ilişkinin görülebilmesi için, kategorilerin de bir anlamda öze sahip olduğu yönündeki kabule değinmek gerekir.

Aristoteles'e göre nelik bir anlamda tözü ve "bu şey"i, başka bir anlamda ise nitelik nicelik gibi kategorileri ifade eder. Nasıl ki "-dır" yüklemi farklı anlamlarda olmakla birlikte her şeye aitse, nelik de asıl anlamıyla töze ve sınırlı bir anlamda olmak üzere diğer kategorilere aittir. Çünkü örneğin bir niteliğin de ne olduğu sorulabilir (Aristotle, 1960:1030^a 18-25).

Görüldüğü üzere, Aristoteles "το τι ην ειναι" (öz) yerine "το τι εστι" (nelik) terimini kullanmaktadır. Bu kullanım ise, yakın anlamlara sahip olan bu iki terimin arasındaki nüansı ortaya koymamızı sağlamaktadır. Her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsalar da, "το τι εστι"nin, "το τι ην ειναι"ı kapsadığını söylemek mümkündür. Şöyle ki, "τι εστι", birincil olarak "nedir o?" demektir (Peters, 2004:381). İster töz ister başka bir kategori söz konusu olsun, bir şey hakkında bu soruyu sordüğümüzde ona ait "το τι εστι"nin ne olduğunu arıyoruz demektir. "το τι ην ειναι" ise daha ziyade bir töze, bir "bu şey"e ait olan "το τι εστι"dir.

Asıl anlamda özün tözlere ait olmasına gelince, Aristoteles bu konuya ilişkin olarak şunları dile getirir:

"...öz tam olarak bir şeyin *olduğu* şeydir; fakat bir özneye ilişkin kendisinden başka bir özellik ileri sürüldüğü zaman, bu bileşik şey tam olarak bir 'bu şey'in *olduğu* şey değildir, örneğin beyaz insan tam olarak bir 'bu şey'in *olduğu* şey değildir; çünkü 'bu şey olmaklık' [το τοδε τι] sadece tözlere aittir. Bu nedenle yalnızca formülü bir tanım [ορισμος] olan şeylerin bir özü vardır. Fakat anlamca özdeş olan bir sözcük ve formüle sahip olduğumuzda değil, (çünkü bu durumda bütün formüller veya sözcük kümeleri tanım olacaktır; zira herhangi bir sözcük kümesinin bir adı olacaktır, öyle ki, *İlyada* bile bir tanım olacaktır) ilk olan bir şeyin formülü mevcut olduğunda bir tanıma sahibiz ve ilk şeyler, bir elemanın bir başka elemana yüklenmesini içermeyen şeylerdir. Öyleyse, bir cinsin türü olmayan hiçbir şey bir *öze* sahip olmayacaktır–sadece türler ona sahip olacaktır..." (Aristotle, 1960:1030^a 2-13; Bekker, 1831b:1030^a 3-13).

Yukarıdaki ifadelerden görülmektedir ki; Aristoteles, töz ile töz ve diğer kategorilerin bileşiminden oluşan bileşimler arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle sadece tözlerin –asıl anlamda– öze sahip olduğunu ortaya koyar: Bir bileşim (beyaz insan), bir elemanın (beyaz, nitelik), bir diğerine (insan, töz) yüklenmesiyle oluşur ve bir "bu şey" değildir. Töz ise böyle bir yüklenmeyi içermez ve bir "bu şey"dir. Öz de tam manasıyla bu tarz şeylere ait olduğu için, tözlerin özlerinden bahsedilecektir. Bundan ötürü, formülleri bir tanım olan şeylerin özü vardır. Şöyle ki, bir tanım cins ve ayırmadan

oluşur ve türün ne olduğunu ifade eder. Bir cinsin türü olanlar da tözler olduğu ve öz de tözlere ait olduğu için, formülü bir tanım olanların özü olacaktır.

Burada ise tözün ne olduğuyla alakalı iki sorun karşımıza çıkar: (1) Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde Aristoteles'in tözden türü anladığı görülmektedir. Öte yandan "...hakiki doğan gereği müzisyen olmadığın için, sen olman müzisyen olman değildir. Öyleyse, hakiki doğan gereği olduğun şey senin özündür" ifadesi hatırlanacak olursa bir türün değil, bir türün ferdi olan belirli bir bireyin özünden, formundan bahsedildiği görülmektedir. Öyleyse, bir birey mi yoksa bireylerin oluşturduğu tür mü töz adını alacaktır?

(2) Diğer soruna gelince, hatırlanacağı üzere, Aristoteles formel nedeni karşılamak üzere töz terimini de kullanır. Öte yandan, özün ve dolayısıyla formun töze ait olduğunu belirtir. Bu iki öncülden ise şöyle bir sonuç elde edilir: Töz töze sahiptir. Öyleyse bundan ne anlaşılacaktır? Her iki sorunun çözümü için, Aristoteles'in formel neden karşılığında kullandığı terimlerden biri olan töz hakkındaki görüşlerini görmek gerekir.

c) *Kategoriler*'de birincil ve ikincil olmak üzere töz ikiye ayrılır. Birincil tözler ne bir özne içinde olan ne de bir özneye yüklenen, "bu insan", "bu at" şeklinde ifade edilen bireylerdir. Asıl anlamda töz bunlardır. İkincil tözler ise, bireyleri içeren türler ve bu türleri içeren cinslerdir. Örneğin bireysel bir insanın türü "insan"dır; bu türün ait olduğu cins ise "canlı"dır. İkincil tözler bir özne içinde bulunmamakla birlikte, bir özneye yüklenirler. Örneğin "insan" bireysel bir insana, "canlı" ise hem bireysel insana hem de "insan"a yüklenir. Çünkü türler cins için bir özne konumundadır. Oysaki türler cinslere yüklenmez (Aristotle, 1963a:2^a 12-18, 2^b 19-21, 3^a 7-14).

Daha önce belirtildiği üzere, bir şeyin bir özne içinde olmasından kasıt, o şeyin, bir parçası olmaksızın içinde bulunduğu öznenin ayrı olarak mevcut olamamasıdır. Dolayısıyla ne birincil tözlerin ne de ikincil tözlerin mevcut olması, bir öznenin içinde bulunmalarına bağlı olmayacaktır. Öte yandan bu, ikincil tözlerin birincil tözler gibi bağımsız bir varlığa sahip oldukları anlamına da gelmez. Şöyle ki, birincil tözler bir özne içinde bulunmamakla birlikte bir özneye de yüklenmezler. Yani, birincil bir tözü ifade eden bir terim hiçbir zaman bir önermede yüklem konumunda olamaz. Örneğin, "X Ahmet'tir" biçiminde bir önerme kurmak için "x" yerine hiçbir terim koyulamaz; çünkü *kendisi gereği* Ahmet olduğunu söyleyebileceğimiz bir şey yoktur. En fazla

“Ahmet Ahmet’tir” denilebilir ki; bu sadece totolojidir. *Birinci Çözümlemeler*’de belirtildiği üzere, “Şu beyaz nesne Sokrates’tir” veya “Şu yaklaşan Kallias’tır” gibi önermelerin ileri sürülmesi mümkün olmakla birlikte, bu önermelerde doğal bir yükleme söz konusu değildir; çünkü bireysel ve duyulur şeyler bir şeye doğru ve tümel olarak yüklenmezler, sadece ilineksel olarak yüklenirler (Aristotle, 1963d:43^a 25-36). Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*’de, ilineksel yüklemeyi şu şekilde açıklar: “Beyaz olan yürüyor” veya “Şu büyük olan bir kütüktür” demek ile “insan yürür” veya “kütük büyüktür” demek birbirinden farklıdır. Örneğin beyaz olanın bir kütük olduğu ileri sürüldüğünde, beyaz olan bir şeyin bir kütük olduğu söylenir. Beyaz olan, kütüğün bağlı olduğu bir dayanak değildir; çünkü beyaz olan, beyaz olmak bakımından veya beyazın bir türü olmak bakımından bir kütük değildir. Beyaz olan sadece ilineksel olarak bir kütüktür. “Kütük beyazdır” denildiğinde ise, aynı zamanda kütük olan bir şeyin beyaz da olduğu dile getirilmez. Beyazın kendisine bağlı olduğu dayanak olan kütük; tahta veya tahtanın bir türü olması bakımından beyazdır. Bu tür önermeler söz konusu olduğunda kelimenin tam anlamıyla bir yükleme yapılır. İlk türden ifadeler gelince, tam anlamıyla bir yüklemekten değil, ilineksel bir yüklemekten bahsedilir (Aristotle, 1963b:83^a 1-18). Dolayısıyla, “Ahmet insandır”, “Ahmet canlıdır” veya “İnsan canlıdır” gibi, yüklemeleri ikincil tözlere karşılık gelen terimler olan önermeler, ilineksel anlamda değil de, gerçek bir yüklemeyi dile getirirler. Ne var ki, bir özneye yüklenme özelliği açısından birincil ve ikincil tözlerin taşıdığı bu farklılık, sadece dil ve mantık düzleminde ortaya konulan bir ayırım değildir, terimlerin karşıladığı şeylerin ontik statüsüne dair bir belirlemedir de:

“Birincil tözler dışındaki her şey ya bir birincil töze yüklenebilir ya da bir birincil tözde bulunur. (...) ‘Canlı’, ‘insan’ türüne ve bu nedenle bireysel insana yüklenir; zira eğer onun yüklenebileceği hiçbir bireysel insan olmasaydı, ‘insan’ türüne de yüklenemezdi. Yine, renk cisimde ve bu nedenle bireysel cisimlerde bulunur; zira eğer onun içinde bulunacağı hiç bir bireysel cisim olmasaydı, cisimde de bulunamazdı. Böylece birincil tözlerin dışındaki her şey ya birincil tözlere yüklenebilir ya da onların içinde bulunur ve eğer bu sonuncular [birincil tözler] varolmasaydı başka bir şeyin varolması imkansız olacaktı” (Aristotle, 1963a:2^a 33-2^b 6).

Bu ifade bağlamında görülmektedir ki; gerçek anlamda varolanlar birincil tözlerdir. Nitekim onların birincil olarak adlandırılmalarının sebebi de, gerek diğer şeylerin yüklendiği, gerek içinde buldukları özneler olmaları bakımından her şeyin dayanağı konumunda bulunmalarıdır (Aristotle, 1963a:2^b 15-18, 2^b 38-3^a 1). Dolayısıyla ikincil

tözler de, tıpkı diğer kategoriler gibi varolmak bakımından birincil tözlere bağlıdırlar. Bir özne içinde olmasalar da, bir özneye yüklenmeleri sebebiyle bağımsız bir varlığa sahip değildirler.

Öte yandan, töz ve diğer kategoriler arasındaki farkın vurgulanması söz konusu olduğunda ise, birincil ve ikincil töz arasındaki bu ayrımın üzerinde durulmamaktadır. *Metafizik*'te varlığın bir anlamda tözü, bir başka anlamda ise diğer kategorileri ifade ettiği, ama asıl anlamda varlığın töz olduğu ve diğerlerinin tözün türlü belirlenimleri olmaları dolayısıyla varlık olarak adlandırıldığı dile getirilir. Örneğin “oturmak” bir varlık ifade edecekse, bu ancak bir özneye, kendisine “oturan” denilen bir özneye yüklenmesi vasıtasıyla olacaktır (Aristoteles, 1996:1028^a 10-33). Aristoteles burada birincil ve ikincil töz arasında bir ayrım yapmaksızın tözü diğer kategorilerden ayırt etmektedir. Verilen örnekten hareket edersek, “Ahmet oturur” dediğimizde birincil töz, “İnsan oturur” veya “Canlı oturur” dediğimizde ise ikincil töz özne konumunda olacaktır.

Birincil tözlerin ikincil tözlerden daha önce gelmesi ve daha hakiki manada töz olması, tözlere ait olduğunu gördüğümüz “bu şey olmaklık” özelliği açısından yapılan karşılaştırma bağlamında da ortaya konulur. Şöyle ki, Aristoteles’e göre tüm tözler, bir “bireysel olan”ı, bir “bu şey”i belirtir gibi gözüktü de, bu özellik daha ziyade, bir birliği ifade eden birincil tözlere aittir. Çünkü ikincil tözler birincil tözler gibi bir ve tek değildir; onlar birden fazla özneye yüklenebilen belirli bir nitelemeyi içeren sınıflardır. Yine benzer bir ayrım ikincil tözler arasında da mevcuttur. Türler cinslerden daha hakiki manada tözdürler. Çünkü cinslere nazaran birincil tözlerle daha yakın bir ilişki içerisindedirler. Şöyle ki, bir birincil tözün ne olduğunun daha belirli ve uygun bir açıklaması onun cinsinin değil, türünün dile getirilmesiyle yapılacaktır. Örneğin bir bireysel insanın insan olduğunun ifade edilmesi daha hususi bir açıklamadır. Onun cinsinin belirtilmesi ise çok daha geneldir; çünkü cinsler türlerden daha geniş kaplama sahiptir. Ayrıca türün daha hakiki manada töz olması, aralarındaki ilişki bağlamında da görülmektedir: Tür cinsin kendisine yüklendiği bir özneyken, cinse türlerin yüklenmesi mümkün değildir (Aristotle, 1963a:2^b 7-23, 3^b 10-23).

Tüm bu söylenenler sonucunda, özle ilgili kısımda ortaya konulan ilk soru, yani bireylerin mi yoksa türlerin mi tözler olduğu sorusu şu şekilde yanıtlanabilir: Hem

bireyler hem de türler ve cinsler tözdür; fakat asıl anlamda töz, tek tek bireyler anlamına gelen birincil tözdür. Dolayısıyla öz ve form her şeyden önce birincil tözlere ait olacaktır. Nitekim farklı şeylerin nedenlerinin aynı olup olamayacağına ilişkin soruşturma esnasında, Aristoteles şöyle bir açıklamada bulunur:

“...ve aynı türdeki şeylerinkiler de [bu şeylerin nedenleri de] farklıdır, tür bakımından değil; fakat farklı bireylerin nedenlerinin farklı olması anlamında; senin madden, formun ve hareket ettirici nedenin,¹ tümel tanımları bakımından aynı olmalarına karşın, benimkilerden farklıdır (Aristotle, 1960:1071^a 27-30).

Görüldüğü üzere, Aristoteles aynı türün altında yer alan bireylerin, bireysellikleri bakımından olmak kaydıyla, kendilerine has nedenlere sahip oldukları görüşündedir. Öte yandan bu bireyler aynı türe mensup oldukları için, tümel tanımları bakımından aynı olan nedenlere sahiptirler. Örneğin iki farklı tunç küreyi göz önünde bulunduralım. Türdeş olmaları sebebiyle, her ikisinin de maddesi tunç, formu küredir. Diğer taraftan, birbirlerinden farklı bireyler olmaları bakımından ise, nedenleri farklılık gösterir. Farklılık, her birinin maddesi ve formunun kendi doğalarında içkin olarak bulunan tunç ve küre olmasıdır. Hareket ettirici neden açısından da aynı durum söz konusudur: Hareket ettirici nedenin heykeltıraş olduğu kabul edilecek olursa, her iki tunç kürenin de nedeni heykeltıraş olacaktır. Ancak, bu tunç kürelerin farklı bireyler olmaları bakımından, birinin hareket ettirici nedeni kendisini üreten heykeltıraşken, diğerinki de yine aynı şekilde kendisini üreten heykeltıraş olacaktır.

Bu açıklamalar ışığında, bireylere karşılık gelen birincil tözlerin, bireysel hareket ettiriciye, bireysel maddeye ve bireysel forma –dolayısıyla bireysel öze– sahip olarak ele alındıkları görülmektedir.

Öte yandan, mevcudiyetleri birincil tözlere bağlı olmakla birlikte, tür ve cinsler de töz oldukları için, onların da formu/özü vardır. Nitekim hatırlanacağı üzere, asıl anlamda özün tözlere ait olması bağlamında, ilk olan bir şeyin, yani türün formülünün bir tanıma karşılık geldiği ve bir cinsin türü konumunda olan şeylerin öze sahip olduğu belirtilmişti. Dolayısıyla, yukarıda verilen örnek göz önünde bulundurulursa, bir

¹ Görüldüğü üzere Aristoteles burada ereksel nedenin adını zikretmemektedir. Bu durumu, “ereksel nedenin adı geçen nedenlerle aynı özelliği paylaşmadığı” biçiminde değil de, “bir şeyin varlığa gelmesinin ereğinin onun formu olması sebebiyle, ereksel nedenin göz ardı edilmiş olması” biçiminde anlamak gerekir.

bireysel tunç kürenin yanı sıra “tunç küre” türünün formundan/özünden de bahsedilebilecektir.

Ancak, bireylerden türlere geçildiğinde, bireysel olarak değil, tümel olarak ele alınan form/öz söz konusudur. Şöyle ki, Aristoteles’e göre, bazı nedenler tümel olarak ifade edilebilir. Şeylerin yakın nedeni bir “bu şey”dir; birey bireylerin ilkesidir. Tümel nedenler ise, tümel olarak ele alınan türün ilkesidir. Örneğin bu tekil “b” harfi, bu tekil “ba” hecesinin ilkesiyken, genel olarak “b” harfi, hiçbir nitelemeye tabi tutulmayan, “ba” hecesinin ilkesidir. Yine, Akhilleus’un ilkesi, babası Peleus’tur; fakat insan tümel olarak insanın ilkesidir. Bununla birlikte, tümel nedenler varolmazlar; çünkü örneğin tümel insan olmadığı için, tümel neden de mevcut değildir (Aristotle, 1960:1071^a 18-22). Ancak, burada şu noktanın altının çizilmesi gerekir: Aristoteles’in tümel nedenlerin varolmadığını belirtmesi; “tümel nedenlerin nedeni oldukları tümelerin; bireysel nedenlerin nedeni oldukları bireylerin varolduğu biçimde varolmamalarından ötürü, tümel nedenlerin aslında varolmadığı” biçiminde anlaşılması gerekir. Nitekim *Kategoriler*’deki töze ilişkin sınıflandırma bağlamında görüldüğü üzere, ikincil tözlerin birincil tözlere bağlı olmak kaydıyla mevcut olmaları söz konusudur.

Cinslere gelince, farklı bir durumla karşılaşılır. İlk olarak cinslerin bireysel bir forma/öze sahip olamayacakları açıktır. Diğer taraftan, “bir cinsin altında yer alan türlerin formülünün bir tanıma karşılık gelmesi ve bunların bir öze sahip olması” şeklindeki açıklama uyarınca, cinslerin özünden bahsedilmesi ilk bakışta mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, Porphyrios’un cins ve tür hakkındaki şu açıklaması bağlamında cinslerin de bir anlamda öze sahip olduğu söylenebilir:

“...her kategoride, en genel cinsi gösteren kimi terimler ile en özel türü gösteren kimi terimler vardır; sonra da en genel cinslerle, en özel türler arasında yer alan aracı durumundaki terimler vardır. Kendi üstünde artık daha yüksek başka bir cinsin bulunmadığı terim, en genel olandır; kendinden sonra kendine bağlı başka bir türün olmadığı terim, en özel olandır, sonunda farklı terimlerle olan ilişkisine göre gerçekten, hem cins, hem de tür olan öteki terimler de, en genel ve en özel arasındaki aracı terimlerdir.

Söylediğimizi, tek bir kategoriye ele alarak anlaşılır kılalım. Tözün kendisi bir cinstir; onun altındaki cisimdir; cismin altında canlı cisim; canlı cismin altında hayvan; hayvanın altında akıllı hayvan; akıllı hayvanın altında insan; insanın altında da en son olarak Sokrates ve Platon ile tek tek insanlar vardır. Bu terimlerin hepsinin en genel olanı tözdür ve yalnızca o cinstir; insan en özel türdür ve yalnızca türdür; cisim tözün türü ve canlı cismin cinsidir; canlı cisme gelince, o, cismin türü ve hayvanın cinsidir; sırasıyla, hayvan canlı cismin türü ve akıllı

hayvanın cinsidir; akıllı hayvan hayvanın türü ve insanın cinsidir; insan akıllı hayvanın türüdür, ama tek tek insanların cinsi değildir; artık o türden başka hiçbir şey değildir; ve bireylerden önce yer alan ve onlara aracısız olarak yüklenen şey, ancak tür olabilir ve aynı zamanda artık bir cins değildir” (Porphyrios, 1986:4 15-5 2).

Görüldüğü üzere, en yüksek cinslerin türleri oldukları başka cinsler mevcut değildir. Bundan ötürü en yüksek cinsler tanımlanamazlar ve bir öze sahip değildirler. Örneğin tözün en yüksek cins olmak bakımından bir özü yoktur; ister bireyler (Sokrates, Platon...) ister cins ve türler (cisim, canlı cisim, hayvan...) söz konusu olsun, töz kategorisine giren şeyler bağlamında bir tözün özünden bahsedilebilir. En alt türler ile en yüksek cinsler arasında yer alan terimler ise, kapsadıkları türlere göre cins, kendileri tarafından kapsadıkları cinslere göre tür konumundadırlar. Bu sebepten ötürü bu ara terimler, tür olmaları bakımından tanımlanabilmeleri dolayısıyla öze sahiptirler. Bununla birlikte, söz konusu terimlerin tam anlamıyla bir türe karşılık gelmediklerine de dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla, nasıl ki bireylere nispetle türler tam anlamıyla bir öze sahip değilse, bir açıdan tür olarak adlandırılabilen cinsler de tam anlamıyla bir öze sahip değildir. Yine nasıl ki türler bireylerin var olduğu anlamda varolamazlarsa, cinsler için de aynı durum söz konusudur.

Birincil tözlere verilen bu öncelik, Aristoteles’in varlık anlayışının temel prensiplerinden birisidir ve Platon’un ideal teorinin reddinin en belirgin ifadesidir. Bununla birlikte, mantık ve bilgi açısından ise, ikincil töz ve bilhassa tek tek bireyleri içeren tür (*infima species*-en alt tür) merkezi bir öge konumundadır (Ross, 2002:40). Niçin böyle olduğuna gelince, önce *Metafizik*’teki töze ilişkin sınıflandırmayı görmek gerekir.

Aristoteles “töz” kelimesinin şu dört temel anlamı taşıdığını belirtir: (1) öz (2) tümel, (3) cins, (4) dayanak. Bu son anlamdaki tözü ise üçe ayırır. Bunlar, (a) madde, (b) form¹, (c) madde ve formdan oluşan bileşik cisimdir. Bunların tümü, diğer şeylerin kendilerine yüklendiği ama kendilerinin başka bir şeye yüklenmediği bir özne, bir dayanak olmak bakımından tözdürler (Aristoteles, 1996:1028^b 34-1029^a 4). Bununla birlikte, madde bir dayanak olsa da, bir şeyin töz olarak adlandırılabilmesi için gerekli olan diğer bir özelliği, yani “bu şey olmaklık” ve “ayrılabilir olma” özelliğini taşımadığı

¹ Formun bir dayanak şeklinde ele alınmasıyla, onun ilinekler için bir dayanak olduğunun kastedildiği söylenebilir.

için, maddeden ziyade form ve bileşik cisim töz olarak ele alınır (Aristotle, 1960:1029^a 8-30). Nitekim daha önce gördüğümüz üzere, madde kendi başına bilinmeyen ve bir form aracılığıyla belirlenen bir dayanaktır.

Madde ve formdan oluşan bileşik cisimlere gelince, bunlar *Kategoriler*'de belirtilen birincil tözlerdir. Bunların gerek bir özne konumunda olmaları, gerek bir “bu şey”e karşılık gelmeleri açıkça görülmektedir. Bu sebeple Aristoteles tüm cisimleri (örneğin canlılar, onların kısımları, dört öge, onlardan oluşan tüm diğer şeyler ve göksel cisimler) birer töz olarak ele almaktadır (Aristoteles, 1996:1028^b 7-14). Ona göre asıl güçlük çıkaran form anlamındaki tözdür (Aristoteles, 1996:1029^a 34-35).

Hatırlanacağı üzere, Aristoteles'e göre formun temel anlamı özdür. Dolayısıyla tözün form anlamında kullanımı onun öz anlamında kullanımını da içermektedir. Böylece, form anlamında töz söz konusu olduğunda şöyle bir eşitlik elde edilir: “Töz=Form=Öz”. Bu eşitliği göz önünde bulundurduğumuzda, özle ilgili kısmın sonunda dile getirmiş olduğumuz ikinci sorunun nasıl çözülebileceği görülmektedir: “Töz, öze sahiptir” derken “form, öz” anlamında töz kastedilmemektedir. Kastedilen birincil ve ikincil tözlerdir. Aksi takdirde “Töz töze sahiptir” şeklinde bir sonuç ortaya çıkardı.

Bu belirlemeden sonra, tözün yukarıda belirtilen anlamlarından geriye kalan iki tanesine, yani tümel ve cinse geçebiliriz.

Aristoteles birçok özneye yüklenenleri “tümel”, yüklenmeyenleri ise “tekil” olarak adlandırır. Örneğin insan tümelken, Kallias tekildir (Aristoteles, 2002b:17^a 38-17^b 1). Her ne kadar bir türe karşılık gelen “insan” terimi örnek olarak verilse de, bu sadece türlerin tümel olduğu anlamına gelmemektedir. Cinsin “...türsel açıdan farklılık gösteren birçok şeye, nelik [το τι εστι]¹ kategorisi bakımından yüklenen şey...” (Aristotle, 1963c:102^a 32-33; Bekker, 1831a) şeklindeki tanımına bakıldığında, cinslerin de tümel olduğu açıkça görülür. Dolayısıyla, tözün “tümel” anlamında kullanılması, “cins” anlamında kullanılmasını da içerir. Ancak, Aristoteles'e göre tümeller töz değildir:

“...eğer insan [türü] ve benzeri şeyler tözse, onların formüllerindeki hiçbir eleman hiçbir şeyin tözü değildir, ne de türlerden ayrı olarak ya da başka bir şeyin içinde varolurlar; demek istediğim örneğin özel canlı türlerinden başka hiçbir ‘hayvan’ın varolmadığı, ne de formülde bulunan herhangi bir başka elamanın ayrı başına varolmadığıdır.

¹ Pickard-Cambridge “το τι εστι” terimini “essence” ile karşılamaktadır.

Bu durumda (...) açıktır ki, hiçbir tümel özellik bir töz değildir ve bu, hiçbir genel yüklem bir ‘bu şey’i işaret etmemeleri, fakat [bu genel yüklemelerin] daha ziyade bir ‘şöyle’yi işaret etmeleri gerçeğinden de açıktır (Aristotle, 1960: 1038^b 30-1039^a 1).

Görüldüğü üzere, Aristoteles bu pasajda cinsin töz olmadığını dile getirir; çünkü (1) cins türlerden ayrı başına varolamaz ve (2) bir genel yüklem olması sebebiyle bir “bu şey”i değil, bir “şöyle”yi işaret eder. Öte yandan cinsler gibi tümel olan türler de töz değildir; “...insan, at ve bireylere bu şekilde, fakat tümel olarak uygulanan terimler töz değildir...” (Aristotle, 1960:1035^b 27-29). Cinsin töz olmamasının nedenleri, bir ufak farkla, türün töz olmaması için de geçerlidir. Tür töz değildir; çünkü (1) tür bireylerden ayrı başına varolamaz ve (2) bir genel yüklem olması sebebiyle bir “bu şey”i değil, bir “şöyle”yi işaret eder.

Bu noktada ise şöyle bir sorunla karşılaşılır: Tümellerin töz olmadığını dile getirilmesi, *Kategoriler*’deki birincil ve ikincil töz öğretisiyle çelişmektedir. Diğer bir deyişle, yukarıdaki açıklamalar ikincil tözlerin tasfiyesi anlamına gelir. Öyleyse, bu durum nasıl izah edilebilir?

Daha önce de belirtildiği üzere, Platoncu idealar öğretisine karşıt olarak birincil tözlerin ön planda tutulması, Aristoteles ontolojisinin merkezinde yer alır. Tümellerin töz olmadığını dile getirilmesi tam da bu hassasiyete dayanır: Aristoteles’e göre “...hiçbir tümel bireylerinden ayrı başına varolmaz” (Aristotle, 1960:1040^b 27-28). Öte yandan, tümellerin töz olmayışı, Aristoteles’in kendisinin de işaret ettiği üzere, hiçbir tözün tanımlanamaması şeklinde bir güçlüğü yol açacaktır (Aristoteles, 1996:1039^a 13-22). Çünkü Aristoteles’e göre formun ve tümelin tanımı (ορισμος), formülü vardır. Madde ve formdan oluşan somut şeyler (συνολον) ise tam manasıyla tanımlanamazlar. Bunların bir anlamda formülü vardır. Maddenin belirsiz olmasından ötürü, madde ile birleşmeleri bakımından formülleri, tanımları yoktur; bu durumda sezgisel düşünme (νοησις) veya duyumsama (αισθησις) vasıtasıyla bilinirler. *Birincil tözleri*, yani *formları*, *özleri* bakımından tanımlanabilirler; tümel formüller vasıtasıyla açıklanabilirler” (Aristotle, 1960:1035^b 33-1036^a 9, 1036^a 28-29, 1037^a 27-1037^b 3; Bekker, 1831b: 1035^b 31-1036^a 9, 1036^a 28-29, 1037^a 26-1037^b 4).

Bir şeyi tanımlamak ve bilmek söz konusu olduğunda, Aristoteles’in ön planda tuttuğu bireyler değil, form ve tümellerdir. Hatta bu bağlamda, *-Kategoriler*’deki töze ilişkin

sınıflandırmanın aksine– form “birincil töz” olarak adlandırılmaktadır. Bu değişikliğin gerekçesi ise şu şekilde ifade edilir:

“Somut şey ve formül [yani öz, form] olmak üzere töz iki türe ayrıldığından, (...) ilk anlamdaki tözler yokoluşa tabidir (çünkü oluşa da tabidirler); fakat formüle ilişkin hiçbir yokoluş mevcut değildir (...) Yine bu nedenle, duyulur bireysel tözler hakkında ne tanım [ορισμος] ne de tanıtlama [αποδειξις] vardır; çünkü onları olmak veya olmamaya muktedir kılan bir doğada olan maddeye sahiptirler (...) O halde tanıtlama zorunlu doğrularla ilgiliyse ve tanım bir bilimsel işlemse; tam da bilginin bazen bilgi ve bazen bilgisizlik olamaması; fakat bu şekilde değişiklik gösterenin sanı [δόξα] olması gibi, tanıtlama ve tanım da bu şekilde değişemez; fakat olduğundan başka türlü olabilen şeyle ilgili olan sanıysa, açıktır ki, duyulur bireyler hakkında ne tanım ne de tanıtlama vardır. Zira yokolan şeyler, duyum alanından çıktıkları zaman, uygun bilgiye sahip olanlar için belirsiz olurlar ve formüllerin ruhta değişmez bir biçimde kalmasına rağmen, [yokolan duyulur şeylere ilişkin] artık ne bir tanım ne de bir tanıtlama olacaktır” (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:1039^b 20-1040^a 5).

Görüldüğü üzere, madde ve formdan müteşekkil olan tözler oluş ve yokoluşa tabi olduklarından ötürü, duyumsanmadıkları takdirde bilginin konusu dışındadırlar; çünkü ne tanım, ne tanıtlama ne de bunlar vasıtasıyla elde edilen bilgi başka türlü olabilecek şeylere ilişkin değildir. Dolayısıyla bireylerin gerçek manada bir tanıma sahip olması söz konusu değildir. Bunlar sadece formları bakımından tanımlanabilir. Bireysel form/öz ile tümel olarak ele alınan form/öz arasındaki ayrım hatırlanacak olursa, bireylerin tümel olarak ele alınan form/öz bakımından tanımlandığını söylemek uygun olacaktır.

Bu dile getirilenler ışığında, Aristoteles’in tümellerin töz olmadığını dile getirmesinin ikincil tözlerin tasfiyesi şeklinde anlaşılması gerektiği söylenebilir. Aksi takdirde, bir yandan bilginin ve şeylerin ilkelerinin tümel olduğu, diğer yandan ise bu ilkelerin ayrı tözler olmadığını dile getirilmesi büyük bir güçlük ortaya çıkaracaktır. Aristoteles bu güçlüğü, bilginin bir anlamda tümel bir anlamda tümel olmadığını dile getirerek çözüme kavuşturmaya çalışır: Bilkuvve bilgi tümel ve belirsiz olanla, bilfiil bilgi ise belirli bir nesne, bir “bu şey” ile ilgilidir. Örneğin gramerci şu bireysel “A”yı inceler; fakat bu bireysel “A”, bir “A” olduğu için ilineksel olarak tümeli de incelemektedir (Aristotle, 1960:1087^a 10-25).

Ancak, bu çözüm önerisi söz konusu güçlüğü tam olarak karşılayamamaktadır. Şöyle ki, Aristoteles’e göre bireyler aslında tümeli açığa çıkarmaları, onun örnekleri olmaları bağlamında bir değer taşırlar: “...duyumsama edimi tekile ilişkin olsa bile, içeriği

tümeldir–örneğin Kallias değil, insandır” (Aristotle, 1963b:100^a 17-100^b 1). Dolayısıyla, bilfiil bilginin bireylere ilişkin olması, onların bireysellikleri bakımından değil, tümelin örnekleri olmaları bakımından ele alındıkları şeklinde anlaşılmalıdır.

Tümellerin töz olmadığıнын ifade edilmesinin yol açtığı sorunların bu noktadan hareketle bir çözüme kavuşturulması mümkün görünür. Şöyle ki, tümellerin töz olmadığıнын dile getirilmesinden kasıt, ikincil tözlerin reddedilmesi değil, tümellerin bireylerden bağımsız bir varlığa sahip olmadıklarının gösterilmesidir. Çünkü böyle bir reddediş aslında bilginin imkânını da ortadan kaldırmak olacaktır. Diğer taraftan, bilgi söz konusu olduğunda tümellerin ön planda tutulması, onların bireylerden bağımsız bir varlığa sahip oldukları anlamına da gelmez. Hatta her ne kadar bilgi tümele ilişkin olsa da, bilgi edinme sürecinin başlangıcında teklerin duyumsanması yer alır.

Bireylerle tümeller arasındaki bu bağ, Aristoteles’in hem ontolojisinin hem de epistemolojisinin temelinde yer alır. Bu bağı kuran ve varlık ile bilgi arasındaki ilişkiyi tesis eden ise özdür. Michael Novak, özün hem bireylere hem tümellere ilişkin olması bağlamında, yerinde bir tespitte bulunarak şöyle der: “Görünüşe göre, öz önemli bir noktada yer alır: “bu şey”i veya bireyi oluşturan şeydir ve onu en gerçek şey kılar; ayrıca o bireyi bilinebilir ve bilime elverişli kılan şeydir” (Novak, 1963:4). Diğer bir ifadeyle, “Öz, varlık ve bilmek arasında aracılık eder ve bilinenin olandan farklı olmamasını garanti altına alır” (Novak, 1963:7).

d) Formun maddenin korelatifi olması ve farklı türde maddelerin bulunması sebebiyle, form da çeşitlilik arz eder. Oluş ve yokoluşun dayanağı konumunda olan madde söz konusu edildiğinde biçim, öz ve formül forma karşılık gelir. Yine aynı bağlamda, Aristoteles’in temel duyulur nitelikleri “dört ögenin formu” şeklinde ele aldığı görülmektedir.

Diğer taraftan, bu temel dokunulur karşıtlıkların yanı sıra, niteliksel değişme, niceliksel değişme ve yer değişmeye ait dayanakların kabul ettiği karşıtlıkların da bir anlamda forma karşılık geldiği söylenebilir. Örneğin sağlıklı birinin hastalanması, küçük bir kedinin büyümesi ve ağaçtaki bir dutun aşağıya düşmesini göz önünde bulunduralım. “Hasta”, niteliksel değişmenin, “büyük” niceliksel değişmenin ve “aşağı” da yer değiştirmenin dayanağına, maddesine göre bir form konumundadır.

Düşünülür madde söz konusu edildiğinde matematiğin nesnelere ait tanımların onların formu olduğu; cinsin tanımdaki maddi öge olması bağlamında ise, ayrımın forma karşılık geldiği söylenebilir. Ancak burada şu noktanın altının çizilmesi gerekir: Nasıl ki madde söz konusu olduğunda asıl vurgu oluşun maddesi üzerindeyse, asıl anlamıyla form da bir şeyin özüdür.

Bu noktadan sonra, madde ve formun bu temel anlamlarını gözetmek suretiyle, madde ve form arasındaki ilişkiye değinmek uygun olacaktır.

Aristoteles'in, madde'nin göreliliği olduğu, yani forma göre belirlendiği yönündeki görüşü hatırlandığında, maddenin forma bağlı olduğu açıkça görülür. Diğer taraftan bu durum form için de geçerlidir. Şöyle ki, Aristoteles'e göre madde, madde ve formdan oluşan cismin bir kısmı olmakla birlikte, formun bir kısmı değildir ve dolayısıyla bir şeyin formülünün içinde yer almaz (Aristotle, 1960:1035^a 1-1035^b 3). Aynı formun farklı maddelerde bulunduğu durumlarda, maddenin forma, öze dahil edilemeyeceği açıktır. Örneğin tahtadan, tunçtan veya taştan meydana gelebilen bir dairenin özünde ne tahta, ne tunç, ne de taş yer alır. Formun belli bir tür maddede bulunduğu ve maddeden ayrı başına varolur gibi görünmediği durumlarda ise, maddi kısımların formun ve formülün içinde yer almadığını ayırt edebilmek güçlük arz eder. Örneğin, et, kemik ve benzeri kısımlardan, kısaca bedenden bağımsız bir insan formunun mevcut olması mümkün değildir. Bu kısımlar insanın maddesidir; fakat insan formu başka maddelerde bulunmadığı için, maddesinden soyutlanamaz (Aristotle, 1960:1036^a 31-1036^b 7).

Esasında tanımlama meselesiyle alakalı olan bu açıklamalara baktığımızda, formların belli bir maddede gerçekleştiği durumlarda madde ve formun birbirine bağlı olduğu görülmektedir. Verilen örnekten hareket edersek, insan formu bedene bağlı olacak; ondan bağımsız varolamayacaktır. Bununla birlikte, formun farklı maddelerde bulunduğu durumlarda da, formun maddeye bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, aynı formun farklı maddelerde bulunduğu durumlarda, madde forma, öze dahil değilse de, bu türden şeylerin formunun maddeden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Örneğin bir dairenin formundan bahsedebilmek için, duyulur olmasa da, düşünülür bir maddenin göz önünde bulundurulması gerekir. Nitekim formun maddeye bağlı oluşu, Aristoteles'in şu sözlerinde açıkça ifade edilir:

“...bireysel kürelerden ayrı bir küre veya tuğlalardan ayrı bir ev var mıdır? Doğrusu, şayet böyle olsaydı hiçbir “bu şey”in hiçbir zaman varlığa gelemeyeceğini; halbuki formun sadece bir “şöyle” anlamına geldiğini ve bir “bu şey”–belirli bir şey olmadığını söyleyebiliriz...” (Aristotle, 1960:1033^b 19-23).

Aristoteles madde ile form arasındaki bu bağdan ötürü, bir şeyin yakın maddesiyle onun formunun bir olduğunu, maddenin bilkuvve olarak, formun ise bilfiil olarak aynı şeye karşılık geldiğini belirtir (Aristotle, 1960:1045^b 18-21).

Aristoteles’e göre asıl anlamıyla kuvve (δυνάμις), bir başka şeydeki veya bir başka şey olmak bakımından şeyin kendisindeki değişimin kaynağı, ilkesidir. Bu temel anlama bağlı olarak kuvvenin diğer iki türünden bahsedilir. İlki, “etkilenen bir şeyin, başka bir şey veya başka bir şey olmak bakımından kendisi aracılığıyla edilgin olarak değişime uğramasının kaynağı, ilkesi” şeklinde tanımlanan etkilenme kuvvesidir. Diğerisi ise başka bir şey veya başka bir şey olmak bakımından kendisi aracılığıyla kötü yönde bir değişime uğramaya veya yok edilmeye karşı etkilenme halidir (Aristotle, 1960:1046^a 8-15; Bekker, 1831b: 1046^a 9-15).

Aristoteles, asıl anlamıyla kuvve ile bu temel anlama bağlı olan kuvve türlerinden ilkini göz önünde bulundurarak, etkileme ile etkilenme kuvvesinin bir anlamda aynı olduğunu belirtir. Çünkü bir şeyin, ya etkilenebilmesi ya da başka bir şeyin bu şeyin kendisi aracılığıyla etkilenebilmesi bakımından kuvve sahibi olduğu söylenir. Diğer taraftan bu iki kuvve farklıdır; çünkü farklı şeylerde bulunurlar: Etkileme kuvvesi failde bulunur. Örneğin inşaat sanatına sahip olan bir insan bu anlamda bir kuvveye sahiptir. Diğerisi ise etkilenen şeyde bulunur; çünkü etkilenen şeyler, belirli bir ilkeye sahip oldukları ve madde de böyle bir ilke olduğu için farklı şeyler aracılığıyla etkilenirler. Örneğin yağlı olan yanabilir, gevşeyen şeyler ezilebilir (Aristotle, 1960:1046^a 19-28).

Kuvveye ilişkin bu açıklamalardan, maddenin etkileme bakımından değil, etkilenme bakımından, yani değişime uğramanın kaynağı, ilkesi olmak bakımından kuvveye karşılık geldiği görülmektedir. Bununla tam olarak ne kastedildiğine gelince, önce Aristoteles’in fiiliyat hakkındaki görüşlerini görmek gerekir.

Aristoteles fiiliyatı (ενεργεια), “bir şeyin bilkuvve olmayan bir tarzda varolması” şeklinde ele alır. Örneğin inşa eden ve inşa etme yetisine sahip bir kişi arasındaki; uyanık olan ve uyuyan arasındaki; gören ve görme yetisine sahip; ama gözleri kapalı olan biri arasındaki veya maddeden ayrı olan ve madde arasındaki ilişki söz konusu

olduğunda ilk gruptakiler fiiliyata, diğerleri ise kuvveye karşılık gelir. Fakat her şey aynı anlamda bilfiil olarak varolmaz Bazı durumlarda hareketin kuvveye olan ilişkisi, bazılarında ise tözün, yani formel tözün maddeye olan ilişkisi söz konusudur (Aristotle, 1960:1048^a 31-1048^b 8; Bekker, 1831b:1048^a 30-1048^b 9).

Aslında Aristoteles'e göre hareket tam manasıyla bir fiiliyat değildir. Şöyle ki, bir sınıra, bir sona sahip olan hiçbir eylemin (πραξις) kendisi bir erek değildir. Bu eylemler kendileri haricinde başka bir ereğe bağlıdır ve bu bakımdan tam değildir. Aslında bunlar eylem değildir veya en azından tam olmayan eylemdir. İşte bu tam olmayan eylemler harekettir. Örneğin zayıflama, yürüme, inşa etme, öğrenme gibi süreçler harekettir. Fiiliyat ise, ereğini kendi içinde taşıdığı için ve bir sınıra, bir sona sahip olmadığı için tam olan eylemdir. Örneğin görmek, düşünmek, mutlu olmak veya yaşamak böyledir (Aristotle, 1960:1048^b 18-34; Bekker, 1831b:1048^b 18-35). Ancak her iki durumda da fiiliyat kuvvenin ereği konumundadır:

“...varlığa gelen her şey bir ilkeye, yani ereğe doğru hareket eder (zira bir şeyin uğruna olduğu şey onun ilkesidir ve oluş ereğin uğrunadır) ve fiiliyat erektir; kuvvenin elde edeceği şey içindir. Zira hayvanlar görme yetisine sahip olabilsinler diye görmezler; fakat görebilsinler diye görme yetisine sahiptir. Yine benzer şekilde insanlar inşa edebilsinler diye inşaat sanatına sahiptir (...) Ayrıca madde bilkuvve bir halde varolur; çünkü formuna ulaşabilir; ve bilfiil olarak varolduğu zaman formundadır (Aristotle, 1960:1050^a 7-18).

Bu açıklama ışığında, formun bir erek olması sebebiyle fiiliyat olarak ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla madde ve form arasındaki ilişki, görme yetisine sahip olmakla birlikte gözleri kapalı olan bir kimse ve bilfiil gören birisi arasındaki ilişkiye benzer: Nasıl ki görme yetisinin ereği görmeyse, maddenin ereği de formdur. Dolayısıyla Aristoteles'in maddeyi etkilenme kuvvesi olarak göz önünde bulundurması, maddenin belli bir değişim neticesinde bir ereğe, yani forma kavuşması anlamına gelecektir. Örneğin bronz, heykel haline getirilmeden önce bilkuvve heykeldir, diğer bir deyişle heykelin formu bronzda bilkuvve bulunur. Hareket ettirici nedenin, yani heykeltıraşın etkisiyle bilfiil olarak heykel formuna sahip olacaktır.

Buraya kadar dile getirilenler sonucunda madde ve form arasında ayrılmaz bir bağın olduğu söylenebilir. Nitekim form ayrı başına varolan bir idea veya bir ilk örnek değildir. Bununla birlikte, madde ve formun birbirine bağlı oluşu, duyulur olmayan, hareketsiz tözler için geçerli değildir.

Bu tür tözlerin başında Tanrı (θεός) gelir. Aristoteles'e göre Tanrı, ilk hareket ettiricidir: O ezeli-ebedi olan ilk göğü hareket ettirir; sürekli olan dairesel yer değiştirme hareketinin ilkesi, nedenidir. Ancak, hareket ederek bir şeyi hareket ettiren bir hareket ettirici değildir. Aristoteles'e göre Tanrı, aşk nesnesi (ερωμενον) ve arzu nesnesi (το ορεκτον) olmak suretiyle bir ereksel neden olarak hareket ettirir. Çünkü hiçbir büyüklüğe ve parçalara sahip olmadığı, bölünemez, etkilenmez, değiştirilemez ve madde-dışı olduğu için kendisi hareket etmez. Bu özelliklere sahip olan Tanrı zorunlu olarak vardır; o, ezeli-ebededir. Onun varolmaması gibi bir durum söz konusu değildir; çünkü onun özü fiiliyattır. Bu fiiliyat, nousa (νοῦς)¹ ait olan fiiliyat, yani düşünmedir (νοησις). Tanrısal nous en değerli ve en tanrısal olanı düşünür; onun düşünce nesnesi (νοητον) değişmezdir. Bu ise kendisinden başka bir şey değildir; tanrısal nous kendi kendisini düşünür. Onun düşünmesi, düşünme üzerine düşünmedir. Bu fiiliyat aynı zamanda hazdır (ἡδονη), en hoş ve en mükemmel olandır. Tanrı en mükemmel ve ezeli-ebedi hayata (ζωη) sahiptir. Bu bağlamda Tanrı'nın "ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı" olduğu söylenir (Aristotle, 1960:1071^b 2-1073^a 13; 1074^b 15-34; Bekker, 1831b:1071^b 3-1073^a 13; 1074^b 15-35).

Diğer hareketsiz tözler ise, gezegenlerin kendisine özgü hareketlerine neden olan hareket ettiricilerdir:

"...hareket eden bir şey zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirildiğine, ilk hareket ettirici ise özü bakımından hareketsiz olduğuna, ezeli-ebedi bir hareket ezeli-ebedi bir varlık tarafında verilmek zorunda olduğuna göre, öte yandan evrenin ilk ve hareketsiz tözü tarafından meydana getirildiğini söylediğimiz basit uzaysal yer değiştirme hareketinin dışında diğer ezeli-ebedi yer değiştirme hareketlerinin, yani gezegenlerin hareketlerinin de var olduğunu gördüğümüze göre (...) bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda özü gereği hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur. Çünkü yıldızların doğası, ezeli-ebededir. Çünkü onlar belli bir tür tözlerdir ve hareket ettiren ezeli-ebededir ve hareket edenden önce gelir. Bir tözden önce gelen ise zorunlu olarak bir töz olmak zorundadır. O halde açıktır ki yıldızların ne kadar hareketleri varsa, o kadar doğaları gereği ezeli-ebedi, özleri bakımından hareketsiz ve büyüklüğü olmayan tözler olmalıdır" (Aristoteles, 1996:1073^a 25-1073^b 1).

Görüldüğü üzere bu tözler de, ilk hareket ettirici gibi ezeli-ebedi ve hareketsizdirler. Dolayısıyla kendileri hareket etmeksizin gezegenleri hareket ettirirler; ereksel neden olarak hareket ettiricidirler (Aristoteles, 1996:1074^a 17-25).

¹ Ross "νοῦς" terimini "thought" ile karşılamaktadır.

Duyulur olmayan tözler hakkındaki bu açıklamalara bakıldığında, Aristoteles'in maddeden ayrı olan salt formların varlığını kabul ettiği görülmektedir. Bir diğer önemli nokta ise, hareket etmeyen bir *ilk* hareket ettiriciden bahsedilmesidir. Bu fikrin temelinde de, maddi neden araştırmasının *ilk* maddede son bulması bağlamında temas edildiği üzere, sonsuz bir geriye gidişin reddedilmesi yer almaktadır.

Aristoteles maddi neden söz konusu olduğunda bir ilk maddeden bahseder; çünkü ona göre bir şeyin başka bir şeyden, bu şeyin de başka bir şeyden çıkması ve bu dizinin sonsuza kadar devam etmesi mümkün değildir (Aristoteles, 1996:994^a 2-5). Diğer taraftan, yukarıya doğru sonsuz bir dizinin varolması da imkansızdır. Yani, B maddesinden A'nın, A maddesinden C'nin, C maddesinden de D'nin çıkması biçiminde devam eden bir dizinin varolması mümkün değildir. Yine aynı durum diğer neden türleri için de geçerlidir. A'nın B tarafından, B'nin C tarafından, C'nin de D tarafından hareket ettirilmesi ve bunun sonsuza kadar sürmesi imkansızdır. Aynı şekilde A'nın ereğinin B, B'nin ereğinin C, C'nin ereğinin de D olması biçiminde sonsuza dek süren bir dizi de varolamaz (Aristoteles, 1996:994^a 5-10, 994^b 8-17).

Formel nedene gelince biraz daha farklı bir durum söz konusudur. Şöyle ki, Aristoteles'e göre bir şeyin özünün daha tam olan başka bir tanıma (ορισμοσ) indirgenmesi mümkün değildir. Çünkü bir şeyin özünü ifade eden tanımın kendisi tamdır (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:994^b 16-19). Dolayısıyla formel neden açısından aslında bir dizi bile söz konusu değildir. Aksi takdirde bilgi elde etmek imkansız olacaktır: "...böyle konuşanlar bilimi [το επιστασθαι] ortadan kaldırır; çünkü çözümlenemez terimlere ulaşılmadıkça buna sahip olmak mümkün değildir. Bilgi [το γνωσκειν] de imkânsız hale gelir; zira bu şekilde sonsuz olan şeyler nasıl kavranabilir?" (Aristotle, 1960:994^b 21-24; Bekker, 1831b:994^b 20-23).

Aristoteles'e göre, bilginin (το γνωσκειν) imkânını ortadan kaldıracak bir diğer şey ise, nedenlerin tür bakımından sonsuz olduğunun ileri sürülmesidir. Çünkü sonlu bir zamanda sonsuz sayıda türe ayrılan nedenleri tüketmek imkânsızdır. Oysaki bilmek nedenleri bilmektir (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:994^b 27-31).

Nedenler hakkındaki bu açıklamalardan sonra, Aristoteles'in bilen özne, yani ruh hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

1.2. Ruh

Aristoteles'in ruha ($\psi\upsilon\chi\eta$) ilişkin açıklamalarının temelinde, ruh ve bedenden ($\sigma\omega\mu\alpha$) müteşekkil olarak ele alınan "canlı" kavrayışı yer alır. Ruhun incelenmesi büyük ölçüde, maddesi beden, formu ruh olan canlının doğasını kavrama çabasının bir parçasıdır.

Ruhun bu çerçevede ele alınışı, şu iki temel sorunun yanıtlanmasını gerektirir: (1) Ruh nedir? (2) Ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?

Bir önceki kısımda form hakkında dile getirilenler göz önünde bulundurulursa, (1) numaralı sorunun, "Ruhun formu, yani özü ve dolayısıyla bu özü ifade eden formülü/tanımı nedir?" biçiminde ifade edilebileceği açıktır. Aristoteles'in ruha ilişkin incelemesinin merkezinde tam da bu soru yer alır. Ancak, bu soruya bir başka soru daha eşlik eder: Canlının tanımı ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$)¹ gibi ruha ilişkin tek bir belirli tanım var mıdır? Yoksa at, köpek, insan, Tanrı için yapıldığı gibi, ruhun her bir türü için de ayrı bir tanım mı verilmelidir? (Aristotle, 1963e; Bekker, 1831a:402^b 5-8).

Kategoriler'in başında eşadlı ve eşanlamlı terimler arasındaki ayrım şu şekilde izah edilir:

"Yalnızca adları ortak, ada göre [formel] tözünün [$\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$]² tanımı [$\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$] başka olanlara eşadlılar [$\omicron\mu\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$] denir; sözgelişi hem gerçek insana hem de resmedilmiş insana canlı denir. Bunların yalnızca adları ortak, ada göre tözlerinin tanımı ise başka; her biri için, kendine özgü tanım verilecek. Adları ortak, ada göre tözlerinin tanımı da aynı olanlara eşanlamlılar [$\sigma\upsilon\nu\omega\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$] denir; örneğin hem insan hem de öküz canlıdır, bunlara ortak bir adla canlı denir, tözlerinin tanımı da aynı; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, aynı tanım verilecek" (Aristoteles, 2002a; Bekker, 1831a:1^a 1-12).

Bu açıklamayı göz önünde bulundurmak suretiyle soruyu tekrar formüle ettiğimizde, şöyle bir soru elde etmiş oluruz: Ruhun türleri söz konusu edildiğinde, farklı biçimlerde tanımlanan bir terimden mi, yoksa aynı tanıma sahip olarak kullanılan ortak bir terimden mi bahsedilir? Diğer bir deyişle, "ruh" eşadlı bir terim mi, yoksa eşanlamlı bir terim midir?

Aristoteles'in yanıtı, eşanlamlılık ile eşadlılık arasında yer aldığı söylenebilecek olan "bir belirli doğa" fikrine dayanır. Bu fikrin iyi bir açıklaması, varlığın farklı anlamlar

¹ Smith " $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ " terimini "*formula*" ile karşılamaktadır.

² Babür, " $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ " terimini "varlık" ile karşılamaktadır.

taşıması örneğinde karşımıza çıkar. Aristoteles'e göre varlığın taşıdığı anlamlar basit bir eşadlıktan ibaret değildir. Nasıl ki sağlığı koruma, onu meydana getirme, onun belirtisi olma veya ona sahip olma açısından çeşitli sağlıklı şeylerin tümü sağlıkla ilgiliyse, varlığın anlamlarının hepsi de tek bir ilkeye işaret eder. Bu ise tözdür. Örneğin bazı şeylerin bizzat töz olmaları, bazılarının ise tözün etkilenimleri (παθος)¹ olmaları nedeniyle “var” oldukları dile getirilir (Aristoteles, 1996:1003^a 33-1003^b 11; Bekker, 1831b:1003^a 33-1003^b 10). Dolayısıyla burada, “anahtar” ve “uyuk kemiği” olmak üzere birbirinden tamamen farklı iki anlama sahip olan “κλεις” sözcüğünün eşadlı olması gibi bir durum (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1129^a 29-31) söz konusu değildir. Öte yandan, hem insanın hem de öküzün canlı olduğu söylenirken “canlı” teriminin aynı anlamda kullanılması gibi, “varlık” teriminin eşanlamlı bir terim olduğu da söylenemez. “Varlık” terimi, hem birbirinden farklı anlamlar taşıyan, hem de sahip olduğu anlamların bir ölçüde birbirinden kopuk olmamasını sağlayan bir ortak doğaya bağlı olan bir terimdir. Bu açıklama biçimi ruh için de geçerlidir:

Aristoteles bitki (φυτον), hayvan (θηριον) ve insan (ανθρωπος) ruhu olmak üzere üç çeşit ruhun var olduğunu kabul eder. Bunlar daha önce ve sonra gelmeye bağlı olan bir hiyerarşik dizi oluştururlar. Duyumsama yetisine (αισθητικη)² sahip olan hayvan ruhu, beslenme yetisine (το θρεπτικον) de sahiptir. Bunun tersi ise geçersizdir; bitkiler duyumsama yetisine sahip olmasalar da beslenme yetisine sahiptirler. Yine aynı şekilde, ilk iki ana yetiye ilaveten akılyürütme (λογισμος)³ ve düşünceye (διανοια) de sahip olan insan ruhundan bahsedilebilmesi için beslenme ve duyumsama yetisinin mevcut olması gerekir. Oysaki hayvanlar akılyürütme ve düşünceye sahip olmasalar da beslenme ve duyumsama yetisine sahiptirler. Özetle, tıpkı şekiller söz konusu olduğunda, önce gelenin sonra olanda –örneğin üçgenin karede– bilkuvve bulunması gibi, canlı varlıklar (εμψυχη) söz konusu olduğunda da, hiyerarşik dizinin en üstünde yer alan insan ruhu diğer iki ruhu, hayvan ruhu ise sadece bitkisel ruhu içerecektir. Bitkisel ruh ise sadece beslenme yetisine sahip olarak bu dizinin en altında yer alacak ve diğerlerinden daha önce gelecektir. Yine nasıl ki üçgen ve diğer şekillerden ayrı başına bir şekil mevcut değilse, ruhun çeşitlerinden ayrı bir ruh da mevcut değildir. Şekil ile ruh arasında kurulan bu iki benzerlik vasıtasıyla, nasıl bir ruh tanımından (λογος) bahsedebileceği

¹ Arslan “παθος” terimini “belirlenim” ile karşılamaktadır.

² Smith “αισθητικη” terimini “sensory power” ve “power of perception” ile karşılamaktadır.

³ Smith “λογισμος” terimini “calculation” ile karşılamaktadır.

açıklık kazanır: Ancak genel (κοινός) bir şekil tanımıyla aynı tarzda olan genel bir ruh tanımından bahsedilebilir. Şöyle ki, nasıl tüm şekiller için geçerli olan genel bir şekil tanımı olmasına rağmen, bu tanım hiçbirinin kendine özgü doğasını ifade edemezse, belirtilen ruhlar için kullanılacak genel bir ruh tanımı da tam olarak hiçbirini karşılayamaz. Bu sebeple tüm ruh çeşitlerini açıklayan genel bir tanıma ulaşmaya çalışmaktan ziyade, her birinin ne olduğunu tek tek araştırmak daha uygun olacaktır (Aristotle, 1963e:414^b 20-415^a 13; Bekker, 1831a:414^b 19-415^a 13).

Görüldüğü üzere, Aristoteles “ruh” terimini ne eşadlı ne de eşanlamlı bir terim olarak ele alır. Eşadlı olsa, bitki, hayvan ve insan ruhunun her birinde “ruh” teriminin birbirinden tamamıyla farklı anlamlar taşıması gerekir. Halbuki tam aksine, dizinin üstünde yer alan, bir alttakini de içerir. Diğer taraftan “ruh” teriminin bu farklı kullanımlarının bir ve aynı anlamı yansıtmadığı da açıktır. Dolayısıyla nasıl ki “Varlık nedir?” sorusuna verilebilecek cevap, tek bir tanımla dile getirilemeyip belli bir zemin çerçevesinde farklılaşan anlamların tek tek açıklanmasını şart kılarsa, aynı durum ruh için de geçerli olacaktır. Bununla birlikte, Aristoteles bu yöndeki görüşünü dile getirmeden önce ruhun tanımlanmasıyla da meşgul olmaktadır ki; önermiş olduğu ruh tanımı, ruh-beden ilişkisine dair sorumuzun cevabını ortaya koymak açısından büyük bir önem taşır. Aynı zamanda farklı ruh çeşitlerinin hangi ortak zeminde ele alındığını da gözler önüne sermektedir.

Aristoteles ruhun tanımlanmasına ilişkin incelemesine tözün farklı kullanımlarını belirtmekle başlar. Töz; madde, form ve her ikisinin bileşiminden oluşan şey olmak üzere üç anlama gelir. Madde kuvve, form ise entelekheia (εντελεχεια)¹ (Aristotle, 1963e:412^a 7-10; Bekker, 1831a:412^a 6-10). Bu genel tespitlerden sonra, Aristoteles ruh tanımı şu şekilde ortaya koyar:

“Cisimler ve özellikle doğal cisimler, genel ittifakla tözler arasında sayılır; çünkü onlar tüm diğer cisimlerin ilkeleridir. Doğal cisimlerin bazıları hayata sahip, diğerleri değildir; hayat ile beslenme ve (bağlılığı olan çürüme ile birlikte) büyümeyi kastediyoruz. Bundan, hayata sahip olan her doğal cismin, bir bileşim anlamında bir töz olduğu sonucu çıkar.

Fakat falanca türde, yani hayata sahip olan bir *beden* de olduğu için, *beden* ruh olamaz; beden bir özneye yüklenen değil, özne veya maddedir. Bu nedenle ruh, bilkuvve olarak hayata sahip olan doğal bir cismin formu anlamında bir töz

¹ Smith “εντελεχεια” terimini “actuality” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “εντελεχεια” terimi “entelekheia” ile karşılanacaktır.

olmalıdır. Fakat [bu anlamda] töz entelekheiadır ve böylece ruh yukarıda karakterize edilen bedenin entelekheiasıdır. Şimdi entelekheia kelimesi, sırasıyla bilgiye sahip olmaya ve bilginin fiilen uygulanmasına karşılık gelen iki anlama sahiptir. Açıktır ki, ruh birinci anlamda, yani sahip olunan bilgi anlamında entelekheiadır; çünkü hem uyku hali hem de uyanıklık ruhun varoluşunu gerektirir ve bunlardan uyanıklık hali fiilen bilmeye, uyku ise sahip olunan ama kullanılmayan bilgiye karşılık gelir (...)

Bu nedenle ruh, bilkuvve olarak hayata sahip olan bir doğal cismin ilk entelekheiasıdır. Böyle betimlenen cisim organlaşmış bir cisimdir. (...) Bu durumda, şayet tüm ruh çeşitlerine uygulanabilir genel bir formül vermek zorundaysak, onu organlaşmış doğal bir cismin ilk entelekheiası olarak tanımlamalıyız” (Aristotle, 1963e:412^a 13-412^b 6).

Yukarıda aktarılan pasaja baktığımızda, sırasıyla şu üç temel unsurla karşılaşılmaktadır: Bedenin madde, ruhun form olması; ruhun “bilgiye sahip olma” anlamında entelekheia olması ve ruhun doğal bir cismin *ilk* entelekheiası olması. Bunlardan ilki, Aristoteles’in ruh ve beden arasında nasıl bir ilişki kurduyuyla alakalı olup, bu ilişki daha sonra ele alınacaktır.

İkincisine gelince, bilgiye sahip olma ve bilginin fiilen uygulanması örneğinde görüldüğü üzere, Aristoteles “bir yetiye sahip olma” anlamında entelekheia ile “sahip olunan yetinin fiilen kullanılması” anlamındaki entelekheiayı birbirinden ayırır ve ruhun ilk anlamda entelekheia olduğunu dile getirir. Bunun gerekçesini ise, “hem uyku hem de uyanıklık halinin ruhun varoluşunu gerektirmesi ve uyku halinin bilgiye sahip olunmasına karşılık gelmesi” olarak ifade eder. Bununla birlikte, ruhun ilk anlamda entelekheia olmasıyla asıl vurgulanmak istenenin, “bilkuvve olarak hayata sahip olan bir doğal cisim” ifadesi bağlamında anlaşılması daha doğru olacaktır. Şöyle ki, ruhun tanımlanmasıyla ilgili pasajın ilk kısmına dikkat edildiğinde, Aristoteles’in esas kaygısının, *cansız* doğal cisimler ile *canlı* doğal cisimleri birbirinden ayırmak olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle yapmak istediği, *hayata sahip olmanın* kıstasını belirleyebilmektir. Dolayısıyla, ruhun ilk anlamda entelekheia olmasıyla asıl vurgulanmak istenen, “bilkuvve olarak hayata sahip olan doğal bir cismin hangi yetiye sahip olması neticesinde bilfiil hayata sahip olacağının” saptanmasıdır. Aristoteles’in saptaması ise bu yetinin “beslenme ve büyüme” olduğu yönündedir.

Buradan hareketle, ruhun doğal bir cismin *ilk* entelekheiası olmasıyla ne ifade edilmek istendiği de açıklık kazanır. Hatırlanacağı üzere, Aristoteles’e göre, hem bitki, hem hayvan, hem de insan ruhunun ortaklaşa sahip olduğu yeti beslenme yetisidir.

Dolayısıyla, ruhun tüm çeşitleri için geçerli olabilecek bir tanım aranır ve ruhun, “bir yetiye sahip olma” anlamında entelekhia olduğu kabul edilirse, şüphesiz bu yetinin en önce gelen ve tüm ruhlarda ortaklaşa bulunan bir yeti olması gerekir. Bu nedenle, ruhun *ilk* entelekhia olması, “canlılığı sağlayan *ilk* yetiye, yani beslenme yetisine sahip olma” anlamına gelecektir. Böylece, Aristoteles’in ne eşadlı ne de eşanlamlı olarak ele aldığı “ruh” teriminin farklı kullanımlarının, hangi ortak zemine dayandığı da görülmektedir.

Ruh ve beden ilişkisine gelince, (1) her şeyden önce, Aristoteles’in indirgemeci bir yaklaşımı benimsemediğine işaret etmek gerekir. Ruhun tanımlanmasında görüldüğü üzere, canlı bir cismin formu ruh iken, maddesi bedendir. Ne ruhu bedene, ne de bedeni ruha indirmek mümkündür. (2) Öte yandan, madde ve formun birbirlerine bağlı olması nedeniyle, beden ve ruh da birbirine bağlıdır. Ne beden ruhsuz, ne de ruh bedensiz olamaz: Ruh bir bedende, belirli bir türdeki bedende bulunur (Aristotle, 1963e:414^a 19-22). (3) Bununla birlikte, nasıl ruhu incelemenin en uygun yolu, farklı yetileri ihtiva eden ruh çeşitlerini tek tek incelemekse, ruh ve beden ilişkisinin açıklanabilmesi için de ruhun farklı yetilerinin göz önünde bulundurulması gerekir. Aristoteles’in akılyürütmesi şöyledir: “Eğer ruha özgü herhangi bir etkileme veya etkilenme biçimi varsa, ruh [bedenden] ayrı olarak varolmaya muktedirdir; eğer yoksa [bedenden] ayrı olarak varolması imkansızdır” (Aristotle, 1963e:403^a 10-13). Korku, sevgi gibi ruhun tüm etkilenimleri bedene bağlıdır ve ondan ayrılmazlar; bunlar meydana gelirken beden etkilenmesi de söz konusudur. (Aristotle, 1963e:403^a 16-18, 403^b 17-19). Yine aynı şekilde duyumsama ile ona bağlı olan imgelem (φαντασία) ve arzu (ορεξις) da bedene bağlıdır.¹ Bedenden ayrılabilir yegane yeti ise nousdur [νοῦς]² (Aristotle, 1963e:407^b 3-4, 413^b 22-29; Bekker, 1831a:407^b 2-5, 413^b 22-29).

Nousun bedenden ayrılabilmesiyle ne kastedilmektedir? Bu sorunun cevaplanabilmesi için Aristoteles’in nous hakkındaki görüşlerinin ele alınması gerekir. Bundan önce kısaca diğer yetileri görelim.

¹ Aristoteles özel olarak belirtmese de, elbette beslenme yetisi de bedene bağlıdır: Beslenme; beslenen, kendisiyle beslenen ve besleyen, yani beslenmeyi gerçekleştiren olmak üzere üç etmen içerir. Beslenmeyi gerçekleştiren, ilk ruha; kendisiyle beslenen, besine; beslenen ise ruha sahip olan bedene karşılık gelir (Aristotle, 1963e:416^b 20-23).

² Smith “νοῦς” terimini “mind” ve –yeri geldiğinde belirtileceği üzere– “intelligence” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “νοῦς” terimi “nous” ile karşılanacaktır.

Bu yetilerin başında beslenme yetisi gelir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de bu yetiyi karşılamak üzere “besleyici ruh (θρεπτικη ψυχη)” ifadesini de kullanır ve bu ruhu “üretici (γεννητικε)” –yani, üremeyi gerçekleştiren– olarak da adlandırır. Şöyle ki, besleyici ruh (diğer bir ifadeyle beslenme yetisi), en ilkel ve tüm canlılarda ortak olan yetidir ve bunun aracılığıyla onların hayata sahip oldukları söylenir. Besleyici ruhun birinci işlevi besinin tüketilmesidir. Bu işlev; beslenen şeyin, yani ruh ve bedene sahip olan bir “bu şey” anlamındaki tözün büyümesini ve varolmaya devam etmesini sağlar. Besleyici ruhun diğer bir işlevi ise üremedir. Şöyle ki, kendiliğinden üremeye tabi olmamak kaydıyla, gelişimini tamamlamış ve sakatlanmamış bir canlının en doğal işlevi, kendisine benzer bir canlıyı üretmektir. Aristoteles, bu şekilde yeni bir canlının üretilmesini, bir canlının türünü devam ettirmek suretiyle ezeli-ebedî ve tanrısal olana katılma ereğine bağlar. Nitekim oluş ve yok oluşa tabi varlıkların sayısal açıdan bir ve aynı kalması imkansızdır. Bu varlıklar yeni bireyleri üreterek, türsel olarak bir olmak suretiyle varolmaya devam ederler. Bir şeyi ereğine göre adlandırmanın doğru olması ve besleyici ruhun ereğinin üretmek olması nedeniyle de, bu ruh “üretici” olarak da adlandırılır (Aristotle, 1963e:415^a 22-415^b 8, 416^b 8-19, 416^b 23-25; Bekker, 1831a:415^a 23-415^b 7, 416^b 9-19, 416^b 23-25).

Beslenme yetisinden sonra, tüm hayvanlarda ortak olan duyumsama yetisi gelir. Aristoteles'e göre duyumsamanın gerçekleşmesi için bir etkilenme sürecinin mevcut olması gerekir. Şöyle ki, herhangi bir dışsal nesne tarafından uyarılmaksızın duyu organları duyumsayamaz; duyu organlarının etkilenmesi sonucu duyumsama meydana gelir. Dolayısıyla duyumsama yetisi bilfiil değil, bilkuvvedir. Duyumsama yetisi, yanması için yakan bir şeye, yani ateşe ihtiyaç duyan yanabilir bir nesne gibidir. Aristoteles'e göre, “duyumsamak” sözcüğü iki anlamda kullanılır; bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki tür duyumsama vardır: Örneğin görme gücüne sahip bir canlı uyusa bile onun gördüğü söylenir. Böyle bir durumda bilkuvve duyumsama söz konusudur. Fiilen bir şeyi görmekte olan bir varlık ise bilfiil duyumsamaktadır (Aristotle, 1963e:416^b 33-417^a 14). Bilkuvve ve bilfiil duyumsama arasındaki farkın daha iyi bir açıklaması, bilfiil bilgi ile kurulan şöyle bir analogi vasıtasıyla yapılır:

“Duyuya sahip olacak şeyin durumunda, ilk değişme babanın eylemine bağlıdır ve doğumdan önce meydana gelir; öyle ki, canlı varlık doğumda, duyumsamayla ilgili olarak, bilgiye *sahip olmaya* karşılık gelen bir aşamadır. Bilfiil duyumsama ise bilginin uygulanma aşamasına karşılık gelir. Fakat karşılaştırılan bu iki durum

arasında bir fark vardır; duyu yetilerini fiiliyata doğru harekete geçiren nesnelere, yani görülen, duyulan vb. dışarıdadır. Bu farkın nedeni, bilginin kavradığı tümellerken ve bunlar bir anlamda ruhun içindeyken, bilfiil duyumsamanın kavradığının bireyler olmasıdır. Bir insanın istediği zaman bilgisini kullanabilmesinin nedeni de budur; halbuki duyumsaması kendisine bağlı değildir –bir duyu nesnesi [το αἰσθητόν] olmalıdır” (Aristotle, 1963e:417^b 17-25).

Bilgi sahibi olmayan bir kişinin bilkuvve bilgi sahibi olması ile sahip olduğu bilgiyi kullanmayan kişinin bilkuvve bilgi sahibi olması birbirinden farklıdır. İlk durumdaki kişinin bilfiil hale geçebilmesi bilgi edinmesine bağlıyken, ikinci durumdaki kişi sahip olduğu bilgiyi fiilen uygulamak suretiyle bilfiil bilgi sahibi olacaktır. Bilfiil duyumsama da sahip olunan bilginin uygulanmasına denktir: Duyumsama yetisine sahip olan canlı fiilen duyumsadığı takdirde, bilfiil duyumsama söz konusu olacaktır. Bilfiil duyumsama, bilgi edinen bir kişinin bilfiil bilgi sahibi olması gibi değildir; çünkü duyumsayan bir canlı meydana gelir gelmez duyumsama yetisine sahiptir. Dolayısıyla, iki aylık bir bebeğin bilkuvve bilgi sahibi olması gibi bir kuvve hali, aslında duyumsamak için söz konusu değildir. Bu sebepten ötürü, bilfiil duyumsamanın, sahip olunan yetinin uygulanmasına karşılık gelmesi gerekir. Ne var ki, böyle bir uygulama için duyumsayan canlının varolması yeterli değildir. Duyumsamanın gerçekleşmesi için, duyumsayan canlının dışında bulunan duyu nesnelere duyumsayan canlıya etkide bulunması gerekmektedir. Oysaki bilginin üzerine kurulduğu tümellerin bir anlamda ruhta bulunması sebebiyle, bilginin uygulanması için insanın mevcudiyeti yeterlidir; bireysel bir nesneye ihtiyaç yoktur.

Duyu nesnelere gelince, Aristoteles’e göre üç tür duyu nesnesi vardır. Bunlar; (1) beş duyunun her birine özgü olan, bu duyuların sadece bir tanesi aracılığıyla duyumsanan duyu nesnelere, (2) tek bir duyuyla değil, birkaç duyu veya tüm duyular vasıtasıyla duyumsanan, hareket, sayı, şekil gibi ortak duyulurlar ve (3) ilineksel duyu nesnelere. İlk iki türde, nesne doğrudan duyumsanır. İlineksel duyu nesnelere ise ilineksel olarak duyumsanır. Örneğin gördüğümüz bir beyaz cismin Diates’in oğlu olduğunu göz önünde bulunduralım. Görme duyumuzla doğrudan duyumsadığımız duyu nesnesi “beyaz”, yani renktir. “Diates’in oğlu olmak” ise bu rengin bir ilineğidir. Dolayısıyla “Diates’in oğlu”nu gördüğümüzde, bu duyu nesnesi doğrudan değil, ilineksel olarak duyumsanır. Diğer bir ifadeyle, biz esas olarak beyazı görürüz; “Diates’in oğlu”nu ise bu doğrudan duyumsama aracılığıyla olmakla birlikte dolaylı olarak duyumsarız. Öte yandan, her ne kadar ortak duyulurlar da doğrudan duyumsansalar da, asıl anlamda

duyu nesnelere, beş duyuya ait olan özel duyu nesnelere (Aristotle, 1963e:418^a 7-26). Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyularına ait bu nesnelere şöylece:

“Görmenin nesnesi görülebilirdir ve görülebilir olan (a) renk ve (b) kelimelerle betimlenebilen ama tek bir ada sahip olmayan belirli bir nesne türüdür...” (Aristotle, 1963e:418^a 26-28). Bu ikinci türdekiler; ışık aracılığıyla görülebilir olan renklerin aksine, ışıkta görülemez olup duyuyu karanlıkta uyaran, ateş gibi veya parlak olarak görünen görme nesnelere. Örneğin balıkların kafaları, pulları ve gözlerinin hiçbirinde, onların kendilerine özgü rengini görmeyiz (Aristotle, 1963e:419^a 1-7).

Diğer taraftan, görülemez olan da bir anlamda görmenin nesnesidir. Şöyle ki, görülemez olan ya (1) hiç bir şekilde görülebilir olmayandır (örneğin koku) ya da (2) karanlık veya aşırı parlak olan şeyler gibi doğal olarak görülebilme gücüne sahip olmakla birlikte görülemeyen veya güçlkle görülebilen şeylerdir. Görmenin kapsamına giren ise ikinci anlamıyla görülemez olandır; çünkü karanlık ve aşırı parlak olan şeyler de görme vasıtasıyla fark edilir. Bu durum işitme, tatma ve koklama duyuları için de geçerlidir: İşitmenin nesnesi hem işitilir olandır, yani sestir, hem de işitilemez olandır, yani sessizlik veya aşırı yüksek sestir. Tatmanın nesnesi hem tadılabilir olandır, yani tattır, hem de tatsız olandır, yani az miktarda tada veya kötü ve tahrip edici bir tada sahip olandır. Koklamanın nesnesi ise hem kokulu olandır, yani kokudur, hem de kokusuz, yani az miktarda ve zayıf bir kokuya sahip olandır (Aristotle, 1963e:421^b 4-7, 422^a 20-32).

Dokunma duyusunun nesnesine gelince, bunu belirlemek bir güçlük teşkil eder. Görmüş olduğumuz üzere, diğer duyuların her birine ilişkin birden çok duyu nesnesi mevcut olsa da, her biri için temel bir duyu nesnesinden bahsetmek mümkündür: Görme esas olarak rengin, işitme sesin, tatma tadın ve koklama kokunun duyusudur. Oysaki dokunma duyusu için böyle bir belirleme yapılamaz:

“...kabul edilen görüşe göre, her duyunun alanı tek bir karşıtlık çifti arasındaki, [örneğin] görme için beyaz ve siyah, işitme için tiz ve pes, tatma için acı ve tatlı arasındaki bölge olarak belirlenir; fakat dokunulabilir alanın alanında bu şekilde çeşitli çiftleri buluruz: sıcak-soğuk, kuru-nemli, sert-yumuşak vb. Diğer duyuların durumunda da birden fazla karşıtlık çiftiyle karşılaşıldığı hatırlanırsa bu problem kısmen bir çözüme kavuşabilir. Örneğin seste sadece tiz ve pes değil, fakat aynı zamanda yüksek ve alçak, tatlı ve sert vb. [bulunur]; renk alanında da benzer karşıtlıklar vardır. Bununla birlikte, dokunma durumunda karşıt niteliklerin altında

yatan ve işitme durumundaki sese tekabül eden tek dayanağın [υποκειμενον]¹ ne olduğunu açıkça ortaya koymaya muktedir değiliz” (Aristotle, 1963e, Bekker, 1831a:422^b 23-34).

Görüldüğü üzere, dokunma duyusu için tüm dokunulur karşıtlıkların dayanağı konumunda olan bir temel duyu nesnesinden, yani belirli bir adla karşılanılan bir dokunulabilirden bahsedilemez. Şu halde dokunmanın nesnesinden ne anlaşılacaktır? Aristoteles’in bu soruya verdiği cevap, dokunulabilir olan şeylerin, cisim olmak bakımından cisimlere ait olan ayırt edici nitelikler, yani öğeleri karakterize eden dokunulabilir nitelikler olduğu yönündedir. Bunlar ise sıcak ve soğuk ile kuru ve nemlidir (Aristotle, 1963e:423^b 27-30).

Aristoteles, yukarıda kısaca açıklanmaya çalışılan duyu nesnelerini ve beş duyuyu, *Ruh Üzerine*’de ve *Duyu ve Duyulurlar Üzerine*’de ayrıntılı bir biçimde inceler (Aristoteles, 2001:418^a 27-424^a 15; Aristotle, 1963f:437^a 18-449^a 30). Konumuz bağlamında söz konusu fizyolojik ve biyolojik incelemeler bir önem arz etmese de, Aristoteles’in duyular hakkındaki genel tespitini görmemiz gerekir.

Aristoteles’e göre duyu, maddeden bağımsız olan duyulur formları, yani duyu nesnelere ait olan duyulur nitelikleri kendi içerisine alan bir yetidir. Duyu organı ise böyle bir yetinin yer aldığı organdır. Böylece duyu ve duyu organı bir açıdan aynı olmakla birlikte onların özleri farklıdır: Duyu organı uzamsal bir büyüklüktür; duyu ise böyle bir büyüklükteki yetidir (Aristotle, 1963e:424^a 17-29).

Bu açıklamalar ışığında görülmektedir ki; Aristoteles fizyoloji ve psikoloji arasında net bir ayrıma sahip değildir; duyu organlarının fiziksel açıdan etkilenmesine karşılık gelen duyumsama ile zihinsel bir kavrayış olan algılamayı birbirinden kesin bir biçimde ayıramamaktadır (Ross, 2002:163). Bununla birlikte, yeti ile organın özleri bakımından farklı olduğunun belirtilmesi, bunların birbirine özdeş kılınmadığını da göstermektedir. Duyumsama yetisine sahip olmayan bitki ve cansız cisimlerin, duyu nesnelere tarafından sadece fiziksel bir etkilenmeye uğradıklarına ilişkin bir pasajda da, duyumsamanın basit bir fiziksel etkilenmenin ötesinde bir yeti olarak ele alındığı görülmektedir (Aristotle, 1963e:424^a 34-424^b 19). Nitekim bir önceki kısımda temas edildiği üzere, Aristoteles’in bilgi edinme sürecinin temeline duyuyu koyması, yeti-organ ilişkisi bağlamında

¹ Smith “υποκειμενον” terimini “*subject*” ile karşılamaktadır.

fizyolojik bir yapıya sahip olmakla beraber, duyumsamanın bilişsel bir edim olarak da göz önüne bulundurulduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca Aristoteles'in ortak duyu hakkındaki görüşlerinde de yine bu durum karşımıza çıkmaktadır.

Ortak duyu, beş duyu haricinde varolan bir başka özel duyu değildir. Aristoteles onu beş duyunun birliğini teşkil eden bir yeti olarak görür. Bu yeti şu dört temel işlevi yerine getirir: (1) Hareket, durağanlık, şekil, büyüklük, sayı ve birlik gibi ortak duyuluları duyumsamayı sağlar. Ortak duyuluların doğrudan etkide bulunmalarından ötürü, bunların duyumsanması ilineksel değildir. (2) Öte yandan ilineksel duyuluların duyumsanması da ortak duyu vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bunun bir türü, beyaz bir şeyi duyumsadığımızda ilineksel olarak onun Cleon'un oğlu olduğunu duyumsamamız gibi durumlardır. Diğer bir türü ise, aynı nesneye ait olan iki farklı niteliğin eş zamanlı olarak duyumsanmış olduğu durumlarda, bir birlik oluşturan duyuların, birbirlerinin özel duyu nesnelere ilineksel olarak duyumsamalarıdır. Örneğin safraya ait olan sarı ve acı olma özelliklerinin bir arada bulunmasından ötürü, acılığın görme aracılığıyla duyumsanması bu türdendir. (3) Ortak duyunun bir diğer işlevi, duyumsamakta (örneğin görmekte, işitmekte) olduğumuzun farkına varmamızı sağlamasıdır. (4) İki özel duyuya ait olan özel duyular niteliklerin, örneğin beyaz ve tatlının ayırt edilmesi de ortak duyu aracılığıyla gerçekleştirilir (Aristotle, 1963e:424^b 21-427^a 13).

Ortak duyuya ilişkin bu açıklamalara göre, ortak duyunun özel duyuların birliğini sağlayan bir bilişsel yeti, bir üst algı mekanizması şeklinde düşünüldüğü söylenebilir. Nitekim işlevlerine bakıldığında, bunların basit bir fiziksel etkilenme olarak ele alınamayacakları görülmektedir.

Böylelikle Aristoteles'in duyumsama yetisi hakkındaki görüşlerini ana hatlarıyla görmüş bulunmaktayız. Bu noktadan sonra imgelem yetisine geçebiliriz.

Aristoteles, imgelemi, "kendisi aracılığıyla imgelerin zuhur ettiği bir yeti" şeklinde ele alır ve duyu, sanı, bilim (επιστημη)¹ ve noustan (νοϋς)² farkını şu şekilde belirtir: İmgelem duyudan farklıdır; çünkü (1) duyu ya bir yeti ya da bir etkinliktir; imgeleme

¹ *Ruh Üzerine*'nin atıfta bulunduğumuz bu pasajında "επιστημη" terimi iki kez geçmekte olup, Smith bu terimi sırasıyla "science" ve "knowledge" ile karşılamaktadır. Metnin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu terimin iki farklı biçimde çevrilmesinin gerekmediği ve "bilim" ile karşılanmasının daha uygun olduğu görülmektedir.

² Smith "νοϋς" terimini "intelligence" ile karşılamaktadır.

ise ikisinden birinin mevcut olmadığı durumda, örneğin rüyalarda meydana gelir. (2) Yine, duyu her zaman mevcuttur; fakat imgelem değildir. Şöyle ki, bilfiil imgeleme ve duyumsama aynı olsaydı, bütün hayvanların imgeleme sahip olmaları gerekirdi. Oysaki imgelem bazı hayvanlarda (örneğin arı, karınca veya kurtçuk) bulunmaz. (3) Ayrıca duyumsamalar her zaman doğrudur, imgelemeler ekseriya yanlıştır. (4) Yine, gündelik dilde, “bir şeyin bir insan olduğunu imgelediğimizi”, duyumuz tam bir biçimde işlevini yerine getirdiği zaman söylemeyiz. (5) Ayrıca gözlerimiz kapalı olduğunda bile imgeler bize görünür. Öte yandan imgelem bilim veya nous da değildir. Çünkü bunlar her zaman doğrudur; oysa imgelem yanlış da olabilir. Sanı ile imgelem arasındaki farka gelince, sanı inancı (πιστις) içerir; fakat pek çok hayvanda imgeleme rastlansa da, hiçbirinde inanç yoktur. Ayrıca tüm sanılar inançla, inanç kanaatle, kanaat ise akılla (λογος) birlikte bulunur, oysa bazı hayvanlarda imgeleme rastlanılsa da, akla sahip değildirler (Aristotle, 1963e; Bekker, 1831a:428^a 1-24).

Öte yandan, Aristoteles’e göre duyumsama olmadan imgelem; imgelem olmadan da yargı (υποληψις) olamaz (Aristotle, 1963e; Bekker, 1831a:427^b 15-16). Buradan hareketle imgelemin duyumsama yetisi ile düşünme yetisi arasında bir tür bağ kurduğunu söylemek mümkündür. Düşünme yetisiyle ilişkisi daha sonra ele alınacağından, imgelemin duyumsamayla olan bağlantısını görelim.

Aristoteles imgelemeyi “...bir duyu yetisinin bilfiil uygulamasından meydana gelen bir hareket...” biçiminde tanımlar (Aristotle, 1963e:429^a 1-3). Bu tanıma ulaşmasını sağlayan akılyürütme ise şu şekildedir:

“...bir şey harekete geçirildiği zaman başka bir şey onun tarafından hareket ettirilebileceğinden ve imgelemin bir hareket olduğu ve duyumsama olmadan varolmasının imkansız olduğu, yani duyumsayan varlıklarda ortaya çıktığı (...) kabul edildiğinden ötürü ve bu hareket bilfiil duyumsama aracılığıyla üretilebileceğinden (...) ötürü, bu hareket (1) zorunlu olarak (a) duyumsamadan ayrı başına var olmaya muktedir olmamalı, (b) duyumsamadığımızda varolmaya muktedir olmamalı, (2) kendisinin bulunduğu şeyde ona sahip olmak vasıtasıyla hem aktif hem de pasif çeşitli olayların vuku bulduğu bir şey olmalı ve (3) ya doğru ya da yanlış bir şey olmalıdır” (Aristotle, 1963e:428^b 10-18).

Aristoteles’in imgelemin duyudan farkına ilişkin olarak dile getirdikleri, imgelemin “duyumsamadığımızda varolmaya muktedir olmayan bir hareket” biçiminde ele alınmasıyla çelişir gibi görünmektedir. Ancak, bunun “imgelemin duyumsama yetisine sahip olan bir canlıda bulunduğu ve duyumsama *sonucu* meydana geldiği” şeklinde

anlaşılması daha yerinde olacaktır. Nitekim Aristoteles'e göre, imgelem, duyu organlarında artakalır ve duyumsamaya benzer (Aristotle, 1963e:429^a 4-5); imgelem bir tür zayıf duyumsamadır (Aristotle, 1959a:1370^a 28-29).

İmgelemin işlevlerine gelince, (1) hafıza ve hatırlama, (2) rüya, (3) düşünmenin malzemesini oluşturma ve (4) hareket ettirme olmak üzere dört temel işleve sahip olduğu görülmektedir. (3) ve (4) numaralı maddelerde belirtilen işlevlere, Aristoteles'in nous ve hareket ettirici yeti hakkındaki görüşlerinin ele alınacağı kısımlarda temas edileceğinden ötürü, (1) ve (2)'de belirtilen işlevlerin açıklamasıyla, Aristoteles'in imgelem hakkındaki görüşlerine ilişkin incelememizi tamamlayalım.

(1) Aristoteles “*Hafıza ve Hatırlama*” adlı eserinde, hafıza (μνημη) ve hatırlamaya (μνημονευειν) ilişkin incelemesine bunların neye ilişkin olduğunu saptamakla başlar. Ona göre ne geleceği ne de şimdiki zamanı hatırlamak mümkündür. Gelecek, sanı nesnesi (δοξαστον)¹ veya beklenti nesnesidir (ελπιστον); şimdiki zaman ise duyumsamanın (αισθησις)² alanına girer. Dolayısıyla sadece geçmiş hatırlanır; hafıza geçmişe ilişkindir. Örneğin beyaz bir nesneyi görmekte olan bir kimse, bu nesneyi görürken onu hatırladığını değil, onu duyumsadığını söyleyecektir. Yine aynı şekilde, bilfiil olarak teori etkinliğinde bulunan (θεωρων)³ bir kimse, bir teori nesnesini (θεωρουμενον)⁴ hatırladığını değil, onu bildiğini söyleyecektir. Bilgi veya duyumsamaya, bunların gerçekleşmelerinden (ενεργεια) ayrı olarak sahip olduğunda ise, hatırlama söz konusudur. İlk durumda daha önceden öğrenilen veya düşünülen bir şeyin hatırlandığı, diğerinde ise daha önceden duyumsanan bir şeyin hatırlandığı dile getirilecektir. Dolayısıyla hafıza ne duyumsama ne de yargıdır; zamanın geçmesine bağlı olarak ortaya çıkan, bunlara ilişkin bir hal veya etkilenimdir. Bu nedenle, sadece, zamanı algılayan canlıların bir şey hatırlaması söz konusudur ve bu canlılar, zamanı algılamalarını sağlayan kısım aracılığıyla hatırlarlar (Aristotle, 1995; Bekker, 1831a:449^b 9-30).

Bu kısmın ne olduğuna gelince, Aristoteles'in bu soruya verdiği yanıt, “kendisi aracılığıyla büyüklük, hareket ve zamanın kavrandığı yeti olan ilk duyu yetisi, yani

¹ Hett “δοξαστον” terimini “*object of conjecture*” ile karşılamaktadır.

² *Hafıza ve Hatıra Getirme Üzerine*'nin atıfta bulunduğumuz bu pasajında “αισθησις” terimi birkaç kez geçmekte olup, Hett bu terimi “*perception*” ve “*sensation*” ile karşılamaktadır.

³ Hett “θεωρων” terimini “*speculate*” ile karşılamaktadır.

⁴ Hett “θεωρουμενον” terimini “*subject of theoretical speculation*” ile karşılamaktadır.

ortak duyu” şeklindedir. Bununla birlikte, bu yetiye bir imge de eşlik eder. Bu imge, ortak duyunun bir etkilenimidir. Öyle ki, hafıza düşünce nesnelere ilişkin olsa bile, bir imge içerir. Zira bir imge olmaksızın düşünmek imkansızdır. Dolayısıyla buradan hareketle hafızaya ilişkin şu iki sonuç elde edilir: (1) İlineksel olarak düşünme yetisine aitken, kendisi gereği ilk duyu yetisine aittir. (2) Ruhun imgelemin ait olduğu kısma aittir (Aristotle, 1995:449^b 32-450^a 1, 450^a 9-15, 450^a 22-23).

Görüldüğü üzere, Aristoteles hafıza ve hatırlamayı hem ilk duyu yetisiyle, yani ortak duyuyla, hem de imgelemele ilişkilendirmektedir. Ancak, bunların iki apayrı yetiye ait olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Nitekim görmüş olduğumuz üzere, imgeleme duyumsama sonucu meydana gelmektedir ve dolayısıyla ona bağlıdır. Bundan ötürü, “hafızanın imgelemin ait olduğu kısma ait olduğu” yönündeki tespitiyle –imgelemele duyumsama arasındaki farkı göz ardı etmemek koşuluyla– Aristoteles’in “hafızanın, genel olarak duyumsama yetisine, özel olarak da ortak duyuya ait olduğunu” kastettiğini söylemek makul görünmektedir. Ancak, hafıza ve hatırlamanın, imgelemin de ait olduğu kısma, yani duyumsama yetisine bağlı olmaları, elbette onların bizzat duyumsama oldukları anlamına gelmemektedir. Nitekim başta belirtildiği üzere, ne bilfiil duyumsamak ne de bilfiil bilmek hatırlamak değildir. Hafıza ve hatırlama; ortak duyu ve imgelemin ortak işlevi olan ve daima zamanın geçmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir hal veya etkilenimdir.

(2) İmgelemin işlevlerinden bir diğerinin rüya olmasına gelince, burada da benzer bir durumla karşılaşılır. Aristoteles rüyayı da duyumsama ile imgelemin ortak bir işlevi şeklinde ele alır. Şöyle ki, uyku halinde bir kişi ne görür, ne işitir ne de benzer olarak herhangi bir duyusunu kullanır. Bununla birlikte, bu durum onun duyumsama yetisinin hiçbir biçimde etkilenmediği anlamına da gelmez. Uyanıkken mevcut olan etkilenmeyle aynı tarzda olmamakla birlikte, uyku halinde de duyumsama yetisi etkilenir. Elbette bu etkilenim basit anlamda bir etkilenim değildir; çünkü şayet öyle olsaydı uyku halinde de basit anlamıyla görmek ve duymak mümkün olurdu. Bununla birlikte, Aristoteles rüya görmenin duyumsamaya ait olduğunu belirtir (Aristotle, 1963g:458^b 35-459^a 14). Şöyle ki, rüyanın uykuda meydana gelen bir imge olması ve imgeleme yetisinin duyumsama yetisine bağlı olması nedeniyle, rüya duyumsama yetisine aittir; fakat bu yetinin imgeleyici olması bakımından ona aittir (Aristotle, 1963g:459^a 15-23).

İmgelem hakkındaki bu açıklamalardan sonra, Aristoteles'in nous hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Aristoteles'e göre nous, ruhun düşünmesini ve yargılamasını sağlayan bir yetidir. Ruhun düşünen kısmı ile düşünülür (νοητον) arasındaki ilişki, duyu ile duyulur arasındaki ilişkiye benzer; ruhun bu kısmı bir nesnenin formunu almaya elverişlidir, yani bilkuvve olarak nesnesiyle özdeşdir. Nous düşünmeden önce bilfiil bir gerçeklik değil, sadece bir yetidir. Bu sebepten ötürü, bedenle karışmaz. Şayet karımış olsaydı, sıcak, soğuk gibi bir niteliğe veya bir organa sahip olması gerekirdi. Oysaki ne bir niteliğe ne de bir organa sahiptir (Aristotle, 1963e:429^a 12-27; Bekker, 1831a:429^a 13-27). Düşünülür olanla bilkuvve özdeş olan bu nous, bilfiil olarak üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levhaya benzer (Aristotle, 1963e:429^b 29-430^a 3).

Bu anlamdaki nousun dışında Aristoteles bir başka tür nousdan da bahseder. Nasıl ki, her varlık sınıfı için, bilkuvve olarak bir sınıfa girenlerin tümü olan bir madde ve bu sınıfa girenlerin tümünü meydana getiren bir etken neden varsa, benzer bir ayırım ruh için de geçerlidir: Tüm düşünülür şeyler haline gelen bir nous ile –tıpkı ışığın bilkuvve renkleri bilfiil hale getirmesi gibi– düşünülür şeyleri meydana getiren bir nous vardır (Aristotle, 1963e:430^a 10-17). Aristoteles nousun bu ikinci türüne ilişkin olarak şunları dile getirir:

“Özsel doğası gereği fiiliyat olduğundan ötürü, bu anlamdaki nous ayrılabilir, etkilenmez ve karışmamıştır. (...)

[Bu] nous bir zaman biliyor, başka zaman bilmiyor değildir. [Bu] nous mevcut koşullarından kurtulduğunda, tam olarak ne ise o olarak ortaya çıkar, daha fazlası değil: Sadece bu, ölümsüz ve sonsuzdur (bununla birlikte onun önceki fiiliyatını hatırlamayız; çünkü bu anlamdaki nous etkilenmez iken, edilgin nous [vous παθητικός] yok edilebilirdir) ve onsuz hiçbir şey düşünmez (Aristotle, 1963e:430^a 18-26; Bekker, 1831a:430^a 17-25).

Böylece Aristoteles'in yorumlanması pek de kolay olmayan görüşlerinden biriyle, yani edilgin nous ile etkin nous¹ arasındaki ayrımla karşılaşmış bulunuyoruz. Burada çalışmamızın sınırları ölçüsünde bazı temel noktaları belirtmekle yetineceğiz:

a) Yukarıda aktarılan pasaja baktığımızda, daha önce temas edildiği üzere, nousun bedenden ayrılabilir olmasıyla Aristoteles'in etkin nousun ölümsüz ve sonsuz olmasını

¹ Aristoteles aslında “vous παθητικός” terimini kullanmaz.

kastettiği görülmektedir. Asıl güçlük ise etkin noustan ne anlaşılması gerektiğine ilişkindir.

b) Aristoteles'in Tanrı'nın özelliklerine ilişkin açıklamaları hatırlandığında etkin nous ile Tanrı'yı kastettiği düşünülebilir. *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de, büyük olasılıkla etkin nousa atıfta bulunularak, yalnızca nousun (νοῦς)¹ bedene dışardan geldiği ve tanrısal olduğu dile getirilir. (Aristotle, 1958b, Bekker, 1831a:736^b 27-28). Bununla birlikte, etkin noustan Tanrı'yı anlamak pek mümkün gözükmez. Şöyle ki, gördüğümüz üzere edilgin ve etkin nous ayrımı insan ruhuna ilişkindir. Etkin nousla Tanrı'nın kastedildiğinin kabul edilmesi halinde ise, onun insan ruhunda içkin olarak bulunması gerekecektir ki; Aristoteles'in Tanrı tasavvuru böyle bir yoruma elverişli görünmemektedir. Ayrıca, böyle bir kabul, sadece kendi kendini düşünen, diğer bir deyişle düşüncesinin nesnesi sadece kendisinden ibaret olan bir Tanrı anlayışıyla da uyuşmamaktadır.

c) Öyleyse etkin noustan ne anlaşılacaktır? Her şeyden önce etkin nousun insana ait olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan, edilgin nousun yok edilebilir olmasına karşın, etkin nousun ölümsüz ve sonsuz olması göz önünde bulundurulduğunda ise, Aristoteles'in ölüm sonrası bireysel bir varoluşu kabul edip etmediği sorusuyla karşılaşılacaktır. *Ruh Üzerine*'de Aristoteles şöyle der: “Düşünme, sevme ve nefret etme nousun değil, sahip olduğu kadar nousa sahip olan şeyin etkilenimleridir. Bu nedenle bu araç bozulduğu zaman, hafıza ve sevgi sona erer (...); şüphesiz nous daha tanrısal ve etkilenmez olan bir şeydir” (Aristotle, 1963e:408^b 25-30).

Bu pasaja bakıldığında, Aristoteles'in ölüm sonrası devam eden bir tür bireysel varoluş fikrini benimsediğini söylemek pek mümkün değildir.

Nousun (νοῦς)² işlevlerine gelince, Aristoteles'in nousa iki ana görev yüklediği görülmektedir. Bunlardan biri, bölünmezlerin düşünülmesidir. Bunlar; uzunluk gibi nicelik bakımından bilfiil olarak bölünemeyen şeyler, tür (εἶδος)³ bakımından bölünemezler (yani en alt türler) ve nokta gibi büyüklük bakımından bölünmezlerdir. Bölünmezlerin düşünülmesinde yanlışlık söz konusu değildir. Nousun diğer işlevi ise,

¹ Platt “νοῦς” terimini “reason” ile karşılamaktadır.

² Özcan “νοῦς” terimini “zeka” ile karşılamaktadır.

³ Özcan “εἶδος” terimini “biçim” ile karşılamaktadır.

bir kavramı diğerine yüklemek suretiyle iki kavramı birleştirmek ve bir bileşimi bölme suretiyle öğelerine ayırmaktır. Birleştirme işleminde ise doğruluk ve yanlışlık söz konusudur (Aristoteles, 2001:430^a 26-430^b 32; Bekker, 1831a:430^a 26-430^b 31).

Bu noktada birkaç hususa değinmek gerekir. Bunlardan ilki nousun işlevlerini yerine getirmesi için bazı malzemelere ihtiyacı olduğudur. Bu malzemeleri ise duyumsama ve imgelem yetisi sağlar:

“...elin aletlerin aleti olması gibi, nous formların formu, duyu da duyulur şeylerin formudur.

Genel kabule göre, duyulur uzamsal büyüklüklerin dışında ve onlardan ayrı olarak varolan hiçbir şey bulunmadığı için, düşüncenin nesnelere, yani hem soyut nesnelere hem de duyulur şeylerin tüm hal ve etkilenimleri duyulur formlardadır. Bundan dolayı (1) duyunun yokluğunda hiç kimse hiçbir şeyi öğrenemez ve anlayamaz ve (2) nous bilfiil olarak herhangi bir şeyin farkında olduğunda, zorunlu olarak bir imgeyle birlikte onun farkındadır; çünkü imgeler madde içermemeleri dışında duyu içeriklerine benzerler” (Aristotle, 1963e:432^a 2-8).

Belirtilmesi gereken diğer bir nokta ise, sözü edilen temel işlevler bağlamında nousun genel olarak düşünme yetisine karşılık gelir bir biçimde, geniş bir manada ele alınmasıdır. Bir sonraki kısımda açıklanacağı üzere, Aristoteles nousun (νοῦς)¹ bilimin ilkelerine özgü olduğunu belirtmek suretiyle ona daha hususi bir işlev de yükler (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1140^b 31-1141^a 8). Ayrıca nousun pratik açıdan, yani eylemler bakımından da bir işlevi vardır. Bunun ne olduğuna gelince, Aristoteles’in ruhun hareket ettirici yetisi hakkındaki görüşlerine değinmemiz gerekir.

Aristoteles’e göre, imgelemin de bir çeşit düşünce olduğunun kabul edilmesi koşuluyla, yer değiştirme hareketinin iki kaynağı vardır: bunlar arzu (ορεξις) ve nousdur. Ancak buradaki nousun kasıt teorik değil, pratik nousdur. Yani eylemlerle ilgili olan bir ereğe ulaştırıcı araç üzerine akılyürüten nousdur. Arzu ise her zaman bir ereğe ilişkindir. Zira, arzu nesnesi pratik nous için bir uyarıcı vazifesi görür ve düşünce sürecinin sonu da eylemin başlangıcıdır. Diğer bir deyişle arzu nesnesi bir hareketi başlatır. Bunun sonucunda düşünce harekete sebep olur. Aynı şekilde imgelemin bir harekete kaynaklık etmesi için de arzunun mevcut olması gerekir. İmgelem ve nous ile arzu arasındaki bu bağıllık dolayısıyla, aslında bir tane hareket ettirici yeti, yani arzu yetisi vardır. Nous arzu olmaksızın bir hareket üretemezken, arzu akılyürütmeye karşıt olarak bir harekete

¹ Babür “νοῦς” terimini “us” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “νοῦς” terimi “nous” ile karşılanacaktır.

kaynaklık edebilir. Şöyle ki, Aristoteles'e göre istek (βουλησις), iştah (επιθυμία) ve tutku (θυμος) olmak üzere üç tür arzu vardır. Bunlardan ilki ruhun akılyürüten kısmına aitken, diğer ikisi aklî olmayan kısmına aittir. Dolayısıyla isteğe uygun olan bir hareket akılyürütmeye de uygunken, diğer iki tür arzudan kaynaklanan hareketler akılyürütmeye karşıt olacaktır (Aristotle, 1963e; Bekker, 1831b:433^a 8-26, 432^b 6-7).

Nousa sahip olmayan hayvanlara –ve duygu, hastalık veya uyku tarafından geçici olarak nousları karartılan insanlara– gelince bunların eylemlerini imgelem yönlendirmektedir (Aristotle, 1963e:429^a 5-9). Ancak burada kastedilen imgelem tüm hayvanlarda bulunan duyusal imgelemdir. İmgelemin diğer türü ise akılyürüten veya tartışan imgelem olarak adlandırılır. Bu ise sadece akılyürüten hayvanlarda, yani insanlarda bulunur. Zira bu veya şu şeyin yapılmasına karar vermek akılyürütmenin işidir (Aristotle, 1963e:433^b 29-434^a 9).

Bu açıklamalara baktığımızda ruhun hareketin kaynağı olmasının imgelem yetisine bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles bir hayvanın imgeleme sahip olmadan arzu yetisine sahip olamayacağını belirtir (Aristotle, 1963e:433^b 26-29).

Aristoteles'in ruhun harekete ne şekilde kaynaklık ettiğine dair görüşlerinin incelenmesiyle birlikte onun ruh anlayışının temel yapı taşlarını görmüş bulunuyoruz. Şimdi, bu bölümün en başında dile getirilen sorulardan üçüncüsüne, yani “bilginin nasıl elde edildiğine” dair soruya geçebiliriz.

1.3. Bilgi İçin Yöntem

Aristoteles'in “Nasıl biliriz?” sorusuna yönelik yanıtı hakkında bir incelemede bulunmadan evvel, çalışmamızın önceki kısımlarında dile getirilen bilgiyle alakalı bazı önemli noktaların altının çizilmesi faydalı olacaktır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Bilmek nedenleri bilmektir.
2. Nedenler madde, form, hareketin kaynağı ve erek anlamında olmak üzere dört gruba ayrılır.
3. Nedenler ne tür bakımından ne de dizi bakımından sonsuzdur.

4. Form; bir şeyin özü, bu özü ifade eden formül/tanım anlamına gelir. Öz, hem tek tek bireylere (yani birincil tözlere), hem de bunların birer ferdi oldukları türlere ve dolayısıyla cinslere (yani ikincil tözlere) ait olup varlık ve bilgi arasındaki bağı tesis eder.
5. Oluş ve yokoluşa tabi olan bireyler duyumsamanın alanına girdikleri için, onların asıl anlamda tanımından bahsedilemez; bireyler tümel olarak ele alınan form/öz bakımından tanımlanabilir.
6. Bilgi, temelinde duyumsama yer alsa da, tümele ilişkindir.
7. Bilginin içinde bulunduğu özne ruhtur. İnsan ruhu; beslenme yetisine, duyumsama yetisine ve aklyürütme, düşünme veya nous olarak ifade edilen kendine özgü bir yetiye sahiptir.

Yukarıda dile getirilen maddelerden ilk altısı bilinene, sonuncusu ise bilene ilişkindir. Aristoteles'te bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğine yönelik incelememizde daima şu hususu göz önünde bulundurmanız gerekir: Belirtilen yetilere sahip olan ruhun bilgi edinmesi için, bilinenin belirtilen özelliklerine uygun bir yöntemle sahip olması zorunludur. Çalışmamızın bu kısmında açıklanmaya çalışılacak olan söz konusu yöntemin temelinde ise Aristoteles'in mantık anlayışı yer alır.¹

Arapça üzerinden dilimize geçmiş olan mantık sözcüğünün Batı dillerindeki karşılıklarının kökeninde Grekçe “λογική” terimi vardır. “*Logikhe*”yi mantık anlamında kullanan ilk yazar Aleksandros'tur. Aristoteles'in bu bilgi dalı için veya en azından akıl yürütmenin incelenmesi için kullandığı sözcük ‘analitik’tir” (Ross, 2002:36). Bu incelemenin temelinde ise tasım öğretisi yer almaktadır. Tasımların önermelerden, önermelerin de terimlerden oluşması sebebiyle, bu incelemenin konusunu, terim, önerme ve tasımın oluşturduğunu söylemek mümkündür.

¹ Aristoteles'in düşünce tarihine katkılarında biri, hiç şüphesiz, mantığın kurucusu olmasıdır. Elbette bu, kendisinden önce mantıklı düşüncenin varolmadığı anlamına gelmez. Aristoteles'ten önce mantıklı düşüncenin var olması bir yana, her ne kadar özel olarak ve sistematik bir biçimde ele alınmasalar da, mantık disiplininin alanına giren bazı konulara ilişkin düşüncelere Aristoteles'ten önce de rastlanılmaktadır. [Grek filozofların mantıkla alakalı düşünceleri hakkında ana hatlarıyla bilgi edinmek için, Emiroğlu'nun *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*'ına, Özlem'in *Mantık*'ına ve Atademir'in *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*'na bakılabilir (Emiroğlu, 1999:42-46; Özlem, 1999:363-370; Atademir, 1974:15-56).] Onun başarısı, daha sonraları “mantık” adını alacak olan bir disiplini, yapısını ve içeriğini büyük ölçüde sistematik bir biçimde belirlemek suretiyle kurmak olmuştur.

Aristoteles söylenenleri, bağlantısız ve bağlantıyla söylenenler olmak üzere ikiye ayırır. “İnsan”, “öküz”, “koşuyor”, “galip geliyor” ifadeleri ilk biçimin, “insan koşuyor”, “insan galip geliyor” ifadeleri ise ikincisinin örnekleridir (Aristoteles, 2002a:1^a 16-19). Bu tasnif, dilbilgisi bağlamında, ad ve fiil ile cümlenin, mantık bağlamında ise terim ile önermenin ayırımına işaret eder: Bir doğruluk değerine sahip olan önermeler (καταφασίς), bir bağlantı içinde söylenmeyenlerin birbirine bağlanmasıyla oluşturulur. Bağlantısız söylenenler, ne doğru (αληθής) ne de yanlış (ψευδής) oldukları için tek başlarına bir önerme teşkil edemezler (Aristoteles, 2002a; Bekker, 1831a:2^a 4-10).

Aristoteles’e göre, bir bağlantı içinde söylenmeyenler şu on kategoriden birini belirtir: Töz (ουσια), örneğin “insan”; nicelik (ποσόν), örneğin “iki dirsek uzunluğunda”; nitelik (ποιόν), örneğin “beyaz”; görelilik (προς τι), örneğin “iki misli”; yer (που), örneğin “pazar yerinde”; zaman (ποτε), örneğin “dün”; durum (κεισθαι), örneğin “oturan”; iyelik (εχειν), örneğin silahlı; etkinlik (ποιειν), örneğin yakmak; edilgenlik (πασχειν), örneğin yakılmak (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a:1^b 25-2^a 4).

Aristoteles’in kategorileri tasnif ederken göz önünde bulundurduğu iki temel özellik vardır. Bunlar, daha önce açıklamış olduğumuz “bir özneye yüklenme” ve “bir özne içinde olma” özellikleridir. Bu iki özelliğin hiçbirini taşımayan birincil töz haricindeki kategorilere giren her şey, söz konusu özelliklerden en az bir tanesine sahiptir: Bazıları hem bir özneye yüklenir hem de bir özne içindedir. Örneğin –görmüş olduğumuz üzere– “bilgi” hem ruhun içindedir hem de söz gelişi dilbilimine yüklenir. Bazıları bir özne içindedir; fakat bir özneye yüklenmez. Örneğin “beyazlık” bir cismin içindedir; fakat hiçbir özneye yüklenmez. Son olarak bazıları bir özneye yüklenir; fakat bir özne içinde değildir. Örneğin “insan” bir özneye, yani bireysel bir insana yüklenir; fakat bir özne içinde değildir (Aristotle, 1963b:1^a 20-1^b 9).

Bu noktada, töz ve diğer kategoriler arasındaki ontik bağ hatırlanacak olursa, şöyle bir sorunun sorulması kaçınılmaz olacaktır: Kategoriler varlığa mı, yoksa düşünce ve dile mi aittirler?

Kategoriler öğretisinin “...anlamı üzerine çok tartışma yapılmıştır. Bunun en önemli nedeni, Aristoteles’te hiçbir yerde söz konusu öğretinin nasıl ortaya çıkıp işlendiğini görmememizdir” (Ross, 2002:38). Dolayısıyla, yukarıdaki soruya verilebilecek her

cevap bir yorumlama girişimi olmak zorundadır. Makul olduğunu düşündüğümüz yorum şöyledir:

Bilindiği üzere, “kategori” terimi felsefi terminolojide¹, Aristoteles’in görüşlerine binaen “yüklem, ana yüklem, en yüksek cins” biçiminde karşılanmaktadır. Bu karşılıklar bağlamında, kategorilerin düşünce ve dile ait olduğu rahatlıkla söylenebilecektir. Nitekim kategoriler tasnifinin temelinde yer alan “bir özneye yüklenme” ve “bir öznenin içinde bulunma” özellikleri; Aristoteles’in kategorileri “gerek düşünülen gerek dil aracılığıyla ifade edilen ana yüklem sınıfları” biçiminde ele aldığı söylenmesine delil teşkil etmektedir. *Metafizik*’te (Aristoteles, 1996:1045^a 36-1045^b 8) kategorilerin “özü gereği bir varlık ve bir birlik olan en yüksek cinsler” şeklinde ele alınması da böyle bir anlayışın benimsendiği gösterir. Şöyle ki, kategorilerin bir varlık ve bir birlik olmalarıyla asıl kastedilen, varlığın ve birliğin bir türü olmadıkları, onların hiçbir cinse girmeyen en yüksek cinsler olduklarıdır. Yani kategoriler, içerdikleri şeylerin ne olduğunu ifade eden en yüksek cinsler, ana yüklem konumundadır. Örneğin “eğilim nedir?” sorusuna “eğilim bir niteliktir” yanıtı verilecektir. Birincil tözlerin hiçbir özneye yüklenmemeleri ilk bakışta bu duruma aykırı gibi gözükse de, aslında değildir. Örneğin,

“Aristotelesçi ilkelere göre ‘Sokrates’ şüphesiz gerçek bir yüklem değildir. Ancak Sokrates’in ne olduğunu sorarsak, nihai, yani en genel yanıt, tıpkı kırmızının ne olduğunu sorduğumuzda nihai yanıtın ‘o bir niteliktir’ olması gibi ‘o, bir tözdür’ olacaktır” (Ross, 2002:39).

Öte yandan, Aristoteles’in varlığın bir anlamda tözü, bir başka anlamda ise diğer kategorileri ifade ettiğine yönelik görüşü hatırlanacak olursa, kategoriler tasnifinin ontik bir yönünün de olduğu görülmektedir. Bu, kategorilerin içerdikleri şeyler göz önünde bulundurulduğunda daha da açık hale gelir. Sözelimi, “beyazlık” dediğimizde nitelik kategorisine giren bir terimi ifade etmiş oluruz. Beyazlığın ne olduğunu düşündüğümüzde ise nitelik kategorisine giren bir kavram hakkında düşünmekte oluruz. Bununla birlikte, hem “beyazlık” terimi hem de “beyazlık” kavramı, bir *özne içinde bulunma koşuluyla varolan bir varlığı* karşılamaktadır. Diğer bir deyişle, beyazlığın ontik bir karşılığı da vardır. Dolayısıyla, sözelimi, tavşanın beyaz olduğu

¹ “κατηγορία” kelimesinin sözlük anlamı “suçlama, itham”dır. “κατηγορεω” ise, “aleyhinde konuşmak, suçlamak, itham etmek, iddia etmek, suçlayıcı olmak, davacı olarak ortaya çıkmak; belirtmek, göstermek, kanıtlamak” anlamlarını taşır (Liddell ve Scott, 2002:422).

söylenildiğinde aslında ifade edilen şudur: “Tavşan” adı verilen bir *tözde* “beyazlık” adı verilen bir *nitelik vardır*.

Sonuç olarak şöyle söylenebilir: Kategoriler öğretisi, hem dilsel/düşünsel hem de ontik kaygılar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Bir bağlantıyla söylenenlere gelince, önce ad ve fiil arasındaki ayrımı görmek gerekir. *Yorum Üzerine*'de ad şu şekilde tanımlanır: “Ad [*ονομα*], parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uyuşumsuz olarak anlamlı bir sestir [*φωνη*]” (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:16^a 19-20). Fiil (*ρημα*)¹ ise, tek başına hiçbir şeyi imlemeyen parçalara sahip olmakla birlikte zamanı da imleyen ve başka bir şeye göre söylenen, yani bir özneye (*υποκειμενον*)² yüklenen bir imdir (*σημειον*) (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:16^b 6-11). Ad ve fiiller, birleşmesiz ve ayrılmaz kavramlara (*νοημα*) benzer. Şöyle ki, ancak birleştirme ve ayırma söz konusu olduğunda doğruluk ve yanlışlıktan bahsedilebilir. Oysaki ad ve fiiller kendi başlarına ne doğru ne de yanlıştır (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:16^a 12-16). Dolayısıyla tek başlarına ne bir birleştirmeye ne de bir ayırmaya işaret ederler. *Kategoriler*'in diliyle ifade edilecek olursa, ne adlar ne de fiiller bağlantıyla söylenenler grubuna girer. Bağlantıyla söylenenler, Aristoteles'in “...evetlemeler olarak değil de sözceler (*φασις*) olarak tek başına anlamlı parçaları olan anlamlı bir ses...” şeklinde tanımladığı cümlelerdir (*λογος*)³. Örneğin “insan” bir şey imlese de, evetleme veya değilleme elde etmek için bir şeyin eklenmesi gerekir (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:16^b 26-30). Yani “insan” dediğimizde, anlamlı bir ses parçasını dile getirmiş (telaffuz etmiş, sözcülemiş) oluruz; fakat bir evetleme veya değillemede bulunmuş olmayız.

Bu dile getirilenler önermelerin dilbilgisel açıdan yapısını ortaya koyar. Öte yandan, her cümle önerme değildir. Örneğin dilek belirten bir cümle önerme olarak adlandırılmaz. Şöyle ki, dilek belirten bir cümle ne doğru ne de yanlıştır. Oysaki doğruluk ya da yanlışlık taşıyan cümleler bildirseldir (*αποφαντικός*) (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:17^a 1-4) ve bu cümleler önerme olarak adlandırılır: “Bunların [bildirsel

¹ Babür “*ρημα*” terimini “eylem” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “*ρημα*” terimi “fiil” ile karşılanacaktır.

² Babür “*υποκειμενον*” terimini “taşıyıcı” ile karşılamaktadır.

³ Babür “*λογος*” terimini “tümce” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan ve “*λογος*” teriminin “tümce” ile karşılandığı yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “*λογος*” terimi “cümle” ile karşılanacaktır.

cümlelerin] kimi yalın önerme [αποφανσις], sözgelişi bir şeyle bir şeyi birleştirme ya da ayırma: Kimi de bunlardan birleştirmeye elde edilenlerdir, örneğin birleştirilmiş bir söz [λογος]” (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:17^a 20-22).

Aristoteles önermeleri çeşitli açılardan sınıflandırır. İlk olarak, önermeler evetlemeler ve değillemeler olmak üzere iki ayrılır: “Evetleme [καταφασις] bir şeyin bir şeye bağlanarak öne sürülmesi [αποφανσις], değilme [αποφασις] bir şeyin bir şeyden ayrılarak öne sürülmesidir” (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:17^a 24-26). Bu ayrım, önermelerin nitelikleri açısından sınıflandırılmasına karşılık gelir.

Niceliklerine göre önermeler ise iki farklı biçimde ele alınır. *Yorum Üzerine*'de Aristoteles tümel ve tekil önermelerden bahseder. Tekil önermeler, “Kallias” gibi tekillere ilişkin bir şeyin öne sürüldüğü, tümel önermeler ise “insan” gibi tümellere ilişkin bir şeyin öne sürüldüğü önermelerdir. Ancak tümel önermelerle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Aristoteles “insan beyazdır” veya “insan beyaz değildir” biçimindeki önermeleri tümel önerme olarak kabul etmez. Çünkü bu önermelerdeki “insan” teriminin kendisi bir tümel olsa da, bütünsel kaplamıyla ele alınmadığı için bu önermeler tümel önerme değildirler. “Bütün insanlar beyazdır” veya “Hiçbir insan beyaz değildir” şeklindeki önermeler tümeldir (Aristoteles, 2002b:17^a 38-17^b 13). Görüldüğü üzere Aristoteles, bir terimin bir diğerine tümel olarak yüklenmesini terimlerin bir tümeli ifade etmesi bakımından değil, terimler arası kapsamsal ilişki bakımından ele alır. Nitekim, *Birinci Çözümlemeler*'deki sınıflamada “insan beyazdır” biçimindeki önermeler belirsiz olarak adlandırılır:

“‘Tümel’ dediğim, bir şeyin hepsinde bir şey bulunması veya hiçbirinde bir şey bulunmaması, ‘tikel’ [εν μερει], kiminde bulunması, kiminde bulunmaması veya hepsinde bulunmaması, ‘belirsiz [αδιοριστον]’ ise tümellikten veya tikellikten bağımsız olarak bir şeyde bir şey bulunup bulunmaması: Sözgelişi ‘karşıtların bilimi aynıdır’ veya ‘haz iyi değildir’” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a:24^a 17-21).

Görüldüğü üzere bu ikinci sınıflamada tekil önermelere yer verilmemektedir. Bunun nedeni şu şekilde izah edilebilir: Gördüğümüz üzere, Aristoteles'e göre bilgi duyuların alanına ait olan bireylere, tekillere ilişkin değil, tümele ilişkindir. Bilginin elde edilmesi için gerekli olan yöntemin temelinde ise tasım öğretisi bulunur. Dolayısıyla, konusu tasımın biçimsel analizi olan *Birinci Çözümlemeler*'deki sınıflandırmada tekil önermelere yer verilmemektedir.

Önermelerle ilgili diğere bir sınıflama ise bir terimin diğere nasıl yüklendiğine göre yapılır. Aristoteles bu tür önermeleri, bir şeyin bir şeyde bulunduğunu, zorunlu olarak bulunduğunu ve bulunmasının olası olduğunu belirtenler olmak üzere üçe ayırır (Aristoteles, 1998b:25^a 1-2).

Aristoteles'in önermelerle ilgili görüşlerini ana hatlarıyla ele aldıktan sonra, onlardan müteşekkil olan tasıma geçelim. Aristoteles tasımı şöyle tanımlar: "İçinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandığı uslamlama [λογος] 'tasım'dır [συλλογισμος]" (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a:24^b 18-20). Bu tanıma baktığımızda tasım adı verilen akilyürütmenin şu üç şarta bağlı olduğu görülür: (1) Belirtilmiş olan bazı şeyler var olmalıdır. (2) Bunlardan hareketle başka bir sonuca varılmalıdır. (3) Bu sonuca varma işlemi zorunlu olmalıdır. Bu üç şartla ne kastedildiğine gelince, Aristoteles'in tasımın biçimsel yapısına ilişkin görüşlerini görmek gerekir.

Aristoteles'e göre, "Öncül' [πρωτασις] bir şeye ilişkin bir şeyin evetlendiği veya değillendiği bir önermedir [λογος]..." (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a:24^a 16-17). Terimi ise şu şekilde açıklar: "Öncülün ayrıştığı şeye 'terim' [ορος] diyorum, sözgelişi yüklenilen ile olmak veya olmamak eklenerek [ya da ayrılarak]¹ kendisine yüklenen" (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a:24^b 16-17). Bu açıklamalar çerçevesinde, öncülün, yüklenilen ve yüklenen konumunda olan iki ayrı terimin olumlu veya olumsuz bir şekilde birbirine bağlanmasıyla elde edilen bir önerme olduğu görülür. Tasım ise, ortak olan bir şeye, yani orta terime (μεσον) sahip olan iki öncüle ait diğere iki terimin, bu orta terim aracılığıyla birbirine bağlanması suretiyle yeni bir sonuç önermesinin elde edildiği durumda ortaya çıkar (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a:40^b 30-41^a 13). Buna göre, tasım, "iki öncülden, bu öncüllerin her ikisinde de yer alan orta terim aracılığıyla bir sonuç önermesinin çıkarıldığı akilyürütme" biçiminde tanımlanabilir. Bu tanım uyarınca yukarıda dile getirilen üç şartın açıklaması şu şekilde yapılabilir: (1) Belirtilmiş olan bazı şeylerin var olması, öncüllere; (2) bunlardan hareketle bir sonuca varılması, orta terim haricindeki diğere iki terime ilişkin sonuç önermesine ve (3) bu sonuca varma işleminin zorunlu olması da, orta terim aracılığıyla tesis edilen bağa karşılık gelir.

¹ Bu ifade, tarafımdan eklenmemiş olup, yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

Aristoteles orta terim haricindeki diğer iki terimi “uç” (ακρων) olarak adlandırır ve orta terim ile uçlar arasındaki ilişkiye referansla tasımın üç şeklini (σχημα)¹ birbirinden şu şekilde ayırır:

a) İlk şekil: İlk öncülde yer alan terimin orta terime yüklendiği (orta terimde bulunduğu veya bulunmadığı) ve orta terimin ikinci öncüldeki terime yüklendiği (bu terimde bulunduğu veya bulunmadığı) şekildir. Orta terimi içeren, yani orta terime yüklenen terim “büyük uç”; orta terimin altında yer alan, yani orta terimin yüklendiği terim ise “küçük uç” adını alır. Orta terim bu şekilde yerleştirme bakımından ortada olmalıdır.

b) İkinci şekil (orta şekil): Orta terimin her iki öncüldeki terime yüklendiği (bu terimlerde bulunduğu veya bulunmadığı) şekildir. Orta terimin yüklendiği terimlerden onun yakınına konulan terim “büyük uç”; diğeri ise “küçük uç” olarak adlandırılır. Orta terim bu şekilde yerleştirme bakımından birincidir.

c) Üçüncü şekil (son şekil): Her iki öncüldeki terimin orta terime yüklendiği (orta terimde buldukları veya bulunmadıkları) şekildir. Orta terime yüklenen terimlerden onun uzağında yer alan terim “büyük uç”; yakınındaki ise “küçük uç” olarak adlandırılır. Orta terim bu şekilde yerleştirme bakımından sonuncudur (Aristoteles, 1998b:25^b 32-39, 26^a 21-23, 26^b 33-40, 28^a 10-15, 47^b 1-6; Bekker, 1831a).

Yukarıdaki açıklamalar ve öncüllerdeki büyük ucun küçük uca yüklenmesiyle sonuç önermesinin elde edildiği (Aristoteles, 1998b:25^b 39-40) göz önünde bulundurulursa, tasımın üç şekli şöyle formüle edilebilir:

İlk şekil:

B, O'ya yüklenir (O'da bulunur).	yani	O, B'dir.
O, K'ye yüklenir (K'de bulunur).		K, O'dur.
_____		_____
B, K'ye yüklenir (K'de bulunur).		K, B'dir.

İkinci şekil:

O, B'ye yüklenir (B'de bulunur).	yani	B, O'dur.
O, K'ye yüklenir (K'de bulunur).		K, O'dur.

¹ Houshiary “σχημα” terimini “konum” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “σχημα” terimi “şekil” ile karşılanacaktır.

B, K'ye yüklenir (K'de bulunur).

K, B'dir.

Üçüncü şekil:

B, O'ya yüklenir (O'da bulunur).

yani

O, B'dir.

K, O'ya yüklenir (O'da bulunur).

O, C'dir.

B, K'ye yüklenir (K'de bulunur).

K, B'dir.

Görüldüğü üzere Aristoteles'in tasım teorisi, bir özne ve bir yüklemden oluşan önermelere ve öncüllerde yer alan terimlerin arasında kaplamsal açıdan ilişki kurulmasına dayanır. Buna binaen, ilk şekilde, orta terimi içeren terim “büyük uç”, orta terimin kaplamında bulunan terim ise “küçük uç” olarak adlandırılır ve büyük uç orta terimi, orta terim ise küçük ucu kapsadığı için büyük ucun küçük ucu da kapsadığı sonucu elde edilir. Örneğin canlı terimi ağacı, ağaç terimi ise bitkiyi kapsar, dolayısıyla canlı terimi ağacı da kapsayacaktır. Diğer bir deyişle, ağaç bitki olmasından ötürü canlı da olacaktır. Verilen örnekten de anlaşıldığı üzere, ilk şekilde üç terim kaplamaları bakımından sıralanmakta ve kaplamı büyük ucunkinden dar, küçük ucunkinden ise geniş olması dolayısıyla orta terim yerleştirme bakımından ortada bulunmaktadır.

Tasımın diğer iki şekline gelince, farklı bir durumla karşılaşılır. Bu şekillerde ilk şekilde olduğu gibi tam manasıyla kaplamsal açıdan bir sıralama söz konusu değildir. İkinci şeklin ifade ediliş tarzına bakıldığında, her iki ucun orta terimin altında yer aldığı, üçüncü şeklin ifade ediliş tarzına bakıldığında ise, orta terimin her iki ucun altında yer aldığı görülür. Bu iki şekilde kurulan tasımlarda yer alan uçların büyük ve küçük olarak ayrılması, aslında ilk şeklin göz önünde bulundurulması suretiyle yapılır.

İlk şekil ve diğer iki şekil arasındaki diğer bir fark, ilk şekilde kurulan tasımların tam olması, diğerlerinin ise tam olmamasıdır. Aristoteles tam ve tam olmayan tasımlar arasındaki ayrımı şu şekilde ifade eder:

“Zorunlu sonucu açık kılmak için alınanlar dışında hiçbir şeyi gerektirmeyen tasıma ‘tam’ diyorum; dayanak [υποκειμενον]¹ [vazifesi gören] terimlerden ötürü zorunlu olan, oysa öncüllerde söylenmemiş bir veya daha çok şeyi gerektirene ise ‘tam olmayan’” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a:24^b 23-26).

¹ Houshiary “υποκειμενον” terimini “taşyıcı” ile karşılamaktadır.

Aristoteles'e göre ilk şekilde kurulan tasımların tümü tamdır. İkinci ve üçüncü şekildeki tasımlar ise tam değildir; çünkü bu tasımların tamamlanması için bazı başka şeylerin öne sürülmesi gerekir. Şöyle ki, tam olmayan tasımlar ya doğrudan tanıtılmalı olarak evirme yoluyla ya da olanaksıza ergi ile tamamlanırlar ve her iki durumda da ilk şekil oluşur (Aristoteles, 1998b:26^b 29-31, 28^a 4-7, 29^a 15-16, 29^a 30-36).

Tasımların evirme yoluyla ilk şekle indirgenerek tamamlanmasından kasıt, ikinci veya üçüncü şekilde kurulmuş bir tasımın, birinci şekilde kurulan ve aynı sonucu veren bir tasıma indirgenerek geçerli olduğunun gösterilmesidir. Bu indirgeme işlemi, indirgenecek olan tasımdaki uygun öncülün evrilmesi neticesinde elde edilen önerme ile diğer öncülden oluşan bir tasımın kurulması vasıtasıyla gerçekleştirilir. Örneğin,

“...M¹ her N²'de bulunup hiçbir Ξ^3 'de bulunmazsa, hiçbir Ξ hiçbir N'de bulunmayacak (nitekim M hiçbir Ξ 'de bulunmazsa, hiçbir Ξ hiçbir M'de bulunmaz; ne ki M her N'de bulunuyordu; öyleyse Ξ hiçbir N'de bulunmayacak; yine ilk konum oluştu); madem olumsuz olanı evrilir, hiçbir N hiçbir Ξ 'de bulunmayacak, dolayısıyla tasım <deminkinin> aynısı olacak” (Aristoteles, 1998b:27^a 9-14).

Bu açıklamaya baktığımızda, ikinci şekilde olan bir tasımın evirme yoluyla ilk şekle indirgenerek geçerliliğinin saptandığı görülmektedir. Bu indirgeme işlemi, şu şekilde daha açık bir biçimde gösterilebilir:

İkinci şekil:

Bütün N'ler M'dir.

Hiçbir Ξ M değildir.

Hiçbir Ξ N değildir.

İlk şekil:

Hiçbir M Ξ değildir. (İkinci öncülün evriği)

Bütün N'ler M'dir.

Hiçbir N Ξ değildir.

Hiçbir Ξ N değildir. (Bu sonucun evriği)

Üçüncü şeklin ilk şekle indirgenmesi de yine aynı biçimde olacaktır. Örneğin, “...hem Π^4 hem P⁵ her Σ^6 'da bulunduğu, Π zorunlu olarak kimi P'da bulunacak; madem ki olumlu olanı evrilir, Σ kimi P'da bulunacak; dolayısıyla Π her Σ 'da, Σ kimi P'da

¹ Grek alfabesinde “Mü” harfi

² Grek alfabesinde “Nü” harfi

³ Grek alfabesinde “Ksi” harfi

⁴ Grek alfabesinde “Pi” harfi

⁵ Grek alfabesinde “Rho”

⁶ Grek alfabesinde “Sigma” harfi

bulduğundan, Π 'nin kimi P'da bulunması zorunlu..." (Aristoteles, 1998b:28^a 18-21).
Yani;

Üçüncü şekil:

Bütün Σ 'lar Π 'dir.

Bütün Σ 'lar P'dır.

Bazı P'lar Π 'dir.

İlk şekil:

Bütün Σ 'lar Π 'dir.

Bazı P'lar Σ 'dır. (İkinci öncülün evriği)

Bazı P'lar Π 'dir.

Tasımların olanaksıza ergi ile tamamlanmasına gelince, bir tasımın geçerli olduğunun koşullu olarak tanıtlanması söz konusudur. Şöyle ki, önce tamamlanacak olan tasımın sonuç önermesinin çelişigi alınır, sonra bu önerme ve tasımdaki öncüllerden uygun olanından oluşan, olanaksız bir sonucun elde edildiği yanlış bir çıkarım yapılır. Böylece, sonucunun çelişiginden yanlış bir tasım ortaya çıktığı tanıtlanan tasımın geçerliliği gösterilmiş olur (Aristoteles, 1998b:41^a 21-37). Örneğin "A¹ ile B² her Γ ³'da bulunurlarsa, A kimi B'da bulunur; nitekim A hiçbir B'da bulunmazsa, B ise her Γ 'da bulunursa, A hiçbir Γ 'da bulunmaz; ne ki her Γ 'da bulunuyordu" (Aristoteles, 1998b:29^a 36-39). Bu sebepten ötürü olanaksız bir sonuç elde edilmiş olur. Böylece, "A hiçbir B'da bulunmaz" önermesinden yanlış bir tasım ortaya çıktığı için, bunun çelişigi olan "A kimi B'da bulunur" sonucunu veren baştaki tasımın geçerliliği koşullu olarak tanıtlanır. Üçüncü şekildeki bir tasımın olanaksıza ergi ile tamamlanmasına ilişkin olan bu örnek daha açık bir biçimde şöyle ifade edilebilir:

Üçüncü şekil:

Bütün Γ 'lar A'dır.

Bütün Γ 'lar B'dır.

Bazı B'lar A'dır.

İlk şekil:

Hiçbir B A değildir. (Sonucun çelişigi)

Bütün Γ 'lar B'dır. (İkinci öncül)

Hiçbir Γ A değildir. (Olanaksız; çünkü ilk öncüle aykırı)

İkinci şekildeki bir tasımın olanaksıza ergi ile tamamlanması için şöyle bir örnek verilebilir:

¹ Grek alfabesinde "Alfa" harfi

² Grek alfabesinde "Beta" harfi

³ Grek alfabesinde "Gamma" harfi

İkinci şekil:

Bütün B'ler O'dur.

Bazı K'ler O değildir.

İlk şekil:

Bütün B'ler O'dur. (İlk öncül)

Bütün K'ler B'dir. (Sonucun çelişği)

Bazı K'ler B değildir.

Bütün K'ler O'dur. (Olanaksız; çünkü ikinci öncüle aykırı)

Gerek evirme yoluyla, gerek olanaksıza ergi ile gerçekleştirilsin, tasımların tamamlanmasındaki esas nokta onların geçerli birer tasım olduklarının gösterilmesidir. Doğal olarak bu, her tasımın geçerli olamayacağı anlamına gelir. Aristoteles *Birinci Çözümlemeler*'de dört temel önerme formunu göz önünde bulundurarak, her üç şekle göre geçerli tasımları tespit eder (Aristoteles, 1998b:25^b 32-29^a 29). Bu tespite dayanarak elde ettiği temel sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir: (1) İlk şekilde tüm problemler tanıtlanır, yani tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz sonuçlu tasımlar kurulabilir. (2) İkinci şekildeki tasımlarla ne tümel olumlu ne de tikel olumlu bir sonuç elde edilebilir. Bu şekildeki tasımlar, ister tümel ister tikel olsun olumsuz sonuçludur. (3) Üçüncü şekilde kurulan tasımlarda ne tümel olumlu ne de tümel olumsuz sonuçlu bir çıkarım yapılabilir; ister olumlu ister olumsuz olsun sonuç daima tikeldir (Aristoteles, 1998b:26^b 31-34, 28^a 8-9, 29^a 16-17).

Görüldüğü üzere, yalnızca birinci şekilde kurulan tasımlar tamdır ve temel önerme türlerinin hepsini sonuç olarak verirler. Yine yalnızca bu şekilde kurulan tasımlar vasıtasıyla tümel olumlu önermelerin tanıtlanması söz konusudur. Aristoteles bu hususları göz önünde bulundurmak suretiyle, birinci şeklin bilgi edinme bakımından en temel şekil olduğunu belirtir:

“Şekiller¹ arasında ilk şekil en bilimsel [επιστημονικόν] olandır. Nitekim matematiksel bilimler söz gelişi aritmetik, geometri, optik ve yaklaşık söylendikte nedeni [το δῖοτι] araştıran bilimlerin tanıtlanmalarını bu şekilde yaparlar: nedene ait tasım ya genel olarak ya da çoğu kez ve pek çok durumda bu şekilde. Dolayısıyla da bilimsellik en çok bu şekilde söz konusu olsa gerek; çünkü ‘bilmek’te en önemli şey nedeni incelemektir. Ayrıca yalnız bu şekilde neliğin bilgisini yakalamak olanaklı. Orta şekilde olumlu sonuçlu bir tasım [κατηγορικός συλλογισμός] oluşmaz, ne ki neliğin bilgisi evetleyici; son şekilde sonuç olumlu olsa da tümel olamaz, ne ki nelik tümeler arasındadır: ‘insan bir anlamda iki ayaklı canlı’ olmaz. Öte yandan bu şekil ötekilerden hiçbirini gerektirmez, oysa ötekiler bu şekilde genişler ve doğrudan öncüllere varıncaya değin sıkı geçerlilik kazanır. İmdi açık ki

¹ Houshiary “σχημα” terimini “konum” ile karşılamaktadır.

bilgi edinmede [το επιστασθαι] en temel olan ilk şekildir” (Aristoteles, 2005b:79^a 16-30; Bekker, 1831a:79^a 17-32).

Bununla birlikte, ister ilk şekilde ister diğer şekillerde kurulsun, bir tasım mutlaka bilgi edinmeyi sağlamayacaktır. Örneğin, “Bütün insanlar canlıdır” ve “Bütün taşlar insandır” öncüllerden, “Bütün taşlar canlıdır” sonucunun çıkarıldığı bir tasımı göz önünde bulunduralım. Şüphesiz bu tasım geçerli bir tasımdır. Ancak, ikinci öncülün yanlış olmasından ötürü, yanlış bir sonuç elde edilir. Dolayısıyla, bu tasım bilgi vermez. Ne tür tasımlarla ve nasıl bilgi edinileceğine gelince, Aristoteles’in tasım öğretisi ile bilgi anlayışı arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir. Söz konusu ilişkiyi ortaya koyabilmek için ilk olarak, *Topikler*’de yer alan tasımlar sınıflandırmasını görelim.

Aristoteles tasımları (συλλογισμος)¹, tanıtlama (αποδειξις), diyalektik (διαλεκτικός) tasım, eristik (εριστικός) tasım ve paralojizm (παραλογισμος) olmak üzere dörde ayırır. Tanıtlama, doğru ve ilk öncüllerden hareketle veya bu öncüller vasıtasıyla haklarında bilgi (γνωσις) edinilen öncüllerden hareketle oluşturulan tasımdır. Doğru ve ilk olanlar, başka şeylerden ötürü değil, sadece kendilerinden ötürü inanılanlardır. Diyalektik tasım ise genel olarak kabul edilen kanılardan (ενδοξων) sonuç çıkartılan tasımdır. Bu kanılar ya herkes tarafından ya büyük bir çoğunluk tarafından ya da bilgelerin (σοφος)² hepsi, büyük bir çoğunluğu veya en tanınmışları ve en ünlüleri tarafından kabul edilen kanılardır. (1) Genel olarak kabul edilir gibi görünen, ama aslında böyle olmayan kanılardan oluşan tasımlar ile (2) genel olarak kabul edilen veya kabul edilir gibi görünen kanılardan bir sonuca varır gibi görünen tasımlar ise eristikdir. İlk türdekiler tasım olarak adlandırılmayı hak ederler; fakat diğerleri, bir sonuca varır gibi görünmekle birlikte gerçekten bir sonuca varmadıkları için tasım olarak değil, eristik tasım olarak adlandırılmalıdır. Paralojizmlere gelince, bunlar ne doğru ve ilk öncüllerden ne de genel olarak kabul edilen kanılardan oluşurlar. Bu tür tasımlar, özel bir bilime –örneğin geometriye– özgü olmakla birlikte doğru olmayan öncüllerden oluşan tasımlardır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a:100^a 27-101^a 17).

Yukarıdaki sınıflandırmaya ilişkin ilk olarak vurgulanması gereken nokta, bu sınıflandırmanın, tasımları oluşturan öncüllerin bilgisel değerinin göz önünde

¹ Pickard-Cambridge “συλλογισμος” terimini “reasoning” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “συλλογισμος” terimi “tasım” ile karşılanacaktır.

² Pickard-Cambridge “σοφος” terimini “philosopher” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “σοφος” terimi “bilge” ile karşılanacaktır.

bulundurulmasına dayanmasıdır (Güzel, 2001:40). Görüldüğü üzere, Aristoteles kendileri vasıtasıyla bir tasım kurulabilecek olan muhtemel öncülleri; kabaca söylersek, doğru önermeler, genel olarak kabul edilen kanılar, genel olarak kabul edilir gibi görünen kanılar ve yanlış önermeler olmak üzere dörde ayırır. Buna binaen, doğru ve ilk öncüllerden oluşan tanıtlamanın bilgi veren, yani bilgi edinmemizi sağlayan tasım olduğunu dile getirir (Aristoteles, 2005b:71^b 23-24). Diğerlerine gelince, açıktır ki, ne eristik tasımlar ne de paralojizmler aracılığıyla bilgi elde edilebilir. Bilakis, bu bozuk akılyürütmeler doğru muhakemede bulunmanın önünde engel teşkil ederler. Nitekim *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'nin konusunu, bu bozuk akılyürütmelere dayanan sözde çürütmelerin temellerinin gösterilmesi ve bunlara nasıl karşı konulacağına ortaya konması teşkil eder (Aristotle, 1955). Diyalektik tasımların bilgiyle bağlantısına gelince, önce Aristoteles'in diyalektik ve diyalektik tasım hakkındaki görüşlerinin daha yakından incelenmesi gerekir. Bu konu daha sonra ele alınacağından ötürü, şimdilik, doğru önermeler-yanlış önermeler karşıtlığı ile genel olarak kabul edilen kanılar-genel olarak kabul edilir gibi görünen kanılar karşıtlığını göz önünde bulundurmaya kaydıyla, tasımlar sınıflandırması hakkında şu genel tespitte bulunmak uygun olacaktır:

“Aslında bu bozuk olan akılyürütmelerin, sağlam akılyürütmelerin bozuk biçimi anlamında bir tür akılyürütme oldukları söylenebilir; öyle ki diyalektik akılyürütmenin bozuk şekli tartışmacı akılyürütme gibi görünürken, aynı şekilde tanıtlamalı akılyürütme bilimlerin kullanması gereken bir biçimken, bilimlerde kullanılan yanlış akılyürütme ise yanıltıcı, yani paralogistik akılyürütme olmaktadır” (Sarı, 2007:128-129).

Aristoteles'in tasımlar sınıflandırmasına ilişkin açıklamalarında altının çizilmesi gereken diğer bir nokta ise; söz konusu açıklamaların, tasımların iletişimsel açıdan oynadıkları rol göz önünde bulundurmaksızın, sadece, öncüllerin niteliksel yapısına göre hangi sınıflara ayrılacaklarının saptanmasına yönelik olmasıdır. Oysaki *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de, tasımların tartışmalarda kullanılan kanıtlar olmaları bakımından ele alındıkları bir sınıflandırmaya yer verilmektedir:

“Tartışmada kullanılan kanıtların [λογος] dört çeşidi vardır, Didaktik [διδασκαλικοι], Diyalektik, Sınayıcı [πειραστικοι]¹ kanıtlar ve Eristik kanıtlar. Didaktik kanıtlar, yanıtlayanın sanılarından değil (çünkü öğrenen kişi güvenmelidir), her öğrenme branşına uygun ilkelerden sonuca varanıdır. Diyalektik kanıtlar, genel olarak kabul edilen kanılardan hareketle, bir çelişkiyi tespit etmek için sonuca varanıdır. Sınayıcı kanıtlar, yanıtlayan tarafından kabul

¹ Forster “πειραστικοι” terimini “*examination*” ile karşılamaktadır.

edilen sanılara ve ilgili konu hakkında bilgi iddiasında bulunan kişice zorunlu olarak bilinene dayananlardır. (...) Eristik kanıtlar, genel olarak kabul edilir gibi görünen, ama gerçekten böyle olmayan kanılardan sonuca varan veya sonuca varır gibi görünenlerdir. Tanıtlayıcı kanıtlar *Analitikler*'de ele alındı, diyalektik kanıtlar ve sınavıcı olanlardan da başka bir yerde [*Topikler*'de] bahsedildi. Şimdi rekabetçi ve eristik kanıtlardan bahsedelim” (Aristotle, 1955:165^a 39-165^b 12; Bekker, 1831a:165^a 38-165^b 11).

Aristoteles diyalektik tasımı; önümüze koyulan problemler (προβλημα) hakkında, genel olarak kabul edilen kanılardan hareketle bir sonuca varmayı sağlayacak olan ve bir kanıtı desteklerken kendisiyle çelişen bir şey söylemeyi engelleyecek olan bir yöntem (μεθοδος) şeklinde ele alır (Aristotle, 1989a; Bekker, 1831a:100^a 18-24).

Aristoteles'e göre diyalektik tasım öncül, problem ve tez olmak üzere üç temel öğeden oluşur: Öncüller (προτασις)¹, kendilerinden hareketle kanıtların oluşturulduğu malzemelerdir. Problemler ise tasımların konusunu teşkil eder. Bununla birlikte öncüller ile problemler arasındaki asıl farklılık ifade ediliş biçimlerine bağlıdır. Öncüller “Bu böyledir, değil mi?” (örneğin, “‘Hayvan’ insanın cinsidir, değil mi?”) biçiminde, problemler ise “Bu böyle midir, yoksa değil midir?” (örneğin, “‘Hayvan’ insanın cinsi midir, yoksa değil midir?”) biçiminde ifade edilir. İfade biçimi değiştirilerek, bir öncül probleme dönüştürülebilir. Dolayısıyla, öncüller ile problemler sayıca eşit ve birbiriyle özdeşdir (Aristotle, 1963c:101^b 11-17, 101^b 28-37; Bekker, 1831a:101^b 11-16, 101^b 28-37).

Aristoteles'e göre her öncül ve problem, bir cinsi, bir hassayı, bir ilineği veya bir tanımı (οπος) belirtir. Ayrım ise, cinsle bağlantılı olmasından ötürü, cinsle aynı sraya konulur (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a:101^b 17-28). Bu dört sınıftan her biri on kategorinin birinin içinde bulunur. Şöyle ki, bunlardan oluşan her önerme (dolayısıyla her problem) bir şeye ilişkin bir niteliği, bir niceliği veya başka bir kategoriye bildirir (Aristotle, 1963c:103^b 20-28).

Öte yandan, yukarıda belirtilen özellikleri taşıyan öncül ve problemlerin tümü diyalektik değildir. Nous (νοος)² sahibi bir kimse, ne hiç kimsenin kabul etmediği bir şeye ilişkin bir öncül ileri sürer, ne de herkes veya pek çok kişi için apaçık olan bir şey hakkında bir problem ortaya koyar. Zira ilki hiçbir kimse tarafından onaylanmazken,

¹ Pickard-Cambridge “προτασις” terimini “*proposition*” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “προτασις” terimi “öncül” ile karşılanacaktır.

² Pickard-Cambridge “νοος” terimini “*sense*” ile karşılamaktadır.

ikincisi de hiçbir güçlüğü/soruna (απορία)¹ yol açmaz. Aristoteles'e göre diyalektik öncüller; (1) insanların tümü, pek çoğu veya bilgiler –bunların tümü, pek çoğu veya en tanınmışları– tarafından kabul edilen kanıların soruluşunu (ερωτησις ενδοξος)², (2) genel olarak kabul edilen kanılara benzer görüşleri, (3) genel olarak kabul edilen kanıların karşıtlarıyla çelişen önermeleri ve (4) tekhnelere (τεχνη)³ uygun olan sanıların tümünü içine alır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a:104^a 3-15).

Bir diyalektik problem ise, seçme ve kaçınmaya veya doğruluk ve bilgiye (γνωσις) katkıda bulunan bir soruşturma konusudur. Örneğin hazzın seçilip seçilmemesi gerektiği problemi ilk türde bir konudur. Burada seçme veya kaçınma amacıyla bilmek söz konusudur. Evrenin ezeli-ebedi olup olmadığı problemi ise ikinci türe girer. Burada ise sadece bilgi (ειδεναι) amacıyla bilmek söz konusudur. Bazı problemler ise bu tarz problemlerin çözümüne yardımcı olduklarından ötürü ele alınırlar. Öte yandan, bir diyalektik problem; hakkında insanların bir sanıya sahip olmadığı, çoğunluğun bilgelerinkine karşıt bir sanıya veya bilgelerin çoğunluğunkine karşıt bir sanıya sahip olduğu veya her iki grubun kendi içlerinde karşıt sanılara sahip olduğu bir şey olmalıdır. Ayrıca kendileri hakkında birbirine karşıt tasımlar bulunan veya çok geniş olmalarından ötürü kendilerine ilişkin bir kanıtı sahip olunmayan problemler de diyalektik problemlerdendir (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a:104^b 1-17).

Diyalektik tasımların son ögesine, yani teze (θεσις) gelince, Aristoteles tezi, “tanınmış bir filozofun genel kanıya zıt olan (παραδοξος) yargısı (υποληψις)⁴” biçiminde tanımlar. Örneğin ona göre Herakleitos'un “Her şey hareket halindedir” şeklindeki görüşü böyle bir tezdur. Diğer taraftan, bir tez aynı zamanda bir problemdir; fakat bir problem her zaman bir tez değildir. Çünkü bazı problemlere ilişkin hiç bir sanıya sahip değiliz. Bir tezin problem olması ise açıktır; çünkü tezin genel kanıya zıt bir yargı olması sebebiyle, problemler hakkında daha önce dile getirilenlerden zorunlu olarak çoğunluğun bilgelerle arasındaki veya her iki sınıfın kendi arasındaki uyumsuzluğun teze ilişkin olduğu sonucu çıkar (Aristotle, 1963c:104^b 19-35; Bekker, 1831a:104^b 19-34). Problemlerin diyalektik tasımların konusunu teşkil ettiği göz önünde

¹ Pickard-Cambridge “απορία” terimini “*doubt*” ile karşılamaktadır.

² Pickard-Cambridge “ερωτησις ενδοξος” terimini “*asking something that is held*” ile karşılamaktadır.

³ Pickard-Cambridge “τεχνη” terimini “*art*” ile karşılamaktadır.

⁴ Pickard-Cambridge “υποληψις” terimini “*supposition*” ile karşılamaktadır.

bulundurulduğunda ise, tezlerin de bu tür tasımların konusunu oluşturduğu söylenebilecektir.

Görüldüğü üzere, diyalektik tasım özel bir konu alanına ilişkin değildir. Örneğin, hazzın seçilip seçilmemesi gerektiği problemi de, evrenin ezeli-ebedi olup olmadığı problemi de bu yöntem aracılığıyla kendilerine ilişkin akılyürütebileceğimiz konulardandır. Nitekim Aristoteles, “herhangi bir durumda, elde edilebilir inandırma araçlarını (τοπιθανον) gözleme yetisi” şeklinde tanımladığı ve teknik yapısı gereği, yani bir tekhnē (τεχνη)¹ olması bakımından özel bir konu sınıfıyla alakalı olmadığını belirttiği retorik (ρητορικη) (Aristotle, 1959a:1355^b 26-36; Bekker, 1831b:1355^b 26-35) ile diyalektik arasında şöyle bir paralellik kurar: “Retorik, Diyalektiğin eşdeşidir. Her ikisi de, aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi [γνωπιζειν] alanı içine giren ve belli bir bilime ait olmayan şeylerle ilgilidir” (Aristoteles, 2004; Bekker, 1831b:1354^a 1-3). Dolayısıyla “Ne retorik ne de diyalektik herhangi bir müstakil konunun bilimi [επιστημη]² değildir: her ikisi de kanıtlar sağlama yetisidir” (Aristotle, 1959a:1356^a 31-33; Bekker, 1831b:1356^a 32-34).

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında, Aristoteles’in açık bir biçimde diyalektiği bilimden ayırdığı ve belli bir bilime ait olmayan şeyler hakkında kanıtlar sağlama yetisi olarak ele aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle, diyalektik adı verilen bu yeti, muhtelif konulara ilişkin diyalektik tasımlar ortaya koyabilme yetisidir. Ancak, bu tasımlar tanıtılma gibi bilgi veren tasımlar değildirler. Bunun sebebi ise şu şekilde izah edilebilir:

Aristoteles’e göre bir şeyin nedenini bildiğimizde onun bilgisine sahip oluruz ve dört nedenin tümü orta terim aracılığıyla gösterilir (Aristotle, 1989b:94^a 20-24). Bu çerçevede, diyalektik tasımın bir tasım olması sebebiyle orta terime dayandığı ve dolayısıyla bir şeyin nedenini açıklamak suretiyle o şey hakkında bilgi veren bir tasım olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki, Aristoteles’in bir şeyi bilmekten kastı, o şeye ilişkin herhangi bir nedensel açıklamada bulunmak değildir: Bir “x” nesnesi hakkında, ilineksel anlamda değil de, mutlak (απλως)³ anlamda bilgiye sahip olmak için, (1) “x” nesnesinin kendisinden meydana geldiği nedenin bu “x” nesnesinin nedeni olduğunu ve (2) bu “x” nesnesinin başka türlü olamayacağını bilmek gerekir (Aristotle, 1989b:71^b 9-

¹ Roberts “τεχνη” terimini “art” ile karşılamaktadır.

² Roberts “επιστημη” terimini “scientific study” ile karşılamaktadır.

³ Tredennick “απλως” terimini “unqualified” ile karşılamaktadır.

13; Bekker, 1831a:71^b 9-12). Diğer bir deyişle, başka türlü olması imkansız olan bir şeyin gerçekten bağlı olduğu nedenin bilinmesi halinde mutlak anlamda bilmekten bahsedilebilir; bu ise o şey hakkında herhangi bir nedensel açıklamada bulunmak değil, bilakis, o şey ile bağlı olduğu neden arasındaki zorunlu bağlantının ortaya konması anlamına gelir. Oysaki diyalektik tasımlar, gördüğümüz üzere, genel olarak kabul edilen kanılardan ve sanılardan hareketle oluşturulan tasımlardır. Sanı ise bilgi değildir:

“Bilgi ile bilgi nesnesi sanı ile sanı nesnesinden ayrımlı, çünkü bilgi tümel ve zorunlu olanlara dayanır, zorunlu olanın başkaca olmasıysa olası değil. Kimi nesnelere doğrudur ve vardır, ne ki başkaca olmaları da olası. İmdi açık ki bunlar üzerine bir bilgi olmaz; yoksa başkaca olmaları olanaklı olanların başkaca olmaları olanaksız olur. Yine nous [vous]¹ da (‘nous’ dediğim, bilginin ilkesi, kaynağı) tanımlanamaz bilgi de –doğrudan öncüllerin kabülüdür [υποληψις] bu– bunlarla ilgili olmaz. Nous, bilgi, sanı, ve bunlarla açıklananlar doğrudur; dolayısıyla sanının doğru veya yanlış olabilen, başkaca olması olası olan nesneyle ilgili olması kalır geriye. Sanı zorunlu olmayan doğrudan öncülün kabülüdür. (...) Başkaca olması olanaksız olan düşünüldüğünde hiç kimse bu konuda bir sanıya iye olduğunu değil, bilgiye iye olduğunu düşünür; ne ki var olmasına rağmen nesnesinin başkaca olmasına da bir engel olmadığında, sanıya iye olduğu düşünülür: sanı böyle olanlara ait, bilgi ise zorunlu olana” (Aristoteles, 2005b; 88^b 33-89^a 10; Bekker, 1831a:88^b 30-89^a 10).

Buna binaen, Aristoteles diyalektik tasımın gerçek bir orta terime dayanmadığını belirtir:

“Sanıya göre ve yalnızca diyalektik bir çıkarım yapmak için açık ki yalnızca tasımın pek inanılabilir öncüllerden oluşup oluşmadığına bakmalı. Dolayısıyla AB’nin orta terimi gerçekten var değilse, ama onun var olduğu düşünülüyorsa, bu terimle yapılan çıkarım diyalektik çıkarımdır...” (Aristoteles, 2005b:81^b 18-23).

Bu sebepten ötürü diyalektik tasım aracılığıyla bir şeyin gerçek nedenin gösterilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla diyalektik tasım, tanımlama gibi bilgi veren bir tasım değildir.

Bu noktada ise şu sorunun sorulması kaçınılmaz olacaktır: Diyalektik ve diyalektik tasım ne işe yarar? Aristoteles bu soruyu, diyalektik üzerine incelemede bulunmanın üç açıdan faydalı olduğunu belirterek yanıtlar: (1) Egzersiz olarak faydalıdır; çünkü bir yönetime sahip olduğunda, ileri sürülen konu hakkında tartışabilmek daha kolay hale gelir. (2) Karşılıklı konuşmalar açısından faydalıdır; çünkü çoğunluğun sanılarına vakıf olunca, insanların kendi sanılarına dayanarak, tartışmalarda onların üstesinden gelinebilir. (3) Felsefî bilimler için faydalıdır; çünkü (a) bir konuya ilişkin her iki yönde

¹ Houshiary “vous” terimini “us” ile karşılamaktadır.

zorluk çıkarabilmek, doğruluk ve yanlışlığı daha kolay bir biçimde ayırt edebilmeyi sağlar ve (b) bilimlerin ilkeleri her şeyden önce geldikleri için, bunların genel olarak kabul edilen kanılar vasıtasıyla ele alınması gerekir. Bu ise tam da diyalektiğin alanına aittir (Aristotle, 1989a, 1831a:101^a 25-101^b 4).

Diyalektik ve bilgi arasındaki ilişki açısından, diyalektiğin felsefî bilimler için faydasından bahsedilmesi bir hayli önem taşır. Şöyle ki, Aristoteles'e göre bilgi, ilk öncüllerden, ilkelerden hareketle yapılan tanıtılamalar vasıtasıyla elde edilir. Diyalektiğin bu ilkelerin tesisinde bir rol oynaması ise, her ne kadar tanıtılma gibi bilgi veren bir tasım olmasa da, diyalektik tasımın bilgiyle bağlantılı olduğunu ve eristik tasımlar ile paralojizmlerden farklı olduğunu açıkça ortaya koyar.

Tanıtlamaya gelince, gördüğümüz üzere, *Topikler*'de doğru ve ilk öncüllerden oluşan bir tasım olarak ele alınır. *İkinci Çözümlemeler*'de ise tanıtlamalı bilginin dayandığı öncüllere ait şu özellikler zikredilir: doğru, ilk, dolaysız, sonuçtan daha iyi bilinen ve daha önce gelen ve sonucun nedeni olma¹. Bir öncül doğru olmalıdır; çünkü varolmayan bilinemez. İlk ve tanıtlanamaz olmalıdır; aksi takdirde kendisinin de tanıtlanması gerekir. Şöyle ki, tanıtlanabilir şeyler hakkında bilgi sahibi olmak, onlara ilişkin bir tanıtlamaya sahip olmak demektir. Bu sebepten ötürü, tanıtlamanın öncülleri ilk ve tanıtlanamaz olmadıkları takdirde bunların bilinmesi için de tanıtlamada bulunmak gerekir. Buna paralel olarak, tanıtlamanın dayandığı bir öncül dolaysız da olmalıdır. Şöyle ki, Aristoteles'e göre ilk öncüller tanıtlamaların sonuçlarına uygun ilkelerdir; "ilk" ve "ilke"yle aynı şey kastedilir. Buna bağlı olarak, tanıtlamanın ilkesi, kendisinden önce başka bir öncülün bulunmadığı dolaysız öncüdür. Yine böyle bir öncül, sonucun nedeni olmalıdır; çünkü bir şeyi onun nedenini bildiğimizde biliriz. Sonucun nedeni olduğu için de, sonuçtan daha önce gelen olmalıdır. Öte yandan "daha önce gelen" ve "daha iyi bilinen" terimleri iki farklı anlamda kullanılır. Birincisi, bir nesnenin duyuma daha yakın olması sebebiyle bize göre daha önce gelen ve daha iyi bilinen olması, diğeri ise duyuma daha uzak olan bir nesnenin, doğası gereği ve mutlak anlamda daha önce gelen ve daha iyi bilinen olmasıdır. En tümel nedenler duyumdan en uzak olanlar, tikel nedenler ise duyuma en yakın olanlardır (Aristotle, 1963b:71^b 19-72^a 6; Aristoteles,

¹ Dört nedenle ilgili kısımda belirtildiği üzere, öncüller madde anlamında nedendirler.

2005b:72^a 6-9). Buna binaen, tanıtlamanın öncülleri, doğası gereği ve mutlak anlamda daha önce gelen ve daha iyi bilinendirler.

Bu belirtilenlerin dışında Aristoteles başka bir özellikten de bahseder. Ona göre, mutlak anlamda bilgi nesnesinin başka türlü olması imkânsız olduğu için, tanıtlamalı bilgi vasıtasıyla bilinenlerin de zorunlu olması gerekir. Tanıtlamalı bilgiye sahip olmak ise ilgili tanıtlamayı bilmek demektir. Dolayısıyla, tanıtlamanın zorunlu öncüllerden kurulu bir tasım olması gerekir. Diğer bir deyişle, tanıtlamanın öncülleri zorunlu olmalıdır. (Aristoteles, 2005b:73^a 22-25).

Aristoteles bu özellikleri taşıyan ilkeleri (1) aksiyom (ἀξίωμα) ve (2) tez (θεσις) olmak üzere iki ana gruba ayırır: (1) Aksiyomlar bir şeyin öğrenilmesi açısından bilinmesi gereken önermelerdir. Örneğin “Aynı yüklem aynı özne için aynı anda evetlenmesi ve değillenmesi imkansızdır”, “Her yüklem her özne için ya evetlenir ya da değillenir”, “Eşit olanlardan eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar eşittir” gibi bilimler için ortak olan önermeler bu türdendir. Bu örneklerden ilk ikisi, yani çelişmezlik ve üçün halin imkânsızlığı ilkesini dile getiren ilk iki önerme tam anlamıyla tüm bilimler için ortaktır; fakat bunlar tanıtlamalarda yer alan ilkeler konumunda değil, tanıtlamaların kendilerine göre yapıldığı ilkeler konumundadır. “Eşit olanlardan eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar eşittir” türünden aksiyomlar, tam olarak tüm bilimlerle ilgili değildir; daha ziyade sınırlı bir kapsama sahiptirler. Yine bu önermeler ait oldukları bilimlerde aynı biçimde değil, bilimin konusuna uyarlanarak ele alınır. (2) Tezler ise bir bilime özgü olan ilkelerdir. Bunlar da kendi aralarında (a) hipotezler (υποθεσις) ve (b) tanımlar (ορισμος) olmak üzere ikiye ayrılır. “Birim nicelik açısından bölünemezdir” şeklinde bir tez tanımdır. Birimin varlığının kabulü ise bir hipotezdir. Tanımlar bir şeyin ne olduğunu, hipotezler ise bir şeyin var olup olmadığını dile getirirler. Ayrıca tanımların yalnızca bilinmeleri gerekirken, hipotezler öncüllerde yer alır (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a:72^a 14-24, 76^a 38-76^b 2, 76^b 35-39, 77^a 10-26).

Aristoteles bu şekilde açıldığı ilkeleri, tanıtlamaların kendilerinden hareket ettiği zorunlu önbilgiler olarak kabul eder:

“Zorunlu önbilginin iki tarzı var: kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli, kimi kez de her ikisi birden. Söz gelişi ‘her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi doğru’ olanın olduğunu kabul etmeyi, ‘üçgen’ şu belirli nesneyi imlediğini bilmeyi

gerektirir; ‘birim’, ‘birlik’ ise her ikisini: hem ne imlediğini bilmeyi hem de var olduğunu kabul etmeyi gerektirir” (Aristoteles, 2005b:71^a 9-16).

Verilen örneklere bakıldığında aksiyomlar ile hipotezlerin olanın olduğunun kabul edilmesi anlamında, tanımların ise dile getirilenin ne anlama geldiğinin bilinmesi anlamında önbilgiler oldukları görülmektedir.

Bu noktada şöyle bir durumla karşılaşılır: Bir yandan bazı önbilgilere sahip olunurken, diğer yandan bunlardan hareketle kurulan tanıtımlar vasıtasıyla başka bilgiler elde edilir. Öyleyse söz konusu zorunlu önbilgiler, yani tanıtılmanın öncüllerini oluşturan ilkeler nasıl bilinecektir? Bu konu ileride ele alınacağı için, şimdilik şu temel prensibi belirtmek uygun olacaktır: Aristoteles’e göre bu ilkeler tanıtılma ile elde edilemez. Çünkü “...tanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bu da doğrudan öncüllere gelindiğinde sonlanıyorsa, bunların tanıtlanamaz olması zorunlu” (Aristoteles, 2005b:72^b 25-28).

Çalışmamızın önceki kısımlarında dile getirildiği üzere, Aristoteles’e göre bilgi tümelin ve nedenin bilgisidir. Bu sebepten ötürü tanıtılma ile tümel ve neden arasındaki ilişkinin saptanması gerekmektedir.

İkinci Çözümlemeler’de tümel, “tümüne yüklenme” ve “kendisi gereği yüklenme” bağlamında ele alınır. “Tümüne yüklenmeden” kasıt, yüklenilenin yüklendiği şeyin hepsinde ve her zaman bulunmasıdır (Aristoteles, 2005b:73^a 29-31). Kendisi gereği yüklenenlere gelince, Aristoteles, daha önce açıklamış olduğumuz, kendisi gereği olduğu söylenenlerin ilk iki türünü, yani ait oldukları öznelere neliklerinde bulunan özelliklerin ve ait oldukları öznelere, kendi formüllerinde yer aldığı özelliklerin kendisi gereği olmasını göz önünde bulundurulur: “Saltık anlamdaki bilgi nesnelere gelince, (...) yüklenilenlerde içkin olarak veya yüklenilenleri kendilerinde içererek kendisi gereği [καθ αὐτο]¹ yüklenenler zorunludurlar...” (Aristoteles, 2005b:73^b 19-21; Bekker, 1831a:73^b 16-18). Yüklendiğinin tümünde, kendisi gereği ve yüklenilenin kendisi olması bakımından bulunan ise tümel olarak adlandırılır. Örneğin iki dik açı üçgende tümel olarak bulunur; çünkü iki dik açı, üçgenlerin tümüne, kendisi gereği ve üçgen olmaları bakımından yüklenir. Fakat şekle veya ikizkenar üçgene bu şekilde yüklenmez (Aristoteles, 2005b: 73^b 30-74^a 4).

¹ Houshiary “καθ αὐτο” terimini “kendi başına” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “καθ αὐτο” terimi “kendisi gereği” ile karşılanacaktır.

Aristoteles'e göre tümel ve mutlak anlamda bilgi, bir şeyin bir diğerinde tümel olarak bulunduğu tanıtlandığında elde edilir. Bunun gerçekleştirilmesi için ayrımların ortadan kaldırılması suretiyle yüklenilenin kendisinde bulunduğu ilk nesnenin saptanması gerekir. Örneğin iki dik açı, bakır bir ikizkenar üçgene yüklense de buradaki yüklenme tümel değildir. Dolayısıyla bakır ve ikizkenar olma özelliklerinin kaldırılarak iki dik açının üçgene yüklendiğinin tanıtlanması gerekmektedir (Aristoteles, 2005b:74^a 41-74^b 5).

Neden ile tanıtlama arasındaki ilişkiye gelince, ilk olarak dile getirilmesi gereken tanıtlamanın öncüllerinin “sonucun nedeni olma” özelliğini taşımalarıdır. Bunu sağlayan ise, daha önce belirtildiği üzere, orta terim ile neden arasındaki bağlantıdır. Tanıtlama-neden-orta terim üçlüsü arasındaki ilişki ise iki farklı açıdan ortaya konulabilir:

a) Aristoteles'e göre araştırdıklarımız ve bildiklerimiz aynı sayıdadır ve “olanın olduğu, niçin olduğu, varolup olmadığı, ne olduğu olmak” üzere dört türe ayrılırlar. A'nın B olup olmadığını (örneğin güneşin tutulup tutulmadığı) araştırmak olanı araştırmaktır. A'nın B olduğunu bildiğimizde bunun niçin böyle olduğunu (örneğin güneşin niçin tutulduğu) araştırırız. A'nın varolup olmadığını (örneğin Tanrı'nın varolup olmadığını) araştırmak söz konusu olduğunda ise bir şeyin mutlak anlamda varolup olmaması araştırılır. A'nın varolduğu bilindiği takdirde ise onun ne olduğu (örneğin Tanrı'nın ne olduğu) araştırılır. Tüm bu durumlarda ise neden araştırılır ve neden orta terimdir (Aristoteles, 2005b:89^b 22-90^a 9). Dolayısıyla söz konusu araştırmaların tümü, zorunlu bir orta terime dayanan bir tasım olan tanıtlama vasıtasıyla gerçekleştirilir.

b) İkinci Analitiklerde dört tür neden “nelik, kendilerinden bir şeyin zorunlu olarak çıktığı şeyler (yani öncüller), ilk devindiren ve ereksel neden” şeklinde ifade edilir ve bu nedenlerin tümünün orta terim vasıtasıyla gösterildiği belirtilir (Aristoteles, 2005b:94^a 22-94^b 25). Dolayısıyla bu dört neden tanıtlama aracılığıyla ortaya konulur.

Bu belirlemelerden sonra, tanıtlamalı bilginin temelinde bulunan ilkelerin nasıl bilindiği meselesine geçebiliriz.

Aristoteles'e göre ilkelere ilişkin bilgimizin temelinde duyumsama yetisi bulunur. Duyumsama aracılığıyla hatıra ($\mu\nu\eta\mu\eta$) ve aynı şeye ilişkin hatıraların sıklıkla

tekrarlanması sonucu deneyim (εμπειρία)¹, yani ruhta bir bütün olarak yerleşmiş bulunan tümel meydana gelir. Deneyimden ise teknenin [τεχνη]² veya bilimin ilkeleri oluşur (Aristotle, 1989b; Bekker, 1831a:100^a 3-9; Aristoteles, 1996; Bekker, 1831b:980^b 25-981^a 5).

Duyumsamadan ilkelere doğru uzanan bu sürece ilişkin diğer bir izah ise Aristoteles'in şu sözlerinde ifadesini bulur:

“Pek çok sayıdaki ayrımsız olanlardan [τα αδιαφορα]³ biri durakaldığında, ilk tümel ruhta bulunur: zira duyumsama edimi tekile ilişkin olsa bile, içeriği tümeldir—örneğin Kallias değil, insandır. Yeni bir duraklama ise bu temel tümellerin arasında yapılır ve bu süreç, bölünmez kavramlar, gerçek tümeller [yani kategoriler] tespit edilinceye dek son bulmaz: örneğin falanca türde bir hayvan, aynı süreç yoluyla daha uzak bir genellemeye doğru bir basamak olan hayvan cinsine doğru bir basamaktır.

Böylece, ilk öncülleri tümevarımla bilmemiz gerektiği açıktır; nitekim kendisi aracılığıyla duyumsamanın tümeli aşıladığı yöntem de tümevarımsaldır” (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a:100^a 15-100^b 5).

Görüldüğü üzere Aristoteles, temelinde duyumsamanın yer aldığı, ilkelerin ve tümellerin bilinmesi sürecini tümevarım olarak adlandırır. Burada şu üç noktanın altının çizilmesi gerekir:

a) Her ne kadar, söz konusu sürecin temelinde duyumsama yer alsada, bu, duyumsamayla bilgi elde edildiği şeklinde değil, ondan hareketle bilgi elde edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü duyumsama bir “bu şeye” ilişkinken, bilgi tümele ilişkindir. Oysaki tümelin duyumsanması mümkün değildir; tümel duyumsamanın konusunu oluşturan tekillerden çıkar (Aristotle, 1963b:87^b 28-88^a 4). Dolayısıyla duyum ile bilgi elde edilmese de, duyumun bilgi edinme sürecindeki zorunlu bir koşul olduğunu söylemek uygun olacaktır. Nitekim bu durum Aristoteles'in şu sözlerinde açıkça ifadesini bulur:

“...madem ya tümevarımla ya da tanıtlamayla öğreniriz, bir duyum yiterse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin yitmesi de zorunlu. Tanıtlama tümellerden, tümevarım ise tekillerden yola çıkar, ne ki tümevarıma dayanmadan tümelleri görmek olanaksız (...), duyumlar olmadan da tümevarım olanaksız” (Aristoteles, 2005b:81^a 37-81^b 6).

¹ Arslan “εμπειρία” terimini “deney” ile karşılamaktadır.

² Tredennick “τεχνη” terimini “art” ile, Arslan ise “sanat” ile karşılamaktadır. Arslan'ın çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “τεχνη” terimi “tekhne” ile karşılanacaktır.

³ Mure “τα αδιαφορα” terimini “logically indiscriminable particulars” ile karşılamaktadır.

b) Aristoteles *Birinci Çözümlemeler*'de, "bir ucun orta terimde bulunduğu diğer uç vasıtasıyla çıkarımlandığı" bir tasımı tümevarım ile tümevarımlı bir tasım olarak adlandırır. Yani A ve C'nin orta terimi B ise, A'nın B'de bulunduğu C terimi vasıtasıyla tanıtlanması söz konusudur. Örneğin, A uzun ömürlüyü, B safrasızı, C ise tek tek uzun ömürlüleri (insan, at, katır) karşılansın:

Bütün tek tek uzun ömürlüler (insan, at, katır) uzun ömürlüdür.

Bütün tek tek uzun ömürlüler (insan, at, katır) safrasızdır.

Bütün safrasızlar uzun ömürlüdür (Aristoteles, 1998b:68^b 15-24).

Aristoteles bu tasımın, ikinci öncülün evrildiği zaman orta terimin genişlememesi durumunda (yani, "safralı"nın kaplamı, "insan, at, katır" olarak ele alınan "tek tek uzun ömürlülerden" daha geniş değilse) geçerli olacağını belirtir ve C teriminin bütün teklerden oluştuğuna dikkat çeker (Aristoteles, 1998b:68^b 24-29).

"Görüldüğü üzere bu, modern mantığın 'tam tümevarım'ıdır. (...) Ancak tam tümevarım, bazen sanıldığından daha etkili bir şey olsa da tümevarımın bu pasajda tamsayıma dayanan bir şey olarak belirtilmesi başka yerlerde görüldüğü biçimiyle Aristoteles'in tümevarım nosyonuna uygun olmaktan uzaktır" (Ross, 2002:57).

Örneğin *Topikler*'de yer alan şu açıklamada tümevarımın birkaç örnekten hareketle sonuca götüren bir akıl yürütme olarak ele alındığı görülmektedir: "...tümevarım bireylerden tümellere geçiştir, örneğin (...) becerikli kılavuz ve aynı şekilde becerikli araba sürücüsü de en çok etkili olandır, bu durumda genel olarak becerikli insan kendine has işinde en iyi olandır" (Aristotle, 1963c:105^a 13-16).

Yukarıdaki örneğe bakıldığında göze çarpan bir diğer unsur ise, türlerin bireyler olarak ele alınması ve türlerden cinse doğru bir geçişle tümevarım yapılmasıdır. Öte yandan Aristoteles tümevarımı, tekil durumlardan tümelin çıkarıldığı bir süreç olarak da ele alır (Aristotle, 1963c:156^a 4-7; Aristoteles, 2004:1398^a 33-1398^b 17).

c) Bu noktadan sonra şöyle bir sorunun sorulması uygun olacaktır: Tümevarım vasıtasıyla ilkelerin elde edilmesini sağlayan yeti nedir? Aristoteles'in ruh anlayışıyla ilgili kısımda da temas edildiği üzere, bu yeti noustur:

"Şimdi kendileriyle doğruluğu yakaladığımız düşünme hallerinden [την διανοιαν εἴξεον] bazıları yanılmaz bir biçimde doğrudur, diğerleri yanlışlığa imkan verir–

örneğin sanı ve akılyürütme [λογισμος]¹ [böyledir], oysa bilim [επιστημη]² ve nous [νους]³ her zaman doğrudur: ayrıca, nous dışındaki hiçbir düşünce çeşidi bilimden daha kesin değildir; oysa ilkeler [αρχη]⁴ tanıtlamalardan daha fazla bilinebilirdir ve her bilim diskursiftir [μετα λογου]. Bu düşüncelerden, ilkelere ilişkin hiçbir bilimin bulunmayacağı ve nous dışında hiçbir şeyin bilimden daha doğru olmamasından ötürü, ilkeleri kavrayanın nous olacağı sonucu çıkar—bu sonuç aynı zamanda, ne tanıtlamanın ilkesinin tanıtlama olabilmesi, ne de bu nedenle bilimin ilkesinin bilim olabilmesi gerçeğinden çıkar. Bu yüzden, doğru düşünmenin bilim dışındaki diğer çeşidi sadece nous ise, nous bilimin ilkesi olacaktır” (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a:100^b 5-15).

Ruh ile ilgili kısımda gördüğümüz üzere, Aristoteles pratik nousu “eylemlerle ilgili olan bir ereğe ulaştırılan araç üzerine akılyürüten nous” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım uyarınca, yukarıdaki pasajda nousla kastedilenin pratik değil, teorik nous olduğunu belirtmek uygun görünmektedir.

Öte yandan, görüldüğü üzere bu pasajda Aristoteles nousa, sanı, akılyürütme ve bilim ile birlikte “düşünme hali” başlığı altında bir yer verir. Oysaki en genel anlamıyla nousun “ruhun düşünmesini ve yargılamasını sağlayan yeti” biçiminde tanımlanması hatırlanacak olursa, nousun sadece bilimlerin ilkelerinin kavranmasını değil, tanıtlamaların tesisi de dahil olmak üzere her tür düşünsel işlevin gerçekleştirilmesini sağlayan bir yeti olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Aristoteles *Politika*'da ruhu rasyonel (το λογον εχον) ve irrasyonel (αλογον) olmak üzere iki kısma ayırır ve rasyonel kısma ait halin nous (νους)⁵ olduğunu belirtir. Hemen akabinde ise nous ve akılyürütmeyi (λογισμος)⁶ ruhun aynı kısmına ait olarak ele alır (Aristotle, 1961:1334^b 17-24; Bekker, 1831b:1334^b 17-25). Bu bağlamda nousun, gerek duyulardan hareketle ilkelerin bilinmesi, gerekse bu ilkelerden hareketle kurulan tanıtlamalar vasıtasıyla bilgi edinilmesini sağlayan rasyonel yetiye karşılık geldiği söylenebilir.

Ancak, nousun bu şekilde kullanımı bir sorun teşkil eder. Şöyle ki, Aristoteles'in ruh anlayışıyla ilgili kısımda gördüğümüz üzere, genel olarak düşünme yetisi karşılığında ele alınan nousun iki temel işlevi vardır. Birincisi bölünmezlerin düşünülmesi, diğeri ise kavramları birleştirme ve bir bileşimi öğelerine ayırma işlemidir ve bu işlevlerden

¹ Mure “λογισμος” terimini “*calculation*” ile karşılamaktadır.

² *İkinci Çözümlmeler*'in atıfta bulunduğumuz bu pasajında “επιστημη” terimi birkaç kez geçmekte olup, Mure bu terimi “*scientific knowing*” ve “*scientific knowledge*” ile karşılamaktadır.

³ Mure “νους” terimini “*intuition*” ile karşılamaktadır.

⁴ *İkinci Çözümlmeler*'in atıfta bulunduğumuz bu pasajında “αρχη” terimi birkaç kez geçmekte olup, Mure bu terimi “*primary premiss*” ve “*originative source*” ile karşılamaktadır.

⁵ Jowett “νους” terimini “*reason*” ile karşılamaktadır.

⁶ Jowett “λογισμος” terimini “*understanding*” ile karşılamaktadır.

ilkinde yanlışlık söz konusu değilken, diğerinde doğruluk ve yanlışlık söz konusudur. Aksiyom ve tez olmak üzere iki ana gruba ayrılan ilkelerin de aslında kavramların birleştirilmesine dayandığı göz önünde bulundurulursa, bu ilkelerin oluşturulması sürecinde de yanlışlıktan bahsedilebilecektir. Oysaki bilimlerin ilkelerini kavrayan yetinin nous olduğunun dile getirildiği yukarıdaki pasajda, nousun her zaman doğru olduğu belirtilir.

Ruh Üzerine'deki şu satırlarda, Aristoteles'in de sanki bu sorunun farkında olduğu ve onu bir çözüme kavuşturmaya çalıştığı görülmektedir:

“İleri sürme [φασίς], bir şey hakkında bir şeyin dile getirilmesidir, örneğin evetleme [böyledir] ve her durumda doğru ya da yanlıştır: nous ile ilgili olarak durum her zaman böyle değildir: öz [το τι ην ειναι]¹ anlamında neliğe [το τι εστι]² dair düşünme doğrudur [αληθης]³; ne de bu bir şey hakkında bir şeyin ileri sürülmesidir...” (Aristotle, 1963e; Bekker, 1831a:430^b 26-29).

Görüldüğü üzere, Aristoteles, nousun öz anlamındaki neliğe ilişkin olduğu durumda, bir şey hakkında bir şeyin ileri sürülmediğini ve bundan ötürü yanlışlıktan bahsedilemeyeceğini ifade eder. Ancak, Aristoteles'in form/öz/formül/tanım hakkındaki görüşleri hatırlanacak olursa, başka bir sorun ortaya çıkar. Şöyle ki, bir şeyin öz anlamındaki neliğine veya kısaca özüne dair düşünme, aslında onun formunu, formülünü, tanımını ortaya koymak demektir. Bir şeyin tanımı ise onun ayırım ve cinsinin ifade edilmesidir. Öyleyse burada da bir şey hakkında bir şeyin ileri sürülmesi ve dolayısıyla doğruluk ve yanlışlıktan bahsedilebilmesi söz konusu değil midir?

Aristoteles *Topikler*'de yüklemeyi, yüklem ile öznenin evirilebilmesi bakımından, (1) yüklem özne ile evirilebildiği ve (2) yüklem özne ile evirilemediği yüklemeler olmak üzere iki ayırır. (1) Yüklem evirilebilir olduğu durumda, yüklem öznenin ya tanımı ya da hassasıdır: Eğer yüklem özü imliyorsa öznenin tanımı, özü imlemiyorsa hassasıdır. (2) Yüklem evirilebilir olmadığı durumda ise, yüklem ya öznenin tanımında yer alan terimlerden, yani cins ve ayırımdan birisidir ya da öznenin ilineğidir (Aristotle, 1963c:103^b 7-19).

Bu açıklamalar çerçevesinde, yukarıdaki soruya olumsuz bir yanıt verilecektir. Şöyle ki, tanımın bir öznenin özünü imleyen ve onunla evirilebilen bir yüklem olmasından ötürü,

¹ Smith “το τι ην ειναι” terimini “*the constitutive essence*” ile karşılamaktadır.

² Smith “το τι εστι” terimini “*definition*” ile karşılamaktadır.

³ Smith “αληθης” terimini “*never in error*” ile karşılamaktadır.

bir şeyin tanımlanması; o şey hakkında bir şeyin ileri sürülmesinden ziyade, o şeyin özünün, aslında yine kendisine karşılık gelen bir yüklemle açık kılınması anlamına gelir. Örneğin “insan” teriminin tanımının “akıllı hayvan” olduğu kabul edilsin. Bu durumda “İnsan akıllı hayvandır” demekle “Akıllı hayvan insandır” demek aynı şey olur. Bundan ötürü, “akıllı hayvan” yüklemi, “insan” terimine dair başka bir şeyin öne sürülmesi anlamına gelmez. Oysaki “İnsan akıllıdır”, “İnsan hayvandır” veya “İnsan beyazdır” dendiğinde, “insan” öznesinin –sırasıyla– ayrımı, cinsi ve bir ilineği dile getirilmiş olur ve bu yüklemeler özneyle evrilebilir olmadıkları için bu durumlarda bir şey hakkında başka bir şeyin ileri sürülmesi söz konusudur.

Bu bağlamda, Aristoteles’in, nousun öze ilişkin olduğu durumlarda bir ileri sürmenin meydana gelmediğini ve dolayısıyla yanlışlıktan bahsedilemeyeceğini ifade etmesi makul görünebilir. Bununla birlikte, nousun nasıl her zaman doğru olacağı sorusu, tanımlar dışındaki diğer ilkeler, yani hipotezler ve aksiyomlar için de geçerlidir.

Hatırlanacağı üzere, hipotez, bir şeyin var olup olmadığını dile getiren tezdur. Örneğin birimin varlığının kabulü bir hipotezdur. Aksiyom ise bir şeyin öğrenilmesi için gerekli olan ve bir bilime özgü olmayıp bilimler için ortak olan bir önermedir. Örneğin “Aynı yüklem aynı özne için aynı anda evetlenmesi ve değillenmesi imkânsızdır” şeklinde ifade olunan çelişmezlik ilkesi bir aksiyomdur.

Yukarıdaki açıklamalar ve verilen örnekler göz önünde bulundurulduğunda, hem tezler hem de aksiyomlar aracılığıyla bir şey hakkında bir şeyin ileri sürüldüğü, diğer bir deyişle bu tür ilkelerin kavramların birleştirilmesini ihtiva ettikleri söylenebilir. Nitekim birimin varlığının kabul edilmesi, “birim” adı verilen özneye “varolma” yüklemine yüklenmesi anlamına gelir. Çelişmezlik ilkesine gelince, her ne kadar basitçe “A B’dir” formunda bir önerme olmasa da, bu ilkenin de bir şeye başka bir şeyin yüklenmesi suretiyle teşkil edildiği açıktır: “Aynı yüklem” öznesine, “aynı özne için aynı anda evetlenme ve değillenmenin imkansız olması” yüklemine yüklenmesiyle bu ilke ifade edilir. Dolayısıyla hipotez ve aksiyomların nous tarafından kavranmasında da doğruluk ve yanlışlıktan bahsedilmesi mümkün görünür. Bu durumun başka bir gerekçesi ise şu şekilde izah edilebilir:

Aristoteles çelişmezlik ilkesinin, tüm ilkeler içindeki en kesin ilke olduğunu ve bu ilke hakkında yanılmanın imkansız olduğunu dile getirir; çünkü ona göre bu ilke, hem en iyi

bilinen hem de başka bir ilkeye bağlı olmamasından ötürü koşulsuz olan bir ilkedir (Aristoteles, 1996:1005^b 13-23). Bununla birlikte, çelişmezlik ilkesini reddeden filozofların görüşlerini çürütmek adına, bu ilkenin diyalektik yöntem aracılığıyla kanıtlanmasıyla da meşgul olur (Aristoteles, 1996:1005^b 35-1009^a 5). Yine hipotezler için de benzer bir örnek verilebilir: Aristoteles'e göre hareketi reddetmek açıkça duyuma aykırıdır; hareketin varolması, duyumun tanıklığıyla kabul edilmesi gereken temel bir ilke konumundadır (Aristoteles, 2005a:253^a 32-253^b 6, 254^a 23-254^b 6). Öte yandan, Aristoteles, hareketin varlığını reddeden Parmenides, Melissos ve Zenon'un görüşlerini¹ çürütmekle de uğraşır (Aristoteles, 2005a:184^b 25-187^a 11, 239^b 5-240^a 18).

Verilen örneklere baktığımızda, Aristoteles'in hiç tereddütsüz birer ilke olarak kabul ettiği çelişmezlik ilkesi ile hareketin varolduğuna dair hipotezi, başka filozofların reddettiği ve karşıtlarını kabul ettikleri görülür. Bu ise şu anlama gelir: Ya Aristoteles'in ya da karşıtlarının görüşleri doğru olmalıdır. Diğer bir deyişle, taraflardan birinin yanılması gerekir. Oysaki gördüğümüz üzere ilkelerin kavranması söz konusu olduğunda nous daima doğrudur.

Karşıt görüşteki filozofların nous sahibi olmadıklarının dile getirilmesi, Aristotelesçi ruh anlayışına uygun değildir. Öte yandan, Aristoteles'in "nousa sahip olmayan hayvanlar ile duygu, hastalık veya uyku tarafından geçici olarak nousları karartılan insanların, eylemlerini duyuşal imgelem vasıtasıyla gerçekleştirdikleri" şeklindeki görüşü hatırlanacak olursa, bu filozofların nouslarının da benzer bir şekilde tam anlamıyla işlevlerini yerine getiremedikleri düşünülebilir. Ancak bu durumda da, sadece, yanılmanın nedenini belirtmiş olacaktır.

İlkelerin kavranması bağlamında nousun daima doğru olmasına ilişkin olarak dile getirilen soruna dair net bir çözümün ortaya konması mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, konuya ilişkin şöyle bir genel tespit bulunmak uygun olacaktır: Tanıtılmalı bilginin ilk öncüllerinin, yani bilimlerin ilkelerinin doğru olması gerekir. Bu ilkeler ise, duyuya dayalı olan tümevarım aracılığıyla bilinir ve bu bilme edimini gerçekleştiren yeti nousdur. Dolayısıyla nousun bu ilkeleri kavraması söz konusu olduğunda, yanlış ilkelerin doğru ilkeler olarak kabul edilebilme ihtimali bir yana, asıl

¹ Parmenides ile öğrencileri Zenon ve Melissos'un görüşleri için Kranz ve Capelle'in eserlerine bakılabilir (Kranz, 1994:75-96; Capelle, 2006:119-134).

olan doğru ilkelerin ortaya konulmasıdır. Diğer bir deyişle, ilkenin ilke olabilmesi için doğru olması şarttır ve bu durumda nousun yanılması söz konusu değildir.

Bu noktada ise şu soruyu sormak gerekir: Aristoteles'e göre doğru olma şartı nasıl karşılanır? Diğer bir deyişle, doğruluk nedir?

Gördüğümüz üzere, Aristoteles, ad ve fiillerin bir doğruluk değeri taşımadıkları, bunların birleştirilmesi veya ayrılması vasıtasıyla oluşturulan cümlelerden bildirel olanların –yani önermelerin– doğru veya yanlış olabilecekleri görüşünü savunur. *Kategoriler*'in diliyle söylersek, bağlantı içinde söylenmeyenler değil, bağlantıyla söylenenler bir doğruluk değeri taşır. Diğer taraftan, dil zemininde ortaya konulan bu ayırım düşünce bazında da geçerlidir. Hatırlanacağı üzere, Aristoteles'e göre, kavramlar arasında birleştirme veya ayırma suretiyle bir ilişki kurulduğu durumlarda doğruluk veya yanlışlıktan bahsedilebilir. Nitekim *Yorum Üzerine*'de yer alan şu satırlarda, doğruluk değerinin şartını teşkil eden birleştirme ve ayırmanın, hem düşünceye hem de dile ait olduğu ve bunlar arasında ne tür bir bağlantı bulunduğu ifade edilir:

“Seste olanlar ruhtaki etkilenimlerin [παθημάτων]¹, yazılanlar da seste olanların simgeleri [συμβολα]. (...) Nasıl ruhtaki kavramların kimileri için doğruluk ya da yanlışlık söz konusu değilken, kimilerinin doğru ya da yanlış olması bir zorunluluksa, sestekiler için de öyle; çünkü doğruluk ve yanlışlık, birleştirme ile ayırmada olur” (Aristoteles, 2002b; Bekker, 1831a:16^a 3-13).

Görüldüğü üzere, ister sesli ifade (konuşma dili) ve buna bağlı olarak yazılı ifade (yazı dili), isterse de ruhtaki kavramlar (düşünce) söz konusu edilsin, doğruluk ve yanlışlık daima birleştirme ve ayırmaya bağlıdır. Ancak, Aristoteles'in bazı kavramların doğru ya da yanlış olmasına dair beyanı ilk bakışta tutarsız görünür; çünkü hangi kavram olursa olsun, başka bir kavramla ilişki kurulmadığı müddetçe ne bir birleştirme ne de bir ayırmadan söz edilebilir. Ne var ki, Aristoteles bu beyanıyla, bazı kavramların başka bir kavramla ilişkilendirilmeksizin doğru ya da yanlış olduğunu kastetmez. Onun kastı, yanlış ve doğru söz konusu olduğunda, kavramların sanki tek bir kavram oluşturacakmış gibi bir bileşimi teşkil etmeleridir (Aristoteles, 2001:430^a 27-28).

Yukarıdaki alıntının ilk cümlesine baktığımızda ise, yazıya ait işaretlerin sözel işaretleri temsil eden simgeler şeklinde, sözel işaretlerin de düşünceleri temsil eden simgeler şeklinde ele alındıkları görülür. Diğer bir ifadeyle, yazı dili konuşma dilinin, konuşma

¹ Babür “παθημάτων” terimini “duygulanım” ile karşılamaktadır.

dili ise düşüncelerin ifade aracı olarak betimlenir. Bu ise dilin doğrudan şeylere değil de, şeyler hakkındaki düşüncelere ilişkin olduğu anlamına gelir. Öte yandan, Aristoteles ruhun etkilenimlerinin (παθηματα της ψυχης)¹, şeylerin (πραγματα) suretleri (ομοιωματα) olduklarını dile getirir (Aristotle, 1963h; Bekker, 1831a:16^a 6-8). Dolayısıyla, “İnsan canlıdır” gibi bir önerme ileri sürüldüğünde, bu, tek tek fertlerini algıladığımız, zihnimizin dışındaki bir gerçekliğe tekabül eden bir şey hakkında bir yüklemde bulunma anlamına değil, bu şeyin zihnimizdeki sureti hakkında bir yüklemde bulunma anlamına gelir.

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında, Aristoteles’in tasarımcı² bir görüşe sahip olduğu dile getirilebilir (Ross, 2002:42). Ross, bu çerçevede ortaya çıkacak olan doğruluk anlayışının temel ilkesini şu şekilde belirtir:

“Bir yargı, birbiriyle bağlantılı iki gerçeklik ögesinin, A, B’nin ‘suret’lerine uygun olarak oluşturulmuş A’, B’ kavramlarını kendi aralarında birbirleriyle birleştirdiğinde veya bağlantısız iki gerçeklik ögesinin ‘suret’lerine uygun olarak oluşturulmuş iki kavramı birbirinden ayırdığında doğru, bunun tersi olan iki durumda ise yanlıştır” (Ross, 2002:43).

Öte yandan, *Metafizik*’te dile getirilen açıklamalara bakıldığında, Aristoteles’in doğruluk anlayışının yukarıda belirtilenden farklı olduğu görülür. Şöyle ki, Aristoteles yargının şeylerin zihnimizdeki suretlerine değil de, bizzat şeylerin kendilerine ilişkin olduğu fikrinden hareketle bir doğruluk ölçütü ortaya koyar:

“Bu [doğruluk ve yanlılık], şeyler açısından onların birleştirilme ve ayrılmasına bağlıdır; öyle ki, ayrı olanın ayrı olduğunu ve birleşik olanın birleşik olduğunu düşünen doğruluğa sahiptir, buna karşı düşünceyi şeylerinkine karşıt bir durumda olan yanlıştır. (...) Doğru olarak senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için beyaz değilsin; fakat sen beyaz olduğun için bunu söyleyen bizler doğruluğa sahibiz” (Aristotle, 1960:1051^b 2-9).

Görüldüğü üzere, Aristoteles burada gerçekçi –daha doğru bir ifadeyle yalın gerçekçi³– bir tavır sergiler. Buna paralel olarak, doğruluğu, yargı ile bizzat şeyler arasındaki uygunluk biçiminde ele alır. Nitekim bu doğruluk anlayışı, Aristoteles’in uygunluk

¹ Edghill “παθηματα της ψυχης” terimini “*mental experiences*” ile karşılamaktadır.

² “Eleştirci gerçekçilik” ve “tasarımcı gerçekçilik” olarak da adlandırılan tasarımcılık hakkında ana hatlarıyla bilgi edinmek için, Denkel’in “*Bilginin Temelleri*” adlı eserine bakılabilir (Denkel, 1998:41-54).

³ Yalın gerçekçilik hakkında ana hatlarıyla bilgi edinmek için, Denkel’in eserine bakılabilir (Denkel, 1998:34-41).

kuramının¹ kurucusu olarak gösterilmesine kaynaklık eden ve uygunluk düşüncesini iyi bir biçimde ortaya koyan (Tepe, 2003:111) şu meşhur ifadede de karşımıza çıkar: “Olanın [το ον] olmadığını veya olmayanın [το μη ον] olduğunu söylemek yanlış, buna karşın olanın olduğunu ve olmayanın olmadığını söylemek doğrudur...” (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:1011^b 26-27).

Bu dile getirilenler bağlamında, Aristoteles’in benimsediği doğruluk ölçütü, “düşünce/yargı/önerme ile şey/(var)olan/varlık arasındaki uygunluk” biçiminde ifade edilebilir. Ancak, burada bir hususa dikkat etmek gerekir. Aristoteles doğruluk ve yanlışlık ile birleştirme ve ayırmanın şeylerde değil, düşüncede olduklarını dile getirir (Aristotle, 1960:1027^b 25-30) ve doğruluğu düşüncenin bir tür etkilenimi olarak ele alır (Aristotle, 1960:1027^b 30-1028^a 1, 1065^a 22-24). Diğer taraftan, yukarıda görmüş olduğumuz üzere, doğruluk ile yanlışlığın şeylerin birleştirilmelerine ve ayrılmalarına bağlı olduklarını ve ayrı olanı ayrı olarak, birleşik olanı birleşik olarak düşünmenin doğru olduğunu, bu durumlara karşıt olarak düşünmenin ise yanlış olduğunu belirtir.

Her iki açıklama birlikte mütalaa edildiğinde, doğruluk ve yanlışlığın şeylere değil de düşünceye ilişkin olması bakımından pek de bir sıkıntı ortaya çıkmamakla birlikte, Aristoteles’in, düşüncedeki birleştirme ve ayırmanın karşılığı olacak türde bir birleşme ve ayrılmanın şeylerde de bulunduğu yönünde bir kanaat taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim bir kişinin beyaz olması nedeniyle onun beyaz olduğunu düşünmenin doğru olmasına ilişkin yukarıdaki örnek de, bunu teyit eder. Şöyle ki, A kişinin beyaz olduğunu *düşünmenin/söylemenin*, yani “A” ile “beyaz”ı birleştirmenin doğru olması demek, “A” adı verilen kişinin *gerçekten*, “beyaz” adı verilen bir renkte olması demektir. Tepe, benzer bir şekilde konu hakkında şu tespitte bulunur:

“...bağlantı kurma ve ayırma şeylerde değil, düşüncede olup bitmektedir. Bu nedenle, doğru ya da yanlış olması söz konusu olan varolanlar değil, varolanlar üzerine söylenenlerdir. Fakat bunların doğruluğu da sonuçta şeylerin durumuna; bu durumun, birleşik ya da ayrı olmamanın, olduğu gibi saptanıp saptanmamasına dayanmaktadır” (Tepe, 2003:46).

Böylelikle Aristotele’in bilginin elde edilmesi için nasıl bir yöntem ortaya koyduğunu ve bu yöntemin temelinde yer alan bilgi anlayışının temel yapıtaşları hakkındaki düşüncelerini görmüş bulunuyoruz. Bu noktadan sonra ise, çalışmamızın giriş kısmında

¹ Uygunluk kuramı hakkında ana hatlarıyla bilgi edinmek için, Tepe’nin “Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat” adlı eserine bakılabilir (Tepe, 2003:110-113).

dile getirmiş olduğumuz, ahlak alanına ilişkin bilginin imkânına dair sorumuza bir yanıt arama maksadıyla, önce Aristoteles’in bilimler sınıflandırmasını ve etiğin bu sınıflandırmadaki yerini incelemek uygun olacaktır.

1.4. Bilimler Sınıflandırması

Aristoteles bilimleri, teorik (θεωρητική), pratik (πρακτική) ve prodüktif (ποιητική) olmak üzere üçe ana gruba ayırır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a:157^a 10-11; Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:1025^b 18-26, 1026^b 4-5). Bu ayrımın temelinde ise, bilimlerin hangi ereklere sahip olduklarının göz önünde bulundurulması yer alır. Diğer bir deyişle, Aristoteles “Niçin biliriz?” sorusuna verilebilecek cevaplara göre, bilimleri söz konusu üç ana gruba ayırır: Teorik bilginin (θεωρητική) ereği hakikat/doğruluk (ἀληθεια) iken, pratik bilginin (πρακτική) ereği iş/eylemdir (εργον) (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b:993^b 20-21). Prodüktif bilginin (ποιητική επιστήμη) ereği (τελος)¹ ise üründür (εργον) (Aristotle, 1962c; Bekker, 1831a:306^a 16). Her ne kadar teorik bilimler ilineksel olarak yararlı olsalar da, esas olan, bu bilimlerin konusunu teşkil eden şeylerin doğasının bilinmesidir. Diğer bir deyişle, bilmek, başka bir ereğin aracı konumunda değildir, bilmek için bilmek söz konusudur. Prodüktif bilimlerin (ποιητική επιστήμη) ereği ise bilim ve bilgidен (γνῶσις) farklıdır (Aristotle, 1963i; Bekker, 1831b:1216^b 11-18). Bu bilimlerde, bir ürünün meydana getirilmesi için bilgi sahibi olunur. Aynı şekilde pratik bilimlerin ereği de bilgi edinmenin kendisinden farklıdır: Eylemde bulunmak için bilmek söz konusudur.

Öte yandan bazı yerlerde, Atademir’in de belirttiği üzere, Aristoteles’in pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikili bir sınıflamayı göz önünde bulundurduğu görülür (Atademir, 1974:63-64). Örneğin, *Metafizik*’in α (küçük alfa) kitabında prodüktif bilimleri göz ardı ederek ikili bir sınıflamada bulunur (Aristotle, 1960:993^b 20-21). Benzer bir biçimde, *Eudemos’a Etik*’in başında, salt bilmeye yönelik çalışmalarla eylemlere (πραξις) yönelik çalışmaları birbirinden ayırır ve ilk türdekileri kastederek teorik felsefe tabirini

¹ Stocks “τελος” terimini “issue” ile karşılamaktadır.

kullanır¹ (Aristoteles, 1999; Bekker, 1831b:1214^a 9-13). Ayrıca pek çok yerde, “bir ürün meydana getirmek için bilme” nosyonunu göz önüne almaksızın, yalnızca “bilmek için bilme” ile “eylemek için bilme” arasındaki ayrıma işaret eder (Aristoteles, 1998a:1095^a 5-6; Aristotle, 1963c:104^b 1-17).

Ne var ki, *Nikomakhos'a Etik*'te, olduğundan başka türlü olabilecek bir şeyin ya üretilen bir şey (ποιητον)² ya da yapılan bir şey (πρακτον) olabileceği belirtilir ve üretim (ποιησις)³ ile eylemin birbirinden farklı olduğu dile getirilir (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1140^a 1-6). Zira Aristoteles'e göre, üretilen bir şeyin ilkesi üretende (ποιουντι) bulunurken, yapılan bir şeyin ilkesi yapandadır (πραττοντι). Birincisinin ilkesi ya nous (νους)⁴, ya tekhne ya da başka bir yetidir, ikincisinin ilkesi ise tercihtir (προαιρεσις)⁵ (Aristotle, 1960:1025^b 21-25; Bekker, 1831b:1025^b 21-24). Ayrıca, üretmenin ereği (τελος)⁶ kendisinden farklıyken, eylemin ereği yine kendisidir; çünkü iyi eylem (ευπραξις) bizzat erektir (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1140^b 6-7).

Aristoteles'in gerek üretim ve eylemi bu şekilde açıkça birbirinden ayırması, gerekse teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere bilimlerin üç ana gruba ayrıldığını bizzat dile getirmesi göz önünde bulundurulduğunda, ikili sınıflandırmadan ziyade, söz konusu üçlü sınıflandırmanın onun konu hakkındaki asıl görüşünü temsil ettiği söylenebilir. Bu genel belirlemeden sonra, her bir bilim türünün daha yakından incelenmesi uygun olacaktır. Önce prodüktif bilimlerden başlayalım.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, eylem ve üretimin farklı olduğunu dile getirdikten sonra, tekhnenin üretimle ilgili huya tekabül ettiğini şu şekilde ortaya koyar:

“Madem inşaat sanatı [οικοδομικη]⁷, akılla giden, üretmeyle ilgili [ποιητικη]¹ huy olan bir tekhne [τεχνη]² ve akılla giden, üretmeyle ilgili bir huy olmayan hiçbir

¹ Teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere bilimlerin üç ana gruba ayrılması göz önünde bulundurulduğunda, teorik felsefenin yanı sıra, pratik ve prodüktif felsefeden de bahsetmek mümkün olacaktır. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'te “toplum felsefecisi” (πολιτικην φιλοσοφουντος) ve “insanca şeyler konusundaki felsefe” (περι τα ανθρωπεια φιλοσοφια) ibareleri geçmekte (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1152^b 1-2, 1181^b 13-14), *Poetika*'da ise şiir sanatının tarihten daha felsefi olduğu ifade edilmektedir (Aristotle, 1959b:1451^b 5-7). Bu bize Aristoteles'in felsefeyi sadece ilk felsefe ya da teori tarzında düşünmediğini göstermektedir.

² Babür “ποιητον” terimini “yaratılan şey” ile karşılamaktadır.

³ Babür “ποιησις” terimini “yaratma” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “ποιησις” terimi “üretim” ile karşılanacaktır.

⁴ Ross “νους” terimini “reason” ile karşılamaktadır.

⁵ Ross “προαιρεσις” terimini “will” ile karşılamaktadır.

⁶ Babür “τελος” terimini “hedef” ile karşılamaktadır.

⁷ Babür “οικοδομικη” terimini “mimarlık” ile karşılamaktadır.

tekhne ya da tekhne olmayan böyle bir huy yok, tekhne ile doğru akılla giden, üretmeyle ilgili huy aynı şeydir. Her tekhne oluşla, araştırmayla; ilkesi üretilende [ποιουµενον]³ değil üretende [ποιουντι]⁴ olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir. Nitekim zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelere tekhnesi yoktur; doğal olanların da tekhnesi yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır. Madem üretim ve eylem değişik şeyler, tekhnenin eylemle değil, üretimle ilgili olması zorunlu” (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1140^a 6-17).

Bu pasaj uyarınca, Aristoteles’in prodüktif bilimden kastının, “doğru akılla giden, üretmeyle ilgili huy” biçiminde tanımladığı tekhne olduğu görülür. Prodüktif (ποιητικη) bilimlerin, yani tekhnelerin başında ise, Aristoteles’in hakkında –günümüze eksik bir biçimde ulaşmış olmakla birlikte– bir eseri bulunan şiir sanatı (ποιητικη) yer alır.

Aristoteles “*Poetika*” adlı eserinde “ποιητικη” terimini, epik şiir, tragedya, komedy, dithyrambik şiir, flüt çalgıcılığı ve kitara çalgıcılığı (κιθαριστικη)⁵ gibi birer taklit (µυμησις) biçimi olan tekhneler (τεχνη)⁶ karşılığında, Ross’un deyişiyle, güzel sanatlarla eşkaplı olan taklit türü karşılığında kullanır. Ancak, bu türün tamamını kapsamaz (Aristotle, 1959b; Bekker, 1831b:1447^a 7-16; Ross, 2002:319). Şöyle ki, Aristoteles bu tür tekhnelerin, (1) taklit etmede kullandıkları araçlar, (2) taklit ettikleri nesnelere ve (3) taklit tarzları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını belirtir ve ilk ölçüte ilişkin olarak, bazı tekhnelerin renk ve şekli, bazılarının ise insan sesini (φωνη) araç olarak kullanmaları gibi, yukarıda adı geçen tekhnelerin de, ritim, dil (λογος) ve harmoniden birini veya birkaçını kullandıklarını dile getirir (Aristotle, 1959b; Bekker, 1831b:1447^a 16-23). Buna göre, renk ve şekil aracılığıyla taklit eden tekhnelerin (örneğin resim ve heykeltıraşlık sanatı) ayrı bir grup teşkil ettikleri karşımıza çıkar. İnsan sesini araç olarak kullananlar ise, “...aşağı yukarı Aristoteles’in plastik sanatlarla karşı olarak şiir adını vereceği şeyi karşılar...” (Ross, 2002:319). Ancak, tam bir tekabül söz konusu değildir; çünkü Aristoteles’in “ποιητικη”si, günümüzün “şiir sanatı”ndan daha geniş bir kapsama sahiptir. Nitekim bu durum; ritim, dil ve harmoni araçları bağlamında ortaya konan şu sınıflandırmada açıkça görülür:

¹ Babür “ποιητικη” terimini “yaratmayla ilgili” ile karşılamaktadır.

² Babür “τεχνη” terimini “sanat” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “τεχνη” terimi “tekhne” ile karşılanacaktır.

³ Babür “ποιουµενον” terimini “yaratılan” ile karşılamaktadır.

⁴ Babür “ποιουντι” terimini “yaratan” ile karşılamaktadır.

⁵ Bywater “κιθαριστικη” terimini “*lyre-playing*” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “κιθαριστικη” terimi “kitara çalgıcılığı” ile karşılanacaktır.

⁶ Bywater “τεχνη” terimini “*art*” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “τεχνη” terimi “tekhne” ile karşılanacaktır.

1. Ritim ve harmoniyi kullananlar: Flüt çalgıcılığı, kitara çalgıcılığı vb.
2. Sadece ritmi kullananlar: Dans
3. Sadece dili kullananlar: Mimler ve Sokratik diyaloglar gibi düz yazı biçimindeki taklitler.
4. Dili ve ritmi kullananlar:¹ Epik şiir ve ağıt gibi nazım biçimindeki taklitler.
5. Tüm araçları kullananlar: Dithyrambik şiir, nomik şiir, tragedya ve komedy (Aristotle, 1959b:1447^a 23-1447^b 30).

Görüldüğü üzere, insan sesi bu tekhnelerin tamamı için ortak bir araç konumunda değildir. Flüt çalgıcılığı ve benzeri tekhneler göz önünde bulundurularak, sesin enstrümantal müziği de kapsayacak biçimde genişletilmesi ve dans göz önünde bulundurularak, “ritmik bedensel hareketler” gibi bir aracın buna ilave edilmesi gerekir.

Tüm bu dile getirilenler ışığında, “ποιητικη” teriminin güzel sanatlardan daha dar, günümüz şiir anlayışından ise daha geniş kapsamlı bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.

Aristoteles şiir sanatının ortaya çıkmasının nedenleri olarak, insan doğasındaki iki hususu göz önünde bulundurur. Bunlardan biri taklit, diğeri ise taklit ürünleri karşısında duyulan hoşlanmadır (Aristotle, 1959b:1448^b 4-23). Şiir sanatında karşımıza çıkan hoşlanma duygusu, estetik bağlamda değerlendirilmesi gereken bir husustur. Ancak, bizi burada ilgilendiren taklidin etikle ilişkisidir. Aristoteles bu ilişkiyi iki biçimde ortaya koyar. Bunlardan ilki şu satırlarda ifadesini bulur:

“...taklit edenler [sanatçılar]², *eylemde bulunanları* taklit ettiklerine göre, buradan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Eylemde bulunanlar ya iyi ya da kötüdürler; insanlar, karakter bakımından iyi ya da kötü olmaları bakımından birbirlerinden ayrıldığına göre, bütün ahlaksal özelliklerimiz dönüp dolaşip sonunda bu iyi-kötü karşıtlığına varır.

Buna göre ozanlar, ya ortalama insandan daha iyi ya da daha kötü olanları yahut da ortalama insanların eylemlerini taklit ederler. Aynı şeyi ressamalarda da buluyoruz: *Polygnotos* daha iyileri, *Pauson* daha kötülerini, *Dianysios* ise gerçeğe uygun olan kişileri taklit etmeye çalışmışlardır” (Aristoteles, 1987:1447^b-1448^a).

¹ Aristoteles burada yaptığımız ayrımı dört başlık altında toplar. Burada dördüncü başlık altında ifade edilen tekhneler, üçüncü başlık altındaki tekhneler içinde düşünülmüştür. Ross gibi (Ross, 2002:320) biz de, Aristoteles’in mısra ölçüsünü bir ritim türü şeklinde ele almasına binaen (Aristotle, 1959b:1448^b 21-22), nazım biçimindeki taklitleri ayırmayı uygun bulduk.

² Bu ifade, tarafımdan eklenmemiş olup, yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

Görüldüğü gibi, Aristoteles salt eylemin taklidini değil, eylemin failini de taklit etkinliğinin içinde düşünmektedir. Bu, onun ileride ele alınacak olan, erdem ve ahlaklılık konusundaki yargıları açısından da tutarlıdır.

Diğer taraftan, taklide dayalı tekhnelerin, insanların ahlaki yapıları bakımından bir takım sonuçlar doğurmaları da söz konusudur. Aristoteles bunu tragedya bağlamında, “*Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir*” ve trajik sonuçla da “...insanın adalet duygusu tatmin edilir” demek suretiyle örneklendirir (Aristoteles, 1987:1449^b, 1456^a).

Taklide dayalı tekhnelerin dışında yer alan diğer bir grup tekne de, yarar esprisi ile kendisini gösteren, daha ziyade yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan bir takım meslekler ya da üretimlerdir. Bu türden tekhneler için, tıp ve inşaat sanatı örnek gösterilebilir (Aristotle, 1960:1032^a 33-1032^b 14).

Aristoteles’in nezdinde, birtakım tekhnelerin ortaya çıkışı yarar, birtakımının ortaya çıkışı ise zevk vermeleri sebebiyledir. Ona göre, yaşamı zevkli kılmaya yönelik olan tekhneler, yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayanlardan daha üstündür. Ne zevk verme ne de yarar sağlama özelliğinde olmayanlar, matematik gibi teorik bilimleri oluştururlar ve bu bilimlerin ortaya çıkışı yarar ve zevk veren tekhnelerden sonradır (Aristoteles, 1996:981^b 13-24). Teorik bilimler aşağıda ayrıca kritik edilecektir.

Pratik bilimlere gelince, çoğunlukla siyaset, etik ve ekonomi olmak üzere üç grup altında incelenirler. Ne var ki, Aristoteles’te böyle bir üçlü tasnif söz konusu değildir (Zeller, 1897:186).

Aristoteles basiret erdeminin siyasetle ilişkisini düşünürken şunları söyler: “Basiretin [φρονησις]¹ özellikle kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgili olduğu da görülüyor, genel bir ad taşıdığına da basiret oluyor. Bunlardan biri ekonomi, biri yasama sanatı; biri de siyaset” (Aristoteles, 1998a:1141^b 29-32).

Aristoteles’e göre pratik bilimlerin başında siyaset gelir. Askerlik, ekonomi, retorik gibi pratik bilimler ise onun altında yer alır (Aristoteles, 1998a:1094^a 26-1094^b 6). Aristoteles etiği siyasetten ayrı bir disiplin olarak ele almamaktadır. Nitekim ahlak

¹ Babür “φρονησις” terimini “aklıbaşındalık” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “φρονησις” terimi “basiret” ile karşılanacaktır.

alanına ilişkin eserlerinden biri olan *Nikomakhos'a Etik*'te, yaptığı araştırmanın bir siyaset araştırması olduğunu dile getirir (Aristoteles, 1998a:1094^b 10-11).

Daha önce ifade edildiği gibi, teorik bilimleri karakterize eden, “bilmek için bilme” nosyonudur. *Metafizik*'in ilk ifadeleri bu nosyonu vurgulayan bir içerik taşırlar:

“Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz” (Aristoteles, 1996:980^a 20-27).

Teorik bilimler kendi aralarında şu üç türe ayrılır: Matematik, fizik, teoloji (Aristoteles, 1996:1064^b 3-4). Matematik, değişmez ve hareketsiz olmakla birlikte, bağımsız bir varlığa sahip olmayan, sayı, yüzey, hacim, uzunluk, nokta gibi düşünce aracılığıyla hareketten soyutlanan nesnelere konu edinir (Aristoteles, 1996:1026^a 7-9, 1064^a 31-32; 2000:698^a 26-27; 2005a:193^b 22-35). Fizik ise, kendilerinde bir hareket ve sükunet ilkesi taşıyan varlıklarla ilgili bir teorik bilimdir (Aristoteles, 1996:1059^b 15-17, 1064^a 15-18, 30-31). Yani fiziğin konusunu, dört öge, canlılar, göksel cisimler gibi tözler ve bunların hareketi teşkil etmektedir (Aristoteles, 1997:298^a 27-298^b 1). Dolayısıyla onun nesnelere hem hareket eder hem de bağımsız bir varlığa sahiptir (Aristoteles, 1996:1026^a 13-14). İlk felsefe olarak da adlandırılan teolojinin konusunu ise, genelinde varlık olmak bakımından varlığın, özelinde ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız olan tözlerin (yani Tanrı ve diğer ezeli-ebedi hareket ettiriciler) incelenmesi oluşturur. Aristoteles'e göre ilk ve evrensel olan bu bilim, tüm bilimlerin içinde en çok arzu edilmesi gereken, en yüce, en değerli ve en üstün olandır (Aristoteles, 1996:1026^a 9-33, 1064^a 27-1064^b 13).

Yukarıda ana hatlarıyla sunulan bilim tasnifi, etiğin konumunu göstermektedir. Buna göre etik, pratik bilimler içerisinde düşünülen bilimlerden siyasetin bir parçası konumundadır. Siyaset ise hem konusu hem de yöntemi bakımından teorik bilimlerden farklıdır. Aristoteles'e göre, eylemler ve yararlı olanlar söz konusu olduğunda hiçbir şey sabit değildir (Aristoteles, 1998a:1104^a 1-5).

“Siyasetin uğraştığı güzel ve adaletli şeyler arasında ise büyük farklar vardır, büyük yanlışlar da vardır; (...) bunlar üzerinde ve bunlara dayanarak konuşanların, doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermeleri; çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak konuşanların bu tür sonuçlara ulaşmaları

yetmeli. (...) her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik [ακρίβεια] aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir; nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir söylev ustasından tanıtlamalar [αποδειξις]¹ göstermesini istemeye benzer” (Aristoteles, 1998a:1094^b 15-28; Bekker, 1831b:1094^b 14-27).

Anlaşılabacağı üzere, Aristoteles’e göre, bilimlerin kesinlik bakımından birbirlerinden ayrılması ve konularına göre yöntemleri olması söz konusudur. Bu durumda, siyaset ya da etiğin kendine mahsus kesinlik anlayışı ve bilgi elde etme yöntemi ve araçları söz konusu olmalıdır. Bu yöntem ise diyalektik yöntemdir. Şöyle ki, bir önceki kısımda gördüğümüz üzere, diyalektik, genel olarak kabul edilen kanılara dayanır. Aristoteles siyaset ve ahlak alanına ilişkin incelemelerinde tam da bu tarz kanılardan hareket eder. Örneğin, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Aristoteles’in siyasetin ereği olarak mutluluğu kabul etmesi veya aşırılık ve eksikliğin kötü, ortanın ise iyi olduğunu kabul etmesi, gerçekte kendi çağının toplumunun kabulleridir.

BÖLÜM 2: ARİSTOTELES’İN AHLAK ANLAYIŞI

¹ Babür “αποδειξις” terimini “kanıt” ile karşılamaktadır.

Aristoteles iyi, mutluluk, erdem, haz, iradi eylem gibi ahlak alanına ilişkin pek çok konuda ayrıntılı analizlerde bulunur. Belli bir sistem dâhilinde yer vermeye çalışacağımız tüm bu analizlerin temelinde ise, “toplumsal bir canlı olan insanın nasıl iyi bir yaşama sahip olacağını, nasıl mutlu olacağını” belirleme çabası yatar. Aristoteles’in bu soruna yönelik çözümünün ana çâtısını, iyi ($\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$), mutluluk ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$) ve erdem ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$) hakkındaki görüşleri oluşturur.

2.1. İyi ve Mutluluk

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’in ilk cümlesinde “iyi” kavramını hangi doğrultuda ele alacağını açıklar: “Her tekhne [$\tau\epsilon\chi\nu\eta$]¹ ve her araştırmanın [$\mu\epsilon\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$] ve benzer şekilde her eylem [$\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$] ve tercihin [$\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$] bir iyiyi arzu ettiği düşünülür; ve bu sebeple iyinin her şeyin arzu ettiği şey olduğu doğru olarak [$\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$] ifade edilmiş bulunuyor” (Aristotle, 1963j; Bekker, 1831b:1094^a 1-3).

İyinin teleolojik bir bakış açısından ele alınışını gösteren bu satırlar, Aristoteles etiğinin temel önermesini teşkil ederler. Aristoteles iyiye ilişkin bu ana tanımdan hemen sonra, şu açıklamada bulunur:

“Fakat erekler [$\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$] arasında belirli bir fark bulunur; bazıları etkinliklerdir [$\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$], diğerleri kendilerini üreten etkinliklerden başka olan ürünlerdir [$\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$]. Ereklerin eylemlerden [$\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$] farklı olarak bulunduğu yerde, ürünler doğaları gereği etkinliklerden daha iyidir. Şimdi, pek çok eylem, tekhne ve bilim olduğu için onların erekleri de pek çoktur; tıbbın ereği sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin zafer, ekonominin servettir. (...) bunların tümünde baş sanatların [$\alpha\rho\chi\iota\tau\epsilon\kappa\tau\omicron\nu\kappa\omega\nu$] erekleri, tali ereklerin tümüne tercih edilecektir; çünkü öncekilerin uğruna sonrakilerin peşine gidilir. Etkinliklerin kendilerinin ya da biraz önce belirtilen bilimlerin durumunda olduğu gibi, etkinliklerin dışında başka bir şeyin eylemlerin erekleri olup olmaması hiçbir fark yaratmaz.

Şu halde eğer yaptığımız şeylerin [$\pi\rho\alpha\kappa\tau\omicron\nu$], [sadece] kendisi için istediğimiz bir ereği varsa (diğer her şey bunun uğruna istenerek) ve her şeyi başka bir şey uğruna seçmiyorsak (çünkü bu suretle süreç sonsuza kadar devam ederdi, öyle ki, arzumuz boş ve nafiye olurdu) bu açıkça iyi ve baş iyi [$\tau\omicron$ $\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$] olmalı. Bu durumda onun bilgisi [$\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$] yaşama [$\beta\iota\omicron\varsigma$] büyük bir etkide bulunmaz mı?” (Aristotle, 1963j:1094^a 3-24; Bekker, 1831b:1094^a 3-23).

Bu belirtilenler doğrultusunda, Aristoteles’in “arzu edilen bir şey” olarak sunduğu iyiye ilişkin şu üç soru ileri sürülebilir: (1) Her tekhne, araştırma, eylem ve tercihin bir “iyi”si varsa, bir iyiler çokluğundan söz edilebilir mi? Yoksa her farklı iyinin, kendisinden pay

¹ Ross “ $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ ” terimini “*art*” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “ $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ ” terimi “tekhne” ile karşılanacaktır.

almak suretiyle iyi olmasını sağlayan Platoncu çizgide bir “iyi ideası”ndan¹ veya benzer bir “genel iyi”den bahsedilebilir mi? (2) Eylemler söz konusu olduğunda, sadece kendisi için istediğimiz ve her şeyi onun uğruna tercih ettiğimiz baş iyi ne olabilir? (3) Eylem alanında başta gelen ereğe tekabül eden iyi, bir etkinlik mi yoksa etkinlikte bulunularak meydana getirilen bir ürün müdür?

(1) İlk soruya verilebilecek cevabın özünü, Aristoteles’in Platon ve takipçilerinin iyi ideası hakkındaki görüşlerine ilişkin eleştirisi oluşturur. *Eudemos’a Etik*’te iyi ideası şu şekilde açıklanır: Tüm şeylerin içinde en iyi (αριστον) olan kendinde iyi (αυτο το αγαθον), asıl (πρωτων) iyidir ve diğer şeylerin iyi olmasının nedenidir. Bu iki özellik iyi ideası için de geçerlidir. Şöyle ki, iyi en doğru biçimde bu ideaya yüklenir; diğer şeylerin iyi olmaları veya iyi olarak adlandırılmaları iyi ideasından pay almalarına bağlıdır. Bu ideanın ortadan kalkması, ondan pay alanların da ortadan kalkması demektir. Dolayısıyla iyi ideası kendinde iyidir. Nitekim iyi ideası da tıpkı diğer idealar gibi, kendisinden pay alan şeylerden ayrılabilir (Aristotle, 1963i:1217^b 1-15; Bekker, 1831b:1217^b 1-16). Aristoteles’in bu şekilde açıkladığı iyi ideasına yönelik eleştirileri şöyle sıralanabilir:

a) Neye ilişkin olursa olsun, bir ideanın var olduğunu dile getirmek soyut olarak (λογικως) ve boş konuşmaktır. (Aristotle, 1963i; Bekker, 1831b:1217^b 19-23).

b) “İyi” teriminin sahip olduğu anlamların sayısı, “varlık” teriminin taşıdığı anlamların sayısı kadardır. Şöyle ki, nasıl varlık tüm kategorilerde bulunursa, aynı şekilde her kategoriye ait bir iyiden de bahsedilir. Örneğin varlık tözü de, niceliği de imler. Bu iki kategorinin ise birbirinden farklı bir “iyi”si bulunur; töz kategorisinde bu, Tanrı ve nous (νοϋς)² iken, nicelik kategorisinde uygun ölçüdür. Bu durum tüm diğer kategoriler için de geçerlidir. Dolayısıyla her bir kategoride tümel olarak bulunan bir iyiden, bir genel iyi ideasından bahsedilemez. Aksi takdirde iyinin, farklı kategoriler bakımından değil, sadece bir tanesi bakımından dile getirilmesi gerekirdi (Aristotle, 1963j:1096^a 18-29; 1963i:1217^b 25-34; Bekker, 1831b:1096^a 19-29, 1217^b 25-34).

¹ Platon’un “iyi ideası” için, *Devlet* diyalogunun 6. kitabında yer alan incelemeye bakılabilir (Platon, 2001:505^a-509^c).

² Ross “νοϋς” terimini “reason” ile, Solomon ise “mind” ile karşılamaktadır. Ross’un çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “νοϋς” terimi “nous” ile karşılanacaktır.

c) Tek bir ideaya göre olanları tek bir bilim inceler. Oysa ne varlık ne de iyi tek bir bilimin konusunu teşkil eder; çünkü bir önceki maddede belirtildiği üzere, her biri kategorilere göre farklılık gösterir. Kaldı ki, bir kategoriye ilişkin iyiyi farklı bilimler inceleyebilir. Örneğin zaman kategorisinde bulunan iyi, “uygun zaman”dır. Bir savaş söz konusu olduğunda uygun zamanı askerlik; sağlık ve hastalık söz konusu olduğunda ise tıp inceler. Dolayısıyla, tüm farklı iyileri inceleyen bir bilim mevcut değildir ve bu sebepten ötürü iyi ideasından bahsedilemez (Aristotle, 1963j:1096^a 29-34; 1963i:1217^b 34-41).

d) Bir doğal ardılığa, bir “daha önce” ile “daha sonra”ya sahip şeyleri, örneğin iki katlı, üç katlı gibi çok katlı olma özelliğini barındıran şeyleri düşünelim. Bu özellik bakımından iki katlı üç katlıdan önce olacaktır. Fakat onların dışında, onlardan ayrılabilir olan bir ortak öğeden söz edilemez. Aksi takdirde şu iki koşuldan birinin sağlanması gerekir: Ya bu ortak öge, ilk olandan daha önce gelecektir (çünkü bu ortak öge ortadan kalktığında ilk olan da ortadan kalkacağı için, ortak ve ayrılabilir olan daha önce gelir) ya da bu öge, “kendinde” özelliği eklenerek bir idea biçiminde düşünülecektir. Verilen örnek bağlamında ifade edersek, ya ortak olan çok katlılık iki katlıdan daha önce gelecektir ya da “kendinde çok katlılık” veya “çok katlılık ideası”ndan söz edilmesi gerekecektir. İlk koşul sağlanamaz; çünkü bir ortak öge olarak düşünülebilecek olan çok katlılık iki katlıdan daha önce değildir. İkincisi ise şu sebepten ötürü sağlanamaz: Ortak olana yüklenen “kendinde” özelliği, ezeli-ebedi ve ayrılabilir olmaktan başka bir anlama gelmez. Oysa nasıl ki günlerce dayanan beyaz, bir günlük beyazdan daha beyaz değilse, “kendinde çok katlı” veya “çok katlı ideası” da diğer çok katlılardan daha çok “çok katlı” değildir (Aristotle, 1963i:1218^a 1-15).

Dolayısıyla hiçbir suretle bir ortak ve ayrı başına bir “çok katlılık”tan söz edilemez. Bu durum “iyi” için de geçerlidir. Ortak olanın ilk olandan daha önce gelmesi anlamında bir ortak iyiden bahsedilemeyeceği açıktır; çünkü kategorilere göre ayrı iyilerin mevcut olmasından ötürü, iki katlının üç katlıdan önce gelmesi gibi bir durumu iyiler arasında da aramak saçma olacaktır. Örneğin uygun zamanın mı, yoksa nousun mu önce olduğu sorusu anlamsız olacaktır. Nitekim Aristoteles bu anlamda bir ortak iyinin düşünülmesi üzerinde bir açıklamada bulunmaz; çünkü onu asıl ilgilendiren, iyi ideası şeklinde ele alınan ortak iyi nosyonudur. Ona göre iyi ideası anlamında ayrı başına ve ortak bir

iyiden söz edilemez. Şöyle ki, insan tanımı (λογος)¹, insanın kendisi ve bir insan için bir ve aynı ise, her ikisi de insan olduklarına göre bir fark taşımayacaklardır. Bu böyleyse, aynı şekilde iyinin kendisi ve tek tek iyiler arasında da bir fark olmayacaktır. Ayrıca, iyinin ezeli-ebedi olması onu daha çok iyi kılmaz (Aristotle, 1963j; Bekker, 1831b:1096^a 34-1096^b 5).

e) İyi ideası olsa bile insanlar için elde edilebilir bir şey değildir. Bununla birlikte, çeşitli elde edilebilir iyilerle bağlantısı kurularak ve bir ilk-örnek şeklinde ele alınarak böyle bir ideanın tanınmasının, diğer iyilerin daha iyi bilinmesi ve böylelikle elde edilmeleri için yararlı olduğu düşünülebilir. Böyle büyük bir yardımdan habersiz kalınması ve onun aranmaması da muhtemel değildir. Fakat bilimlere bakıldığında tam tersi bir durumla karşılaşılır. Her biri bir iyiyi arzu etse ve eksikliğini gidermeye çalışsa da iyi ideasıyla ilgilenmezler. Ayrıca bir kişinin bunu bilmesi durumunda, sahip olduğu teknesi açısından nasıl bir yarar elde edeceğini saptamak da güçtür. Örneğin bir doktor nasıl daha iyi bir doktor olacaktır? Nitekim doktorun ilgilendiği, insan sağlığı ve daha ziyade tek tek insanların sağlığıdır; iyileştirdiği tek tek bireylerdir (Aristotle, 1963j:1096^b 31-1097^a 14). Dolayısıyla, idealar ve iyi ideası olsa bile, iyi bir hayat ve eylemler açısından bir yarar sağlamazlar (Aristotle, 1963i:1217^b 23-25).

Görüldüğü üzere, Aristoteles bir iyiler çokluğunu benimsemekte ve tek tek iyilerden ayrılabilen genel iyi anlayışına karşı çıkmaktadır. Eylem alanına ait olan baş iyi ise, pratik bilimler arasındaki en yetkili bilimin, yani siyasetin konusunu teşkil eder (Aristotle, 1963j:1094^a 25-30). Bu sebepten ötürü, insanın elde edemeyeceği, diğer bir deyişle insanî eylem alanının dışında kalan kendinde iyi, doğal olarak siyasetin kapsamı dışındadır.

(2) Böylelikle, bu kısmın başında dile getirilen ikinci sorunun, yani eylemler söz konusu olduğunda, sadece kendisi için istediğimiz ve her şeyi onun uğruna tercih ettiğimiz baş iyinin ne olduğuna dair sorunun yanıtına da ulaşmış bulunuyoruz. Şöyle ki, aradığımız iyi, siyasetin “iyi”si olduğuna göre, bu bilimin ereğinin ne olduğunun ortaya konmasıyla, dile getirilen soru yanıtlanmış olacaktır.

¹ Ross “λογος” terimini “*account*” ile karşılamaktadır.

Aristoteles çoğunluğun kanaatine uygun olarak, siyaset biliminin arzu ettiği iyinin, yani ereğinin mutluluk olduğunu belirtir (Aristotle, 1963j:1095^a 13-20). Ancak, bunun gerekçesiz bir kabul olduğu düşünülmemelidir. Aristoteles'in niçin bu genel kanaati onayladığına gelince, şu şekilde izah edilebilir:

Aristoteles'e göre, pek çok farklı erek bulunsa da, başka şeyler için ve sadece kendisi için seçilenler olmak üzere erekler iki sınıfa ayrılır:

“Bir erekten açıkça daha fazlası olduğuna göre ve bunların bazılarını (örneğin, servet, flütler ve genel olarak araçlar) bir başka şeyin uğruna seçtiğimize göre, açıkça tüm erekler son erek değildir; fakat baş iyi açıkça son olan bir şeydir. O halde eğer sadece bir tane son erek varsa bu bizim aradığımız olacaktır ve eğer birden fazlaysa bunların en sonundaki aradığımız olacaktır. Şimdi, kendisi gereği peşinden gidilmeye değer olana, bir başka şeyin uğruna peşinden gidilmeye değer olandan ve asla bir başka şey uğruna arzu edilir olmayana, hem kendileri gereği hem de başka şeyin uğruna arzu edilir olan şeylerden daha son diyoruz ve dolayısıyla daima kendisi gereği arzu edilir olana ve asla bir başka şey uğruna arzu edilir olmayana, mutlak [απλως]¹ son diyoruz.

Şimdi, tüm diğerlerinden daha çok mutluluğun böyle bir şey olduğu kabul edilir; çünkü onu daima kendisi için seçeriz ve asla bir başka şey uğruna seçmeyiz; fakat onur, haz, nous ve her erdemi gerçekten kendileri için seçeriz (çünkü onlardan hiçbir şey kaynaklanmasa bile, yine de her birini seçerdik); fakat onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşünerek onları mutluluk uğruna da seçeriz” (Aristotle, 1963j; Bekker, 1831b:1097^a 25-1097^b 5).

Görüldüğü üzere, mutluluk sadece kendisi için istenen ve ulaşılmaya çalışılan bir erektir. Buna binaen, insana özgü iyilerin en önemlisi ve en iyisidir; insani eylem alanı içerisinde yer alan ereklerin en iyisidir (Aristotle, 1963i:1217^a 21-40).

Bu anlayış ise, bir önceki bölümün “Dört Neden” başlıklı kısmında gördüğümüz üzere Aristoteles'in nedenler açısından sonsuz geriye gidişi kabul etmeyişiine dayanır. Örneğin, eylemler bağlamında ereksel neden için şöyle bir diziyi göz önünde bulunduralım: “*Niçin* başarılı bir yönetici olmak gerekir? Onur için... *Niçin* onurlu olmak gerekir? Mutluluk için...” Her ne kadar mutluluğa varan bu erekler dizisi farklı bir biçimde kurulabilse de, verdiğimiz örnekte Aristoteles'in anlatmak istediği görülebilir: Mutluluk için dindikten sonra “*Niçin mutlu olmak gerekir*” şeklinde bir soru sorulamaz; çünkü verilecek cevap soruyu tekrar etmekten başka bir şey olmayacaktır: “*Mutlu olmak için...*” Bundan ötürü, asla başka bir şey uğruna seçilmeyen mutluluk, bir

¹ Ross “απλως” terimini “without qualification” ile karşılamaktadır.

başka ereğin aracı konumunda değildir. Bilakis, tam ve kendine yeterdir. Aristoteles bunu şu şekilde açıklar:

“...kendine yeteri, tek başına alındığında yaşamı arzu edilir kılan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan olarak tanımlıyoruz, ve mutluluğun böyle olduğunu düşünüyoruz ve ayrıca diğerleri [yani diğer iyiler] arasındaki [herhangi] bir iyi şey gibi sayılmaksızın her şeyin en çok arzu edileni olduğunu düşünüyoruz–eğer öyle sayılırdı, açıkça iyilerin en küçüğünün bile eklenmesiyle, daha arzu edilir hale getirilirdi; çünkü [kendisine bir şey] eklenen, iyilerin bir aşırısı olur ve iyilerin daha büyüğü daima daha çok arzu edilendir” (Aristotle, 1963j:1097^b 14-20).

Tüm bu dile getirilenler ışığında, Aristoteles’in niçin mutluluğu siyaset biliminin ereği olarak kabul ettiği şu şekilde açıklanabilir: Onur, haz gibi iyiler bir açıdan sadece kendileri için seçilen ereklerdir. Diğer taraftan her birinin nihaî erek olan mutluluğa ulaşmada bir tür araç vazifesi görmelerinden ötürü, siyasetin ereğinin bunların içinde en iyisinin, yani mutluluğun olması kaçınılmaz olacaktır. Bununla birlikte, mutluluğun yanı sıra, kendisi uğruna diğer şeylerin yapıldığı başka erekler de vardır. Yukarıda aktarılan, *Nikomakhos’a Etik*’in iki tür ereğe ilişkin pasajından hemen önce, Aristoteles değişik eylem ve tekhnelerde değişik iyilerin olduğunu tekrar ederek, her birine ait iyinin, diğer şeylerin kendisi uğruna yapıldığı bir erek olduğunu belirtir ve örnek olarak da böyle bir iyinin tıpta sağlık, askerlikte zafer ve mimarlıkta ev olduğunu ifade eder (Aristotle, 1963j:1097^a 15-22). İlk bakışta bu, mutluluğa ilişkin görüşüyle çelişkili gibi gözükse de, aslında değildir. Şöyle ki, sağlık, zafer, ev ve bunlar gibi diğer iyilere de sonuçta bir “niçin”i içeren bir soru yöneltilir ki; elde edilecek yanıt yine “mutluluk için” olacaktır. Nitekim Aristoteles hemen akabinde, iki tür ereğe ilişkin pasajda, “her şeyden daha çok mutluluğun daima sadece kendisi için arzu edildiğini” dile getirir. Netice itibarıyla, pratik bilimler arasında en başta gelen bilimin, yani siyaset biliminin ereği, en başta gelen iyi, yani mutluluk olacaktır.

(3) “Başta gelen ereğe tekabül eden iyinin, bir etkinlik mi yoksa bir ürün mü olduğuna” ilişkin üçüncü sorumuza gelince, bunun yanıtlanması için Aristoteles’in mutluluğun ne olduğuna ilişkin asıl tanımının ortaya konması gerekir. Bu tanıma geçmeden önce, “mutluluk” kavramıyla alakalı bazı ön belirlemelerde bulunmak uygun olacaktır.

Grekçe “εὐδαιμονία” kelimesi, Türkçe’de “mutluluk”, İngilizce’de ise “happiness” kelimesiyle karşılanmaktadır. “Mutluluk”, “Bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak

ulaşılmaktan duyulan kıvanç durumu, ongunluk¹, kut, saadet...” (Eren ve diğ., 1992b:1048) anlamlarını taşırken; “*happiness*”, “**1.** sevinçli, memnun veya hoşnut olma durumu veya niteliği. **2.** iyi talih; şans. **3.** uygunluk, (...) genel bir içsel memnuniyet hissi...” (Macmillan Contemporary Dictionary, 1988:469) biçiminde açıklanır. “*Happiness*” kelimesinin sıfat hali olan “*happy*” kelimesi de bu açıklamaya uygun bir biçimde, “**1.** haz, sevinç veya memnuniyete sahip olma, onları gösterme veya sağlama (...) **2.** Şanslı, talihli (...) **3.** özellikle iyi uyumlu; uygun; yerinde...” (Macmillan Contemporary Dictionary, 1988:469) anlamlarına gelir. “*εὐδαιμονία*” kelimesi ise “refah, iyi talih, servet, bolluk, mutluluk...” (Liddell ve Scott, 2002:323) demektir. Bir sıfat olan “*εὐ-δαιμων*” da, “iyi bir cin tarafından kutsanmış²; buradan talihli, mutlu, kutsanmış, (...) maddî refah açısından hali vakti yerinde, servet sahibi...” (Liddell ve Scott, 2002:323) anlamlarını taşır.

Görüldüğü üzere, “*happiness*” ve “mutluluk” kelimeleri “*εὐδαιμονία*”yı tam olarak karşılayamamaktadır. Bununla birlikte her üç kelimeye ilişkin verilen açıklamalar arasında, konumuz açısından önemli gözüken şöyle bir ortak nokta tespit edilebilir: Her üç kelime büyük ölçüde, ister içsel ister dışsal koşulların etkisiyle oluşsun, mutluluğun insana özgü bir *durum*, bir *hal* olduğuna işaret eder. Oysa Aristoteles’in “*εὐδαιμονία*”sı tam aksine bir *etkinlik*dir, ruhun erdeme uygun etkinliğidir (Aristoteles, 1998a:1098^a 16-17). Ross bu konuda şunları dile getirir:

“Aristoteles, ereğin *eudaimonia* olduğu görüşünü ‘çoğunluktan’ alır. Ona karşılık gelen sıfat, köken olarak ‘iyi bir cin tarafından korunan’ anlamına gelmekteydi, ama sözcük gündelik Yunanca kullanımında çoğunlukla dış zenginliğe yapılan özel bir göndermeyle yalnızca ‘iyi talih’ anlamını taşıyordu. Sözcüğün ‘mutluluk’ olarak alışılacağı çevirisi, *Nikomakhos’a Etik’e* uygun düşmez. Çünkü ‘mutluluk’un, bizim dilimizde ‘haz’dan yalnızca süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumuna işaret etmesine karşılık, Aristoteles *eudaimonia*’nın bir tür etkinlik olduğunda ısrarlıdır...” (Ross, 2002:223).

Başta gelen ereğe tekabül eden iyinin, yani mutluluğun bir ürün değil de, bir etkinlik olduğunu bu şekilde belirledikten sonra, Aristoteles’in “ruhun erdeme uygun etkinliği” ile ne kastettiğini incelemek gerekir. Böyle bir inceleme için ise, öncelikle belli başlı yaşam biçimlerine dair görüşlerini ele almak uygun olacaktır.

¹ Ongunluk, “...mutluluk, bolluk, bereket, feyiz, saadet.” (Eren ve diğ., 1992b:1111) demektir.

² “*εὐ-δαιμων*”, “...iyi, cesur, asil” (Liddell ve Scott, 2002:332) anlamlarına gelen “*εὐ*” kelimesi ile temel anlamı “tanrı (*theós*) ile kahramân arasında bir yerde bulunan doğaüstü varlık veya şey” (Peters, 2004:60) olan “*δαιμων*” kelimesinden oluşan bir bileşik kelimedir.

Aristoteles'e göre, iyi ve mutluluğun kendilerinde bulunduğu düşünülen üç temel yaşam çeşidi vardır. Bunlar, haz yaşamı, siyaset yaşamı ve teori yaşamıdır (Aristotle, 1963j:1095^b 13-19). Bu ayrım, neyin en büyük iyi olarak görüldüğüne bağlıdır. Şöyle ki, bazıları hazzın, bazıları erdemin, bazıları da basiretin böyle olduğunu kabul eder (Aristotle, 1963i:1214^a 31-1214^b 1). Bu kabullere bağlı olarak ise seçilecek yaşam biçimleri belirlenir:

“Böylece görmekteyiz ki; [seçme] güc[ün]e sahip olanların tümünün seçtiği üç yaşam vardır, bunlar ‘siyaset adamı’, filozof ve zevkine düşkün kişinin yaşamlarıdır; çünkü bunların içinde filozof basiret ve hakikate ilişkin teoriyle, ‘siyaset adamı’ soylu eylemlerle (yani erdemden [karakter erdeminden] kaynaklananlar), zevkine düşkün kişi ise bedensel hazlarla meşgul olmayı hedefler” (Aristotle, 1963i:1215^a 34-1215^b 4).

Görüldüğü üzere, Aristoteles, haz yaşamını bedensel hazla; siyaset yaşamını erdem (karakter erdemi) ve buna bağlı eylemlerle; teori yaşamını ise basiret ve hakikate ilişkin teoriyle ilişkilendirmek suretiyle yaşam biçimlerini üçe ayırır. Bunlara ilaveten, diğer bir yaşam biçiminden, ticaret yaşamından da bahseder. Fakat ticaret yaşamının sağladığı zenginliğin başka şeylere yaraması sebebiyle, zenginliğin aranılan iyi, yani mutluluk olmadığını belirterek bu yaşam biçimini bir kenara bırakır (Aristoteles, 1998a:1096^a 5-7). Nitekim *Eudemos'a Etik*'te, ticaret yaşamı yukarıda adı geçen yaşam biçimlerinden ayrı tutularak, zorunlu olanın uğruna peşine düşülen yaşam biçimlerine dahil edilir. Örneğin bayağı tekneler [τεχνη]¹ veya ticari veya aşağı mesleklerle ilgili olanlar bu türdendir. Bayağı tekneler, sadece ün elde etmek amacıyla peşine düşülen teknelerken, aşağı meslekler oturularak yapılan ve ücretli olanlardır. Ticari olanlar ise pazar ve dükkanlardaki alışveriş işleriyle ilgili olanlardır (Aristotle, 1963i:1215^a 26-32).

Haz yaşamı söz konusu olduğunda, Aristoteles'in hazcılık karşıtı olduğu görülür. Ona göre, çoğunluk ve en bayağı insanlar iyi ve mutluluğun hazda bulunduğunu düşünmekteyseler de, böyle bir yaşam hayvanlara uygun bir yaşama benzemekte ve kişiyi köleleştirmektedir (Aristotle, 1963j:1095^b 13-21). Ancak, bu menfi tutumun, “sırf bedensel hazlara dayanan” bir yaşam biçimine yönelik olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Aksi takdirde, Aristoteles'in hazzı tamamen kötü olarak kabul ettiği sonucu çıkacaktır ki; daha sonra inceleneceği üzere, o böyle bir görüşe sahip değildir. Nitekim

¹ Solomon “τεχνη” terimini “art” ile karşılamaktadır.

haz yaşamına ilişkin eleştirinin hangi doğrultuda olduğu, *Eudemos'a Etik*'in şu satırlarında ifade edilir:

“...eğer bilmenin veya görmenin veya herhangi bir başka duyunun insanlara sağladığı tüm diğer hazlar ortadan kaldırılsaydı, tamamen köle gibi biri olmadıkça, bir tek insan bile ne sadece yeme hazzı ne de cinsellik hazzı için varolmaya değer verirdi; çünkü açıktır ki; bu seçimi yapan kişi açısından hayvan olarak doğmak ile insan olarak doğmak arasında hiç fark olmayacaktı. (...) Uyku hazzı için de aynısını söyleyebiliriz. Zira ilk günden son güne kadar, sözgelimi bin yıldır ya da birçok yıldır deliksiz bir uyku uyuma ile bir bitki hayatı yaşama arasında ne fark var? Bitkiler ne olursa olsun bu tür bir varoluşa sahip gibi görünürler ve benzer şekilde çocuklar da [böyledir]; çünkü çocuklar da annelerinin karnındaki ilk oluşumlarından itibaren doğalarına sahip olmayı sürdürürler; fakat her zaman uyurlar” (Aristotle, 1963i:1215^b 30-1216^a 8).

Diğer iki yaşam biçimine gelince, Aristoteles insanı mutluluğa ulaştırmaları bakımından, teori etkinliğine uygun yaşamın ilk sırada, karakter erdemine uygun yaşamın ise ikinci sırada geldiği görüşündedir (Aristoteles, 1998a:1177^a 12-1178^a 10). Bu iki yaşam biçimi arasındaki ilişki ileride açıklanmaya çalışılacaktır. Şimdilik, Aristoteles'in mutluluk anlayışını ortaya koyma maksadımız dâhilinde, siyaset yaşamına yönelik eleştirisini görmek ve bu bağlamda söz konusu iki yaşam türü arasındaki farka temas etmek yerinde olacaktır.

Aristoteles, çoğunluğun mutluluğun hazda bulunduğu yönündeki kanaatini eleştirdikten sonra, siyaset yaşamına ilişkin olarak şu sözleri dile getirir:

“...Seçkinler ve eylem adamları ise [mutluluğun] onurda olduğunu düşünürler; çünkü siyaset yaşamının ereği [τελος]¹ aşağı yukarı budur. Ama bu da aradığımız şeyden daha yüzeysel gözüküyor; çünkü onur, onurlandırılardan çok onurlandırılana bağlı görünüyor, oysa iyiyi kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olarak tasarlıyoruz. Ayrıca kendilerini iyi olduklarına inandırmak için onur peşinde koşar görünüyorlar; basiretli kişiler [φρονιμος]² tarafından, hem de onları tanıyanların önünde ve erdemleri için onurlandırılmayı isterler; erdemin [yani karakter erdeminin] onlara göre daha iyi bir şey olduğu açık. Hatta belki siyaset yaşamının ereği olarak daha çok erdemi sayan çıkabilir. Ama o da pek erek gibi görünmüyor; çünkü erdem sahibi birinin uyuması da, yaşam boyu eylemsiz kalması, üstelik başına felâketler gelmesi ve büyük talihsizliklere uğraması da olanaklı görünüyor; böyle bir yaşam süren birini hiç kimse –bir tezi sonuna dek savunmadığı takdirde– mutlu saymaz” (Aristoteles, 1998a:1095^b 22-1096^a 2).

Gördüğümüz üzere, siyaset biliminin ereği mutluluktur, yani ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Mutlu bir yaşam sürmek için öngörülen yaşam biçimlerinden biri ise,

¹ Babür “τελος” terimini “amaç” ile karşılamaktadır.

² Babür “φρονιμος” terimini “aklı başında kişi” ile karşılamaktadır. Onun çevirisine atıfta bulunulan yerlerde bir daha özel olarak belirtilmeksizin, “φρονιμος” terimi “basiretli kişi” ile karşılanacaktır.

karakter erdemi ve ona dayalı eylemlere bağı bulunan siyaset yaşamıdır. Dolayısıyla, bu iki öncülden, siyaset biliminin ereğı olan mutluluğa karakter erdemine bağı eylemlerden örülü bir yaşamla, yani siyaset yaşamıyla da erişilebileceğı sonucu çıkacaktır. Öyleyse yukarıdaki alıntıda dile getirilen eleştiriyi nasıl anlamak gerekir? Bu soruya bir açıdan şöyle bir yanıt verilebilir:

Siyaset yaşamının ereğı olarak, değı onur, isterse erdem kabul edilsin, bu yaşamla sınırlandırılmış bir mutluluk formülüyle yetinmek Aristoteles'i hiçbir zaman tatmin etmemiştir. Ruhun erdeme uygun etkinliğı mutluluktur; fakat mutluluk sadece karakter erdemlerine uygun etkinlikten ibaret değıldir. Bilakis, asıl olan, göreceğimiz üzere, düşünce erdemlerinin başında gelen nousa uygun etkinlik, yani teori etkinliğidir. Bu derecelendirme, tek başına bir birey olarak ele alınan insanın yaşamıyla, bir toplumun üyesi konumundaki insanın yaşamının bir arada nasıl bulunabileceğini gösterebilmeye gayretinin ürünüdür. Nitekim Guthrie; Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in başlarında siyaset bilimi ve ereğinin önemini belirtmesinden hemen sonra, üç temel yaşam biçiminden bahsetmesine ilişkin olarak benzer bir yorumda bulunur:

“Bu, *Etik*'in başından sonuna kadar aklımızdan çıkmayacak olan bir gerilimin ilk belirtisidir. (...) Platon'un bile anladığı üzere, filozof-kral erişilmez bir idealdir ve gerçek ile ideal arasındaki çarpışma, *Etik*'in yinelenen bir belirleyici özelliğidir. Bu, Aristoteles'in düşüncesinde bir tutarsızlığı göstermez; fakat sadece, uygun olmayan gerçekten haberdar olmasını gösterir ki; felsefi ve bilimsel uğraşlar, (varsaydığı gibi) insan için mükemmel yaşamı; insanın maddî varlıklardan ayrı başına sahip olduğu kabiliyetlerini harekete geçirdiğı için hususî olarak kişinin kendisine bağı olan yaşamı oluştururken, insanın hayvanî ve ruhsal doğasının düalitesinden dolayı hiç kimse yalnızca ve sürekli olarak bu etkinlikleri sürdüremez ve bazı kişiler bunlara hiç de uygun değıldir. Besin, barınak ve toplum herkesin gereksinimleridir. (...) Gerek toplumsal ve siyasal yaşama katılmaya yeteneksiz olan birisi, gerekse buna ihtiyaç duymayacak kadar kendine yeten birisi, ya bir canavar ya da bir tanrıdır...” (Guthrie, 1983:332).

Teori yaşamı ile siyaset yaşamı arasındaki ilişkiye referansla yapılan bu açıklamanın yanı sıra, siyaset yaşamına yönelik yukarıda dile getirilen eleştiri, Aristoteles'in kişinin kendisine bağı eylemlere, yani kişinin etkin olmasına verdiği önem açısından da ele alınabilir. Şöyle ki, her ne kadar onur ve onurlandırılma kişinin gerçekleştirdiğı eylemlerle bir ölçüde ilişkili olsa da, ereğı onur olan bir yaşam, aslında kişinin eylemlerinin başkaları tarafından nasıl değerlendirildiğine, diğere insanların bu eylemler hakkındaki kanaatlerine bağılıdır. Dolayısıyla, onura dayanan bir mutluluk kişiye bağı olmayacak ve ona sahip olan birinin elinden kolaylıkla alınabilecektir. Bu sebepten

ötürü de, Aristoteles böyle bir yaşamın sağlayacağı mutluluğun, kendi aradığıyla örtüşmediğini söylemekte ve siyaset yaşamının ereği olarak onurun kabul edilmesini eleştirmektedir.

Yine, söz konusu eleştiriye göre, ereği erdem olan bir siyaset yaşamı da Aristoteles'in aradığı mutluluğu sağlamamaktadır. Diğer taraftan, karakter erdemine uygun olan yaşamın, teori etkinliği kadar olmasa da, insanı mutluluğa ulaştırdığını belirtmiştik. Öyleyse buradan hareketle, Aristoteles'in birbiriyle çelişen iki farklı görüşü savunduğu şeklinde bir sonuca mı varılacaktır? *Erdem ile erdeme uygun eylemler* arasındaki ayrıma dikkat edilmediği takdirde bu soruya olumlu bir yanıt verilmesi gerekir. Oysaki her ne kadar Aristoteles siyaset yaşamını bazen kısaca "erdeme uygun yaşam" biçiminde açıklasa da, her zaman göz önünde bulundurduğu, karakter erdemine uygun eylemlerden, etkinliklerden müteşekkil bir yaşamdır (Aristoteles, 1998a:1098^b 31-1099^a 7). Nitekim bu konudaki hassasiyeti, "ruhun erdeme uygun etkinliği" şeklindeki mutluluk tanımında da açıkça karşımıza çıkar. Dolayısıyla, Aristoteles'in eleştirisi siyaset yaşamına değil de, ereğinin erdem olarak gösterilmesine yöneliktir. Zira erdem sahibi olan bir kişinin talihsizlikler ve felaketlerle dolu, gerekli eylemlerin gerçekleştirilmediği bir yaşam sürmesi mümkündür ki; bu durumda o kişiyi mutlu saymamak gerekir. Ne var ki, sadece karakter erdemine uygun eylemlerde bulunmak da gerçek anlamda siyaset adamı olmayı sağlamaz; asıl önemli olan bunların niçin tercih edildikleridir: Onurun peşinden koşulmasına ilişkin söylenenler hatırlandığında, başkaları tarafından onurlandırılmak için bu eylemlerde bulunmak yanlış olacaktır. Aynı şekilde, eylemleri sadece kendilerinden ötürü değil de, ün veya para kazanmak için tercih eden kişiler de gerçek anlamda siyaset adamı olamayacaklardır (Aristotle, 1963i:1216^a 20-27).

Aristoteles'in üç temel yaşam biçimine dair tüm bu görüşlerinin şu iki noktaya odaklandığı söylenebilir: Birincisi, bedensel hazlara dayalı yaşamın, insanın bitki ve hayvanlarla ortak yönünü teşkil etmekte olması ve dolayısıyla insanın kendine has doğasına kayıtsız kalmasıdır. Diğeri ise, ister teori, ister siyaset yaşamı söz konusu edilsin, mutluluğun elde edilmesi için insanın eylemesinin, etkinlikte bulunmasının zorunlu olmasıdır. Aristoteles'in mutluluk tanımının çıkış noktası tam da bu iki noktanın kesişmesinde, "insana özgü etkinlik" fikrinde yatar. Bu fikir çerçevesinde

oluşturulan mutluluk tanımının temellendirilmesi, *Nikomakhos'a Etik*'in şu uzun pasajında ifadesini bulur:

“Mutluluğun (...) daha açık olarak ne olduğunun söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin [εργον] ne olduğunu kavırsak, bu gerçekleşebilir. Çünkü nasıl bir flütçünün, bir heykeltıraşın ve her ustanın [τεχνιτη], genellikle de bir işi ve bir yaptığı [πραξις] olanların iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa, insan için de böyle düşünülebilir (...) Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili hayatı [ζωη]¹ da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyulara sahip hayat geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın (...) bir tür eylem hayatı kalıyor. Eylem hayatından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan hayat olduğu belirtilmeli; çünkü ‘daha önemli’ diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin [σπουδαιος] olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile çok iyi/mükemmel [σπουδαιος]² gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak –buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, çok iyi/mükemmel gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir hayat olduğunu, bu hayatın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu, çok iyi/mükemmel insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz]³, insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olur –üstelik yaşamın [βιος] sonuna kadar etkinliği. Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu [μακαριος] ve mutlu [ευδαιμον] kılmaz” (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1097^b 22-1098^a 20).

Mutluluğun tanımına ilişkin bu uzun temellendirmeyi oluşturan ana akılyürütme, kolaylıkla fark edilmektedir: Bir işi gerçekleştiren kişinin iyiliği, yaptığı işe ve bunu erdemli bir şekilde yapmasına bağlıdır. İnsana özgü olan, onu bitki ve hayvanlardan ayıran iş, ruhun akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliğidir. O halde insanın iyiliği, yani mutluluğu ruhun akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliğine ve bu etkinliğin erdeme uygun olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bu şekilde dile getirilebilecek olan akılyürütme, biçimsel açıdan doğrudur; verilen iki öncülden, kısaca “ruhun erdeme uygun etkinliği” biçiminde ifade edilen sonucun çıkması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, Aristoteles’in mutluluk tanımının sorgulanması, akılyürütmeyi oluşturan öncüllerin analizine bağlı olacaktır.

¹ Babür “ζωη” terimini “yaşam” ile karşılamaktadır.

² Babür “σπουδαιος” terimini “erdemli” ile karşılamaktadır.

³ Bu ifadeler, tarafımdan eklenmemiş olup yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadırlar.

İlk öncüle baktığımızda, iş ve işi yapan kişinin iyiliği arasında kurulan bağıntı, günlük tecrübelerimiz doğrultusunda onaylanabilecek bir niteliktedir: “A kişisi iyi bir marangozdur” dediğimizde; yakışıklılığa, bir siyasi parti üyeliğine veya araba kullanma kabiliyetine referansla o kişinin iyi bir marangoz olduğunu söyleyemeyiz. Onun iyi bir marangoz olup olmaması, işini nasıl yaptığına, mesleğini nasıl icra ettiğine bağlıdır. Her marangozun işi mobilya üretmektir; fakat bu işi yetkin bir şekilde gerçekleştiren iyi bir marangoz olacaktır.

İşini yetkin bir şekilde yapan kişinin erdemli olmasına gelince, Aristoteles’in Grekçe düşündüğü ve yazdığı göz önüne alınmazsa, bir gitarcının mükemmel bir gitarcı olmak için sahip olması gerektiği erdemden bahsedilmesi, ya anlamsız görünecek ya da “bir gitarcı veya başka bir işi olan kişinin ahlaken belli bir düzeyde olursa işini iyi gerçekleştirebileceği” şeklinde son derece yanlış bir anlamaya yol açacaktır. Şöyle ki, “αρπη”nin karşılığı olarak dilimizde kullanılan “erdem” ve Arapça bir kelime olan “fazilet” kelimeleri, esasen ahlak alanına ilişkindir. Erdem kelimesi, “1. Ahlâkın övdüğü iyilikçilik, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk gibi niteliklerin genel adı, fazilet (...) 2. *fel*. insanın ruhî olgunluğu.” (Eren ve diğ., 1992a:461) anlamlarını taşıırken, “fazilet” de benzer bir şekilde “...insanda iyilik etmeye ve fenâlıktan çekinmeye olan devamlı ve değişmez istidât, güzel vasıf, insanın yaradılışındaki iyilik, iyi huy, erdem.” (Devellioğlu, 2003:253) demektir. “αρπη”nin İngilizce karşılığı olan “*virtue*” kelimesi ise şu şekilde açıklanır: “1. Dürüstlük, iyilik veya ahlaki üstünlük/mükemmellik niteliği. 2. ahlaki üstünlüğün özel türü 3. herhangi bir iyi nitelik veya takdire değer karakter özelliği (...) 4. bekaret, özellikle bir kadında. 5. eserler üretmek için doğal kudret veya güç; potansiyel; etki” (Macmillan Contemporary Dictionary, 1988:1114). Son iki anlamı göz ardı ettiğimizde, bu kelimenin kullanımında da ana vurgunun ahlak üzerinde olduğu karşımıza çıkar. Oysaki “αρπη” kelimesi sadece ahlaken iyi olmaya işaret etmez. Her tür iyilik ve üstünlüğü ifade etmeyi sağlayan şu anlamları taşır:

“...her tür iyilik, üstünlük/mükemmellik, özellikle *erkeğe has* nitelikler, *erkeklik*, *büyük kahramanlık*, *yiğitlik* (...) 2. *yüksek mevki*, *asalet* (...) 3. *düz yazıda*; genellikle, herhangi bir sanatta *iyilik*, *üstünlük* (...) hayvan veya nesnelere iyiliği, üstünlüğü (...) 4. ahlaki anlamda; *iyilik*, *erdem* (...) ayrıca *erdem ve değere yönelik karakter*” (Liddell ve Scott, 2002:115).

“αρπη”nin taşıdığı bu anlamlar çerçevesinde, bir işi erdemli, erdeme uygun bir biçimde yapmanın, onu iyi, üstün ve mükemmel bir biçimde gerçekleştirmek olduğu

söylenbilir. Dolayısıyla, kendi işiyle alakalı erdeme sahip olan gitaracı, iyi, üstün ve mükemmel bir gitaracı demektir. Bu örnekte görüldüğü üzere, Aristoteles'in bir işi olan kişinin iyiliği ile o kişinin işi arasındaki bağıntıya “erdeme uygun olma” ölçütünü eklemesi, Grekçe düşünmesinin ürünüdür. Nitekim gelişimini tamamlamış bir canlının beslenme ve büyüme açısından sahip olduğu erdemden (Aristoteles, 1998a:1102^a 33-1102^b 5), örneğin gelişmiş bir atın erdeminden bahsedilebilmesi de bu düşünüş çerçevesinde bir anlam kazanır. Bununla birlikte, “gitaracının erdemi” veya “atın erdemi” gibi ifadeler “αρετη”nin taşıdığı yan anlamları yansıtır. Şüphesiz, Aristoteles'i asıl ilgilendiren, ahlak alanına ilişkin “αρετη”dir.

Mutluluk tanımına ilişkin akılyürütmenin ikinci öncülü ise ilkinden farklı bir kabule dayanır. İnsanın işinin “akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinlik” olduğunun dile getirilmesi, “akla sahip olma”nın insana özgü olmasına bağlıdır. Burada Aristoteles'e iki açıdan itirazda bulunmak mümkündür: Birincisi, düşünme ve aklın gerçekten insana özgü olup olmadığına ilişkindir ki; Aristoteles'in ruh anlayışıyla ilgili kısımda gördüğümüz üzere, Aristoteles bu hususta hiç tereddüt etmemekte ve insan ruhunu bitki ve hayvanlarınkinden ayıran yetinin düşünme yetisi, diğer bir deyişle nous olduğunu belirtmektedir. Diğerine gelince, böyle olsa bile, insanın iyiliğini ve dolayısıyla mutluluğunu belirleyecek işin, insana özgü bir yetide aranmasının gerekli olup olmadığı sorularak ifade edilebilir. Elbette bu itiraz şu şekilde çürütülebilir: Nasıl ki iyi bir marangoz olmak, bir kişinin marangoz olmak bakımından sahip olduğu işe, marangoz olmaya özgü işe bağlı ise, bir insanın iyi ve mutlu olması da insan olmak bakımından sahip olduğu işe, insan olmaya özgü işe bağlı olacaktır. Muhtemelen Aristoteles'in zihninde kurduğu yapı bu şekildedir.

Bununla birlikte, insanın işinin ne olduğu ile bir marangozun işinin ne olduğunu saptamak arasındaki şu farklılığa dikkat edilmesi gerekir: Bir marangozun iyi olup olmaması, örneğin, hızlı koşabilmesine bağlı değildir; çünkü hızlı koşmak marangozun marangoz olmak bakımından sahip olduğu/olması gerektiği bir özellik değildir. Diğer bir deyişle, marangoz olmak kendisi gereği hızlı koşmayı içermez. Bu sebeple marangozun iyiliği sadece ona ait olan işle, marangozluğun gereği olan işle ilgili olacaktır. Oysaki beslenme ve büyümeyle ilgili hayat da, duyulara sahip hayat da tıpkı akla bağlı etkinlik gibi insana kendisi gereği aittirler. Hızlı koşmak ile marangozluk

arasındaki ilişki; beslenme, büyüme ve duyumsama ile insan olma arasındaki ilişkiden farklıdır. Bu sonuncular sadece insana özgü olmamakla birlikte, insan doğasının ayrılmaz birer parçalarıdır. Bu açıdan bakıldığı takdirde, insanın mutluluğunun ne olduğunu ararken, *kişinin iyiliği ile işi* arasında kurulan bağıntıda “*kişiye özgü işin aranması*” fikrine yer verilmesi bir zorunluluk olarak görünmez. Kaldı ki, insana özgü olan etkinliğin kötü olabilmesi de söz konusudur veya bitki ve hayvanlarla ortak olan hayat tarzlarının, insanı tam anlamıyla mutlu kılabileceği pekala düşünülebilir. Nitekim bir hedonistin perspektifinden mutluluğun resmi, hazlara sahip olma biçiminde çizilir. Elbette Aristoteles bu ve benzer görüşlerin bilincindedir. Mutluluk tanımı vasıtasıyla dile getirmek istediği, kendi perspektifinden bir mutluluk resmi çizmektir. Bu perspektifin ana yapısı, MacIntyre’ın şu tespitinde isabetli bir biçimde ortaya konulur:

“İnsânlar beslenme ve büyüme gibi bazı kapasiteleri bitkilerle, bilinç ve duygu gibi başka bazılarını da hayvanlarla paylaşır. Fakat akılsallık münhasıran insânîdir. Dolayısıyla özgül insânî etkinlik insânın kendi akılsal güçlerini kullanmasından ibârettir ve özgül insânî üstünlük de bu güçlerin doğru ve ehil olarak kullanılmasında yatar.

Aristoteles, bu argumanı âdetâ apaçıkmiş gibi ileri sürer ve genel Aristotelesçi evren görüşü zemîninde bu arguman apaçıktır. Doğa, iyice belirgin ve seçik varlık türlerinden oluşmuştur; bunların her biri, kendi kuvvesinden amacını gerçekleştirdiği fiil durumuna doğru hareket eder ve hareket ettirilir. En üst basamakta, her şeyin kendisine doğru hareket ettirildiği Hareketsiz Hareket Ettirici, değişmez bir şekilde kendisini düşünen düşünce vardır. Diğer her tür gibi insân da kendi amacına doğru hareket eder ve insânın amacı basîtçe insânî diğer türlerden ayırdeden şeyi irdelemekle belirlenebilir. Bu genel görünüm verildiğinde, bu sonuç çürütülemez görünür; verilmediğinde ise, bu sonuç son derece akla aykırı görünür. Fakat Aristoteles’in *argumanında* bunun etkilediği çok az şey vardır. Çünkü Aristoteles, yalnızca kendisinin iyi tanımına doğru ilerlediğinde, karakteristik olarak herhangi bir insânî iyi’nin, kendisi ışığında tanımlanacağı insânların karakteristik işinin akılsal davranış olduğu görüşüne bağımlı kalır” (MacIntyre, 2001:73).

Görüldüğü üzere, “ruhun erdeme uygun etkinliği” şeklinde kısaca ifade edilen mutluluk tanımı, günlük tecrübeler ve “*αρετη*” kelimesinin taşıdığı anlamlara dayanan bir öncül ile Aristoteles’in insanın ontik yapısı hakkındaki görüşüne bağlı, insanın işlevine ilişkin bir kabulün dile getirildiği diğer bir öncülden oluşan bir akılyürütmenin sonucudur. Hatta denilebilir ki; bu akılyürütme, Aristoteles için apaçık olan bir gerçeğin tasım formuna dönüştürülerek ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki, ulaşılan bu sonuç, mutluluğu açıklamak için saptanan bir başlangıç noktası niteliğindedir. Siyaset biliminin ereği olan mutluluk hakkında daha kapsamlı bir açıklamanın yapılabilmesi,

daha önce de işaret ettiğimiz gibi, erdemden ne anlaşıldığına bağlıdır. Aristoteles’in erdem hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, seçilen başlangıç noktasının ana yapısının kavranabilmesi için, mutluluk tanımının tekrar gözden geçirilmesi uygun olacaktır.

Hatırlanacağı üzere “εὐδαιμονία” kelimesi mutluluğun yanı sıra refah, iyi talih, servet ve bolluk anlamlarını da taşır. “Ruhun erdeme uygun etkinliği” şeklindeki “εὐδαιμονία” tanımı ise bu anlamları hesaba katmamaktadır. Bununla birlikte, Aristoteles “εὐδαιμονία”nın taşıdığı bu anlamları ve sağlık, güzellik, dostlara sahip olma gibi mutlulukla ilişkilendirilen diğer iyi şeyleri göz ardı etmiş değildir. Nitekim bu durum *Retorik*’in mutluluğa ilişkin şu cümlelerinde karşımıza çıkar:

“Tek tek her insanın ve ortak olarak bütün insanların, seçtikleri ve kaçındıkları şeyleri belirleyen belli bir amaca yöneldikleri söylenebilir. Bu amaç, kısaca özetlersek, mutluluk ve onu oluşturan şeylerdir. (...)

Mutluluğu erdemle birleşmiş refah olarak tanımlayabiliriz; ya da yaşam bağımsızlığı olarak; ya da en çok hazdan güvenli yararlanma olarak; ya da insanın malını mülkünü ve bedeninin koruma ve onları kullanma gücüyle birlikte varlığın ve bedenin iyi durumda olması olarak. Mutluluğun bu şeylerden biri ya da birkaçı olduğu konusunda herkes hemen hemen aynı fikirdedir.

Mutluluğun bu tanımından, onu oluşturan parçaların şunlar olduğu ortaya çıkar: - soylu bir doğum, çok sayıda arkadaş, iyi arkadaşlar, varlık, iyi çocuklar, çok sayıda çocuk, mutlu bir yaşlılık, aynı zamanda da ün, onur, iyi talih ve erdemle birlikte sağlık, güzellik, güç boy-bos, atletik güç gibi bedence üstünlükler. Bir insan bu iç ve dış ve dış iyi koşullara sahipse, tamamen bağımsız olmaması için hiçbir engel kalmaz; çünkü bunların dışında sahip olunacak başka şey yoktur. (Ruhun ve bedenin iyiliği içseldir. Soylu bir doğum, arkadaşlar, para ve onur dışsaldır.) Dahası, onun, yaşamını gerçekten güvenli kılabilmesi için kaynaklara ve şansa sahip olması gerektiğini de düşünürüz” (Aristoteles, 2004:1360^b 3-28).

Mutluluk hakkındaki bu açıklamalar, kavramın hayli geniş bir çerçevede ele alındığını ve “erdeme uygun etkinlik” fikri ile yetinilmediğini göstermektedir. Ancak, burada şuna dikkat etmek gerekir: İyi, mutluluk, erdem, anayasa türleri gibi konular, aslında retorik değil de, siyaset biliminin kapsamına girseler de, retorik tartışmaların malzemesini teşkil etmeleri sebebiyle, *Retorik*’de bu konulara ilişkin genel izahlara yer verilir (Aristoteles, 2004:1359^b 1-1375^a 22). Nitekim, yukarıdaki pasajda Aristoteles’in mutluluğa ilişkin ayrıntılı bir analizde bulunmadığı, sadece genel olarak kabul gören fikirleri eksiksiz bir biçimde listelemeye özen gösterdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte bu listeleme, dile getirilenlerin tasdikini de ihtiva eder niteliktedir. Ancak, Aristoteles’in kabulünün şartlı bir kabul olduğunu görmek gerekir: “Mutluluk nedir?”

sorusunun asıl yanıtı, “ruhun erdeme uygun etkinliği” olacaktır. Fakat mutlu olmak için ruhun içindeki iyilerin, yani erdemler ve hazzın (Aristoteles, 1999:1218^b 32-35) yanı sıra, sağlık, güzellik gibi bedensel iyilikler ile zenginlik, soyluluk, dostlar gibi dış iyiler de gerekli görünmektedir. Şu sebeple ki, bu iyiliklere yaşamı idame ettirecek derecede sahip olunamadığı takdirde, iyi eylemlerde bulunmak ya olanaksız ya da çok güç olacaktır (Aristoteles, 1998a:1099^a 30-1999^b 7). Ancak, iyi yaşamın, mutlu olmanın kendisi ile bunları sağlayacak koşulların kesinlikle karıştırılmaması gerekir. Nasıl ki, sağlıklı olmak için gerekli olan koşullar ile sağlıklı olmanın kendisi farklıysa, aynı durum iyi yaşam ve mutluluk için de geçerlidir: Sağlıklı olmak için (1) her türlü tutum, huy ve etkinlik için gerekli olan nefes alma, uyanık olma, değişime maruz kalma gibi ortak koşullar ile (2) et yemek, gezintiye çıkmak gibi sağlığa özgü koşullara ihtiyaç duyulur. Aynı şekilde mutluluğa ulaşmak için, sözü edilen ortak koşullarla birlikte para, onur, talih gibi mutluluğa özgü koşullara sahip olunması gerekir. Yanlış olan ise, mutluluğun bağlı olduğu koşulların mutluluğun asıl bölümleri biçiminde anlaşılmasıdır (Aristoteles, 1999:1214^b 11-27).

Tüm bu dile getirilenler, Aristoteles’in, “toplumsal/siyasal bir canlı” olan insanın (Aristotle, 1961:1253^b 2) ihtiyaçlarının bilincinde olduğunu göstermektedir. Bu şekilde ele alınan insan, doğal olarak, sağlıklı, güçlü ve güzel bir bedene; aileye, dostlara, paraya, onura ve talihe ihtiyaç duyacaktır: Ruhun erdeme uygun etkinliğinden oluşan her iki yaşam biçimi, yani hem teori hem de siyaset yaşamı, aynı derecede olmamakla birlikte, bu ihtiyaçların temin edilmesini gerektirmektedir (Aristoteles, 1998a:1178^a 23-1178^b 7, 1178^b 33-35). Bununla birlikte,

“Dış iyiler olmaksızın mutlu olunamasa bile, sanılmamalı ki, mutlu kişi olmak için pek çok, büyük şeylere gerek duyulacak: (...) Dozunda olanakla da erdeme göre davranılabilir (...), bu yeter. Erdeme göre etkinlikte bulunan kişinin yaşamı mutlu olacaktır” (Aristoteles, 1998a:1178^b 35-1179^a 9).

Aristoteles’in mutluluk tanımında dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta ise, “erdeme uygun etkinlik” nosyonunun şöyle bir anlayışa yol açabilir nitelikte olmasıdır: “Kişi erdeme uygun etkinlikte bulunursa mutlu, bulunmazsa mutsuz olur. Dolayısıyla bir gün mutlu, diğer bir gün mutsuz olması mümkündür; çünkü bir gün erdeme uygun etkinlikte bulunan bir kişi başka bir gün aksini yapabilir.” *Nikomakhos’a Etik*’te yer alan mutluluk tanımına ilişkin pasajın son kısmını hatırladığımızda, Aristoteles’in böyle bir yanlış anlamaya karşı önlem aldığı görülmektedir: “...üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği.

Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.”

Aristoteles’in “yaşamın sonuna kadar devam eden etkinlik” fikrine işaret etmesi, beraberinde bazı başka sorunlar getirir. Bu sorunlar şu ifadeden hareketle tespit edilebilir:

“Dediğimiz gibi, [bir insana mutlu diyebilmek için]¹ hem erdemin tamamı hem de yaşamın tamamı gerekli. Nitekim yaşamda pek çok değişiklik oluyor, talihin her türlü cilveleriyle karşılaşılıyor ve olabiliyor ki, en parlak durumda olan kişi bile yaşlılığında büyük bir felâkete uğruyor—Troia efsanelerinde Priamos için anlatıldığı gibi; böylesi bir talihsizlikle karşılaşmış ve acınacak şekilde ölmüş birini hiç kimse mutlu saymaz.

O halde acaba yaşadığı sürece hiçbir insan mutlu saymayacak mıyız? Solon’un dediği gibi sonunu mu görmek gerekir? Bunu eğer böyle kabul edeceksek, acaba insan ölünce mi mutludur? Yoksa bu, özellikle mutluluk bir tür etkinliktir diyen bizler için, tamamen saçma mıdır? Yok eğer ölmüş olanın mutlu olduğunu söylemiyorsak (...) bu da tartışma konusudur; bir ölü için de, yaşayıp da farkında olmayan biri için olduğu gibi, iyi ve kötü şeyler olduğu düşünülür, örneğin onurlar, onursuzluklar; çocuklarının ya da torunlarının iyi durumda olmaları ve talihsizlikleri gibi” (Aristoteles, 1998a:1100^a 4-22).

(1) “Yaşamın sonuna kadar devam eden etkinlik” fikrinden bahsedilmesinin yol açtığı ilk sorun, yaşarken bir insana mutlu denilip denilemeyeceğine ilişkindir. (2) Böyle bir sorunun ortaya çıkmasında rol oynayan “büyük bir felakete uğrama” olgusu ise cevaplanması gereken bir ikinci soruyu doğurur: Mutluluk ve talih arasında nasıl bir ilişki vardır? (3) Yukarıdaki alıntıda karşımıza çıkan son sorun ise ölülerin mutluluğundan bahsedilip bahsedilemeyeceğine ilişkindir ki; bu da yine öncekilerle ilişkilidir. İncelememize sonuncusundan başlayalım.

Görüldüğü üzere, ölmüş kişilerin mutluluğundan bahsedilebilmesi bir açıdan saçmadır; çünkü bu kabul mutluluğun bir etkinlik şeklinde ele alınmasıyla tutarlı değildir. Diğer taraftan, Aristoteles ölüler için de onurlar, onursuzluklar, talih ve talihsizlikler gibi iyi ve kötü şeylerin olduğu yönündeki, yaşadığı toplumda kabul gören kanaatin de bilincindedir. Yanıtlanması gereken, Aristoteles’in bu kanaati paylaşıp paylaşmadığı sorusudur.

Öte yandan, ölülerin mutluluğundan bahsedilebilmesi, erdeme uygun etkinlikte bulunmaya veya bedensel iyiliklere değil, mutluluk için gerekli görülen koşulların bir

¹ Bu ifade, tarafımdan eklenmemiş olup yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

kısmını teşkil eden dış iyilere bağlı olarak ele alınır ve onur, talih gibi dış iyiler ancak yakınlarının bunlara sahip olması açısından ölüleri ilgilendirir. Dolayısıyla bir ölü için mutluluktan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorunu, çocuklarının, torunlarının veya dostlarının içinde bulunduğu durumların kendisini etkileyip etkilemediği sorunu haline gelir.

Aristoteles; ölülerin, ne hiçbir şekilde yakınlarının içinde buldukları durumlardan etkilenmediklerini, ne de bunlara bağlı olarak kimi zaman mutlu kimi zaman mutsuz olmak suretiyle bir değişikliğe uğradıklarını açıkça onaylar (Aristoteles, 1998a:1100^a 22-30, 1101^a 22-35). Bununla birlikte, ölülerin etkilenebilmesini açıkça inkar etmemesine rağmen, bu durum bir ölünün mutluluğu bakımından neredeyse hiçbir önem arz etmez. Nitekim Aristoteles konuyla ilgili olarak şu sonuca varır:

“Söylediklerimizden öyle görünüyor ki, onlara ulaşan bir şey varsa, bu, ister iyi ister tersi olsun, ya kendi başına ya da onlar için önemsiz ve küçük bir şey olurdu; öyle değilse bile, mutlu olmayanları mutlu kılacak, mutlu olanların ise bu mutluluklarını ellerinden alacak derecede ve nitelikte olmazdı. Dostlarının iyi ya da kötü durumda olmalarından ölülerinin de bir dereceye kadar etkilendiği görülüyor, ama bu etkilenme, mutlu olanları mutlu olmaktan çıkaracak ya da böyle bir etki yaratacak nitelikte ve derecede değil” (Aristoteles, 1998a:1101^a 35-1101^b 9).

Bu pasaj bağlamında, Aristoteles’in sunduğu çözüm önerisi şu kabullerden oluşur: (1) Ölüler mutlu veya mutsuzdurlar. (2) Ölüler yakınlarının iyi veya kötü durumda olmalarından etkilenirler. (3) Bu etkilenme, mutlu olanları mutsuz, mutsuz olanları mutlu kılacak derecede değildir.

İkinci ve üçüncü maddede belirtilenlere baktığımızda, bu kabullerin, Aristoteles’in yaşayan kişileri gözeterek ortaya koyduğu mutluluk anlayışıyla bir anlamda paralel olduğu söylenebilir. Şöyle ki, mutluluk, ruhun erdeme uygun etkinliği olsa da, gördüğümüz üzere, bedensel iyiler ve dış iyiler de bir ölçüde gereklidir. Ölülerin mutluluğu söz konusu edildiğinde de benzer bir bakış açısı ile karşılaşılır: Ölüler

yakınlarının içinde bulunduğu durumlardan ve dolayısıyla dış iyilerden bir ölçüde etkilenirler.¹

Ancak, tam da bu noktada önemli bir sorun ile karşılaşılmaktadır: Ölüler yakınlarının içinde bulunduğu durumlardan bir ölçüde etkileniyorlarsa ve bu etkilenme mutlu veya mutsuz olmalarını değiştirmiyorsa, onların mutluluk veya mutsuzluklarının asıl belirleyicisi olan bir şey gerekir. Açıktır ki, ölümler için ne ruhun erdeme uygun etkinliğinden ne de bedensel iyiliklerden bahsedilebilir. Öyleyse onların mutlu veya mutsuz olmalarını ne belirleyecektir? Diğer bir deyişle, Aristoteles'in çözüm önerisinin temelinde yatan birinci kabul, yani ölümlerin mutlu veya mutsuz olduğu kabulü ne anlama gelmektedir?

Bu sorular ile birlikte ölümlerin mutluluğundan bahsedilip bahsedilemeyeceğine dair ana soruna ilişkin şöyle bir kısır döngü elde etmiş bulunuyoruz: Ölülerin mutluluğundan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorunu, yakınlarının içinde bulunduğu durumların onları etkileyip etkilemediği sorundur; çünkü onların mutluluğu erdeme uygun etkinliğe veya bedensel iyiliklere değil, ancak talih ve onur gibi dış iyilere bağlı olabilir. Ölüler yakınlarının içinde bulunduğu durumdan etkilenirler; fakat bu etkilenme mutlu olanları mutsuz, mutsuz olanları mutlu kılacak derecede değildir. Öyleyse onların mutlu veya mutsuz olabilmelerini belirleyen asıl bir etmen olmalıdır. Öte yandan bu ne erdeme uygun etkinlik ne de bedensel iyiliktir. Dolayısıyla geriye talih, onur gibi dış iyilerin böyle bir etmen olması ihtimali kalır ki; bunlar sadece bir ölçüde etkide bulunur.

Bu kısır döngüden kurtulmak için Aristoteles'in ölüden ne anladığına dikkat edilmesi gerekir. Ruh ile ilgili kısımda gördüğümüz üzere, nousun ölümsüz ve sonsuz olarak ele alınması, Aristoteles'in "bir insanın ruhunun ölümsüzlüğüne ve bir tür bireysel varoluşun ölümden sonra devam ettiğine inandığı" şeklinde bir yorum yapılmasını pek de sağlar görünmez. Ölülerin mutluluğuna ilişkin açıklamalar çerçevesinde ise, ilk bakışta Aristoteles'in bir tür ölüm sonrası varoluşu benimsediğine yönelik bir ipucuna

¹ Onur, talih gibi dış iyilerin etkileri bağlamında yaşayan kişiler ile ölümlerin mutlu olmaları arasında kurulan benzerlik, Aristoteles'in daha önce aktarmış olduğumuz şu sözlerinde açıkça ortaya konur: "...bir ölü için de, yaşayıp da farkında olmayan biri için olduğu gibi, iyi ve kötü şeyler olduğu düşünülür, örneğin onurlar, onursuzluklar; çocuklarının ya da torunlarının iyi durumda olmaları ve talihsizlikleri gibi." Bu ifadede dile getirilen, iyi ve kötü şeylerin farkında olmama hali bağlamında kurulan benzerliğin kapsamlı bir analizi için Pritzl'in "Aristotle and Happiness After Death: *Nicomachean Ethics* 1. 10-11" adlı makalesine bakılabilir (Pritzl, 1983:105-109).

rastlandığı düşünülebilir. Zira bir ölünün, yakınlarının iyi veya kötü durumda bulunmalarından etkilenmesi, onun şu veya bu şekilde bir bireysel varoluşa sahip olduğunu akla getirir. Kısır döngüye yol açan, tam da budur; ölülerin bireysel bir varoluşa sahip olduğu kabul edildiği takdirde, onların mutlu olması açıklanamamaktadır: Onlar ne erdeme uygun etkinlikte bulunabilirler, ne de bedensel iyilere sahiptir; yakınlarının içinde bulunduğu durumlar da onları sadece bir ölçüde etkiler. Öte yandan, ölüler bireysel bir varoluşa sahip değilseler, Aristoteles'in ölülerin mutlu veya mutsuz olduklarını dile getirmesi nasıl izah edilebilir?

Öyle görünüyor ki; tüm bu tartışmalar, farklı bir biçimde varolmaya devam eden ve yaşayan yakınlarının içinde bulunduğu durumlardan etkilenecek biçimde onlarla bir ilişkisi olan bir ölünün mutluluğu veya mutsuzluğuna değil, yaşantısını tamamlamış bir kişinin geride kalanlar tarafından nasıl değerlendirileceğine yöneliktir. Diğer bir deyişle, Aristoteles'in bir çözüme kavuşturmaya çalıştığı sorun, ömrünün son zamanlarında büyük felaketlere uğramış veya talihsizliklere maruz kalan yakınları geride bırakan bir kişinin mutlu sayılıp sayılamayacağına ilişkindir.

Gördüğümüz üzere, böyle bir değerlendirme açısından, ölmüş bir kişinin yakınlarının içinde bulunduğu durumun aslında bir önemi yoktur. Bunlar, mutlu bir yaşam sürmüş bir kişinin mutsuz, mutsuz bir yaşam sürmüş birinin ise mutlu olarak değerlendirilmesini mümkün kılacak ölçüde bir etkiye sahip değildir. İncelenmesi gereken ise, “yaşamın sonuna kadar devam eden etkinlik” fikri bağlamında karşılaştığımız ikinci sorun, yani bir kişinin mutluluğu açısından talihin ne derece bir öneme sahip olduğu sorunudur.

Daha önceki kısımlarda da kısmen temas edildiği üzere, Aristoteles mutluluk için talihin gerekli olduğunu kabul etse de, mutlu olmanın esas olarak erdeme uygun etkinliğe bağlı olduğu görüşündedir. Çünkü mutluluk sadece talihe bağlandığı takdirde, talihin değişmesinden ötürü aynı insana bir gün mutlu diğer bir gün mutsuz denilecektir (Aristoteles, 1998a:1100^a 32-1100^b 11). Öte yandan, mutluluk, hem erdemce kusurlu olmayan herkesin belirli bir öğretim ve çaba neticesinde ona ulaşabileceğinden ötürü herkeste bulunabilecek bir şey, hem de erdemin ödülü ve en üstün erek olması sebebiyle tanrısal ve kutludur (Aristoteles, 1998a:1099^b 9-20). Mutluluk talihe bağlı olduğunda ise bu iki özellikten bahsetmek pek uygun olmayacaktır:

“...güzel yaşama talihe dayanan ya da doğaya göre oluşan şeylerde ise pek çok kişi için umutsuz bir şey olacaktır (nitekim onun elde edilmesi insanların bir çabasına da bağlı olmayacak, onların yapıp ettiklerine de bağlı olmayacak) Ne ki güzel yaşama kişinin belli bir nitelikte olmasındaysa ve kişinin eylemlerine bağlı ise, bu iyi hem daha yaygın hem de daha tanrısal bir şey olsa gerek: daha yaygın olur, çünkü daha çok insan pay alacaktır; daha tanrısal olur, çünkü mutluluk, kendilerini ve eylemlerini belli nitelikte oluşturan kişilerde bulunacaktır” (Aristoteles, 1999:1215^a 12-19).

Sürekli olarak erdeme uygun etkinlikte bulunan bu kişilerin mutluluğuna, şüphesiz talihin de bir etkisi vardır: Büyük talihlilikler onların yaşamlarını daha da kutlu kılar. Talihsizliklere gelince, her ne kadar bunlar acıya yol açarak birçok etkinliğe engel olabilecekse de, gerçekten iyi ve basiretli kişiler talihsizliklere katlanabilir ve bunlarla baş ederek en iyi şekilde eyleyebilirler. Sadece çok büyük talihsizlikler mutlu bir kişinin durumunu etkileme imkânına sahiptir. Bununla birlikte, büyük felaketlerin değiştirdiği kişilerin yeniden mutlu olması hayli güç olsa da, uzun bir zaman zarfında büyük şeyler yaparak bunu başarabilirler (Aristoteles, 1998a:1100^b 16-1101^a 14).

Tüm bu dile getirilenlerin sonucunda görülmektedir ki; Aristoteles’e göre bir kişinin mutluluğunun asıl belirleyicisi “ruhun erdeme uygun etkinliği”dir ve bu etkinlik tüm yaşam boyunca sürmelidir. Böylelikle de talihsizliklerden etkilenmemek mümkün olacaktır.

Şimdi, ele almamız gereken son soruna, yani yaşarken bir kişiye mutlu denilip denilemeyeceğine ilişkin sorununa geçebiliriz. Aristoteles bu sorunu şu şekilde dile getirir:

“...gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu ereğini kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel olan bir şey var mı? Yoksa, gelecek bizim için belirsiz olduğundan, mutluluğu da her şey için her bakımdan erek olarak ve kendisi erek olarak koymuş olduğumuzdan; buna ‘ve böyle yaşayacak ve söylediğimiz şekilde ölecek olana’ diye eklememiz mi gerekiyor?” (Aristoteles, 1998a:1101^a 14-19).

Aristoteles’in, mutluluk için yaşamın ve erdemin tamının gerektiğini belirtmesi ve dolayısıyla “yaşamın sonuna dek süren etkinlik” fikrinin altını çizmesi hatırlanacak olursa, bir kişiye mutlu denilebilmesi için sonunun görülmesi gerektiği ve ancak öldükten sonra onun hakkında bir değerlendirme yapılabileceği yönünde bir kanaate sahip olduğu belirtilmelidir. Çünkü yaşayan bir kişiyi mutlu olarak adlandırmak, bir kısmı okunmuş bir kitabın iyi bir kitap olduğunu söylemeye benzer; birinin mutlu

olduğunun söylenebilmesi onun hayatının bir bütün olarak değerlendirilmesini gerektirir (Urmson, 2001:12). MacIntyre'ın sözleriyle ifade edersek;

“...*mutlu*, bütün bir ömür hakkında kullanılacak bir yüklemidir. Bir kimseyi mutlu ya da mutsuz diye adlandırdığımızda yargılamakta olduğumuz, ömürlerdir, yoksa tikel durumlar ve eylemler değil. Bir ömrü oluşturan tek tek eylemler ve tasarılar erdemli ya da erdemsiz diye yargılanır, ama ömrün bütünü mutlu ya da mutsuz diye yargılanır” (MacIntyre, 2001:74).

Ancak, tüm bunların yanı sıra, Aristoteles'in ana vurgusunun, *bir kişinin nasıl değerlendirileceğinden* ziyade, *erdemine uygun eylemlerde bulunmanın süreklilik arz etmesi gerektiği* fikrinde yattığını söylemek uygun olacaktır.

2.2. Erdem

Aristoteles'in erdem anlayışı şu üç temel fikre dayanır: (1) Ruhun farklı kısımları vardır. (2) Buna paralel olarak iki tür erdem vardır. (3) Erdem huydur.

Aristoteles erdem incelemesi çerçevesinde, ruhu, akıldan yoksun ve akıl sahibi olmak üzere iki temel kısma ayırır. Bununla birlikte, konuyla ilgili açıklamalar dikkatli bir biçimde incelendiğinde şöyle bir tasnifle karşılaşılır:

A) Akıldan yoksun kısım:

1-Beslenme ve büyümeyi sağlayan ve insana özgü olmayan bir erdeme sahip, bitkilerle ve tüm beslenen canlılarla ortak olan bitkisel, besleyici kısım.

2-Kendine egemen olmayan kişilerin durumlarında görüldüğü üzere, akla karşı çıkan ve onunla çatışan arzulayan kısım.

B1) Tam anlamıyla akıl sahibi olmamakla birlikte akıldan pay alan kısım:

1a-Kendine egemen olan kişilerin durumlarında görüldüğü üzere, aklın sözünü dinleyen ve ona boyun eğen arzulayan kısım.

1b-İlkine çok benzer bir biçimde, bir babanın ya da dostların öğütlerine uyulması, onların verdiklere akla uyulması anlamında akıldan pay alan arzulayan kısım.

B2) Tam olarak akıl sahibi olan kısım:

1-İlkeleri başka türlü olabilecek nesnelere üzerinde düşünüp taşınmayı sağlayan akılyürüten kısım.

2-İlkeleri başka türlü olamayacak nesnelere konu edinen bilimsel kısım (Aristoteles, 1998a:1102^a 27-1103^a 3, 1139^a 3-15; Aristotle, 1963i:1219^b 26-40).

Bu sınıflamaya paralel olarak, Aristoteles erdemleri şu şekilde ikiye ayırır: Karakter erdemleri (örneğin cömertlik, ölçülülük), asıl anlamda akla sahip olmamakla birlikte akla uyan kısmın, düşünce erdemleri (örneğin bilgelik, basiret) ise tam manasıyla akıl sahibi olan kısmın erdemleridir. Her iki gruptakiler de övülen huylardır; fakat karakter erdemleri bir kişinin nasıl bir karaktere sahip olduğunu gösterirken, düşünce erdemleri birinin karakterini belirtmemekle birlikte, onun övülmesini sağlarlar (Aristoteles, 1999:1220^a 4-12; 1998a:1103^a 3-10).

Bu noktada Aristoteles'in huy ve eğilim arasındaki farka ilişkin görüşlerini hatırlamak uygun olacaktır. Bir önceki bölümün başında gördüğümüz üzere, Aristoteles'e göre, niteliğin bir türü huy ve eğilimdir. Huy eğilimden daha kalıcı olmak, daha sağlam bir şekilde yerleşmiş olmak ve dolayısıyla güçlülükle değişebilir olmak bakımından farklıdır. Eğilimler ise kolaylıkla değişebilir bir yapıdadırlar. Ama eğilimler uzun bir zaman sonucunda değişmez ya da güçlülükle değişebilir bir hale geldikleri takdirde huy olarak adlandırılabilirler. Huylar aynı zamanda eğilimlerdir; fakat eğilimlerin huy olması zorunlu değildir.

Buna göre, bir huy olan erdem değişmez ya da güçlülükle değişebilir bir eğilim olduğu söylenebilir. Böyle bir eğilimin nasıl elde edileceğine gelince, Aristoteles düşünce erdemlerinin eğitimle, karakter erdemlerinin ise alışkanlıkla elde edildiğini dile getirir (Aristoteles, 1998a:1103^a 14-18).

Aristoteles'in erdem anlayışına ilişkin bu temel açıklamalardan sonra, düşünce erdemini bir sonraki kısımda ele almak üzere bir kenara bırakıp, karakter erdemi hakkındaki görüşleri üzerinde duralım.

Aristoteles karakter erdeminin cinsinin huy olduğunu şu şekilde temellendirir:

“Ruhta olup bitenler üç türlü —etkilenimler, kuvveler [δυναμις]¹ ve huylar— olduğuna göre erdem bunlardan birisi olsa gerek. (...) genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere ‘etkilenim’ diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözcelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara ‘kuvve’ adını veriyorum. ‘Huylar’ diye de etkilenimlerle ilgili olarak

¹ Babür “δυναμις” terimini “olanak” ile karşılamaktadır.

iyi ya da kötü durumumuza diyorum, örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. Öteki etkilenimlerde de bu böyledir. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir; çünkü erdemler ile kötülükler göre bize iyi ya da kötü denir ve etkilenimlere göre değil, erdemler ile kötülükler göre övülür ya da kınanırız (nitekim korkan ya da öfkelenen övülmez; sırf öfkelenen de yerilmez, belli bir şekilde öfkelenen yerilir). Ayrıca kendi tercihimizle öfkelenmez ya da korkmayız, oysa erdemler bazı tercihlerdir ya da tercihsiz olmuyorlar. Üstelik etkilenimlerle ilgili olarak 'harekete getirildiğimiz', oysa erdemlerle ilgili olarak 'harekete getirildiğimiz' değil, belli bir şeye 'yatkın olduğumuz' söylenir. Bu nedenle erdemler kuvve de değildir; nitekim sırf etkilenme kuvvesine sahip olduğumuz için iyi ya da kötü olmayız; övülmeyiz de yerilmeyiz de. Ayrıca kuvveler bizde doğal olarak var, oysa doğal olarak iyi ya da kötü olmayız (...). Öyleyse erdemler etkilenim ya da kuvve değilse, geriye onların 'huy' olması kalıyor. Böylece erdem cins bakımından ne olduğunu ortaya koymuş bulunuyoruz" (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1105^b 19-1106^a 13).

Yukarıdaki temellendirmeyi oluşturan akıl yürütmenin öncüllerine baktığımızda, karakter erdemleriyle ilgili şu altı önemli nokta tespit edilebilir:

(1) Erdemler aracılığıyla kişiler övülür, onlara iyi denir. (2) Doğal olarak iyi veya kötü, erdemli veya erdemsiz olunmaz. (3) Salt kuvveye sahip olmak iyi olmayı, yani erdemli olmayı sağlamaz. (4) Aşırılık ve eksiklik kötü huya, orta ise iyi huya, yani erdeme karşılık gelir. (5) Huylar ve dolayısıyla erdemler, haz ya da acının izlediği etkilenimlerle ilgilidir. (6) Erdemler tercihlerle ilgilidir.

(1) Yukarıda belirtildiği üzere, hem karakter erdemleri hem de düşünce erdemleri, övülen huylardır. Aristoteles bunun gerekçesini, mutluluğun övülür bir şey olup olmadığına ilişkin şu satırlarda ortaya koyar:

“Övülür her şeyin, belirli bir özelliği olduğu için ve bir şeyle ilgisi bulunduğu için övüldüğü görünüyor; adil insanı, yürekliyi ve genel olarak iyi insanı eylemlerinden, erdemi de işlerinden [εργων]¹ dolayı (...) övüyoruz. (...) Övgü böyle şeylerle yapılıyorsa, açıktır ki en iyi şeylerin övgüsü olmaz, onlara daha önemli ve daha üstün bir şey yapmak uygun düşer, öyle de oluyor; nitekim tanrıları kutlu ve mutlu sayıyoruz, insanlardan da en tanrısal olanları. İyi şeyler konusunda da böyle yapıyoruz; nitekim hiç kimse mutluluğu adil olmayı övdüğü gibi övmez, daha tanrısal ve daha iyi bir şey olarak onu kutlu sayar” (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b:1101^b 12-27).

(2-3) Doğal olarak erdemli veya erdemsiz olunmaması, karakter erdemlerinin alışkanlık vasıtasıyla elde edilmesine bağlıdır. Şöyle ki, alışma doğal olmayan bir süreçtir. Doğal olarak bir özelliğe sahip olan şeyler ise sahip olduklarından farklı bir alışkanlık elde edemezler. Örneğin, bir taş ne kadar çok havaya fırlatılırsa fırlatılsın, onun yukarı doğru

¹ Babür “εργων” terimini “eser” ile karşılamaktadır.

hareket etme alışkanlığını kazanması hiçbir zaman söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla, bir taşın yere düşmesi gibi bir özellikten tamamen farklı olan erdemler, bir insanda doğa vergisi bulunmazlar (Aristoteles, 1998a:1103^a 18-23; 1999:1220^a 38-1220^b 4). Öte yandan bu durum, erdemlerin doğaya aykırı olarak elde edildiği anlamına da gelmez. Erdemler, sahip olunan doğal kuvvelerin, eylem ve etkinlikten oluşan alışkanlık vasıtasıyla gerçekleştirilmesi sonucu elde edilir. Erdemlerin edinimi duyuların durumundan farklıdır. Şöyle ki, görerek, duyarak ve benzeri etkinliklerde bulunarak duyular elde edilmez; duyular kullanılmadan önce zaten onlara sahibizdir. Erdemlere ise, tekhnelere benzer biçimde, etkinlikte bulunmak suretiyle sahip olunur. Örneğin, nasıl gitar çala çala gitarcı olunursa, ölçülü eylemlerde buluna buluna ölçülü olunur (Aristoteles, 1998a:1103^a 23-1103^b 2). Ayrıca, erdemlerin oluşması gibi, onların yok olması da etkinliklere bağlıdır: Nasıl ki gitar çalmak suretiyle iyi veya kötü gitarcı olunursa, aynı şekilde, cesurca eyleyerek cesur, korkakça eyleyerek korkak haline gelir. İster iyi ister kötü olsun, tüm huylar benzer etkinlikler vasıtasıyla meydana gelirler (Aristoteles, 1998a:1103^b 6-25).

Bununla birlikte, burada, Aristoteles'in kendisinin de belirtmiş olduğu şöyle bir sorunla karşılaşılır: Karakter erdemleri, kendilerine uygun eylemlerle elde edilirse, yani örneğin bir kişi ölçülülüğe uygun eylemlerde bulunarak ölçülü olursa, bu, o kişinin zaten ölçülülük erdemine sahip olduğu anlamına gelmeyecek midir? Aristoteles bu soruyu şöyle yanıtlar: Erdeme uygun eylemler, belirli özellikleri taşımaları dolayısıyla erdeme uygun olmazlar. Onların erdemli bir şekilde yapılmış olmaları, yapan kişilerdeki şu üç özelliğe dayanır: Bilerek eylemek, erdemleri sırf erdemlerin kendileri için tercih etmek ve emin ve sarsılmaz bir şekilde eylemek. Erdemli kişiler bu üç özelliğe sahip olan kişilerdir; erdeme sahip olmayan kişiler ise bu özelliklere sahip olan erdemli kişilerin eyledikleri biçimde eyleyerek bu özellikleri kazanırlar. Dolayısıyla, bu özelliklere sahip olmadan, –ama onlara sahip olmak adına– erdemli eylemlerde bulunanlar, erdemli değildirler; henüz erdemli olmamakla birlikte, erdeme uygun eylemlerde bulunurlar (Aristoteles, 1998a:1105^a 17-1105^b 11).

Huy-eylem, huy-etkinlik ayrımı, Aristoteles'in mutluluk ve erdem anlayışının temel öğelerinden birisidir. Nitekim bu ayırmadan ötürü, mutluluk –hem düşünce hem de karakter erdemleri göz önünde bulundurularak– “ruhun erdeme uygun etkinliği”

şeklinde tanımlanır. Mutluluk, *huya sahip olmak* değil, *huya uygun etkinlikte bulunmaktır*.

(4) Aristoteles orta yolcu erdem öğretisini, güç ve sağlık gibi şeylerin aşırılık veya eksiklik yüzünden bozulması örneğinden hareketle temellendirmeye çalışır. Şöyle ki, beden eğitimi aşırı veya eksik olduğunda gücü yıpratır. Aynı şekilde çok fazla veya çok az içki ve yemek sağlığı bozar. Bu durum karakter erdemleri için de geçerlidir: Karakter erdemleri de aşırılık veya eksiklik yüzünden bozulurlar ve orta olma ile korunurlar. (Aristoteles, 1998a:1104^a 10-26).

Aristoteles'e göre, sürekli ve bölünebilir olan şeylerde aşırılık, eksiklik ve orta vardır. Orta ya şeye ya da bize göredir. Şeye göre ortadan kasıt, iki uçtan eşit uzaklıkta olandır. Bu, aritmetik orantıya dayanan eşitliğe tekabül eder ve herkes için aynıdır. Örneğin bir şeyin azı iki, çoğu on ise, ortası altı olacaktır. Bize göre orta ise, ne fazla ne de eksik olandır ve herkes için aynı değildir. Bu, aritmetik orantıya dayanmaz. Örneğin birisi için üç kilo yemek az ve on beş kilo yemek çoksa, beden eğitimcisi buradan hareketle dokuz kilo yemek gerektiğini söyleyemez. Çünkü bazı kişiler için bu miktar az da olabilir çok da. Bu duruma benzer şekilde, etkilenim ve eylemlerle ilgili olan erdemler, yani karakter erdemleri de ortayı hedefler; çünkü etkilenimlerin ve eylemlerin aşırılığı, eksikliği ve ortası vardır. Söz konusu olan orta, yine "bize göre orta" anlamında ortadır (Aristoteles, 1998a:1106^a 25-1106^b 17; 1999:1220^b 21-35).

Ancak, burada bir hususa dikkat etmek gerekir: Aslında niceliksel bir terim olan "orta"nın erdemler bağlamında kullanılması, bir açıdan uygun görünmez. Şöyle ki, etkilenim ve eylemlerle ilgili orta, ne "nesneye göre orta"ya ne de tam manasıyla "bize göre orta"ya uyar. Bu bağlamdaki "orta", "niteliğin nicel bir formülasyonu" biçiminde yorumlandığı takdirde bu kullanım anlamlı hale gelir. Nitekim Aristoteles'in etkilenim ve eylemler açısından aşırılığın ve eksikliğin kötü olmasıyla asıl kastettiği şey, bunların ne gereğinden az ne de gereğinden çok olmaları, tam olarak gerektiği biçimde gerçekleştirilmeleridir. Orta ve en iyi olan, bunların "gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi" yapılmasıdır. Örneğin çok fazla öfkelenme de, hiç öfkelenmeme de iyi değildir. Koşulların gerektirdiği biçimde öfkelenmek gerekir (Aristoteles, 1998a:1106^b 17-24). Erdem, "...aşırılığı yanlış olan,

eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili (...) bir tür orta olmadır...” (Aristoteles, 1998a:1106^b 24-28).

Diğer taraftan, burada şöyle bir sorunla karşılaşılır: Nasıl ortaya isabet edilecek, yani etkilenim ve eylemler, nasıl koşulların gerektirdiği biçimde gerçekleştirilecektir? Aristoteles bu soruyu “akıl ve basirete göre” diye yanıtlar:

“...erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve basiretli kişinin belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksikliğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir” (Aristoteles, 1998a:1106^b 36-1107^a 6).

Görüldüğü üzere, düşünce erdemlerinden biri olan basiret, burada karakter erdemlerinin belirleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuya bir sonraki kısımda yer verileceğinden ötürü, şimdilik şu tespitite bulunmakla yetinelim: Düşünce erdemlerinden biri olan basiret, karakter erdemleri ile düşünce erdemleri, siyaset yaşamı ile teori yaşamı arasındaki bağlantıyı tesis eder.

Bu genel açıklamalardan sonra, Aristoteles’in orta olma nosyonuyla ilgili diğer tespitlerine geçmek uygun olacaktır. Bu tespitler şu şekilde maddeleştirilebilir:

a) Erdem, tözü bakımından ve özünü ifade eden tanım bakımından bir ortadır; fakat en iyi olmak bakımından ise uçtur (Aristotle, 1963j:1107^a 6-8).

b) Her etkilenim ve eylem için bir orta olmadan bahsedilemez. Örneğin kıskançlık, utanmazlık gibi etkilenimler ile zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemlerin ortası yoktur. Bunlar aşırılık veya eksiklikten ötürü kötü değil, bizzat kötüdürler. Ayrıca ne aşırılık ve eksikliğin bir ortası, aşırılığı ve eksikliği vardır, ne de ortanın bir ortası, aşırılığı ve eksikliği vardır. Örneğin kendisi bir aşırılık olan haz peşinde koşma için bir orta, aşırılık ve eksiklikten bahsedilemez. Kendisi bir orta olan ölçülülük için de aynı durum geçerlidir (Aristoteles, 1998a:1107^a 8-27; 1999:1221^b 18-26).

c) Aşırılık, eksiklik ve orta, farklı biçimlerde birbirlerine karşıttır. Aşırılık ve eksiklik bir taraftan ortaya, diğer taraftan birbirlerine karşıttır. Uçlarda olanlar, birbirlerine, ortaya karşıt olduklarından daha çok karşıttırlar; çünkü birbirlerinden daha uzaktırlar. Aynı kişinin bazen savurgan bazen cimri olması gibi durumlarda ise, uçların ortaya olan karşıtlıkları, birbirlerine karşıt olmalarına nazaran daha fazladır. Öte yandan bazı

durumlarda, orta, uçlardan birine daha çok karşıttır. Bunu bir nedeni, bir ucun ortaya diğerinden daha yakın ve benzer olmasıdır. Örneğin cesarete atılganlık daha çok benzediği için, cesaretin karşısına daha çok korkaklık konur. Bu durum nesnenin kendisinden kaynaklanır. Diğer neden ise bizden kaynaklanır. Bu neden, daha çok meylimiz olan ucu ortaya karşıt olarak görmemiz ve diğerini göz ardı etmemizdir. Örneğin hazza daha çok meylimiz olduğu için, orta olan ölçülülüğe, aşırılık olan haz düşkünlüğü karşıt görünür (Aristoteles, 1998a:1108^b 11-1109^a 19; 1999:1222^a 22-1222^b 4, 1234^a 34-1234^b 13; 2002a:13^b 36-14^a 6).

“Orta olma” nosyonuna ilişkin bu genel açıklamalardan sonra, karakter erdemlerinin bir dökümünü çıkarmak yararlı olacaktır. Aristoteles’in sınıflandırması, özetle şu şekildedir:

1-Cesaret: Korku ve güvenle ilgili bir erdemdir. Korkma açısından aşırılığı korkaklıktır. Eksikliğinin ise bir adı yoktur. Güven açısından aşırılığı atılganlık, eksikliği korkaklıktır.

2-Ölçülülük: Yeme, içme ve cinsellik gibi bedensel ihtiyaçlara ilişkin haz ve acılarla ilgili bir erdemdir. Aşırılığı haz düşkünlüğü, eksikliği duyarsızlıktır.

3-Cömertlik: Para alıp ve vermeye ilgili bir erdemdir. Para verme bakımından aşırılığı savurganlık, eksikliği ise cimriliktir. Para alma bakımından ise, aşırılığı cimrilik, eksikliği savurganlıktır.

4-İhtişam: Yine parayla ilgili olup, yüksek meblağda para harcamayla bağlantılı bir erdemdir. Aşırılığı zevksizlik ve bayağılıktır, eksikliği ise eli sıkılıktır.

5-Onur ve onursuzlukla ilgili iki erdem vardır. Büyük onur ve onursuzluklarla ilgili olan erdem yüce gönüllülüktür. Aşırılığı kendini beğenmişlik, eksikliği ise aşırı alçakgönüllülüktür. Küçük onur ve onursuzluklarla ilgili olan erdem ise bir adı yoktur. Bu erdemın aşırılığı onur düşkünlüğü, eksikliği ise onuru umursamazlıktır.

6-Sakinlik: Öfkeyle ilgili erdemdir. Aşırılığı kızgınlık, eksikliği ise öfkesizliktir.

7-Konuşma ve eylemler aracılığıyla oluşan ilişkilerle ilgili üç erdem vardır. Bu konulardaki doğrulukla bağlantılı olan erdem doğru sözlülüktür. Bunun aşırılığı övüngenlik, eksikliği ise sahte alçakgönüllülüktür. Eğlence açısından hoşlukla bağlantılı

olan erdem nüktedanlıktır. Aşırılığı soytarılık, eksikliği ise kabalıktır. Genel olarak yaşamda sergilenen hoşlukla ilgili olan erdem ise dostluktur. Aşırılığı yaltakçılık ve dalkavukluk, eksikliği ise kavgacılıktır.

8-Bu erdemlerin yanı sıra, aslında erdem olmayıp, bazı etkilenimlere ait olan ortalar da vardır. Utanmayla ilgili orta utanmayı bilmedir. Aşırılığı çekingenlik, eksikliği ise utanmazlıktır. Yakınımızdaki kişilerin talihliliklerinden duyulan acı veya hazlarla ilgili olan orta, hak edilmemiş talihliliklerden acı duymaya karşılık gelen haklı dargınlıktır. Bütün talihliliklerden acı duymak ise kıskançlıktır. Bu aşırılıktır. Eksiklik ise acı duymanın aksine, talihsizlikler için sevinmeye karşılık gelen kinciliktir (Aristotle, 1963j:1107^a 33-1108^b 6; Aristoteles, 1998a:1117^b 25-1118^a 33).

Yukarıda ifade edilen sekiz maddelik listeyi bir eylem kılavuzu olarak benimsediğimizi farz edelim. Acaba böyle bir kılavuz iyi eylemlerde bulunabilmemize ne kadar katkı sağlayacaktır? Açıktır ki, sadece soyut ve çok genel bir reçeteden ibaret olan bu kılavuzun bize katkısı çok düşük seviyededir. Orta yolcu formülasyonun biraz daha içerik kazandırılmış bir hali olan bu erdemler listesi, yaşam içerisinde karşılaşılabilecek tekil durumlar karşısında uygulamaya geçirilmesi gereken ana ilkenin sınırlarını çizmekten öte bir işleve sahip değildir. Asıl güçlük tam da burada, genel ilkenin pratiğe dökülmesinde ortaya çıkar:

“...erdemli olmak güç iştir. Her şeyde ortayı bulmak zor iştir, (...) öfkelenmek, para vermek ve harcamak herkesin yapabileceği kolay bir şeydir; ama bunların kime, ne kadar, ne zaman, niçin, nasıl yapılacağı ne herkesin bileceği bir şey ne de kolaydır. Bunları iyi yapmanın ender, övülesi, güzel bir şey olmasının nedeni de bu” (Aristoteles, 1998a:1109^a 24-30).

Diğer taraftan, bu erdemler toplumsal hayatta gerçeklik kazanan ya da başarıyla ilişkili eylemlerde kendisini açığa vuran niteliktedirler. Bu durumda onları bir tarafıyla kuşatan nitelikte ya da onlar aracılığıyla tesis ettiğimiz başka tipte erdemlere kaynaklık ederler. Bu erdemler ise adalet ve dostluktur.

Aristoteles adalet ve adaletsizliğin, birbirine yakın olmakla birlikte, birkaç farklı anlama geldiğini ifade eder (Aristoteles, 1998a:1129^a 26-28) ve bu anlamları, kimlere adaletsiz dendiğini göz önünde bulundurarak şu şekilde belirler:

“Hem yasaya uymayan insanın, hem çıkarıcı insanın, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor. O halde açık ki, yasaya uyan insan da eşitliği

gözeten insan da adaletli olacaktır. Öyleyse ‘adalet’ yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, ‘adaletsizlik’ ise yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur. Adaletsiz insan çıkarıcı olduğundan iyilerle ilgilenenecektir, ama hepsiyle değil; ancak talihlilikle ve talihsizlikle ilgili olan iyilerle, ki bunlar kendi başlarına hep iyidirler, ama kimisi için öyle değildir. (...) Adaletsiz insan her zaman daha fazla olanı tercih etmez, kendi başlarına kötü olanlarda daha azı da tercih eder; ama daha az kötü olanın belli bir şekilde iyi olduğu düşünülüyor, çıkarıcılık da iyiyle ilgili olduğundan, bu insanın da çıkarıcı olduğu düşünülüyor; ona eşitliği gözetmeyen diyelim; çünkü bu söz daha kapsamlıdır ve ikisini de içerir” (Aristoteles, 1998a:1129^a 32-1129^b 11).

Bu pasaj ışığında, adaletin, yasaya uyma ve eşitliği koruma durumu şeklinde anlaşıldığı söylenebilir. Yasalar toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan şeyleri – Aristoteles bunlara haklar diyor– korurlar. Böyle olunca adalet, amacı kendinde olan bir erdem, ancak, bir başkasıyla ilişkide bir erdem ve en önemli erdem şeklinde vafedilir (Aristoteles, 1998a:1129^b 11-1130^a 13). Aristoteles “...ne akşam yıldızı, ne sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir. Nitekim şu atasözümüz de vardır: ‘Adalette bütün erdem bir arada bulunur’. (...) Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir...” diyerek bu anlamdaki adaletin önemini vurgular (Aristoteles, 1998a:1129^b 28-33).

Adalette bütün erdem bir arada bulunmakla birlikte, erdemin parçası olan adalet de vardır. Aristoteles bu adaleti, genel adalet ve özel adaletin bazen birbirine karışmasına rağmen, bunları birbirinden ayırmak için, örnekler üzerinden tartışır ve şu sonuca ulaşır:

“...tüm adaletsizlikten ayrı, tanımını aynı cins altına girdiği için aynı adı taşıyan özel [anlamda]¹ bir adaletsizliğin olduğu açıktır; çünkü her ikisinin de bir başkasına etkileri oluyor. Ama özeli onur, para ve kurtulma ya da adı bütün bunları kapsayabilecek bir şeyle ve kazançtan kaynaklanan bir haz amacıyla ilgilidir; diğeri ise erdemli bir insan için söz konusu olan her şeyle ilgilidir” (Aristoteles, 1998a:1130^a 32-1130^b 5).

Bir erdem olarak adaletin bu şekilde ele alınması, onun bir takım çeşitleri olduğu düşüncesini doğurur. Aristoteles buna uygun olarak, erdemin bir parçası olan özel anlamda adaleti, bölüştürücü veya dağıtıcı ve düzeltici adalet olmak üzere ikiye ayırır (Aristoteles, 1998a:1130^b 30-1132^b 20).

Bu noktada şu soruya yanıt aramak uygun olacaktır: Nasıl adaletli olunacaktır? Bu sorunun yanıtı, Aristoteles’in erdem için söyledikleri hatırlanarak verilebilir: Nasıl ki karakter erdemleri akla ve basirete göre belirlenen huylar ise, adalet de aynı şekilde

¹ Bu ifade, tarafımdan eklenmemiş olup yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

belirlenir. Diğer bir deyişle, adil olanın belirlenmesi, basiretli ve akıl sahibi kişinin ve dolayısıyla adil kişinin işidir.

Aristoteles'e göre dostluk, "...ya bir erdem ya da erdemle birlikte giden bir şey"dir (Aristoteles, 1998a:1155^a 2-3). Aristoteles çeşitli yaşama biçimlerini dikkate alarak dostluğun zorunlu olduğuna hükmeder (Aristoteles, 1998a:1155^a 3-26) ve birbirinden ayrı üç tip dostluk belirler: İlineksel karakterli olan, hazza ve yarara dayalı dostluklar ile erdemli kişilerin dostluğu. Birincilerin ilineksel olmasının nedeni, dostluğu oluşturan gerekçelerin –haz ya da yararın– ortadan kalkmasıyla bu dostlukların bitişidir. Diğer dostluğu belirleyen ise, bireylerin erdemliliğidir. Bu kişilerin dostluğunun temel esprisi, birbirleri için iyi şeyleri istemeleridir (Aristoteles, 1998a:1156^a 6-1157^a 36).

Ancak, özünde dostluğun ne olduğunun, konumuz açısından belirlenmesi gerekir. Diğer bir deyişle, ne tür bir ilişki dostluk adını alır? İki adil insanın birbirine adaletle muamele etmesi dostluk için asgari şarttır; fakat bu ilişkinin dostluk adını alması için daha fazlasına ihtiyacı vardır. Aşağıdaki pasaja bakıldığında, bu ilişkiyi tesis edecek şeyin sevgi olduğu söylenebilir:

“İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler; kendi başına iyidirler. Dostlarına sırf onlar için iyi şeyler isteyenler en çok dost olanlardır. Bunlar ilineksel anlamda değil, kendilerinden ötürü böyle olurlar. Dostlukları iyi oldukları sürece devam eder, erdem de kalıcı bir şey. Herbiri hem saltık anlamda hem de dostu için iyidir. İyi kişiler hem saltık anlamda iyidir hem de birbirleri için yararlı. Aynı zamanda hoşurlar, çünkü iyi kişiler hem saltık anlamda hem de birbirlerine karşı hoş olur. (...) iyi kişilerin eylemleri de ya aynı ya da benzer. İmdi bu tür dostluğun kalıcı olması akla uygun. Nitekim bu dostlukta dostlarda bulunması gereken tüm nitelikler bir aradadır, çünkü her dostluk ya saltık anlamda ya da seven kişiye göre, bir ‘iyi’ ya da bir hazdan ötürüdür ve bir benzerliğe göre oluşur. Bu tür dostlukta söylediklerimizin hepsi dostların kendilerinde var. Bunlardaki benzer özellikler ve öteki nitelikler saltık anlamda iyi ve saltık anlamda hoştur, en çok sevilenler de bunlar. Demek ki, hem sevgi hem de en iyi dostluk en çok bunlarda. Ne ki böylesi dostlukların ender olması doğal, çünkü bu tür kişiler çok değil. Ayrıca zamana ve alışkanlığa gerek var: (...) Birbirleri için hemen dostca şeyler yaparak dost olmak isteyen kişiler de var, ama sevilir kişi değilse ve bunu bilmiyorlarsa dost değillerdir. Çünkü dostluk isteği çabuk doğar, oysa dostluk öyle değil” (Aristoteles, 1998a:1156^b 7-31).

(5) Karakter erdemlerinin haz ve acılarla ilgili olmasının temel nedeni şöyle ifade edilebilir: Erdemler etkilenim ve eylemlerle ilgili olduğu ve her eylem ve etkilenimi haz ya da acı izlediği için erdemler haz ve acılarla ilgilidir. Dolayısıyla, erdemler haz ve

acılarla ilgili ortada bulunma huylarıdır (Aristoteles, 1998a:1104^b 4-28; 1999:1222^b 8-11).

Bu açıklama, Aristoteles'in haz karşısındaki tavrını ortaya koyar niteliktedir. Aristoteles hazzın en iyi olarak ele alınmasına da, tamamen kötü olduğunun düşünülmesine de karşı çıkan bir tavrı benimsemektedir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Bir önceki kısımda gördüğümüz üzere, Aristoteles, sırf bedensel hazlara dayalı bir yaşamı kesinlikle reddeder. Fakat bu, bedensel hazları reddettiği anlamına gelmez. Ölçülülük bedensel hazlarla ilgili olan bir erdemdir ve bu, bedensel hazlarla ilgili olarak bir ortamın olması gerektiği anlamına gelir. Bu durum, diğer eylem ve etkilenimlerle ilgili hazlar için de geçerlidir: Gereken bir biçimde haz almayı öğrenmek gerekir (Aristoteles, 1998a:1104^b 11-14, 1172^a 19-23).

Bununla birlikte, haz en yüksek iyi de değildir (Aristoteles, 1998a:1172^b 19-34). Aristoteles'e göre, haz etkinliği tamamlar, onu izler; fakat etkinlik son bulduğunda ortadan kalkar (Aristoteles, 1998a:1174^b 20-1175^a 12). Diğer taraftan, farklı tür etkinlikler olduğu için farklı türde hazlar vardır (Aristoteles, 1998a:1175^a 12-1176^a 10). Ölçüt ise erdemli kişinin etkinlikleri ve bunlara ilişkin hazlardır (Aristoteles, 1998a:1176^a 11-29).

(6) Karakter erdemlerinin tercihle ilgili olmasına gelince, önce Aristoteles'in iradi olan ile gayri iradi olanı birbirinden ne şekilde ayırt ettiğini görmek uygun olacaktır.

Aristoteles'e göre, (a) zorla veya (b) bilgisizlik nedeniyle yapılan şeyler gayri iradidir. (a) Zorla yapılanlar; hareket ettirici, eyleyen kişinin dışında bulunduğu, dışsal koşullara bağlı olduğu ve bu sebeple eyleyenin hiçbir payı olmadığı durumlarda yapılan şeylerdir. Örneğin bir insanın rüzgar veya kendisini elinde tutan kişiler tarafından bir yere sürüklenmesi bu türdür (Aristotle, 1963j:1109^b 35-1110^a 3, 1110^b 1-3).

Öte yandan, daha büyük kötülüklerden kaçınmak için veya daha iyi bir şey için yapılan şeylerin, iradi mi, yoksa gayri iradi mi olduklarını belirlemek bir güçlük arz eder. Aristoteles bir karışım olarak nitelendirdiği bu türden eylemlere ilişkin olarak, ailesi bir tiran tarafından esir alınmış bir kişinin, yakınlarını kurtarmak için tiranın emrettiği kötü bir şeyi yapması ve fırtınalı bir havada kurtulmak için denize bir şeylerin atılması örneklerini verir. Bu tür eylemler bir yandan gayri iradi gözükür; çünkü hiç kimse böyle

eylemleri kendilerinden ötürü tercih etmez. Bunlar bir koşula bağlı olarak gerçekleştirilir. Diğer taraftan bu tür eylemler daha çok iradi eylemlere benzer; çünkü kendilerinden ötürü tercih edilmeseler de, yapıldıkları anda başka bir şeye tercih edilerek yapılırlar ve hareketin ilkesi, her ne kadar zorlayıcı koşulların altında bulunsa da, bunları yapan kişidedir. Bununla birlikte, Aristoteles bu tür durumların farklılık gösterdiğini de belirtir. Şöyle ki, bu tarz eylemlerin bazıları övülürken, bazıları övülmemekle birlikte bağışlanabilir. Kimi şeylerin ise, sonunda ölüm bile olsa yapılmamaları gerekir. Bu farklılıkların temelinde ise eylem alanında karşılaşılabilecek olan tekil durumların farklı koşullara bağlı olarak bir çeşitlilik arz etmesi yatar. Dolayısıyla neyin tercih edilmesi veya nelere kanıtlanması gerektiğini belirleyebilmek hayli güçtür (Aristotle, 1963j:1110^a 4-34, 1110^b 4-7).

(b) Bilgisizlik nedeniyle yapılanlara gelince, Aristoteles ilk olarak iradi olmayan ile gayri iradi arasında bir ayırım yapar. Bilgisizlikten dolayı yapılanlar acı ve pişmanlık meydana getiriyorlarsa gayri iradidirler. Acı ve pişmanlık duyulmasına yol açmayan eylemler ise gayri iradi değil, iradi olmayandır (Aristotle, 1963j:1110^b 17-23).

Bunun yanı sıra, Aristoteles bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmayı da birbirinden ayırır. Örneğin sarhoş ya da öfkelenmiş bir kişi, yaptığını bilgisizlikten dolayı değil, bilmeden yapar (Aristotle, 1963j:1110^b 24-27). Ancak bu tür kişilerin, yani bir şeyi bilmeden yapanların gayri iradi olarak değil de, daha ziyade iradi olarak eylediklerini söylemek mümkündür. Şöyle ki, bilmeme halinin nedeni kişinin kendisiyse, yaptığı şey kendisine bağlıdır:

“Bilmemenin kendisi bile —yani kişi bilmemenin nedeni görünüyorsa— cezalandırılır; söz gelişi sarhoşlar için ceza iki kattır; çünkü yaptığının başlangıcı kendisindedir, sarhoş olmamak ona bağlıdır; sarhoşluk [yaptığını]¹ bilmemenin nedeni” (Aristoteles, 1998a:1113^b 31-35).

Bilgisizlik bağlamında Aristoteles’in değindiği diğer bir nokta ise, ne türden bilgisizliğin gayri iradi olanla bağlantılı olduğudur. Ona göre, yapılması ve uzak durulmasını bilmeyen birisi adaletsiz ve kötü birisidir. Gayri iradi eyleme yol açan bilgisizlik ise tekil durumlara; bir eylemin koşullarına ilişkin bilgisizliktir. Yani, “kimin”, “neyi”, “kime” veya “neye”, “ne ile”, “niçin” yaptığının dair bilgisizliktir. Bu koşullardan birinin veya birkaçının bilinmemesinden ötürü yapılanlar gayri iradidir ve

¹ Bu ifade, tarafımdan eklenmemiş olup yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

bu tür bir bilgisizlikten kaynaklanan eylemler pişmanlığa yol açarlar (Aristotle, 1963j:1110^b 27-1111^a 20).

Aristoteles gayri iradi olan eylemlere ilişkin görüşlerinden hareketle, iradi olanı şu şekilde belirler: “Zorunluluk altında veya bilgisizlikten ötürü yapılanlar gayri iradi olduğu için, iradi olanın, hareket ettirici ilkesinin, eylemin tek tek koşullarından haberdar olan failin kendisinde bulunduğu bir şey olduğu görünür” (Aristotle, 1963j:1111^a 21-24).

Tercihin ne olduğunda gelince, Aristoteles önce iradi olanla tercih arasındaki ilişkiyi belirler: Tercih iradi olana benzese de, iradi olan daha geniş kapsamlıdır. Şöyle ki, çocuklar ve aşağı türden hayvanlar iradi eylemlerde bulunmakla birlikte tercihten yoksundurlar. Ayrıca bir anda gerçekleştirilen eylemlerin tercih edildikleri değil, iradi oldukları söylenir (Aristotle, 1963j:1111^b 6-9).

Aristoteles tercih ile iradi olan arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, tercihin iştah, tutku, istek ve sanı olmadığını göstermekle meşgul olur: Tercih iştah ve tutku olamaz; çünkü (1) akıl sahibi olmayanlar tercihe sahip değilken, iştah ve tutkuya sahiptirler; (2) kendine egemen olmayan kişi tercihe göre değil, iştaha göre eylemde bulunurken, kendine egemen olan kişi tercihe göre eylemde bulunur; (3) tercih iştaha karşıttır; fakat iştah iştaha karşıt değildir; (4) iştah hoş olan ve acı veren şeylere yönelikken, tercih ne hoş olan ne de acı veren şeylere yöneliktir ve (5) en az tutkuyla yapılanların tercihin nesnelere olduğu düşünülür. Tercih isteğe yakın gözükmeyle birlikte istek de değildir; çünkü (1) imkansız olan şeylerin tercih edilmesi söz konusu değilken, istek bunlara yönelik olabilir; (2) bir kişi sadece kendi çabasıyla meydana getirebileceği şeyleri tercih eder; oysa istek böyle olmayan şeylere de ilişkin olabilir ve (3) istek daha ziyade erkle ilgiliyken, tercih araçlarla ilgilidir. Tercih sanı da olamaz; çünkü (1) sanının alanına ezeli-ebedi veya imkansız olan şeyler de, gücümüz dahilinde olan şeyler de girer ve (2) sanı için doğruluk ve yanlışlık söz konusuysen, tercih için iyilik ve kötülük söz konusudur (Aristotle, 1963j:1111^b 10-35).

Aristoteles bu ön belirlemelerden sonra, tercih ile düşünüp taşınma arasındaki bağlantıdan hareketle tercihin ne olduğunu ele alır. Ona göre, ne ezeli-edebe şeyler (örneğin evren), ne hareketli olmakla birlikte aynı şekilde meydana gelenler (örneğin yıldızların doğuşu), ne farklı zamanlarda farklı biçimde olan şeyler (örneğin yağmur) ne

de talihe bağılı olaylar (örneğin hazine bulmak) düşünüp taşınmanın konusu teşkil eder. Çünkü bunların hiçbirisi bir kimsenin kendi çabasına bağılı olarak meydana gelmez. Düşünüp taşınılan şeyler, gücümüz dahilinde olanlar ve yapılabilir olanlardır; aynı biçimde meydana gelmeyen ve bir belirsizlik içeren şeyler hakkında düşünüp taşınılır (Aristotle, 1963j:1112^a 18-1112^b 10).

Görüldüğü üzere, Aristoteles düşünüp taşınmanın bir kişinin kendisine bağılı olan eylemlere ilişkin olduğı görüşündedir. Bu bağlamda, erekler hakkında değil de, bu ereklere ulaştıran araçlar, yani hareketin ilkesini kendinde taşıyan bir kişinin bir erek uğruna gerçekleştireceğı eylemler hakkında düşünüp taşınıldığını dile getirir. Örneğin, bir doktor iyileştirip iyileştirmemesi gerektiğini düşünüp taşınmaz. Bu ereğin hangi araçla ve nasıl elde edilebileceğini; şayet pek çok araç varsa bunlardan hangisiyle en kolay ve en iyi bir şekilde elde edilebileceğı hakkında düşünüp taşınır (Aristotle, 1963j:1112^b 13-35).

Aristoteles'e göre düşünülüp taşınılan şey ile tercih edilen şey bir bakıma aynıdır. Çünkü tercih nesnesi, düşünüp taşınma sonucu belirlenir; ne şekilde eylemde bulunacağı karara bağlandığında düşünüp taşınma sona erer. Tercih nesnesi düşünüp taşınma sonunda arzulanan bir şey olduğundan ötürü, tercih, gücümüz dahilide olan şeyler hakkında düşünüp taşınmaya dayanan arzu olacaktır (Aristotle, 1963j:1113^a 2-13).

Yukarıdaki açıklamaya bakıldığında, tercihin bir tür arzu olarak ele alındığı görülür. Bununla birlikte, Aristoteles'in arzuyu tercihin cinsi şeklinde düşündüğünü söylemek yanlış olacaktır. Şöyle ki, Aristoteles'in ruh anlayışıyla ilgili kısımda belirtildiğı üzere, arzu her zaman bir ereğe ilişkindir ve istek, iştah, tutku olmak üzere üç türe ayrılır. Oysaki tercih ereğe değil, ereğe ulaştıran araçlara ilişkindir ve istekten de, iştahdan da, tutkudan da farklıdır.

2.3. Basiret ve İdeal Yaşam

Bir önceki kısımda gördüğümüz üzere, Aristoteles düşünce erdemlerini, bir kişinin karakterini belirtmemekle birlikte onun övülmesini sağlayan, eğitimle elde edilen ve ruhun akıl sahibi kısmına ait olan huylar şeklinde ele alır ve ruhun bu kısmını "ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere üzerinde düşünüp taşınmayı sağlayan akılıyürüten

kısım” ve “ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere konu edinen bilimsel kısım” olmak üzere ikiye ayırır.

Aristoteles’in bir şeyin erdemi ile o şeye özgü olan iş arasında kurduğu bağıntı hatırlanacak olursa, ruhun akıl sahibi kısmına ait erdemlerin, yani düşünce erdemlerinin ortaya konması için, bu kısma özgü olan işin belirlenmesi gerektiği açıktır. Aristoteles bu durumu göz önünde bulundurarak (Aristoteles, 1998a:1139^a 15-17), önce ruhun söz konusu kısmının işinin doğruluk olduğunu belirtir:

“Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, nous, arzu [ορεξις]¹. Bunların içinde duyum hiçbir eylemin ilkesi değil. Yaban hayvanlarının duyuma sahip oldukları halde bir eyleme katılmamaları da bunun kanıtı. Düşüncede evetleme ile değilleme ne ise bu, arzuda peşinden koşma ile kaçmadır. Dolayısıyla madem karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünülüp taşınılan bir arzu, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur arzu izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, arzunun sağın olması gerekir. İmdi bu, düşüncedir; eylemle ilgili doğruluktur. Ne eylemle ne de yaratmayla ilgili olan teorik düşünmenin ‘iyi’ ile ‘kötü’sü, ‘doğru’ ile yanlış’tır (çünkü düşünme ile ilgili yanın bütününe işi budur)” (Aristoteles, 1998a:1139^a 17-29).

Buradan hareketle, Aristoteles düşünce erdemlerini şu şekilde belirler:

“...düşünceyle ilgili her iki kısmın da işi doğruluktur. Bu nedenle, tam manasıyla, kendileriyle bu kısımların her birinin doğruluğa ulaşacağı olan huylar [εξις]², bu iki kısmın erdemleridir.

(...) Kendileri sayesinde ruhun, evetleme veya değilleme yoluyla doğruluğa sahip olacağı huylar beş tanedir, yani tekhne, bilim [επιστημη]³, basiret [φρονησις]⁴, bilgelik [σοφος]⁵ ve nous [νοος]⁶” (Aristotle, 1963j; Bekker, 1831b:1139^b 12-18).

Birinci bölümün “Bilimler Sınıflandırması” başlıklı kısmında açıklandığı üzere, Aristoteles tekhneyi, olduğundan başka türlü olabilecek şeylerin bir türüyle, yani üretilen şeylerle ilişkilendirir ve “doğru akılla birlikte giden, üretmeyle ilgili huy” biçiminde tanımlar (Aristoteles, 1998a:1140^a 17-23).

Bilime gelince, *Nikomakhos’a Etik*’in düşünce erdemlerinin incelenmesine mahsus 6. kitabında, Aristoteles şu açıklamalarda bulunur:

¹ Babür “ορεξις” terimini “iştah” ile karşılamaktadır.

² Ross “εξις” terimini “state” ile karşılamaktadır.

³ Ross “επιστημη” terimini “scientific knowledge” ile karşılamaktadır.

⁴ Ross “φρονησις” terimini “practical wisdom” ile karşılamaktadır.

⁵ Ross “σοφος” terimini “philosophic wisdom” ile karşılamaktadır.

⁶ Ross “νοος” terimini “intuitive reason” ile karşılamaktadır.

“Hepimiz, bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz. (...) Demek ki, bilimsel bilgi nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ebedidir. Nitekim mutlak anlamda zorunlu olarak olan her şey ebedidir, ebedi şeyler ise doğmamış ve yokedilemez şeylerdir. Öte yandan öyle görünüyor ki, her bilim öğretilir, bilimsel bilgi nesnesi de öğrenilebilir. *Analytikler*'de de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder. Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler vardır. Yani tümevarım. O halde bilim, kanıtlanabilir bir huydur ve *Analytikler*'de belirlediğimiz öteki özellikleri taşır” (Aristoteles, 1998a:1139^b 20-32).

Çalışmamızın “Bilgi İçin Yöntem” başlıklı kısmında gördüğümüz üzere, Aristoteles'e göre mutlak anlamda bilgi, yani bir şeyin gerçek nedenini tam olarak ortaya koyan bilgi tanımlama vasıtasıyla elde edilir. Tanımlama; doğru, ilk, dolaysız, sonuçtan daha iyi bilinen ve daha önce gelen, sonucun nedeni ve zorunlu olan öncüllerden hareketle oluşturulan tasımdır. Bu öncüllere, yani bilimlerin ilkelerine ise, tümevarımla ulaşılır. Buna binaen, Aristoteles, bilimin tanımlamayla ilgili bir huy olduğunu dile getirir.

Öte yandan bilimsel bilgi nesnesinin zorunlu olmasına dair vurgu göz önünde bulundurulduğunda, yukarıdaki pasajda Aristoteles'in bilimden daha ziyade teorik bilimleri kastettiği söylenebilir. Şöyle ki, daha önce temas edildiği üzere, ne üretmeyle ilgili olan prodüktif bilimler ne de eylemle ilgili olan pratik bilimler açısından böyle bir zorunluluktan ve dolayısıyla teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlikten bahsedilemez.

Bu duruma benzer bir şekilde, nous da *Nikomakhos'a Etik*'in 6. kitabında sınırlı bir kapsamda ele alınır. Şöyle ki, Aristoteles tekhné, basiret, bilim ve bilgeliğin değil, nousun bilimin ilkelerine özgü olduğunu belirtir; çünkü tekhné ve basiret başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir, bilimin nesnesi ise tanımlanabilir olandır. Bilgelik de ilkelere özgü değildir; çünkü bilgenin yapması gereken bazı konular hakkında kanıtla sahip olmaktır (Aristoteles, 1998a:1140^b 31-1141^a 8). Ancak, çalışmamızın bundan önceki kısımlarında birkaç kez değinildiği üzere, nousun işlevi ilkelerin ortaya konmasından ibaret değildir. En geniş anlamda, “ruhun düşünmesini ve yargılamasını sağlayan yeti” şeklinde ele alınan nousun, her tür düşünsel işlevin yerine getirilmesini sağladığı söylenebilir. Öte yandan, nous tanımlamanın ilkelerinin belirleyicisi olduğu gibi, aynı zamanda eylemlerin ilkeleriyle, yani eylemleri belirleyen ereklerle de ilgilidir:

“...akıl yürütme değil, nousun ilk tanımlara ve en sondakilere özgü olan: Biri kanıtlamalardaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle, olası olanla, değişik bir öncülle ilgili. Nitekim ereksel nedenin ilkeleri

bunlardır: Tek teklerden tümel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir sezgi olmalı: işte bu noustur” (Aristoteles, 1998a:1143^a 36-1143^b 5).

Buradan hareket edildiğinde, basiret için çözümlenmesi ve dikkate alınması gereken en önemli kavram noustur.

Bilgeliğe gelince, Aristoteles’te bu erdem iki şekilde anlaşılır. Birincisi talî anlam denilebilecek olup, tekhne sahiplerinin ustalığına, diğer bir deyişle tekhne erdemine karşılık gelen bilgeliğdir (Aristoteles, 1998a:1141^a 9-12). Bilgeliğin asıl anlamı için ise, Aristoteles şu belirlemeyi yapar:

“...bazı kişilerin ayrıntılarda ya da belirli başka bir şeyde değil, genel anlamda bilge olduklarına inanıyoruz. Dolayısıyla bilgelik bilimlerin en kesini olsa gerek, bu açık. Demek ki, bilge yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmamalı, ilkeler konusunda da doğruyu bulmalı. Dolayısıyla bilgelik en değerlilerin başını çeken bir bilim olarak bilim ile nous olsa gerek” (Aristoteles, 1998a:1141^a 16-20).

Paragrafta yer alan bilgelik için gerekli bilim ve ilkeler, Aristoteles’in ilk felsefe adıyla oluşturduğu içeriğe karşılıktır. Diğer adıyla metafizik başlığı altındaki her şeyin, bu erdemini gerçekleştirilmesi için bilinmesi ve uygulanması şarttır.

Tez konumuz açısından düşünce erdemlerinin en önemlisi basirettir. Kendisi hakkında belirleme yapmanın, uygulamaya dönük olması sebebiyle zor olduğu, bu sebeple basiretli kişinin niteliklerinden yola çıkılarak ele alınması gereken bir erdemdir. Nitekim Aristoteles de basiret hakkında konuşmayı, basiretli kişi üzerinden yapar:

“...basiretli kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. Kişilere, tekhnesi olmayan nesnelere erdemli bir amacı ile ilgili olarak iyi akıl yürüttükleri zaman, ‘bir şey konusunda basiretli’ dememiz de bunu gösteriyor. Dolayısıyla genel anlamıyla kim iyi düşünürse o akıllı başında olsa gerek” (Aristoteles, 1998a:1140^a 25-31).

Görüldüğü üzere, basiretin “iyi ve yararlı olan ve “iyi düşünme” olmak üzere iki cephesi bulunmaktadır. Diğer bir yönüyle o, bir akılyürütme sonucu ortaya çıkandır. Ancak, bu akılyürütme için, tekhnesi olmayan nesnelere ilgili olma şartı söz konusudur. Dolayısıyla, ona ne bir tekhne ne de bir bilim gözüyle bakmak, Aristoteles’e göre uygun değildir:

“Hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla, bilim kanıtı ile yol alırsa, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere ise kanıtlanması olmazsa (...) ve zorunlu olarak olan nesnelere konusunda düşünüp taşınmak olanaklı değilse, akıllı başındalık ne bir bilim

olabilir ne de bir tekne: Çünkü yapılan şeyin başka türlü olması olası olduğundan bilim değildir, eylemle üretimin cinsi farklı bir şey olduğundan ötürü de bir tekne değildir. O halde onun, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye” (Aristoteles, 1998a:1140^a 31-1140^b 6).

Görüldüğü üzere, basiret bilim olmamak dışında tekne de değildir. Bilim olmamasının gerekçesi, basiretle ilgili olanların imkân alanına ait olması olarak gösterilmektedir. Bu ise, basiretin zorunluluk alanının dışında düşünülmesini gerektirir.

Basiretin tekne olmaması ise, daha önce ifade edildiği üzere ve yukarıda paragrafta yer aldığı gibi, eylemle üretmenin aynı cins içerisinde yer almamasına bağlıdır. Diğer bir deyişle, basiret eylemle ilgili bir huy, tekne ise üretmeyle ilgili bir huydur.

Aristoteles basiretin uygulamaya dönük tarafını işaret ederek onun eylemlerle ilişkisinin ne türden ve nelerle ilgili olduğunu belirlemeye çalışır. Bir tarafıyla genel, diğer tarafıyla ayrıntıya ilişkin yönünü ortaya koyarak hangisinin daha baskın olduğunu tespit eder:

“...basiretli yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli. Çünkü eylemle ilgili, eylem ise tek tek nesnelere ilgili. Bunun için öteki alanlardaki deneyimli kişiler gibi bilmedikleri halde bazı bilgilerden daha uygulayıcı kişiler vardır. Biri hazım ve sağlık hafif etin iyi olduğunu biliyor, ama hangi etlerin hafif olduğunu bilmiyorsa, sağlık kazandırmaz (...). Basiret ise uygulamayla ilgilidir. Dolayısıyla herikisine de, ama daha çok berikine sahip olmak gerekir” (Aristoteles, 1998a: 1141^b 14-22).

Görüldüğü üzere, basiretlilik için gerekli bir takım araçlar, yani eylemler ve basiretin kendisiyle ilişkili olduğu erekler söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, basiretin ahlaklılık için bizzat bir değer olması yanında, diğer düşünce erdemleriyle birlikte bir ereğin de sağlayıcısıdır. İyi yaşamak basiretle mümkündür. Ancak, basiretin sadece iyi yaşamakla ilgili değil, karakter erdemleriyle de ilişkisine dikkat edilmelidir. Öyle ki, karakter erdemleri “...ereği sağın kılar, basiret de bu erekle ilgili olan şeyleri” (Aristoteles, 1998a:1144^a 8-9). Buna göre, her ne kadar basiretli kişi eylemlerle ilgili olarak geneli, yani ereklerle ilgili ilkeleri de bilmeliyse de, basiretin daha ziyade ereklere ulaştıran eylemlere yönelik olduğunu söylemek uygun olacaktır. McIntyre’ın deyişiyle, basiret “...genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir” (McIntyre, 2001:85).

Çalışmamızın “İyi ve Mutluluk” başlıklı kısmında bahsedildiği üzere, Aristoteles üç temel yaşam biçimini birbirinden ayırt eder. Bunlar, bedensel hazlara dayalı haz yaşamı, karakter erdemlerine uygun eylemlerden müteşekkil olan siyaset yaşamı ve hakikate ilişkin teori etkinliğine bağlı teori yaşamıdır. Bu tasnif onun ideal yaşamı belirlemek için ortaya koyduğu düşünceleri yansıtır ve bu düşüncelerde öncelik ve önemlilik vasfı teori yaşamına verilir:

Mutluluk en yüksek erdeme, yani en yüksek iyiye uygun etkinlikte ortaya çıkar. Bu ise nousa uygun etkinlik ya da teori etkinliği olup süreklidir. Bu etkinliğin kısmen hazza açık olması ve etkinliklerin en hoş olması açık bir husustur. Bunlardan ötürü en çok teori etkinliğinin kendine yeter olduğu söylenir (Aristoteles, 1998a:1177^a 12-28). Ayrıca, “...bilge kişi kendi başına olsa bile teori etkinliğinde bulunabilir: Ne denli bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişilere sahip olursa belki daha iyi, ama yine de kendine en yeter kişi o. Yalnızca bu etkinliğin ‘kendi başına’ sevildiği görünse gerek” (Aristoteles, 1998a:1177^a 32-1177^b 2). Zira onda sadece teori etkinliği vardır:

“...nous etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar), kendine yeterlidir, dingince, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür” (Aristoteles, 1998a:1177^b 19-24).

Buradaki mutluluk, yaşam boyu süren bir tamlığa tekabül eder; çünkü mutlulukla ilgili konularda tam olmayan bir şey düşünülemez. Fakat bu durumda da insan doğasına aşkınlık, tanrısal bir yaşayış söz konusu olacaktır (Aristoteles, 1998a:1177^b 24-30). Ne var ki, Aristoteles elden geldiğince bu yaşayışın gerçekleştirilmesi gerektiği görüşündedir:

“...nous, insandaki tanrıca bir şey ise, nousa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır. İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı. Nitekim o, kütlece küçük olsa bile, olanak, değer bakımından her şeyi çok çok aşar. Asıl olan, en iyi olan o ise, herbir kişiyi o kişi yapanın da nous olduğu görülse gerek. (...) Doğal olarak her bir kişiye özgü olan şey, onun için en asıl olan, en hoş olandır. O halde bir insan özellikle o olduğundan ötürü, ‘insan’ için bu, ‘nousa göre yaşam’dır. Demek ki en mutlu yaşam da budur” (Aristoteles, 1998a:1177^b 30-1178^a 8).

Bununla birlikte, Aristoteles karakter erdemlerine uygun yaşamı, yani siyaset yaşamını da göz ardı etmez; çünkü bu yaşamı oluşturan etkinlikler de insanla ilgilidir:

“Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü buna uygun etkinlikler ‘insanı’. Alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkularla her bir kişiye özgü olan gözönüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insanlı olduğu görünüyor. Karakter erdemi kimi durumlarda bedene bağlı, çoğu durumda da tutkularla içice diye düşünülür. Basiret karakter erdemiyle, beriki de basiretle içice: Basiretin ilkeleri karakter erdemlerine uyuyor; karakter erdemlerindeki doğruluk basirete. Erdemler tutkulara bağlı olduğundan ötürü insanın birleşik yapısıyla ilgili olsalar gerek. Bu birleşik yapının erdemleri de insanlı. Demek ki, yaşam ile mutluluk da onlara bağlı. Nousunki ise ayrıbaşına...” (Aristoteles, 1998a:1178^a 9-22).

Daha önce de belirtildiği üzere, basiret ve karakter erdemleri birbirlerine bağlı bir biçimde ele alınmaktadırlar. Buna binaen, düşünce erdemlerinden biri olan basiretin, siyaset yaşamı açısından bir belirleyicilik taşıdığı açıktır. Öte yandan, teori etkinliğinin kendisine bağlı olduğu nousun, tanıtlamanın ilkelerinin yanı sıra, eylemlere ilişkin ilkeler, yani erekların ilkeleriyle de ilgili olması hatırlanacak olursa, basiretin nous ile karakter erdemleri, teori yaşamı ile siyaset yaşamı arasında da bir bağ tesis ettiği söylenebilir.

SONUÇ

Aristoteles felsefesinde ahlakın bilgisel temelinden bahsedilebilir mi? Bu soruyu yanıtlamak için, ahlakın bilgisel temeline ilişkin, çalışmamızın giriş kısmında tespit etmiş olduğumuz iki hususu hatırlamak uygun olacaktır.

Bu hususlardan ilki, ahlak ve eylem alanına ilişkin genel ilkeler hakkında bilgi üretilip üretilmeyeceği sorusunda ifadesini bulur. Diğeri ise, şayet bu genel ilkelerin bilgisi mümkünse, bunların farklı koşulları barındıran özel durumlara uygulanmasının, diğeri bir deyişle her bir özel duruma uygun eylemlerin bu ilkeler ışığında belirlenmesinin bilgisel bir yönünün bulunup bulunmadığına ilişkindir.

Gördüğümüz üzere, Aristoteles teorik, pratik ve üretken olmak üzere bilimleri üçe ayırır. Teorik bilimlerin ereği hakikatin teması olup burada sadece bilmek için bilmek söz konusudur. Pratik bilimlerin ereği ise eylemdir; bilgi, eylemde bulunmak için bir araç konumundadır. Üretken bilimlere, yani teknolojilere gelince, bunların ereği üründür ve ister yararlı ister hoş bir şey olsun, bir ürünün meydana getirilmesi için bilmek söz konusudur.

Her ne kadar bu üç gruba dahil olan bilimlerin tümü bilim olma vasfına taşıyıcılar da, Aristoteles'in bilimden asıl kastı, teorik bilimler, yani matematik, fizik ve teoloji/ilk felsefedir. Şöyle ki, ona göre gerçek manada bilgi, nesnesinin, olduğundan başka türlü olmasının mümkün olmadığı ve tanıtlama vasıtasıyla gerçek nedeninin ortaya koyulabildiği bilgidir. Oysaki ne üretken ne de pratik bilimler açısından bu tarz bir bilgi söz konusu değildir; çünkü her ikisi de olduğundan başka türlü olabilecek olan şeylere ilişkindir.

Bu bağlamda, Aristoteles'e göre, ahlak alanına ilişkin genel ilkeler hakkında bilginin mümkün olmadığı söylenebilir. Ne var ki, böyle bir değerlendirme, Aristoteles'in farklı konulara göre farklı kesinliğin aranmasına ve konuya göre yöntemin belirlenmesine dair uyarısını göz ardı etmek olacaktır. Nitekim ona göre, tanıtlamanın ilkelerini tümevarım aracılığıyla ortaya koyan nous, aynı zamanda eylem alanına ilişkin ilkeleri de belirler. Elbette bu ikinci ilkeler, Aristoteles'in belirlemiş olduğu ideal bilim modelinin ilkeleriyle eşdeğer değildir. Ahlak veya siyaset alanında geçerli olan ilkeler, genel olarak kabul gören kanılara dayanırlar. Buna bağlı olarak da, pratik bilimlerde tanıtlama

değil, diyalektik yöntem söz konusudur. Ancak, bu durum, pratik bilimlerin bilim olmadığı ve onlarla bilgi üretilemeyeceği anlamına gelmez. Farklılık, bu alanlarda üretilen bilginin teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlik taşımamasından ibarettir. Netice itibariyle, Aristoteles'e göre ahlak alanına ilişkin genel ilkelere dair bir tür bilginin mümkün olduğu söylenebilir.

Bu ilkelerin pratiğe aktarılması meselesine gelince, “basiret” kavramı büyük bir önem arz etmektedir.

Aristoteles'e göre basiret, düşünce erdemlerinden biri olup, olduğundan başka türlü olabilecek şeylerin bir türünü teşkil eden yapılan şeylerle, yani eylemlerle ilgili bir huydur. Onun eylemlerle ilgisinin temelinde, uygulamaya yönelik olması yer alır. Şöyle ki, nous, karakter erdemlerine uygun erekların ilkelerini belirler; basiret ise insanı bu ereklere ulaştıracak olan araçlar, yani belirli bir durumda gerçekleştirilmesi gereken eylemler hakkında düşünüp taşınmaya karşılık gelir. Bu yönüyle de, karakter erdemleri ile düşünce erdemleri, siyaset yaşamı ile teori yaşamı arasındaki bağı tesis eder.

Ancak, Aristoteles basiretin, olduğundan başka türlü olabilecek şeylerle ilgili olmasından ötürü bilimden farklı olduğu görüşündedir ki; burada bir kez daha zorunlunun bilgisini ortaya koyan teorik bilimlerin ön planda tutulması karşımıza çıkar. Ne var ki, nasıl pratik bilimler söz konusu olduğunda teorik bilimlere nazaran farklı tür bir bilgiden bahsetmek mümkünse, aynı durum basiret için de geçerlidir: Basiret bilimsel bilgi değildir; fakat başka bir bilme türüdür (Aristotle, 1963i:1246^b 37-38). Bu bağlamda, ahlak alanına ilişkin genel ilkelerin uygulanması bakımından da bilimsel bir temelden bahsetmek mümkün görünür.

Bunların yanı sıra, Heinemann'ın etik, antropoloji ve metafizik arasındaki ilişkiye dair şu ifadelerinden hareketle, konuya farklı bir bakış açısıyla da yaklaşılabilir:

“Soyut bir teori değil de, tersine, insanın duygusal yaşamının eleştirel bir yorumu olmak isteyen somut bir etik, sadece ince bir duyarlılık ve keskin bir çözümlenecilikle yetinemez; hatta güçlü bir açık yüreklilik de gerektirir. (...) Böyle bir etiğe ise felsefi antropolojinin büyük katkıları olacaktır. Yani, *felsefi etik ve felsefi antropoloji çok yönlü bir bağımlılık ilişkisi içindedirler*. Çünkü, ‘İnsan ne yapmalı veya ne olmalıdır?’ sorusu ‘İnsan nedir?’ sorusundan bağımsız olarak ele alınamaz ve yeterince yanıtlanamaz. Yani ‘gereklilik sorusu’, ‘nelik sorusu’nu araya katmadan ele alınamaz. ‘İnsan nedir?’ sorusu ise, sadece felsefi antropolojinin değil, aynı zamanda metafiziğin de sorusudur. İnsan boş bir uzayda değil de bir evren içinde yaşadığından, ‘insanın kosmosdaki yeri’ ya da ‘insan

varoluşunun anlamı' gibi metafizik sorularla etik sorular, ister istemez birbirlerine bağlanırlar. (...) Bu yüzden, *etik ile metafizik arasında da çok yönlü bir bağlılık vardır*" (Heinemann, 1997:367-368).

Gördüğümüz üzere, Aristoteles'in ahlak alanına ilişkin konu ve problemler hakkındaki analizlerinin temelinde, toplumsal/siyasal bir canlı olan insanın nasıl iyi bir yaşama sahip olacağını, nasıl mutlu olacağını belirleme çabası yer alır. Bu çaba doğal olarak "İnsan nedir?" sorusunun ontik düzlemde yanıtlanmasını şart kılar.

Aristoteles'in verdiği yanıt, maddesi "beden", formu "ruh" olarak ele alınan canlı kavrayışına dayanır ki; burada asıl belirleyici ögenin ruh olduğu görülür. Şöyle ki, insan ruhu, besleyici yeti ve duyumsama yetisine ilaveten düşünme ve akletme yetisine, yani nousa sahiptir ve bu sonucusu, insanın diğer canlı türlerinden ayırmasına karşılık gelir. Öyle ki, insanın toplumsal/siyasal bir canlı olması da, akıl sahibi ve dolayısıyla konuşma kabiliyetine sahip bir varlık olarak eylemlerde bulunabilmesine bağlıdır.

Aristoteles'in insan ve bilhassa insan ruhu hakkındaki görüşleri, ahlak anlayışının temel yapıtaşı niteliğindedir. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te bu durumu şu sözleriyle açıkça ifade eder:

"İnsansal erdemi araştırmamız gerektiği açık; gerçekten de insansal iyiyi ve insansal mutluluğu soruşturuyorduk. İnsansal dediğimiz erdem ise beden değil, ruhun erdemidir; mutluluk da ruhun bir etkinliğidir, dedik. Bunlar böyle ise (...) siyaset adamı da ruh konusunu bilmeli, hele siyasetin tıptan daha değerli ve daha iyi olduğuna bakılırsa, daha da çok bilmeli..." (Aristoteles, 1998a:1102^a 13-21).

"Ruhun erdeme uygun etkinliği" şeklindeki mutluluk tanımı; ruhun kısımlarına göre erdemlerin belirlenmesi; erdemlerin karakter ve düşünce erdemleri olmak üzere ikiye ayrılması ve ruhta olup bitenler, yani etkilenim, kuvve ve huylar bağlamında, karakter erdeminin cinsinin huy olduğunun ortaya konması örneklerinin tümünde, Aristoteles'in ruh anlayışının, ahlaka ilişkin görüşleri açısından önemi ve etkileri açıkça görülmektedir. Kuçuradi'nin deyişiyle, tüm bu örneklerde Aristoteles'in ontolojik yaklaşımı kendisini göstermektedir (Kuçuradi, 1997:160-162).

Diğer taraftan, bu yaklaşım, insanın ontik yapısına ilişkin görüşlerin yanı sıra, metafizik alanına dair fikirler çerçevesinde de karşımıza çıkar. Örneğin, erekler içinde bir ilk ereğin, yani mutluluğun bulunması veya nousun etkinliğinin, yani teori etkinliğinin ideal yaşam olarak takdim edilmesi, Aristoteles'in nedenler açısından sonsuz geriye gidişi reddine ve Tanrı hakkındaki görüşlerine dayanır.

Bu dile getirilenlerin ahlakın bilgisel temeliyle ilişkisi ise şu şekilde ifade edilebilir: Gerek insan ve ruh, gerekse nedenler ve Tanrı hakkındaki incelemeler, teorik bilimlerinin konu alanına girmektedir. Bu incelemelerin ahlak veya siyaset alanındaki etkileri göz önünde bulundurulduğunda, teorik bilimlerin pratik bilimler açısından bilgisel bir temel teşkil edebileceği söylenebilir.

Öte yandan, görmüş olduğumuz üzere, Aristoteles nousa dayalı etkinliğin, yani teori etkinliğinin tam, kendine yeter olduğunu ve bu bağlamda mutluluğun elde edilmesi bakımından teori yaşamının ilk sırada yer aldığını dile getirmektedir. Bu bağlamda, teorik bilimlerle meşgul olmanın, insana özgü iyiliğin elde edilmesini ve insanın mutlu olmasını sağladığı rahatlıkla söylenebilecektir. Diğer bir deyişle, teorik bilimlere ilişkin konular hakkında bilgi sahibi olmak, bizzat iyi ve mutlu olmanın birincil nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- ACKRILL, J.L. (1967), "Aristotle", Editor: URMSON, J.O., **The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers**, Hawthorn Books Inc., New York, pp.28-51.
- ARISTOTLE (1995), "On Memory and Recollection (ΠΕΡΙ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΣ)", Translator, W.S. Hett, **On the Soul, Parva Naturalia, On Breath**, Harvard University Press, Cambridge, 449^b 4-453^a 11.
- _____ (1989a), "Topica (ΤΟΠΙΚΩΝ)", Translator, E.S. Forster, **Posterior Analytics, Topica**, Harvard University Press, Cambridge, 100^a 18-164^b 20.
- _____ (1989b), "Posterior Analytics (ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ)", Translator, Hugh Tredennick, **Posterior Analytics, Topica**, Harvard University Press, Cambridge, 71^a 1-100^b 17.
- _____ (1963a), "Categoriae", Translator, E.M. Edghill, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume I**, Oxford University Press, London, 1^a 1-15^b 33.
- _____ (1963b), "Analytica Posteriora", Translator, G.R.G. Mure, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume I**, Oxford University Press, London, 71^a 1-100^b 18.
- _____ (1963c), "Topica", Translator, W.A. Pickard-Cambridge, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume I**, Oxford University Press, London, 100^a 18-164^b 21.
- _____ (1963d), "Analytica Priora", Translator, A.J. Jenkinson, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume I**, Oxford University Press, London, 24^a 10-70^b 39.
- _____ (1963e), "De Anima", Translator, J.A. Smith, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume III**, Oxford University Press, London, 402^a 1-435^b 26.

- _____ (1963f), “De Sensu et Sensibili”, Translator, J.I. Beare, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume III**, Oxford University Press, London, 436^a 1-449^a 34.
- _____ (1963g), “De Somniis”, Translator, J.I. Beare, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume III**, Oxford University Press, London, 458^b 1-462^b 12.
- _____ (1963h), “De Interpretatione”, Translator, E.M. Edghill, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume I**, Oxford University Press, London, 16^a 1-24^b 14.
- _____ (1963i), “Ethica Eudemia”, Translator, J. Solomon, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume IX**, Oxford University Press, London, 1214^a 1-1249^b 25.
- _____ (1963j), “Ethica Nicomachea”, Translator, W.D. Ross, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume IX**, Oxford University Press, London, 1094^a 1-1181^b 24.
- _____ (1962a), “Physica”, Translator, R.P. Hardie, R.K. Gaye, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume II**, Oxford University Press, London, 184^a 9-267^b 26.
- _____ (1962b), “De Generatione et Corruptione”, Translator, H.H. Joachim, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume II**, Oxford University Press, London, 314^a 1-338^b 27.
- _____ (1962c), “De Caelo”, Translator, J.L. Stocks, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume II**, Oxford University Press, London, 268^a 1-313^b 25.
- _____ (1961), “Politica”, Translator, Benjamin Jowett, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume X**, Oxford University Press, London, 1252^a 1-1342^b 35.
- _____ (1960), **The Works of Aristotle Volume VIII Metaphysica**, Translator, W.D. Ross, Editor: ROSS, W.D., Oxford University Press, London.

- _____ (1959a), “Rhetorica”, Translator, W. Rhys Roberts, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume XI**, Oxford University Press, London, 1354^a 1-1420^b 6.
- _____ (1959b), “De Poetica”, Translator, Ingram Bywater, Editor: ROSS, W.D., **The Works of Aristotle Volume XI**, Oxford University Press, London, 1447^a 7-1462^b 20.
- _____ (1958a), “De Partibus Animalium”, Translator, William Ogle, Editor: SMITH, J.A., W.D. Ross, **The Works of Aristotle Volume V**, Oxford University Press, London, 639^a 1-697^b 31.
- _____ (1958b), “De Generatione Animalium”, Translator, Arthur Platt, Editor: SMITH, J.A., W.D. Ross, **The Works of Aristotle Volume V**, Oxford University Press, London, 715^a 1-789^b 21.
- _____ (1955), “On Sophistical Refutations (ΠΕΡΙ ΣΟΦΙΣΤΙΚΩΝ ΕΛΕΓΧΩΝ)”, Translator, E.S. Forster, **On Sophistical Refutations, On Coming-To-Be and Passing-Away, On The Cosmos**, William Heinemann Ltd, Harvard University Press, London, Cambridge, 164^a 20-184^b 9.
- ARİSTOTELES (2005a), **Fizik (ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ)**, Çev., Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- _____ (2005b), **İkinci Çözümler**, Çev., Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- _____ (2004), **Retorik**, Çev., Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- _____ (2002a), **Kategoriler (ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ)**, Çev., Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- _____ (2002b), **Yorum Üzerine (ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ)**, Çev., Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- _____ (2001), **Ruh Üzerine**, Çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul.

_____ (2000), **Hayvanların Hareketi Üzerine** (ΠΕΡΙ ΖΩΙΩΝ ΚΙΝΗΣΕΩΣ), Çev., H. Nur Erkızan, Bulut Yayınları, İstanbul.

_____ (1999), **Eudemos'a Etik** (ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΙΑ), Çev., Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

_____ (1998a), **Nikomakhos'a Etik** (ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ), Çev., Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara.

_____ (1998b), **Birinci Çözümlemeler** (ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΠΡΟΤΕΡΩΝ), Çev., Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

_____ (1997), **Gökyüzü Üzerine** (ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ), Çev., Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

_____ (1996), **Metafizik**, Çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

_____ (1990), **Oluş ve Bozuluş Üzerine**, Çev., Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul.

_____ (1987), **Poetika**, Çev., İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul.

ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1974), **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

BARNES, Jonathan (2002), **Düşüncenin Ustaları Aristoteles**, Çev., Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

BEKKER, I. (1831a), **Aristoteles Graece Volumen Prius**, Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Regia Borussica, Berolini apud Georgium Reimerum.

_____ (1831b), **Aristoteles Graece Volumen Alterum**, Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Regia Borussica, Berolini apud Georgium Reimerum.

CAPELLE, Wilhelm (2006), **Sokrates'ten Önce Felsefe**, Çev., Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul.

DENKEL, Arda (1998), **Bilginin Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul.

- DEVELLİOĞLU, Ferit (2003), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Yay. Haz., Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- EMİROĞLU, İbrahim (1999), **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, ASA Kitabevi, Bursa.
- EREN, H., N.Gözaydın, İ.Parlatır, T. Tekin, H. Zülfikar (1992a), **Türkçe Sözlük 1. Cilt**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu (Milliyet), İstanbul.
- _____ (1992b), **Türkçe Sözlük 2. Cilt**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu (Milliyet), İstanbul.
- GUTHRIE, W.K.C. (1983), **A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter**, Cambridge University Press, Cambridge.
- GÜZEL, Cemal (2001), ““Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 18, Sayı 2, s.37-53.
- HEINEMANN, Fritz (1997), “Etik”, Çev., Doğan Özlem, Editör: ÖZLEM, D., **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s.361-388.
- İBN RÜŞD (2004), **Metafizik Şerhi**, Çev., Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- KRANZ, Walther (1994), **Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar**, Çev., Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- KUÇURADİ, İoanna (1997), **Çağın Olayları Arasında**, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- LIDDELL, H.G. ve Scott (2002), **An Intermediate Greek-English Lexion**, Oxford University Press, Oxford.
- MACINTYRE, Alasdair (2001), **Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, Çev., Solmaz Zelyüt Hünler, Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Macmillan Contemporary Dictionary** (1988), Editorial Director, William D.Halsey, ABC Kitabevi, İstanbul.

- NOVAK, Michael (1963), "A Key to Aristotle's 'Substance'", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 24, No. 1., pp.1-19.
- ÖZLEM, Doğan (2004), **Etik -Ahlâk Felsefesi-**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- _____ (1999), **Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- PETERS, Francis E. (2004), **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev., Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- PLATON (2001), **Devlet**, Çev., Sabahattin Eyuboğlu, M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- PORPHYRİOS (1986), **Isagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş**, Çev., Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- POYRAZ, Hakan (1996), **Dil ve Ahlak**, Vadi Yayınları, Ankara.
- PRITZL, Kurt (1983), "Aristotle and Happiness after Death: *Nicomachean Ethics* 1. 10-11", **Classical Philology**, Vol. 78, No. 2., pp.101-111.
- ROSS, W. David (2002), **Aristoteles**, Çev., Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- SARI, Mehmet Ali (2007), "Aristoteles'in Diyalektiğinde Epagoge", **Yeditepe'de Felsefe 6. Kitap**, Sayı 41, s.113-136.
- SARTRE, Jean-Paul (1981), **Varoluşçuluk**, Çev., Asım Bezirci, Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi, İstanbul.
- TEPE, Harun (2003), **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- URMSON, J.O. (2001), **Aristotle's Ethics**, Blackwell Publishers, Oxford.
- ZELLER, Eduard (2001), **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev., Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul.

_____ (1897), **Aristotle and The Earlier Peripatetics Volume I**, Translator,
B.F.C. Costelloe, J.H. Muirhead, Longmans, Green, And Co., London.

ÖZGEÇMİŞ

1983 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı sene Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başladı. 2005-2008 yılları arasında Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı.