

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**PATHOS (ETKİLENİM) KAVRAMININ
ARİSTOTELES'İN FELSEFESİNDEKİ YERİ**

Egemen S. Kuşcu
2501070123

Tez Danışmanı
Doç. Dr. O. Faruk Akyol

İstanbul 2010

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE ANABİLİM** Dalında **2501070123** numaralı **EGEMEN KUŞÇU'NUN** hazırladığı "PATHOS(ETKİLENİM)KAVRAMININ ARİSTOTELES'İN FELSEFESİNDEKİ YERİ" konulu **YÜKSEK LİSANS/ DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca 13.07.2010 **SALI** günü **Saat:14.00**'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulü**.....'ne* **OYBİRLİĞİ OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF. DR. TEOMAN DURALI	Kabul	[Signature]
PROF. DR. ÖMER NACİ SOYKAN	Kabul	[Signature]
PROF. DR. AYHAN BIÇAK	Kabul	[Signature]
PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK	Kabul	[Signature]
DOÇ. DR. FARUK AKYOL	Kabul	[Signature]

PATHOS (ETKİLENİM) KAVRAMININ ARİSTOTELES'İN FELSEFESİNDEKİ YERİ

Egemen S. KUŞCU

ÖZ

Bu tezin amacı, **pathos** kavramının Aristoteles'in felsefi düşüncesindeki yerini ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla ilk iki bölümde, kavramın Aristoteles öncesi düşünüşte hangi anlamlarıyla öne çıktığı ve üzerine ne türden tartışmaların yürütüldüğü incelenmiştir. Bu sayede Aristoteles'in tartışmalarını hangi zeminler üzerinde yürüttüğü ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Son bölümde ise kavramın Aristoteles'te kullanılan tüm bağlamları geniş bir şekilde tartışılmıştır.

Pathos kavramının Aristoteles'in felsefesindeki yerinin önemi kavramın üç farklı bakış açısından incelenmesiyle ortaya konmuştur. Bu bakış açılarının birincisi, kavramın metafizik temellerine; ikincisi ruh-beden ilişkisi ve yetileri açısından insana; üçüncüsü ise duygu durumlarının etkilenimler olarak incelenmesi açısından sosyal yaşama yöneliktir.

Pathos kavramının temel karşılıklarından biri etkilenimdir. Bir etkilenim tarzı olan duygu durumlarının incelenmesinin diğer alanlar olmaksızın yapılamaması, tezin ulaştığı önemli bir sonuçtur. Tezde ulaşılan en önemli sonuç ise Aristoteles'in felsefi düşüncesinde evreni anlamak ve insanın evrendeki yerini belirlemek açısından **pathosun** temel bir kavram olduğudur. Bu sayede kavramın neden Aristoteles sonrası felsefenin tüm alanlarında öne çıkan bir etkiye sahip olduğu da anlaşılabilir.

THE CONCEPT OF **PATHOS** IN PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

Egemen S. KUŞCU

ABSTRACT

The aim of this thesis is to reveal the concept of pathos and its position in Aristotle's philosophy. For this purpose, the distinguished meanings of **pathos** concept and discussion carried out on the subject in pre Aristotle period were studied and reported in the first two sections of the thesis. Through this process, bases on which Aristotle conducted his discussions were tried to be investigated. In the last section, all contexts of the **pathos** concept used in Aristotle's philosophy were discussed thoroughly.

The importance of the **pathos** concept in philosophy of Aristotle was revealed by examination in three perspectives. The first perspective was directed to the metaphysical status of **pathos**. The second one exhibited the status of **pathos** in human which consists of body and soul. The last one investigated the emotions and its effects in social life.

The basic and general meaning of **pathos** is "affection". So as a type of "affection", the emotions can not be examined without previously mentioned first and second perspectives. In the thesis, it has been tried to demonstrate that **pathos** is a basic concept in philosophy of Aristotle to understand what cosmos is and its mechanism and what is the place of human in cosmos. This determination is the most important result of this thesis. Also by the help of this thesis it can be understood why **pathos** have a great influence in the history of philosophy after Aristotle.

ÖNSÖZ

Aristoteles Yunan felsefi düşüncesinin en önemli filozoflarından biridir. Onun bu özelliğinin yanı sıra günümüz açısından daha da önemli olan bir başka özelliği, günümüze kadar süregelen felsefi düşüncede etkisinin hala sürüyor oluşudur. Bu iki özellik, tezimizi Aristoteles üzerine yapmamızdaki en büyük etkidir. **Pathos** kavramının çalışmaya dahil edilmesinin sebebi ise, bu kavramın özellikle ilgilenmek istediğimiz felsefi problem alanlarına ilişkin temel bir kavram olması sebebiyledir. Dolayısıyla bu tez bir yandan Antikçağ felsefesi içerisinde bir kavramın anlam değişimlerini incelemesiyle felsefe tarihine ilişkin bir çalışmadır. Öte yandan **pathosun** farklı anlamları dolayısıyla günümüzde de süregiden farklı problem alanlarındaki tartışmalar açısından düşünce geliştirmeye yönelik temel oluşturmaya çalışan problematik bir çalışmadır.

Tez çalışmasında karşılaşılan en büyük zorluk da bu iki çalışma tarzını birlikte götürmeye çabalamaktan, aynı anda farklı problem alanlarına ilişkin tartışma yürütmekten kaynaklı ortaya çıkmıştır. Bunun haricinde karşılaşılan zorlukların başında Türkçe felsefe kavramsallaştırmasının oturmamış olması ve klasik metinlerin çevirilerinin az sayıda ve birbirleriyle ilişkisiz olması sayılabilir. Çalışmamız ilk zorluğu aşmak çabasıyla, yüksek lisans tezleri açısından genelde öngörüldüğünden ve önerildiğinden uzun olmak zorunda kalmıştır. İkinci zorluğu aşmak amacıyla da çoğu yerde alıntılara ağırlık verilmiş ve orijinal sözcükler parantez içlerinde verilmeye çalışılmıştır. İkinci zorluğun aşılması çabası da tezin uzunluğuna sebep olan bir başka unsurdur.

Tez çalışmaya başlamadan, tezin olası konusuna yönelik tartışmalarımızda, beni **pathos** kavramına yönlendiren, bu tezin danışmanlığını üstlenen ve teze katkılar sunan hocam Sn. Doç. Dr. O. Faruk Akyol'a; felsefi gelişimimde bilgilerinden sürekli yararlanmam dolayısıyla etkili olan hocam Sn. Prof. Dr. Ö. Naci Soykan'a; hem bu teze ilişkin hem de genel olarak yürüttüğümüz felsefe tartışmalarındaki yol açıcı görüşlerinden dolayı hocam Sn. Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a; uzun bir eğitim süreci içerisinde üzerimdeki emeklerini inkâr edemeyeceğim hocalarım Sn. Prof. Dr. Teoman Duralı'ya, Sn. Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a, Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na ve

Sn. Yrd. Doç. Dr. Cemil Güzey'e; hem öğrencilik hayatım hem de tez aşamasında dostluklarıyla ve teze katkılarıyla, önüme çıkan engelleri aşmamı sağlayan ve hayatı katlanılır kılan Sn. Araş. Gör. Özgüç Güven'e, Sn. Barış Aydoğan'a; her daim canlı bir felsefi tartışma olanağını vareden ve dolayısıyla felsefi gelişimime çok değerli katkılar sunan, uzun yıllardır Sn. Prof. Dr. Ö. Naci Soykan yönetiminde sürdürülen İnsancıl Felsefe Atölyesi katılımcılarına; benim için her türlü fedakârlığa katlanan ve maddi, manevi her türlü zorlukta yardımlarını hiç esirgemeyen sevgili ailem, aziz anısı her daim fikrimde ve gönlümde olan rahmetli annem Mediha Kuşcu, babam Himmet Kuşcu ve abim Özgür Kuşcu'ya; ve son olarak hem bu tezin ortaya çıkmasındaki düzeltmeler, öneriler vb. değerli somut katkıları hem de uzun yıllardır her türlü sıkıntıyı birlikte aştığım her türlü mutluluğu birlikte yaşadığım bir dost olması dolayısıyla sevgili karım Nuray Küçükler Kuşcu'ya saygılarımı ve en içten teşekkürlerimi sunarım. Üzerimde emeği olan tüm bu değerli insanların katkılarına rağmen tezde karşılaşılabilecek her türlü eksiklik benim hatamdır ve sorumluluğu bana aittir.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	13
1. SOKRATES ÖNCESİ DÖNEMDE PATHOS KAVRAMININ YERİ	18
1.1. Pathos Kavramının Açıklanması	18
1.2. Felsefe Öncesi Düşünüşte Pathos	19
1.2.1. Homeros ve Hesiodos'un Metinlerinde Kavramın Yeri	19
1.2.2. Homeros ve Hesiodos'ta İnsanın Yaşamı ve Psikolojisi	21
1.3. Sokrates Öncesi Felsefede Pathos	25
1.3.1. Sokrates Öncesi Filozoflarda Pathos Kavramının Yeri	25
1.3.2. Sokrates Öncesi Filozoflarda İnsanın Psikolojik Yaşantısı	30
2. PLATON FELSEFESİNDE PATHOS	39
2.1. Platon Öncesi Dönemde Pathos	39
2.1.1. Sofistler	39
2.1.2. Sokrates	45
2.2. Platon	52
3. ARİSTOTELES'İN FELSEFESİNDE PATHOS KAVRAMININ YERİ	78
3.1. Pathosun Metafizik Kökenleri	78
3.1.1. Pathos Açısından Kategoriler	79
3.1.1.1. Töz (ousia)	82
3.1.1.2. Nitelik (poion)	87
3.1.1.3. Etkinlik-Edilginlik (poiein-paskhein)	91
3.1.2. Pathosun Metafizik Kökenlerinin Ortaya Çıkarılması Açısından Değişim	92
3.1.2.1. Değişim ve Türleri	93

3.1.2.1.1. Tözsel Değişim (Oluş ve Bozuluş)	96
3.1.2.1.2. Niteliksel Değişim (Başkalaşma).....	98
3.1.2.2. Değişim Açısından Aristoteles Evreni.....	102
3.1.3. Pathos un Metafizik Anlamı Üzerine	104
3.2. Pathos Açısından İnsan.....	107
3.2.1. Birincil Töz olarak Canlı ve Ruh-Beden İlişkisi.....	107
3.2.2. Ruhun Yetileri	113
3.2.2.1. Ruhun Beslenmeye Yönelik Yetisi (threptikon).....	114
3.2.2.2. Ruhun Duyulanmaya Yönelik Yetisi (aisthētikon)	116
3.2.2.2.1. Dokunma Duyusu	118
3.2.2.2.2. Görme Duyusu	119
3.2.2.3. Ruhun Duyulanmaya Yönelik Yetisi ve Ortak Duyu Üzerine	121
3.2.2.4. İmgelem (phantasia)	127
3.2.2.5. Ruhun Düşünmeye Yönelik Yetisi (noētikon)	129
3.2.2.6. İsteme ve Hareket	136
3.2.2.7. Temel Etkilenimler Olarak Haz ve Acı	138
3.2.3. Yetileri Açısından İnsan	140
3.3. Duygu Durumları ve İnsan	145
3.3.1. Etkilenimler Olarak Duygu Durumları.....	147
3.3.2. Söylevin ve Tiyatronun Etkisi.....	156
3.3.3. Duygular Karşısında İnsan.....	160
SONUÇ	169
KAYNAKÇA	182

TABLÖLAR

Tablo I-Duygu-Yargı Tablosu	152
Tablo II-Duygu-Erdem Tablosu	162

KISALTMALAR LİSTESİ

Yazar adı ve eser kısaltmaları

Ar.:	Aristoteles
Cat.:	Categories (Kategoriler)
CP.:	On Coming-to-be and Passing Away (Oluş ve Bozuluş Üzerine)
H.:	On Heavens (Gökyüzü Üzerine)
I.:	On Interpretation (Yorum Üzerine)
Ma.:	Movement of Animals (Hayvanların Hareketi Üzerine)
Met.:	Metaphysics (Metafizik)
NE.:	Nicomachean Ethics (Nikomakhos’a Etik)
Phy.:	Physics (Fizik)
Po. An.:	Posterior Analytics (İkinci Analitikler)
Poe.:	The Poetics (Poetika)
Pol.:	Politics (Politika)
Pr. An.:	Prior Analytics (Birinci Analitikler)
Rh.:	Rhetoric (Retorik)
S.:	On the Soul (Ruh Üzerine)
SS.:	On Sense and the Sensible (Duyu ve Duyulanabilir Üzerine)
Top.:	Topica (Topikler)

Hes.: **Hesiodos**

EH.:	Erga kai Hēmerai
Th.:	Theogonia

Hom.: **Homeros**

Il.:	Ilias
Od.:	Odyesseia

Pl.:	Platon
Apl.:	Apology (Savunma)
Chr.:	Charmides (Kharmides)
Crt.:	Criton (Kriton)
Eth.:	Euthyphro (Euthyphron)
G. Hip.:	Greater Hippias (Büyük Hippias)
L.:	Laws (Yasalar)
Lac.:	Laches (Lakhes)
Lys.:	Lysis
Par.:	Parmenides
Ph.:	Phaedo (Phaidon)
Pha.:	Phaedrus (Phaidros)
Phil.:	Philebus
Rep.:	The Republic (Devlet)
Sop.:	Sophist (Sofist)
Sym.:	Symposium (Şölen)
Th.:	Theaetetus
Tim.:	Timaeus

Sözlük ve kaynak eser kısaltmaları

DK.:	Dielz-Kranz
LSJ.:	Liddle-Scott-Jones
SEP:	Stanford Encyclopedia of Philosophy

Süreli yayın kısaltmaları

AJP:	The American Journal of Philology
CQ:	The Classical Quarterly
CP:	Classical Philology
HSCP:	Harvard Studies in Classical Philology
JHS:	The Journal of Hellenic Studies

JP:	The Journal of Philosophy
PQ:	The Philosophical Quarterly
RM:	The Review of Metaphysics

Teknik kısaltmalar

a.g.e.:	Adı geçen eser
a.g.y.:	Adı geçen yer
Bkz.:	Bakınız
ç.n.:	Çevirenin notu
Çev.:	Çeviren
dev.:	Devamı
e.d.:	Eş deyişle
Ed.:	Editör
Fr.:	Fragman
Haz.:	Hazırlayan
Karş.:	Karşılaştırınız
ör.:	Örnek
s.:	Sayfa/lar
Tr.:	Translated by
t.y.:	Basım tarihi yok
y.b.	Yeniden basım
y.n.:	Yazarın notu
y.y.:	Basım yeri yok
vb.:	Ve benzeri

GİRİŞ

Aristoteles'in felsefesinin felsefe tarihi içerisindeki önemi açıktır. Onun felsefesi, günümüz felsefe tartışmalarında da hâlâ etkisini göstermektedir. Aristoteles son iki yüzyılın başından itibaren, pek çok felsefi problem alanına ilişkin tartışmalarda bir kalkış noktası olarak ele alınmaktadır. Bu tarz felsefi problem alanlarının ilk örnekleri biyoloji ve mantık alanlarıdır. Öte yandan psikoloji ve son elli yıldan beri psikolojiyle birlikte etik alanındaki tartışmalar da, Aristoteles'in bir kalkış noktası olarak ele alındığı alanların önemli örnekleridir.

Adı geçen son iki örneğin bizim tezimiz açısından da önemi büyüktür. **Pathos** (etkilenim) kavramının özellikle psikoloji ve etik alanında öne çıkmasının sonucu olarak çalışmamızın ana konusu "Aristoteles'in felsefesinde **pathos** kavramının incelenmesi" olarak belirlenmiştir. Özellikle zihin-beden problemine ve pratik yaşama (etik, politika, tiyatro vb.) ilişkin yürütülen tartışmalar, **pathos** kavramının anlam çokluluğunun ve Aristoteles'in yetkesinin sıklıkla söz edildiği tartışmalardır.¹ Bu doğrultuda, belirlemiş olduğumuz çalışma konusuyla koşut bir biçimde amacımız Aristoteles felsefesinde **pathos** kavramının önemini ortaya çıkarmaktır.

Aristoteles'in felsefi düşüncesinde belli başlı kavramların merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Öyle ki, bu kavramlar kullanılmaksızın Aristoteles'in felsefesi üzerine herhangi bir konuya ilişkin açıklama yapmak mümkün gözükmemektedir. Töz, form-madde, aktüel-potansiyel, hareket bu türden kavramlardır ve benzeri kavramlardan oluşabilecek bir liste daha da uzatılabilir. Bu tezin başlığı olarak "Aristoteles'in felsefesinde **pathos** kavramının yeri" denildiğinde, **pathos** kavramının da bu türden merkezi bir kavram olup olmadığının ortaya çıkarılmasına yönelik bir araştırmanın yapılması kastedilmektedir.

¹ Konuya ilişkin pek çok kaynak tezin Aristoteles ile ilgili bölümünde yer alacak olduğundan burada belirtme gereği duymuyoruz. Ancak kısaca şu belirtilmelidir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eseri özellikle zihin-beden problemi açısından ve *Nikamakhos'a Etik* eseri ise güncel etik ve duygu tartışmaları açısından kalkış noktası olarak alınmaktadır. Ancak bu çalışma Aristoteles'in görüşlerinin ortaya çıkarılmasıyla, güncel tartışmalarda Aristoteles'in temel alınmasının (sıklıkla anakronizme düşüldüğü gerekçesiyle) birbirinden ayrı iki konu olması gerektiğini kabul etmektedir.

Hiç kuşkusuz Aristoteles, felsefi düşüncelerini, uzun bir süre geçirdiği Akademi’de² oluşturmuştur. Dolayısıyla kendi felsefesinde Akademi’de ki tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan, bu tez çalışması felsefe tarihinin felsefi problemlerin birbirini izlediği, sürekliliğin olduğu bir yapı (**philosophia perennis**) olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul üzerine, Aristoteles’in felsefesindeki bir kavramın yerinin ortaya çıkarılması, yukarıda sözü edilen problem alanlarında kendisinden önce ne türden tartışmaların yapıldığının incelenmesini zorunlu kılmaktadır³. Böylece filozofun düşüncelerini nasıl bir düşünce ikliminde geliştirdiği, hangi kavramsal yapı ile ortaya çıktığı ve tartışmayı nereye evirdiği, kendi özgünlüğünü nasıl geliştirdiği daha açık bir şekilde ortaya konulabilecektir.

Bu kaygılar dolayısıyla çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle **pathos** kavramı üstüne genel bir bilgi verilecektir. Daha sonra bu kavramın, Homeros’un *Ilias* ve *Odysseia* adlı eserleri ile Hesiodos’un *Theogonia*, *Erga kai Hēmerai* adlı eserlerinde kullanış tarzı ortaya konmaya çalışılacak, yine bu eserlerde betimlenen dönemin insanının düşünüş ve yaşayışındaki etkileri aranacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, aynı izlek önce sofistlerde, sonra Sokrates’in düşüncelerinde ve daha sonra Platon felsefesinde takip edilecektir. Böylece ilk iki bölümün sonucu olarak **pathos** kavramının Aristoteles öncesi düşünüşteki etkileri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Tezin ikinci bölümü Aristoteles’in **pathos** üzerine yürüttüğü tartışmalardaki Platon etkisinin ortaya çıkarılabilmesi açısından geniş tutulmuştur. Aristoteles’in Akademi’de olgunlaşan düşünceler üzerinden felsefesini geliştirdiği açıktır. Nitekim tezde daha net bir şekilde bu ortaya çıkacaktır. Platon’un **pathos** kavramına ilişkin yürüttüğü tartışmalar geniş bir şekilde serimlenmeksizin Aristoteles’in felsefesi anlaşılır olmaktan uzak durmaktadır.⁴ Son bölümde

² Platon’un MÖ 387 yılında Akademos bahçesinde kurduğu, MS 529’a değin varlığını sürdüren okul. Okulun yapısı ve öğretilen dersler vb. bilgiler için Bkz. T. Duralı, **Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 7 ve dev.

³ “Araştırmadan keşfetmek zordur ve çok az gerçekleşir, ancak eğer biri araştırırsa keşfetmek kolay ve sıklıkla gerçekleşir; eğer yine de kişi nasıl araştıracağını da bilmiyorsa keşif imkânsızdır” Tarentumlu Arkhitas, Fr. **DK.**, B3. Çalışmamızda sözü edilen imkânsızlığa düşmemek için kavramı, temel ve bilindik bir yöntem olarak tarihselliği içinde ele almayı seçmiş bulunmaktayız. Bu sayede keşfetmek için bir araştırma yöntemine ulaşmış olmayı umut ediyoruz.

⁴ Platon’un Aristoteles felsefesi üzerindeki etkisinin incelenmesi gereken bir konu olduğu pek çok yorumcu tarafından belirtilmiştir ve bu türden çalışmalar yapılmıştır. Bu türden çalışmaların en önemlilerinin başında Jaeger’in çalışması gelmektedir. Jaeger eserinin başında şöyle bir tespitite

yürütülecek araştırmada da, **pathos** kavramının Aristoteles'in felsefesindeki yeri, Aristoteles'in kendinden önceki isimlerin düşünceleriyle ne tarz ilişkiler kurduğu; felsefesinin **pathos** kavramı çerçevesinde onlarla ne türden benzerlikler veya farklılıklar içerdiği değerlendirilecektir.

Kavramın tarihselliği içerisinde ele alınışı, Aristoteles'in felsefesinde **pathos** kavramının yerinin incelenmesi için nasıl bir araştırma yapılması gerektiğini de ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda bu tez çalışması bir felsefe tarihi çalışması, felsefe tarihinde bir araştırma olarak görünse de, felsefe tarihine dayanarak problematik bir çalışmaya dönme olanağını bulmuştur.

İlk iki bölümde yürütülen araştırma sayesinde görülmüştür ki, **pathos** kavramının en geniş anlamdaki karşılığı etkilenim iken; günümüze değin etkisini sürdürmüş, en çok kullanılan karşılığı duygu (başına bir şey gelmek, acı çekmek) olmuştur.⁵ Bu doğrultuda, sözü edilen iki karşılığı da sergileyebilmek için, tez çalışmamızın üçüncü bölümünde, **pathosun** Aristoteles felsefesindeki incelenmesine kavramın metafizik temellerini sorgulayarak başlanmıştır. Kavram bir kere en geniş anlamı açısından serimlendiğinde diğer anlamlarının incelenmesinin daha kolay olacağı varsayılmıştır. 3.2. başlığı, 3.1. ve 3.3. arasındaki geçişi, yani etkilenim kavramından duygu kavramının incelenmesine geçişi temsil etmektedir. Bu doğrultuda 3.2 başlığında bir yandan 3.3.'de incelenecek duygu durumlarının insanda (ruh ve beden birlikteliği) ne şekilde oluştuğu öte yandan beden ve ruhun sözü edilen etkilenimlere ne şekilde maruz kaldığı açıklanmıştır. Son bölüm olarak 3.3.'de ise duygu durumları ve sosyal hayattaki yerleri incelenmiştir.

bulunmaktadır: "Elbette, Aristoteles'in kişisel başarısı için sadece bir tane pozitif standart belirlenebilir, ve bu standart onun Platon'u ne şekilde eleştirdiği değil ancak kendisinin nasıl Platonculuk yaptığının belirlenmesi şeklindedir (felsefe yapmanın onun için anlamının bu olmasından kaynaklı)." W. Jaeger, **Aristotle**, Çev. R. Robinson, 2. ed., Oxford University Press, Oxford, 1950, s. 3. Aristoteles'in eserlerinin tarihsel sıralamasına dair tartışmalarda da, ne kadar Platoncu görüş içerdiği göz önünde tutulmaktadır. Buna ilişkin bir kaç çalışmadan tezin üçüncü ana bölümünde söz edilecektir. Whitehead'in tüm felsefe tarihini Platon'a düşülen dipnotlar olarak değerlendirmesi de doğal olarak ilk önemli dipnotun Aristoteles olduğunu ortaya koymaktadır.

⁵ Hem **pathos** kavramının ne türden anlam değişiklikleri geçirdiğinin sergilenmesi açısından hem de duygulara ilişkin güncel tartışmaların bir arada sunulduğu bir eser olarak Bkz. T. Dixon, **From Passions to Emotions**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Antik Grek toplumunda duygu tartışmalarının yerinin incelendiği bir eser olan Konstan'ın çalışması ise, birinci bölümünde "**Pathos and Passion**" başlığıyla Aristoteles'ten günümüze duygu üzerine yapılan tartışmaları kişiler üzerinden incelemektedir. Bölüm, tartışmalardaki sürekliliği felsefe tarihinden yola çıkarak ortaya koyması açısından bilgi vericidir. D. Konstan, **The Emotions of Ancient Greeks**, University of Toronto Press, Toronto, 2006, s. 3-41.

Araştırma; kavramın metafizik kullanımı, insandaki yeri ve bizzat duygu durumlarına ilişkin sergilenen görüşlerin incelenmesi şeklindeki üçlü sacayağına dayanmaktadır. Bu üçlü sacayağı ilk iki bölümde felsefe tarihinde yürütülen araştırma sayesinde ortaya çıkarılmıştır. Dolayısıyla bu tez çalışması, yöntemini yine felsefe tarihinden edinmiştir ve ona dayanmaktadır. Bu sayede Aristoteles felsefesinde **pathos** kavramının yeri ve onun başta sözü edilen önemli kavramlardan biri olup olmadığı ortaya çıkartılmıştır. Sonuç bölümü hem kavramın felsefedeki değişimine ilişkin tartışmalara hem de **pathosun** önemli bir kavram olup olmadığına ilişkin tartışmalara ayrılmıştır.

Sözü edilen yönteme dayanan bu tez, yönteminden kaynaklı olarak ve kavramın geniş anlam karşılıkları dolayısıyla umulandan uzun olmuştur. Ancak tezimizin boyutuyla koşut bir biçimde kapsamının da genişlemesinin, bize katkıda bulunabileceğini düşünmekteyiz. Bu doğrultuda değinmiş olduğumuz uzunluk ve kapsamlılığın bundan sonra yürüteceğimiz çalışmalara katkıda bulunacağını ummaktayız.

Tezin uzun olmasının bir diğer sebebi de, burada açıklanmalıdır. Fark edilecektir ki, tez çalışmasının ana metni içerisinde özellikle ikinci ve üçüncü ana başlıklarda yorumcuların, günümüz filozoflarının düşüncelerine yer verilmemiştir. Bu türden farklı görüşlerin ele alınması ve onlarla ilgili tartışmalar genellikle dipnotlara bırakılmıştır. Birincil kaynaklar olarak, incelediğimiz filozofların kendi metinleri çalışılmıştır. Tezin uzunluğunun sebebi de bu şekilde ana metinlerden yapılmak zorunda kalınan alıntılar dolayısıyladır. Bu tarza yönelişimiz eleştiriye açık olsa da, kaygımızın kendimize ait bir Antikçağ felsefesi yorumuna ulaşmak olduğu dikkate alınmalıdır. İkincil kaynaklar çoğunlukla yazarların kendi kaygıları temelinde şekillendiklerinden filozofların kendilerine ait düşünceleri bu kaynaklardan çıkartmak zor olmaktadır. Sonuç olarak tezde Aristoteles'in felsefi düşüncesine ilişkin özgün bir yorumda bulunabilmiş olmayı umut ediyoruz.

Bu anlamda da Giriş bölümünde kaynaklar üzerine bir değerlendirme yapmayı gerekli bulmadık. Her bölüm, özellikle dipnotlarda kaynaklara ilişkin geniş tartışmaları barındırmaktadır. Ancak bizzat filozofların kendi eserlerini en önemli kaynaklar olarak gördüğümüzün altı çizilmelidir. Dipnotlardaki tartışmalar sayesinde

hem alana ilişkin hangi kaynakların olduğu rahatlıkla görülebilecek hem de yazarın kaynaklara ilişkin yorumu öğrenilebilecektir.

Giriş bölümünde son olarak bu tezin ileri sürdüğü savlar da belirtilmelidir. Bu savlar maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

(a) **Pathos** kavramı (ve türetildiği kök sözcük olarak **paskhein** fiili) Aristoteles felsefesinin anlaşılması açısından töz, form-madde, aktüel-potansiyel vb. kavramlar kadar temel bir kavramdır ve kavramın her problem alanında etkisi görülmektedir.

(b) İnsan, duyulanmadan düşünmeye giden süreç içerisinde etkilere maruz kalan bir yapıdadır. Duyulur ve düşünülürler tarafından sürekli etki altında kalmaktadır.

(c) Etkilenimler, dış dünya ile içsel yaşantılar ayrımını silikleştiren, insanın dünyadaki varoluşunu, varolanlarla ilişkilerini anlamamızı sağlayan durumlardır. Duygu durumları da etkilenimler olarak, insanın insan olarak varolmasının koşuludur.

(d) Duygu durumlarının insanın pratik yaşamındaki yeri sadece *Retorik*, *Poetika* ve *Nikomakhos'a Etik* incelenerek anlaşılamaz. Duygu durumlarının anlaşılabilmesi için *Ruh Üzerine*, *Metafizik* ve *Fizik* eserlerinin de incelenmesi zorunludur.

(e) Aristoteles'in, felsefesinde insanın rasyonelliğine yaptığı vurgu sıklıkla öne çıkarılmaktadır. Hatta onun bu tavrı dolayısıyla felsefe tarihinin seyrinin değiştiği belirtilmektedir. Oysa görülecektir ki, Aristoteles öncelikle insanı etkilenen bir varolan olarak görmektedir. Aktif bir varolan olarak tanımlanabilmesi öncelikle pasifliğinin kabulüne dayanmalıdır. Bu sayede insan dış dünyaya hâkim olarak değil, bilinçli bir şekilde etkilenecek dışarı ile uyumlu bir yaşantı sürdürebilecektir. Etkinlikleri ve eylemlilikleri bilinçli etkilenimlere maruz kalmasına dayanmaktadır.

Sözü edilen bu savlar sonuç bölümünde daha geniş bir şekilde ele alınacak ve değerlendirilecektir.

1. SOKRATES ÖNCESİ DÖNEMDE **PATHOS** KAVRAMININ YERİ

1.1. **Pathos** Kavramının Açıklanması

Pathos sözcüğü, **paskhō** fiil kökünden türetilmiştir. Sözcük, temel olarak bir “insanın ya da şeyin başına gelen bir şey”; “bir kişinin deneyimlediği (iyi ya da kötü) bir şey”; ruh (**psūkhē**) açısından düşünüldüğünde “his”, “tutku”; “durum”, “koşul” anlamlarına gelmektedir.¹ Bununla birlikte, sözcüğün türetildiği fiili incelediğimize daha geniş bir anlamlar çokluğuyla karşılaşırız.² Bu durumda, “sahip olma”, “birine yapılmış bir şey”, “acı çekmek”; “belli bir zihin durumuna gelmek”; “belli bir biçimde etkilenme”, “maruz kalma”; “hislerin, tutkuların insanı etkilemesi” anlamları da karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamlar çokluğunda dikkat çeken önemli noktalar, sözcüğün cümle içinde kullanıldığı yere göre ve birlikte kullanıldığı sıfat vb. işlevli sözcüklerle anlamının değişmesi; kullanıldığı döneme ilişkin olarak bu anlamlardan birinin veya diğerinin öne çıkmasıdır.³ Kavram Homeros’ta ağırlıklı olarak belli bir anlama gelmekteyken, Aristoteles sonrası felsefede özellikle Stoa okulunda belirgin bir içeriği olan felsefi bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle **pathos** sözcüğünün tek bir anlamını değerlendirmeye almak yerine, araştırdığımız dönem içerisinde öne çıkan anlamı vurgulamak yerinde olacaktır.

Bir sonraki bölümde, Homeros ve Hesiodos’un metinlerinde **pathos** kavramı araştırılırken salt bu kavram araştırılmayacak aynı zamanda **pathosun** türetildiği sözcük olan fiilin çekimleri de araştırmaya katılacaktır.⁴ Bu, iki açıdan gereklidir:

- Çalışmamızda, ileride önümüze çıkabilecek her türlü anlam çokluğunu baştan itibaren sergilemeye çalışmak.

¹ H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, **A Greek-English Lexicon**, Oxford University Press, Oxford, 1996, s.1285. Bundan sonra **LSJ** olarak kısaltılacaktır. Ayrıca ağırlıklı olarak Aristoteles ve Platon’daki karşılıkları için Bkz. J. O. Urmson, **The Greek Philosophical Vocabulary**, Duckworth, London, 1990, s.125; antik çağın çeşitli dönemlerindeki kullanım farklılıklarını için Bkz. F. T. Peters, **Greek Philosophical Terms**, NewYork U.P., NewYork, 1967, s. 151-5.

² **LSJ**, a.g.e., s. 1346.

³ Farklı çevirilere ilişkin Bkz. **Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought**, Ed. J. Fitzgerald, Routledge Taylor & Francis Group, London, 2007, s.3.

⁴ Bir fiil türü olarak **paskhō** kökü düzensiz fiillerden biridir. Bkz. J. Morwood, **Oxford Grammar of Classical Greek**, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 106.

- Kavram, Homeros ve Hesiodos'ta **pathos** olarak geçmediğinden, felsefe öncesi düşünüşü anlamak, kavramın geçirdiği değişimi izleyebilmek.

1.2. Felsefe Öncesi Düşünüşte **Pathos**

1.2.1. Homeros ve Hesiodos'un Metinlerinde Kavramın Yeri

Bu bölümde öncelikle Homeros, sonra da Hesiodos anlatılarında kavramın yeri araştırılacak daha sonra bu kavramın anlatılarda yer alan insanın psikolojik yaşantısıyla olan ilişkisi irdelenecektir.⁵

Bu çalışmada ana vurgu, Aristoteles'in felsefi düşünüşünde pathos kavramının yeri olduğundan, bu bölümde adı geçen kavramın Homeros'taki en yaygın kullanım şekilleri ele alınacaktır. Homeros'un her iki eserinde de, söz ettiğimiz kavramın fiil çekimleriyle karşılaşılmaktadır.⁶ Bunlar içerisinde kimi ortaklıklar söz konusudur. Bu ortaklıklardan yola çıkılacak olursa, başlangıç olarak fiilin şu iki kullanımından söz edilebilir:

- a- Bir sıfat, isim veya çokluk ifadesiyle birlikte kullanımı.
- b- Tek başına kullanımı.

a- Fiil ile birlikte en sık kullanılan sıfat “kötü”dür (**kakos**)⁷. Bununla birlikte fiilin, “zarar”, “çok acı bir durum” (**pēmata**)⁸ ve “acı” (**algos**)⁹ isimleri ile birlikte

⁵ Orijinal numaralandırma için **Homeri Opera** in Five Volumes ed. D. B. Monro/Th. W. Allen Oxford, Oxford University Press, 1920 basımlı kaynağı kullandık ve aksi belirtilmedikçe alıntılar orjinal metindeki numaralamaya uygun bir şekilde yapıp gerektiğinde normal parantezler içerisinde yerlerini verdik. Çalışmamızda Türkçe metin olarak şu kaynağı kullandık: *Ilyada*, Çev. A. Erhat/A.Kadir İstanbul, Can Yayınları, 2003 ve *Odyseia*, Çev. A. Erhat/A.Kadir İstanbul, Can Yayınları, 2006. Ancak numaralamayı orjinal metne göre verdik. İngilizce çeviriler için *The Iliad*, Çev. I. Johnston Arlington, Virginia Richer Resources Publications, 2006 ve *The Odyssey*, Çev. I. Johnston Arlington, Virginia Richer Resources Publications, 2006 basımlı kaynaklar kullanılmıştır. Çeviriler böylesi bir destanın diline uygun bir söz güzelliği yaratabilmek adına aynı kullanımlar için farklı dile getirişler sergileyebilmektedir. Bu yüzden kavramın takibinde üç kaynağı da kullandık.

⁶ *Ilias* II. Kısaltması ve *Odyseia* Od. Kısaltması ile verilecektir. İlk numara kitabın alt bölümü sonraki satır numarasıdır. Fiilin tüm çekimlerini burada sergilemeye gerek duymadık. İlgili yerler alıntılarda gösterilecektir.

⁷ II. 17.32, 19.321, 20.198, 21.442, 24.551. Od. 2.134-179-370, 3.116, 16.205-275, 18.132, 20.351, 23.67.

⁸ II. 5.886, Od. 1.49-190, 3.100, 4.243-330, 5.33, 17.444-527.

⁹ II. 2.667, 3.157, 9.321, 13.670, 16.55, 17.375, 18.397, 20.297, 22.220-505, 24.7. Od. 1.43.220, 4.372, 5.13-362-395, 9.53-121, 10.458, 12.27, 13.92-310-418, 14.32, 15.232-487, 16.189, 19.170, 20.221, 22.177, 24.27.

kullanımları da vardır. Bunların dışında, adı geçen fiil, yaygın olarak “çok” (**polla**)¹⁰ sıfatı ile birlikte, bir kaç kez de, nicelik belirttiğinde “öyle büyük”, “ne büyük” (**osos**)¹¹ anlamına gelen sıfatla birlikte kullanılmaktadır. Ayrıca hem çok hem de kötü sıfatı ve de acı ismiyle bir arada kullanımlarına da rastlanmaktadır.

b- Araştırdığımız fiilin tek başına kullanımlarından bazıları olumludur. Olumlu kullanımlarda katlanan, başa gelen bir şey anlamı öne çıkmaktadır.¹² Ancak ifadenin, bir istek veya düşünce olduğu durumlarda, sözcüğün önünde olumsuzluk eki **mē** ile beraber olumsuz kullanımı da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Olumsuz kullanımlarda genelde bir şart dile getirilmektedir.¹³

Görüldüğü gibi **paskhein** fiilinin çekimlerinin Homeros’taki kullanımı ağırlıklı olarak başa bir şey gelmesi, kötü bir şekilde etkilenmek ve acı çekmek şeklindedir. Homeros’taki kullanım açık bir şekilde hep bir olumsuzluğa işaret etmektedir. Bu kullanımda, kişi açıkça bir durumdan etkilenme korkusu yaşamakta veya geleceğe yönelik böylesi bir kaygısını dile getirmektedir. Geçmişe yönelik kullanımlarda ise kahramanın çektiği acıların vurgulanması ağırlık kazanmaktadır.

Öte yandan, Hesiodos’un her iki eserinde de (*Theogonia*, *Erga kai Hēmerai*)¹⁴ Homeros’taki kadar sıklıkla olmasa da adı geçen fiilin kullanımları söz konusudur. Hesiodos’un *Theogonia* adlı eserinde üç yerde **paskhein** fiilinin çekimli halleriyle karşılaşmaktadır. **Paskhein** fiilinin çekimli halleriyle karşılaştığımız satırlarda, tanrılar dünyasında çekilen acılar üzerine betimlemeler vardır. Bu betimlemelerde **paskhein** fiilinin “kederlere katlanmak”, “büyük acılar çekmek”, “baş a bir şey gelmesi” şeklindeki karşılıkları öne çıkmaktadır.¹⁵

Hesiodos *Erga kai Hēmerai* adlı eserinde de kavramı kullanmıştır. Acılara katlanmak her iki kullanımda da hâkim olan anlamdır.¹⁶ Bu kullanım Homeros’un

¹⁰ **Il.** 9.492, 21.82, 22.220-505, 23-607. **Od.** 2.174, 3.113, 4.81, 5.223, 7.224, 8.155-184, 9.53, 10.465, 13.6-92-131-310, 15.176, 16.189, 17.284, 23.53.

¹¹ **Od.** 7.221, 8.490.

¹² **Il.** 3.128.

¹³ **Od.** 4.820.

¹⁴ Kısaltmalar **Th.** ve **EH.** olarak yapılacaktır. Orjinal metin ve İngilizce çeviri için **Hesiod**, Ed. ve Çev. G. Most, Harvard University Press, London, 2006. metnini kullandık. Türkçe için Bkz. A. Erhat, **Hesiodos Eseri ve Kaynakları**, Çev. A. Erhat, S. Eyüboğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1977.

¹⁵ Hes. **Th.** 276, Hes. **Th.** 651, Hes. **Th.** 660.

¹⁶ Hes. **EH.** 211 ve Hes. **EH.** 218.

metinlerinde fiilin tek başına geçtiği yerlerle benzerlik göstermektedir. Sonuç olarak fiilin Hesiodos'ta Homeros'tan farklı olarak sadece bir kere kullanılmış olduğu söylenebilir. Bu kullanım da “kederlere katlanma” şeklindedir, bunun dışındaki kullanımlar Homeros'takilerden farklı değildir.

1.2.2. Homeros ve Hesiodos'ta İnsanın Yaşamı ve Psikolojisi

Adı geçen kavramın Homeros ve Hesiodos'taki kullanımını yukarıda irdelenmiş bulunmaktayız. Bu başlık altında ise **pathos**un duygu, etkilenim anlamının bu dönemde söz konusu olup olmadığı tartışılmaya çalışılacaktır. Kavramın sözü edilen eserlerdeki kullanımı, başa gelenlerin her zaman belli bir yerde oluştuğunu göstermektedir. Bu dönemki kullanımda, duygu durumlarının birer **pathos** olduğu ifadesi hiçbir yerde açıkça geçmese de, bu duygu durumlarının insanı ya da onun belli bir parçasını etkilediği, dolayısıyla duygu durumları arasında belli bir ortaklık düşünüldüğü söylenebilir. Bu örtük kullanım, **paskhein** fiilinden türetilen, ileride duygu anlamında kullanılacak olan **pathos**un Homeros döneminde kavram olarak olmasa da anlam olarak varolduğunun kanıtı olarak gösterilebilir.¹⁷

Bu iddianın ortaya çıkarılması için böylesi bir başlık altında bir araştırma yapma zorunluluğu yukarıda **paskhein** fiilinin araştırılması esnasında kendini göstermiştir. İfadenin “acı” (**algos**) ismiyle beraber kullanıldığı yerlerin çoğunda bu tarz bir yaşantı durumunun, belli bir yerde olduğu vurgulanmaktadır.¹⁸ Bu yer, bazı durumlarda duygu durumlarının ve düşüncelerin içerildiği kalp gibi fizikseldir. Bazen de yine bu türden duygu ve düşüncelerin içerildiği ruh, zihin olarak tanımlanmaktadır. Ancak Homeros'ta bu türden kelimelerin yoğun kullanımlarına rağmen birlikli bir yapı bulmakta zorlanılır. Homeros'un metinlerindeki insanın yaşantısını sergilemeye çalışmak, benzer içeriklere sahip kavramların tartışılmasını gerektirmektedir.¹⁹ Süre giden tartışmalarda yorumcuların üzerine anlaştıkları tek

¹⁷ Krş. C. Gill, “The Ēthos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism”, **CQ**, 34 (1984), s. 149.

¹⁸ Hom. **II**. 9.321, 13.670, 16.55, 18.397. Hom. **Od**. 1.4, 13.90-92-263, 15.487.

¹⁹ Sıklıkla tartışılan kelimeler **noos**, **phrēn**, **thūmos**, **kradie**, **ētor**, **kēr**, **prapis** ve **psūkhē**dir. Claus konu üzerine yazdığı kitapta **psūkhē** ile ilgili kelimelerin iki semantik kategori altında ifade

nokta, en önemli kavramların bizi de asıl olarak ilgilendiren **thūmos** ve **psūkhē** olmasıdır. Bu iki kavramın arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Bir önceki başlıkta ifadenin sıklıkla **algos** ile birlikte kullanıldığını belirtmiştik, şimdi ise bu kullanımlardan bazılarında işaret edilen eylemin, **thūmosta** meydana geldiğini söylemek yerinde olacaktır.²⁰ Bu türden bir kullanım, Homeros'ta insanın nasıl bir duygusal yaşantıya sahip olduğunu kavramsal açıdan ortaya koyabilmektedir.²¹ Peki nedir bu duygu durumları veya Homeros insanının **pathēsi**?²²

edilebileceğini belirtir. D. B. Claus, **Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Psukhē Before Plato**; Yale U.P; London, 1981. Bunlar düşünme ve yaşam-gücü olarak adlandırılır. İlk kategori altında **noos** ve **phrēn/phrenesi** inceler, ikinci kategori altında **thūmos**, **ētor**, **menos** ve **kēr** kavramlarını inceler. **Psūkhē**nin kendisi de bu ikinci semantik kategori altında incelenmektedir. Sullivan ise "Bu şekilde yaklaşıldığında insandaki psikolojik aktiviteyi açıklamak için pek çok kelime vardır. Bu terimler şunları içermektedir: **noos**, **phrēn**, **thūmos**, **kradie**, **ētor**, **kēr**, **prapis** ve **psūkhē**." diyerek Claus'un yorumundan farklı olarak **kradie** ve **prapis** kelimelerini de incelenmesi gerekenler olarak belirtir. S. D. Sullivan, **Psychological Activity In Homer: A Study of Phrēn**, McGill-Queen's Press, Montreal, 1988. Webster ise psikolojik kelimeler olarak **psūkhē**, **thūmos**, **kardia**, **phrēn/phrenes** ve **nousu** incelemiştir. L. B. T. Webster, "Some Psychological Terms in Greek Tragedy", **JHS**, Vol. 77 (1957), s. 149-154. Snell ise **psūkhē**, **thūmos** ve **noosu** önemli bulmuştur. B. Snell, **The Discovery of Mind-The Greek Origins Of European Thought**, Çev. T.G. Rosenmayer, Harvard University Press, Cambridge, 1953. Keary diğerlerinden farklı olarak **skiai** (gölge) da incelemiştir. C. F. Keary, "The Homeric Words for 'Soul'", **Mind**, Vol 6 (1881), s.471-483. Konuyla ilgili araştırmalar içerisinde farklı bir tutum takınan Onians ise **phrenesi** öne çıkarmış, daha sonraki felsefe geleneği içerisinde düşünmenin bu şekilde adlandırılmasını da akılda tutarak Homeros'ta özellikle bu kelimeyi öne çıkarmıştır. R. B. Onians, **The Origins of European Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, I. Bölüm.

²⁰ Hom. II. 9.321, 13.670, 16.55, 18.397. Hom. Od. 1.4, 13.262, 15.487.

²¹ Homeros'ta insanın kişi ya da birey olarak kendisinin birliğinden haberdar olup olmadığı her ne kadar tartışılmışsa da, bu durum kahramanın pek çok duygu durumunu yaşamasına engel değildir. Snell konuyla ilgili yorumunda, Homeros'ta kişinin kendi benliğini ifade etmeye yarayan tek bir kullanımın olmadığı bunun yerine bazı parçalardan söz edildiğini belirtmektedir. Bkz. Snell, **a.g.e.** Ancak Sullivan bu türden bir ifade olarak **autos** kelimesinin kullanımının kişinin kendisinden bir bütün olarak haberi olduğunun bir kanıtı olarak sunmaktadır. Bkz. Sullivan, **a.g.e.** Elbette sözünü ettiğimiz, farklı psikolojik yaşantıların yaşandığı yerler, bir bütün olarak insanı oluşturur veya hepsi ruhun parçalarıdır gibi ileride felsefede tartışılacak şekliyle ortaya konmamışsa da insanların farklı deneyimleri, duyguları olduğu, bunların cisimsel veya cisimsel olmayan bir yapıyla ya da bu yapı sayesinde insanla ilişkili olduğu pek çok yerde vurgulanmıştır.

²² Homeros üzerine yapılan çalışmalarda bu metinlerde kavramsal bir birliğin olmadığı sıklıkla vurgulanmıştır. Nitekim söz konusu duygusal yaşantılar olunca da bu durum değişmemektedir. Burada asıl amacımız tek tek bu duygu durumlarının neler olduğunu incelemek olmadığından dolayı biz kavramları tek bir karşılık ile Türkçeleştirdik. Ancak diğer kavramları da dipnotlarda belirttik.

Thümosta meydana gelen sadece acı değildir.²³ Kızgınlık²⁴ da kahramanların sıklıkla yaşadıkları bir duygu durumudur ve o da **thümosta** meydana gelmektedir.²⁵ Acıma, neredeyse kızgınlık kadar sık rastlanılan bir duygudur.²⁶ Ayrıca memnuniyet, neşe, haz ve mutluluk da **thümosta** meydana gelmektedir.²⁷ Utanma, Homeros metinlerindeki insanın yine en belirgin, üzerinde en çok etkisi hissedilen duygu durumudur ve diğerleri gibi **thümosta** ortaya çıkmaktadır.²⁸ Son olarak sevmeye ve tutku da **thümosta** hissedilir.²⁹

Bu duygu durumlarının **thümosla** ilişkili olması kadar, onların sıklıkla birbirleriyle ilişkili olarak kullanılmış olması da bu duygu durumları arasında bir karşılıklık bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, korku acımayla birlikte ortaya çıkabilir, korkulur ancak utanç duygusu yaşamamak için korkunun etkisinde kalınmaz.³⁰

Elbette bu duygu durumları ve bunların **thümosta** meydana gelişi sadece insanları değil tanrı ve tanrıçaları da kapsamaktadır.³¹ Tanrılar ve tanrıçalar da kendi aralarındaki mücadelelerde hem birbirlerine hem de insanlara kızarlar, utanır ve sevinirler.³² Bu durum en çok özellikle *Ilias*'ta tanrı ve tanrıçaların bir araya geldiği

²³ **Akhos** bir başka acı terimidir.

²⁴ **Menis, Kholos, Khōesthai, kotos, skuzesthai** ve **nemesis**. Bunlar farklı anlamlara gelen ama bir tür kızgınlık olan 'kızgınlık form'larıdır. Daha sonra Grek literatüründe ve filozoflarda ise Homeros'ta olmayan **orge** ve **thümos** (bu anlamıyla yoktur) kelimeleri kullanılacaktır. **Ancient Anger: Perspectives from Homer To Galen**, Ed. S. Braund-G. W. Most, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s.21-4.

²⁵ **Il.** 1.192-217-429, 2.195-196-223, 4.494, 6.326, 9.675, 13.660, 14.50-158-191-207-306, 15.155, 16-206, 17.254, 18.113, 19.66, 23.566.

²⁶ **Eleos** ve **oiktos**. *Ilias*'ın ilk beş bölümünde kızgınlık hakimken son beş bölümünde acımanın hakim bir duygu olduğunu, kullanılan kelimelerin bu bölümlerde artış göstermesi üzerinden tespit edilmiştir: Birbirlerinin yerine geçen iki duygu durumudur kızgınlık ve acıma. Ed. Braund-G. W. Most, **a.g.e.**, s.51.

²⁷ **Khairo. Il.** 1.24-256-378, 7.31-189-192, 9.189, 13.416-494, 14.132-156-337, 15.98-674, 21.45, 23.597-600, 24.119-147-176-196. **Od.** 6.155, 10.373-4, 15.165

²⁸ **Il.** 15.561-661. Karş. D. L. Cairns, **Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**, Clarendon Press, 2002. Ayrıca utanmanın bu kültür için ne kadar önemli olduğuna dair Dodds'a bakılabilir. Dodds bu tip toplulukları utanma-kültürüne sahip olarak yani eylemlerinde daha sonra başkalarının ona ne diyeceğini gözeterek davranan topluluklar olarak tanımlamıştır. E. R. Dodds, **The Greeks And the Irrational**, University of California Press, Berkeley, 1966.

²⁹ **Il.** 1.196-209, 2.589, 3.139. Bu kavramların geçtiği yerler Keary'nin araştırması temele alınarak ancak genişletilerek yazılmıştır. Bkz. Keary, **a.g.e.**

³⁰ **Il.** 7.93.

³¹ **Thümos** tanrı ve tanrıçalarda da bulunmaktadır. **Il.** 1.196-206, 3.139, 3.396 Ayrıca 24.42 de aslanın da **thümosundan** söz edilir.

³² **Il.** 5.757-9, 872, 15.129

toplantılarda ortaya çıkmaktadır. Bu toplantılarda alınan kararlar savaşın seyrini değiştirir, insanların yazgısı bir anlamda bu duygu durumlarına göre belli olur. Açıktır ki, her türlü duygu durumunun yoğun bir şekilde yaşandığı bu destanlar, sadece kahramanları (kralları) anlatıyor gözükse de, dönemin anlayışını da Homeros'un diliyle ortaya koymaktadır.

Bu durumda **thümos**, Homeros'taki insanın duygularının yaşandığı, hissedildiği yerdir; oysa **psükhē** daha dar bir anlama sahiptir. **Psükhē**, ölümden sonra bedeni terk eden nefes benzeri bir şeydir. *Ilias*'ın girişinde savaşta ölenlerin kendileri buradayken **psükhē**lerinin Hades'te olduğu söylenmiştir.

Psükhēnin kişi canlıyken kişinin eylemlerinde aktif bir rol üstlenmediğini söylemek mümkündür.³³ Bu açıdan sadece ölüm esnasında ağızdan çıkan bir buhar, genel anlamıyla da yaşam, yaşama-gücü anlamlarında kullanıldığı söylenmelidir.³⁴

Sonuç olarak Claus'un³⁵ yorumunu takiben iki semantik kategoride incelenebilecek olan kavramlardan **psükhē** ve **thümos** yaşam-gücü olarak irdelenebilir. Bununla birlikte Bremmer'in³⁶ yorumunu takiben bunlar arasındaki farkın, **psükhē**nin ölüm sonrasında, **thümos**unsa yaşam esnasındaki etkinliği olduğunu söyleyebiliriz.³⁷ Sonuç olarak, **pathos**, Homeros'ta duygu anlamını karşılayacak şekilde kullanılmamış olsa da, pek çok duygusal deneyimin **thümosta** olmasından dolayı, duygusal deneyimlerin ortak bir yapıda olduklarını söylemek mümkündür. Duygu durumları aynı yeri benzer şekilde etkilemekle, aynı türden deneyimlerdir ve **thümosta** olduklarından dolayı da bir açıdan bilişseldirler. Çünkü **thümos** kendisinde bu tip etkilenmelerin ortaya çıkışı ile bir değişikliğe

³³ **Psükhē** Homeros'un eserlerinde en sık kullanılan kavramlardan biridir. Söz konusu kullanımlar için özellikle şu yerlere bakmak yeterlidir: **II.** 1.3, 5.294-696, 7.331, 9.320, 11.333-445, 16.453-505-885, 22.161-324-338, 23-65-72-98.

³⁴ Friedell'e göre **psükhē**'nin kelebek anlamında olmasının kanatlı, uçan bir şey olarak düşünülmesinde etkili olduğu varsayılabilir. E. Friedell, **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, Çev. Necati Aça, Dost Yayınları, Ankara, 1999.

³⁵ Claus, **a.g.e.**

³⁶ Bremmer bu sınıflamayı sadece Homeros'u düşünerek yapmamıştır. Antropolojik bir inceleme sonucunda 'ilkel' bir ikici ruh anlayışına ulaşmıştır. Bunlardan biri 'beden-ruhu' iken diğeri 'özgür-ruh'tur. J. N. Bremmer, **The Early Greek Concept Of Soul**, Princeton University Press, New Jersey, 1987, s. 13.

³⁷ **Thümos**un da bedenden ayrılığının vurgulandığı yerler vardır. Snell özellikle bunları da göz önüne alarak Homerik insanın tek bir ben kavramını geliştiremediğini belirtmiştir.

uğramaktadır (sıklıkla sallanmakta, karışıklık yaşamaktadır) ve bu da düşünmenin yarattığı sonuç ile benzer türdendir.³⁸

1.3. Sokrates Öncesi Felsefede **Pathos**

1.3.1. Sokrates Öncesi Filozoflarda **Pathos** Kavramının Yeri

Homeros ve Hesiodos'un eserlerinden felsefi düşünüşe geçildiğinde ne türden bir değişimin olduğu konusu, üzerinde en yoğun tartışmaların yürütüldüğü bir alandır.³⁹ Sokrates öncesi düşünürlerde felsefenin belirginlik kazanmaya başlaması ile birlikte farklı bir çaba ortaya çıkmıştır. Bu çabanın kendinden önceki dönemden temel farklarından biri, sistemli bir araştırma yürütülmesidir denilebilir. Araştırdığımız alanda da bunun etkileri görülmektedir.

Pathosun bu dönemdeki kullanımına yukarıda değinmiş olduğumuz bilgiler ışığında yaklaşıldığında, iki önemli değişim göz önüne çıkmaktadır.

a- **Pathos**, Sokrates öncesi düşünürlerde kozmolojik, hatta bir anlamda metafizik bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır denilebilir.

b- Sokrates sonrası felsefede, insanın Sokrates'le beraber felsefenin ana konusu haline geldiği iddia edilse de, Sokrates öncesi düşüncede de bu konunun sıklıkla işlendiği söylenebilir. Bununla birlikte araştırdığımız kavramın bu düşünürlerin insanın etik ve psikolojik yaşantısına dair yaklaşımlarında kullanıldığı belirtilebilir.

³⁸ Snell, hareket (**motion**) ile duygu (**emotion**) arasında kurulabilecek ilişkinin Homeros'ta da bulunabileceğini belirtmektedir. Snell, **a.g.e.**, s. 9-12.

³⁹ Ayrıntılı tartışmalar için Bkz. Dodds, **a.g.e.**, s.1, 179, 195. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, **The Presocratic Philosophers**, Cambridge University Press, Cambridge, (y.b.) 1988, s. 7. J. Burnet, **Early Greek Philosophy**, A. & C. Black, London, 1930, s. 8. J. Burnet, **Greek Philosophy Thales to Plato**, Macmillan & Co, London, 1968, s. 3. J. Barnes, **The Presocratic Philosophers**, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, s.4-5. W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s. 39. E. Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 36-37. R. K. Hack, **God In Greek Philosophy To Time Of Socrates**, Burt Franklin, New York, 1970, s. 38.

Bu bölümde araştırma Diels-Kranz'ın metnindeki sıra kabul edilerek yürütülecektir.⁴⁰ D. Laertios'un bildirdiğine göre Trakyalı Orpheus her türlü insanca tutkuyu, hatta bir takım insanların ses aracılığıyla yaptığı çirkinlikleri tanrılara hiç sakınmadan yakıştırmaktaydı.⁴¹ Orpheus –eğer yaşadıysa-, sonrasında da etkisini sürdüren bir gelenek yaratmış, hatta bazı açılardan Yunan mitolojisine aykırı bir mitolojiyi de oluşturmuştur.⁴² Bu mitoloji o kadar etkili olmuştur ki ölüm, yaşam, ruh inanışları değişmiş; felsefede de etkisini sürdüren bir ölüm sonrası yaşam fikri ve buna uygun ritüeller, yaşam pratikleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca Orpheusçu ritüellerin duyguları kışkırtıcı, bedensel pratiklere dayanan yanı da düşünüldüğünde pek çok duygu durumunun, bu gelenek içerisinde nitelendirildiği düşünülebilir. Ruhun acı çektiği vb. fragmanlar bu gelenek içerisinde de ruh ile duygular arasındaki ilişkilerin kurulduğunu bize göstermektedir.⁴³ Bu bağlamda araştırdığımız kavram, DK b20'de “acı verici şeye katlanma” anlamında kullanılmıştır.⁴⁴

Öte yandan, İyonya'lı düşünürlerden Anaksimenes **pathos** kavramını kozmolojik bir anlayış içerisinde ve ontolojik bir kavram olarak ilk kez ele alan isimdir.⁴⁵ Bununla birlikte, Pythagorasçı düşünürler de bu kavramı pek çok kere

⁴⁰ ‘Sokrates öncesi düşünürleri belirlemede Diels-Kranz'ın “**Die Fragmente Der Vorsokratiker**” metni (9. Basım) referans olarak alınacaktır: I. Cilt Weidmannsche Verlagabuchhandlung, Berlin, 1960 ve II. Cilt Weidmannsche Verlagabuchhandlung, Berlin, 1959. Bu yüzden Sokrates'in bir çağdaşı olan Demokritos, bu bölümde ele alınacaktır. Buradan yapılan alıntılar evrensel bir gösterim biçimi olan **DK** kısaltması ile verilecektir. a harfi filozofların yaşamlarına dair fragmanları, b harfi görüşlerine dair fragmanları belirlemek için kullanılmıştır. **DK**'dan sonra gelen ilk numara filozofların sırasını işaret etmektedir ve bu sıralamada yukarıdaki kitap temel alınmıştır. Metnin çevirisinde bir başka eserden faydalanılmışsa dipnotta bu esere de atıf yapılacaktır.

⁴¹ D. Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. C. Şentuna, YKY, İstanbul, 2007, 1.5.

⁴² Sözü geçen aykırılık için Bkz. Dodds, **a.g.e.**, s.137 ve 160; Hack, **a.g.e.**, s. 33 ve dev.

⁴³ T. Taylor, **The Eleusinian and Bacchic Mysteries**, Çev. A. Wilder, The De Vinne Press, New York, 1891, s. 23. Ruh bedenle olan birlikteliğinde acı çekmekte ve arınma törenleri Dionysos tarafından serbest bırakılma umuduyla bir üst varolma biçimine yönelmek üzere yapılmaktaydı. Bütün Orpheusçu ritüellerin temeli böylesi bir amaçla örülüdür.

⁴⁴ Thuri 1 adlı tablet. **DK** 1b20. İngilizce çeviri için Bkz. F. Graf – S. I. Jonston, **Ritual Texts for The Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets**, Routledge Press, London, 2007, s. 8. K. Freeman'ın çevirisi daha farklıdır ve kavramı deneyim olarak karşılamıştır. “Ancak ne zaman ki bir ruh güneşin ışığını terk ederse / sağa git ki bu tüm yasalara iyi ve doğru bir şekilde uyan birinin yapması gerektir. / Bu deneyimden neşelen! / Ki bunu daha önce deneyimlememiştin: Bir insan yerine bir tanrı oldun. / Bir çocuk olarak süte düşün.” K. Freeman, **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers**, Alden Press, Oxford, 1952, s. 6.

⁴⁵ **DK** 13b1. “Maddenin etkilenimleri” olarak **pathos** kavramı kullanılmaktadır. Çeviri için Bkz. A. Fairbanks, **The First Philosophers Of Greece**, Charles Scribners Sons, New York, 1898, s. 19.

kullanmışlardır.⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*'te kendisinden önceki filozofların düşüncelerini tartışırken, Pythagorasçılar hakkında bilgiler vermektedir.⁴⁷ Aristoteles tarafından yapılan aktarımda kavramın Pythagorasçı düşünürlerde özellik, işleyiş-süreç anlamlarıyla kullanıldığını görmek mümkündür. Kavram, temel ilke olarak görülen sayının türlü değişimleri için temel bir niteleyici haline gelmiş görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, metafizik bir ilke olarak sayıların türlü bir araya geliş şekilleri (yani onlarca içerilen özellikler), evrendeki belli başlı şeylerin nedeni haline gelmektedir. Aetius, sayıların ortaya çıkışına ilişkin aktarımında;⁴⁸ hem sayıların ortaya çıkışında hem de sayıların diğer varolanları ortaya çıkarışlarında bir yanda aktif diğer yanda pasif bir nedeni öne çıkarmaktadır. Bu aktif ilke yine aynı yerde belirtildiği üzere, aynı zamanda zihin ve tanrı (**nous o theos**) olarak da adlandırılmakta; pasif ilke ise görünür kozmos olmaktadır (**oratos kosmos**).⁴⁹ Bu açıdan bakıldığında, hem Anaksagoras'ta karşımıza çıkacak yönetici ilke olarak **nous** kavramı, hem de Platon'da karşımıza çıkacak idealar ve görünüşler olarak birbirinden farklı bir şekilde vurgulanan anlayışa yönelik bir tavır ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Pythagorasçı gelenekte de, **pathos** kavramının hem kozmolojik hem de metafizik bir kavram olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu gelenekte artık bir ilke durumuna gelmiş olan **pathos**, etkilenim, pasif olma ve özellik anlamlarıyla öne çıkmaktadır.

Elea Okulu olarak da adlandırılan Parmenides, Zenon ve Melissos'ta da araştırmamıza konu olan kavrama rastlanmaktadır. Kavramın, Parmenides ve Zenon'daki kullanımında öncekilerden farklı bir yan yoktur. Melissos'ta ise ilk defa

⁴⁶ Pythagoras üzerine **pathos** kavramının geçtiği iki fragman kalmıştır. Diğer fragmanlar ise Pythagorasçılar olarak adlandırılanlarla ilgili fragmanlardır. Bu fragmanlarda belirli bir isim verilmediğinden bu başlık altında ele almayı uygun gördük. Pythagoras üzerine olan fragmandan biri onun yaşamına ilişkin Iamblikus'un 'Pythagoras'ın Yaşamı' adlı eserindedir (**DK** 14a16) ancak araştırmamıza ilişkin olmadığı için incelenmeyecektir. Diğeri ise Aetius'un aktarımıdır (**DK** 58b15). Aristoteles'in aktarımları ise: **DK** 58b4 (Üç kere geçmektedir)- 58b5- 58b22 (Üç kere geçmektedir).

⁴⁷ Ar., **Metaphysics**, Tr. H. Tredennick, Vol I&II, Harvard University Press, Cambridge, 1961, 985b25-986a7. Aynı türden kullanım ve iddialar 990a-30 arasında da dile getirilmektedir.

⁴⁸ **DK** 58b15, Karş. W. Burkert, **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**, Tr. E. L. Minar, Harvard University Press, Cambridge, 1972, s. 57.

⁴⁹ Burkert, **a.g.e.**, s. 58.

bir başka anlam (etkilenme) ortaya çıkmaktadır. Bu anlamla ilgili olarak DK 30b7'deki ifade önemlidir.⁵⁰

Elea okulunun temel öğretisi açısından Varlık etkilenmezdir. Oysa burada Melissos'un, değişimlerden biri olarak acıyı ve üzüntüyü saydığını görmekteyiz. Varlık, Bir-Olan değişmemesi gerektiğinden herhangi bir türden değişime kapalıdır. Üzüntü ve acı da bir tür durum değişikliği veya etkilenmedir. Dolayısıyla Varlık böylesi bir şeye maruz kalırsa, Varlık-Olmayan'a değişmiş olacaktır. Oysa Varlık-Olmayan Var-Değildir. Demek ki **pathos** kavramı her ne kadar varlık açısından kullanılmış olsa da acı, üzüntü vb. durumlar birer etkilenme olarak nitelendirilmişlerdir.⁵¹

Bir anlamda Anaksagoras'ın **Nous**'u gibi, Varlık Bir'dir ve cisimli olmamak bakımından Ruh veya Zihin gibidir. Bu yorumlar Parmenides'in öğrencilerinin olduğuna göre, Parmenides'in benzeri düşüncelerini burada alıntılar yapmak yanlış olmayacaktır: "Çünkü düşünmekle olmak aynı şeydir"⁵², bu yüzden de düşünme acı ve üzüntü gibi duygulardan uzaktır, çünkü bunlar cisimli olanın etkilenimleridir, düşünmenin değil.

Diels-Kranz tarafından B bölümünde toplanan fragmanlarda, Empedokles ve Anaksagoras üzerine söylenenlerde **pathosun** kullanımına rastlanılmamıştır.⁵³ Empedokles'in felsefesine ilişkin tanıklık Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş Üzerine* adlı eserindedir ve burada Empedokles'in adı açıkça anılmamıştır.⁵⁴ **Pathos** kavramı burada etkinin karşıtı olarak edilginlik anlamındadır. Bu durum, duyulanmanın cisimlerin birbirinden etkilenmesi sonucu olduğu görüşünün bu filozoflarda var olduğuna ilişkin bir tanıklıktır.

⁵⁰ Benzer düşünceler aynı fragmanın (4), (5) ve (6) olarak numaralanan kısımlarında da dile getirilmektedir. Freeman, **a.g.e.**, s. 48.

⁵¹ Burada varlık söz konusu olduğundan, öne çıkan anlam etkilenme olarak gözükmektedir. Ancak Melissos, Varlık ile benzer düşündüğü Bir'in cisimli olamayacağını söylediğinde, Bir kavramı ile Sokrates öncesi düşünürlerdeki ruhu da kastetmiş olabileceği düşünülebilir.

⁵² Freeman, **a.g.e.**, s. 42. Fr. 3

⁵³ Ancak kavram A bölümündeki tanıklıklarda pek çok kez kullanılmıştır. Empedokles için DK 31a16, DK 31a86 (Theophrastus, **De Sensu**, §19) ve DK 31a87. Anaksagoras için DK 59a12-18-33-47-77-85-101-103-105.

⁵⁴ Ar., **On Coming-to-be and Passing Away**, Çev. E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge, 1955, 324b25.

Anaksagoras üzerine tanıklıklar ise pek çok kaynaktır; ancak bunlardan en önemlisi Platon⁵⁵ ve Aetius'unkilerdir.⁵⁶ Platon *Phaidon*'da, Anaksagoras'ın olduğu söylenen bir kitaptan okudukları üzerine yorumda bulunur. Bu yorumunda, oluşun, bozuluşun veya herhangi bireysel tekilin varoluşunun nedenini bulmak isteyen kişinin dikkat etmesi gerekenleri sıralar. Dikkat edilmesi gereken, bireysel tekil için ne türden bir varoluşun veya hangi türden bir edilginlik, etkinlik durumunun (**pathos**) en iyisi olduğunu bilmektir.

Bu bölümde, Sokrates'in çağdaşı olmasına rağmen yukarıda belirttiğimiz nedenden dolayı burada incelenebilecek son filozof Demokritos'tur. Demokritos hakkında en çok tanıklığın ve fragmanın kaldığı düşünürlerdendir.⁵⁷

Demokritos araştırdığımız kavramı farklı bir anlamda kullanan düşünürdür. Felsefesinde fiziğe ilişkin görüşleri kadar ahlaka ilişkin görüşleri de geniş bir yer tuttuğundan insan psikolojisi, duygular, ahlak ile duygular arasındaki ilişki üzerine pek çok yargıda bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi, **pathosun** farklı bir kullanımının ortaya çıkmasından dolayı 31 numaralı fragmandır.⁵⁸ Bu fragmanda, Freeman ve Diels-Kranz'ı temel alırsak, **pathosun** ilk kez aşırı duygu, tutku anlamında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Diğer kullanımlar ise daha öncekiler gibi acı çekmek, zarar görmek, rahatsızlık anlamlarındadır.⁵⁹

Demokritos'ta kavramın kullanımları büyük oranda psikolojik yaşantılar ile ilişkilidir. Önceki filozoflardan farklı olarak burada ruhun durumu, beden ile olan karşılıklı ilişkisi; farklı duygu durumlarının insanda bir yandan ruhla bir öte yandan bedenle ne türden ilişkileri olduğu ele alınmıştır.

Sonuç olarak **pathosun** Sokrates öncesi filozoflardaki kullanımı felsefe öncesi kullanıma göre daha özelleşmiş ve belirgin bir anlam kazanmıştır. Ruh

⁵⁵ DK 59a47. Pl., *Ph.*, 97c. Pl., *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, *Phaedo*, *Phaedrus*, Tr. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

⁵⁶ DK 59a101, DK 59a103. İlk fragman hayvanların izlenimleri kabul edecek (**pathetikon**) bir zihne sahip olmadıklarını belirtmektedir. İkinci fragman ise uykuyu bedenin bir deneyimi (**pathos**) olarak göstermektedir.

⁵⁷ Demokritos'tan sonra Empedokles ve Anaksagoras gelmektedir. Bkz. DK, a.g.e.

⁵⁸ DK 68b31. Buradaki yorum Freeman'ın çevirisi temel alınarak yapılmıştır. Diels-Kranz'taki Almanca çeviri de Freeman gibi **pathonu** tutku, duygu (**leidenschaften**) şeklinde almıştır. Bailey ise kavramı "acı çekmek" olarak karşılamıştır. Bkz. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Clarendon Press, Oxford, 1928, s. 202.

⁵⁹ DK 68b31-149-159-191-248/3-253-265. Bu kullanımlar arasında en önemlisi ise DK 68b159 no'lu fragmandır.

(**psūkhē**) ve bedenın (**sōma**) etkilenimleri, ruhun duygu durumları (neşelilik, haz, tutku) bedenın acı çekmesi vb. kullanımlar felsefe öncesi düşünüşe göre öne çıkmıştır. İnsana dair de ruh-beden ilişkisi üzerine düşünülmüştür ve gittikçe belirginleşen, filozoflar arasında aynı kalan bir terminoloji öne çıkmıştır.

1.3.2. Sokrates Öncesi Filozoflarda İnsanın Psikolojik Yaşantısı

Hmeros ve Hesiodos'ta insanın psikolojik yaşantısını incelerken özellikle iki sözcüğün (**thūmos** ve **psūkhē**) ruh karşılığı kullanıldığı ve bunlardan **thūmos**un insan yaşarken aktif bir güç olarak düşünüldüğü vurgulanmıştı. Thales'le beraber başladığı kabul edilen felsefi düşünüşte ise belirgin bir şekilde **psūkhē** öne çıkacaktır. Bu bölümde filozofların ruh üzerine görüşleri ve duygu durumlarının ruh-beden-insanla olan ilişkisi ele alınacaktır.

Psūkhē, bu dönemden kalan fragmanlarda, Hmeros'taki kadar sıklıkla olmasa da yer almaktadır. Thales hakkındaki en önemli başvuru kaynağımız Aristotelestdir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de **psūkhē** tartışmasıyla ilgili olarak Thales'e iki kez gönderimde bulunmuştur.⁶⁰

Bu fragmanlar temele alınarak düşünüldüğünde, Thales'te ilk olarak göz önüne alınması gereken, cansız nesnelerde de ruhtan bir parça olabilmesi düşüncesidir. İkincisi ise, ruhun hareket ile karşılaştırılmasıdır. Aslında ilk söylediğimiz ikincisine, içerdiği hareket ile ilgili temel iddia açısından bağlanmaktadır.

Öte yandan, Anaksimandros'un ruha ilişkin görüşlerini geçerliliği şüpheli bir fragman dışında sergileyen herhangi bir fragman yoktur.⁶¹ Bu açıdan Anaksimandros'ta araştırmamıza etkiye bulunabileceğini düşündüğümüz bir kaç konu ile ilgilenmek yerinde olacaktır. Bu konular **apeiron**un sıfatları ile Anaksimandros'un meteoroloji ve insan ile ilgili görüşleridir.

⁶⁰ Bu iki gönderimden anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles Thales hakkında başkalarının söyledikleri üzerinden bilgi sahibidir. Ar., S., 405a19. Ar., a.g.e., 411a7. Ar., **On The Soul-Parva Naturalia-On Breath**, Tr. W. S. Hett, Harvard University Press, Cambridge, 1957. Bu iki aktarımın dışında bir de Diogenes Laertios'un başkalarına atfen aktardığı bir fragman söz konusudur. Kirk-Raven, a.g.e., s. 95.

⁶¹ **DK** 12a29, Bu ifadenin güvenilirliğine dair Bkz. C. H. Kahn, **Anaximander and The Origins of Greek Cosmology**, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994, s. 71.

Aperionun sıfatları derken, onun genel olarak Antikçağ boyunca etkisini sürdüren dört cisimden biri olmaması (toprak, su, hava, ateş); ezeli ve ebedi olması; uzamsal ve niteliksel olarak sınırsız olmasını kastediyoruz. Ancak daha önemli bir özelliği her şeyi saran ve kontrol eden bir şey olarak yani tanrısal bir şey olarak ve ölümsüz düşünülmesidir. Bunun ötesinde daha önemli bir fikir, onun süre giden bir kural veya değişimin bir yasası olarak düşünülmüş olmasıdır. Bu, bizim daha sonra karşımıza çıkacak ruh görüşleri içinde karşılaşacağımız bir durumdur. İkinci önemli tartışma ise sayısız dünyalar ve gök cisimlerinin de kozmosta aynı yasalara uyan şeyler olarak düşünülmüş olmasıdır. Anaksimandros Homerik geleneğin kutsallık, tanrılık anlayışını sürdürürken bunu kendi ilkesi açısından tüm kozmosa yaymıştır. Bu tanrısallık ve her şeyi yönetme fikri Guthrie'ye göre "daha sonra madde ve hareket ettirici, madde ve ruh ayrımına gidecek yolun başlangıcıdır".⁶²

Anaksimandros'un kozmogonisinin belirgin özelliği tek bir şeyden tüm diğer her şeyin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu sıralı gidişte ilk belirgin ayırım karşıtların ortaya çıkmasıdır.⁶³ Benzer bir sıralı oluş da, bu kısımda son olarak ele almak istediğimiz, insanın oluşumu ile ilgili olandır. Burada da hayvanlar ile insanlar arasında sıralı bir meydana geliş dolayısıyla benzerliklere dair işaretler ortaya çıkar. Bir başka benzerlik de ister evrenin meydana gelişi isterse insanın meydana gelişi olsun kuruma, buharlaşmanın önem kazanmasıdır. Bu analogi Anaksimenes'te kurulacak olan benzerliğin aslında Anaksimandros'ta da kurulmuş bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁶⁴ Bu fikir ruh ile ilgili olarak Herakleitos'ta da ortaya çıkacaktır.⁶⁵ Herakleitos'ta ruhun iyi durumda olması kuruluk, tersi ise nemlilik ile betimlenecektir.

Anaksimandros'ta biz hala tartışmayı tek bir şeyden çıkan birçok şey olarak yürütürken Anaksimenes'te tek bir şeyin farklı görünüşleri ile karşılaşmaktayız. Barnes, kitabında analogilerin Sokrates öncesi düşünüşteki yerlerini örnekleriyle

⁶² Guthrie, **a.g.e.**, s. 88.

⁶³ Guthrie, **a.g.e.**, s. 90. Karş. S. Sambursky, **The Physical World of the Greeks**, Çev. M. Dagut, Routledge & Kegan Paul, London, 1963, s. 187.

⁶⁴ Kirk-Raven, **a.g.e.**, s. 142.

⁶⁵ **DK** 22b12-36-77-117-118.

tartışarak⁶⁶, ilgili analojinin⁶⁷ farklı bir şekilde ele alınması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁸

Ruh ile insan arasındaki ilişki kozmosla hava arasındaki ilişki için temel oluşturmaktadır.⁶⁹ Bizi kontrol eden bir şey olarak ruhun vurgulanması, açıktır ki yeni bir düşüncedir. İyonyalı filozoflarda da ruhun hareket ettirici yönü tartışılmışa benzemektedir. Plutarkhos, Anaksimenes'te sıcak ve soğğun maddenin (**hülē**) etkilenimleri (**pathos**) olarak düşünüldüğünü belirtmiştir.⁷⁰ Bu durumda ruhun da havayla olan benzerliğinden kaynaklı belli türden etkilenimleri olacağı açıktır. Gene de ruh maddi olmayan (**asōmatos**) bir şey olarak düşünülmüş⁷¹, ancak bunların neler olabileceği tartışılmamıştır.

Ksenophanes'te ruha ilişkin tek bir fragman buluruz.⁷² Bu fragmandan anlayabildiğimiz kadarıyla Ksenophanes, ruhun farklı zamanlarda başka bedenlerde bulunabileceğini düşünmüştür. Pythagorasçı gelenek ile benzerlikler taşıyan bu düşünceler beden ile ruhun birbirinden farklılığının vurgulanması olarak yorumlanabilir.

Öte yandan Ksenophanes'in insan-tanrı ilişkisine dair söyledikleri ile yeni bir ahlak geliştirdiği de öne sürülebilir. Bu yenilik, tanrılara utanılacak şeylerin atfedilemeyeceğine dair düşüncesinde ortaya çıkmaktadır.⁷³ Ölümlülere benzemeyen tanrıya ilişkin olarak onun bütün olarak düşünen (**noēin**)⁷⁴, zihninin düşüncesiyle

⁶⁶ Barnes, **a.g.e.**, s. 52-6.

⁶⁷ **DK** 13b2. Karş. Kirk-Raven, **a.g.e.**, s. 158. Aetius tarafından ikinci kısımdaki **pneūma** ve **aēr**in eşanlamlı olarak kullanıldığını belirterek.

⁶⁸ Barnes, **a.g.e.**, s. 55. "Biz insanlar hava benzeri bir ruh içeriyoruz ve bu hava bizi bir arada tutuyor e.d. bizi canlı kılıyor. Evren de bir bütün olarak hava içerir, bunun sonucu olarak hava evreni bir arada tutar, e.d. onun temelini oluşturan madde olarak ona kaynaklık eder."

⁶⁹ Ancak bu metin zorluklar da içermektedir. Aetius'dan yapılan bu alıntıda kullanılan kelimelerin henüz Sokrates öncesi dönemde kullanılmadığı tartışılmıştır. Bu kelimelerden biri kozmosdur. Kozmos daha geç bir dönemde (5.yy sonlarına doğru), düzen vb. anlamlara gelmektedir. Herakleitos ve Empedokles tarafından bu anlamlarda kullanılmaktadır. Pythagoras'ın ilk kez bu kelimeyi gökyüzünü nitilemek için kullanmış olması ise, değerli bir tanıklık olarak görülmektedir. Kahn, **a.g.e.**, s. 219. Ancak buradaki kullanımı kavramın erken dönem anlamına ilişkin kanıt olarak gösterenlerde vardır: Kirk-Raven, **a.g.e.**, s. 159; Guthrie, **a.g.e.**, s. 131 ve 208; Zeller ise bu fragmanda herhangi bir sorun görmeyip onu insan ve kozmos arasındaki hava üzerinden kurulan benzerliğin kanıtı olarak kullanmaktadır. Zeller, **a.g.e.**, s.56.

⁷⁰ **DK** 13b1.

⁷¹ **DK** 13b3.

⁷² **DK** 21b7.

⁷³ **DK** 21b11-12.

⁷⁴ **DK** 21b24.

(**noou phrēni**) hareket ettiren⁷⁵ şeklinde düşünülmesi ve bedensiz olmasıyla utanılacak şeylerden muaf olması, bir saf varoluş olarak tanrının duygulardan da uzak olmağına yorumlanabilir.

Herakletios da ruhu maddi bir yapı olarak düşünmekle bu gelenekle uzlaşır.⁷⁶ Ruh Herakleitos'ta nemli veya kuru olabilen⁷⁷ bedenden farklı bir yapıdır. Ruh suyun buharlaşmasıyla meydana gelir ve kurulaştıkça bilgeleşir. Ruhun ölümü, onun suya dönüşmesiyle gerçekleşir.

Herakleitos'ta ruh-beden ilişkisi açık değildir⁷⁸. Ancak buna rağmen onun, ölçülülüğü öne çıkardığı fragmanlarından ve **Logos**'a uygun bir yaşamı öğütlemesinden yola çıkarak öncekilerden başka bir ahlaki tutumu önerdiğini söyleyebiliriz. Bu ahlak, öte dünyada ceza anlayışını reddeden, kişinin **Logos**'u anlayıp ona uygun bir yaşam sürmesinden yana olan ve aşırılığa kaçmayan ölçülü bir yaşamı öğütlemektedir⁷⁹. O, 85. fragmanda tutkuların ve hazların ruhu nemlendireceğini açıkça belirtmektedir. Bu fragman, beden-ruh ilişkisi ne kadar belirsiz de olsa, ruhun tutkuların peşinden sürüklendiğinde bir bedel ödeyeceğini açık bir şekilde belirterek aslında ruha bir sorumluluk yüklemektedir. Bir diğer fragmanda sorumluluk başka bir açıdan vurgulanmaktadır.⁸⁰ Ölçülülük, tutkulara ve hazlara karşı ruhun bir özelliği olduğuna göre, bunlara maruz kalan beden olsa da ruh böylesi etkilenmeler açısından sorumlu gibi gözükmektedir.⁸¹ Herakletios'un insanın **ēthos**unun onun **daimōn**u olduğuna dair söyledikleri ve Homeros-Hesiodos'a karşı olan tavrını düşündüğümüzde, insan kendi yaşamından sorumlu bir varlık haline

⁷⁵ DK 21b25.

⁷⁶ Maddi-maddi olmayan ayrımı genel olarak Sokrates öncesi düşüncede yok gibidir.

⁷⁷ DK 22b12-36-77-117-118.

⁷⁸ Diez-Kranz'ın B fragmanları içerisinde yer almasına rağmen, sahte olması muhtemel olan veya özgünlüğü tartışmalı bazı fragmanlarda Herakleitos'un ruh-beden ilişkisine dair düşünceleri görülebilir. Bu fragmanlar şunlardır: DK 22b4-67a-68-69. Kirk kitabında bu fragmanlara yer vermez ve C. Çakmak da benzer kaygılarını adı geçen fragmanların yorumlarında belirtir. G. S. Kirk, **Heraklitus The Cosmic Fragments**, Cambridge University Press, Cambridge, 1954. Herakleitos, **Fragmanlar**, Çev. C. Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005. Cengiz Çakmak DK 22b67 no'lu fragmana ilişkin yorumunda, ruh-beden ilişkisinin açık olmadığını özellikle belirtmektedir. Çakmak, yine de 24 no'lu fragmana yaptığı yorumda bedensel hazları ruhları lehine katledenlerin bilge bir yaşam sürebileceklerini belirtmektedir.

⁷⁹ DK 22b14, DK 22b1, DK 22b94-112-116

⁸⁰ DK 22b115

⁸¹ “**Thūmosun** neden olduğu arzular; insanı köle yapan tutkuları dizginlemeyen; kendi **ēthos**unun, evinin idaresini ele geçiremeyen kişilerin ruhları nemlenir ve tanrısal yönleri ölür.” C. Çakmak, “Herakleitos'un Kader Anlayışı”, **İnsancıl**, Sayı 176 (2005), s. 5.

gelir. Bununla birlikte ruh hem bilgelik açısından⁸² (yani epistemolojik) hem de tutkular, duygular karşısında (yani ahlaki) ölçülü bir tavır sergilenişinin kontrol merkezi olması açısından öne çıkmaktadır. Ancak hazlar, tartışmalı olarak belirttiğimiz fragmanları temele alırsak daha ziyade bedenın etkilenimleridir.

Elea okulu ruh ve onun duygulanımlarıyla özel olarak ilgilenmemiştir. Ancak, önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Varlık'ın sıfatları bize onların ruhu (ya da zihni) nasıl düşünmüş olabileceklerine dair işaretler verebilir.⁸³

Empedokles'te ruh (**psūkhē**) bir tek fragmanda geçmektedir. Buradaki anlamı da daha çok Homeros-Hesiodos'taki kullanımı gibidir. Diels, Empedokles'ten kalan bir fragmana yaptığı eklemeye bir yorumlama ve açıklama çabası içerisinde. “*Dişi bir tanrısallık, ruhu etin (sarkōn) tanıdık olmayan giysisiyle giydirdiyordu*” ve “*Ruhlara dünyaya gelişlerinde eşlik edenlerce söylenmiştir: ‘Bu çatılı mağaraya geldik.’*”⁸⁴ Arınmalar adlı eserinin bir parçası olan fragmanlar, bedeni ruhun bir mezarı olarak gören anlayışla benzerlikler sergilemektedir.

Empedokles'te insandaki ruhun veya insanın duygularla, düşüncelerle ilişkisi nasıldır? İnsanın ve evrendeki her şeyin birlikteliği veya dağılışı, Sevgi ve Nefret'in etkisiyle olmaktadır ve cisimlilik aslında parçaların bir araya gelişiyile mümkündür. Buna insan da dahildir.⁸⁵ İnsanın eti ve kanı da bu işlemlere tabidir. Dört öğeden bir araya gelen insanda kalp, düşüncenin (**noēma**) yeridir ve kalbin etrafındaki kan da

⁸² Bedenin kimi işaretlerini yorumlayabilen veya yorumlayamayan da ruhtur. Fr.107 “Ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır.” Eğitilmemiş bir ruh olan barbar ruh bedenden gelen bilgileri doğru değerlendiremeyecektir. Ancak tersi de bu fragmana göre mümkündür. Bu durum da ruhu yine sorumluluğu açısından öne çıkarmaktadır.

⁸³ Bir önceki başlıkta Varlık ile ilgili kurduğumuz bağlantıyla ilişkili bir şekilde, bir başka bağlantı da Jaeger'e göre şu şekilde kurulabilir: Parmenides her ne kadar Varlık ile ilgilenmişse de şiirinde kullandığı iki yol vurgusu Orphik ve Pythagorasçı iki yol anlayışıyla yakından ilişkilidir ve ruhun doğru olan yolu seçmesi gerekliliği yolunda ahlaki bir öğüdü de içermektedir. Bu öğüt Kanı'ya karşı olarak Doğru'nun yolu, bedene karşı olarak ruhun vurgulanması olarak yorumlanabilir. Bu yol Varlığın sıfatlarının geçerli ve önemli olduğu bir yaşam öğüdüdür. W. Jaeger, **The Theology of The Early Greek Philosophers**, Çev. E. S. Robinson, Oxford University Press, Oxford, 1967, s. 98. Karş. F. M. Cornford, **From Religion to Philosophy**, Harper & Brothers Publishers, New York, 1957, s. 216. Nitekim Guthrie bu düşünürde ruhun doğası hakkında belli belirsiz bir kaç şey olduğunu ve Fr. 12 ve 13'de belirtilen ikiliğin ruhun ölümsüzlüğü olarak yorumlanabileceğini bildirmiştir. W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**; Volume II, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 70.

⁸⁴ **DK** 31b126. **DK** 31b120. İtalikler Diels tarafından eklenmiştir.

⁸⁵ **DK** 31b9-20. Sevgi ve Nefret'in oluşturduğu Çoktan Bir'i ve Birden Çok'u yaratan işlemler için Fr.17.

düşünmedir.⁸⁶ Bu noktadan hareketle insan tüm etkilenimleri benzer şekilde deneyimlemektedir denebilir.⁸⁷ Bu anlamda düşünmeyle, acı ve üzüntü hissetmenin benzer deneyimler olduğu anlaşılabılır.⁸⁸

Philolaos'ta Pythagorasçılığın ruh görüşü ve bedenle ilişkisi açısından çok net düşünceler bulabiliyoruz. Elbette ki, ana kaygı ruhun işlevlerini ortaya çıkarmak olmadığı için, sadece ruh-beden ilişkisine dair bir kaç belirleme yapmak yerinde olacaktır. Aristoteles'ten bir önceki bölümde Pythagorasçılara ilişkin alıntıladığımız fragmana göre, onlar, sayıyı ve onun türlü değişimlerini (**pathē**), zihni ve ruhu oluşturan yapılar olarak düşünmüşlerdir. Fr. 11 de bu görüşle benzerlik taşımaktadır.⁸⁹ Sayı ve onun değişik bir araya gelişleri, ruhu (**psūkhē**) oluşturduğu gibi bu özellikler (**pathē**) ruhun her şeyle olan ilişkisini de belirlemektedir.

Philolaos da Empedokles'e benzer bir şekilde kalbi (**kardia**) ruhun (**psūkhē**) ve duyulanmanın (**aisthēsis**) yeri olarak düşünmektedir. Zihin (**nous**) ise kafada (**egkefalos**) yer almaktadır. Bu durumda zihin, insanı hayvandan ayıran şeydir. Duyulanmalar ise kalp ve ruh yoluyla ortaya çıkmaktadır. Öte yandan insanda zihin, bunlar üzerinde sorumluluk sahibi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum da Pythagorasçılığın yaşama pratikleriyle ilişki içerisindedir denilebilir. İnsan bilinçli bir edimle bu tip duyulanmalardan ve onların yanıltıcı etkisinden uzakta yaşayabilir. Demek ki ruh açık bir şekilde bedenle ilişkili düşünülmüş ancak bundan dolayı da yanıltıcı etkenlerle karşı karşıya kaldığı vurgulanmıştır.

Anaksagoras'ta ruh (**psūkhē**) kelimesinin geçtiği iki fragman mevcuttur. Ancak bu fragmanlarda da, ruhun ne türden bir varolan olduğu üzerine herhangi bir araştırma yürütülmemiştir.⁹⁰ Bununla birlikte Anaksagoras'ın Zihin (**nous**) üzerine iki fragmanındaki açıklamaları, bu iki tür varolan (cisimli ve cisimli-ruhlu olanlar) arasındaki farkı ortaya koymamızı kolaylaştırmakta ve ruh hakkında bir yorum

⁸⁶ DK 31b105.

⁸⁷ DK 31b107.

⁸⁸ Bu durumda, düşünme bile kalp gibi bir organa bağlıyken, duygular da benzer türden herhangi bir cisimlilikle deneyimlenecek gibi durmaktadırlar. Empedokles'te ruh hiçbir şekilde bu türden deneyimlerle ilişkili görünmemektedir veya ruh da bir tür cisimliliktir.

⁸⁹ DK 44b11.

⁹⁰ DK 59b4 ve DK 59b12. Bu fragmanlardan anlaşıldığı kadarıyla Anaksagoras açısından ilk yığından meydana gelen şeyler, sadece cisimli olanlar ve hem ruhu olan hem de cisimli olanlar olarak ayrılmaktadırlar. İkinciler de birinciler gibi Zihnin koyduğu kurallarla yönlendirilmektedirler.

getirebilme olanağı sunmaktadır.⁹¹ Bu fragmanlar da göz önünde tutulduğunda bazı varolanlar kendilerinde ruh bulunduğunu için canlı olduklarından diğerlerinden ayrılır demek mümkündür. Bunların içerisinde bazıları da kendilerinde Zihin bulunmasından dolayı diğerlerinden ayrılmaktadır.

Öte yandan, Demokritos bir önceki bölümde ele aldığımız üzere **pathos**u farklı bir içerikle kullanmıştır. Burada öncelikle ruhun Demokritos'ta ne şekilde ele alındığını ardından da ruh-beden-**pathos** ilişkisini ele almak yerinde olacaktır.

Demokritos'un ruhun ne türden bir varolan olduğu üzerine düşüncelerine göre, onun ruhu da bir tür cisimli (**sōmatos**) varolan olarak düşündüğünü söylemek mümkündür.⁹² Ancak Demokritos, ruhu oluşturan atomlarla, bedeni veya diğer cisimleri oluşturanlar arasında fark olduğunu belirtmiştir. Ruh en ince atomlardan meydana gelmiştir⁹³. Diğer yandan ruh-beden ilişkisinde ruhun, bedenin ölümünden sonra ne olacağına dair en net ifade de Demokritos tarafından söylenmiştir: Beden atomları parçalandığında ruh atomları da dağılır.⁹⁴

Bedenle ruh arasında bu yapısal benzerliğe rağmen işlevsel açıdan önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklar Demokritos'un hem duyulanma teorisinde hem de duyguların ele alınışında ve ahlak üzerine düşüncelerinde açığa çıkmaktadır.

⁹¹ Simplikus'un naklettiği bu fragman benzeri bir bilgi, Aristoteles'e de temel olmuş mudur bilmiyoruz ancak onun böylesi bir bilgiye dayanarak Anaksagoras'ın ruh ile zihni özdeşleştirdiğini söylediği düşünülebilir. Ar., S., 404b5. Nitekim Guthrie'nin yorumunda bu yöndedir. Guthrie, **a.g.e.**, s. 279. Sözü edilen iki fragman: **DK** 59b11 ve 59b14.

⁹² Demokritos'un düşünceleri ağırlıklı olarak **DK**'da A fragmanlarından gelen tanıklıklardan, özellikle de Aristoteles ve Aetius'un eserlerinden ortaya çıkarılabilir. Aristoteles'in görüşleri için özellikle *Ruh Üzerine* adlı eserine bakılabilir. Bunlar da dahil olmak üzere ilgili fragmanlar şunlardır: **DK** 68a1-101-104-106-109-164.

⁹³ Aristoteles'in Demokritos hakkında, Demokritos'un zihnin ve ateşin yuvarlak atomlardan oluştuğunu söylediği şeklindeki ve zihin ile ruhu eş düşündüğü şeklindeki ifadesi eleştiriye açıktır. Karş. Kirk-Raven, **a.g.e.**, s.427. Cherniss'e dayanarak yuvarlak bir atomun sadece yuvarlak bir atom olduğunu; ruh ve ateş oluşunun ise onun ikinci türden bir niteliği olduğunu belirtmişlerdir. Benzer biçimde Guthrie de yuvarlak atomların ruh oluşlarının ikinci türden bir nitelik olduğunu belirtmiştir. Guthrie, **a.g.e.**, s. 431.

⁹⁴ **DK** 68a109. B fragmanları içinde buna ilişkin bir ifade olarak şu değerlendirilebilir: "Bazı insanlar ölümlü doğanın çözülüşünü bilmediklerinden ancak bu yaşamdaki acıların bilgisine dayandıklarından dolayı yaşamlarını anksiyeteler ve korkularla geçiriyorlar ve yaşamın bitişinden sonrası için masallar uyduruyorlar." **DK** 68b297. "İnsanlar ölümlülüğün doğasının atomların dağılıp gitmesinden oluştuklarını bilselerdi, ölüm sonrası için masallar icat etmezlerdi." Diğer bir ifade: "Yaşamdan nefret eden ve Hades korkusuyla yaşamayı yeğleyen insanlar aptaldırlar." **DK** 68b199.

Duyulanma açısından en önemli fragman Theophrastos'tan kalandır.⁹⁵ Duyusal olanın öznel düşünülmesi, onlar üzerine rasyonel bir şekilde konuşabiliyor oluşumuzu da uzlaşma bağlamaktadır.⁹⁶ Buna rağmen Demokritos ahlak teorisinde o kadar da öznel bir görüşü savunmamaktadır. Ona göre, acı ve tatlı bize göre olabilir ancak bu tip duyusal verilere karşı alınacak tavır nesnel olmalıdır. Zihin ile ruh ve bunların bedenle olan ilişkisi burada önem kazanmaktadır. Bu üçlünün değerleri açısından en açık ifade Fr. 187'de geçmektedir.⁹⁷

Düşünce zihinde oluşacaksa ve zihin de ruh-atomlarının vücutta bir yerde daha sıkışık bir şekilde bulunmasıysa, düşünme aynı fizik ilkeler gereği bir etkilenecektir. Ancak düşünme, duyulanma kadar pasif bir hal değildir. Ruh, düşünme yoluyla iyi bir duruma getirilebilir. Demokritos'un ahlak üzerine düşünceleri de bu ilişki sayesinde açık kılınabilir.⁹⁸

Demokritos'un ahlak üzerine görüşlerinin temel dayanaklarından biri Türkçede neşelilik olarak karşıladığımız **euthumiē**⁹⁹, diğeri ise mutluluk (**eudaimonia**) olarak görünmektedir. Bu iki durum ulaşılması gereken bir son (**telos**) olarak öğütlenmektedir.¹⁰⁰ Her iki durum da genellikle haz (**hēdonē**) veya duygu

⁹⁵ DK 68a135. Karş. G. M. Stratton, **Theophrastus and The Greek Physiological Psychology Before Aristotle**, Argonaut, Chicago, 1967. Bu durum da doğal olarak aynı tözün başka zamanlarda başka duyular oluşturmaya veya aynı zamanda başka tözlerin benzer duyular oluşturmaya yol açmaktadır. Theophrastus, **De Sensu**, §67.

⁹⁶ DK 68b125. Devamı Zihin-Beden ilişkisine açıklık getirmektedir. “Zavallı Zihin (**phren**), kanıtlarını bizden alıyorsun ve bizi yıkmaya mı çalışıyorsun? Bizi yıkışın kendi çöküşün olacak.” Bu ifade düşünmenin duyulanma gibi benzer bir işlemle (etkilenece) oluşmasına rağmen Zihnin duyusal veriye karşı koyuşunun da ifadesi gibidir. Benzeri bir ifade Fr. 9 da da açıkça dile getirilmektedir.

⁹⁷ “Ruh açısından iyi olanları seçenler, daha tanrısal olanı seçerler ancak beden açısından iyi olanları seçenler, insani olanı seçerler.” DK 68b37. Demokritos'ta düşünme için tek bir ifade kullanılmamaktadır. Düşünme, bazen **noesis** (DK 68a30) olarak bazen **phronēin** (DK 68a135-Theophrastus, **De Sensu**, §58) olarak bazen de burada olduğu gibi **logosla** ifade edilmektedir.

⁹⁸ Demokritos'ta ahlaktan bahsederken özellikle ‘ahlak üzerine düşünceleri’ tanımlamasını kullanıyoruz. Fragmanlarının çoğunluğu ahlakla ilgili olmasına rağmen bir ahlak teorisi geliştirip geliştirmediği hatta söylemlerinin (maksim) birbirleriyle tutarlı olup olmadığı bile tartışmaya açık konulardan biridir. Bkz. Guthrie, **a.g.e.**, s. 489 ve dev. Ve Karş. Barnes, **a.g.e.**, s.530. DK 68b191.

⁹⁹ Başka bir açıdan ferah gönüllülük olarak da çevrilebilir

¹⁰⁰ Yazdığı kitaplardan birinin başlığı bu durumda olmanın önemini vurgulaması açısından belirtilmelidir. “**Peri Euthumiē he Euestō** (Gönüli-ferahlık ve İyi-durumda-olmak Üzerine)”. Guthrie, Demokritos'un **Peri Telos** adlı kitabının da etik kitapları içerisinde sayılabileceğini çünkü Demokritos'un **telos** ile **euthumiē**yi birlikte düşündüğünü bildirir. Guthrie, **a.g.e.**, s. 492. Barnes ise, **telosu** pek çok kelimeyle karşılamak gerektiğini belirtmektedir. Bizim saydıklarımızın haricinde bazıları **athambia**, **ataraksia**, **harmoiad**ır. Barnes, **a.g.e.**, s. 531.

durumları (**pathē**) ile karşılıklı bir ilişki içerisinde ele alınmıştır.¹⁰¹ Bu durumda kişinin söz edilen **telosa** hangi isteklerle ulaşacağı ve isteklerini ne şekilde yönlendirebileceği soruları öne çıkmaktadır.

Yukarıda incelenenlere göre, ruhta oluşabilecek rahatsızlıkların çözümü zihni, eldekileri düşünmeye yöneltmek ve ruhta bu sayede iyi bir durumun ortaya çıkmasını sağlamaya çalışmaktır.¹⁰² Sonuç açısından sorun hazdan tamamen uzak bir yaşamın istenmesi değil, ruha dinginlik veren ve nadir bulunan türden¹⁰³ hazların öne çıkarılacağı bir yaşamın istenmesidir.¹⁰⁴ Demokritos'ta hazlar bedensel ve zihinsel olmak üzere ayrılmaktadır. Bu ikili yapıda ruha önem atfedildiği açıktır. Zihinsel hazlar ruhu iyi bir duruma getiren hazlardır ve bunlar bilgelikle ilişkilidir. Kişi “kendini bil” buyruğu doğrultusunda, her tür duygu durumunda öncelikli olarak kendisine, yani ruhuna karşı sorumludur. Utanma böylesi bir duygu durumudur. Başkalarına karşı değil öncelikle kendi gözlerinde hissedilmelidir utanma.¹⁰⁵ Bir işin korkudan kaynaklı değil, görev duygusuyla yapılması önemlidir ve cesaret düşmana karşı değil, hazlara karşı yapılan mücadelede ortaya çıkar.¹⁰⁶ Tüm bu **pathos**larda kişi kendi ile bir mücadele içindedir. Bilgelikle mutluluğu yakalama, ruhu iyi bir duruma getirme gayretindedir. Bilgelik de sadece bir yaşama biçimi değil aynı zamanda epistemolojik bir tavidir, bilgelikte zihnin kullanılması yönünde bir irade ortaya konmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰¹ DK 68b68. Fr. 72'de kör isteme (**oreksis**) de ruhu köreltici bir etken olarak nitelendirilmektedir. Yine Fr. 219'da zenginlik için olan **oreksis**in daha büyük ihtiyaçlar doğrucağı ve tatminle doyurulmadığı zamanlarda acıya yol açacağı belirtilmektedir.

¹⁰² DK 68b170

¹⁰³ DK 68b189, DK 68b223, DK 68b232.

¹⁰⁴ DK 68b207. Benzer bir fragman da şudur: “Erdemli sevgi güzel için olan uygun tutkudur.” Fr. 73.

¹⁰⁵ Aiskhune. DK 68b84-244. Homeros'ta **thūmosta** var olduğu vurgulanan utanmanın, Demokritos'ta bedensel bir işareti olduğunu görebiliyoruz. Gözlerde ortaya çıkan utanma, bu tip bir duygu durumunun bedensel işaretlerinin de olduğunu vurgulamaktadır. Benzer bir kullanım, Euripides'in *Hippolytus* adlı eserinde de geçmektedir (244-6). D. L. Cairns, “Veiling, Aidōs and a Red-Figure Amphora by Phintias”, *JHS*, Vol.116 (1996), s. 152-8. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de benzer bir soruyu kızgınlık açısından dile getirecektir. Ar., S., 403b.

¹⁰⁶ DK 68b41-214. **Phobos** ve **andrei**.

¹⁰⁷ DK 68b194.

2. PLATON FELSEFESİNDE **PATHOS**

2.1. Platon Öncesi Dönemde **Pathos**

Platon felsefesinde etkilenim (**pathos**) kavramının yerini inceleyebilmek için, Platon'un felsefî düşüncesinde etkili olan dönemi ve kişileri de ele almak gerekmektedir. Bu durum, Platon'u anlamak açısından önemlidir. Bu açıdan, ilk önce dönemin düşünüş ve yaşayış biçimi üzerinde etkileri olan Sofistleri ele almak gereklidir. Platon öncesi dönemde ikinci inceleme noktası ise Sokrates olacaktır.

2.1.1. Sofistler

Sofistlerin felsefe tartışmalarına getirdikleri görelilik yaklaşımı, sadece bilgi alanında değil ahlak alanında da etkisini göstermektedir. Bu bölüme kadar olan araştırmamızda, **pathos** tartışmasının ruh görüşleri ile ilgili olduğu ve duygular karşısında alınan tavır ile ahlak arasındaki ilişkinin kopmazlığı ortaya çıkmıştır. Sofistler açısından da bu bağın birbirinden kopmadığı söylenebilir.

Sofistler, tek bir isim altında toplanıp bir bütünmüşler gibi ele alınsalar da, bu adlandırma altında pek çok değişik ismin ve birbirinden farklı yaklaşımların var olduğu söylenebilir. Bununla birlikte araştırmamızın sonucunda dönemin genel yaklaşımını belirleyebilmek için, biz de tek bir resim ortaya koymaya çalışacağız. Bu doğrultuda özellikle Protagoras, Gorgias, Antiphon ve Kritias'ı temel alacağız.

Araştırdığımız kavramı ve onunla ilintili olarak psikolojik durumlara ilişkin en açık ifadeleri, Gorgias ve Antiphon'un metinlerinde bulmaktayız. Bu durumu ortaya çıkaran etmen bu iki isimden kalan fragmanların, diğer düşünürlere göre daha fazla olmasıdır.¹

¹ Baştan belirtmek gerekmektedir ki Protagoras'ın anlamı hayli tartışmalı Fr.1 olarak numaralanan ifadesi, dönemin genel karakterini vermesi açısından önemlidir. Khritias ise, tanrısal inanışa dair eleştirileriyle insanın psikolojik yaşantısını farklı bir açıdan öne çıkardığı için tezimiz açısından önemlidir.

Gorgias, “her türlü felaketin sembolü kabul edilen ve herkes tarafından ayıplanan Helen”² öyküsünü eleştirel bir gözle ele aldığı metni içerisinde tezimize konu olan kavramı kullanmıştır. Metnin ana amacı, dört farklı açının hangisinden yaklaşılsa yaklaşılsın, Helen’in sözü geçen olayda herhangi bir suçu olmadığına ispatını sergilemektir. Bu dört farklı açıdan üçüncüsü şöyledir:

“Eğer onun ikna edilmesinin [-**peithō**- kaçırıldığına ikna edildiğini varsaysak bile... ç.n.] ve ruhunun (**psūkhē**) kandırılmasının nedeni söylevse [-**logos**- konuşma ya da söz de denebilir ç.n.] durumunun savunulması daha kolaydır. Söylev büyük bir güçtür (**dunamis**) çünkü en küçük ve en az görünür bir yolla en kutsal işleri dahi başarır. Çünkü büyük bir korkuya (**phobos**) bile bir son verebilir, kederi (**lupē**) yok edebilir, neşe (**khara**) yaratabilir ve merhameti (**eleos**) arttırabilir. Şimdi kanıtlayacağım bunlardır.”³

Bu yaklaşım, söylevin, duygularla ilişkili olarak ilk kez öne çıkarılması açısından önemlidir. Öte yandan, metnin yukarıdaki alıntının hemen ardından gelen bölümü ise, şimdiye kadar ayrı başlıklar altında incelediğimiz ruh-**pathos** ilişkisini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

“Tüm şiir [sanatı ç.n.] vezne dayanan konuşma olarak adlandırılabilir. Dinleyenler korkudan titrer, merhamet dolayısıyla gözyaşı döker, hasret çekerek hislenir; ruh (**psūkhē**) sözcüklerden etkilenir (**epathon**), diğer insanların eylemlerinde ve yaşamlarındaki iyi ya da kötü şansları dolayısıyla canlanan bir duyguyu (**pathēma**) kendininmiş gibi hisseder.”⁴

Helen kaçırılmaya ikna olmuştur ya da bu yönde kandırılmıştır; ancak bunun sebebi kendisinin de bu yönde bir isteğinin olması değil, sözcüklerin ruhu üzerindeki etkisidir. Gorgias bu söylevinde **pathosu**, açık bir şekilde duygu anlamında kullanmış ve ilk kez, belli başlı bazı psikolojik yaşantıların bu kavram ile ilişkili olduğunu belirlemiştir.⁵ Bu duygu durumları yüzünden Helen suçlu değildir ve ikna

² DK 11b11 (2). Parantez içi, metnin içindeki ikinci bir numaralamaya aittir. “Helen’e Övgü” metninin çevirisi için Freeman yerine bazı sözcükleri daha uygun bir şekilde karşıladığını düşündüğümüz Sprague’nin çevirisini kullandık. **The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker**, Ed. R. K. Sprague, University of South Carolina Press, Columbia, 1972, s. 50-54.

³ DK 11b11 (8).

⁴ DK 11b11 (9).

⁵ Diğer kullanımlar şu fragmanlardadır: DK 11b11a (109)-(204-**kakōs paskhein**), 19-23.

edildiğinin ya da kandırıldığının varsayılması yoluyla da suçlu ilan edilemez. Bu savın daha başka ne şekilde desteklendiği, psikolojik yaşantıların Gorgias tarafından nasıl ele alındığının kanıtları olarak incelenmelidir.

“Söylevin (**logos**) ruhun hüzünlenişi üzerindeki gücü ilaçların beden (sōma) doğası üzerindeki etkisi ile karşılaştırılabilir. Tıpkı ilaçların bedenden bazı salgıları uzaklaştırarak bir hastalığa ya da yaşama bir son verebileceği gibi, söylev de benzer bir etkiye sahiptir: Değişik sözcükler üzüntü (**lupē**), haz veya korkuya neden olabilir veya ikna gücünün zararlı bir türü sayesinde sözcükler de ruhu uyuşturabilir ve büyüleyebilir.”⁶

Ruhun etkilenmesi için söz edilen türden bir büyücülüğün iki türü olduğunu belirten Gorgias, işin içine epistemolojik bir tartışmayı da sokmaktadır:

“Büyücülüğün (**goēteia**) ve sihrin (**mageia**) iki türü keşfedilmiştir: Ruhtaki hatalar ve kanının (**doksa**) aldanmaları.”⁷

Aynı fragmanın başındaki bilgiye göre kanı (**doksa**) ruhtadır ve ikna öncelikle kanıyla birleşir. Sözcüklerin ruh üzerindeki etkisi bu şekilde oluşmaktadır. Helen’in suçlanabileceği dördüncü bakış açısına göre, Helen sevgi ile kandırılmışsa dahi yine suçsuzdur. Korku dolu bir görüntü, ruhu gözler aracılığıyla öyle rahatsız eder ki öngörülülük yitirilir. Sevgi de Helen’in ruhu üzerinde benzer bir etki yapmıştır, bu yüzden de suçlanması gereken Helen değildir.⁸

Gorgias’ın ortaya koyduğu görüşlere göre ruh, etkiye açık ve eylemi başlatan etken olarak gözükmektedir. Duyulanmaya karşı saf bir zihnin bir **mitos** olduğunu belirten Gorgias, ruha duygular açısından daha etkin bir yer vermiş gözükmektedir.⁹ Ancak bunun sebebi kanıyı ruha yüklemesi ve iknanın burada etkin olmasıdır.¹⁰

⁶ DK 82b11 (13).

⁷ DK 82b11 (10). Ruh ile ikna (13). kısımda da tartışılmaktadır.

⁸ Öngörülülük olarak çevirdiğimiz kavram **phronesistis**. Düşünce, pratik bilgelik vb. anlamlarda da kullanılır ancak pre-sokratik düşüncede ve Platon’da **nous** ile eşanlamlı olarak kullanıldığı da belirtilmektedir. Peters, **a.g.e.**, s. 157. DK 82b11 (15-16-17-18-19).

⁹ DK 82b3 (II).

¹⁰ C. P. Segal, “Gorgias and the Psychology of the Logos”, **HSCP**, Vol 66 (1962), s. 108.

Zihin, (düşünce-**phronesis**) retoriğin işletilmesinde ve akıl yürütmede elbette ki asıl etkin olandır.¹¹

Antiphon¹² ise **pathos** kavramını, Gorgias'ın sözcüklere yaptığı vurguyu destekler bir tavrıla, eseri “*Doğruluk Üzerine*”de¹³ pek çok kez kullanmıştır. Dikkat çeken ilk kullanım **DK** 87b5'teki kullanımdır:

“ ‘Doğruluk’ adlı eserden: ‘Hissedilmeyen’ (**apathē**) için kullanılan sözcük ‘hissedilmeyen ancak hissedilebilir gibi düşünülen (**gegonata pathē**)’ anlamına gelecek şekilde kullanılır.”

Bu fragmanda, Antiphon'un sofistlerin gramer çalışmalarının etkisini gösteren tavrını görebiliriz. Burada, sözcüklerin hangi anlamlara gelebileceği ve hangi şekilde kullanıldığı araştırılmaktadır. Uzlaşımsal olan ve doğal olana ilişkin tartışma; sözcüklerin kullanılışı ve onlarla nesneleri arasındaki uygunluk Sofistlerin yoğun bir şekilde ele aldıkları konulardır. Uzlaşımsal olan-doğal olan karşıtlığının ele alındığı tartışmalarda Antiphon'un aldığı tavrın, onun psikolojik yaşantılara olan yaklaşımlarını etkilediği görülebilir.

Antiphon, adı geçen eserinin parçaları olduğu anlaşılan *Oxyrhynchus* papirüsünde de, hem **pathos** kavramını hem de bu kavramın fiil halini pek çok kez kullanmıştır. Kavramın, yasa ile doğa arasındaki ilişkiyi inceleyen bu eserdeki ağırlıklı kullanımı, kötü bir şeye maruz kalmak, acı çekmek şeklindedir.¹⁴ Yasaya

¹¹ Sorabji filozofların eskiden beri duyguları bilişsel olarak düşündüklerini ancak bu durumun Gorgias'ta bile henüz yeterince ortaya çıkmadığını belirtmektedir. R. Sorabji, **Emotion and Peace of Mind**, Oxford University Press, New York, 2000, s. 19.

¹² Eldeki fragmanların hepsinin aynı Antiphon adlı kişiye ait olup olmadığı tartışmalıdır ancak daha önce de belirttiğimiz gibi biz **DK**'ın eserini takiben bunları aynı kişinin düşünceleri olarak ele alıyoruz. Karş. W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Volume III, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s.285 ve dev.

¹³ Bu kitabın adı ve de düzenlenişi yorumcularca farklı şekillerde ele alınmıştır. Adı kimilerince “*Doğruluk*” olarak belirtilmiştir. Freeman, **a.g.e.**, s. 144. (**DK**'yı izleyerek) Birbirinden ayrı şekildeki papirus parçalarından oluşmuş olması fragmanların düzenlenişinde bir yorum farklılığı doğurmuştur. İkinci bir farklılık da fragmanların çevirilerinde ortaya çıkmaktadır.

¹⁴ Papirus, **OP 1364** olarak numaralanmaktadır. Kavramın en yoğun kullanımı (B5) olarak numaralanan kısımdadır. Bu numaralama Freeman'da bulunmamaktadır. O, çeviriyi daha ziyade düz bir metinmiş gibi yapmıştır. Freeman, **a.g.e.**, s. 147. **DK**'da 6. sütun 165-197. satırlar arası olarak belirtilmiştir. Biz ise yeni bir çalışma olan ve Decleva Caizzi'nin çalışmasını takip eden Michael Gagarin'in Antiphon adlı eserini temel aldık. M. Gagarin, **Antiphon The Athenian**, University of Texas Press, Austin, 2002.

uygun bir yaşamın savunulması aslında uygun bir anlaşma zemini olmaktan çok, bir görelilik yaratmaktadır ve Antiphon bunun eleştirisi olarak doğaya uygun eylemeyi öne çıkarmaktadır. Ancak bu şekilde hazlar ve acılar tartışılabilir kılınacaktır.

Gorgias'ın “*Helen’e Övgü*” adlı eserinde ruh ile **pathos** arasında kurduğu ilişkiyi Antiphon’un açıkça kurup kurmadığı belirsizdir. Ancak benzeri bir ilişkiyi beden-zihin açısından ele almıştır.

“Tüm insanlarda, zihin (**gnōme**) hem sağlık hem hastalıklar ve diğer tüm şeyler açısından bedeninin (**sōma**) liderliğine (**hegoma**) sahiptir.”¹⁵

Bedende ortaya çıkabilecek bu tür etkilenimleri dahi zihinsel aracılığa bağlayan Antiphon, sözleriyle uyumlu bir şekilde insanları sözü edilen türden etkilenimlerden kurtarmak amacıyla belli bir tavır takınmıştır. “Acısız yaşama sanatı” (**tekhnē alūpias**) olarak adlandırılan bu sanat, sözler aracılığıyla (**rhētorikē**) insanlardaki rahatsızlıkların (bedensel olsalar dahi) önüne geçmeyi hedeflemiştir.¹⁶

Antiphon’da, acı ile haz karşıtlığı önceki tüm gelenekle uyuşan bir şekilde görülmektedir.¹⁷ Bu karşıtlık, yasa-doğa karşıtlığının ve avantajlı (yararlı-**sūmpheronta**) olan ile olmayan karşıtlığının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yasaya uygun eylenebilir, bunda herhangi bir sorun yoktur ancak bu durumda herhangi bir acıya maruz kalan (kötü etkilenim-**kakōs paskhein**) ile buna yol açan arasındaki tartışma her iki açıdan da savunulabilir.¹⁸ Oysa doğaya göre eylendiğinde böylesi bir görelilik kalkar, acı çekmekten kaçınma uygun bir zemin bulur. Amaç, acıya maruz kalındıktan sonra, buna sebep olanın cezalandırılması

¹⁵ DK 87b2. **Gnōsis** ile **nous** sözcüklerinin her ikisi de Antiphon tarafından kullanılmıştır. Ancak **gnōsis** belirtilmelidir ki her ne kadar zihin olarak çevrilmiş olsa da (İngilizce çevirileri takiben) **gnōsis** ile **nous** arasında fark vardır. **Nous** düşünmenin gerçekleştiricisi iken **gnōsis** daha ziyade bilmekten (**gignoskein**) türetilmiş ve bilgi anlamında kullanılmaktadır. Urmson, **a.g.e.**, s. 67. Peters, **a.g.e.**, s. 73-74. Eğer bu fragmanı da bu şekilde ele alırsak Antiphon’a ilişkin aşağıda ulaşacağımız sonuç daha da tutarlı bir hale gelmektedir.

¹⁶ Zeller, **a.g.e.**, s. 111. Karş. Guthrie, **a.g.e.**, s. 290.

¹⁷ “Ancak gerçekte hazzın olduğu yerde, ona yakın bir konumda acı da vardır çünkü hazlar tek başlarına gelmezler, beraberlerinde üzüntüler ve belalarla gelirler.” DK 87b49.

¹⁸ DK 87b44. (B6 ve B7) Yasa acıyı engellemez, olsa olsa buna sebep olanı cezalandırır ancak denildiği gibi böylesi bir durumda, her iki pozisyon mahkemede taraflar açısından eşit ölçüde savunulabilir.

değil; aksine bu durumun oluşmasını engellemek ve doğaya uygun olanı yapmaktır. Doğaya uygun olanı yapmak öncelikle bir yarar tartışmasını gerektirmektedir:

“Ancak ‘yarar’ yasanın onu anladığı şekliyle doğayı zincirlemiştir, gerçek anlamında ise o özgürlük demektir. Böylece acıya (**algos**) sebep olan şeyler belli bir orana göre olsalar bile, neşeye (**euphrainonta**) sebep olan şeylerden daha fazla doğanın yararına değildirler. Ya da acıya (**lüpe**) sebep olan şeyler hazza (**hēdonē**) sebep olan şeylerden daha avantajlı değildirler. Çünkü doğru (**alētheia**) şekilde avantajlı olarak kabul edilen şeyler gerçekten zarar vermezler, ancak yararlı olmalıdırlar. Bunlar arasında doğal olarak avantajlı şeylerden . . .”¹⁹

Metnin bu noktada eksik oluşu, Antiphon’un doğaya göre yararlı olarak vurgulayacağı şeyleri öğrenmemize engel oluşturmaktadır. Ancak metnin devamının acıdan kaçınan, hazza yönelen bir yaşamı savunduğu düşünülebilir. Bunu belirleyecek olan da kişinin kendisidir. Bir durum için geçerli ve uygun olanı (elbette doğaya uygun) zihinle belirlemek (Fr. 1’e göre her durum için hatta her düşünce için bile zihnin karşısında tek bir sözcük yoktur) ve buna uygun bir şekilde eylemek gerekmektedir.²⁰

Sonuç olarak, insanın eylemlerinde bireysel tercihlere önem veren Antiphon, bu eylemlerin oluşturduğu deneyimler sayesinde, insanların günden güne öngörü sahibi (**sophron**) olacağını belirtmiştir.²¹ İnsanlar bu sayede kendi ruhlarını, belli hazlara karşı belli yönde desteklemek yönünde bir tavır geliştirecek²² ve doğaya uygun bir yaşamayı gerçekleştirebilecektir.

Duyguların incelenmesi, yukarıda adı geçen düşünürlerle birlikte, daha sistemli bir hal almış; retoriğin öne çıkışı ile (ve elbette dönemin tiyatrosunun etkisiyle) insanın psikolojik yaşantısı sadece epistemolojik ve ontolojik olarak değil,

¹⁹ a.g.y., (B4).

²⁰ Guthrie’ye göre Antiphon’un bu tavrı onun entellektüel bir hazzı savunduğunu göstermektedir. Guthrie, a.g.e., s. 290.

²¹ “Her kim ki ne bir şeyi arzulamış (**epithümē**), ne de utanılacak veya kötü bir şeyi deneyimlememiş olsun, öngörülü (**sōphrōn**) değildir; çünkü kendini düzenlemek açısından hakkından geldiği hiç bir şey yoktur.” DK 87b59.

²² “Kendi ruhunun şimdiki hazlarına karşı direnen ve kendini kontrol eden, yenen kişiden başka hiç kimse bir başka insanın öngörülülüğünü (**sōphrōsune**) yargılayamaz. Ancak kim ruhunu acilen hoşnut etmek isterse daha iyi olan yerine daha kötü olanı tercih ediyordur.” DK 87b49. Ruh olarak çevrilen sözcük **psūkhē** değil **thūmostur**. Bu sözcüğü Gagarin kalp ile karşılamış olsa da biz Freeman’ın çevirisini takip ettik çünkü öngörülülüğün ve hazların kalp ile ilişkili olduğunu düşünmüyoruz. Gagarin, a.g.e., s. 192. Karş. Freeman, a.g.e., s. 149.

hatta bunlardan daha yoğun bir şekilde, pratik olarak gündeme gelmiştir. Pratik yaşamın öne çıkışı, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür (**homo mensura**)" düşüncesiyle birlikte felsefenin merkezine insanı oturtmuştur.²³ Doğal yasa anlayışı ve Kritias'ın din eleştirisini de düşündüğümüzde doğal bir din vurgusu, insanın eylemlerinde kendi başına karar vermesi gereken, sorumluluk sahibi biri olarak değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında eğitimin (**paideia**) öne çıkması gayet anlamlıdır. Gorgias açık bir şekilde bunu dile getirmiştir. Bütün bunlar doğrultusunda, sahnenin bir anlamda Sokrates'in ortaya çıkışına göre düzenlendiğini söylemek mümkündür.

2.1.2. Sokrates

Platon'un diyaloglarında anlatılan Sokrates ile tarihsel Sokrates arasında kurulan bir ilişkiden, Sokrates'in gerçekte ne tür bir düşünüşe sahip olduğunu çıkarmak oldukça zordur.²⁴ Bu durumun zorluğu, Sokrates ve Platon yorumcularının anlaştıkları tek konudur denilebilir.²⁵ Hangi diyalogların Sokrates'in görüşlerini ortaya koyduğu, hangilerinin Platon'un kendi görüşlerini içerdiği tarih boyunca bir tartışma konusu olmuşa benzemektedir. Tezimizde bu tartışmalara yer vermek

²³ Bu ifadenin etkisi üzerinde görüş birliği olsa da; tam bir göreliliği mi, yoksa naif bir göreliliği mi belirttiği vb. tartışmalar konusunda aynı şekilde anlaşma mevcut değildir. Biz bunu insanla ilişkili, karşıtlıklar yüklenebilir olan şeyler şeklinde anlamaktan yanayız. Böylece Sofistlerin doğa vurgusu da anlam kazanabilir. İnsanın kendini uzlaşımın olanlar hakkında ölçü durumunda gördüğünün bir kanıtı, yasayı kenera itip doğaya göre eylemeyi öne çıkarmalarıdır. Doğayla insanın müdahalelerine açık bir işleyişe sahip değildir.

²⁴ Platon diyaloglarının orijinal dilini takip etmek için ve aksi belirtilmedikçe İngilizce çeviriler için **Loeb Classical Library** serisinden daha önce belirtilenlerin haricinde şu kaynakları kullandık: Pl., **Laches**, **Protagoras**, **Meno**, **Euthydemus**, Çev. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 1952. Pl., **Lysis**, **Symposium**, **Gorgias**, Çev. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Pl., **Cratylus**, **Parmenides**, **G. Hippias**, **L. Hippias**, Çev. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Pl., **The Republic**, Çev. P. Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1937. Pl., **Theaetetus**, **Sophist**, Çev. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Pl., **Statesman**, **Philebus**, Çev. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Pl., **Timaeus**, **Critias**, **Clitophon**, **Menexenus**, **Epistles**, Çev. R. G. Bury, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Pl., **The Laws**, Çev. R. G. Bury, Harvard University Press, Cambridge, 1961. Pl., **Charmides**, **Alcibiades I and II**, **Hipparchus**, **The Lovers**, **Theages**, **Minos**, **Epinomis**, Çev. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Bu ana kaynaklar haricinde çevirilerde kullanılacak Türkçe ve İngilizce eserler, alıntı yapılan kısmın dipnotunda belirtilecektir. Atıflardaki kısaltmalar İngilizce başlıklar temel alınarak yapılmıştır. Ancak metnin içindeki kitap adları Türkçe verilmiştir.

²⁵ G. Vlastos, **Socrates Ironist and Moral Philosopher**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 45 ve dev.

olanaksız olduğundan biz burada asıl olarak Guthrie'nin Platon'un erken dönem diyalogları olarak belirlediği listeyi, Sokrates'in **pathos**, ruh ve bunların ilişkisine dair görüşlerinin ortaya çıkarılması için temel olarak alacağız. Bu diyaloglar şunlardan oluşmaktadır: *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *Lysis*, *Kharmides*, *İon*, *Büyük Hippias* ve *Küçük Hippias*.²⁶

Sokrates bu eserlerin hiçbirinde **pathos**u özel olarak ele almamıştır. Diyalogların birbirinden farklı konuları içerisinde temel kaygılardan biri, her bir diyalogda araştırılan kavrama dair tanımlama yapılıp yapılamayacağına dairdir.²⁷ Bununla birlikte Sokrates'in bu diyaloglarda öne çıkan ayırt edici yönlerinden en önemlileri, ruha ilişkin görüşleri ve ahlaki yaşantıya dair erdemi ve mutluluğu (*eudaimōnia*) öne çıkarmasıdır.

Pathos kavramı Sokrates tarafından söz ettiğimiz metinler içerisinde ağırlıklı olarak acı çekmek, başına kötü bir şey gelmek, maruz kalmak, etkilenmek şeklinde kullanılmıştır.²⁸ Bu açıdan Sokrates kendinden önceki kullanıma sadık kalmıştır diyebiliriz. Özel olarak bazı duygu durumlarının ruh ile ilişkide olduğunu belirtmesine rağmen, bunları birer **pathos** olarak belirtmemiştir. Nitekim diyalogların bazıları bu tip duygu durumlarının incelenmesi ve tanımlanması çabasının birer ürünüdür. Bunun haricinde önceki kullanımlardan farklı olarak

²⁶ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volume IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s.67-70. Guthrie kendi listesini Cornford'un genel olarak kabul edilen listesinden iki kitabı çıkartarak oluşturmuştur. Bu listede eksik olan diyaloglar *Protagoras* ve *Gorgias*'tır. Guthrie, *a.g.e.*, s. 50. Taylor ise *Menon* ve *Gorgias*'ı (hatta *Protagoras*) orta dönem ile ilişkide olan diyaloglar olarak belirtir ancak ilk döneme ekler. C. C. W. Taylor, *Sokrates*, Çev. C. Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 53. Her iki *Alkibiades* diyalogu ise genelde tartışmalı kabul edilmiştir. *Menekses* ise Guthrie'nin bildirdiğine göre önce sahte kabul edilmesine rağmen daha sonra genel olarak kabul görmüştür. Guthrie, *a.g.e.*, s. 312. Zeller ise en güvenilir kaynaklar olarak açıkça *Savunma*'yı, erken dönem diyaloglarını ve Alkibiades'in *Şölen* diyalogundaki konuşmasını saymıştır. Erken dönem diyaloglar olarak ise yukarıda ki listeyi hemfikirdir. *Alkibiades* diyaloglarını kesin bir şekilde sahte kabul etmiş, erken döneme ek olarak belirttiği geçiş dönemi diyalogları içerisinde *Menekses*, *Euthydemus* ve *Gorgias*'ı eklemiştir. Zeller, *a.g.e.*, s. 149 ve 169-170. Kahn listeyi daha geniş tutmuş ve üçe böldüğü diyaloglar içerisinde ilk grup olarak belirlediklerine Platon metinlerinin üçte ikisini almıştır. C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 47-8. Vlastos, Platon'un ilk dönem eserleri olarak *Savunma*, *Kharmides*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *K. Hippias*, *İon*, *Lakhes*, *Protagoras* ve *Devlet* diyalogunun bir bölümünü saymıştır. Vlastos, *a.g.e.*, s. 46. Sokrates'in görüşlerinin ortaya çıkarılmasında elbette sadece yukarıda saydığımız bu diyaloglar kullanılmamıştır. O yüzden her ne kadar bu diyalogları temele alsak da dipnotta geçen diğer diyaloglardan da yararlanmak gerekmektedir. Bunlar arasında en tartışmalı kabul edilenler ve sıklıkla kullanılanlar *Protagoras*, *Gorgias* ve *Menon*'dur.

²⁷ Bu açıdan bakıldığında *Lakhes* cesaretin, *Lysis* arkadaşlığın, *Kharmides* öngörülülüğün, *Euthyphron* dindarlığın tanımlanmasına ilişkin tartışmaların yürütüldüğü diyaloglardır.

²⁸ Pl., *Apl.*, 41b; Pl., *Crt.*, 45a; Pl., *Lac.*, 196a; Pl., *Lys.*, 212c örnek olarak verilebilir.

Euthyphron'da ki kullanımı, hem felsefe tarihinde yeni bir tartışmayı hem de **pathos**un farklı bir anlamını önümüze çıkartmaktadır. **Pathos** *Euthyphron* ve *B. Hippias*'ta öze (**ousia**) karşı bir şekilde, iline, görünüm, bir özellik anlamlarında karşımıza çıkmaktadır.²⁹ Bu kullanım aslında Aristoteles'in Pythagorasçıların yaklaşımlarını incelerken kullandığı şekildedir. Ancak bu tarz bir kullanımın ilk örneği olması bakımından buradaki yaklaşım önemlidir ve ayrıca ele alınmalıdır.

Sokrates'in, *Savunma*'da açık bir şekilde ruhu (**psükhē**) bilgelik ve iyi-kötü ile ilişki açısından öne çıkardığını görürüz. Bu yaklaşım bir ilk olmasa da bu kadar belirgin bir şekilde ilk kez vurgulanmış ve incelenmiştir.³⁰ Elbette yaşamak için beden önemlidir; ancak önem verilmesi gereken beden kadar ruhtur da. Bu durumun en açık dile getirildiği yerlerden biri *Kriton* diyalogudur.

“Sokrates: Peki, acı çeken bozulmuş bir bedenle yaşanabilir mi?

Kriton: Hiçbir şekilde.

Sokrates: Ya doğruluğun (**dikē**) yaradığı, eğriliğin (**adikē**) ise zarar verdiği şey bozulursa, o bozulmuş şeyle yaşayabilir miyiz? Yoksa doğruluk ve eğrilikle ilgilenen şeyi, her neyimiz ise, bedenimizden daha mı değersiz sayacağız?

Kriton: Hiçbir şekilde.

Sokrates: Tersine daha değerlidir, değil mi?

Kriton: Hem de pek çok.”³¹

Bu alıntıda ruh dile getirilmemiş olsa da (çünkü diyalogun ana konusu bu değildir), *Savunma*'daki görüşleriyle birleştirdiğimizde, Sokrates'in bakış açısı açıklık kazanmaktadır. Sokrates *Savunma*'da kendisinden felsefe yapmayı terk etmesinin istenilmesi halinde bundan vazgeçmeyeceğini belirtmiş ve karşısına çıkanlara şunu sormaktan çekinmeyeceğini söylemiştir:

²⁹ Pl., *Eth.*, 11b ve *G. Hip.*, 301b.

³⁰ Burnet, *The Socratic Doctrine of The Soul*, Oxford University Press, London, t.y., s. 25. Karş. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volume III, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 467-73. İlk bölümde detaylı bir şekilde Sokrates öncesi düşünürlerde **psükhē**nin ne şekilde ele alındığını incelemiştik. Burada ki kullanımlardan da anlaşılacağı üzere **psükhē**yi bilgi, ahlak vb. kavramlar ile ilişkide göstermek ilk kez Sokrates'te ortaya çıkmamıştır. Oysa Cornford, Sokrates'in **psükhē**yi öne çıkarışını bir keşif olarak değerlendirmiştir. F. M. Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, Çev. U. C. Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003, s.56.

³¹ Pl., *Crt.*, 47e. Pl., *Kriton*, Çev. F. Öktem-C. Türkkân, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

“Ey yiğitlerin yiğidi, bir Atinalı olarak – o ki kentlerin en önde geleni, en namlısı kültürüyle ve gücüyle– utanmıyor musun sadece daha fazla para, şan ve şöret peşinde koşup, anlayış gücüyle (**phronēsis**), hakikatle (**alētheia**) ve ruhun (**psūkhē**) kusursuzlaştırılmasıyla hiç ilgilenmemekten, bunlara hiç kafa yormamaktan?”³²

Atina şehri için en faydalı işi kendisinin yaptığını belirten Sokrates, ruhu mükemmelleştirmenin, bedenlere özen göstermeye ve para peşine düşmeye yeğlenmesi için insanları ikna etmeye uğraşmıştır.³³ Ruhun mükemmelleştirilmesi iyi bir yaşam için en önemli şarttır. Bunun pratik uygulaması “hayatın sınanmasıyken”³⁴ teorik yanı ise, ruha ilişkin özelliklerin öne çıkarılacağı bir felsefi görüşü savunmaktır. Sokrates teorik yanın ise (pek çok yerde vurguladığı), ruhu adil-adil olmayan, güzel-çirkin ve iyi-kötü ile ilişkili konularda; adil, güzel ve iyiye yönelen bir şekilde eğitmekle mümkün olacağını belirtmiştir.³⁵

Bu eğitim tek bir başlık altında toplanmak istendiğinde adı, insanı erdemli kılmak olacaktır.³⁶ Erdemlilik bir yandan ölçülülükle (**sōphrosunē**) ilişki içindeyken diğer yandan da insanın kimi duygu durumlarına karşı aldığı bir tavidir. Sevginin ve cesaretin tartışıldığı diyaloglarda bu açıkça dile getirilmiştir. Erdemli insan, insanın duygu durumlarının doğru bir şekilde tanımlanması ve yaşamda bu tanımlara uygun bir tavır alması yönünde eğitilmesiyle mümkün olacaktır. İnsan böylece, ruhunun iyiyi eylemesiyle, utanılmayacak bir yaşam sürdürebilecektir.³⁷

Sokrates’in **pathosun** psikolojik yanından çok, ahlaki yanıyla ilgilendiği açıktır. Asıl sorusu, insanın duygular karşısında nasıl bir tavır alarak yaşamını sürdürmesi gerektiğidir. Duygulara ilişkin en açık tartışma *Lakhes* ve *Lysis* diyaloglarında yürütülmektedir.

³² Pl., **Apl.**, 29d-e. Pl., **Sokrates’in Savunması**, Çev. E. Gören, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

³³ Pl., **a.g.e.**, 30b.

³⁴ Pl., **a.g.e.**, 38a.

³⁵ **Dikaiōn-adikōn, kalōn-aiskhrōn, agathōn-kakōn.** Aynı sıralama **Crt.**, 47c ve **Eth.**, 7d’de belirtilmiştir. Bunun yanı sıra pek çok yerde içlerinden ikisi bir arada kullanılmıştır. Örneğin **Apl.** 21c’de sadece güzel ve iyi sıralanmıştır.

³⁶ Sokrates erdemi öğretebileceğini iddia etmemektedir ancak böylesi bir arayış içindedir.

³⁷ Pl., **Apl.**, 28b. Sokrates’in utanma karşısında aldığı tavır Homeros’un metinlerinde anlatılan Yunan insanının aldığı tavırla örtüşmektedir. Her iki durumda da, kişinin farklı itkilerle de olsa onurlu bir ölümü, utanılacak bir şey yaparak yaşanılacak hayata tercih etmesi bir erdem göstergesi olarak değerlendirmektedir. Homeros’un insanında utanmayı doğuracak durum, arkadaşının cesedini düşman safında bırakmak veya silahlarını terketmek olarak ortaya çıkarken Sokrates tarafından ruhu yetiştirmek yerine paraya, şöhrete ve bedeninin ihtiyaçlarına göre davranmak olarak değerlendirilmektedir.

Lakhes diyalogunun ana konusu, erdemin bir parçası olarak cesaretin tanımlanmaya çalışılmasıdır. Sokrates, yiğit (cesur insan = yiğit) insanın sadece silah kullanma işine ilişkin ve savaşanlara dair değil, pek çok konuyla ilişkili olarak betimlenebileceğini belirtir.

“Sokrates: Senden öğrenmek istediğim (...) yalnız acıya ve korkuya karşı yiğitlik gösterenlerde değil, gerek dayanıp gerek kaçarak tutkulara ve zevklere direnenlerde cesaretin ne olduğu; çünkü bunlar arasında da cesur insanlar var değil mi?

Lakhes: Hem de çok cesur insanlar var Sokrates.

Sokrates: Demek bu insanların hepsi cesur, ama bazılarının cesareti zevklere (**hēdonē**), bazılarının acılara (**lūpe**), bazılarının tutkulara (**epithūmia**), bazılarının korkuya (**phobos**) karşı.”³⁸

Bu tartışmanın önemi, Sokrates’in **pathos** karşısında aldığı tavrı ortaya koymasıdır. Erdem sahibi insan, tutkular ve zevkler karşısında da, acıya ve korkuya karşı alınan tavrı göstermelidir. Cesaret aynı zamanda bir yeti, güç (**dünamis**) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım, duyguların insan yaşamı açısından önemine işaret etmektedir. *Lakhes*’ten cesaretin tanımlanmasına dair net bir sonuç çıkmasa da, Sokrates’in tavrı tartıştığı kişilere verdiği cevapların incelenmesiyle belirlenebilir.³⁹

Öncelikle cesaret (**andreia**) ile korkusuzluk (**aphobos**) aynı şeyler değildir. Nikias’a göre cesaret daha ziyade öngörüye (**promētheia**) sahip insanlarda bulunur.⁴⁰ Öngörü, kişinin geleceğe dair beklentilerinde neye katlanıp neye katlanmaması (**paskhein**) üzerine düşünmesi ve vereceği karara uygun davranmasıdır. Bu açıdan, düşünülerek yapılan işler cesur işler olarak adlandırılır. Ancak Sokrates bu yaklaşıma, sadece geleceğin değil geçmişin ve şimdinin de bilgisine sahip olunması gerekliliği üzerinden karşı çıkar. Böylesi bir bilginin edinilmesiyle cesaret erdeme eşit kılınacaktır, oysa başta bu şekilde kabul edilmemişti. Sokrates her ne kadar Nikias’a karşı çıksa da, erdemin iyi ve kötünün bilgisi olduğu düşünüldüğünde 199d’de ki açıklaması onun asıl düşüncesini ortaya koymaktadır:

³⁸ Pl., **Lac.**, 191d. Pl., **Diialoglar 2**, Çev. T. Gökçöl, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986.

³⁹ Bölümün girişinde verdiğimiz listede adı geçen ilk dönem diyalogları genellikle **aporetik** diyaloglar olarak adlandırılmaktadır. Yani nereye gideceği belli olmayan, verilen cevapların sürekli reddedilerek yeni cevapların arandığı ve net bir görüşün ortaya konmadığı diyaloglar.

⁴⁰ Pl., **A.g.e.**, 197b.

“Peki ama dostum, sence bütün iyilikleri ve kötülükleri; bunların nasıl geldiklerini, gelmiş olduklarını, geleceklerini iyice bilen bir adam erdemin bütününe sahip değil midir? Sence tanrılarla da insanlarla da ilişkilerinde korkulacak ve korkulmayacak şeylere karşı hep hazırlıklı olan ve nasıl davranacağını bildiği için iyiliklere ulaşabilen insanda bilgi, adalet, din yok mudur?”⁴¹

Sokrates için erdemli insan, doğallığında cesur tavır takınacaktır çünkü o aynı zamanda iyi ve kötünün bilgisine sahiptir. Bu durum *Lakhes*’te bu kadar net bir şekilde görünür olmasa da, *Protagoras*’ta açık bir şekilde ortaya konmaktadır. 360d’de ortaya konduğu şekliyle “cesaret neyin korkulacak neyin korkulmayacak bir şey olduğu bilgisidir”.

Lysis diyalogu ise dostluğun tartışıldığı bir diyalog olarak sevgiyi, tutkuyu ve mutluluğu ele almaktadır. Sokrates konunun araştırılmasına mutluluk ile tutku arasındaki ilişkiyi sorgulayarak girer. *Lysis*’e düşkün olan anne-babası onun mutlu olmasını istemelerine rağmen, her türlü arzusunu yerine getirmesine izin vermezler. Gerçekleştirmesine izin verdikleri arzular ise *Lysis*’in bilgi sahibi olduğunu düşündükleri konulara ilişkindir. Böylece, bilgiye sahip insanın (**phrōnein**) bilgisine sahip olduğu işi yapmasına izin verilmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴² Sevginin böylesi insanlar arasında kurulan bir yarar ilişkisi olup olmadığının tartışıldığı diyalogun devamında, bizi ilgilendiren konu tutku karşısında alınan tavidir. İnsan, bilgili olduğu konularda tutkularına yönelen bir hayat yaşabilir. Bu da açıkça kişinin tutkularının esiri olmasının önünde bir engel oluşturur. Mutluluk işte böylesi bir sürecin sonunda elde edilen iyi yaşamının insanda yarattığı bir duygudur.

Her tür psikolojik durumun bir nesnesinin olduğunu belirten Sokrates, tutkunun nesnesini ise haz olarak belirtmiştir. İyi, istemenin (**boulēsis**); güzel, sevginin (**erōs**); haz (**hēdonē**), tutkunun (**epithūmia**) nesnesidir, insanın tutku yoluyla yöneldiği şeydir.⁴³ Sokrates tutku sonucunda elde edilecek haz konusunu ise *B. Hippias*’ta tartışmıştır. Görme ve duyma yoluyla güzele dair oluşan haz (açık bir

⁴¹ Pl., *Lac.*, 199d. Pl., *Diyaloglar 2*, Çev. T. Gökçöl, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986.

⁴² Pl., *Lys.*, 207d-209c.

⁴³ Pl., *Chr.*, 167a-e.

şekilde yarattığı etki bir **pathēma** olarak vurgulanmıştır⁴⁴), yemek yemek ve cinsellik gibi şeylerle birlikte düşünüldüğünde en zararsız hazlardandır. Asıl konu bu olmadığı için (*B. Hippias*’ın ana konusu güzelliğin tanımlanması sorunudur.) yararlı hazlara dair örnek vermeyen Sokrates, hazza ilişkin yürüttüğü tartışmada bazı hazları diğerlerinden ayırmakla Sokrates sonrası okullarda haz karşısında alınacak tavırlara kaynaklık etmektedir.

Ele aldığımız metinlerde hazlara ilişkin asıl tartışmalar, *Protagoras* ve *Gorgias* diyaloglarındadır. Bu iki geçiş dönemi diyalogunda, iki Sofist’le tartışan Sokrates, hazların değerini ortaya koymaya çalışır.⁴⁵ Her iki diyalogdan ortak bir sonuç çıkartmak istersek “*Gorgias* diyalogunun **eudaimonizmi**, *Protagoras* diyalogunun seçilmeye değer hazları ile uygunluk içerisindedir” denebilir.⁴⁶

Kharmides bilgeliğin tanımlanması açısından bir sonuca ulaşmamış olsa da, diğer diyaloglarla birlikte düşünüldüğünde, bilgeliğin nesnesinin yine iyi-adil-güzel üçlüsü olduğu söylenebilir. Bilgelik (erdemli yaşama) insanın, ruhunun akıllılığı ile ve **pathoslar** karşısında aldığı tavırlar ile ulaşılabilir olan bir sondur (**telos**). Bu son mutluluk ile de birleşmektedir. Bu durumda Sokrates mutluluğun erdem olduğunu söylememektedir ancak bir kişinin erdeme sahip olduğu durumda sadece ve sadece mutlu olabileceğini söylemektedir.⁴⁷

⁴⁴ Pl., **G. Hip.**, 300b. Karş. W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Volume IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 182.

⁴⁵ Sokrates’in *Protagoras* ve *Gorgias* diyaloglarında birbirine bir anlamda karşıt iki teoriyi savunduğu belirtilmektedir. Bunlardan birinde hazı savunurken diğerinde ona karşı çıkmaktadır. Bu iki diyalogun birbiriyle uyumlu olduğunun tespiti için bu iki haz durumunun birbirinden ayrı olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Haz bir anlamıyla duyumdan gelen şeylere ilişkindir bir anlamda ise mutluluğun insana verdiği iyi yaşamdan duyulan ferahlık hissidir. Bu iki tür haz kimilerince uzun zamanlı ve kısa zamanlı **hedonizm** olarak adlandırılmıştır. Bu problem, modal, duyumsal haz karşıtlığı içerisinde çözülmeye de çalışılmıştır. Bkz. G. Rudebusch, **Socrates: Pleasure and Value**, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 19 ve dev. Guthrie ise bu iki diyalogun kendi psikolojik atmosferi içinde ve tartışılan kişilerin kimliklerinin de hesaba katılarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu durumda aslında Sokrates’in bakış açısında iki diyalog arasında büyük bir farklılığın olmadığını sadece bazı konuları bir diyalogda, bazı konuları ise diğer diyalogda geri planda tutmak istediğini belirtmektedir. Bu durumun sebebi ise, Sokrates’in diyaloglarda, kendi düşüncesini ortaya koyabileceği bir tartışma yürütmemesi, asıl amacının güçlü birer sofist olan karşısında ki iki kişiye akıl yürütmelerindeki boşlukları göstermek istemesidir. Guthrie, **a.g.e.**, s. 232 ve dev. - 303 ve dev. Ancak girişte belirttiğimiz üzere bu iki diyalogun yeri tartışmalıdır. Örneğin Taylor, bu diyaloglardaki görüşleri Platon’un görüşleri olarak yansıtmış ve bazı görüşler açısından *Savunma*’da Sokrates’in savundukları ile tezatlıklar bulunduğunu belirtmiştir. Taylor, **Sokrates**, s.63.

⁴⁶ Guthrie, **a.g.e.**, s. 304.

⁴⁷ G. Vlastos, “Happiness and Virtue in Socrates’ Moral Theory”, **Plato 2**, Ed. G. Fine, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 105-136.

Sonuç olarak karşımıza dört aşamalı bir tablo çıkmaktadır. Öncelikle insanın birinci dereceden duygu durumları olduğu açıktır. Bunlardan korku ve acı gibileri hemen oluşurlar. Bunların yanı sıra cesaret, tutku gibi ikinci dereceden duygular vardır. Bu duygular üzerinde insanın kontrolü vardır. Üçüncü olarak bu tip duygu durumları karşısında takınılması gereken erdemli bir tavır gelmektedir. Son olarak da bu tip erdemli bir yaşamın insanı ulaştıracağı mutlu bir yaşam vardır. Bu mutluluğa uzun vadede insana haz veren Bilgelik ile ulaşılabilir. ⁴⁸

2.2. Platon

Araştırmamızı bu bölümde, Platon'un orta dönem ve olgunluk dönemi olarak adlandırılan diyalogları içerisinde sürdüreceğiz. ⁴⁹ Platon'un kendi görüşlerini geliştirdiği ve olgunlaştırdığı kabul edilen bu eserlerde problemlere ilişkin yaklaşımının farklı diyaloglarda farklı şekilde olduğu gözlenebilir. Platon bir probleme tek bir cevap vermek yerine yaşamı boyunca problemi yeniden ele almış ve bu yaklaşımın sonucunda aynı probleme ilişkin pek çok değişik fikir ileri sürmüştür. Bu farklılıkları sergileyebilmek adına Platon'un görüşlerini diyaloglara göre ele almak yerinde olacaktır. Diyaloglarda Platon'un tavrının değiştiği konulara verilebilecek önemli örnekler ruh üzerine olan görüşleri, hazlara ilişkin yaklaşımı, devlete ilişkin görüşleridir denebilir.

Phaidon'da, Phaidon Sokrates'in yanındayken içinde bulunduğu duyguları anlatmaktadır. Buradaki konuşmasında **pathos**un ilk kez değişik duygu durumlarıyla birlikte duygu anlamıyla öne çıktığı görülebilir.

⁴⁸ Bu derecelilik *Kharmides* diyalogunda farklı bir açıdan tartışılmıştır. Bilginin bilgisinin olup olamayacağı tartışması yapılırken Sokrates, ısrarla farklı duygu ve duyu durumlarının kendi üstlerine katlanabilme olanağının olup olmadığını tartışır. Sonuç her ne kadar olumlu olmasa da böylesi bir tartışma, Sokrates'te konuya ilişkin bir farkındalığın olduğunu ortaya koyabilir. Guthrie, ileride Aristoteles tarafından daha açık bir şekilde tartışılacak olan bu konunun ilk örneğinin bu diyalogda olduğunu belirtmektedir. Guthrie, **a.g.e.**, s. 171.

⁴⁹ Bu diyalogların neler olabileceğine ilişkin tartışmalar için 26 no'lu dipnota bakılabilir. Biz ise, asıl olarak daha öncede söz ettiğimiz gibi, Guthrie'nin adı geçen eserinin 4. ve 5. cildindeki sıralamayı izlemiş bulunmaktayız.

“Ben onun yanındayken tuhaf bir biçimde etkilenmiştim (**epathon**): yalnız merhamet [duygusu ç.n.] (**eleos**) değildi beni etkileyen (...) Sokrates’in yakın bir zamanda ölecek olduğunu farkettiğimde çok değişik bir duygu durumu (**pathos**) içindeydim. Haz (**hēdonē**) ve acının (**lūpe**) karışık bir şekilde bulunduğu garip bir duyguydu bu.”⁵⁰

Phaidon’un içinde bulunduğu duygular bir tartışmanın başlangıcını oluştururlar. Ölüme mutlulukla giden Sokrates bunun neden böyle olması gerektiği üzerine başlattığı tartışmasında, ruh ve beden ilişkisi başat konudur. Ruhun ölümsüzlüğünün tartışıldığı diyalogda sıklıkla beden ile ruhun farklılıkları öne çıkarılır. Bunlar içerisinde başlıca ayrımlar şunlardır: Bedenin hazları olarak yemek yemek, içmek ve cinsellik. Ayrıca şık elbiseler ve ayakkabılar da bunlara dahildir. Ancak felsefe ile ilgilenen kişi ruhuna yönelir. Ruhuna bilgelik (**phronēsis**) edinme amacıyla yönelen kişi bedeninin engellerini aşmak zorundadır. Bu engeller bir yanda bedensel duygular (**sōma aisthēseōn**) öte yanda da duygulardır (**pathē**).

“Ruh en iyi şekilde ne duyma ne görme ne de hiçbir acı tarafından rahatsız edilmediğinde akıl yürütür (**logizesthai**).⁵¹ (...) Bedeni hiçe saydığında ve onunla ilişkisini elden geldiğince en aza indirgediğinde yapabilir bunu.”⁵²

Bu akıl yürütme sayesinde de ruh hakikatin (**alētheia**) bilgisine ulaşır. Hakikat, varlık üzerine (**ton ontōn**) düşünüldüğünde elde edilen şeydir. Aynı durum kendinde adil, güzel ve iyi konusunda da geçerlidir. Ruh onları düşünür (**dianoethenai**) ve bu sayede onların özünü (**ousia**) irdeler (**theoreitai**), bilgiyi edinir (**gnōsis**).⁵³ Bedenin böyle bir etkinlik gerçekleştirebilecek yapısı söz konusu değildir.

⁵⁰ Pl., **Ph.**, 58e-59b. Pl., **Phaedo–Translated With Notes**, Çev. D. Gallop, Clarendon Press, Oxford, 2002.

⁵¹ Urmson’a göre fiil (**logizasthai**), matematik söz konusu olduğunda daha ziyade hesaplama yetisi olarak kullanılmaktadır. Urmson, **a.g.e.**, s. 95. Ancak burada gerçeğin bilgisi ile birlikte kullanıldığından ve ileride inceleyeceğimiz *Devlet* diyalogunda, hem **dianoia** hemde **noēsis**in ait olduğu ruhun en üst yetisi olarak kullanılmış olduğundan fiili akıl yürütme ile karşılamayı uygun bulduk.

⁵² Pl., **Ph.**, 65c.

⁵³ Pl., **a.g.e.**, 65d. Aynı diyalogun ilerleyen kısımlarında bu konu daha derinliğine ele alınır. Duyulur olanlarla ‘kendinde’ olanlar farklı şekilde değerlendirilirler. Öncekiler (özdeşliklerini muhafaza edemeyen ve değişenler) duyu organları vasıtasıyla bedenle ilişkili iken, ikinciler (özdeşliklerini muhafaza edenler) akıl yürüten akıl ile (**dianoias logisme**) ilişkilidirler. Pl., **a.g.e.**, 79a.

Bedenin ruha etkisi sadece acı ve haz dolayısıyla değildir. Beden tutku (**epithümia**), korku (**phobos**) ve türlü imgelerle (**eidōlon**)⁵⁴ ruhu etkiler.⁵⁵ Bedenin istekleri ve etkilerinden dolayı insan felsefe yapamamakta; ruhu, asıl yeteneklerinin ortaya çıkacağı dinginliğe ulaşamamaktadır.⁵⁶

Platon ilk dönem diyaloglarıyla uygunluk içerisinde bedenini sevenin zenginliği ve şan-şöhreti, mevkiyi önemseyeceğini belirtir.⁵⁷ Ruhun görevi yukarıda sayılanlara ek olarak ve belki de bir erek (**telos**) olarak ölçülü (**sōphrosünē**) olmaktır. Tutkulara (**epithümia**) karşı ölçülü ve aşırılık yapmayarak dengeli (**kosmos**) bir yaşam sürdürülmelidir. Ancak Platon, bazı duygulardan kaçınmak uğruna başka bir duyguyu seçerek geliştirilebilecek sıradan bir öngörülülüğe karşı, tüm **pathos**lardan kaçınmayla geliştirilebilecek asıl öngörülülüğün önemli olduğunu belirtir. Duyguları, bilgelikle (**phronēsis**) değiştirmenin önemi ortadadır.⁵⁸ Bu sayede ruh asıl önemli olan erdem (**aretē**) ile donanabilir.

Cesaret ilk dönem diyaloglarında tartışıldığı gibi burada da, bilgili insanın duygusu ve erdemi olarak öne çıkar. Platon ruh-beden ilişkisini efendi-köle (tanrısal olan-ölümlü olan) analojisi yoluyla ifade etmeye çalışırken ruhun bedendeki hapisliğini, beden tutkularına (**epithümia**) bağlar ve ruhun bu hapislikten ancak bilgi sayesinde cesaretlelenerek çıkabileceğini bildirir. Platon'un bu diyalogda geliştirdiği psikoloji daha sonra değişecek; ancak ruhun bedenle olan farkları açısından aynı kalacaktır denilebilir. Guthrie'nin de belirttiği gibi "*Phaidon*'da ruh basit ve temeldir, düşünce ile birliktelik halinde ele alınır ve duyuların olduğu gibi duygular ve tutkular bedene atfedilir."⁵⁹

Phaidon'da duyguların yanı sıra **pathos**un farklı bir anlamı da vurgulanmaktadır. Öğrenmenin anımsama olup olmadığına ilişkin yürütülen

⁵⁴ Burada **eidōlon**un kullanımı duyular vasıtasıyla elde edilen duyu verilerinin uykuda bile etkin olmasıyla ilişkili olabilir

⁵⁵ Pl., **a.g.e.**, 66 ve dev. Bu **pathos**ların (haz, acı, tutku, korku) yanı sıra benzeri bir liste de 83b-84c arasında geçer. Oradaki tartışmada üzüntü de sayılır.

⁵⁶ Ruh bedenine araya girmesiyle duyumlamalar yoluyla birşeyi inceler, oysa ruhun kendi başına kalma haline (**pathēma**) bilgelik denir (**phronēsis**). Pl., **a.g.e.**, 79c-d.

⁵⁷ Pl., **A.g.e.**, 68c. Özellikle Pl., **Apl.**, 29e-30b.

⁵⁸ Fazlası için azından vazgeçmek ya da tersi, hazlar, acılar ve korkularla ilişkili olarak söylenmektedir. Pl., **Ph.**, 69b.

⁵⁹ Guthrie, **a.g.e.**, s. 347.

tartışmada, unutmama bir **pathos** olarak vurgulanır. Özellikle zamanın ve dikkatsizliğin unutturduğu şeyleri hatırlayan insan, bu sayede özlerin bilgisini edinir.⁶⁰

Anımsama teorisine karşı ruhun bir uyum (**harmonia**) olduğunun söylendiğini belirten Platon (92c), iki yaklaşımdan hangisinin doğru olduğuna ilişkin yürüttüğü tartışmada **pathosun** son bir kullanımını daha (metafizik kullanım denilebilir) ele alır.

İlk dönem diyalogları içerisinde öze karşıt olarak iline anlamında kullanılan **pathos**, bu diyalogla birlikte metafizik bir ilke olarak öne çıkar. Ruh yalındır, bileşik değil; bundan dolayı ölüm sonrası dağılması düşünülemez. Bileşik olanların dağılması (**paskhein**) mümkünken yalın olanlar dağılmaz.⁶¹ Uyum olabilmesi için iki şey gerektiğini vurgulayan Platon, bunlardan birinin etkileyen diğerinin etkilenen olması gerektiğini (**poiein-paskhein**); ancak bu durumda da ruhun bileşik bir yapıda olacağını belirtir. Oysa ruh daha önceden tartışıldığı üzere tutkular karşısında yöneticidir. Etki ve etkilenme ruhun kendi içinde değil, bedenle arasındaki ilişkide meydana gelmektedir. Uyum olursa bozulma olasılığı da olacaktır, oysa ruh hep iyidir.⁶²

Aynı ilkeyi bedene ve duyulurlar olanlara da uygulayan Platon oluşun sebebini de etki-etkilenme (maruz kalma) ilişkisine dayandırır. Karşıtlar arasındaki ilişkide karşıtların aynı şekilde, aynı formda kalması durumunda oluşun duracağını belirtir. Oluş, karşıtların birbirlerine dönüşmesidir.⁶³ Karşıtlar arasında benzeri bir tartışma, Platon'un ilk dönem diyalogları içerisinde de yer almıştır.⁶⁴ İlk dönem diyalogları içerisinde yer alan *Euthyphron*'da etki eden ile etki edilen arasındaki ilişkide, etki edenin etki adını kendisinden bir etkilenen olduğu için aldığı belirtilir.⁶⁵ Ancak ruh böylesi salınımlar yaşamaz; o kendinde, duyulur olanların değil duyulur olanlardan farklı olarak özdeşliklerini muhafaza edenlerin bilgisini barındırır.

⁶⁰ Pl., **Ph.**, 73e-77.

⁶¹ Pl., **a.g.e.**, 78b.

⁶² Pl., **a.g.e.**, 92c-95.

⁶³ Pl., **a.g.e.**, 70b-72b.

⁶⁴ Bu yaklaşım Sokrates öncesi filozoflardan Aristoteles sonrası felsefeye kadar tüm Antikçağ boyunca sürmüştür. Theophrastus'un **De Sensu** adlı eserinde en önemli konu duyumlamanın karşıtlar arasında mı yoksa benzerler arasında mı oluştuğuna dairdir. Ancak fragmanlar bu tartışmalara ilişkin yeterli veri sağlamamaktadırlar.

⁶⁵ Ardından kurulan sevilme ile etkilenme analogisi yine ilk dönem diyaloglarından *Lysis*'te de ele alınır. Bkz. **Eth.**, 10c ve dev. **Lys.**, 212 ve dev.

Bunlarda dağılma vb. olmadığına göre ruhun dağılması da, bozulması da mümkün değildir.

Platon, Özellikle *Phaidon* sonrası eserlerinde, Sokrates-öncesi filozoflardaki etki-etkilenme ilkesini İdea teorisi için kullanır. Yalın olan etkilenmeye açık değildir ve değişim (oluş), karşıt ilineklerin (özün değil) arasında gerçekleşir. Bundan dolayı, ‘kendinde’ olarak vurgulanan İdeaların değişime kapalı, dolayısıyla da etkilenmeye kapalı oldukları ortaya konur. Bu tartışmanın en açık yürütüldüğü yerlerden biri *Şölen* diyalogudur.

Aşk’ı Sokrates’e tanımlamaya çalışan Diotima öncelikle güzelin peşine düşmeyi Aşk olarak belirtir ve doğallığında, tartışma Güzel’in tanımlanmasına evrilir. Kişi, Güzel’i arayışında, öncelikle görünür olan güzelliklerle ilgilenenecektir. Bedendeki güzellikler görünür olanlardır. Sonra “bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu” akıl edecek, daha sonra da “ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünecektir.”⁶⁶ Güzel olanları tek tek inceleyen kişinin, ilerleyen safhalarda önüne bir başka Güzel çıkacaktır.

“İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur (...). Tersine her zaman kendi başına, kendisiyle, yekpare bir varlık olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de ondan şu şekilde pay alırlar, öyle ki bu şeyler bir var olup bir yok olurken onda ne bir artma ne bir azalma meydana gelir, ne de bir etkiye maruz kalır (**paskhein**)”.⁶⁷

Pathos’un metafizik kullanımı Platon sonrasında, özellikle Aristoteles’te öne çıkacak ve **pathos**, felsefesinin belirgin kavramlarından biri haline gelecektir.

Bununla birlikte, İdeaların etkilenmeyen yapısının açıklanması için geliştirilen metafizik ilke, gördüğümüz üzere beden-ruh arasındaki ilişkide de geçerlidir. Bundan dolayı, *Phaidon* bedenın değil ruhun önemsenmesi gerekliliği ile sonuçlanır. Sonuç olarak insan, beden zevklerinden değil, öğrenmenin zevklerinden tat aldığında; önceden söz edildiğinin aksine, bedenın süslerine değil, ruhın

⁶⁶ Pl., **Sym.**, 210a-c.

⁶⁷ Pl., **a.g.e.**, 210e-211c. Pl., **Symposium**, Çev. E. Çoraklı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

süslerine⁶⁸ önem verdiğinde mutlu olacaktır ve ölümden korkması için de bir sebep kalmayacaktır.

Phaidros diyalogunda **pathos**un öncekilerden farklı bir kullanımı yoktur.⁶⁹ Ancak yorumcuların da ısrarla belirttikleri üzere, diyalogun önemi Platon'un ruh teorisine ilişkin getirdiği yeni yaklaşımdan dolayıdır. Ruh ölümsüzdür ve kendiliğinden harekete sahiptir.⁷⁰ Üç parçalıdır ve iki parçası birer at şeklindeyken diğeri at arabası sürücüsü olarak anlatılmaktadır.⁷¹ Atlardan biri sürücünün emirlerine itaat eder ve ölçülü bir şekilde, utanca yol açmamak amacıyla dikkatli davranır. Diğeri ise aşağı türden zevkler (cinsellik) uğruna sürücüyü dinlemez ve arabayı ruhu bedene hapsedecek şekilde aşağı çeker. Aynı anlatım tanrılara ilişkin olarak da kullanılmaktadır. Bu anlamda sürücü insanda **nous** olarak öne çıkarken tanrılar açısından -ve de onlara en yakın kişiler olarak felsefeyle uğraşanlar açısından- **nous**, sürücüsü ile birlikte at arabası olarak düşünülmektedir.⁷²

Diyalog, *Şölen* ile ortak bir konuya sahiptir: Aşk. Dolayısıyla diyalogda, tıpkı *Şölen*'de olduğu gibi tutkulara ilişkin bir tartışma yürütülmektedir. Platon, **pathos**u bu kadar detaylı bir şekilde ilk kez burada ele almıştır diyebiliriz. Nesnesi haz (**hēdonē**) olan tutku (**epithūmia**) diyalog boyunca pek çok şekilde ele alınmaktadır.

“İçimizde iki yönetici güç vardır, biri doğuştan gelen hazlara yönelen tutku ve diğeri zamanla kazanılan iyi olana ilişkin yargı. En uç noktalarındayken, eğer yargı üstün gelirse ölçülülük olur (**sōphrosunē**) ancak eğer akıl yürütmenin hakim olamadığı tutkular üstün gelirse ahlaksızlık (veya aşırılık-**hubris**) olur. Aşk ikincisinin bir türüdür ve belki de güzelliğin hazzı için akıl yürütmenin hakim olamadığı tutku olarak tanımlanabilir, doğru yargıya üstün gelir ve bedenlerin güzelliğine yönelir.”⁷³

Ruhun üç parçalı yapısı, -özellikle, *Devlet* ile beraber düşünüldüğünde-, Platon üzerine en çok tartışılan konulardan biridir.⁷⁴ *Devlet* iyi yaşamın nasıl

⁶⁸ Ruhun süsleri **sōphrosunē**, **dikaiosunē**, **andreia**, **alētheia**dır. Pl., **Ph.**, 114e.

⁶⁹ Sadece bir yerde aşkın (**eros**) yarattığı tutku (**pathos**) olarak farklı bir şekilde kullanılmıştır denilebilir. Pl., **Pha.**, 265b6.

⁷⁰ Pl., **a.g.e.**, 245c-e.

⁷¹ Pl., **a.g.e.**, 253d ve dev.

⁷² Guthrie, **a.g.e.**, s. 425.

⁷³ **A.g.e.**, s. 400.

⁷⁴ Bu iki diyalogdaki yaklaşımların genellikle birbirlerinin takipçisi olduğu düşünülmüştür. Guthrie bu konuya ilişkin tartışmaları sergilemiştir ve her iki diyalogu birlikte düşünerek *Phaidros* diyalogunun

mümkün olacağını araştırılmasını içerir. İyi yaşama mutlu yaşamadır. Platon'un önceki yaklaşımlarıyla beraber, bu eserinde de Sokrates'in sözü edilen ilkesini devam ettirdiği görülebilir.

“Öyleyse adil (**dikaïos**) ruh (**psükhē**), adil insan iyi yaşar ve adil olmayan (**adikos**) kötü yaşar.

-Senin akıl yürütmene göre öyle görünüyor.

-Ancak bundan başka, iyi yaşayan kutsanmıştır ve en büyük mutluluğa (**makarios te kai eudaimōn**) erer, böyle yaşamayan ise tersine.

-Elbette.

-Böylece adil, mutlu (**eudaimōn**) ve adil olmayan mutsuzdur.”⁷⁵

Bununla birlikte insanı böylesi bir yaşama yönlendirecek, bu şekilde eğitecek (**paideia**) bir toplumsal yaşam nasıl mümkün olacaktır sorusu diyalogun diğer önemli konusudur. Bu iki konu birbirlerine neden-sonuç bağı ile bağlı gibidir, devletin eğitimi ne şekilde örgütleyeceği insanın psikolojik ve ahlaki yaşamının ne şekilde olduğuna dayanmaktadır. Platon daha büyük bir organizasyon olmasından kaynaklı önce devleti incelemiş, daha sonra burada bulunan doğruların insanda olup olmadığını sorgulamak istemiştir.⁷⁶

Platon'un diyalogda önce devleti tartışmış olması asıl önemi eğitime vermesiyle ilişkilidir. Devletin incelenmesi, insanı gözetilerek yapılmıştır. Çünkü baştan itibaren devletin, insanların bir arada bulunmasının zorunluluğunun bir sonucu olduğu vurgulanmaktadır. Bu durumda diyalogda öncelikle en iyi devlet örgütlenmesi tartışılmış olsa da, bu örgütlenme modeli insanın ruh-beden bütünlüğü ve ilişkisi düşünülerek yaratılmıştır.⁷⁷ Bu tartışmaların ışığında, *Devlet* diyalogu metnin kendi düzeni gözetilerek incelenebilir.

ruh görüşünü yorumlamıştır. Guthrie, **a.g.e.**, s. 422. Zeller de yine her iki diyalogu birlikte düşünerek, Platon'un önceki dönemden farklı bir ruh görüşüne geçtiğini vurgulamıştır. Zeller, **a.g.e.**, s. 182.

⁷⁵ Pl., **Rep.**, 354. **Makarios** ve **eudaimōnia** birbirinden farklı iki mutluluk türüdür denebilir. **LSJ**'ye göre **makarios** büyük mutluluk vb. anlamlara gelmektedir. Ancak **eudaimōn** daha sıklıkla kullanılan bir sözcüktür.

⁷⁶ Pl., **Rep.**, 435a.

⁷⁷ “Daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı tartışmayı bir tek kişi üzerinde yaparız.” Pl., **Rep.**, 369a.

Toplumda en alt kesimi bedeninin ihtiyaçlarını (yiyecek, barınacak yer, giyecek) sağlayacak şekilde zanaatçılarca oluşturulacaktır.⁷⁸ İkinci kesim toplumu koruyacak ve pratik olarak savaşma işi ile uğraşacak olan koruyuculardır (**phülakōn**).⁷⁹ Son ve en üst kesimde koruyucular içinden seçilecek olan yöneticilerdir (**arkhon**).⁸⁰ Bu üç sınıfın her birinin kendilerine ilişkin erdemleri vardır. Hepsi için ölçülülük (**sōphrosunē**) önemliken, koruyucuların erdemi cesaret (**andreia**) ve yöneticilerinki ise bilgeliktir (**sophia**). Bu şekilde işleyen ve herkesin kendi işini aksatmadan ve başkalarının işine karışmadan yaşadığı bir devlet, doğru ve adil (**dikaiois**) olacaktır.⁸¹

Toplumun bir arada bulunuşunun güvencesi, yöneticilerin bilgelikle eylemeleridir. Bilgelik ise, uzun bir eğitimin sonunda ulaşılan bir erdemdir. Metnin, ideal devletin katmanlarının belirlendiği bölümlerinde eğitimin toplum için önemi sıklıkla vurgulanır. Her ne kadar insanın doğası (**phüsis**) belli özelliklere (**pathē**) sahipse de, eğitim bunların geliştirilmesi yönünde önemli bir işlev görür.⁸² Böylesi bir işleve sahip olan eğitim, iki parçadan oluşur. Beden (**sōma**) için jimnastik, ruh (**psūkhē**) için müzik.⁸³ *Yasalar*'da başka bir bağlam içerisinde karşımıza yeniden çıkacak bir benzetmeyle, uygun bir birliktelik -bir uyum- insanın içindeki iki ilke olarak düşünülen iki telin sıkılaştırılıp gevşetilmesiyle yaratılır.⁸⁴ Öyle ki, bedene fazlaca eğilen bir eğitim, öğrenme isteğinin (**philo-sophia**) yitirilmesine neden olur; tersi durumda da yüreğindeki (**thūmos**) coşkunsallık azalır. Eğitimin amacı insanın doğasında bulunan yeteneklerini, **pathos**larını düzenlemektir.

Yukarıda devletin üç toplumsal kesimden oluştuğuna değinilmişti. Burada ise devletteki bu üç kesimin **pathos**larının neler olduğunu açıklamak yerinde olacaktır.

⁷⁸ Pl., **a.g.e.**, 369d.

⁷⁹ Pl., **a.g.e.**, 374c ve dev.

⁸⁰ Pl., **a.g.e.**, 412c.

⁸¹ Pl., **a.g.e.**, 432a-435.

⁸² İnsanın bu yönü köpeğin **pathos**u üzerinden analogi yoluyla anlatılır. Pl., **a.g.e.**, 376b. Devamında insanın doğasının temelinden (**huparkhoi**), eğitimden farklı bir şekilde söz edilir. Pl., **a.g.y.**

⁸³ Müzik sadece bugün anladığımız anlamıyla ele alınmamaktadır. Dönemin müzik anlayışının aynı zamanda matematiği, oran orantı bilmeyi de gerektirdiği unutulmamalıdır. Loeb baskısındaki haklı vurguyla 410c ve sonrasında bilmeyi de içerecek bir şekilde geniş bir anlamla kullanılır. Pl., **The Republic**, Çev. P. Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1937, s.175. Ayrıca *Devlet*'in VII. Kitabı yurttaşların yetiştirilmesinde önemi olan bilgi dallarının ayrıntılı bir taslağını içerir. Tüm eğitimin temelindeki beden-müzik eğitimi ise VII. kitapta da vurgulanır.

⁸⁴ Pl., **Rep.**, 411e ve dev.

Diyalogda, en alt kesimin özelliklerinden, kendi işlerini iyi yapmalarının vurgulanması dışında fazlaca söz edilmemiştir. Devletin üstünde en çok durulan kesimi, içinden yöneticilerin de çıkacağı orta kesim olan koruyuculardır. Bu kesim yürekli olmalıdır (**thūmoides**) çünkü yiğit olmaları (**andreios**) buna bağlıdır. Ruhlarının yüreklilik yönü, korkusuz (**aphobos**) olmaları amacıyla eğitilmelidir.⁸⁵ Eğitimin ilk aşaması da çocuklarda yürekliliğe yönelen bir şekilde ruhun (**psūkhē**) eğitilmesidir.⁸⁶ Bu sayede doğaca ya da sanatça iyi bir hale getirilen ruh, dışarıdan gelebilecek kötü etkilere (**pathēmatōn**) maruz kalmayacak, onlardan etkilenmeyecektir.⁸⁷ İnsan açısından büyük acıların ya da hazların önüne bu şekilde geçilecektir. Acılar ile hazların aşırılığının aynı değere sahip olması önemlidir.

“-Aşırı haz ile ölçülülük arasında bir paylaşım var mıdır?
-‘Nasıl olabilir!’ dedi ‘böylesi bir haz da insanı acı kadar baştan çıkarır’”⁸⁸

Alıntıya konu olan aşırılık, ilerleyen satırlarda bedene duyulan istek (cinsellik) olarak ortaya çıkmaktadır. Diyalogda ele alınan, ruha yönelik bu eğitim sonrasında, bedenin eğitilmesi konusuna geçilecektir.

Sonuç olarak koruyucuların eğitimi toplum yararını gözetecek ve bilgeliğe ulaşmanın hedefleneceği bir şekilde arzuların ve acıların bastırılmasına yönelik bir eğitim olacaktır. Toplum yararı ilkesinin gözetilmesi eğitimin belli başlı amacı gibi gözükmektedir. Duyguların bastırılması için uygulanan eğitimin pratik yönleri de belirlenir:

“-Sanırım tragedya stilinde konuşuyorum! Kanıları kendilerinden çalınanlarla kastettiğim kandırılanlar ve unutanlardır, çünkü birinde zaman diğerinde savlar onları kanılarından farkında olmadan uzaklaştırır. Şimdi anladığımı varsayıyorum, anladın mı?

-Evet.

-Bu durumda, zorlananlardan kastım acılar veya sıkıntılar ile düşüncelerini değiştirmeye mecbur kalanlardır.

-Benim anladığım da budur, haklısın.

⁸⁵ Pl., **a.g.e.**, 375a ve dev.

⁸⁶ Pl., **a.g.e.**, 377c.

⁸⁷ Pl., **a.g.e.**, 381a ve dev.

⁸⁸ Pl., **a.g.e.**, 402e.

-Büyünün (**goēteia**) kurbanları ise senin de diyeceğin gibi kanılarını hazzın (**hēdonē**) etkisi veya korkunun (**phobos**) etkisiyle değiştirenlerdir.”⁸⁹

Yukarıdaki alıntıyla beraber düşünüldüğünde, eğitimin amacının sözlerin bu türden etkilerine (**pathos**) karşı insan ruhunu ve bedenini geliştirmek olduğu açığa çıkmaktadır.⁹⁰

Daha önce koruyucular kesiminin erdeminin yiğitlik olduğu belirtilmişti ancak belirtilmelidir ki yiğitlik, sadece korkuya karşı ya da savaştaki davranışlara ilişkin değildir. Platon *Lakhes* ile benzer biçimde, yiğitliğin, eğitim yoluyla toplumun yararı uğruna eyleme ilkesinin korunması amacıyla eylemek olduğunu bildirir. Bu açıdan bakıldığında yiğitlik, ruhtaki acı (**lüpe**), haz (**hēdonē**), tutku (**epithūmia**) ve korku (**phobos**) karşısında da sözü edilen ilkenin korunmasını gerektirir. Ölçülülük de benzer şekilde tutkulara ve hazlara ilişkin olarak kendini tutma, kontrol etme yönünde ki bir erdemdir. Bununla birlikte Platon hazları herkese yasaklamaz, yönetici durumunda olanların hazlarını çoğunluğun kötü tutkularına hakim kılar.⁹¹

İnsanın eğitimini bunca merkeze alan Platon, başta belirttiği plan üzerine, insan ruhu ile devlet arasında benzerlik kurar. İnsan ruhunu da devletteki gibi üç kesim olarak düşünen Platon, bu konuyu tartışmaya geçer. Ruhun hangi anlamda bu üç kesime sahip olduğunu irdeleyen Platon, yukarıda metafizik ilke dediğimiz etki-etkilenen tartışması sayesinde soruyu çözüme kavuşturur. 436b’de kimi davranışları üç farklı şey veya tek şey sayesinde mi yaptığımızı sorgularken cevap olarak aynı şeyin hem etkileyen hem de etkilenen olamayacağından hareketle tek bir ruhun her davranışta etkin olamayacağını bildirir. Bu durumda ruhun, üç farklı kesimi ortaya çıkar.

⁸⁹ Sokrates bu alıntıda tragedya stilinde konuşmakla beraber, aynı zamanda onun, sofist Gorgias gibi konuştuğunu söylemek de mümkündür. Gorgias da sözlerin insandaki etkisini benzer şekilde dile getirmekteydi. Pl. **Rep.**, 413b.

⁹⁰ Platon 477c’de bilgi ve inancı ruhun etkilenimleri olarak tanımlamaktadır. Doğal olarak eğitim de buraya yönelik yapılmalıdır. İlgili tartışmalar için Bkz. R. C. Cross-A. D. Woozley, “Bilgi, İnanç ve Formlar”, **İdealar Kuramı**, Ed. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, s. 53.

⁹¹ Pl., **a.g.e.**, 429d-432a.

En üst kesim düşünen (**logistikon**) yandır.⁹² Düşünen kesim ile tam bir karşıtlık içerisinde konumlandırılan en alt kesim, tutkulu (**epithümētikon**) kesimdir. Aralarında ise yüreklilik (**thūmoides**) diyebileceğimiz üçüncü kesim bulunur. Tutkulu olan, açıkça düşünmeyen (**alogistikon**) olarak vurgulanır. Düşünen, düşünmeyen etkileriyle (**pathēmātōn**) yani bedensel ihtiyaçlara (cinsel istek, açlık, susuzluk vb.) yönelik tutkusuyla karşı karşıya kalmaktadır. Yüreklilik ise, özellikle kötü bir eğitim ile bozulmamışsa düşünene yakındır.⁹³

İnsan ile devlet arasındaki analogi gereği, insan ruhunun üç kesiminin de kendi işleri, erdemleri vardır. Bu erdemlerden biri hepsinde geçerli olan ölçülülüktür. Diğerleri ise, düşünen kesim için bilgelik, yürekli kesim için cesarettir. Bu erdemlerin geliştirilmeleri yönünde imkân bulduğu bir ruh adil de olacaktır.

Devlet'in insan psikolojisi açısından önemi, insan doğasında bulunan kimi yanların eğitimle birlikte geliştirilmesi ya da baskılanmasından kaynaklanmaktadır. İnsan bilgelik-sever, yüreklilik-sever, jimnastik ve müzik-sever olabileceği gibi doğası (**phūsis**) gereği bunların karşıtı da olabilir.⁹⁴ Ancak eğitim yoluyla doğasında olumlu özellikler bulunanlar ve öğrenmeye açık olanlar, bu yönleri geliştirerek daha iyi ve mutlu bir yaşam sürmeye yönlendirilirlerken, tersi durumdakiler de aynı hedefe doğalarındaki olumsuzlukları törpüleyerek ulaşacaklardır. Her insan, karşıt olan hazların seçiminde ruhun hazlarını beden hazlarına yeğlemelidir.⁹⁵ Platon ruh-beden hazları karşıtlığını, zorunlu-zorunlu olmayan hazlar ve tutkular ayrımı yaparak da ele almaktadır. Zorunlu olanlar doymak amacıyla yemek yemek, üremek amacıyla cinsellik olarak belirlenir. Zorunlu tutkular ve hazlar yasalarca ve daha iyi tutkularca yönlendirilmelidirler. İnsan ruhunun üç ayrı bölümünde üç ayrı haz ve tutku vardır. **Logistikonun** hazzı bilgelik tutkusundan gelir, **thūmoidesin** hazzı ün tutkusundan gelir ve en aşağı yan olan **epithümētikonun** hazzı parayı sevmesinden gelir. Bu üçünden birinin hakim olduğu üç ayrı insan, ölçülülükleriyle kendi alanında başarılı

⁹² **Logistikonu** burada düşünen olarak karşıladık ancak yukarıda akıl yürütme olarak da karşılamıştık. Kavram, Platon'da da, genel olarak da hayli tartışmalı bir kavramdır. Bununla beraber buradaki bağlamda düşünme anlamı sözcük için daha iyi bir karşılık vermektedir. Peters kavramın her türlü kognitif, bedensel olmayan faaliyet için, **dianoia** veya **logismos** edimlerini yerine getirecek şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Peters, **a.g.e.**, s.171.

⁹³ Pl., **Rep.**, 439c-441d.

⁹⁴ Pl., **a.g.e.**, 455c ve dev.

⁹⁵ Pl., **a.g.e.**, 486d.

ve saygın birer insan olabilir. Ancak ölçsüzlük her üç durumdaki insanı da yoldan çıkarabilir, hazların kölesi yapabilir.⁹⁶

Platon sanatı da eğitimin bir ayağı olarak ele alır. Kurulacak devlete hakim olacakların seçiminde duyguların önemli bir yeri vardır. Aslında bu seçim, kişilerin duygularla olan ilişkilerine dayanarak yapılacaktır.

“Cinsellik ve kızgınlık duygularını, ruhun tüm eylemlerimize eşlik eden tutkuları, acıları ve hazları açısından ele aldığımızda şiir sanatının etkisi de aynıdır. [Platon, bir önceki paragrafta, gülme duygusu açısından komediyi ve ondan öncede üzüntüye ilişkin olarak tragedyayı ele almıştır. -ç.n.-] Şiir sanatı, biz bu duyguları kurutmak istediğimiz yerde onları sular ve büyütür, kontrol edilmeleri gerekirken bizi kontrol eder hale getirir. Öyle bir sona götürür ki, bizi daha iyi ve mutlu bir insan kılacak yerde kötü ve mutsuz kılar.”⁹⁷

Platon insanlardaki ölçsüzlüğü arttırıcı gördüğü için eğitim içerisinde söz edilen sanat dallarına yer vermemektedir.

Platon’un *Devlet* ile birlikte geliştirdiği psikolojik teori, insan doğasını bir kenara atmaz. Aksine bu psikolojik teori, insandaki öğrenme kapasitesine dayanarak doğasının geliştirilmesi amacına yönelen ve pratik yaşam sorunlarının kendisine dayanarak çözüleceği bir temel olmaktadır. Platon doğuştan gelen **pathoslar** karşısına yine doğuştan gelen, ancak herkeste aynı seviyede bulunmayan öğrenme yetisini koymaktadır. O, doğru yargı gücünün geliştirilmesiyle, insanın **pathoslarını** aşırılığa kaçılmadan yaşamasına izin veren bir tablo çizer. Aşırılığa kaçılmayacak olması, **pathosların** akla en uygun halleriyle yaşanması anlamını taşımaktadır. İnsan her türlü duygu durumunu yaşayacak, ancak bunlarda ölçülülüğü elden bırakmayacaktır.

Platon’un en son inceleyeceğimiz eserleri olan *Timaeus*, *Philebus* ve *Yasalar*’a gelmeden önce, bu diyaloglardaki tartışmaları takip etmek için bize yardımcı olacağını düşündüğümüz Eleatik diyaloglar olarak da anılan *Parmenides* ve *Sofist* diyalogları incelenmelidir.⁹⁸ Bu diyalogların incelenmesi, yukarıda **pathosun**

⁹⁶ Pl., a.g.e., 558d, 571, 580d, 586d.

⁹⁷ Pl., a.g.e., 606d.

⁹⁸ *Kratylos* diyalogu adlara ve adlandırmaya ilişkin yürüttüğü tartışmada pek çok sözcüğün nereden geldiğinin araştırılmasıyla da ilgilenir. Tezimizde yeri olan pek çok sözcüğün de etimolojik araştırılmasının yapıldığı diyalog, her ne kadar sözü edilen kavramları incelese de tezimizin amacına

metafizik ilke olarak belirttiğimiz kullanımının farklı örneklerini içermesinden dolayı da önemlidir.

İdealar teorisinin geniş bir şekilde tartışıldığı bu iki diyalogda, düşünülürler (anlaşılabilir olanlar-**noētos**) olarak vurgulanan tümeller ile duyulurlar (**aisthēton**) olarak vurgulanan tikellerin ilişkisinin ele alınışı görürüz.

Kimi yorumcular açısından hiçbir pozitif sonuca ulaşmayan *Parmenides*, Platon'un henüz duyulur-düşünülür ilişkisini nasıl kuracağını bilememesinin bir sonucu olarak değerlendirilirken, kimi yorumculara göre Platon burada Parmenides tarzı bir düşünmenin düşeceği zorlukları sergilemeye çalışmıştır.⁹⁹

Bizi ilgilendiren *Parmenides* diyalogunun temel tartışmaları değil, **pathosun** İdea ve duyulurlar ilişkisinde nasıl yer aldığıdır.

Diyalogun ikinci kısmı olarak adlandırılan yerde Parmenides, Bir'in Var-Olması ve Var-Olmaması durumundan ne tür sonuçlar çıkacağını tartışmayı önerir. Kimi yorumculara göre bu tartışmada sekiz farklı öncülden sekiz farklı sonuç elde edilir. Cornford ise bunları sekiz farklı hipotez olarak ele almaktadır.¹⁰⁰

Araştırdığımız kavrama dair ilk kullanım 137c'deki hipotezden çıkacak sonuçların tartışılmasında geçmektedir. “Eğer Bir mutlak birlik olarak tanımlanıyorsa, O hiçbir anlamda çok değildir veya bir parçalar bütünlüğü değildir” diyen ilk öncül şu tartışmalara yol açmaktadır:

- a- Bir (parçalara sahip olmayarak) sınıra sahip değildir. (Çünkü parçası olmadığından başı, sonu ve başlangıcı yoktur.)
- b- Bir (parçalar olmaksızın varolarak) ne yayılıma ne de biçime sahiptir.
- c- Bir (parçaları olmaksızın veya yayılımı) hiçbir yerdedir, ne kendinde ne de bir başkasındadır.
- d- Bir (uzamdaki fiziksel bir varolan olmadığından) ne hareket halindedir nede durmaktadır.

uygun bilgi vermemektedir. Platon'da **pathosun** anlamaya çalışırken biz öncelikle sözcüklerin etimolojilerine değil, Platon'un felsefi sistemi içerisindeki yerlerine ve onlarla ilgili tartışmalara önem vermekteyiz.

⁹⁹ S. Rickless, “Plato's Parmenides”, **SEP.**, Ağustos 17, 2007, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/plato-parmenides/>, 30 Mayıs 2009.

¹⁰⁰ *Parmenides* diyalogunun tartışılmasında, hem çeviriler hem de bazı yorumlar için ağırlıklı olarak Cornford'un eserine başvurduk. F. M. Cornford, **Plato and Parmenides**, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1958. Yorumlar alıntılanan yerlerde dipnotlarda gösterilecektir.

- e- Bir (yukarıdaki özelliklerden muaf olduğundan) ne kendisiyle ne de bir başkasıyla aynı veya değişik bir formdadır.
- f- Bir ne kendine ne de başkasına benzer veya benzemez değildir.
- g- Bir ne kendine ne de başkasına eşit veya eşitsiz değildir.
- h- Bir ne kendisiyle ne de başkasıyla ne aynı yaşta olabilir, ne de ondan daha genç ve yaşlı olabilir ne de öyledir, hatta zamanda bile değildir.
- i- Zamanda olmadığından, Bir hiç bir anlamda ‘var’ değildir ve ne adlandırılabilir, ne de herhangi bir yolla bilinebilir.¹⁰¹

Tüm bu sonuçları sıralamamızın nedeni, Bir ile parça (ya da başkası) arasındaki ilişkilere yönelik tartışmada genel olarak aşağıda ele alınan tarzda benzer bir formun kullanılmasıdır.

X, Y ile F ilişkisinde ise; X, Y ile F türünden bir ortaklığa sahiptir. Yani X’in Y ile benzerliği (aynı ilişkide olmak bakımından) veya ortaklığı (aynı özelliklere sahip olmak bakımından) veya kesişimi (bir yerde olmak bakımından) veya eşitliği (bir büyüklüğü paylaşıyor olmaları bakımından) vb. açılardan kurulan ilişki X ile Y arasında hep ortak bir **pathosa** işaret etmektedir. Platon, **pathos** sözcüğünü sadece benzerlik-benzemezlik ilişkisinde kullansa da¹⁰², sözcüğün yüklendiği anlamın, onun tüm ilişki tarzlarında Şey’e ait bir ilineği (önceki anlamıyla benzer şekilde) ya da bir karakteri işaret ettiği açıktır.¹⁰³

Eğer Bir, anlaşılabilir olan tümel kavram olarak ele alınırsa, form olarak bu İdea ile onun farklı görünüşleri arasındaki ilişki nasıl düşünülebilir? Bu sorunun cevabı *Parmenides* diyalogunun içerisinde açık bir şekilde bulunmamaktadır.

¹⁰¹ Tüm bu önermeler, kanıtlamaları ve sonuçları için *Parmenides* diyaloguna bakılabilir. Pl., **Par.**, 137c-142a.

¹⁰² Aynı konuya ilişkin (benzerlik-benzemezlik ilişkisi açısından) buradan farklı bir şekilde ve bu sefer açık bir biçimde pathos sözcüğü kullanılarak tartışma yürütülen şu bölüme de bakılabilir: Pl., **Par.**, 148b ve 159a.

¹⁰³ Bu kısımda yapılan tartışmada **paskhein** fiilinin çekimli hali kullanılmaktadır. Cornford yorumunda Aristoteles’e de gönderme yaparak (Ar., **Met.**, 1018a15) şunları dile getirir: “Benzerlik şimdi aynılığın terimleri ile ifade edilmektedir: İki şey eğer ortak (özdeş) bir özelliğe sahiplerse benzerdirler. İki şeyin ortak [aynı, özdeş –ç.n.-] karaktere sahip olduğunu (**tauton peponthenai**) söylemek her ikisi hakkında da geçerli [ikisi hakkında da doğrulanabilir –ç.n.] bir önermede bulunulabileceği anlamına gelmektedir, **paskhein** fiili bu anlamda sıklıkla kullanılır. Böylece ‘karakter’ sözcüğü çok geniş bir anlamda alınmalıdır hatta Aristoteles’in ‘yüklemler’ dediği (tüm ilişki biçimlerine dair) tüm bir alanı kapsayacak şekilde düşünülmelidir.” Cornford, **a.g.e.**, s. 125.

Mantıksal çıkarımlar ile ilerleyen diyalog, sadece bu konunun ele alınmasında ki zorlukları, açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Öte yandan *Sofist* ise, tartışmayı *Parmenides*'in bıraktığı yerden devralmaktadır ve yukarıda yer alan soruya bu kez bir çözüm getirmektedir.¹⁰⁴ 244b'de söylenen şu sözler yukarıda Bir ve diğerlerine ilişkin alıntılanmış olduğumuz tartışmaya açık bir şekilde göndermede bulunmaktadır:

“O halde şimdi, herşey'i bir olarak belirleyenlere yönelmemiz ve onların varlık'tan başlıca neyi anladıklarını, olabildiğince, onlardan sorup öğrenmemiz gerekmez mi?”¹⁰⁵

Bu sözleri söyleyen Yabancı'nın burada ki kastı, Elea okulunun temsilcileridir ancak metnin ilerleyen kısımlarında atomcular da tartışmanın diğer tarafı olarak ele alınacaklardır. Bu iki taraf Platon'a göre Varlığı sadece İdealar olarak görenler ile, Varlığı sadece duyulurlar (cisim-**sōma**) olarak görenlerdir ve aslında aynı tartışmanın yanlış sonuçlara ulaşan iki tarafıdır.¹⁰⁶

Atomcuların görüşlerine ilişkin getirilen eleştiri ile Elea okulunun görüşlerine getirilen eleştiriler, Platon'un İdea-Görünüş tartışmasına ilişkin getirdiği çözümün iki tarafını oluşturmaktadır.

Buna göre atomcular (Varlığın sadece cisimli olan olduğunu iddia edenler);

“Varlığı kendilerine cisimsel bir şey olarak görünen ruhtan söz ediyorlar. Ama bilgeliğe ve sorduğun diğer şeylere gelince [diğer şeyler olarak sözü edilenler ruha ait olarak vurgulanan doğruluk vb. erdemlerdir -y.n.-], o zaman onlar bir çekingenliğe bürünüyorlar”.¹⁰⁷

Oysa Platon'a göre “hangi tarzda olursa olsun bir güce (**dünamis**) sahip olan her şey, ya diğer herhangi bir nesnede bir değişiklik yapar, onu etkiler (**poiein**) ya da

¹⁰⁴ *Sofist* diyalogu 245a ve devamında *Parmenides* diyalogundaki konuları tartışan Platon, açık bir şekilde Bir üzerine yukarıda sözü edilen dilemmaların yanlışlığını sergiler. Bu bölümlerde **pathos** yine Bir'in özelliği veya Bir-olmanın özelliği anlamlarında sıklıkla kullanılır. Pl., *Sop.*, 245a-d.

¹⁰⁵ *Sofist* diyalogunun Türkçe çevirisi için Bkz. Ö. N. Soykan, **Metin Okuma: Platon-Sofist**, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991. Alıntılarda çeviride olmayan yabancı sözcükleri biz ekledik ve tez formatı gereği kalın harfle vurguladık.

¹⁰⁶ İdea-Görünüşler tartışmasının uzantısının düşünülürler-cisimli olmayan formlar (**noēma-asōmata eidē**) ile duyumlananlar-cisimli olanlar (**aisthēton-sōma**) olduğu unutulmamalıdır.

¹⁰⁷ Pl., *Sop.*, 247c.

en önemsiz nesneden bile, çok az da olsa etkilenir (**pathēin**)”.¹⁰⁸ **Poieinin** tartışmaya dahil edilişi, aslında **pathosun** metafizik ilke olarak vurguladığımız kullanımının tamamlanışıdır. Platon sayesinde, **poiein-paskhein** karşıtlığı oluşun açıklanmasında ve İdea-Görünüş ilişkisinde, sözedilen soruların cevaplanmasına dair bir çözüm olanağı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Diyalogun devamında, Elea okulunun görüşlerini ele alan Platon, onların oluş ile Varlığı kesin olarak birbirlerinden ayırdıklarını belirttikten sonra, onların düşüncelerini özetler:

“Size göre biz, bedenimiz sayesinde algı (duyum) aracılığıyla oluş’la (**genesis**) ortaklık içindeyiz; ruh sayesinde de düşünme aracılığıyla gerçek varolan’la. Bu gerçek varolan, sizin savınıza göre, oluş’un sürekli değişimi sırasında, her bakımdan kendi kendisiyle özdeş ve daima aynı tarzdadır”¹⁰⁹

Platon, yukarıda geliştirdiği teori sayesinde “ortaklık içinde olmanın” edilgin (**pathēma**) ya da etkin (**poiēma**) olanın gücü (**dunamis**) sayesinde olanaklı olduğunu belirtir. Oluş ile Varlığı birbirinden ayıranlar, bu açıklamayı oluş için kabul ettikleri ama Varlık için kabul etmedikleri taktirde, Platon metafizik ilkenin son bir kullanımını sergiler ve tartışmayı bitirir.

“Ruhun bilen, Varlığın bilinen olduğu konusunda (...) bilen ile bilineni nasıl açıklıyorsunuz? Bir etkilenme veya etkileme ya da her ikisi olarak mı?”¹¹⁰

Öneri olarak sunulan bakış açısı, Elea okulunca kabul edilemez bulunduğunda, Platon ruh ve kavrayıştan (**phronēsis**) pay almamış bir varlığın olamayacağını belirtir. Böylece Varlık, sabit, değişmez ve oluşu kabul etmeyen bir şey değildir. Hem oluş kabul edilmelidir hem de Birlikler olarak İdealar kabul edilmelidir. Bu sonuç aynı zamanda bilmenin bir etkilenme ve etkileme tarzı olmasına yaptığı vurgu açısından da önemlidir.

¹⁰⁸ Pl., **a.g.e.**, 247e. Bu alıntıda bölümün başında bildirilen İngilizce çeviriyi dikkate aldık.

¹⁰⁹ Pl., **a.g.e.**, 248a.

¹¹⁰ Pl., **a.g.e.**, 248d.

Bu durumda hem Atomcuların hem de Elea okulunun görüşleri çürütülmüş olur ve **pathosun** metafizik kullanımı ile, İdea-Görünüş karşıtlığı bir anlamda yanıtlanmış olur.¹¹¹ Ancak, daha önce de sıklıkla ele aldığımız üzere, İdea'nın etkilenmezliği sorunu hala tartışmaya açıktır. Sokrates *Şölen*'de Güzel'in etkilenmezliğini açık bir şekilde belirtmiştir. Acaba İdealar bilinebilir oldukları ölçüde etkilenmeye açık olabilirler mi?¹¹² Bir'in çokluk karşısındaki durumu ve karşılıklı ilişkileri neye göre düzenlenmektedir? **Pathosun** metafizik açıdan kullanılışı, bu soruların yanıtlanma aşamasında kullanılmıştır ancak yine de sözünü ettiğimiz son sorulara dair henüz bir çözüme varılamamış görünmektedir.

Platon'un metinlerindeki araştırmamız, sözünü ettiğimiz son soruların çözümlerini bulabilmek adına *Philebus* diyalogunda sürmelidir.¹¹³ *Philebus*'un ana konusu, hazların ele alınmasıdır. Ancak Platon bu diyalogunda önceki diyaloglardan farklı olarak, farklı alanlara yönelik araştırma yöntemlerini birleştirmiştir. Diyalog Bir-Çokluk ilişkisini ele alarak başlar (İdealar problemi). Hazzın tanımlanmaya çalışılmasıyla devam eder. Bu tanımlama çabasında *Parmenides*'teki akıl yürütmeler kullanılır. Bundan sonra bilgi tartışmasıyla (doğru-yanlış) devam edilir ve diyalog, iyi-yaşamın tanımlanmaya çalışılmasıyla biter. Birbirinden farklı dört alan, aynı konunun çözüme ulaştırılmasında kullanılır.

Philebus, tüm canlılar için iyi olanın (**agathos**), zevk verenin haz ve neşe mi olduğu; yoksa kendilerindeki düşünce (**logismos**), bilgelik (**phronēin**), zihin (**noein**) mi olduğu tartışmasıyla başlar. Soru, “bir erek (**telos**) olarak iyi-yaşama ve mutluluğa, haz ve neşe yoluyla mı yoksa diğerleri yoluyla mı ulaşılabileceği” sorusudur. Olası iki cevap açısından da bir tanımlama zorluğu bulunmaktadır. Bazı hazlar kimi insanlara iyi gelirken kimilerine kötü gelmektedir. Hatta aynı insan için

¹¹¹ Bu çözüm elbette Platon diyaloglarından alışık olduğumuz üzere, bir nihai çözüm değildir. Bu sefer, hareket ve dinginliğin her ikisi de Varlık'a yüklenmiş olduğundan, yeniden tartışılması gereken bir sorun ortaya çıkmaktadır. Pl., a.g.e., 250d.

¹¹² Karş. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volume V, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 143.

¹¹³ *Timaeus* son dönem eserlerinden olmakla beraber, duygu durumlarına ilişkin yeni bir bakış açısı geliştirmemiştir. Ancak bu diyalogun, *Philebus* diyalogu ve önceki dönem diyaloglar arasında yer alan konulardan, özellikle **Nous**, **İdea**'ların örnek alınarak kozmosun düzenlenişi, beden-ruh ilişkileri açısından yeni düşünceler ortaya attığı açıktır. *Timaeus*, çalışmamızın akışı içinde *Philebus* diyalogu sonrasında ele alınacaktır.

bile farklı zamanlarda farklı değerlendirilebilmektedirler.¹¹⁴ Bu durumda, öncelikle Haz vb. bir tümelin tanımlanması gerekmektedir. Böylece tikel hazlar belirlenebilecek ve sonrasında genel olarak hazzın iyi olup olmadığı problemiyle ilgilenilebilecektir.¹¹⁵ Belirlenmeye çalışılan açıktır ki, Bir-Çok problemiyle yakından ilişkilidir. Nitekim Sokrates, 14c’de sorunun asıl olarak “Bir, Çoktur” diyenler ile “Çok, Birdir” diyenlerin tartıştığı konuya benzemekte olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

Benzerliği sergilemek için öncelikle Haz veya Bilgi açısından Bir-Olan durumların ele alınması gerekmektedir. Sadece hazzın olduğu bir yaşamda kişi hafızaya (**mnēmēn**) (bilgiyle ilişkili olarak geçen listede hafıza da sayılmaktadır) sahip olmadığı için, geçmişte edindiklerine dayanamadığından dolayı, şimdi yaşadığı durumun haz olup olmadığını bilemeyecektir. Kanıya (**doksa**) sahip olmadığı için, şu an yaşadığının ne olduğunu bilemeyecektir ve düşünmesi (**logismos**) olmadığı için, gelecekte ne yaşayıp yaşayamayacağını da bilemeyecektir. Bu durumda, sadece hazzın olduğu bir yaşam düşünülemezdir. Tersî durumunda ise, haz olmayacağı için acı da olamayacağından, Bilgi (**epistēmē**) yaşamını seçen kişinin duygusuzluk halinde (**apathēs**) yaşaması gerektiği ortaya çıkacaktır. Ancak böylesi bir kişinin tanrısal biri olması gerektiği için, hazzın olmadığı bir bilgi yaşamının da olanaksızlığı ortaya çıkar. Platon iki yolun da tıkanıdığı bu durumda, üçüncü bir olasılık olarak her ikisinin bir karışımının olanaklı olup olmadığını sorgular.¹¹⁷

Platon problemin çözümü için, Bir ve Çok dışında başka bir ikiliğe başvurur. Bunlar sınırlı-olan (**peras**) ve sınırsız-olandır (**apeiron**). Çok’u sınırsız-olan ile birlikte düşünmemiz gerektiğini belirten Platon; sınırlı-olan olarak da ölçü, oran ve eşitlik gibi kavramları devreye sokar. Sınırlı-olan, sınırsız-olan, Bir ve Bir’in

¹¹⁴ Pl., **Phil.**, 12e.

¹¹⁵ Platon açık bir şekilde problemin kaç tür haz olduğunu belirlemek ile ilgili olduğunu bildirmektedir. Ona göre biz, kavramın (**logos**) benzerliği, birliği, özdeşliğini tartışarak farklı türde hazları belirleyebiliriz. İdea bu anlamıyla farklı türdeki (**eide**) hazların cinsi (**genus**) olarak ortaya çıkmaktadır. Pl., **Phil.**, 19b.

¹¹⁶ Platon’un bu açık vurgusu önemlidir. İdea’ların tartışmadaki yerlerinin belirlenmesi, Platon’un hem etki-etkilenme hemde İdea-Görünüş karşıtlığı tartışmalarına dair geliştirdiği teorilerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Trevaskis Platon’un “Bölme” yöntemini ele aldığı makalesinde, ‘Bölme’ yöntemine dair tartışmaların çözümü için *Philebus*’un İdea-Görünüşler zemininden hareket edilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. J. R. Trevaskis, “Classification in the ‘Philebus’”, **Phronesis**, Vol. 5, No. 1 (1960), s. 39-44.

¹¹⁷ Paragrafta söz edilen tartışmalar için Bkz. Pl., **a.g.e.**, 21b-22c.

oluşmasını sağlayan Neden olarak dört başlıktan söz eden Platon; haz ve bilgi yaşamlarının bir karışım olup olmadığını, eğer bir karışım ise problemin nasıl çözümlenebileceğini bu dörtlü teori üzerinden ele almaya çalışır.

Sınırsız-olanlar daha sıcak, daha soğuk vb. “dahası var” olarak söylenebilenlerdir. Sınırlı-olanlar ise, daha sıcak, daha soğuk türünden şeyleri belirgin kılmamızı sağlayan ‘iki katı’ vb. belirsiz olan üzerine söylenen; belirgin olan sayılar, şekiller vb. niceliksel olarak ifade edilebilenlerdir. Sınırlı-olan ile sınırsız-olanın karışımı, Bir-olanı meydana getirir. Bir-olan, uyum (**harmonia**) olabildiği gibi sağlık, müzik hatta güzelliştir de.¹¹⁸ Problemin çözümü için bu üçlüyü kullanan Platon, haz ve acıyı sınırsız-olana koyar. Sınırlı-olan yine ölçü olacaktır. Bu ikisinin karışımı ise haz ve bilgi yaşamından oluşan karışmış-yaşam olacaktır. Bunun yaratıcı nedeni olarak ise 30c’de ruh öne çıkarılır. Ruh olmaksızın karışmış-yaşamın öne çıkabileceği bilgelik (**sophia**) ve akıl (**nous**) ortaya çıkamazlar. Sonuç olarak ruh, aklın sınırsız-olanlar üzerinde sınırlı-olanlar ile kurduğu egemenliğin nedenidir. Bu sayede de insan için haz ve bilgelikten oluşmuş karışmış-yaşam olanaklı bir birliktelik (Bir) olabilmektedir. Dörtlü ayrımında Guthrie’ye göre İdeaların yeri yoktur ya da bu durum fazlasıyla tartışmalıdır.¹¹⁹ Ancak biz bu şekilde düşünmüyoruz. Tanımlanmaya çalışılan bir kavramdır: Haz nedir? Haz (İdea) şöyle-şöyle sınırsız-olan haz ve acıların (görünüş) şu şekilde sınırlı-olanlarca (ölçü) sınırlandırılmasından oluşan karışmış-yaşamdır. Görüldüğü üzere İdea, kavram olarak tanımlanmaya çalışılan şeydir. Öte yandan İdea’nın etkilenmezliği sorununun çözümü *Timaeus*’ta ortaya çıkacaktır. *Philebus*’da İdeaların etkilenmezliği problemi hala çözülmemiş bir sorun olarak durmaktadır.

Platon *Philebus*’un ana konusunun haz olması dolayısıyla, hazların sınıflanmasını ele alır. Bu bölüm aynı zamanda Platon’un ruh-beden ilişkisi ve bu ilişkide duyguların yerine dair bir psikolojik teoriyi geliştirdiği yerdir.

Acıyı insan doğasındaki bir şeyin yoksunluğundan duyulan duygu olarak tanımlayan Platon, hazzı da bu yoksunluğun doyurulması olarak tanımlar. Susuzluktan dolayı duyulan acı, susama tutkusu ile yani su içmeyle varolan

¹¹⁸ Pl., a.g.e., 22c-26e.

¹¹⁹ Guthrie., a.g.e., s.213 ve dev. Guthrie İdeaların bu şemada olup olmadığına ilişkin farklı görüşleri adı geçen yerde sergilemiştir.

yoksunluğun giderilmesine duyulan tutkunun tatminine yol açar ve bu tatmin ile haz ortaya çıkar. Haz bu anlamda insan doğasının uyumlu haline (sınırlı-olanın sınırsız-olan üzerindeki etkisi) geri dönüşüdür. Platon bedenin uğradığı bir etkilenim (**pathos**) olarak su eksikliği yüzünden duyulan acı ve su içmeye duyulan tutkuyu ruha atfeder. Ruh, yoksunluğun doyurulması karşısında su içmenin gerekliliğini önceki deneyimlerinden bilir ve su içmeye duyulan tutku ortaya çıkar. Bu anlamda acıkan vb. etkilenimlere uğrayan, beden değildir. Yoksunluk dolayısıyla ortaya çıkan acı (duyumlanan), bu acıyı dindirebilecek olana ilişkin anımsama (**mnemen**) ve karşıt duruma yönelik tutku (**epithümia**), ruhun etkilenimleridir. Bedenin kendine ait etkilenimi su eksikliği veya yemek eksikliğidir. Ancak bu etkilenimler bile sadece bedende kalmazlar. Eğer kalsalardı, ruhta önceki etkilenimlere dair bir anımsama ortaya çıkamazdı. Demek ki bedenin yalnız kendine ait bir etkilenimi yoktur.¹²⁰

Platon'un metnin devamındaki bir sınıflaması temele alınıp söylenirse, yukarıdaki türden etkilenimler, beden ve ruhun ortak etkilendiği acı ve hazzın karışık bir şekilde bulunduğu türden etkilenimlerdir.¹²¹

Acı ve haz hem bedeni hem ruhu etkilemesine rağmen, sadece ruha atfedilen etkilenimler ise, duygu durumlarıdır. Platon iki yerde duygu durumlarının sadece ruhu ilgilendiren türden etkilenimler olduğunu belirtir.¹²² Bu duygu durumları kızgınlık, korku, özlem, üzüntü, sevgi, öykünme, kötülük duygularıdır.

Platon diyalogda son olarak, acıyla karışmış halde bulunmayan haz duygusunu inceler. Bu türden haz duygusu, bir yoksunluğun yol açtığı acının karşıtı olarak ortaya çıkmaz. Böylesi durumlarda güzel renkler, şekiller vb. nesneler aracılığıyla duyulan bir haz ortaya çıkar. Ancak bunlar görüşlerde serimlenen şekiller vb. değildir; aksine İdea'lar, saf matematiksel formlardır. Aynı zamanda öğrenmenin yarattığı haz da saftır, acıyla karışmamıştır.¹²³ Bu türden doğru hazlar, eserin başındaki bölümlemeye göre sınırsız-olanda değil, aksine sınırlı olanlardır.

¹²⁰ Pl., **a.g.e.**, 31d-36c. Bedenin sadece kendine ait bir etkileniminin olup olmadığı, ilerleyen kısımda haz ve acının karışımından oluşmuş durumların incelenmesinde tekrardan gündeme gelir. Platon bedende etkilenim olmadan (susuzluk vb.) acı ve onun karşıtı olan hazzıya yönelik tutkunun olmayacağını kabul eder.

¹²¹ Pl. **a.g.e.**, 46c.

¹²² Pl., **a.g.e.**, 47b ve 50c.

¹²³ Pl. **a.g.e.**, 50e ve dev.

Philebus diyalogu saf hazzın edinilmesi anlamıyla İdea'larla girilen ilişkilerin belirtilmesiyle farklı açılardan ele alınan tartışmayı sonlandırmaktadır. Diyalogda beden ve ruh ilişkisi açısından, ruhun etkilenimleri öne çıkartılmıştır. Ruh düşünme yoluyla etkilenmekte ve hazlar, duygular vb. etkilenimler karşısında saf hazlara yönelmektedir. Karışmış hazlar yerine pek az kişinin gerçekleştirebileceği türden hazlar olan öğrenmenin hazları tercih edilmelidir.

Timaeus, evrenin ve canlıların düzenlenişinin anlatıldığı bir diyalog olarak hem İdea'ların sistemdeki yerini hem de ruh ve beden bütünlüğündeki insanın nasıl bir varolan olduğunu ortaya koymaktadır. **Dēmiourgos** kapta (**hupodokhē**, ki sonradan **khōra** olarak adlandırılacaktır) düzensiz, kaotik bir halde bulunan daha sonra dört madde olarak düzenlenecek olan izlerin (**ikhnē**) üzerinde iş görür.¹²⁴ Düzensiz olanlar, henüz akıl yürütmenin hakim olmadığı duyulurlardır (**aistēsis alogos**) ve düzensizlerin düzenlemesi oluşa gelmeyen ve hep olan İdea'ların (anlaşılabilir olan İdea'lar-**eidos noēton**) model olarak alınmasıyla düşünme (**nous**) sayesinde gerçekleştirilir. Düşünme kendi başına değildir; bir ruhtadır ve bedenle de birleşmiştir (evren). Kullanılan ifadelerin insanın durumuyla aynı olduğu görülmektedir. Bu anlamda, evrenin düzenlenişi ile insanın düzenlenişi aynıdır.

Ölümsüz olarak nitelenen evren-ruhu, insanın meydana gelişinde ölümlü bedenle birleşmektedir. Bu sebeple (Platon'un önceki diyaloglarıyla da koşut bir biçimde) ruhun üç yönünden ikisi ölümlü olmaktadır.¹²⁵

Bedenle yani kendisine sürekli etki eden bir şeylerin olduğu cisimlilikle birleşmesi, ruhta bazı etkilenimlere yol açar. Bunlar, bedenin etkilenimlerinden ortaya çıkan duyulanma (**aisthēsis**), acı (**lupē**) ve hazla (**hēdonē**) karışmış sevgi; bunların yanısıra korku ve kızgınlık vb. duygular ve bunların karşıtlarıdır.¹²⁶ Duyu organları sayesinde duyulurlardan etkilenen beden, bu etkilenimi (**pathēmata aisthēsis**) ruha iletme (duyulanma) dışında herhangi bir etkinliğe sahip değildir.¹²⁷ Beden aracılığıyla gelen ancak artık ruhta olan duyulanmalar, beraberlerinde haz ve

¹²⁴ Pl., **Tim.**, 50d ve dev.

¹²⁵ Pl., **a.g.e.**, 69c ve dev.

¹²⁶ Pl., **a.g.e.**, 42b. Ölümlü ruhta ortaya çıkan duygular gözü peklik, korku, kızgınlık ve umuttur. Ölümlü ruh, bu duyguların, içinde düşünce olmayan duyulanma ile birleştirilmesinden meydana gelmiştir. Pl., **a.g.e.**, 69d.

¹²⁷ Pl., **a.g.e.**, 43c ve 61d.

acıya neden olurlar. *Philebus*'ta ortaya konan düşüncelerle aynı şekilde, duyu organlarındaki büyük değişimler acıya neden olur, bunların doğal hallerine dönmeleri de hazza.¹²⁸ Haz ve acı bütün vücudu ilgilendiren türden etkilenimlerdir (**pathēmatōn**); oysa duyu organının duyulanması sadece bulunduğu bölgeyi ilgilendirir.¹²⁹

En alt tür olan ruh (**epithumētikon**), yeme içme vb. bedenin doğasını ilgilendiren ihtiyaçlarla ilgilidir. Düşünen ruhun düşünceleri (**dianoēmatōn**) tarafından etkilenmediği müddetçe aşırı hareketlerde bulunabilmektedir. İnsan tanrısal olan ölümsüz ruhun edimleri olan düşünme ve akıl yürütmesini geliştirerek, ancak bedeni de ihmal etmeden, uygun bir yaşam sürdürebilir.

Platon'da sürdürdüğümüz tüm araştırma boyunca yanıtsız kalan sorun olan İdea'ların etkilenmezliği de *Timaeus*'ta çözüm bulur. İdea'lar etkilenmezler çünkü onlar bizim görünür evreni kendilerine göre düzenlediğimiz tümellerdir. Duyulur evren, bizim tarafımızdan tikellerin, kavramların altına düşürülmesi ile anlaşılır. Düşünmenin güçlendirilmesi olan eğitim, düşünülebilir olanların (**noēta**) geliştirilmesidir. Söz edilen gelişme özellikle uyum, ölçü, düzen vb. aracılığıyla, düşünümeler gerçekleştirerek olur. Platon'un tanımla ilgili çabası, görünen o ki, duyulur dünyanın daha iyi bir şekilde anlaşılması açısından ele alınmalıdır. Eğer tanım yapılırsa (yani anlaşılabilir olan anlaşılırsa, kavranırsa) onun altına düşen duyulurları anlayabiliriz.

Devlet ile konu açısından benzerlikler taşıyan Platon'un son dönem eserleri arasında olan *Yasalar*'da da haz, acı ve ruh-beden konuları sıklıkla ele alınmaktadır. *Yasalar* amacını *Devlet*'ten daha açık bir şekilde ortaya koyarak başlamaktadır. Yasa koyucunun hangi konuları tartışması gerektiğinin belirlenmeye çalışıldığı diyalogda Atinalı şunları söylemektedir:

“Yurttaşları (...) tüm ilişkileri içinde; acılarını (**lūpe**), hazlarını (**hēdonē**), tutkularını (**epithumia**), hatta bütün aşk ateşlerini (**eros**) gözetleyip denetleyerek, bu yasaların kendisiyle hakkıyla cezalandırmalı ya da ödül dağıtmalıdır. Bundan başka, kızgınlık ve korku durumlarında, talihsizliğin getirdiği ne kadar ruh sarsıntısı varsa ve talihliyen bunlardan uzaklaşılmasında, insanların hastalıkta, savaşta, yoksullukta ve bunların tersi

¹²⁸ Pl., **a.g.e.**, 64 ve dev.

¹²⁹ **A.g.y.**

koşullarda önünü kesen tüm deneyimlerde, bu deneyimlerin (**pathēmata**) hepsindeki güzel olan ve olmayanı belirlemelidir.”¹³⁰

Giriş kısmındaki bu sözler, *Yasalar*’daki genel yaklaşımın *Devlet*’te olduğundan daha farklı olmadığını, eğitimin yine başlıca tartışma konularından biri olduğunu ve hedefinin de insan duygularının yönlendirilmesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak *Yasalar*’da daha iyi örgütlenmiş bir yaklaşımdan söz edilebilir. Eğitimin genelde acılara karşı yürütüldüğünü ancak hazların da eğitimin bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğini belirten Platon, gençlerin hazları ve acıları tanıyacak bir eğitimden geçirilmesi gerektiğini söyler. *Devlet*’ten farklı olan bu yaklaşım dolayısıyla gençler, gelecekte hiç bilmedikleri problemlerle değil aksine bildikleri şeylerle mücadele edebilme yeteneğini kazanacaklardır. Açıkça gençliğin duygusuz yetiştirilmemesi gerektiğini ve bu sayede tam bir eğitimden söz edilebileceğini belirtir.¹³¹

Yasalar diyalogunun üzerinde sıklıkla durulan yerlerinden biri Platon’un 644c ve devamındaki düşünceleridir. Sözü edilen bölümde, bizde (**auto**) birbirine karşıt iki akıldışı (**aphrone**) yöneticinin (danışman-sümboulos) olduğu, bunlardan birinin acı, diğerinin haz olduğu belirtmektedir. Her ikisinin de gelecekteki şeylere ilişkin olduklarında, ortak adları beklenti (**elpis**) olan kanılarının (**doksa**) olduğu ve kanılarından birinin adının korku diğerinkinin güven duygusu olduğu söylenmektedir. Ancak bu duyguları (**pathē**) neyin aşağı ve daha iyi olduğuna karar veren düşünce (**logismos**) ile karşı karşıya koyan Platon, bunların düşünce ile karşıt bir şekilde insanı yöneten iki güçten biri olduklarını belirtir.¹³²

Düşünme ile karşıt olarak konumlandırılan duygular, *Devlet*’te ki gibi üçlü değil, ikili bir durumu öne çıkarmaktadır. Platon, haz-acı karşısında insanın içine girdiği durumu epistemolojik olarak kanı ile birleştirir ve yürekliliği haz-acılar

¹³⁰ Pl., **L.**, 632a ve dev.

¹³¹ Pl., **a.g.e.**, 635c-636d ve 639e.

¹³² Bu ayrımı daha da genişleten Platon ikinci bir liste daha verir:

“-Şarap içmek hazları, acıları, kızgınlıkları ve aşkları daha da mı yoğunlaştırır?

-Hem de çok.

-Peki ya duyumlamalar (**aisthēsis**), hafıza (**mnēmē**), kanı (**doksa**) ve düşünceler (**phromeseis**)? Bunlar da aynı şekilde yoğunlaşır mı? Yoksa insan içkiye doydu mu büsbütün yok mu olurlar? Pl., **a.g.e.**, 645d-e.

karşısındaki alınan tutum olarak vurgular. Bununla birlikte onun, *Devlet*'te ruhun orta kesimi olarak düşündüğü yürekliliği, *Yasalar*'da insanın düşünme yetisinin, haz-acılar karşısında ki eylemine yani bilgiyle ilgili bir duruma ilişkilendirdiği görülebilir.¹³³ Bu tavırlar **logismos**un hakim olduğu bir bilgi durumuna değil, bir kaniya ilişkin farkındalık yaratabilirler. Haz ve acılara ilişkin yanlış kanı olabildiği gibi, doğru kanı da mümkündür.¹³⁴ İnsan, duygular karşısında takındığı tutumla doğru kaniya denk düşen bir beklenti ile yaşamalıdır. Bu sayede bilgili (ve de erdemli) bir yaşama sahip olabilir.¹³⁵

Utanma duygusunu da insanın eğitimine bağlayan Platon, bu duygunun da diğerleri gibi gençken, yaşanarak öğrenilmesi gerektiğini savunur. Utanma duygusu, insanın hazlara ve acılara karşı kendini eğitememesi sonucunda oluşabilecek kötü bir duruma karşı, kendini korumasına yardımcı olacak bir duygu olarak görünmektedir.¹³⁶

Çocukların ilk duygularının haz-sevgi ve acı-nefret olduğunu söyleyen Platon eğitimin bu duyguları akla uygun bir şekilde geliştirmesi gerektiğini belirtir.¹³⁷ Bu eğitim yine *Devlet*'te ki gibi beden için jimnastik, ruh için müzik olarak belirlenir.¹³⁸

¹³³ Konuyla ilgili yaklaşımlar genelde, Platon'un *Yasalar*'da *Devlet*'tekinin aksine iki-parçalı bir ruh teorisine yöneldiği ve duyguları **alogon** kısma yerleştirdiği yönündedir. *Devlet*'te ruhun üç parçalı yapısı içerisinde **alogon** kısım özellikle bedensel haz-acılara ilişkindir. Bedensel haz-acıların yarattığı etkiler olarak ikinci türden duygu durumları olan korku vb. ise akla uyan kısım olarak vurgulanan orta kısım olan yürekliliğe aittir. W. W. Fortenbaugh, **Aristotle on Emotion**, Duckworth, London, 1975, s. 23 ve dev. Ancak her iki durumda da görülecektir ki *Devlet*'te de *Yasalar*'da da temel tartışma **logistikos**un, **alogon** kesimle olan ilişkisidir. Bu anlamda bakıldığında her iki diyalog arasındaki süreklilik takip edilebilir. Konuya ilişkin Nussbaum ve Fortenbaugh'nun görüşlerinin incelenmesi ve spekülasyon oldukları değerlendirmesi için Bkz. S. Knuuttila, **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 15. Ancak yine de Platon'un son diyaloglarına doğru, duygulara ilişkin tartışmalarının yoğunlaştığı konusunda benzer bir görüşü biz de tezimizde ileri sürmekte ve bu anlamda adı geçen yorumcuları takip etmekteyiz.

¹³⁴ *Philebus* diyalogundan önce *Theaitetos* da, duygular ile bilgi arasındaki ilişkinin açığa çıktığı diyaloglardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon, *Theaitetos* 156b'de haz, acı, hırs, korku gibi duyguların, algıların sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu anlamda duygular öncelikle duyu verilerine dayandıklarından doğru ya da yanlış kanıyla ilişkili görünürler. Pl., **Th.**, 156b. Beden, duyu, duygu, ruh ilişkileri *Philebus* diyalogu incelenirken ele alınmıştır.

¹³⁵ Pl., **L.**, 689b. Kanı ile duygu durumlarına ilişkin asıl tartışma *Philebus* diyalogunda yapılmasına karşın bu ilişkinin *Yasalar*'da da kurulmaya çalışılması Platon'un görüşlerindeki değişimi inceleyebilmek açısından önemlidir.

¹³⁶ Örneğin içki içilmesine yönelik onaylayıcı tutum (içki içtikten sonra oluşabilecek kimi kötü durumlardan kaynaklı eğer kişiye utanmayı öğretecekse) 671c'de daha açık ortaya çıkmaktadır. Pl., **a.g.e.**, 671c.

¹³⁷ Pl., **a.g.e.**, 653.

Yasalar pek çok duygu durumunu ayrıntılı olarak tartışmaktadır. Bunlar içerisinde sevgi de önemli bir yer tutmaktadır çünkü devletteki evlilik ve insanlar arasındaki diğer ilişkilerin önemli bir ayağını, bu duygu durumu belirlemektedir.

Sevgi (**philia**-arkadaşlık), tutku (**epithümia**), aşkı (**eros**) inceleyen Platon, sevginin (arkadaşlığın) benzerin benzerden etkilenmesi olduğu müddetçe, sakın ve huzurlu olacağını belirtir. Karşıtlar arasındaki etki-etkilenme ise korkunç ve vahşidir. Eğer etki-etkilenme şiddetli ise aşktan (**eros**) söz edilebilir. Sevgi ve tutku etkisindeki insan aşk duygusunu yaşamaktadır. Ancak bu aşk, beden güzelliklerine yöneldiği ölçüde arkadaşlık duygusuna, tersi durumda ise tutkuya aykırı olacaktır. Doğru tavır (erdemli tavır) tutku ile sevginin karışımından oluşan üçüncü türde, tanrısal iyiye yaraşan bir tavırla davranmaktır.¹³⁹

Yasalar'ın geniş bir kısmı, insanın eğitiminde ödül ve cezanın gerekliliğine yapılan vurgu ile koşut olarak, yasalarda bulunması gereken ceza türlerine ayrılır. İnsanın kendiliği (kendi varlığını-**ousia**), bedeni ve ruhu birbirlerinden farklı şekilde ele alınır.¹⁴⁰ Bunun en açık örneği, kişinin ceza gerektirici bir duruma yol açacak davranışının incelenmesinde ortaya çıkar. Ceza gerektirici eylemin belli duygu durumları altındayken yapıldığının kanıtlanması durumunda, verilecek cezanın farklı değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir.

¹³⁸ Müzik ve beden eğitimi de dahil olmak üzere, eğitimde nelerin öğretileceğine ilişkin ayrıntılı tartışma VII. kitap boyunca yürütülür. *Devlet* diyaloguyla benzer biçimde pek çok bilgi alanının öğretiminin yasalarda yer bulması gerektiği belirlenir. Özellikle Bkz. Pl., **a.g.e.**, 812a-822d.

¹³⁹ Pl., **a.g.e.**, 837 ve dev. İnsani iyiler ve tanrısal iyiler Platon'un diyalogun başında yaptığı bir ayrımdır. Platon bu ayrımı, düşünce ile duyguları karşı karşıya koyuşuna uygun bir biçimde yapmıştır. Birinci türden İyiler, ikincilere bağlıdır. İnsani iyiler; sağlık, güzellik, fiziksel güç, zenginliktir. Tanrısal iyiler; akli başındalık (**phronēsis**), zihinle (**nous**) birlikte giden ölçülü (**sōphrōn**) ruh (**psūkhē**) huyu (**heksis**), yiğitlik (**andreia**) ve ilk üçünün bir araya gelişinden oluşan adalettir (**dikaionē**).

¹⁴⁰ Bu ayrım çarpıcı bir şekilde iki yerde tekrarlanır. Platon yeni bir ayrıma gitmemiştir ancak insanı beden ve ruhtan oluşan bir varlık görmekle beraber bu birlikteliğin farklı şekillerde oluşabileceğinden hareketle her insana bir bireysellik atfetmiştir. Örneğin beden açısından erdemlere sahip biri ruh erdemlerinden bazılarını sahip olmayabilir veya tersi. Tüm bu biraraya geliş olasılıklarıyla beraber düşünüldüğünde, her insan varlığı bir kendiliğe (**ousia**) sahiptir. Bu açıdan bakıldığında tüm duygu durumlarıyla birlikte beden durumları da birer ilinek (**pathos**) olmaktadır. Bu konunun vurgulandığı yerlere ilişkin Bkz. Pl., **a.g.e.**, 717c ve 724b. Ayrıca insanın kendi eylemlerine ilişkin “ben” vurgusu (**auto**) pek çok diyalogda tartışılmıştır. Ele aldığımız diyaloglarda asıl belirleyici olanın düşünce (veya ruh) olmasına karşın insandan bir bütünlük olarak söz edildiği görülebilir. İlgili tartışmalar için Bkz. **Ancient Philosophy of the Self**, Ed. P. Remes and J. Sihvola, Springer, y.y., 2008, s. 17 ve 59.

İnsanın kızgınlık duygusu¹⁴¹ etkisindeyken işlediği bir cinayette, insan aklının olaydaki etkisi göz önünde tutulmaya çalışılır. Eğer kişi anında tepki vermişse **alogon** bir eylem gerçekleştirmektedir. Ancak kişi eğer eylemi kızgınlığa yenilip öç amaçlı ve planlı bir şekilde, uzun zaman sonra gerçekleştirmişse, bu düşünülmüş bir hareket olacağından farklı değerlendirilecektir. Bu durumda ilk tarzdaki eylemin cezası ikinciye oranla daha düşük olacaktır.¹⁴²

Sonuç olarak *Yasalar*, *Devlet* diyalogundan özellikle iki yönüyle ayrılır. İlk olarak *Yasalar*'da, verilecek eğitimin detayları üzerine daha özelleşmiş bir tartışma yürütülmektedir. İkinci olarak, bu diyalogda, insanda duygu durumlarının, doğru bir eğitim ile, insan için sürekli bir tehdit olmaktan çıkarılmaları söz konusudur. Bu doğrultuda, duygu durumları **alogon** kısımda olsa da -insanın düşüncüsüyle sürekli tetikte olması gereken özelliklermiş gibi görünse de- oluşturdukları tehdit uygun bir eğitim ile ortadan kaldırılabilecektir. Böylece, düşünmeyle duygu durumlarının herhangi bir eylemde karşı karşıya gelişleri engellenebilecektir. Platon, *Yasalar*'da, *Devlet* diyalogundan farklı olarak, iyi bir yaşam için duygu durumlarından faydalanmanın yolunu açmaktadır.

¹⁴¹ Tartışmada haz duygusu da geçmektedir ancak haz duygusunun insana etkisi ile kızgınlık duygusunun insana etkisi farklıdır. Biri insana zorla, diğeri aldatarak (büyüleyerek) istem dışı (**alogismos**) hareketler yaptırır

¹⁴² Pl., L., 863-872d. Ancak kızgınlık duygusu, diğer duygular gibi tamamen arınılması gereken bir duygu değildir. Kişinin eğitimle uygun bir biçimde eylemesini sağlayabilecek ve cesaret gerektirici ya da düşmana karşı girişilecek eylemlerde bulunması gereken bir duygudur. Pl., a.g.e., 731d.

3. ARİSTOTELES'İN FELSEFESİNDE PATHOS KAVRAMININ YERİ

Aristoteles öncesi dönemi ele aldığımız önceki bölümlerde, **pathos**un farklı kullanımları incelenmiştir. Bu bölümdeki alt başlıklar, temelde Aristoteles'in araştırma alanlarının sınıflaması üzerinde şekillenecektir.¹ Elbette alt bölümlemelerde, **pathos**un farklı kullanımlarını incelemek adına kimi eserler öne çıkarılacak kimilerine sadece değinilecektir. Aristoteles'in eserlerinin incelenmesinde ağırlıklı olarak orijinal dil ve İngilizce çevirilerden yararlanılmıştır.² Yararlanılan Türkçe ve farklı İngilizce çeviriler, ilgili yerlerde dipnotlarda belirtilecektir.

3.1. Pathosun Metafizik Kökenleri³

Pathosun metafizik kökenleri denildiğinde ne anlaşılması gerekmektedir? Bunu ortaya koymak açısından Aristoteles'in *Metafizik* olarak adlandırılan eserinin

¹ Bu sınıflamayı burada tekrarlama gereği duymuyoruz. Bkz. Ar., **Met.**, II. kitap. Zaten bölümlemelerin kendileri de bunu ortaya koyacaktır. İlk önce en üst bilim olarak düşündüğümüz metafiziği ilgilendiren konular ele alınacaktır. İkinci olarak fizik son olarak da pratik bilimler olarak kabul edilen inceleme alanları olan retorik ve etik ele alınacaktır.

² Çevirilerde, aksi bildirilmedikçe metnin İngilizce-Yunanca karşılıklı bulunduğu **Loeb Classical Library** serisini kullandık. Daha önceki bölümlerde verilen referansların dışında şu eserler kullanılmıştır: Ar. **The Physics**, Tr. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford, Vol I&II, Harvard University Press, Cambridge, 1963. Ar., **The Categories-On Interpretation-Prior Analytics**, Çev. H. P. Cook-H. Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, 1962. Ar., **Posterior Analytics-Topica**, Çev. H. Tredennick-E. Forster, Harvard University Press, Cambridge, 1960. Ar., **Parts of Animals-Movement of Animals-Progression of Animals**, Çev. A. L. Peck-E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge, 1961. Ar., **The Nicomachean Ethics**, Çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1962. Ar., **The "Art" of Rhetoric**, Çev. J. H. Freese, Harvard University Press, Cambridge, 1939. Ar., **Politics**, Çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1959. Aksi bildirilmedikçe çeviriler Türkçeye tarafımızdan yapılmıştır. Çeviriler açısından kullanılan farklı kaynaklar dipnotlarda gösterilecektir. Aristoteles'in metinlerine yapılan atıflarda kısaltmalar, İngilizce eserler temele alındığı için, onlara uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Ancak eğer dipnotta, alıntının referansında Türkçe eser adı kullanılıyorsa eserin Türkçe çevirisi kastedilmektedir.

³ **Pathos**un metafizik durumu üzerine ulaşabildiğimiz sadece bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada da temel iddia, Aristoteles'in **pathē** üzerine görüşlerinin merkezi bir araştırmanın ürünü olmadığına ilişkindir. Yazar Aristoteles'in **pathē**ye ilişkin görüşlerinin (*Nikamakhos'a Etik ve Retorik* hariç) daha önemli metafizik öğretilerinin ikincil sonuçları olduğunu iddia etmektedir. Bu anlamda da yazar bizim tezdeki genel iddiamızın tersi bir görüşü savunmaktadır. A. O. Rorty, Aristotle on the Metaphysical Status of "Pathe", **RM**, Vol. 37, No. 3 (1984), s. 522-3.

asıl amacı sergilenmelidir.⁴ Bu sayede Aristoteles'in ilk felsefe dediği uğraşının alanına giren sorgulamalar ortaya çıkarılabilir. Bu sorgulamalar açıkça varlık ve töz üzerinedir. Varlık ve tözün ne olduğunun ortaya çıkarılmaya çalışıldığı her sorgulamada Aristoteles'in kategoriler anlayışı da devreye girmektedir. Bu durumda, kategorilerin anlamları, töz ve diğer kategoriler arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin ne türden ilişkiler olduğu ele alınmalıdır. İkinci olarak da metafiziğin temel araştırmalarından bir diğeri olan madde-form (genel olarak nedenler teorisi) ilişkisi tartışılmalıdır.⁵ Bu ilişkiler temelinde değişim nedir, nasıl olanaklıdır soruları da cevaplanmaya çalışılmalıdır. Tüm bu tartışmalar içerisinde hem sözü geçen kavramlar hem de **pathos**un bu ilişkiler içerisinde nerede durduğu, nasıl tanımlandığı ortaya çıkarılabilecektir.

3.1.1. **Pathos** Açısından Kategoriler

Kategoriler eserinin temel amacı, kitabın girişinde belirtildiği üzere birleştirilmeden söylenenler (**sümplokē**) üzerine bir araştırma olmasıdır.⁶ Bu

⁴ Aristoteles'in kendisinin böyle bir tanımlama yapmadığı açıktır. O, genellikle bilgelik (**sophia**) , ilk felsefe (**prote philosophia**), temaşa (**theoria**) tanımlamalarını kullanmaktadır. İlgili yerler için: Ar., **Met.**, I 1-2 Bölümleri, XII 7 (1072b22), VI 1 (1026a16), XI 4 (1061b19).

⁵ “Varlıkbilim ya da ‘ilk felsefe’ (metafizik), varlığın en genel anlamında, yani salt varlık olarak araştırılmasıdır. Buysa, tözün temel doğasını araştırmaktır. Tözün temel doğası, özdek ve form kavramlarıyla açıklanır.” A. Denkel, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 127. Duralı ise ‘oluş’un anlaşılmasını onu varlıklaştırılmasına bağlamakla temel sorunun varlık olduğunu belirtmiştir. Duralı, **a.g.e.**, s. 75.

⁶ Ar., **Cat.**, 1a15. **Sümplokēn**, Türkçe çevirisinde bağlantılı-bağılantısız olarak karşılanmıştır. Ar., **Kategoriler**, Çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 2002. **Sümplokēn** ise tam karşılığıyla birbiri içine geçmek, girmektir. Bu tam çeviri ile Aristoteles'in görüşünün daha iyi sergilendiğini düşünüyoruz. Nitekim **katēgoria** sözcüğünün çevirisi de göz önüne alındığında bağlantılandırmak yerine birleştirmek daha uygun gözükmektedir. Mantıktaki kullanımı açısından yükleme iyi bir ifade olmakla beraber Türkçede yüklem sözcüğünün taşıdığı dilbilgisi anlamı sözcüğün daha ziyade dilbilgisi terimi gibi algılanmasına yol açmaktadır. Oysa ki Aristoteles *Fizik*'te terimi “varlık kategorileri” şeklinde kullanmaktadır. Ar. **Phy.**, 200b28. Burada açıktır ki “varlık yüklemeler”i uygun bir çeviri olarak gözükmemektedir. (Nitekim Türkçe çeviri de “varlık kategorileri” şeklinde çevirmiştir: Ar., **Fizik**, Çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2005.) Sonuç olarak **katēgorianın** geniş anlamı ele alındığında **sümplokēn** olanlar bir şeyin bir şeye yüklenmesi yoluyla birleşirler. Aristoteles'in kendi örneği ile söylersek “insan”, “beyaz” birleştirilmeden söylenenlerdir, oysa “beyaz insan” beyaz ve insanın birleştirilmesiyle, birinin diğerine yüklenmesiyle oluşur. Birleştirme aynı zamanda bir önerme olarak ifade edilen özne yüklem ilişkisini de ortaya koymaktadır. *Yorum Üzerine* eserinde özne ve yüklem birleşip, ayrılması ele alınır. Birleşme için kullanılan sözcük **sūnthesis**dir ancak kastedilen tam da buradaki tartışmadır. Ar., **I.**, 16a15.

durumda birleştirilmeden söylenenler nelerdir ve taşıyıcı (**hüpokeimenon**) ile ilgileri bakımından nasıl ele alınmalıdırlar?

Birleştirilmeden söylenenlerin sınıflaması aynı zamanda varolanların (**onta**) sınıflaması gibi görünmektedir.⁷ Birleştirilmeden söylenenler ve varolanların sınıflaması birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Kategoriler anlayışının Aristoteles açısından ne anlam ifade ettiğinin belirlenmeye çalışıldığı tüm tartışmalar bu iki belirleme üzerine odaklanmaktadır. Bir yandan açık ki Aristoteles dilsel öğeleri sınıflamaya çalışmaktadır. Diğer yandan verdiği örnekler göz önüne alındığında ve bileştirilmeden söylenenlerin taşıyıcı ile ilişkileri açısından düşünüldüğünde tartışmanın sadece dilsel öğeleri sınıflamak ile ilgili olmadığı aksine varolanları, en üst varlık kategorilerini (cins-**genus**) belirlemeye çalışmakla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸ Bu iki bakış açısı elbette ki uzlaştırılmaz denli birbirinden ayrı değildir. *Kategoriler* incelendikçe bunlar belirginleşeceklerdir.

Kategorilerin temel sınıflaması dörtlü bir ayrıma dayanmaktadır. Belli bir taşıyıcı için söylenen ve söylenmeyen, belli bir taşıyıcı içinde olan ve olmayan.⁹ İlk çift açıkça türleri ve cinsleri bireysellerden ayırırken, sınıflamanın ikinci çifti töz

⁷ Ar., **Cat.**, 1a20.

⁸ Aristoteles'in anlayışının bunlardan hangisi olduğu yönündeki tartışmaları ele almak ayrı bir tez konusu oluşturacak kadar geniş bir konu olduğundan burada sadece temel bakış açıları sergilenabilir. Denildiği üzere temelde iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Aristoteles'in dilsel öğeleri sınıflamak gibi bir kaygısının olduğunu ileri sürmektedir. Diğer görüş ise Aristoteles'in asıl amacının *Metafizik*'te ele aldığı temel tartışmalarla koşut bir biçimde en yüksek varlık sınıfları olmak açısından töz ve diğer kategorileri ele aldığıdır. Hatta varlık'ın asıl anlamının ne olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. *Metafizik* VI. ve VII. kitaplar baştan sona bu tartışmaya ayrılmışlardır. Nitekim Aristoteles'in *Kategoriler*'de her iki bakış açısını da destekleyecek ifadeler bulmak mümkündür. Bu konuda iki farklı görüşe ilişkin şu örnekler verilebilir (problemin ortaya çıktığı günden bugüne süregelen bu tartışma içerisinde kısmen güncel örnekler vermeye çalıştık): Ross, *Kategoriler*'in Organon'un parçası olmasından hareketle ana konusunun "dilsel olguları ele almak" olduğunu bildirirken, Shields, Aristoteles'in "kategoriler listesini oluşturmaya çalıştığında, sözcükleri veya diğer dilsel kategorileri değil, çok açık bir şekilde varolanların türlerini sınıflamaya çalıştığını" belirtmektedir. W. D. Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 37 ve C. Shields, **Aristotle**, Routledge, London, 2007, s. 148.

⁹ Ar., **a.g.y.** Örnekleri şu şekildedir (**A.g.e.**, 1a20-1b10):

Kategoriler			
Taşıyıcı için mi söyleniyor?	Taşıyıcı İçinde mi?	Varlık Türü	Örneği
Evet	Evet	Töz-olmayan tümel	Beyaz
Evet	Hayır	İkincil Tözler	İnsan
Hayır	Evet	Töz-olmayan tekiler	Bu grammer bilgisi
Hayır	Hayır	Birincil Tözler	Bu at, Bu insan

haricindeki diğer kategorileri belirtmektedir. Kategorilerin birlikte ilk sıralanışı 1b 25’de şöyle yapılmaktadır:

“Birleştirilmeden söylenen şeylerin her biri ya tözü ya niceliği ya niteliği ya göreliliği ya uzamı ya zamanı ya durumu ya iyeliği ya etkinliği ya da edilginliği belirtir.”¹⁰

Kategorilerin listesi alıntıdaki dörtlü bölümlere açısından ele alındığında töz kategorisi ile diğer kategoriler arasında kökten bir farklılığa işaret eder. Bu kökten farklılık, töz kategorisinin diğer tüm kategoriler için bir taşıyıcı (**hüpokeimenon**) olarak (ister içindelik ister onun-için-söylenme ilişkisinde olsunlar) bulunması dolayısıyla ortaya çıkar. Diğer tüm kategoriler tek başlarına birer varlık ifade etseler de töz kategorisi olmaksızın, ondan ayrı bir şekilde bulunamazlar.¹¹ Ancak tümeller açısından ayrı bulunamama durumu ile tikeller arasında bir fark vardır. Tikeller; “bu insan” açısından “bu gramer bilgisini” işaret ettiğinden ve “o insan” olmaksızın “o insanın gramer” bilgisinden de söz edilemeyeceğinden, tek başlarına varolamazlar. Bu açık bir şekilde Aristoteles’in “taşıyıcı içinde demekle, bir şeyin içinde parça türünden olmayı değil, içinde bulunduğu şeyden ayrılamazcasına varolmasını kastediyorum” ifadesinde ortaya çıkar.¹² Töz olmayan tümeller, ikincil tözler ve birincil töz ilişkisi ise ayrıca ele alınmalıdır. Bu sayede töz kategorisinin yeri, onun ikincil tözler ve töz-olmayan tümeller ile ilişkisi ortaya konduktan sonra, diğer

¹⁰ Ar., **a.g.e.**, 1b25. Aristoteles’in bu listeye her zaman aynı şekilde sadık kalmadığı sıklıkla vurgulanmıştır. Buradaki gibi tam bir liste onun *Topikler* adlı eserinde mevcuttur ancak her iki listenin Yunancasındaki kimi farklar ele alınmalıdır. Eksik olan diğer kategori listeleri Ross’un da bildirdiği üzere **Po. An.**, 83b15 ve **Phy.**, 225b5-9 ile **Phy.**, 226a23-25’dedir. Ross, **a.g.e.**, s. 38. Eksik listenin bir başka hali *Metafizik* 1017a25’tedir. Buradaki çeviri genel kabul edilen türden bir Türkçeleştirmeyi esas almıştır ancak farklı olanaklar da tartışılmalıdır. Loeb baskısı her türden kategoriye birer soru şeklinde ifade etmeyi uygun bulmuştur. Nitekim bu çeviri *Topikler*’deki ve kimi yerlerdeki kullanımlar açısından yerinde bir çeviridir. Loeb baskısının çevirisi kategorileri (yukarıdaki türden adlandırmaları parantez içerisine alarak) asıl olarak şu şekilde sıralamaktadır: “Ne, ne kadar, ne türden bir şey, neye ilişkili, nerede, ne zaman, hangi durumda, hangi koşulda, ne şekilde aktif – ne yapıyor ve ne şekilde pasif – nasıl etkileniyor.” *Topikler*’de töz kategorisi daha açık bir şekilde “O nedir?” şeklinde bir soru ifadesi olarak yer almaktadır. Ar., **Top.**, 103 b20. *Metafizik*’te sözü edilen yerdeki eksik listede de kategoriler özsel varlığın anlamlarından biri olarak ele alınırlar ve ilk kategori olan töz soru şeklinde diğerleri isim halinde belirtilirler.

¹¹ Ross’un belirlemesi tartışmayı daha ileri bir boyuta taşımaktadır ancak biz zaten tezin ilerleyen bölümlerinde konuya ilişkin bir yorum yapacağız. Yine de Ross’un belirlemesini aktarmak yerindedir: “Tözün dışındaki kategoriler, deyim yerindeyse, varlığın basit ‘dalları ve görüntüleri’dir”. Ross, **a.g.e.**, s. 194.

¹² Ar., **Cat.**, 1a25.

kategoriler ile töz arasındaki ilişki ele alınabilecektir. Bu ilişkide tezimiz açısından önemli olanlar, nitelik kategorisi ile etkinlik-edilginlik kategorileri olacaktır.

3.1.1.1. Töz (**ousia**)

Töz, Aristoteles açısından en önemli kavram olarak ortaya çıkmaktadır. *Kategoriler*'in başında ve *Metafizik*'in pek çok yerinde tözün önemi sıklıkla ortaya konur. Tözün önemi, hem önermede özne yerine kullanılıyor olmasından kaynaklı mantık içerisinde, hem diğer tüm kategorilerin ona yüklenebilir olmasından kaynaklı ontolojide yer bulur. Bu bölümde özellikle bunlar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.¹³

Aristoteles, *Metafizik*'te kavramların genel tanımlarını verdiği V. kitapta töz için şu açıklamaları vermektedir:¹⁴

“ ‘Töz’ (a) basit cisimlerdir, örneğin, toprak, ateş, su ve benzerleri; genel olarak cisimler (**sōmata**) ve cisimlerden oluşan parçalarını da içerecek biçimde tanrısal veya canlı olan şeyler. Bütün bunların töz diye adlandırılmalarının nedeni, onların herhangi bir taşıyıcıya yüklenmiyor oluşları aksine diğer şeylerin onlara yükleniyor olmalarıdır. (...) (c) Şeylerde içkin olan ve onların bireyselliklerini (**tode ti**) belirten (**horizonta**) ve tanımlayan (**sēmainonta**), yok olmaları durumunda bütününde yok olmasına yol açacak olanlar; örneğin, yüzey cisme özeldir (bazılarının dediği gibi), doğru da yüzeye özeldir. (...) (d) benzer şekilde öz (**to ti ēn einai**)¹⁵ ki ifade edilmesi tanımı verir, her tekil şeyin tözü olarak adlandırılır.”

Buraya aldığımız üç tanım bizi *Kategoriler*'de ortaya konan töz teorisi ile ilişkilendirir. Tözün en önemli ayrımı daha önce de vurgulandığı üzere kendisinin hiçbir şeye yüklenmiyor oluşudur ve ikinci anlamıyla birlikte düşünüldüğünde o,

¹³ Töz konusunda önemli tartışmalar, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* ve *Fizik* adlı eserlerinde de ortaya çıkar. Bu hem Aristoteles'in töz üzerine görüşlerinin her alanda hissedilmesi açısından hem de felsefe tarihinde ortaya çıkacak iki ayrı töz olarak ruh-beden ikiliği ve fizikte etki-etkilenen tartışmalarının öncülü olmasından kaynaklı önemlidir.

¹⁴ Tanımların hepsini buraya almadık, daha ziyade tezimiz içerisinde yol açıcı olanlara değindik. Ar., *Met.*, 1017b10-25.

¹⁵ Her ne kadar **ousia** ile **to ti ēn einai** ayrı kavramsallaştırmalar gibi dursa da Aristoteles'in sıklıkla bunları birbirinin yerine kullandığı da belirtilmektedir. **To ti ēn einai**nin birebir çevirisi olan “bir şeyin neyse o olmaklığı” bir şeyin özüne ve tanımına işaret ettiği gibi örneğin birincil tözler açısından sözü edilen kavram açıkça tözlüğe işaret etmektedir. Sokrates'in ‘neyse o olmaklığı’ onun Sokrates olarak, o form ve madde birlikteliğinde olmasıdır. Bu konu aşağıda madde-form ilişkisi içerisinde ele alınacaktır.

şeylerin bireyselliklerini bildirmektedir. Son anlamıyla ise tek tek şeylerin tanımını veren ifadeler de, tanımını vermeleri açısından tözlerdir.

Bu kısa açıklama sonrasında *Kategoriler*'deki dörtlü sınıflamaya dönersek; ilk anlamıyla töz, hiçbir taşıyıcı içerisinde olmayan ve her şeyin kendisi için söylendiği¹⁶, *Metafizik*'te de vurgulanan, bireysellikleri işaret edendir. Aristoteles bu türden tözleri çok açık bir şekilde “birincil tözler” olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Örnekleri olarak “bu at”, “bu insan” verilmektedir. İkincil tözler ise birincil tözlerin tanımlarında ortaya çıkarlar. Örneğin “bu insan (X adlı kişi)” “insan”dır ve “canlı”dır. “X nedir?” dendiğinde verilen ilk tanım “O bir insandır” olacaktır, ikinci olarak “İnsan nedir?” dendiğinde “O bir canlıdır” denecektir. Bu yüzden ikincil tözlerin kendileri gibi tanımları da taşıyıcıya yüklenir. Aristoteles, ikincil tözler içerisinde türlerin (**eidōs**) cinslere (**genos**) göre daha çok töz olduklarını bildirir.¹⁸ Sebebi yukarıdaki örneklerde açığa çıktığı üzere birincil tözler tanımlanmaya çalışıldığında türler, cinslere göre birincil tözlere “daha yakın”¹⁹ durmaktadırlar eşdeyişle öncelikle türler sayesinde tanımlanmaktadırlar.²⁰

Töz-olmayan tümellerin, ikincil tözler olarak vurgulanan tümellerden farkı, ikincilerin tanımlarının da birincil tözlere yüklenebilmesi, oysa birincilerin yüklenememesidir. Ayrıca ikincil tözler bir taşıyıcı içinde olmamak bakımından da diğer tümellerden ayrılırlar. Bir diğer fark ise ikincilerin, birincil tözlerin neliğini bildirmeleri, oysa birincilerin sadece birincil tözlerle ilgili “bir şey”i (nitelikse, o şeyin sadece bir niteliğini bildirirler; nicelikse o şeyin sadece niceliğini vb.) bildirmeleridir. Bu açıdan töz-olmayan tümeller ile ikincil tözler olarak tümellerin ayrımları da ortaya konmuş olur.

Birincil tözlerin önemli özelliklerinden bir diğeri de kendilerine karşıt (**enantios**) hiçbir şeyin olmamasıdır.²¹ Bu özellik, tözün karşıt olan şeyleri kabul edebildiği, altta yatan bir şey (taşıyıcı-**hūpokeimenon**) olduğunu ortaya koyar. Oysa

¹⁶ Ar., **Cat.**, 2a11 ve daha açık bir ifadeyle **a.g.e.**, 2b15.

¹⁷ Ar., **a.g.e.**, 2a15. “İlk tözlerin doğrudan bir nesne (**tode ti**) belirttikleri tartışma götürmeyecek biçimde doğru; çünkü bölünmez, sayıca tek olan bir şey olarak açıklanmıştı.” Ar., **a.g.e.**, 3b10.

¹⁸ Ar., **a.g.e.**, 2b7.

¹⁹ **A.g.y.**

²⁰ “Çünkü yüklenenler içinde yalnızca onlar [ikincil tözler -ç.n.-] birincil tözü açığa çıkarırlar [tanımlarlar -ç.n.]. Ar., **a.g.e.**, 2b30

²¹ Ar., **a.g.e.**, 3b25 ve 4a10.

töz olmayan öteki tümellerin bizzat kendileri karşıtlaşırlar. Töz, töz olmak bakımından bir an sıcak diğer an soğuk olabilir, oysa renk (ve onun tümel ifadesi olan nitelik) bir an ak iken öteki an kara olmaz, bizzat kendisi değişir yani ak olan renk ortadan kalkar, kara olan renk ortaya çıkar. Oysa töz sayıca bir ve aynı olmasına karşın, karşıtları kendisi değişerek kabul edebilir. ²²

Düşüncelerini birincil tözler üzerinden ortaya koyan Aristoteles’in tezimiz açısından en önemli ifadesi bu noktada yer alır. Aristoteles, tözün karşıtı olmaması konusunu ele alırken hem bilginin doğru veya yanlış olabilirliğini hem de kendileri değişmeden ancak birincil tözler sayesinde varolmaya devam eden töz-olmayan tümelleri vurgularken, doğru veya yanlışlığın ve töz-olmayan tümellerin “bir başka şeyin etkilenimlere (**pathē**) maruz kalmasından” ²³ kaynaklı tartışılabilir olduklarını vurgular. Açık ki tözün taşıyan olarak etkilenimlere açık yapısı, tüm ontolojik sistemin temelinde yer almaktadır. Biz, ancak bu sayede töz-olmayan tümellerin varlığından söz edebilmekteyiz. “O halde, eğer ki hiçbir birincil töz var değilse diğer hiçbirinin olması mümkün değildir.” ²⁴

Tözün etkilenimlerle ilişkili yapısı, ilk alıntıda ortaya konan tanımların ilkinde de işaret etmektedir. Basit cisimler ve tanrısal veya canlı olanlar da diğer her şeyin onlara yüklenmeleri anlamında tözlerdir. Bu belirleme bizi “hareket etmeyen ilk hareket ettirici”, (tanrısal) akıllar, dört ögenin etkilenimleri ve ruha sahip varlıklar olarak canlıları da (ki tek tek canlılar tam da bu anlamıyla birincil tözdür) içerecek şekilde tüm doğanın (**phüsis**) ele alınmasına götürür. Bu tartışma aşağıda yürütülecektir.

Töze ilişkin şimdiye kadar yürüttüğümüz tartışmada, onun birincil töz olarak varlığının önemi ortaya konmuştur. Ancak tartışma içerisinde geçen kimi kavramlar,

²² Ar., **a.g.e.**, 4a17 ve 4a30. Bu durum, nitelik konusunun ele alındığı aşağıdaki bölümde daha ayrıntılı tartışılacaktır.

²³ Ar., **a.g.e.**, 4b7.

²⁴ Ar., **a.g.e.**, 2b5. Ross’un uyarısı yerindedir: “Ancak bu [durum –y.n.-], onların [diğer kategoriler –y.n.-] onsuz [birincil töz –y.n.-] olamamalarına karşılık, onun [birincil töz –y.n.-] onlar varolmaksızın [diğer kategoriler –y.n.-] var olabilmesi anlamına gelmez. Niteliksiz bir töz, tözsüz bir nitelik kadar olanaksızdır.” Ross, **a.g.e.**, s. 195. Shields’in kategorilerin nereden türetilmiş olabileceğine dair yürüttüğü tartışmanın vardığı sonuç önemlidir: “Bir kategori, eğer ki bir birincil töz varolacaksa, bu birincil tözün olması gereken bir şey türüdür.” Shields, **a.g.e.**, s. 166. Platon ile ilgili bölümde, dipnot 103’te ki Cornford’un “kategorilerin karakterler (**pathē**) olarak düşünülmesi gerektiği” yolunda ki vurgusunu da hatırlayabiliriz.

tözün, tanımlama sorunu düşünüldüğünde, başka anlamlara da gelebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te bu tartışmayı daha ileriye götürüp, tözün farklı anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Tözün başka anlamları, birincil tözlerin tanımlanmaya çalışılmasında ortaya çıkmaktadır. Birincil tözler ikincil tözlerle tanımlanmaktadır, bu durumda da tümel olan ikincil tözlerin birincil tözlere form (**eidōs** veya bazı kullanımlarda **morphē**) ve onların özleri olmak bakımından yüklendikleri söylenebilir. Aristoteles'in töze ilişkin görüşlerinin tartışılması bu ilişkinin ortaya konması ile sonuçlandırılabilir.

Bu tartışma *Metafizik*'te geniş bir şekilde yürütülmektedir. İnceleme şu giriş ile başlamaktadır:

“ ‘Töz (**ousia**)’ terimi, eğer daha fazla sayıda değilse bile, en azından dört kökensel durumda kullanılır; hem öz (**to ti ēn eiani**) hem tümel (**to katholou**) hem de cins (**genus**), son olarak taşıyıcı da (**hupokeimenon**) tekil olanın tözü olarak düşünülür.”²⁵

Taşıyıcının ne şekilde ele alındığı *Kategoriler*'in asıl konusudur ve yukarıda geniş bir şekilde tartışılmıştır. Bununla birlikte, Aristoteles'in taşıyıcı dışındakilere önem verişini ele alınmalı ve töz olarak hangisinin öne çıktığı belirlenmelidir.

Yukarıda ele aldığımız üzere taşıyıcı olan birincil töz, diğer kategorilerin kendisine yüklemlemediği bir bireysel varolandır. Bireysel varolan olması (tekil) onun ikincil tözler olarak vurgulanan tümellerle ilişkisini öne çıkarmaktadır. Söz konusu olan tanım (**horismos**) olduğunda, birincil tözler varolanlar olarak her ne kadar hem zaman bakımından hem de önem bakımından önce gelse de; ikincil tözler önem kazanmaktadır. Bu durumda son yaptığımız alıntıda sözü geçen kavramlar ele alınmak zorunda kalınmaktadır. Öz, tümel ve cinse ilişkin tüm tartışmanın sergilenmesi tezimiz açısından gerekli olmadığından, sadece Aristoteles'in *Metafizik*'te, tanım söz konusu olduğunda töz olarak neyi öne çıkardığı belirtilmelidir.

Açıktır ki cins (**genus**) bir tür tümeldir ve bu bakımdan ayrıca ele alınması gerekmemektedir. Tümel olanlarda *Metafizik*'te, *Kategoriler*'den farklı şekilde ele

²⁵ Ar., **Met.**, 1028b35.

alınmamaktadır. Geriye incelenmesi gereken bir konu olarak, öz ve taşıyıcı kalmaktadır. Taşıyıcı da *Kategoriler*'de ağırlıklı olarak incelense de burada farklı bir kavramsallaştırma içerisinde ele alınmaktadır.

Öz (**to ti ēn einai**) bir şey neyse onu ifade edendir. Bu anlamıyla öz, tanımla (**horismos**) ilişkili bir konudur. Bir “bu (**tode ti**)”nun “neliği” dir. Bu bireysel ile diğer bireysel arasındaki farkı ne yaratmaktadır? Ben, Sokrates ile Platon arasındaki farkı nasıl biliyorum? Açıktır ki söz konusu olan sadece tanımları olsaydı, her ikisi de “insan”, “aklı olan hayvan” olmak bakımından birbirlerinden ayırlamayacaklardı, oysa ki Sokrates ve Platon’u birbirinden ayırmamı sağlayan, onların belli bir form ve madde bileşimde birbirinden ayrı varolanlar olarak ortaya konulabilmeleridir. Madde (**hülē**), form (**eidos**) ve ikisinin bir araya gelmesinden oluşan birleşik varlık (**süntheton**) açısından düşünüldüğünde ise, öz olmaya ve dolayısıyla tözü vermeye biri daha yatkın olacaktır. Aristoteles’in çözümlemelerde kullanıldığı en genel ilke gereğince, ilke olanın belirlenebilmesi hangisinin önce geldiğiyle de ilişkilidir.²⁶ Bu durumda açıktır ki töz daha temel anlamıyla, önceden belirlenen gibi sadece **tode ti** olan birleşik varlık değildir, çünkü birleşik varlık madde ve formdan meydana gelmektedir, doğal olarak onlardan sonradır. Öte yandan birleşik varlık içerisinde madde ve formdan hangisi töz olmaya yatkındır? Eğer ki töz olmaya yatkın olan madde olsaydı tüm *Metafizik* araştırma amacına erişemez kalırdı çünkü metafizik en yüksek bilim olması açısından hedefini “Varlık nedir?” sorusunun cevabını bulmak olarak koymaktadır²⁷. Madde değişime açıktır, her ne kadar *Metafizik* V. kitapta tözün ilk anlamı dolayısıyla maddi olanlar tartışmaya alınmışlarsa da, madde genel olanı vermeye uzaktır. Oysa bilim genel olanlar üzerinden iş görür. Bu durumda form, ontolojik araştırma ve epistemolojik kaygılar dolayısıyla töz olmaya daha yatkındır. Eğer ki amacımız fizik bilimi açısından tözü ele almak olsaydı, töz araştırmasında madde önem kazanırdı ancak burada ontolojik kökenler söz konusudur. Dolayısıyla form, tanımı ifade etmesi nedeniyle töz olmayı hakketmektedir.

²⁶ “Hem tanım (**logos**), hem bilgi (**gnosis**), hem de zaman (**khronou**) bakımından ilk olan tözdür (**ousia**).” Ar., *Met.*, 1028a33.

²⁷ Bu soru Aristoteles’in pek çok yerde sıklıkla bildirdiği üzere “Töz nedir?” sorusudur.

Form, Aristoteles tarafından tözün iki özelliğe sahip bir şey olarak araştırılmasıyla ilişkili olarak töz kabul edilmektedir. İlki Aristoteles tarafından sıklıkla dile getirilen ve yukarıda ele alınan başka bir şeyin yüklemi olmama özelliğidir. İkincisi “Çünkü özellikle, bireysellik ve ayrılabilirliğin töze ait olduğu kabul edilmiştir.”²⁸ cümlesiyle vurgulanmaktadır. Bir şeyin o şey olarak vurgulanmasına yol açan bireyselliği içerisinde form, ayrılabilir olma bakımından (bağımsız) töz olmayı maddeden daha çok hak etmektedir. Ayrılabilir (**khōristos**), Aristoteles’in tümellere ilişkin olarak Platoncu idea görüşüne yönelik sıklıkla dile getirdiği üzere sadece düşüncede ayrılabilir anlamına gelmektedir. Form, bireysel olandadır ancak düşüncede ayrılabilir ve bireysel olanın tanımını vermesi açısından töz olarak görülür. Bir şeyin niçin o şekilde olduğu ve başka şekilde olmadığı sorusunun cevabı olarak form, o şeyi, kendi yapısı içerisinde tanımlama olanağını vermektedir. Bu olanak da, *Metafizik*’in nedenler araştırması göz önüne alındığında formel ve ereksel nedenle ilgilenmekle ortaya konabilir. Bir şeyin neliği (özü) araştırıldığında, töz olarak formu işaret etmek ve form olarak da o şeyin neye yönelik bir şekilde o formda olduğunu araştırmaktır. Formel nedeni vermesi bakımından form, bir şeyin öncelikli tözüdür. Nedenlerin araştırıldığı son kısımda bu belirleme daha da belirginleşecektir.

3.1.1.2. Nitelik (**poion**)

Tezimizde iki nedenden dolayı diğer kategoriler değil de nitelik kategorisi ele alınmaktadır. İlk olarak, Aristoteles tarafından nitelikler, açık bir şekilde birer etkilenim (**pathos**) olarak vurgulanmışlardır. İkinci olaraksa **pathosun** diğer bir anlamı olarak duygulanımlar, birer nitelik türüdürler. **Pathosun** ilk anlamıyla niteliği, tözle olan ilişkisi açısından incelememiz gerekmektedir. **Pathosun** ikinci anlamı ise bizi, ileriki bölümlerde hem tek tek duygu durumlarını hem de bunların canlıyla olan ilişkisini ve bu ilişkiden doğan pratik sorunları (etik ve retorik) ele almaya yöneltmektedir.

²⁸ Ar., **Met.**, 1029a28.

Niteliğin en genel tanımı, “şeylerin nasıllıklarının ona göre söylendiği terim”dir.²⁹ Aristoteles nitelik için, *Metafizik*’te, kavramların genel tanımlarını verdiği V. kitapta şu açıklamaları vermektedir:

“Nitelik (a) bir anlamda tözün ayrımını belirtir³⁰, örneğin bir insan belli bir nitelikte bir hayvandır çünkü o iki ayaklıdır; bir at da belli bir niteliktedir çünkü o da dört ayaklıdır. (...) Bütün bunlar tözle ilgili özsel ayrımın nitelik olduğunu göstermektedir. (...) (c) Hareket halindeki tözün her türden etkilenimleri ki, etkilenimlerin değiştikleri durumda cisimlerin de farklı hale geldikleri söylenir, örneğin sıcaklık ve soğukluk, beyazlık ve siyahlık, ağırlık ve hafiflik vb. (d) Terim erdem (**aretē**) ve erdemsizliğe (**kakia**) ve genel olarak iyi ve kötüye yapılan gönderimle kullanılır.”³¹

Bu tanımlardan (d) maddesi, aslında (c) maddesinin içerisinde değerlendirilebilir. Ayrıca, Aristoteles aynı metnin devamında niteliğin tözler açısından ayrım olduğunu tekrar vurguladıktan sonra, bunun hareketli ve hareketsiz tözlerde farklı anlamlara geldiğini belirtmektedir.

Hareketli tözlerin, hareketli olmak bakımından etkilenimlere (**pathē**) maruz kalmaları (**paskhein**) söz konusudur. Bu anlamda erdem ve erdemsizlik hareketli olanların hareketli olmaları bakımından uğradıkları etkilenimlerdir. Şu veya bu yönde etkiye maruz kalanlar iyi veya kötü olurlar. Çünkü eylemde bulunma bir tür etkinliktir ve etkinlik belli etkilenimler (seçimde bulunabilen canlının özelliği olarak) sonucu oluşmaktadır (ister fiziksel ister ruhsal olsun). Bu tür nitelikler *Kategoriler*’de bildirildiği üzere³² insanda huy (**heksis**) veya yatkınlık (**diathesis**) olarak yer alırlar. Kısa dönemli olmaları bakımından yatkınlıklar, uzun dönemli huylardan ayrılırlar. Bazı şeyler ise sonradan edinilen huy veya yatkınlık gibi değil, doğaları gereği belli bir olanak ya da olanaksızlığa sahip olanlar için söylenir. Huy ve yatkınlık türünden olmayanlar da, doğaları gereği bazı şeylerden etkilenme ya da

²⁹ Ar., **Cat.**, 8b25.

³⁰ Ayrım (**diaphora**) üzerine açıklamalar için Bkz. Ar., **Cat.**, 3a20. Kısaca belirtilmek istendiğinde ayrım, aynı tür altındaki bir bireysel tözün diğer bir bireysel tözden farklılığını tanımda ortaya koyandır. Aynı ilişki ikincil tözlerde, daha çok töz sıfatını hak eden tür (**eidos**) için de geçerlidir. Türler de aynı cins içinde olmak bakımından birbirlerinden ayrımlarıyla farklılaşırlar. Ayrımcı özelliklerin tanımları da tıpkı ikincil tözler gibi birincil tözlere uygulanabilir. Bu alıntıdaki örnekle söylendiğinde, İnsan ve At aynı tür (duyulanan ruha sahip hayvan) içerisinde yer almalarına rağmen birinin diğerine göre ayrımı iki ayaklı olması, diğerinin de dört ayaklı olmasıdır.

³¹ Ar., **Met.**, 1020a33-1020b13.

³² Ar., **Cat.**, 8b25-9a13.

etkilenmeme olanağını (**dunamis**) kendilerinde taşırlar. Bu türden olanlar huy veya yatkınlık anlamındaki niteliklerden farklıdır.³³

Niteliğin en önemli tanımı, Aristoteles'ten yaptığımız alıntıdaki (c) maddesidir. Burada ele alındığı biçimiyle gayet açık görünse de *Kategoriler*'de yorumlanması zor bir pasaj içerisinde ele alınmaktadır.³⁴

Kategoriler'de niteliklerle ilgili bölümün girişinde, niteliğin üçüncü bir cinsi olarak etkileyen nitelikler³⁵ ve duygulanımlar sayılmaktadır. Ancak aynı bölümün sonunda duygulanımların nitelik olmadıkları belirtilir. Her ne kadar bu iki ifadenin birbiriyle çeliştiği açıksa da, biz bu karışık durumun yine de Aristoteles açısından açık kılınabileceğini düşünüyoruz. Etkileyici nitelikler, *Metafizik*'teki tanımda belirtilenlerle uyum içerisinde. Tatlılık, acılık, ekşilik ve sıcaklık, soğukluk vb. şeyleri üstlenen, yani bunların yüklendiği tözlerin “nasıllık”ları onlara göre söylenir. “Bal nasıldır?” sorusu bala tatlılık yüklenmiş olduğundan dolayı “Bal tatlıdır” ile cevaplanır. Aklık, karalık vb. duygulanımlar sonrası ortaya çıkan renkler de yine etkileyen niteliklerdir. Bunlar huy-yatkınlık ilişkisinde olduğu gibi tözün nasıllığının söylenmesi açısından uzun süreli olmaları durumunda nitelik olarak adlandırılırlar. Kısa dönemli renklenmeler ise (duygulanımlardan oluştukları için) nitelik olarak sayılmazlar. Aynı şekilde duygulanımlar da, kısa süreli olmalarından kaynaklı birer

³³ Ar., **a.g.e.**, 9a15-27. İkinci anlamdaki (alıntıda (c) olarak vurgulananlar) nitelikler, söz konusu olan töz açısından eğer ki kısa dönemlilerse (onun ilineksel bir özelliğiye –ateş sıcaktır ancak insan hem sıcak hem soğuk olabilir-), yatkınlık olarak adlandırılırlar.

³⁴ Ar., **A.g.e.**, 9a28-10a10.

³⁵ Türkçe çevirisinde “duyularla ilgili nitelikler” olarak karşılanmıştır. Bu Türkçeleştirme ilk anda doğru gözükse de pasajın ilerleyen kısımlarında sorunlara yol açmaktadır veya basit bir çeviri hatası vardır: “Oysa aklık, karalık ve öteki renkler bu söylediklerimizle aynı biçimde ‘duyularla ilgili nitelik’ adını almazlar, kendileri bir duyudan meydana geldikleri için bu adı alırlar.” Ar., **Kategoriler**, 9b11. Renk herhangi bir şekilde bir duyudan meydana gelmemektedir. Burada ya basitçe bir çeviri hatası vardır ve aslında duygulanımlardan meydana geldiği söylenmek istenmektedir ya da aslında bizim asıl olarak savunduğumuz üzere zaten “duyularla ilgili nitelikler” olarak çevrilmesinde bir sorun vardır. Ackrill bu durumu gayet yerinde bir şekilde vurgulamıştır. Ar., **Categories and De Interpretatione**, Tr. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 1963, s. 106. Burada genel olarak etkileyen nitelikler kastedilmektedir çünkü duyularla ilgisi olmak bakımından sıcaklık (soğukluk, tatlılık vb.) ve aklık (ve diğer renkler) birbirleriyle aynı durumdadır. Hepsini duyuyu organı ile olan ilişkileri bakımından aynı durumdadırlar. Oysa Aristoteles'in burada belirttiği renkler, bir sonraki tartışmaya geçmek üzere bir duygulanımdan kaynaklı oluşlardır. Nitekim Yunanca renk (**khroia**) ilk anlamıyla derinin yüzeyi anlamına gelmektedir. Aristoteles burada genel olarak rengi kastediyor olsaydı 1a27'de kategorilerin dörtlü sınıflamasında hem töz-olmayan tümelleri hem de töz-olmayan tekileri örneklemek istediğinde rengi kullanamazdı. Oysa renk apaçık bir niteliktir. Ancak burada kastedilen, bir duygu durumu anlamında bir etkilenmeden oluştukları şekliyle, renklerdir. Nitekim bir sonraki satır (9b12) duygulanımları ele almaktadır. Çünkü kırmızı renk, utanma sonrası ciltte meydana çıkmaktadır yoksa genel anlamıyla duyudan dolayı (Türkçe çeviride kastedildiği üzere) ortaya çıkmamaktadır.

nitelik değildir. Çünkü kızdığı için kızarana dair “X nasıldır?” dendiğinde, nasıllığı “X kırmızıdır” olarak değil “X kızgındır” olarak söylenir. Ancak tam da bu noktada yukarıda çelişik olarak gözüken durum bizce çelişiklikten kurtulur. Kızdığı için kırmızı olan bir töz açısından “X nasıldır?” sorusu sorulduğunda “X kızgındır” cevabının verilmesi, onun renk bakımından niteliğini vermiyorsa da *Metafizik*’teki tanım gereği hareket eden bir tözün (bireysel insan) hareket halinde olmasından kaynaklı uğradığı etkilenimler (**pathē**) anlamında o anda nasıl bir duygu durumunda (**pathos**) olduğunu veriyordur. “X kızgındır” cevabı açıkça ruhun (form olarak) niteliğini vermektedir. Nitekim Aristoteles’in burada töz ile ilişkileri bakımından niteliğin ilk anlamını uzun ve kısa dönemli olarak ele almak gerektiğini (huy ve yatkinlik olarak) söylediği vurgulanmıştı. Buna uygun olarak Aristoteles, doğuştan meydana gelen kimi etkilenmeler olarak kızgınlığı nitelik olarak kabul edebileceğini bildirmektedir. Sonuç olarak her ne kadar bu pasajda duygulanımların (**pathē**) nitelik olup olmadığı sorunu açık uçlu kalsa da, duygulanımlar, tözün tanımlanması açısından bir faydaları varsa, uzun dönemlilerse nitelik olarak kabul edilmelidirler.³⁶

Bu yorumumuza destek verebilecek daha açık ifadeler *Metafizik*’te bulunabilir. Bu açıdan V. kitabın 21. bölümünde ele alınan **pathos** kavramını incelemek yerinde olacaktır:

“Etkilenim (**pathos**) (a) bir anlamıyla başkalaşmanın (**alloiōsis**) olanaklı olabilmesi açısından bir nitelik; örneğin aklık ve karalık, acılık ve tatlılık, ağırlık ve hafiflik vb. (b) Bu niteliklerin aktüelleşmesi (**energeia**) ; e.d. çoktan gerçekleşmiş başkalaşmalar (**alloiōsis**). (c) Özel olarak düşünüldüğünde zararlı başkalaşmalar ve hareketler (**alloiōsis kai kinēsis**), dahası üzüntüye neden olacak şekilde acı verenler. (d) Felaket ve talihsizlikler gibi aşırı durumlar da ‘duygulanım’ olarak adlandırılırlar.”

Bu maddedeki açıklamalar ile beraber düşünüldüğünde, niteliğin **pathos** anlamı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, buradaki açıklamalar duygulanımlarla ilgili olmak bakımından *Kategoriler*’dekilere göre daha açıktır.

³⁶ Aksi durumda kalıcı bir hale gelmiş kimi duygu durumları tartışmalı hale gelecektir. Mutluluk vb. kalıcı hale gelmiş bir duygu durumu Aristoteles açısından ulaşılması gereken bir erek olarak insan yaşamının temel kavramlarından biri haline gelebilmişse demek ki Aristoteles, kimi duygu durumlarının nitelik olarak adlandırılmasına (kalıcılaştığı oranda) karşı çıkmayacaktır. Tüm bu pasajın zorluğu duygulanımların ve ona bağlı renklenmelerin genel olarak kısa dönemli olarak ele alınmış olmasından kaynaklı görünmektedir.

Örneğin buradaki açıklamalar, yüzü kızaran insanın nasıllığının, kızarmadan kaynaklı kızgın olarak belirtilebilmesine izin vermektedir. Elbette son iki madde açısından ele alındığında **pathos**un kötü bir şeye maruz kalma anlamının öne çıktığı görülebilir. Burada açıkça pek çok duygu durumunun tek tek **pathos** olarak ortaya konmadığı vurgulanmalıdır. Ancak Aristoteles’in tanım ve mantık konusundaki açıklamaları gereğince, acı ile üzüntü türünden duygu durumları **pathos** olarak vurgulanmışsa, bunların karşıtlarının da **pathos** olarak vurgulanması gerekmektedir. Sonuç olarak duygulanımlar da nitelikler olmaları bakımından en genel anlamda etkilenimlerdir.

3.1.1.3. Etkinlik-Edilginlik³⁷ (**poiein-paskhein**)

Aristoteles *Kategoriler*’de etkinlik-edilginlik kategorilerine çok az yer ayırmıştır. Ayrılan yerin de Aristoteles’e ait olup olmadığı tartışmalıdır.³⁸ Biz bu başlık altında bu kategorilerin sadece genel tanımlarını vermekle yetineceğiz. Asıl olarak tartışmayı 3.1.2 başlığı altında yürüteceğiz. Çünkü bu kavram çiftinin yoğun olarak tartışıldığı iki metin, *Fizik* ve *Oluş ve Bozuluş Üzerine* adlı metinlerdir.

Aristoteles, 1b 25’te kategorilerin sayıldığı pasajda, etkinlik ve edilginlik için örnekler vermektedir. Bu örneklerle göre; “kesmek ve yakmak, etkinlik; kesilmek ve yakılmak edilginlik”tir. Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles, töz üzerine bir soru sorulduğunda ona verilen cevapları göz önünde tutmaktadır. “X ne tür bir etkinlikte” sorusu “X kesiyor” şeklinde cevaplanabilir aynı şekilde “X ne tür bir edilginlikte (etkilenim durumunda)” sorusu da “X kesiliyor” ile cevaplanır.

Bu bakımdan ele alındığında daha öncede belirtildiği üzere bu iki kategori de karşıtlığı, azlığı ve çokluğu kabul eder.

³⁷ **Paskhein** tez boyunca çeşitli kavramlarla karşılanmıştır. Bu tavra yol açan en önemli gerekçe kavramın geniş anlam karşılığıdır. Tek bir Türkçe karşılık farklı kullanımlarda yol açıcı olmamaktadır. Örneğin genelde kullanılan bir karşılık “etkilenim, maruz kalmak”tır ancak kategoriler açısından etkinliğin karşıtı olarak etkilenimlik kavramı uygun görünmemektedir.

³⁸ *Kategoriler* metni 11b’de etkinlik ve edilginliğin ele alındığı yerde kesintiye uğramıştır. Bu kesintiye rağmen, genellikle bu kısım da dahil olmak üzere 11b10-11b15 arasına kadarki bölüm Aristoteles’in olarak kabul edilmiştir. *Kategoriler* metni geleneksel olarak **Antepredicamenta** (I ve III arası bölümler), **Predicamenta** (IV ile IX arası bölümler) ve 11b15 sonrası **Postpredicamenta** olarak üçe ayrılmaktadır. Birincisi, ikinci bölümle beraber Aristoteles’e ait olarak kabul edilmektedir. Ar., **Categories and De Interpretatione**, Çev. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, s. 69.

“Isınmak soğutmaya, ısınmak soğumaya; haz duymak acı duymaya karşıt. (...) [Bunlar –ç.n.-] azlık ya da çokluğu da kabul ederler: Isıtmak az ya da çok olabilir, ısınmak az ya da çok olabilir, acı duymak da daha az ya da çok olabilir.”³⁹

Sonuç olarak, etkinlik-edilginlik kategorileri diğer kategorilerle aynı biçimde kabul edilmektedirler. Açıkta ki, tözle ilişkileri bakımından da diğer kategorilerle aynıdır. Ancak değişim konusunun ele alındığı aşağıdaki bölümde ortaya çıkacağı gibi etkinlik ve edilginlik, değişim konusu içerisinde ikincil bir öneme sahiptir. Bu iki kategori değişimde, diğer kategorilerdeki değişimin olanağını sağlamak açısından yer almaktadırlar. Değişim, etkinlik-edilginlik kategorilerine göre değil diğer kategorilere göre olanaklıdır. Bu fark aynı zamanda kategoriler arasında da göreceli bir farklılaşmanın olduğuna dair bir işaret olarak kabul edilebilir.⁴⁰ Nitekim Aristoteles’in kimi kategorileri öncelikli olarak vurguladığını belirtmiştik.

3.1.2. **Pathosun** Metafizik Kökenlerinin Ortaya Çıkarılması Açısından Değişim

Töz ve diğer kategorilerin açıklanmaya çalışıldığı yukarıdaki bölümlerden töz başlığında, madde ve form ilişkisi; bireysel varolanlar ve değişim probleminin önemi ortaya çıkmıştır. Töz ve diğer kategoriler arasındaki ilişkiler açısından tözün etkilenimlere açık yapısı, önümüze doğa araştırmasının (**phüsiologia**) bütününe çıkarmaktadır. Tözün önemli bir tanımı olarak verilen “bireysel varolan”, madde-form ilişkisi içerisinde, diğer kategorilerden bazıları açısından değişime uğrayan bir yapıya sahiptir. Ayrıca tözün form olması ve formun bireysel olanın incelenmesinde formel nedeninin sergilenmesi olduğu düşünüldüğünde, bir şeyin “neden öyle olduğu” ortaya konmak istendiğinde, “bir şeyin neden o şekilde bir eylemde bulunduğu”nın araştırılması gerekmektedir. Hem birincil tözler olarak vurgulanan

³⁹ Ar., Cat., 11b-11b10.

⁴⁰ “Kategorilerin hepsi aynı önemi taşımazlar. Aristoteles son sırada gelen kategorileri [ilişki, yer, zaman, konum, durum, etkinlik, edilginlik –y.n.-], çoğu yerde niteliğe indirger.” Denkel, a.g.e., s. 126.

dört öge (**stoikheion**) ve onların değişimleri (**pathē**) hem de tek tek bireysel varolanlar bu açıdan irdelenmelidir. Tezin, üçüncü bölümünün ikinci ana alt başlığının insanın psikolojik yaşantısı olması da bu açıdan düşünülmelidir. İnsan da, hem bir birincil tözdür -‘İnsan’ olarak değil; Sokrates, Platon gibi bir bireysel varolan olarak düşünüldüğünde- hem de pek çok etkilenime açık yapıdadır. Bu anlamda değişim konusu, hem **pathosun** metafizik kökeninin anlaşılması, hem de tezin ilerleyen bölümlerinde karşımıza çıkacak olan duyulanma, etkilenme vb. insanda meydana gelen değişimleri anlayabilmek açısından ele alınmalıdır.

3.1.2.1. Değişim ve Türleri

Aristoteles’in değişim türlerini, kategorileri temele alarak belirlemiş olmasından dolayı değişim (**metabolē**) ve değişim türlerinin ilk bölüm içerisinde ele alınması gerekmiştir.⁴¹ Bu açıdan bakıldığında değişim türlerinin incelenmesi töz ve diğer kategoriler arasındaki farkların ve ilişkilerin ortaya konmasını da kolaylaştıracaktır.

Aristoteles’e göre “doğa (**phūsis**) bir hareket (**kinēsis**) ve değişme (**metabolē**) ilkesidir (**arkhē**)”.⁴² Dolayısıyla her tür varolan, bir değişme ya da

⁴¹ Kategoriler eseri 15a10 ve sonrasında **kinēsis** türlerini ele almaktadır. Bölümün net bir yapı sergilemekten uzak ve özgünlüğünün tartışılır olmasından kaynaklı, *Kategoriler*’deki belirlemelere burada yer verilmemiştir.

⁴² Ar., **Phy.**, 200b10. Değişme ve hareket hem Türkçe hem de İngilizce kaynaklarda farklı çevirilerle karşılanmaktadır. Bunun yanı sıra da Aristoteles’in genellikle bu terimleri birbirleri yerine kullanmasından kaynaklı ıbir zorluk söz konusudur. Bir diğer zorluk da Aristoteles’in kimi pasajlarda bu kavramların aralarında cins-tür türünden bir hiyerarşiden söz etmesinden meydana gelmektedir. F. Solmsen, **Aristotle’s System of the Physical World-A Comparison with his Predecessors**, Cornell University Press, Ithaca, 1960, s. 178-9. Biz ilerleyen bölümlerde bir karışıklık oluşmaması için Türkçe *Metafizik* çevirisinde olduğu haliyle **kinēsis** “hareket”, **metabolē**yi “değişim” ile karşıladık. Ancak bu çevirinin de kendi içerisinde sorunları olduğu açıktır. Türkçede nitelik, nicelik, yer değişiminden söz ederiz; bu ifade doğru olmakla birlikte bu üç alt kategorideki değişimin öncelikli ait olduğu tür harekettir (**kinēsis**). ‘Nitelik değiştirme’ çevirisi bu sınıflamayı vermekten uzaktır. *Fizik*’in Türkçe çevirisi **kinēsis** devinim ile karşılamış ancak çevirinin dipnotunda devinimin her tür değişimi içerdiğini belirtmiştir. (Dip not 14) Oysa ki **kinēsis**, Aristoteles tarafından **metabolē**nin bir alt sınıfı olarak vurgulanmaktadır. Ayrıca yine nitelik devinmesi gibi bir ifade (her ne kadar çeviride kullanılmasa da) uygun durmamaktadır. İngilizce çeviri Grekçe orjinal ifadenin karşılanmasının zor olduğunu belirtmekle beraber bu zorluğu, **metabolē**yi değişik karşılıklarla, metin içerisindeki kullanımına uygun karşılıklar vererek aşmaya çalışmıştır. Örneğin **metabolē**yi “geçiş” (**transition**), “değişim” (**change**) gibi farklı sözcüklerle, yine **kinēsis** “hareket” (**movement**) ve “devinim” (**motion**) sözcükleriyle karşılamıştır. Bkz. Ar., **Fizik**. Ar., **Phy.**, s. X ve Ar., **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

değişmeme durumu içerisinde olmalıdır. Şeyler (bireysel varolanlar) oluşmuşlardır ve oluş; doğal olarak, sanat yoluyla veya kendiliğinden olmuş olabilir. Yine de;

“Oluşmuş her şey, bir şey yoluyla ve bir şeyden ve bir şeye olmuştur. Ben ‘bir şey olur’ dediğimde kategorilerden birini kastediyordum; ya belirli bir ‘bu’lukta (**tode ti**), nicelikte, nitelikte ya da bir yerde”.⁴³

Aristoteles bu alıntıda ve kimi başka yerlerde, sanki her bir kategori açısından bir tür değişimden söz edecekmiş gibi durmaktadır.⁴⁴ Oysa yukarıdaki listeye sadık kalmıştır. Ya belirli bir şeyden, nitelikten, nicelikten ya da yer değiştirmeden söz etmiştir. Değişim türlerinin sayılan kategoriler açısından ve her birindeki değişim tarzlarının ele alınışının en açık ifadesi *Fizik* 225a ve sonrasında yer alır:

“Öyleyse, eğer her değişim bir şeyden başka bir şeye (çünkü ‘**metabolē**’ sözcüğü, daha önce bulunduğu bir şeyden daha sonra bulunduğu bir şeye ‘karşıdan karşıya gitmeyi’ vurgulamaktadır) ise; şu şekilde dört tür değişim olacak gibidir. ‘Pozitif’ sözcüğünü evetleyen bir terim tarafından vurgulanan bir şey olarak kullanıyorum, bir değişim (1) ya pozitif bir şeyden (A) pozitif bir şeye (B) veya (2) pozitif bir şeyden (A) negatif bir şeye (~A) [kendisinin zıttına -ç.n.-], veya (3) negatif bir şeyden (~A) pozitif bir şeye (A) [kendisinin zıttına -ç.n.-] veya (4) negatif bir şeyden (~A) negatif bir başka şeydir. (~B)”⁴⁵

Mantıksal tüm olasılıklar bu girişte sergilenmiştir.⁴⁶ Bunlardan sonuncusunun değişim olmayacağı açıktır çünkü aralarında karşıtlık yoktur.⁴⁷ Bu da demektir ki değişim karşıtlar arasında meydana gelen bir şeydir. Geri kalanlar arasında (2) ve (3) sırasıyla bozuluş (**phthora**) ve oluş (**genesis**) olarak tanımlanacaklar ve hareket (**kinēsis**) olmayan değişimler olarak açıklanacaklardır. Oluş ve bozuluş hareket değil

⁴³ Ar., **Met.**, 1032a13.

⁴⁴ “Dolayısıyla kaç tür varolan (**to onta**) varsa değişme ve hareket türleri de o kadardır.” Yukarıda Aristoteles’in kategorileri en üst varlık sınıfları, en üst varolanlar olarak düşündüğünü irdelemiştik. Ar., **Phy.**, 201a 5.

⁴⁵ **A.g.e.**, 225a 1. Türkçedeki taşıyıcı (**hüpokeimenon**) çevirisi, sözlük karşılığı anlamında doğrudur. Ancak bu çevirinin burada Aristoteles’in vermeye çalıştığı açıklamaya uygun düşmediği açıktır. Aristoteles açıkça, mantık ilkeleri gereği bir tartışma yürütmektedir. Pozitif çevirisi ayrıca Ross’un hem orjinal diline hem de Türkçe çevirisine uygundur. Ross, **a.g.e.**, s. 104. Burada alıntılanan kısmın neredeyse birebir şekli **Met.**, 1067b15 ve devamında da vardır. *Fizik* kitabından ve bu bölümde yapılan alıntılarının benzerleri için *Metafizik*’in adı geçen bölümünden de yararlanılabilir.

⁴⁶ Bkz. Ar., **I.**, 19b14 ve Ar., **Pr. An.**

⁴⁷ Ar., **Phy.**, 225a10.

değişimdir çünkü harekette durmak da (hareket etmeme –**stasis**–) gereklidir. Oysa oluş ve bozuluşta hareket etmeme gibi karşıt bir durum yoktur. (1) ise geriye kalan tek hareket (**kinēsis**) türüdür. Hareket türleri karşıtlardan veya ara durumlardan meydana gelebilirler.⁴⁸

Sonuç olarak tüm kategoriler içerisinde hareket olarak adlandırılabilen üç kategori vardır. Bunlar “niteliksel, niceliksel ve yere göre” harekettir.⁴⁹ Aristoteles bu değişim türlerini de kendi içlerinde sınıflandırmaktadır.

“Dahası hala bir belirsizlik (Grekçe’de) vardır; çünkü aynı sözcük (**gignesthai**) hem ‘varoluşa gelme’ şeklinde mutlak anlamında hem de daha önce olmadığı ‘şu veya bu şey olmak’ anlamında ‘oluşmak’ olarak kullanılır. Sadece somut, belli bir şey (**hūpokeimenon**) olmak açısından ‘oluşmak’ varoluşa gelmek anlamındadır. Şimdi diğer tüm değişim türlerinde, ister nitelik ister nicelik ister yer (...) açısından olsun, açıktır ki değişime uğrayan altta yatan kimi tözler olmalıdır, çünkü sadece somut şeyin başka bir şey hakkında söylenmeme ancak diğer tüm kategorilerin kendisine yüklemlenme karakterine sahip olma bakımından ‘tözsel varlığı’ vardır.”⁵⁰

Aristoteles töz kategorisinde meydana gelen değişmeyi diğerlerinden açıkça ayırmaktadır. Töz kategorisindeki oluş, meydana gelme ve yok olma iken diğerlerindeki oluş ‘bir şeyken’ ‘başka bir şey haline gelme’ tarzında ikinci türden bir oluşur.⁵¹

Birinci türden oluş, mutlak oluş (yalın oluş) olarak adlandırılabilir. Mutlak oluş (**kata haplōs**) ve kısmi oluş (**kata meros**) değişen şeyin belirli bir şey olup olmamasıyla ilgilidir.⁵² Belirlenmiş oluş, kategoriler açısından belirlenmiş olan bir

⁴⁸ Örneğin; sıcak, soğuk, ılık. Aristoteles’in örnekleriyle ‘çıplak’, ‘dişsiz’ veya ‘siyah’. Bu terimler de pozitif terimlerdir karşıtları da ‘giyinik’, ‘dişli’ ve ‘beyaz’ olacaktır. Ar., **Phy.**, 225a10- 225b5.

⁴⁹ **A.g.e.**, 225b10. Diğer kategorilerin değişim açısından neden bir önemi olmadığını sergilenmesi için Ross’un kısa açıklaması yeterli olacaktır: “Bağıntı bakımından da [hareket -y.n.-] yoktur, çünkü b ile bağıntılı olan a değişirse, bağıntıyı ifade eden terim, b değişmese bile b’ye uygulanabilir olmaktan çıkar. (...) Etki eden ve etki edilen olmak bakımından da hareket yoktur, çünkü değişimin değişmesi söz konusu değildir. Çünkü değişirse onun değişmesi ya onun öznesi ya da onun kendisinden geldiği sınır veya onun kendisine gittiği sınır olur. Aristoteles zaman bakımından da değişim olmadığını üstü kapalı olarak sezinletir.” Ross, **a.g.e.**, s. 104-5.

⁵⁰ **Phy.**, 190a30-35.

⁵¹ **A.g.y.**

⁵² Ar., **CP.**, 317b10 ve dev. İlerleyen bölümlerde oluş ve bozuluşun her iki anlamda, farklı kategorilerde kullanılışına örnekler verilecektir. Böylesi durumlarda oluşun ve bozuluşun iki farklı dereceden kullanılışı unutulmamalıdır. Aksi durumda niteliksel değişimde bir oluş (**genesis**) ortaya çıkacaktır ki bu da kategorik bir karmaşıklığa yol açacaktır. Oysa niteliksel değişimdeki oluş ikincil

tözün değişimidir. Mutlak oluş ise henüz belirlenmemiş bir şeyin yani tözün oluşumudur.⁵³

Yukarıdaki mantıksal çıkarımı ilerletirsek:

Belirlenmemiş bir şey olarak “Bu” (A) belirlenmemiş bir şey olarak “Şu” (~A) olursa bozuluş, tersi durumunda ise oluş olacaktır. Töz belirtmeyen şeyler “Bu” değil “Şöyle şöyle Bir-Bu”yu ifade eder yani kategoriler tarafından belirlenmişlerdir.⁵⁴

Değişme türleri içerisinde yer değiştirme tartışmalar içerisinde ayrı bir başlık olarak ele alınmayacak olsa da, onun tüm diğer değişme türlerine temel oluşturduğu belirtilmelidir. Bu öncelik aşağıda ki başlıklarda kendiliğinden ortaya çıkacaktır.⁵⁵

3.1.2.1.1. Tözsel Değişim (Oluş ve Bozuluş)

Tözsel değişim olan birincil anlamda oluş, bir töz iken bir başka töz haline gelmektir. Doğal olarak, diğer kategorilerdeki oluştan farklı olarak töz kategorisindeki oluş, kendinden önce bir tözü varsaymalıdır. Diğer kategorilerde ise niteliğe sahip olmayan bir şey nitelik sahibi olacak şekilde değişebilir. Oysa yeni bir töz olarak oluşacak şeyin kendinden önce kesinlikle bir başka tözün varolması gerekmektedir.⁵⁶

Daha önce sıklıkla dile getirildiği üzere birincil tözler anlamında ilk akla gelmesi gerekenler, doğal varolanlardır. Bunlar içerisinde de canlılar öncelikli yeri almaktadırlar. Aristoteles birincil anlamda oluş (**genesis**) ve bozuluş (**phthora**) üzerine konuşurken her zaman bu türden varolanları göz önünde tutmaktadır:

anlamıyla, kısmi bir oluşturm. **Meros** birebir karşılığıyla parçadır, **haplōs** ise yalındır. Bkz. Urmson, **a.g.e.**

⁵³ Tözün belirlenmemiş bir şey olarak düşünülmesi, töz başlığında tözün kategorilerce belirlenmeden varoluşunun olanaksızlığının belirtilmesiyle çelişik görünmektedir. Ancak söylenmeye çalışılan açıktır: Yeni bir tözün oluşması ve bizim onu “bu” olarak vurgulamamız ancak kategorilerce belirlendikten sonra mümkündür. Tanımlayamadığımız (kategorilerce belirlenmemiş) bir anda o töz oluşmaya başlamıştır. Ancak biz onu ne zaman “bu” diyerek tanımlıyorsak o zaman kategorilerce belirlenmiş demektir.

⁵⁴ Ar., **CP.**, 319a10. Denkel bu yapıyı “Nitelenmiş ve Nitelenmemiş Değişim” terimleriyle açıklamaktadır. Nitelenmiş değişim başkalaşım (niteliksel değişme), nitelenmemiş değişim tözsel değişimdir. Denkel, **a.g.e.**, s. 151.

⁵⁵ Ar., **Phy.**, 260a25 ve devamı yer değişiminin diğer değişme türlerine olan önceliğini tartışmaktadır. Destekleyen bir ifade olarak Bkz. Ross, **a.g.e.**, s. 105.

⁵⁶ Ar., **Met.**, 1032a13, 1032b30.

“Doğal oluşma, oluşmaları doğa gereği olan şeylerin oluşuyor olmalarıdır. Oluşa geldikleri şeyi, madde olarak adlandırırız ve onlar bu yolla doğal olarak varolurlar. Oluşarak ortaya çıktıkları şey de, bir insan veya bir bitki veya bu türden bir başka şeydir ki biz bunlara en yüksek derecede töz adını veririz.”⁵⁷

Oluş ve bozuluş birincil tözler olan bireysel varolanların değişimidir. Onlar kendilerinden önce bir başka insandan, bir tohumdan vb. bir başka tözden oluşa gelirler. Burada bir sorun varmış gibi durmaktadır. Daha önce formun tam anlamıyla töz olmayı hak ettiğini, birleşik varlığın ve maddenin daha sonra geldiğini belirtmiştik. Bu durumda form oluşa gelen ve bozuluşa uğrayan, **pathetik** bir şey midir? Açıktır ki, bu sorunun cevabı Aristoteles açısından olumsuzdur. Form tek tek bireysellerde ayırt edici özellik olarak tözselliği taşıyor olsa da, özü ve tanımı belirttiğinden dolayı oluşa gelen bir şey değildir. Oluş her zaman belli bir formda olan somut birleşik varlığın oluşudur. Oysa form, asıl anlamıyla töz olmak bakımından, birleşik varlığın “neliği”ni ortaya koyması açısından bir neden (**aitia**) olarak durmaktadır. Tek tek bireyseller oluşa gelirler ve bozuluşa uğrarlar. Örneğin, birincil töz olan Sokrates bir baba ve anneden oluşa gelmiştir, kendisini Platon’dan ayıran kendine has bir madde ve forma sahiptir. Tür, her ne kadar “insan” olmak anlamında bir forma sahipse de (düşünen canlı), türün içerisinde Sokrates, kendine ait bir forma sahiptir. Bu iki açıdan da yorumlanabilir: Bireyselin formu hem ‘şöyle şöyle düşünen’ Sokrates olarak hem de ‘şöyle şöyle bir şekilde olan’ Sokrates –basık boylu vb. olarak verilebilir.⁵⁸ Sonuç olarak form **pathetik** değildir. Aksine tıpkı ilk hareket ettiricinin durumunda olduğu gibi kendisi etkilenmeden oluşun nedeni ve kendisine doğru değişilendir. Geldiğimiz nokta hem oluşun daha derin incelenmesini

⁵⁷ Ar., **a.g.e.**, 1032a17.

⁵⁸ Ar., **a.g.e.**, 1034a 5. İki tür form tartışması hayli tartışmalıdır ve bu konuya yaptığımız yorum açıktır ki cüretkârdır, ancak yalnız olmadığımız da bellidir. Türkçe çevirinin dipnotu konuyla ilgili tartışmaların geniş bir özetini vermektedir. Ruh üzerine olan ikinci ana başlık konunun bu şekilde yorumlanmasına daha ciddi katkılar sunacaktır. Form-madde ilişkisini ruh-beden ilişkisi üzerinden ele alan ve iki form konusunda ‘bireyselin formunun sadece evrensel form olmadığını’ öne sürmesi açısından Sellars’a bakılabilir. W. Sellars, “Substance and Form in Aristotle”, **JP**, Vol. 54, No. 22, 1957, s. 688-699.

hem de *Fizik* açısından, ilk hareket ettirici, akıllar vb. türden olanların etki (**poiein**) ve etkilenme (**paskhein**) açısından tartışılmasını gerektirmektedir.⁵⁹

Tözde meydana gelen değişme, değişen tözün yüklenen olarak ortadan kalkmasıyla veya meydana gelmesiyle sonuçlanır. O, artık öncekinden farklı bir şey haline gelmiştir. Özdeşliği bozulmuştur. “X Nedir?” sorusunun cevabı oluş veya bozuluştan sonra aynı şekilde cevaplanamaz. Aristoteles’in örneği ile söylendiğinde; tohum (**sperma**), kan olmuştur veya su, hava olmuştur.⁶⁰

Örnekler duyulanabilir (**aisthēton**) şeylerden verildiğinde, duyulur bir şey olarak ortadan kalkmanın da oluşu veya bozuluşu açıkladığı söylenebilir. Duyular tözün oluşmasından veya bozulmasından etkilenirler. Biz de bu sayede, ileride ele alacağımız psikolojik süreçlerin de katkılarıyla, tözün başka bir şey olarak oluştuğunu veya bozulduğunu söyleriz.

3.1.2.1.2. Niteliksel Değişim (Başkalaşma)

Niteliksel değişmede (**alloiōsis**⁶¹) töz, yüklemelenen olarak aynı kalmakta ancak özellikleri değişmektedir. Töz, yüklemelenen olarak özdeşliğini korur. Biz, “o” şeyin değiştiğini biliriz. Değişen şey, yeni haliyle başka bir şey olmuştur ancak hala biz onu, “o” olarak belirtiriz.⁶²

Niteliksel değişme tözün bir özelliğinin yerini bir başka özelliğe bırakmasından meydana geldiği için, tözün etkilenmesi veya etkilemesinden söz edilmelidir. **Poiein** ve **paskhein** ancak altta duran bir şey söz konusu olduğunda mümkündür. Bu da açıkça tözdür.⁶³

Tözler arasındaki etkileşim doğal olarak uzamda meydana gelmektedir. Yer değiştirme bu anlamda niteliksel değişimin temeli olmaktadır.

⁵⁹ Ar., **CP.**, 324a 20, 337a 15. Bu iki konunun hem pek çok açıdan benzediğini hem de aslında aynı tür açıklamalarla ele alınabileceğini belirtmektedir. Bir şeyin oluşması ve bozulması bir hareket varsaymaksızın açıklanamaz kalmaktadır. Etki ve etkilenme bir hareket tartışmasının da karşılıklı kavramlarıdır. Ar., **Phy.**, 255b31.

⁶⁰ Ar., **CP.**, 319b5 ve dev.

⁶¹ Etimolojik olarak ‘farklı bir şey olmak’ anlamına gelmektedir. Urmson, **a.g.e.**

⁶² Ar., **CP.**, 319b5. “Örneğin müzisyen insan bozulmuş ve müzisyen-olmayan insan olmuştur, ancak insan özdeş olarak aynı kalmıştır.”

⁶³ Ar., **a.g.e.**, 322b15.

“Ancak eğer ki niteliksel bir değişim varsa, bu değişime yol açan -örneğin potansiyel (**dünamis**) olarak ısınabilir bir şeyi edimsel (**energeia**) olarak sıcak bir şey yapan- bir şey olmalıdır. Bu, değişime yol açan nedenin, olduğu gibi kalamaması konusunda da açıktır. Çünkü o, değiştirdiğine yaklaşmalı veya uzaklaşmalıdır. Bu da sadece yer değiştirme söz konusu olduğunda mümkündür.”⁶⁴

Bu durumda her niteliksel değişimin yakın veya uzak bir nedeni vardır ve değişen ile değiştirilen iki şey birbiriyle ilişkilidir. Değişim çoğu zaman açık bir temas halinde olmakla mümkündür.⁶⁵ Nitelik değiştiren nesne nitelik değiştiren nesneyi etkiler, edilgin durumda olan etkin durumda olana doğru bir nitelik değişimine uğrar.

Aristoteles etkinlik-edilginlik ilişkisinin hangi türden şeyler arasında meydana geleceğini de tartışır. Karşıt şeyler arasında olan değişime nitelik değişimi dendiği açıktır ancak bu karşıtlar birbirlerinden tamamen ilişkisiz şeyler midir? Elbette ki değildir. Benzerin benzerden etkilenmeyeceği açıktır. Her açıdan aynı olan iki şeyin birbirini etkilemesinden söz edilemez çünkü bu durumda şey –kendiyile özdeş bir şey olarak-, kendi kendini de etkileyebilir.⁶⁶ Bu durumda aynı türden (**eidōs**) olan ancak birbirine karşıt durumda olanlar arasında etkileme-etkilenme ilişkisi kurulacaktır.⁶⁷

Etkileme gücüne sahip şeylerden, formu (**morphē**-biçim) maddede içermeyenlerin kendileri etkilenmez ancak formu maddede içerenler etkilenirler.

⁶⁴ Ar., **Phy.**, 260b.

⁶⁵ “Nitelik değişimlerinde, nitelik değiştiren ile nitelik değiştiren arasında hiçbir şey yoktur. Bu ilerde olası durumları incelediğimizde gösterilebilecektir. Çünkü biz her bir durumda karşılıklı etkileyen ve etkilenenin sınır noktalarının temas halinde olduğunu görebiliriz.” Ar., **Phy.**, 244b5. Etkide bulunma, etkilenme veya hareket etme olanağı taşıyan nice nesne varsa da bunlar her durumda değil ancak belli bir biçimde (yakınlaşarak) bu olanağı taşırlar. Ar., **a.g.e.**, 251b. Etki ve etkilenme bir yere (**topos**) sahip, konumu (**thesis**) olan şeyler arasındaki olası bir durumdur. Yeri olanın konumu vardır ve konumu olan, sınır noktasında diğer konumu olan ile ilişkiye geçebilir. Ar., **CP.**, 322b 15 ve dev. Bu durum zaten cismin (**sōma**) tanımı gereği de böyle olmak durumundadır: “Eğer cisim (**sōma**) ‘yüzeyle belirlenmiş, sınırlanmış olan’ ise sınırı olmayan bir cisim imkânsızdır, hem duyuşsal olarak hem de kavramsal olarak.” Ar., **Phy.**, 204b5.

⁶⁶ Açıktır ki şeyin kendiyile aynılığı (özdeşliği) diğer herhangi bir şeyle olası aynılığından daha çok olacaktır. Eğer ki etki-etkilenme benzerlik üzerinden oluşsaydı, şeyin kendisi başka bir şeye ihtiyaç duymadan kendi kendini etkileyebilir olacaktı. Bu olasılık sadece canlılarda (kendi kendini hareket ettirebilenler) vardır ve aşağıda incelenecektir.

⁶⁷ Ar., **CP.**, 324a ve dev.

Bu anlamda karşıt şeylerin birbirlerini etkilemeleri aynı türden oldukları anlamına geldiği gibi, aynı maddeden oldukları anlamına da gelmektedir.⁶⁸

Tözün anlamlarının incelendiği bölümde ilk anlamın dört öge (su, hava, ateş, toprak) olduğu söylenmişti. Dört öge, niteliksel değişime maruz kalmalarıyla hem birbirlerine dönüşürler hem de yine tözün bir başka anlamı olan tek tek varolanların temel bileşenlerini oluştururlar.⁶⁹ Bu türden varolanlar açısından düşünüldüğünde, - ki bunları duyumlanabilir cisimler (**aisthēton sōmaton**) olarak adlandırabiliriz-, formlarındansa maddeleri (**hülē**) etkilenebilirler.⁷⁰

Cisimler birbirlerinden “şu” veya “bu” duysal özellikleri daha az ya da daha çok taşımaları bakımından ayrılırlar. Bu duysal farklılıklar, etkinlik ve edilginliğin daha azı ya da çoğu kabul etmesinden kaynaklı, cisimlerin birbirlerini etkilemelerinin temelini oluşturur.⁷¹ Etkileme ve etkilenmenin başkalaşma içerisindeki önemi, duyulur cisimlerin temelde dört ögenin birbirleriyle etkileşimleri yoluyla oluşmalarındandır. Dört öğeden, toprak ve ateşin temel nitelikleri olan ağırlık ve

⁶⁸ Ar., **a.g.e.**, 324b5. Hareketin hangi anlamlarda bir olması gerektiği tartışmasında Aristoteles bu konuya ilişkin açıklamalar da getirmektedir. Cins açısından bir olmak hangi kategori anlamında değişimin olduğuyla ilintilidir. Tür açısından ise aktan karaya ve iyiden kötüye değişimden söz edilebilir. Ar., **Phy.**, 242b.

⁶⁹ Aristoteles'te temel karşıt nitelikler 14 tanedir ve hepsi aktiflik ve pasiflik taşırlar. Dört öge arası etkileşimler bu temelde gerçekleşirler. Bkz. P. Shorey, “Aristotle on ‘Coming-to-Be’ and ‘Passing Away’”, **CP**, Vol. 17, No. 4, 1992, s. 334-352.

⁷⁰ “Madde (**hülē**), sözcüğün ilk ve tam anlamıyla, oluş ve bozuluşu kabul eden yüklenilebilir (hupokeimenon).” Ar., **CP.**, 320a. Dört öge üzerine dipnotta da olsa kısa bir açıklama vermek yerinde olacaktır. Toprak, ateş (sıcak buhar), su ve hava Sokrates öncesi felsefeyle ilişki içerisinde temel kabul edilmektedir. Ancak Sokrates öncesi felsefenin bir eleştirisi de yapılmaktadır. Şöyle ki: Bu dört öğeden biri veya diğeri temel olmaktan uzak durmaktadır çünkü açık ki hepsi birbirine dönüşebilmektedir. Başkalaşarak meydana gelen bu değişim, dört öğeden birinin diğerlerinden daha önsel olduğu anlamına gelmemektedir. Dört öge, dört farklı nitelik ile birlikte farklı kombinasyonlarda düşünülmektedir. Hava, su, toprak ve ateş; sıcak, soğuk, kuru ve nemlilik niteliklerinden ikisine sahiptir ve başkalaşmalar sayesinde birbirlerine dönüşürler. Ancak burada bir sorun vardır. Başkalaşmanın temelinde bir tözün yatması gerekliliğinden hareketle dört ögenin temeli olan bir madde varsayılmalı mıdır? Elbette başkalaşma, belirtildiği tarzda tanımlandığında bir madde gereklidir. Bu yorumcuların üzerinde yoğun tartışmalar yürüttükleri ilk maddedir (**prote hülē**). Böyle bir maddenin olması gerekliliği açıktır ancak eğer bu madde edimsel olarak var kabul edilecekse Aristoteles'in madde tanımlamasıyla çelişilecektir. Çünkü madde (**hülē**) gerçeklikte sonsuza dek bölünebilir olmalıdır. Oysa bölünemez bir nokta kabul etmek, matematiksel bir kavram olan noktayı gerçek kabul etmektir ki bu kabul, farklı alanların özelliklerinin birbirine karıştırılması olur. Bu anlamda bir ilk madde sadece matematiksel bir kavram gibi akılsaldır. Bizim yorumumuza göre de sadece hareket etmeyen ilk hareket ettiricinin sonsuz geri gidişi durdurmak için kabul edilmesinin gerekliliği gibi ay-altı evrende sonsuz geri gidişin durdurulması için varsayılması gereken saf bir maddedir. Açıktır ki bu konunun bir sonuca bağlanması tezimizin çapını aşmaktadır.

⁷¹ Ar., **Phy.**, 244b5. Etkilenimlerin birbirleriyle karşılaştırılması, birbirlerine göre nasıl az ya da çok dendiği üzerine Bkz. Ar., **a.g.e.**, 249b ve dev.

hafiflik içkin birer hareket nedeni olarak öğelerin birbirlerini etkilemelerine ve birbirlerinden etkilenmelerine sebep olur. Bu sayede meydana gelen birleşmeler ve ayrılmalar ile basit cisimler; dört ögenin her birine, farklı oranlarda olmak kaydıyla, sahip olarak oluşurlar. Tözel oluş bu anlamıyla başkalaşmaya indirgenmiştir denebilir. Yukarıda verdiği örnekle ele alındığında duyumlanabilir cisim olan su, havaya başkalaşmayla dönüştüğünde farklı bir töz oluşmuştur. Aynı şekilde basit cisimler olarak etler ve kemikler belli bir formda bir araya gelip insan oluştuğunda öncekilerden farklı bir töz oluşturmuşlardır.

Başkalaşmanın diğer değişme türlerinden önemli bir farklılığı eylemi ifade ediyor oluşudur. Başkalaşma, niteliğin yukarıda ele alınan her anlamında olanaklıdır. Bu anlamlar yukarıda zaten ele alındığından burada tekrarlanması gerekmez; ancak başkalaşmanın, niteliğe doğru bir hareket olduğunun altının çizilmesi gereklidir. Aklık niteliğine maruz kalan bir töz, aklaşmaktadır. Bu durumda başkalaşmanın adı aklaşmak olmaktadır. Cismin asıl olarak uğradığı başkalaşma renk değiştirme ise bu başkalaşma ötsel (**kath' hautō**) olmaktadır, bir başka başkalaşmanın sonucu olarak aklaşma meydana geldiyse bu ilineksel (**kata sumbebēkos**) olmaktadır.⁷²

Başkalaşma eylemi ifade ediyor olmasıyla diğer değişme türlerindeki gibi zorunlu olarak bölünebilir bir şeye dayanmak zorunda değildir. Değişen nesne ve onun değiştiği zaman bölünebilirdir, ancak değiştiği şey -eğer ki bu bir nitelikse-, bölünebilir olmak zorunda değildir. Nesne bölünebilirdir ancak bir nesne nitelik değiştirip ak olduysa, ak olmuştur. Zaman içerisinde aklaşma başkalaşmasına uğramış ve ak olmuştur. Aklık kendisine doğru başkalaşılan şey olduğundan kaynaklı etkilenmez, o neyse bölünmez bir şey olarak “o”dur.⁷³

Bu anlamda asıl olan değişmenin tamamlandığı ilk andır. Başkalaşan şeyin değişime uğradığını; neye doğru başkalaştıysa, o haline geldiği anda fark ederiz ve biz onu eylemin sonunda başkalaştı diye belirtiriz. Bu yüzden etki edenin varolduğu anda etki edilen, etkiye uğramaya devam eder yani başkalaşır ancak eğer başkalaştıysa, o, artık “bir şey” olmuştur. Olduğu bu şey, bir durum (**heksis**) olur.

⁷² Örneğin insanın yaşlanmasından kaynaklı saçları beyazlamışsa bu ilineksel bir başkalaşma sayılabilir, asıl başkalaşma yaşlanmış olmasıdır. Ancak kişi gençken ve herhangi bir hastalık vb. durum yokken böylesi bir etkilenmeye maruz kaldıysa o zaman ötsel bir başkalaşma söz konusu demektir.

⁷³ Ar., a.g.e., 236b ve dev.

Nitelikler daha önce de belirtildiği üzere bu türden durumlardır. Bir cisim bir duruma geldiğinde başkalaşma bitmiş demektir. Cisim çoktan “o durumda” olmuştur.⁷⁴ Hareket eden töz, başkalaşarak bir başka özelliğe sahip olan şey olur. Bu ilişkide töz hareketliken başkalaşmanın uç noktaları hareketsizdirler.⁷⁵ Bu anlamda etkileyen bizzat nitelik değildir, o niteliğe sahip bir başka tözdür.

Nitelikler olarak sayılan erdem, erdemsizlik vb. için de durum yine aynıdır. Erdem ve erdemsizlik bizzat başkalaşma değildirler ancak bir son olarak insanda bulunurlar. Erdemli olmaya yönelik başkalaşırız. Nitekim karakter erdemleri bedensel haz ve acılara dayanmaları bakımından başkalaşmayla ilişkilidirler. İnsan da duyulanan bir varlık olarak başkalaşmaya açıktır.⁷⁶ İyi-kötü, üzüntü-mutluluk vb. karşıt **pathos**lar arasında başkalaşır. Bunlardan ne derece etkilendiğine ilişkin yapıp yapmadıkları da erdemliliğini ya da tersini belirler.⁷⁷

Canlılar (**zōon**) diğer tözlerden farklı olarak etkinlik ve edilginliğin her ikisini de kendisinde taşıyabilir.⁷⁸ Kendi kendini hareket ettirebilen olarak kendisindeki potansiyel etkinlik durumunu aktüelleştirerek başkalaşabilir. Gramer bilmeyenin gramer öğrenmesi öncelikle bir potansiyelliğin etkilenmesi yoluyla aktüelleşmesiyle, gramer bileninin bunu bir başkasına anlatıyor olması, bilgisini aktüelleştirerek (**energeia**) kendi kendini başkalaştırmasıyla mümkündür.⁷⁹

3.1.2.2. Değişim Açısından Aristoteles Evreni

⁷⁴ Türler (**eide**), sonlar (**telos**) olarak bu türden durumlardır. Ar., **CP.**, 324b5 ve dev.

⁷⁵ Ara durumlar da bu türdendir çünkü orta, bir anlamda uçlardan birine göre -eğer ki aralarında bir başka ortadan söz edilebilirse- yine uç olarak sayılabilir.

⁷⁶ Duyulanma, duyu organının kendisi bir etki altında kaldığı için, beden aracılığıyla gerçekleştirilen etkinlik halindeki bir harekettir. Ar., **Phy.**, 244b 10. Cisim, ortam ve duyu organı ilişkisi temas ilkesi gereğince sürekli. Ar., **a.g.e.**, 245a5. Bu konu aşağıdaki anabölümde ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. İnsan başkalaşmaya açık bir varlıktır. Ruhun etkilenimleri de benzer şekilde ileride ele alınacaktır.

⁷⁷ Bu anlamda erdemli olan insana nitelik değiştirdi denmez. Erdem niteliğin adı olmasıyla başkalaşmanın adı değildir aksine başkalaşmanın adı erdemli olmaya yönelik yapılan eylemlerdir. Eğer ki biz kimi durumlar karşısında başkalaşarak örneğin sakin davranarak eyleyebiliyorsak erdemli davranıyor oluruz.

⁷⁸ Ar., **a.g.e.**, 254b5. Verdiğimiz örnek sadece insanın kendi kendini başkalaştırmasına ilişkindir. Ancak canlı genel olarak hareket ilkesini kendinde barındırır. O doğası gereği kendinde (**kath’ hauta**) hareket edebilir.

⁷⁹ Ar., **a.g.e.**, 255b ve dev. Bu türden başkalaşmalar ikinci alt başlıkta geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Etkinlik ve edilginliğin yoğun olarak ele alındığı *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de hareket ve etkilenim konusunun birbiriyle ilişkili olduğundan söz edilmektedir. Ancak hareket, etkilenime göre daha geniş anlamda kullanılmaktadır. Çünkü etkinlik-edilginlik sadece bir etkilenimin (**pathos**) olduğu yerlerde kullanılabilirken - yani sadece başkalaşmaya ilişkin kavramlar- , hareket daha geniş anlamdadır.⁸⁰

Başkalaşma ay altı evren açısından düşünülmesi gereken bir değişim türüdür. Çünkü sadece oradaki tözlerde başkalaşma mümkündür. Ay üstü evrendekiler başkalaşmaya uğramayan tözlerdir. Farklı bir oluşturuç öge sayesinde vardılar. Elbette bu ögenin niteliklerinden söz edilebilse de **aithēr**in herhangi bir başkalaşmaya uğramasından söz edilemez. Çünkü başkalaşma ikinci türden de olsa bir oluş ve bozuluşu gerektirir oysa gökyüzü cisimleri herhangi bir oluş ve bozuluşa uğramamaktadırlar.⁸¹ Onlar yalnızca mükemmel hareket olan dairesel hareketi meydana getirmektedirler. Göksel kürelerin ve güneşin dönüşü ay altı evrendeki oluş ve bozuluş değişiminin sürekliliğinin nedenidir.⁸² Süreklilik sayesinde de ay altı evren her ne kadar çizgisel harekete tabi olsa da mükemmelliğe yaklaşmaktadır.

Bu evren düşüncesi ay altında sürekli bir değişimin olması gerekliliğini ortaya çıkarır. Oluş ve bozuluşun hem birincil hem ikincil anlamıyla sürekliliği, açıktır ki ay altı evrende başkalaşmanın da sürekli bir olgu olduğunu vurgular. Başkalaşma yani **pathētik** değişim ay altı evrenin önemli bir ayırt edici özelliğidir. Tözler sürekli olarak etkileşmekte, niteliksel değişimlere uğramaktadırlar. Bunların başında ısınma-soğuma vb. meteorolojik etkilenimler gelmekteyken, ikincil olarak da renk, ses vb. duyulanabilir özellikler olan nitelik değiştirmeler gelmektedir. Üçüncü ve önemli bir nitelik değişimi bedenın etkilenimleridir. Son nitelik değişimi ise ruhtaki değişimlerdir. Duygu durumlarının (etkilenimler) değişimi, birincil töz olan insanın en önemli ayırt edici özelliği olmaktadır. Bir sonraki ana bölüm duyulanmalar ve duygular tarzındaki **pathos**ların önemini ortaya çıkaracaktır.

Başkalaşmanın değişim türleri içerisindeki önemi, tözleri sadece statik bir evren içerisinde basitçe edilgin olarak görmeye engeldir. Ay altı evrenin sürekli oluş ve bozuluşa maruz kalması tözlerin etkin varlıklar olmasını da sağlamaktadır. Etkin

⁸⁰ Ar., **CP.**, 323a10 ve dev.

⁸¹ Ar., **H.**, 268b11-269a32 ve 270b12.

⁸² Ar., **A.g.e.**, 336a15.

varolanlar olarak tözler, kimi içkin kimi zorlamaya uygun hareketleri sayesinde diğer tözler üzerinde etkide bulunurlar. Bu etkinlik ve edilginliğin devamlılığının sağlanması bireysel, birincil tözlerin kendi içkin amaçlarına (**telos**) veya doğalarına (**phüsis**) uygun eylemde bulunmalarını da şart koşmaktadır.⁸³

3.1.3. Pathosun Metafizik Anlamı Üzerine

Pathosun metafizik anlamının araştırıldığı bu bölümde, tezin ilerleyen kısımlarında incelenmesi gereken konuların temelleri oturtulmaya çalışılmıştır. Son alt başlık olan bu bölümde Aristoteles'in neden (**aitia**⁸⁴) anlayışı da ele alınıp **pathosun** metafizik anlamı netleştirilecektir.⁸⁵

Bilimsel bilgi (**episthēmē**) duyuşsal olanın bilgisinden, nedenleri bilmesi ve incelemesi bakımından ayrılmaktadır. Metafizik, en yüksek bilim olarak, nedenler denilen ilk ilkeleri araştırma işidir. Dolayısıyla neden bilinmeden, bilgiden ve herhangi bir şeyin metafizik kökeninden söz edilemez.

Tözü ele aldığımız alt başlıkta, tözün öncelikli anlamının bireysel varolan olduğunu belirtmiştik. Öte yandan bireysel varolan içerisinde töz olarak maddeye mi yoksa forma mı öncelik verilmesi gerektiği sorulduğunda, cevabın form olması gerektiğini de incelemiştik. Form bireysel varolanın özünü vermesi bakımından töz olmaya hak kazanan olmaktadır.

⁸³ “Açık ki, doğal veya doğaya göre olan hiçbirşey düzensiz değildir çünkü doğa düzenin evrensel belirleyicisidir.” Ar., **Phy.**, 252a10.

⁸⁴ Urmson'a göre **aitia** “‘açıklama’ olarak karşılandığında bir dilin ifade tarzına daha uygundur (idiomatik), ancak geleneksel olarak ‘neden’ olarak çevrilmektedir”. “Aristoteles'in ‘dört neden’i en iyi şekilde dört açıklama tipi olarak anlaşılabilir.” Urmson, **a.g.e.**, s.15. Biz de burada hem Türkçedeki hem de İngilizcedeki (**cause**) geleneksel çeviriye uyduk. Bu sözcük, Aristoteles'in şimdiye kadar adı geçen ve bundan sonra adı geçecek olan Türkçe çevirilerinde hep bu şekilde karşılanmıştır.

⁸⁵ Rorty'nin bu altbaşlığın başında vurguladığımız makalesinde etkilenimi ‘neden’ teorisi üzerinden ele almamış olması, bakış açısının eksikliğini ortaya koymaktadır. Makale’de değişimin fiziksel konularla ilgili olduğunda **poiein-paskhein** karşılığının verimli olduğu ancak yönelimsel konular söz konusu olduğunda verimli olmadığı belirtilmiştir. Rorty, **a.g.e.**, s. 531. Ancak görülmektedir ki Aristoteles'in öncelikli sorunu yönelimsellik vb. değildir Nitekim bu kavramsallaştırma derin bir felsefe tarihi arkaplanına sahiptir ve işin ilginç Rorty bu arkaplanı makalesinde sergilemiştir. Buna rağmen Aristoteles'te **pathē** tartışmasını o etkinin üzerinden yürütmesi şaşırtıcıdır. Rorty, **a.g.e.**, s. 539 ve dev. Aristoteles'in amacı genel bir açıklama sistemi geliştirmektir. Bu genel açıklama sistemi de kategoriler anlayışına, değişim tartışmalarına ve nedenler teorisine dayanmaktadır. Sistemin birincil tözlere, dolayısıyla birincil tözlerde ki form-madde bileşimine dayanıyor olması da değişim tartışmalarının merkeziliğini öne çıkarmaktadır. Yönelimselliğe yapılan vurguya ilişkin tartışmalar bir alt başlıkta incelenecektir.

Aristoteles'in dört neden teorisi, madde ve form karşıtlığının devamı ve bu karşıtlığın daha incelikli bir şekilde ele alınmasıdır denilebilir. Her bireysel olay ancak bu dört neden sayesinde incelenebilir ve bilimsel bilgi bu nedenler üzerine yapılan araştırma sonucunda elde edilir. Ayrıca, Aristoteles'in bilgi tanımı dolayısıyla etkilenim konusunun anlaşılması için de, nedenlerin incelenmesi gerekir.

Nedenler teorisi, Aristoteles tarafından sıklıkla ele alınır. Bunlardan *Metafizik*'te kavramlar dizininde geçen açıklamayı burada incelemek uygundur:

“ ‘Neden’ şu anlamlara gelir: (a) Bir anlamıyla, oluşa gelen bir şeyde hazır olan şeyin sonucu olarak maddi neden -ed. heykeldeki bronz ve bardaktaki gümüş ve de bunları içeren sınıflar. (b) Bir başka anlamıyla, form veya örüngü; yani özsel tanım ve onu içeren sınıflar -ed. 2/1 oranı ve genel olarak sayı oktavın nedenleridir- ve tanımın bölümleri. (c) Değişimin veya durgunluğun başlangıcının kaynağı -ed. plan yapan insan bir nedendir. Baba çocuğun nedenidir ve genel olarak meydana getiren, meydana getirilenin nedenidir, değiştirilen şeyde, değiştiren nedendir. (d) ‘Erek’ ile aynı anlamdadır; ed. erek neden, örneğin yürümenin ‘ereği’ sağlıktır; ‘bir insan neden yürür?’ dendiğinde ‘Sağlıklı olmak için’ deriz ve bunu diyerek nedeni karşıladığımızı düşünürüz.”⁸⁶

Etkilenim, nedenin bu dört farklı tarzı açısından düşünüldüğünde, sonuç olarak şunlar çıkmaktadır. Öncelikle, etkilenimde maddi bir temel (**hülē**) vardır. Maddi temel fizik dünyada en temelde dört öge iken, daha üst düzeyde, insanda organlaşmış bedendir. Tüm doğal ve yapma cisimler temelde dört öğeden oluşmuşlardır ve uğradıkları değişimler, maddenin töz olarak altta yatıyor olmasından kaynaklıdır. İkinci olarak form, yine tüm cisimler göz önünde tutulduğunda onların şekli (**morphē**), türü (**eidos**) olması bakımından cisme madde kadar içkindir. Form, etkilenimde etkilenen değildir. Form, maddenin etkilenime maruz kalmasıyla kendine doğru değiştiği şeydir. Örneğin nitelik değiştiren bir şeyde, değişmeden önceki form ve değişmeden sonraki form kendileri açısından aynı kalmaktadırlar, ancak ‘bireysel varolan’ değişmektedir. Üçüncü anlamıyla etkilenimin oluşması için etkileyenin etkilenen üzerinde bir etkisi olmalıdır. Oluş tüm fizik evrende hareketin asıl kaynağı anlamıyla, doğadaki her tür varolanın kendisindeki içkin amaca yönelik değişimlerinde ortaya çıkar. Cisimler kendi yerlerine dönmek için hareket ederken insan duyulanan ve düşünen bir varolan

⁸⁶ Ar., *Met.*, 1013a25.

olarak duyulur nesnesinden ve bilgidен etkilenir. Her ikisinden de bilme amacına yönelik etkilenir. *Metafizik*'in ünlü giriş cümlesinde belirtildiği üzere “Her insan doğal olarak bilgiyi arzular”⁸⁷ ve bu arzu eylemlerinin yani, etki ve etkilenimlerinin temelinde yatar.

Sonuç olarak etkilenimin metafizik kökeni dendiğinde önümüze Aristotelesçi ‘ilke’ler serilir.⁸⁸ Bu ilkeler ‘bireysel varolan’ın her türlü değişiminin temelidirler. Bireysel varolan, varolduğu müddetçe, matematiksel bir ifadeyle iki uç arasında gider gelir, değişimlere uğrar. Uçlar bireysel olanın doğasınca belirlenmiştir. Bir hayvan ne yaparsa yapsın ‘bilemeyecektir’. Deneyimler arasında gidip gelecektir. Bir insan ne yaparsa yapsın tamamen ‘bilgisiz’ olamayacaktır. Bilmek ile bilmemek arasındaki çizgide sürekli etkilenimlere maruz kalacaktır. Şeyler, doğalarındaki potansiyelliklerin aktüelleşmesi ile sürekli bir değişim içerisinde olacaklardır. Etkinlik ve değişim, potansiyelliklerin aktüelleşmesi anlamıyla, şeylerin kendi varoluşlarını gerçekleştirmesidir (**entelekhēia**).

Bu anlamıyla form, etki tartışmasında (elbette maddeyle birlikte ancak ona önsel olarak) öne çıkmaktadır. Şeyin özünün neliğini (**to ti ēn einai**) vermesi bakımından tanım olarak da adlandırılabilcek olan form, etki tartışmasında, nedenlerin sonuncusunun sunduğu olanakla beraber, bir erek (**telos**) olarak da gözükmektedir. Bu anlamda detaylı ele alınmamış olsa da, hareket etmeyen ilk hareket ettiricinin tüm Aristotelesçi sistem içerisinde saf form olmak bakımından arzulanan olması, şeylerin onun mükemmelliğine bir **telos** olarak öykünmesi, tüm sistemin sürekli değişiminin de açıklaması olmaktadır.

Sonuç olarak tüm Aristotelesçi sistem, etkilenimsel (**pathētik**) olarak yorumlanabilir. Bu yorum, doğadaki canlılar içerisinde en yüksek canlılık (**psūkhē**) formuna (**nous**) sahip insanı da içine alacak şekilde düşünülmelidir. Önümüzdeki ana alt başlık bunu sergilemeye çalışacaktır.

⁸⁷ Ar., **a.g.e.**, 980a 22.

⁸⁸ ‘İlke’nin Aristoteles tarafından verilen tanımında da dikkat çekici unsur hep etkilenimin vurgulanması olmaktadır. Aristoteles *Metafizik*’te ‘ilke’ tanımında, “kendisinden hareket edilmesi”, “meydana getiren şey”, “hareket ve değişimin başlangıç noktası”, “bilinçli bir şekilde etkileyen şey” karşılıklarını kullanması rastlantısal değildir. Ar., **Met.**, 1013a1-24. Karş. Ar., **Po. An.**, 72b18.

3.2. Pathos Açısından İnsan

İnsanı **pathos** açısından incelemek, önceki bölümle ilişkili düşünüldüğünde, insanı bir birincil töz olarak ele almakla mümkündür. Aristoteles'in genel örneği olan “bu insan” ve “bu at”, cisimler içerisinde canlılıklarıyla ayrı birer yere sahiptirler. Onların canlılıktan gelen önemleri, doğal cisimler içerisinde farklı yetilere sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Özellikle insan tüm bilme eyleminin kendisinde gerçekleşiyor olması dolayısıyla önemlidir. Bu bölümde öncelikle canlıların hangi bakımdan töz olarak düşünüldükleri incelenecektir. İkinci olarak ruh-beden ilişkisi incelenecek ve değişik canlılık formları olarak ruh yetileri ve insandaki yetiler incelenecektir. Bunların hangi anlamda etkilenimler olarak adlandırıldıkları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Son olarak genel bir değerlendirmeye birlikte bir sonraki başlıkta incelenecek olan duygu durumlarının ele alınmasına yönelik insanın nasıl bir varolan olduğu ruh-beden ilişkisinin ne olduğu vb. yönlerden bir temel oluşturulmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Birincil Töz olarak Canlı ve Ruh-Beden İlişkisi⁸⁹

⁸⁹ Aristoteles'in ruh, beden ve ikisinin ilişkisi üzerine düşünceleri uzun tartışmaların sebebi olmuştur. Ruh ve beden ilişkisine dair genel olarak iki karşıt yorum söz konusudur. Bunlardan birincisi işlevselci (**functionalist**), ikincisi ise metne bağlı (**literalist**) yorumlardır. Aşağıda yeri geldikçe bu iki yorumun argümanlara nasıl yaklaştığı incelenecektir ancak burada kısa bir bilgi verilmesi yerinde olacaktır. Nussbaum ve Putnam işlevselci yorumun savunucularıdır. İşlevselci yorum ruh beden ilişkisinde ruhun işlevlerine öncelik vermektedir. Ruhun işlevlerine öncelik verme bedeni gözardı etmez ancak bedeni ruhun işlevlerini yerine getirmek üzere varolan bir şey olmaya indirger. Bu bakış açısı aynı zamanda tüm süreçleri fiziksel süreçlere indirgeyen indirgemeci yorumları da onaylamaz. Asıl üzerinde durdukları konu aktüelizasyon (*energeia*) durumlarıdır. Bkz. M. C. Nussbaum-H. Putnam, “Changing Aristotle's Mind”, **Essays on Aristotle's De Anima**, ed. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 27-57. Metne bağlı yorum olarak sergilediğimiz yorum ise Sorabji tarafından savunulmaktadır. R. Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, **Philosophy**, Vol 49, 1974, s. 63-89. S. Everson'da pek çok konuda Sorabji ile benzer düşünceler sergilemektedir. Bkz. S. Everson, **Aristotle on Perception**, Clarendon Press, Oxford, 1999. Bu yoruma göre ise işlevselcilik, yönelimsellik vb. yaklaşımlar Aristoteles'in görüşlerini sergilemekten uzaktırlar. Sorabji'ye göre bu tarz yaklaşımlar üzerlerinde felsefe tarihinin yükünü taşımaktadırlar ve bizi Aristoteles'i anlamaktan uzaklaştırmaktadırlar. Bkz. R. Sorabji, “Intensionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception”, **Essays on Aristotle's De Anima**, ed. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 195-227. Elbette her iki görüşü eleştirenlerde bulunmaktadır. Özellikle Burnyeat bu tarz bir tavrı takınmaktadır ve Aristotelesçi bir zihin görüşünün artık savunulamayacağını ortaya koymaktadır. Hatta Sorabjiyi'de işlevselcilerin arasında görüp eleştirmektedir. M. F. Burnyeat, “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?”, **Essays on Aristotle's De Anima**, ed. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 15-

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eseri daha giriş bölümünde, inceleyeceğimiz konuya dair bir gerekçe ve yöntem sunmaktadır. Öncelikle belirtilmelidir ki, ana hedef ruhun canlıda ne türden bir ilke olarak bulunduğunun araştırılmasıdır. Böylesi bir araştırma önceden üzerinde durduğumuz üzere, bir anlamda kategorilerin ele alınmasını gerektirmektedir. Ruh öncelikle hangi cinse aittir? O bir bireysel şey midir e.d. töz müdür yoksa nitelik, nicelik vb. midir? Bu soruların cevapları belirlendikten sonra, onun maddeyle olan karşılıklı ilişkisi ele alınmalıdır. Son olarak da ruha ait özellikler ele alınmalıdır.⁹⁰

“Biz varolan şeylerin (**onta**) bir cinsini (**genus**) töz (**ousia**) olarak tanımlarız; ve bunu üç altbölüme ayırırız: (1) madde (**hülē**), ki kendi başına bir bireysel şey (**tode ti**) değildir; (2) şekil veya form (**morphē kai eidos**), ki bu sayede bireysellik direkt olarak yüklenilebilir, ve (3) ikisinin birlikteliği.”⁹¹

Açıktır ki canlı cisim, tüm cisimler içerisinde töz olmaya layık biricik varolandır. Ancak bireysel varolan olarak canlı cisim içerisinde ruh form (**eidos**); beden (**sōma**) madde olarak vardır. Madde tüm her şeyin kendisine yüklenildiği anlamda töz iken; bireysel varolan, formlu bir varlık olarak tüm töz harici cinslerin kendisine yüklenilmiştir. Bu belirleme canlı söz konusu olduğunda maddenin de form kadar önemli olduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁹²

Aristoteles ruha ilişkin önemli tanımlarından üçünü bu ilişki içerisinde vermektedir:

27. Yorumcular Aristoteles'in yorumlanmasında özellikle, onun felsefesinde duyulanmanın ve düşünmenin ne şekilde gerçekleşiyor oluşu konusunda uzun tartışmalar yürütmektedir. Farklı yaklaşımların konuya ilişkin görüşlerine altbaşlıklarda yeri geldikçe değinilecektir. Bizim tavrımızda hem bu bölümdeki yorumlarımızdan hem de II. ana başlığın sonunda, bölüme ilişkin yaptığımız genel yorumlardan anlaşılabilir.

⁹⁰ “Çünkü ruh (**psūkhē**) bir anlamda canlılığın (**zoon**) ilkesidir. Böylelikle biz, öncelikle ruhun doğasının (**phūsis**) ve tözünün (**ousia**), daha sonra da onun özsel ilineklerinin sorgulanmasını ve araştırılmasını arıyoruz.” Ar., S., 402a7.

⁹¹ Ar., a.g.e., 412a5 ve dev., 414a15 ve dev. Benzer ifadeleri yinelemektedir.

⁹² Nitekim bu durum şu ifadelerden de açıkça ortaya çıkmaktadır. Biz “canlı cisim” deriz yani canlılığı cisme yükleriz. Ancak ikinci bir türde “Ahmet canlıdır” deriz ve bireysel varolanı töz olarak ikincil tözlerin dayanağı yaparız. Ancak “Düşünen, canlıdır.” (aynı kalıbı “duyulanan” ve “beslenen” şekliyle de kullanabiliriz) dediğimizde ise canlılığı düşünmeye yüklemlemiş oluruz.

“Böylece ruh, potansiyel olarak yaşama sahip bir doğal cismin formu olmak bakımından töz olmalıdır. Bu anlamda töz aktüelliktir. Bu durumda ruh, söz ettiğimiz türden bedenın aktüelliğidir (**entellekheia**).”

“Ruh, o yüzden, potansiyel olarak yaşama sahip olan doğal cismin ilk aktüelliğidir ve böyle bir cisim organlara sahip olan herhangi bir cisim olabilir.”

“O zaman, biz, ruhun ne olduğunun (**ti esti**) genel bir tanımına sahibiz: O, tanım anlamında bir tözdür, e.d., şöyle-şöyle bir bedenın özüdür (**to ti ên einai**).”⁹³

Potansiyellik (**dünamis**) ve aktüellik (**energeia**) değişim bahsinde de açıklandığı üzere değişimin ortaya çıkabilmesinin koşuludur. Herhangi bir değişime maruz kalmaya uygun olmayan bir şey, o değişime uğrayamayacaktır. Özellikle hareket türleri (**kinēsis**) bu türden potansiyelliklere sahip olanlarda meydana gelen değişim türleridir. Ancak aynı şey oluş için de geçerlidir. İnsan, oluş yoluyla bile hiçbir zaman hayvan olamaz ancak su, tözsel değişim yoluyla hava olabilir.

Değişime uğrayan şey, değiştiği şey olduğunda potansiyellikten aktüelleşmeye geçmiştir. Biz onun hakkında “Şu şey oldu” dediğimizde ise değişim bitmiştir ve şeyin olabilir olduğu şey, artık olmuştur. Bu anlamıyla olunan şey, olan şeyin ereği olarak bir son noktadır. Değişim bitmiş ve şey kendindeki potansiyeli gerçekleştirmiştir (**energeia** veya **entellekheia**).⁹⁴

Potansiyellik ve aktüellik ilişkisindeki ruh ve beden, form ve madde olmak bakımından birincil töz olan bir bireysel varolanın farklı anlamdaki tözleridir. İkisi arasında ise ruh, töz olmak bakımından daha önemlidir. Her ne kadar iki ayrı şeyden söz ediyor olsak da, önceki bölümlerdeki incelemelerin de doğrultusunda, ruh ve beden birbirinden ayrı iki töz olarak durmazlar. Onlar sadece düşüncede

⁹³ Sırasıyla: Ar., **a.g.e.**, 412a 20, 27 ve 412b 5.

⁹⁴ İşlevselci yaklaşımlar, yorumlarında özellikle Aristoteles’in potansiyellik-aktüellik açıklamalarına dayanmaktadırlar. Bu anlamda da canlının işlevlerinde her ne kadar bedenın etkinliklerini kabul etseler de Aristoteles’in bedenden ziyade ruha önem verdiğini öne çıkartmaktadırlar. Nussbaum-Putnam, **a.g.e.**, s. 45. Oysa hem ilk ana alt başlığın hem de bu bölümün devam eden kısımlarında görülecektir ki ruh ve beden insanın her türlü etkileniminde birlikte varolmaktadır hatta alt başlıkta ele alınacak kimi etkilenimlerde beden öncelik kazanmaktadır.

ayrılabilirler. Ruh, öz (**to ti ēn einai**) olmak bakımından şeyin tanımını (**logos**) vermemize olanak sağlar.⁹⁵

Aristoteles, beden ve ruh ilişkisini açıklayabilmek için, analogiler kullanmaktadır. Bunlardan üçünün konunun açık kılınması amacıyla burada incelenmeyi uygun görünmektedir.⁹⁶ Üç analogi aşağıdaki şekildedir:

“Varsayalım ki bir alet, ed. bir balta doğal bir cisim olsun (**sōma**); baltanın tözü, baltayı neyse o yapan olacaktır ve töz onun ruhu olacaktır. Baltayı neyse o yapanın kaldırıldığını varsayalım, balta artık sadece eşsesli olmak bakımından bir balta olmak haricinde, balta olamayacaktır.”

“Biz, bununla birlikte, bedenın diğer parçalarıyla ilişkili bir şekilde tanımımızı [ruha ilişkin -ç.n-] araştırmalıyız. Eğer göz yaşayan bir canlı olsaydı, ruhu görüyor olması olacaktı; çünkü göz açısından tanım anlamındaki töz görmektir. Ancak göz görmenin maddesidir ve görüş kaldırıldığında artık göz kalmaz, elbette eşsesli olarak kalıyor olması hariç, örneğin taştan veya resmedilmiş bir göz olarak kalıyor olabilir.”

“Açıktır ki ne ruh ne de parçaları (...) bedenden ayrılabilir değildir (...). Ancak [bazı durumlar için -ç.n-] ruhun bedene olan ilişkisinin, bir aktüellik olarak, gemicinin gemiyle olan ilişkisi gibi olup olmadığı ise açık değildir.”

İlk iki analogi ruhu tanımlamaya çalışırken bir yandan da ruhun bedenden ayrılmazlığını vurgulamaktadır. Ruh, bir bedenın yani belli bir şeyi yapabiliyor olması amacıyla organlaşmış bedenın, o şeyi yapıyor olmasıdır. Balta, kesmek amacıyla sivriltilmiş bir maddeden oluşmaktadır. Kesme etkinliği kaldırıldığında ed. kesmeye yönelik olarak sivriltilmiş olan ucu köreldiğinde ve kesmediğinde; o sadece adı hâlâ balta olduğu için ya da baltaya benzediği için, balta olarak adlandırılacaktır. Bu durum canlı açısından da düşünülebilir. Aşağıda ele alınacak ruh yetileri canlıdan

⁹⁵ Ruh ve bedenın birbirlerinden ayrılabilir olup olmadığı konusunda yoğun bir tartışma vardır. Aristoteles’in bir yanda ikisinin birbirinden sadece tanımda ayrılabilir olduğu yönünde açık ifadeleri varken, bir yanda da *Ruh Üzerine*’nin 413a5 bölümü ve devamında, ayrılabilirliğin sıkıntılı bir konu olduğu şeklinde açıklamaları vardır. Ayrılabilirlik tartışması en genel olarak Etkin Akıl konusunda çıkmaktadır. Bu konuyu Etkin Akıl incelendiği aşağıdaki alt bölümlerde tekrardan ele alacağız ancak şimdilik genel ifadelerine dayanarak ruh ve bedenın birbirinden ayrılamaz olduğunu söyleyeceğiz. Formun somut birleşik varlığa, tanımlananın tanımlayandan sonra olması gerekliliği prensibi dolayısıyla önsel olduğu, ancak söz konusu canlı olduğunda madde ve form olan ruh ve bedenın birbirinden ayrılamayacağına ilişkin tartışmalar *Metafizik*’te de yürütülmektedir. Özellikle 7. (Z) kitapta ayrıntılı olarak tartışılmaktadır. Bkz. Ar., **Met.**, VII.

⁹⁶ Bu analogiler aşağıda ele alacağımız daha net ifadelerin yanında gereksiz ayrıntılar olarak görülebilir ancak biz gelebilecek itirazları da karşılayabilmek amacıyla Aristoteles’in her türlü kanıtlamasını ele almaya çalıştık.

kaldırıldığında geriye kalan, bir heykel ne kadar heykeli olduğu canlıya benziyorsa, o kadar canlıya benzeyecektir. Yani sadece bir ceset olmak bakımından benzer olacaktır. Bu anlamda ruh ve beden birbirlerinden ayrılamaz bir şekilde bir araya gelmişlerdir.

Öte yandan, son analojinin yarattığı muğlaklık kısaca ele alınarak açık kılınmaya çalışılmalıdır. Gemicinin gemi ile olan ilişkisi ne türdür? Gemi belli bir amaca yönelik parçalardan meydana gelmiş bir bütündür. Amacı denizde bir yerden bir yere yüzerek gitmesidir. Açıktır ki üzerinde gemici olmadığında ne hareket edebilecek ne de yönünü bulabilecektir. Sadece sürüklenerek bir yerden bir yere gidebilir olarak kalacaktır. Denizin üstünde olması bakımından ilineksel olarak hareket ediyor olacaktır. Gemicisi olduğunda ise, diyelim ki geminin amacı taşımacılık olsun, belli bir yerden alınan malı belli bir yere (hedefler açıktır) taşımak amacıyla yönlendirilecektir. Yahut, savaşmak amacıyla yapılan bir gemi yönlendirilerek, deniz savaşında kullanılacaktır. Gemicisi, geminin yapıldığı amaca uygun kullanılmasında birinci dereceden etkilidir. O olmadığında, gemi sadece -yukarıdaki analogileri de düşünürsek- eşsesli bir şekilde gemi olarak adlandırılacaktır. Çünkü gemicisiz bir gemi suya bırakıldığında bir müddet sonra ya parçalanacak ya da kendi kendine bir şey taşıyamayacağına göre, işlevini yerine getiremeyecektir. Analogideki zorluk gemicinin gemiden ayrılabilirliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak gemide olmayan bir gemici de aynı şekilde sadece eşsesli olarak gemicidir denebilir. Onu diğer insanlardan ayıran özelliği gemiyi kullanıyor olmasıdır.⁹⁷

Ruhun bedenden ayrı bir şekilde ele alınamayacağının vurgulanması, Aristoteles tarafından *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabının giriş kısmında (bu kısım tezimizi de açık bir şekilde ilgilendirmekte ve bu altbölümün sonraki kısımlarının ne şekilde

⁹⁷ Birincil aktüellik ve ikincil aktüellik ayrımını buraya da uygulayabiliriz. Gemicisi gemiyi kullanabilme yetisine potansiyel olarak sahiptir. O, gemide değilken sadece gemiyi kullanabilir anlamında gemicidir, oysa asıl anlam gemiyi bizzat kullandığında ortaya çıkar. Ruhun bedenin ilk aktüelliği olduğu söylendiğinde aynı zamanda onun ikinci aktüelliğe göre bir potansiyellik durumunda olduğu da söylenmiş olur. Uykudaki kişinin ruhu potansiyel olarak, o an etkin olmasa dahi vardır. Örneğin uyanıp duyulanmaya başladığında, ilk aktüelliğine ulaşmış olur. Ancak gramer bilen insanın bunu öğretmeye başladığını da söylediğimizde ikinci bir aktüellik durumu ortaya çıkar. Ar., S., 412a20 ve dev. Tracy son analogiyi ele aldığı makalesinde bu analojinin hem Antikçağ filozoflarındaki genel kullanımını hem de Aristoteles'in başka eserlerindeki kullanımını inceler. Bu analojinin sadece *Ruh Üzerine*'de formal nedene ilişkin kullanıldığını, diğer tüm eserlerinde analojinin etkin neden anlamıyla kullanıldığını bildirir. T. Tracy, "The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's *De anima*", CP, Vol. 77, No. 2, 1982, s. 107.

ilerlemesi gerektiğine ilişkin yönteme dair apaçık gönderimlerde bulunmaktadır) açık bir şekilde dile getirilir:

“Ruhun etkilenimleri (**path **) ilave zorluklar sunmaktadır –Onların tümü ruha sahip olanca da payla ılmakta mıdır lar veya onlardan sadece herhangi biri mi ruha özgüdür? Bu soruyla y zle ilmelidir ancak sorunun     m  basit değildir. Pek çok durumda görünen o ki, etkilenimlerin hiçbiri ister aktif ister pasif olsunlar bedenden ayrı varolabilir değildirler. Bu durum k zg nl k, cesaret, tutku ve genel olarak duyulanmada böyledir, ancak olasılıkla d   nmede böyle olmayabilir. Ancak eğer bu [sonuncusu - .n.-] bile bir tür imgelem veya en azından imgeleme dayanan bir  eyse, böyle olduğundan dolayı bedenden ayrı varolabilir olarak durmamaktadır. (...) Olas dır ki ruhun tüm etkilenimleri beden ile birle mi  bir şekildedir –k zg nl k, nezaket, korku, ac ma, cesaret ve ne e, sevme ve nefrette de olduğu gibi; çünkü bunlar ne zaman görünse beden de etkilenmektedir.”⁹⁸

Görünen o ki Aristoteles, düşünme konusunda tereddütleri olmakla beraber, insanın tüm özelliklerini (diğer canlılarınkini de kapsayacak biçimde) etkilenimler olarak belirtmektedir. Nitekim yetilerin etkilenimler olarak ifadelendirilmeleri, onların incelendiği alt başlıklarda açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. İkinci olarak duygulanımlar (tek tek duygu durumları) anlamında etkilenimler de bedenle ortak bir şekilde ele alınmalıdır lar. Bu da yeri geldiğinde tart  ılacak bir konudur. Ancak her iki durumda da, ruhun sonuçları sadece kendinde ortaya çıkan bir yetisinin olmad ı belirtilmiştir. Ruh ve beden her türden etkilenimin tanımlanmasında, tanımda belirtilmesi gerekenlerdir.⁹⁹ İnsan da bireysel töz olarak ikisinin birleşimidir.¹⁰⁰

Etkilenimlerin incelenmesi dolayısıyla doğa filozofunun i idir. Eğer ki bu özellikler sadece ruha aitlerse ve ruh da ayrılabilir değilse araştırma matematikçinin alanına girecektir. Ancak sözü edilen etkilenimler ruha ait ve üstüne üstlük ruh da

⁹⁸ Ar., **a.g.e.**, 403a3 ve dev. Diğer alt ba lı a kadar ilerleyen tart  malarda kullanılan g r   ler de aynı kısmın sonuna (403b 20) kadar olan bölümde belirtilmiştir.

⁹⁹ Her ne kadar daha önce formun tanımı ve özü vermek bakımından öncelikli olduğu vurgulansa da söz konusu olan insan ve onun etkilenimleri (yetileri) olduğunda sadece form tanımı vermekte yetersiz kalmaktadır. *Ruh  zerine*’nin tanım konusuna bu anlamda farklı bir bak   açısı getirdiği söylenebilir.

¹⁰⁰ Bu bölümde temel olarak Aristoteles’in *Ruh  zerine* adlı eserini inceledik. Küçük denemelerden oluşan ve genellikle Aristotelesçi olduğu kesin olmasına rağmen bizzat Aristoteles’e ait olup olmad ı tart  malı olan **Parva Naturalia**, tart  malara mümkün olduğunca katılmam   ve ana metne destek sağladığı oranda ele alınmıştır. Buradaki etkilenim listesinin daha geniş bir türü *Duyu ve Duyulur Nesneler  zerine* adlı denemededir. Sayılanların hepsi duyulanmanın bir etkilenimi oldukları belirtilerek (sıralama yapıldıktan sonra belirtilmiştir -436b5-) sıralanm  tır: Duyulanma, hafıza (**mn m **); k r arzu (**thümos**), tutku (**epithumia**), isteme (**oreksis**) ve son üçünün temelindeki duyulanma sonrasında olu anlar olarak haz (**h don **) ve ac  (**lup **). Ar., **SS.**, 436a5.

ayrılabilir olsaydı araştırma İlk Felsefe'nin alanına girecektir. Oysa ki bu türden etkilenimler belli bir durumdaki tözün hem maddesini (beden) hem de formunu (**eidōs** ya da tanımları olarak düşünülürse **logos**) düşünerek yapılan açıklamalarla açık kılınabilirler. O yüzden araştırma fizikçinin alanına girmektedir.¹⁰¹

Sonuç olarak ruh ve beden birincil tözlerde, bireysel tözün form ve maddesini oluşturuyor olmaları bakımından birliktedir. Birbirlerinden ayrılabilir değildir.¹⁰² Her kim ki, örneğin bir bireysel töz olarak insandaki kimi etkilenimleri incelemek isterse, o bu incelemeyi ancak hem ruhu hem de bedeni göz önünde tutarak yapabilecektir. Etkilenimlerden biri üzerine “X türünden bir etkilenim nedir?” sorusu sorulduğunda, “X, şöyle-şöyle bir formdaki şöyle-şöyle bir maddeden oluşmuş bir insanın şöyle-şöyle bir etkilenimidir” cevabı verilmelidir. Bu genel tanım her türden etkilenime uygulanabilir.

3.2.2. Ruhun Yetileri

Bu bölümde ağırlıklı olarak üç temel yeti (beslenmeye, duyulanmaya, düşünmeye yönelik yetiler) üzerinde durulacaktır.¹⁰³ Üç temel yetinin dışında önemli

¹⁰¹ “...ve belli bir anlamda yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin alanına ait olduğu açıktır.” Ar., **Metafizik**, 1026a5. Yani etkilenimler hem beden ve ruhun bileşiminden oluşan insana aittirler ve ruh da ayrılabilir değildir.

¹⁰² Etkilenimlerin hem beden hem ruh göz önüne alınarak incelenmesi gerektiğine dair Bkz. W. F. R. Hardie, Aristotele's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body, **PQ**, Vol. 14, No. 54, 1964, s. 72. Karş. I. Block, “The Order of Aristotle's Psychological Writings”, **AJP**, Vol. 82, No. 1, 1961, s. 50-77.

¹⁰³ Hareket ruhun önemli niteliklerinden biridir ve Aristoteles tarafından sıklıkla böyle olduğu vurgulanmıştır (Ar., **S.**, 403b28). *Ruh Üzerine*'nin giriş kısmı neredeyse tamamen bu konuya ayrılmıştır. Ayrıca bu konuya genel bölümlemelerde de yer verilmiştir. Genel bölümlemeler olarak şunları sayabiliriz: “Bu durumda diyoruz ki, araştırmamız açısından taze bir başlangıç noktası varsayarak, ruhu olan ruhu olmayandan yaşıyor olması bakımından ayırddedilir. Ancak yaşamak sözcüğü pek çok anlamda kullanılır ve biz şunlardan herhangi biri onda varsa bir şeye yaşıyor deriz: Akıl (**nous**), duyulanma (**aisthēsis**), hareket (**kinesis**) veya uzamda durgunluk (**stasis**), beslenmedeki hareketlerin dışında büyüme ve bozulma.” (413a 20) İkinci bölümlemeye sadece hareket, beslenme, düşünme ve duyulanma sayılmıştır. (413b 13) Üçüncü bölümleme: “Ruhun şimdiye kadar söz ettiğimiz yetilerinden bazılarını bazı canlılar sahiptir bazı canlılarsa hepsine sahiptir ve bazıları da sadece birine sahiptir. Söz ettiğimiz yetiler şunlar içindir: Beslenme, isteme, duyulanma, uzamda hareket ve düşünme.” (414a3 30). Dördüncü bölümleme: “Şimdi ruhu ayırteden iki özel karakteristik vardır: (1) uzamda hareket, (2) Düşünme, yargılama ve duyulanma.” (427a 17) Tüm bu bölümlemelerde hareketin önemi açıktır. Ancak Aristoteles'in ana kaygısını gözden kaçırmamak gerekir. Pek çok yerde belirttiği üzere, o asıl olarak canlıların bir sınıflamasına ulaşmaya çalışmaktadır. Bu sınıflamada türler ve cinsler olarak üç şeyden söz edebiliriz: Bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Amaç asıl olarak bunları sınıflamak olduğundan ve yer yer kimi tür canlıların hangi sınıfa ait

yetiler olarak isteme, imgelem ve hafıza, ruhun düşünme yetisi ile duyulanma yetisi açısından önemli olduklarından ayrıca ele alınacaklardır.

“Burada araştırmamızı her bir durumda yürütmeliyiz. Her bireysel olanın ruhunun ne olduğunu, örneğin bitki için, hayvan için ve insan için ne olduğunu araştırmalıyız. Aynı zamanda bunların, neden bir dizide olmak gibi sıralandıkları üzerine de düşünmeliyiz. Çünkü ruhun besleyici yetisi olmaksızın, duyulanma yetisi var olmaz. Ancak bitkilerde besleyici yeti duyulanma yetisinden bağımsızdır.”¹⁰⁴

Her bölümün genel inceleme yöntemi, Aristoteles tarafından 415a15’te sergilenmektedir. Bu sergilemeye göre, öncelikle ruhun değişik eylemlerde bulunmaya yönelik yetileri ele alınmalıdır. İkinci olarak bunların ne türden eylemlerde bulunuyor oldukları incelenmelidir. Üçüncü olarak da yetinin nesnesi, ikincisiyle birlikte eylemde bulunulmasını sağlayan şey olarak göz önüne alınmalıdır. Doğası gereği canlı, yetiye sahip olduğu için onu kullanabiliyordur ve yetinin aktüelleşmesi yetinin nesnesi ile olan ilişkisi sayesinde olmaktadır. Her yetinin kendine karşılık düşen nesnesi, yetinin aktüelleşmesinde önemli bir yer oynamaktadır.

3.2.2.1. Ruhun Beslenmeye Yönelik Yetisi (**threptikon**)

En alt canlı türü olarak bitkiler, duyu organına sahip olmamaları açısından hayvanlardan ayrılırlar. Duyu organına sahip olmadıklarından dolayı duyulanmazlar ve yer değiştirme hareketinde bulunmazlar. Onlar doğaları gereği dört cisim ile

olduğunu belirlemek zor olduğundan (örneğin yer değiştirme yapmayan ancak duyulara sahipmiş gibi görünen kimileri nasıl sınıflanacaktır?) tüm ayırteci özellikler tartışılmak zorunda kalınmaktadır. Eserin son bölümünün IX. kitap ve sonrasında bu durum açığa çıkar. Her türden yetiyi sayan Aristoteles, bunların hangi sınıfa ait olduğunun belirlenmesinin zorluklarını ele almaya başlar. IX. kitap ve sonrasında sayılan yetiler şunlardır: İmgelem, isteme yukarıdakilerden farklı olarak sayılanlar arasındadır. Hareketin önceden ele aldığımız anlamlarından biri yer değiştirme, diğeri büyüme ve bozulma olduğundan dolayı onun her durumda her canlıda bir şekilde bulunduğu açıktır. Başkalaşmanın duyulamadaki önemini de hatırlarsak nerdeyse canlılığın hareket olmadan olamayacağı ortaya çıkar. Bu yüzden biz bölümün ilerleyen kısmında canlıların sınıflanma amacına uygun olarak bitkiler, hayvanlar ve insanlardan söz edeceğiz. Bunlara karşılık gelen genel sınıflama ise, beslenmeye, duyulanmaya ve düşünmeye yönelik ruh yetileridir. İlk bölümdeki açıklamalara koşut olarak üç tür yeti içerisinde hareketin önemi de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Hareket ileride, duyulanmada oluşan haz ve acı dolayısıyla meydana gelen kaçınma ve arzulamaya yol açması bakımından tartışılacaktır.

¹⁰⁴ Ar., **a.g.e.**, 415a ve dev.

ilişkili bir şekilde beslenirler. Onlardan etkilenir ve bu sayede büyüme, bozulma ve oluşa uğrarlar.

“Ruhun beslenmeye (**threptikē**) ve oluşa (**genesis**) yönelik olan yetileri¹⁰⁵ aynı yeti olduğundan, biz öncelikle beslenmeyi ele almalıyız. Çünkü beslenme yetisi diğerlerinden beslenmede bulunuyor olması sayesinde ayırdır.”¹⁰⁶

Hiçbir canlı yemek olmadan varlığını sürdüremez.¹⁰⁷ Bu durumda en temel olan üreme değil de, beslenme olmalıdır. Bireyselin öncelikli görevi, kendi varlığını sürdürmektir. Bitki, hayvan gibi yemek kaynağına yer değiştirme hareketi yaparak ulaşamadığına göre onun beslenmesi, basit bir şekilde içinde bulunduğu ortamda ve etrafındaki öğelerle ilişkisi sayesinde olmalıdır. İlk bölümde ele alındığı üzere dört öğe birbirlerine dönüşebilir şekilde oluşa gelirler ve başkalaşmaya uğrarlar. Başkalaşmaları aynı türden ancak karşıt olmaları sayesinde olur. Beslenenin durumunda da böyledir. O, kendisi de oluşturan ancak bu sefer dışında olan öğelerden etkilenir, bu anlamda benzerden etkilenir. Öte yandan kendisinde olmayan bir şey aldığı ve onu değiştirdiği için bir anlamda da karşıtınca etkilenmektedir. Yemek, yenmeden önce yiyene karşıt özellikler barındırır ve sindirilmesiyle beraber yiyen ile benzer olur.

Bitkinin duyu organı olmamasına rağmen, tıpkı dokunmanın temel bir duyulanma olması gibi, temas onun için de birincil dereceden öneme sahiptir. Bitki temas halinde olduğu şeyce etkilenir.

Ruhun beslenmeye yönelik yetisi, beslenmenin nedenidir. Yemeğin niteliksel dönüşüme uğrayıp benzer hale getirilmesinde etkindir. Ancak form olması bakımından kendisi hareket etmez. Beslenendeki sıcak öğeyi harekete geçirerek

¹⁰⁵ **Genesisten** kasıt 415a25'te açık bir biçimde dile getirildiği şekliyle, üremedir. Her canlı kendisinde, kendisinin benzeri meydana getirme ilkesine sahiptir. Üreme en temel özellik olması dolayısıyla, en alt tür ruh yetisi olan beslenmeyle birlikte düşünülmelidir.

¹⁰⁶ Ar., **a.g.e.**, 416a20.

¹⁰⁷ Bu bölüm genel olarak Ar., **S.**, 416a20 ile 416b32 arasındaki bölümün incelenmesinden oluşturulmuştur. Farklı kaynaklara yapılan atıflar ayrıca belirtilecektir.

yemek üzerinde etkide bulunmasını sağlar.¹⁰⁸ Ruh etkilenime uğramaz ancak bireysel töz olan ruhlu beden etkilenime uğrar. Yemek yemek ruhlu bedenin bir etkinliğidir.

Sonuç olarak tüm bitkiler yaşıyor olarak dikkate alınır çünkü kendi içlerinde bir kapasite (**dünamis**) ve bir ilke (**arkhē**) vardır. Bu sayede hem büyümeyi hem de bozulmayı birbirine ters yönlerde gerçekleştirirler. Sadece yukarı veya aşağı değil, her iki yöne de büyürler ve yiyecekçe etkilendikleri müddetçe yaşamaya ve beslenmeye devam ederler.¹⁰⁹

3.2.2.2. Ruhun Duyulanmaya Yönelik Yetisi (**aisthētikon**)¹¹⁰

Aristoteles, incelemesine duyulanmanın iki açık karakteristiği olduğunu belirterek başlar. Bu karakteristiklerin birincisi hareket (**kinēsis**), ikincisi ise etkilenime maruz kalmaktır (**paskhein**). Çünkü duyulanma bir durum değişikliğidir, niteliksel bir değişimdir (**alloiōsis**).¹¹¹ Duyulanma (**aisthēsis**), duyu organının (**aisthētērion**) kendi dışındaki bir nesnece (duyulur, duyulanabilir olan, duyulur nesne-**aisthēton**) etkilenmesi sonucunda oluşur ve duyum (veri olarak-**aisthēmatos**), duyulananda yani insanda (**aisthētēs**) ortaya çıkar.¹¹² Bunun kanıtı, bizzat duyu organının kendisinin de dört öğeden oluşmuş bir organ olmasına rağmen, kendi kendinde duyulanmaya yol açmamasıdır. Ancak duyu organı dışındaki duyulanabilir nesnelerce etkiye maruz kaldığında duyulanır. Bu anlamıyla hem duyu organı hem

¹⁰⁸ Aristoteles burada önceden kullandığı bir analogiyi tekrarlayarak, ruhun gemicinin eli gibi olduğunu ve sadece eliyle dümeni hareket ettirdiğini, kendisinin hareket etmediğini belirtir. Dümen (sıcaklık) hem kendisi hareket eder hem de gemiyi (yemek) hareket ettirir.

¹⁰⁹ Son paragraf için Ar., S., 413a20 ve dev.

¹¹⁰ *Ruh Üzerine*'nin, II. kitap 5. bölümü duyulanmanın genel ilkelerinin açıklanmasına ayrılmıştır. Aşağıdaki bölüm, buradaki görüşlerden faydalanılarak yazılmıştır. Başka kaynaklara yapılan gönderimler ayrıca belirtilecektir. Ar., S., 417a ve dev.

¹¹¹ Aristoteles, ne türden bir etkilenim veya etki olduğunu daha önce tartışmıştık demektir. Nitekim tezimizin 3. bölümünün ilk ana başlığında biz de bu konuları inceledik. Ancak yukarıda belirttiğimiz kimi yorumcular duyulanmanın bir başkalaşım olduğuna itiraz etmektedirler. Özellikle işlevselci yorumlar bu türden itirazları yükseltmektedirler. Ancak bizce Aristoteles'te duyulanmanın, başkalaşım olduğu açıktır. Nitekim hem ilk alt başlıkta hem de Aristoteles'in kendi sözleriyle bu sergilenmiştir.

¹¹² Benzer gramatik kullanımlar etkilenimler konusunda da belirtilmiştir. **Pathēsis** (etkilenme), **pathēton** (etkileyen), **pathēmatos** ve **pathos** (etki). Düşünmeye ilişkin: **Noēsis** (düşünme), **noēma** (düşünülen) ve **noētos** (düşünce), başka bir şekilde **ennoia**. İmgeleme ilişkin: **Phaniesthai** (imgeleme), **Phantasia** (imgelem), **phantasma** (imge). **LSJ** ve Urmson., a.g.e.

de ruhun duyulanma yetisi (**aisthētikon**) potansiyel bir durumdadır. Nesnesince etkilendiklerinde, aktüelleşirler.¹¹³

Bu durum duyulanmadan iki şekilde söz ediliyor olmasından da bellidir. Duyulanma yetisi olduğu gibi duyulanıyor olma (**aisthanesthai**) durumundan da söz ederiz. Demek ki ikinci durumda potansiyel bir varolmadan aktüel bir varolmaya geçilmiştir. Ancak duyulanıyor olmak gene pasif bir durumdur sadece duyunun dışarıdan bir şeyler alımlamaya başladığını vurgular.

Daha önce de belirtildiği üzere hareket ve etkinlik-edilginlik konuları benzer bir şekilde ele alınmaktadır. Hareket aktüelliğin henüz sona ermemiş bir formudur. Bu anlamda etkilenme de, bir şey tarafından etkilenme olarak bir durumdan bir duruma geçiş şeklindeki bir harekettir. Duyulanma benzer olmayan tarafından oluşturulmuş ancak süreç bittiğinde duyu organında etki nesnesiyle özdeş bir duyu ortaya çıkmıştır.

Tıpkı duyu organının ve yetinin potansiyelliğinden ve aktüelliğinden söz edildiği gibi, duyulur nesnenin potansiyel ve aktüelliğinden de söz edilmektedir. Duyulur nesne potansiyel olarak duyulanabilir nesne anlamına gelmektedir. Duyulanma mevcut olduğunda, duyulanabilir nesne artık duyulanmanın nesnesidir. Önceden sıklıkla dile getirildiği üzere duyulur nesne başta duyu organına benzemezdir ancak duyulanma sonrasında duyu organı, nesnesiyle benzer olur.

¹¹³ Duyu organlarının durumu tıpkı benzinin durumu gibidir. Benzin de ateş olmadan kendi kendini yakamaz ancak, benzin benzin olmak bakımından kendinde yanabilirlik potansiyeline sahiptir. Aktüellik ve potansiyelliğin burada ele alınışı yorumlar açısından çeşitliliğe yol açmıştır. Biz de dipnotta bu tartışmayı yürüteceğiz. Çünkü duyu organının ve duyulanmanın pasif, bir etkilenim olduğu ve dışarıdaki bir nesnece harekete geçirildiği bizce açıktır. Sorun aktüelleştiği durumda onun hâlâ duyulanma olarak mı yoksa algılama olarak mı adlandırılması gerektiğine dairdir. Algı (İng: **perception**) ve duyu (**sensation**) farkındalık tartışmalarının yoğun olarak yürütüldüğü fenomenoloji sonrası tartışmalara dairdir (Brentano sonrası). İlgili tartışmalar için 88. no'lu dipnottaki kaynaklara bakılabilir. Kimi yorumcular bu tartışmayı **aisthēsisi sense-perception** diye karşılayarak aşmaya çalışmaktadır. Bkz. D. W. Hamlyn, "Aristotle's Account of Aesthesis in the De Anima", **CQ**, Vol. 9., No. 1, 1959, s. 6. Aristoteles'te farkındalık temelli bir tartışmanın yürütülüp yürütülmediği tam olarak açık değildir. Duyu organının kendisinin duyulanmasını bilip bilmediği problemi aşağıda ele alınacaktır. Biz şimdilik bu tartışmayı oraya bırakıp duyulanmadaki potansiyellik/aktüellik tartışmasını ele alacağız. Türkçede algılama açık bir aktif durumu belirttiğinden, sözcüğü duyu ile karşılamayı uygun bulduk. Ayrıca algı organı değil duyu organı sözünü kullanıyor olmamız da duyulanmayı (pasif çatı) kullanmamıza destek veriyor. Ayrıca bu sözcük istendiğinde duyulama olarak etken çatıyla da ele alınabilir. Türk Dil Kurumu sözlüğü, algıyı "Bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma" olarak tanımlamaktadır ve bu tanım açıkca modern tartışmaları vurgulamaktadır. Bu vb. modern tartışmalardan kaçınmak amacıyla ve hem yukarıda sayılan sebepler hem de duyu sözcüğünün duyu ile olan ilişkisinden de kaynaklı, algı değil duyu sözcüğünü temel aldık. Aristoteles, 417a20 sonrasında bu terimin anlamlarının kesinleştirilmesi gerektiğini belirtir.

Duyu nesnesi üç anlamda kullanılmaktadır:

- a) Tek bir duyuya uygun olanlar.
- b) Tüm duyularca duyulanabilir olanlar (birkaç duyuya ya da hepsi açısından olabilir).
- c) Dolaylı duyulanabilir olanlar.

İlk iki türden duyulanabilirler kendiliğinden (özel-**kath' hautō**), direkt duyulanımlara konu olurlar. Diğer türden olanlarsa ilinekseldirler (**kata sumbebēkos**). Özel olanların ilki türünden olanlar, sadece tek duyuya ilişkindirler. Bunlar sırasıyla görme duyusu için renk, duyma için ses, tat alma için tat, koklama için kokudur ancak dokunma için birden fazla duyulanabilirden söz edilebilir (temel olanı dokunmaya direnme anlamında sertliktir ancak ısı vb. den de söz edilebilir, aşağıda incelenecektir). Açıktır ki ses, renk vb. kendi başına değil ses veren, renkli olan nesne sayesinde etkide bulunurlar. İkinci türden olan duyulanabilirler, büyüklük, durgunluk, sayı, şekil, hacim vb. pek çok duyuya ortak (bazen ikisine bazen hepsine birden) duyulanabilirlerdir.

Duyuların iki tanesini sürecin açığa çıkması açısından incelemek yeterli olacaktır. Duyulardan dokunma ve görme, diğer duyulardan iki açıdan ayrılır. Dokunma pek çok yerde sıklıkla belirtildiği üzere en temel duyulanmadır. Görme ise, imgelem vb. düşünmeye giden süreç içerisinde, bilgiyle en çok ilişkili görünen duyulanmadır. Biz Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'deki incelemesinin tersine, önce daha temel olmasından kaynaklı dokunmayı ele alacağız. Son olarak da diğer duyuların benzer işleyişlerini ele alıp ortak duyuyu tartışmasını da yürüttükten sonra daha üst yetilerin incelenmesine geçeceğiz.

3.2.2.2.1. Dokunma Duyusu¹¹⁴

¹¹⁴ Duyu organlarını ve duyulanmaları kendi içlerinde ikiye ayırabiliriz. Aristoteles'in vurguladığı gibi dokunma duyusu tatma duyusu ile benzemektedir. Ar., S., 422a 10 ve 423a 20. Diğer duyular da kendi içlerinde birbirlerine benzemektedirler. Hepsinde ortam açık bir şekilde bellidir çünkü belli bir mesafeden duyulanmaktadırlar. Ayrıca hepsi, ortam ortadan kaldırıldığında (duyulur nesne duyulan organının üstüne yapıştırıldığında) duyulanamamaktadırlar. Bu benzerliklerden dolayı sistemin incelenmesi için sadece dokunma ve görmenin incelenmesi yeterli olacaktır. Buna ilişkin bir ayrım *Duyu ve Duyulur Nesneler Üzerine* adlı kitabında da vardır: Dokunma ve tatma, besleyici yetinin bir etkilenimi olmak ve diğerleri de hareketli olanlarda bulunmak bakımından benzerdirler. Ar., SS., 436b18.

Aristoteles'in kitaptaki gidişatına uymadığımız için, bazı konuların burada açık kılınması gerekmektedir. Öncelikle yukarıda her duyulanabilirin bir duyu ile özsel bir ilişkisinin olduğu vurgulanmıştı. Ancak dokunma duyusunda, duyunun hangi karşıtlıklar ile ilgilendiği açık durmamaktadır. Öte yandan, duyulanabilir olanın duyulanma ile ilişkisinde ortam (**medium**) gereklidir. Her duyu açısından, duyu nesnesiyle duyu arasında böylesi bir ortam bulunmaktadır. Dokunma, nesnesiyle direkt ilişkiymiş gibi gözükmemektedir. Aristoteles, bu iki zorluğun çözümü için açıklamalarına öncelikle bunları tartışarak başlar.

Dokunmada sıcak-soğuk, kuru-ıslak, katı-yumuşak vb. karşıt niteliklerden söz ederiz. Diğer duyularda ise, temelde bir nitelik öne çıkıyor gibi görünmektedir. Aristoteles bu farklılığın açıklanması için bir yol önerir. Bu yol diğer duyulanmaların da farklı karşıtlarla ilişkide olduğunun gösterilmesidir. Ancak yine de dokunmanın ilişkide olduğu tek bir dayanağın olup olmadığı belirsiz kalır.

İkinci zorluğun çözümü, dokunmada da bir ortam varsayılmasıyla bulunur. Ten, dokunmada duyulanabilir olan nesne ile duyulanan arasında bir ortam olarak bulunmaktadır. Ten canlı bir bedenin oluşumundaki toprak ögesi sayesinde, dokunma için bir ortam olarak bulunmaktadır. Ten bu açıdan bir organ değildir. Eğer ki ten bir ortam değil de duyu organı olsaydı, diğer duyularda olduğu gibi ortamın arada olmadığı koşullarda, örneğin duyulanabilir nesnenin duyu organı üstüne konduğu koşullarda, onlarda olduğu gibi duyulanmanın yok olması gerekirdi. Ancak böyle olmamaktadır. Aksine, duyulanabilir nesne ten ile temasında duyulanmaya yol açmaktadır. Bu durumda ten bir organ değil bir ortamdır.

Duyu organı potansiyel olarak nesnelerinin niteliklerine sahiptir. Duyulanma etkilenmenin bir formudur ve duyu organı potansiyel olarak bulunuyor olsa da, etken duyulanabilir nesne tarafından aktüelleştirilir ve başkalaşarak duyulanabilir nesneye benzer.

3.2.2.2.2. Görme Duyusu

Görme duyulanmasının (**opsis**) nesnesi, görünür olandır (**horaton**). Görünür olan renk ya da bir başka şey olabilir. Ancak rengin ortaya çıkması (aktüelleşmesi)

için ışığa gerek vardır. Bu durumda öncelikle ışık açıklanmalıdır. Işık (aydınlık) ile karanlık karşıt olduklarına ve ışığın potansiyel olarak bulunduğu yerde karanlık aktüel olarak bulunduğuna göre, her ikisini de taşıyan başka bir şey olmalıdır. Saydam (transparan – **diaphanes**: tam çevirisi ile “yarı görülebilir”) olan, kendinde görülebilir değildir. O, ancak bir şeyce etkilendiği ve aktüelleştiği (**energeia**) oranda görülür olur. Kendisini etkileyen ise karanlıkta görülebilen yegane şey olan, ateştir (açıktır ki burada gök cisimleri de düşünülmüştür). Ateş (gök cisimleri söz konusu olduğunda **aither**) bizzat saydama etki etmez, sadece saydamı görünür kılar. Ateşin olması aydınlığa, tersi ise karanlığa yol açar. Bu anlamda sistemdeki önemli öge, her cisimli olanda az ya da çok bulunan saydamdır. Saydamın her şeyde (tüm cisimler kendilerinde saydamlığı taşırlar) bulunuyor olmasının önemli bir kanıtı hava ve suyun da bir anlamda saydam olmalarıyla açıktır.¹¹⁵ Ancak saydam hiçbir zaman kendinde görünür olamaz, o, ancak ateşin aydınlattığı ortamda, renkle beraber bulunur. Çünkü rengin alıcısı, renksiz olandır. Potansiyel saydamlık, rengi alabilirliktir. Bu anlamda saydamlık, karanlıkta da vardır çünkü bazı cisimler karanlıkta da görülür (fosforlu olanlar vb). Cisimlerdeki renk, potansiyel olarak duyulanabilir olandır. Renkler, duyu organını aydınlıkta (ışık varolduğunda) saydam ortam sayesinde etkilerler. Işık hem saydam ortamı hem de cisimlerdeki rengi görünür kılar. Dolayısıyla duyulanabilir nesne, ışık ile aktüel olarak duyulanan nesne olduğunda, saydam ortamı ve saydam ortam yoluyla duyu organını etkiler. Duyu organı, tüm bu etkilenimler zincirinin sonunda ve tamamen pasif bir halde bulunur. Potansiyel olarak rengi alma durumundayken ortamca etkilendiğinde aktüel olarak rengi almaya (pasif olarak duyulanıyor olmaya) hareket ettirilir. Bu anlamda duyu organında duyulanmayı yaratan, asıl olarak duyulanabilir nesne olsa da duyulanma ortam üzerinden gerçekleşir. Çünkü duyulanmayı yaratan ortam olmasaydı daha öncede belirtildiği üzere, duyu organının (ör. gözün) üstüne konulan duyulanabilir olan, aradan ortamın kalktığı bu durumda da duyulanma yaratabiliyor olurdu. Oysa ki böyle değildir. Göz, üstüne konan bir şeyden etkilenemez.

¹¹⁵ Saydam doğaya içkindir sadece hava veya suda değil tüm doğada potansiyellik olarak bulunur. Ar., SS., 439a13.

Sonuç olarak görme duyusu da dokunma duyusu gibi fiziksel etkilenimlere uğrayarak etkilenir. Daha önceki bölümlerdeki açıklamalarımızla birleştirerek söylersek, bizzat kendisi de belli bir madde ve form bileşiminde olan göz, bir bireysel töz olarak başkalaşıma uğramaktadır (**alloiōsis**). Kendinde olmayan rengi alarak aktüel olarak o renk olmaktadır.¹¹⁶

3.2.2.3. Ruhun Duyulanmaya Yönelik Yetisi ve Ortak Duyu Üzerine

Yukarıdaki iki alt başlıkta konuyu duyu organları açısından fiziksel anlamıyla tartışmaya çalıştık. Ancak hâlâ Aristoteles'te üzerine en yoğun tartışmaların yürütüldüğü iki konu açıklanmamış durmaktadır. Birincisi, duyulanmada maddenin değil formun alımlanıyor oluşu ile ilgilidir. İkincisi ise, yukarıda da kısaca söz ettiğimiz üzere Aristoteles açısından duyulanmanın, bireyin farkındalığıyla yaptığı bir eylem olup olmadığıdır (eylemin aktif veya pasif oluşu). Bu iki çok tartışmalı konunun ilkinin ele alabilmek için *Ruh Üzerine*'nin önemli pasajına yer vermek uygun görünmektedir.

“Bütün duyular hakkında şunları doğru olarak anlamalıyız: (1) Duyu, duyulanabilir nesnelerin, maddeleri olmadan formlarını kabul edebilir. Tıpkı balmumunun, altın veya demir olmadan, [altından veya demirden olan –ç.n.-] mührün etkisini kabul ettiği gibi. Balmumu altın veya bronzun etkisini kabul eder ancak altın veya bronz olarak değil. Böylece duyu benzer durumlarda, rengi, tadı veya sesi olanca etkilenir; yani bizzat onun tarafından, bireysel özdeşliği yoluyla değil, daha ziyade belli bir niteliğe sahip olması bakımından ve formülü bakımından etkilenir. (2) Duyu organı birincil anlamıyla, sözü edilen potansiyelliğin [formu kabul edebilirlik –ç.n.-] kendisinde bulunduğu. Duyu organı ve potansiyellik özdeşler ancak onların özsel doğaları aynı değildir. Duyulanan özne uzamlıdır ancak duyulanma ve duyu uzamlı olamazlar; onlar bir tür orandılar ve sözü geçen öznenin potansiyellikleridir. Bu durum nesnelerin duyulanabilirliklerindeki aşırılığın duyu organlarını harap edişlerinde açık olur. Çünkü duyu organının tahrik edilişi çok güçlüyse, kendi ayarının oranı (ki bu gördüğümüz gibi duyuyu oluşturandır) harap olur. Tıpkı lirin ayarının ve sesinin perdesinin, tellerin aşırı basılmasında yok olduğu gibi. Aynı zamanda bitkilerin neden duyulanmadıkları da açıktır. Çünkü onlar sadece ruhun bir yetisine sahiptirler ve temas ettikleri nesnelerce bir yere kadar etkilenirler, sıcak ve soğuğu gösterirler. Ancak etkilenmelerinin bir yere kadar olmasının asıl sebebi onların bir ortalarının

¹¹⁶ Everson “ruhçu (spiritualist)” görüşü olarak eleştirdiği Burnyeat'ın görüşünü, Aristoteles'te duyulanmanın fiziksel değişim (başkalaşıma) gerektirdiğini ve Aristoteles'te iki ayrı töz değil (aynı anda etkilenime uğrayan ruh ve beden değil) tek bir töz (bireysel varolan) olduğunu belirterek çürütür. Everson, **a.g.e.**, s. 234.

olmamasıdır e.d. duyulur nesnelerin formlarını alabilme ilkesinin onlarda olmamasıdır. Onlar madde tarafından etkilendikleri oranda, form tarafından da etkilenirler.”¹¹⁷

Bu pasaja göre açıktır ki duyulanma, iki biçimde oluşmakla beraber her iki durum için de pasif bir edimdir. Duyulanmanın meydana gelmesi, öncelikle duyu organının duyulur nesnece etkilenmesine bağlıdır. Duyu organı duyulur nesnesince hareket ettirilir ve duyulur nesne duyu organında bir iz bırakır. İz, açıktır ki, artık duyulurun maddesi ile ilişkili değildir. Bu, en çok gözde belirgin bir hal almaktadır. Ayrıca, aşağıda ele alacağımız ortak duyulurlarla çözümlenebilecek bir sorundur. Görülür nesne gözü etkilerken cisimsel olarak bunu yapabilir.¹¹⁸ Aktüel duyulanma aktüel duyulurla bu açıdan özdeştir. Duyu organı, ortam sayesinde sürekli etkilenime maruz kalmaktadır. Duyulurdan duyu organına sürekli olarak etki gelmektedir. Ancak açıktır ki, görülebilir olanda bir değişme olmamakta ve o nerede duruyorsa hala orada durmaktadır. Bununla birlikte biz bu durumda göze baktığımızda ne görürüz? Gözde sadece bir birleşik varlık olarak yerinde durmaya devam eden duyulur nesnenin yansımasını, şeklini, formunu, formülünü (renkse renk; ısıysa ısı vb.) görürüz. Bu anlamıyla duyu organı duyuluru, beslenme de olduğu gibi absorbe edip kendileştirmez. Aksine sadece onunla başkalaşma ilişkisine girer. Başkalaşmada ana vurgu, tözün aynı kalmasına rağmen nitelikler arasında bir geçiş olması gerekliliğidir. Bu noktada göz, bir birincil töz olarak A niteliğinden B niteliğine sahip olmak şeklinde değişir. Nitelikler cisimsel olmadıklarına, sadece nitelikli olanlar cisimsel olduklarına göre; duyu organı fiziksel bir süreçle duyulurdan etkilenmesiyle, bizzat kendisi başkalaşır. Bu yorum gözün kırmızıya baktığında

¹¹⁷ Ar., S., 424a18.

¹¹⁸ Bu anlamda da aşağıda da ortaya çıkacağı üzere duyulanma duyu organında olan bir süreçtir. Duyu organının duyulanmalar arasında ki ayırtlamasına duyulanma demektir. Ancak tüm bu süreç duyu organında gerçekleşmektedir. Slakey bu konu güzel bir biçimde sergilemiş ve duyulanmanın ruhta olduğu, duyulanmanın aktif olduğumuz bir süreç olduğu vb. görüşleri yanlışlamıştır. T. J. Slakey, “Aristotele on Sense-Perception”, **Aristotle’s De Anima in focus**, Ed. M. Durrant, Routledge, London, 1993, s. 75-90. Everson da Aristoteles’te metne bağlı kalındığında, duyulanma konusunda “metne bağlı yorumun” haklılığının ortaya çıkacağını bildirmektedir. Her ne kadar duyulanmanın tamamen fiziksel süreçlere indirgenmesine karşı çıksa da fiziksel sürecin Aristoteles’teki anlamını vurgulayarak kendisinin “ruhçu” diye adlandırdığı görüşleri yanlışlar. Everson, **a.g.e.**, s. 139.

kırmızılaşmasını açıkladığı gibi, onun kırmızı cismi almadan sadece kırmızılığa sahip oluşu bakımından formu alıyor oluşunu da açıklar. Duyu, kırmızı duyusudur.¹¹⁹

Duyu organının tahrip olması, onun bir birleşik varlık olarak ortadan kalkmasıdır. Maddesi dağıldığı gibi formu da dağılmaktadır. Form-madde ilişkisi temelinde düşündüğümüzde, gözün maddesi su, hava vb. cisimlerden oluşmuş bir organdır. Formu ise görebilir olmasına yönelik belli bir şekilde olmasıdır (iki form konusunu yukarıda tartışmıştık). Duyu organın tahribi, duyu yetisinin tahribine de yol açar. Nitekim, ondan sonra duyulanma olmaz. Bu durumda göz açısından düşündüğümüzde, form olarak kendisinde bulunan, bireysel bir kırmızılıktır. Duyu organı kırmızı olur, nesnesinden fiziksel olarak etkilenerek başkalaşır. Ancak oran olarak formu, yani duyusu, olabileceği bir şey olarak potansiyelliğinin aktüelleşmesiyle duyu organının bizzat kırmızılığından farklı bir şeydir. O, tekil bir kırmızı duyusudur. Bu anlamıyla da sadece düşüncede ayrılabilir.

İkinci problem daha ciddi tartışmalarla ilgilidir. Bunların sergilenmesine geçmeden önce ortak duyulurların duyusu olarak ortak duyuyu açık kılmamız gerekmektedir.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin III. kitabında, ilk olarak sadece beş duyu organımızın varolduğunu kanıtlamaya çalışır.¹²⁰ Beş duyu organının gerekliliğinin kanıtlanması, onların oluşturuıcı öğelerinin üzerinden ve tamamen fiziksel süreçlerin göz önünde tutulmasıyla yapılır. Daha önce ele aldığımız, ilk öğelerin sayılarının aynı olması ve onlardan başka bir öğe olamaması dolayısıyla, ay altı evrende sadece onların oluşturduğu ortamlar ve yine onlarca oluşmuş duyu organları olacaktır. Duyulurun ortama etkisi dolayısıyla duyu organına etki etmesi ilişkisinden de çıkarılabileceği gibi, duyulur-ortam-duyu organı da dört öğe açısından birbirlerine bağlıdır. Sonuç olarak açıktır ki, sadece beş duyumuz vardır.

¹¹⁹ Genel olarak düşünülmediğini farkettiğimiz nokta burasıdır. Duyulurun maddesiz formunu almak, duyulurun bireysel töz olarak duyulanma esnasında ve sonrasında eksilmeden vb. etkilenime uğramadan karşımızda durmaya devam etmesine vurgu yapmaktadır. Gözün kırmızılaşması elbette fiziksel bir değişimdir (başkalaşma) ve gözün kırmızılaşmasıyla, sarılaşmasını ayırtlaması da kendisinde meydana gelen bu başkalaşmaya dayanmaktadır ve tüm bu süreç gözde ortaya çıkmaktadır. Karş. Everson, *a.g.e.*, s. 140 ve dev.

¹²⁰ Ar. S., 424b23-425a14.

Bu durumda, yukarıda belirttiğimiz özsel olarak (**kath' hautō**) duyulanabilir olarak belirtilen sayı vb. ne şekilde duyulanacaktır? Bunlar, ortak duyulurlar olarak yine beş duyumuz sayesinde duyulanacaktır. Ancak bu sefer sadece tek bir duyunun nesnesi olmadıklarından, birden fazla duyunun aynı andaki etkilenimi ile duyumlanacaklardır.

Ortak duyulurların hepsi, kendisi de bir ortak duyulur olan hareketle (**kinēsis**) ilişkilidirler. Bunlar, durgunluk (**staseōs**), şekil (**skhēmatos**), büyüklük (**megethous**), sayı (**arithmou**) ve birliktir (**henos**).¹²¹ Bu duyulurlarla direkt ilişkili olan duyu organı olmadığına göre, biz bu duyulurları iki veya daha çok duyunun aynı andaki etkilenimi sayesinde duyularız.

Ortak duyunun birinci özelliği, aynı duyulurdan etkilenen iki veya daha çok duyunun, aynı nesneden gelen etkiler olduğunun belirlenmesi veya belirlenememesidir. Görmeyle sadece renkli duyuluru duyularız ancak gördüğümüz zaman onun tatlı olduğunu da belirtebiliyorsak (daha önce tatma duyusuyla ondan gelen veriyi işin içine katabiliyorsak) bu, ortak duyu sayesinde. Bu anlamda ortak duyu, öncelikle iki duyunun aynı nesneye ilişkin olduğunu belirlemelidir (**gnōrizomen**). Bunu yapabilmesi için de, kimi zaman daha önceki duyulanmaları da kullanabilmelidir. Nitekim tek tek duyuların yanılmaz olmasına karşın ortak duyunun yanılabilirliği de söz edilen özelliği dolayısıyladır. Duyuların birleştirilmesi hataya açıktır. Ortak duyudan söz edemeseydik ve ortak duyulurlar için de bir duyu organı var deseydik baklava biçimli bir renkli cisme tatlı deyip yanılmamızı (eğer ki o gerçekten baklava değilse) açıklayamazdık.

Öte yandan, ortak duyunun ikinci özelliğini ele alabilmek için *Ruh Üzerine*'nin önemli bir pasajına başvurulmalıdır:

“Gördüğümüzü ve duyduğumuzu duyulayabildiğimize göre, bu duyulanma ya görmenin kendisi veya bir başka duyu sayesinde olmalıdır. Ancak aynı duyu hem görüşü hem de renkliyi, yani görüşün nesnesini duyulmalıdır. Böylece ya iki duyu aynı nesneyi duyulayacak veya görüş kendini duyulayacaktır. Aynı zamanda, eğer görüşü duyulayan ayrı bir duyu var ise, ya bu işlem sonsuza kadar gidecek ya da bir duyu kendini duyulayacaktır.”¹²²

¹²¹ Ar., a.g.e., 425a15.

¹²² Ar., a.g.e., 425b13.

Aristoteles'in sıklıkla kullandığı bir argüman olarak sonsuza gidiş olanaksızdır. Bu durumda duyunun bizzat kendisi duyulanmasının farkında olmalıdır. Ancak görüş (eylem olarak-aktüel) bunu yapacaksa, bu durumda görme renkli ile olan ilişki olduğundan, renklenen bir şeyin olması gerekecektir. Ancak yine de ilk duyuda durmamız gerekmektedir. Ortak duyunun ikinci özelliği olarak duyulduğumuzın (Aristoteles, biz vurgusu ile artık duyulanmanın sadece pasif bir etkilenim olmaktan öteye geçtiğini bildirmektedir) farkındalığını sayabiliriz. Aktüel olarak duyumsama (duyulanabilmenin aktüelleşmesinin farkındalığı) nesnesiyle aynı olsa da, söz edildiği gibi, onların özleri farklıdır. Bu durum en çok aktüel olarak duyulanmanın kesildiği noktada açığa çıkar. Maddesiz duyulanan form, duyu organında varlığını sürdürür. Uzun süre bir cisme baktıktan sonra gözümüzü başka bir tarafa çevirdiğimizde gözümüzün önünde hâlâ o cismin bir etkisini fark ederiz. Aristoteles, bu sıradan gözlemi kullanmaktadır. Bu durumda gördüğümüzü biliriz çünkü artık formun farkına varmışsınız. Bu yüzden de görme, duyma vb. duyumlamalarda (aktüel), duyu organında bir ayırlama ortaya çıkar.¹²³ Görmeye siyah ile beyaz ayırt edilir. Ancak görme aktüel olarak sadece tek bir nitelikte uğraşabilir. O aynı anda aynı yerde hem beyaz hem siyah ile uğraşamaz. Bu geçişi sağlayan, artık bizdeki bir şey üzerine işlemde bulunan ortak duyu yetisidir. Ortak duyu, birinci özelliğiyle koşut bir biçimde, hem aynı duyunun farklı zamanlardaki verilerini hem de iki ayrı duyudan gelenlerin, o anda aynı şeye ilişkin mi yoksa farklı şeye ilişkin mi olduğunu ayırlamaktadır.¹²⁴ Aynı zamanda bunu yapanın biz olduğunu da ayırlamaktadır.

¹²³ Ar., a.g.e., 426b10: "Bu durumda her duyu kendi duyulanabilir tözü (**hüpokeimenon**) ile ilişkilidir; duyu organında böyle bir şekilde bulunur ve duyu söz edilen konuya ilişkin ayırlamada (**krinein**) bulunur, ed. görüş beyaz ile siyahı ve tadış tatlıyla acıyı ayırt eder ve diğer durumlarda da benzer şekilde." **Krinein** sözcüğü için söz konusu olan duyulanma olduğunda ayırlama karşılığını kullandık. Ancak aşağıda ele alacağımız üzere söz konusu olan düşünme (**noësis**) olduğunda yargılama daha uygun bir karşılık olarak görünmektedir. Yargılama sözcüğü yargı sözcüğü ile birebir ilişkili olduğundan ve yargı sözcüğü de hem mantıkta önermeye hem de düşünmede düşünceye ilişkili olduğundan bu karşılıklar kullanılmıştır.

¹²⁴ A.g.y.: "Bu durumda bunu ileri süren (**legei**) aynı yetidir; ileri sürmesi nedeniyle, böylece düşünüyordur (**noei**) ve duyuluyordur da (**aisthēnatai**)."

Ortak duyunun üçüncü özelliği, ortak duyulurların duyulanmasına ilişkindir. Ortak duyulurlar, maddesi olmadan formu almanın güzel bir örneğini vermeleriyle “maddesiz form” tartışmasının çözümüne de katkı sağlamaktadır. Sayı, büyüklük vb. ortak duyulurlar, sadece düşüncede ayrılabilirler olarak cisme nitelikler şeklinde ait değildirler. Ancak onlarla benzer biçimde sadece formel olarak duyulanabilirler. Ortak duyu (aynı zamanda genel olarak duyulanma) bu türden duyulurlar üzerine işlem yapıyla, düşünme ile duyulanma arasındaki geçişin önemli bir ayağını oluşturur. Biz düşünmemizi bu türden formlar üzerine gerçekleştiririz. Bu konu, ilerleyen bölümlerde daha açık bir şekilde tartışılacaktır.

Sonuç olarak ortak duyu, ruhun duyulanmaya yönelik yetisinin bir bütün olarak nasıl işlediğini anlatmakla, asıl olarak duyulanmanın genel yapısını ortaya sermektedir.¹²⁵ Duyulanma artık, sadece fiziki bir süreç değildir. Duyulanma, pasif bir etkilenim olarak fiziksel teması gerektirir, aktüel olarak duyulanmaya başladığında da pasif olmaya devam eder ancak orada kalmaz. Duyu organının duyulanabilirliği aktüelleştiğinde, form üzerinde işlem yapar hale gelir. Bu işlem, duyu organının bir tür hafıza gibi davranmasıyla başlar. Duyu kendindeki veriler üzerine aynılığın veya farklılığın belirlenmesi türünden bir işlem yapar.¹²⁶ Fark ayrımlandığında daha üst yetiler devreye girebilir. Bu durum yargının ortaya çıkmasıyla koşut bir biçimde olur.¹²⁷

¹²⁵ W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Volume VI, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Vol. VI., s. 295.

¹²⁶ Yukarıda belirttiğimiz işlevselci (yönelimselci) bakış açısında katılmadığımız görüş bu noktada ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'te duyulanma esnasında bir farkındalık, aktiflik vb. olduğunu düşünmüyoruz. Elbette biz bir yere bakarız, bir şeye dikkatimizi veririz. Ancak bu süreç bizim diğer yetilerimizin devreye girişi sonrasında olmaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken imgelem, hafıza vb. yetilerdir. Duyulanma da düşünme (düşünme anlamıyla bilinç) devreye girmiş olsaydı hayvanların da düşünmesi gerekirdi. Oysa ki böyle olmamaktadır. Nussbaum da genelde işleve vb. vurgu yapmasına rağmen duyulanmada ki pasifliğimizi kabul etmek zorunda kalmıştır: “Biz her zaman duyusal etkiyi pasif bir şekilde kabul ederiz, ancak biz ne zaman aktif bir şekilde çevremizdeki bir nesneye odaklanırsak, onu içinde bulunduğu bağlamdan ayırırız ve onu belli bir şey olarak görürüz, imgelem yetisi veya duyulanmanın imgelem yönü, devreye girer.” Nussbaum, M. C., **Aristotle's De Motu Animalium**, Princeton University Press, Princeton, 1985, s. 259. Biz bu anlamda Slakey'in ve Everson'un yukarıda sergilediğimiz görüşlerine katılıyoruz.

¹²⁷ Ross, **a.g.e.**, s. 170: “Bu, **phantasia**'ya ortak duyusalı olduğu kadar, ilinekselleri, hatta özel duyusalı kavrama işini yüklemek demektir. Böylelikle duyum, nesnelere ilişkin herhangi bir bilgi ya da yanlış bilgi verebilmesinden önce **phantasia** tarafından yorumlanması gereken salt edilgin bir uygulanım düzeyine indirgenmiş olmaktadır.” Ross'un çok haklı olarak belirttiği bu süreç aşağıda ortaya çıkacaktır. Ancak duyu organının duyulanmasında, aktif duyulanmada imgeleme ihtiyacı olup olmadığı belirsizdir. Duyu organının bizzat kendisinin bir tür hafızası varmış gibi düşünüldüğünde ve

Duyumlama insanın hayvanlarla ortak bir özelliği olduğuna göre, hayvanların bazı durumlarda neden kaçınma ya da arzu etme vb. hareketleri yapabildiği de ortaya çıkar. Hayvan duyulanma sayesinde bazı şeyleri ayırt edebilmektedir. Hem nitelikleri hem de niteliklerin taşıyıcısı olan cisimleri (yemeği rengi, tadı vb. ile ayırt eder) fark eder. Bunun yanısıra duyulanmanın peşi sıra ortaya çıkan ve aşağıda tartışılacak olan acı ve haz etkilenimlerine de maruz kalmaktadır. Ancak düşünmenin devreye girişi, duyudan kaynaklı veriler üzerine yapılan, yukarıda da sözü edilen, hataların ortaya çıkışında gerçekleşmektedir. Aristoteles'e göre hayvan hata yapmaz, neyi yiyeceği ve yemeyeceği konusunda yanılmaz çünkü o ortak duyunun düşünmeyle olan bağına sahip değildir, onda düşünme yoktur. Duyulanmanın hayvanla insanın ortak yetisi olduğu düşünüldüğünde de, duyulanmanın düşünmenin devreye girmediği bir etkilenim olduğu ortaya çıkar.¹²⁸

3.2.2.4. İmgelem (**phantasia**)¹²⁹

Ortak duyu sonrasında ortaya çıkan ayırlama, kişinin duyulur üzerine bir yargısıyla sonlanır. Yargı farklı düzeylerde olmak üzere hem duyulanma hem de düşünme için geçerlidir. Yargı ve sonrasında oluşan kanı bu açıdan, imgelem ele alınırken çözümlenmesi gereken bir problem olarak ortaya çıkar.¹³⁰

“Çünkü imgelem hem duyulanmadan hem de düşünmeden farklıdır. İmgelem her zaman duyulanma içerir ve kendisi de yargıda içerilir. Ancak açıktır ki, imgelem ve yargılama değişik düşünme formlarıdır. Çünkü ilki, istediğimiz zaman bizim elimizde olan

etkilenimin onda kaldığı göz önüne alındığında, henüz o aşamada bile bir ayırlama olmalıdır. Bu verilerin daha ileri düzeyde işlenmesi, üzerine yargılarda bulunulması vb. hafızayı gerektirir. Hafıza ise imgelemle ilişkili olmalıdır.

¹²⁸ Sisko, bu alt başlıkta sergilediğimiz yorumcuları ele alıp, görüşlerini detaylı bir şekilde sergiledikten sonra kendi görüşünü de dile getirmektedir. Sisko'ya göre duyulanma tüm hayvanlarda fiziksel değişime dayanmaktadır hatta insanlarda ki düşünme de maddi değişime dayanmaktadır. Sisko konu üzerine yazan yazarlar arasında maddi değişim gerekliliği üzerinde önemle durmasıyla ayrılmaktadır. J. E. Sisko, “Material Alteration and cognitive Activity in Aristotle's ‘De Anima’”, **Phronesis**, Vol. 41, No. 2, 1996, s. 138-157.

¹²⁹ Sözcüğü hayalgücü yerine imgelemle karşılamayı uygun bulduk. İngilizce çevirilerde de sıklıkla sözcüğün hayalgücü (**imagination**) olarak çevrilememesi üzerine vurgu vardır. Çünkü **phantasia** düşünceye veri sunması nedeniyle sadece hayal etmek gibi bir etkinliğe sığdırılmamalıdır. Öte yandan imgelem, imge sözcüğü ile olan bağı sayesinde de uygun bir karşılık gibi durmaktadır.

¹³⁰ Ar., **a.g.e.**, 427a15. Ruh ayırt eden iki özel karakteristik vardır: Bir yanda uzamda hareket, diğer yanda düşünme, yargılama, duyumlama.

bir etkilenimdir (çünkü zihinsel imgeleri hatırlamak olanaklıdır tıpkı düşüncelerini düzenleyen insanların bir hatırlama sistemi içerisinde imgeleri kullanmaları gibi), ancak istediğimiz gibi kanılar oluşturmak bizim elimizde değildir. Çünkü biri ya doğru ya da yanlış bir kaniya sahip olmalıdır.”¹³¹

İmgelemin ayırt edici özelliği, bize bağlı bir şekilde de işleyebiliyor oluşunda yatmaktadır. Biz imgeleme durumunda, daha çok bir resimdeki korkutucu bir duruma bakan gözlemci gibiyizdir. İmgenin oluşması, açıktır ki, duyulanmaya bağlıdır. İmgenin oluşmasında ve yargı sayesinde bir kaniya yol açmasına kadarki zamanda, insan pasif bir etkilenim halindedir. İmgelem de bu anlamda bir **pathos**dur. Aristoteles, imgelemin diğer yetilerden ne şekilde ayrıldığını belirlemeye çalışır:

1) İmgelem duyulanma değildir. Çünkü duyulanma potansiyel ve aktüel olabilirken imgelem her ikisinin de olmadığı bir zaman, rüyalarda olduğu gibi, ortaya çıkabilir. Duyulanma her zaman şimdide olan bir şeydir, oysa imgelem geçmişe yönelik şeylerde de ortaya çıkar. Ayırt edici bir özellik olarak duyulanma her zaman doğru olabilirken imgelem genelde yanlış olmaktadır.

2) İmgelem bilgi veya düşünme de değildir. Bilgi (**epistēmē**) ve düşünme (**noesis**), her zaman doğruyu verirler.

3) Kanı (**doksa**) belli bir inancı gerektirir. Kanısı olanın ona inanmaması olamaz. İnanma ikna ile ortaya çıkar ki, bu da akılsal konuşmaya dayanır (**logos**). Bu durumda imgelem, ne duyumlamayla birleşen kanıdır ne duyumlamaya dayanan kanıdır ne de kanı ile duyumlamanın birleşimidir.

Sayılan olasılıkları tartışan Aristoteles bize imgelemin açık tanımını yapar:

“Eğer, imgelem söylediklerimizden başka bir şey içermiyorsa, ki bunları ele aldık, bu durumda imgelem aktif bir şekilde (**energeia**) olan duyumlama sayesinde oluşturulan bir harekettir. Görüş ana duyu olduğuna göre, **phantasia** (imgelem) sözcüğü **phaos** (ışık) sözcüğünden türemektedir, çünkü ışık olmaksızın görmek olanaksızdır. Ayrıca, imgeler bizde sürüp gittiklerine ve duyumlara benzediklerine göre, yaşayan canlılar sık sık onlarla uyumlu bir şekilde eylemde bulunurlar. Demek oluyor ki, bazılarının (vahşi hayvanların) akılları (**nous**) yoktur ve bazıları (insanlar) da akılları duygularca (**pathē**), hastalıkça veya uykuca gölgelendiğinden dolayı imgelemlerine dayanarak eylerler.”¹³²

¹³¹ Ar., **a.g.e.**, 427b15.

¹³² Ar., **a.g.e.**, 429a ve dev.

İmgelere dayanarak yaşamı sürdürmek, görüldüğü üzere, mümkünse; imgenin hafıza ile ilişkisi olmalıdır. Hayvanın akli olmadan eyleyebilmesi imgelerine dayanmasındandır. Aynı şekilde insan da kimi etkilenimler sayesinde aklının gölgelendiği durumlarda, imgelere dayanarak eyleyebilmektedir. Bu tür bozulma durumlarında bile eyleyebilmek mümkün olduğuna göre, imgelem üzerine yapılan işlemlerle eylenilmektedir. Duyulanmanın maddesiz formunu hafızada bulundururuz, imgelem sayesinde de geçmişteki duyulanmalarımız üzerine işlemde bulunabilir hale geliriz ki bunlar hep tekil olana aittirler. Aktüel duyulanma imgeleme gerek duymaz ancak düşünmede biz her zaman imgelere ihtiyaç duyarız. İmgelem aklın düşünmek için ihtiyaç duyduğu imgeleri (**phantasma**) sağlar. Bu imgeler sadece görüntüler şeklinde değildir. Daha önceki bölümlerde ele aldıklarımız doğrultusunda imgelem, her türden formu barındırmalıdır. Tek tek duyulara ve ortak duyuya konu olan her türden imge, akla düşünmesinde bir kaynak sağlamak bakımında imgelemdeyir. Her türden formdan kastımız, duyulanabilir formlar ve düşünülebilir formlardır. Duyulanabilir formlar duyulanabilirlerden gelen şekil vb. formlardır. Örnek olarak basık-burunluluk duyulanabilir formdur ancak eğri, düşünülebilir bir formdur ve genel olarak tüm matematik nesneler düşünülebilir formlardır. Düşünme öncelikle imgelerdeki düşünülebilir formların aktive edilmesi, onların düşüncede duyulanabilir formlardan ayrılmasıdır. Hatırlama, öğrenmenin ve ileri düşünceler üretmenin temelidir. Düşünmenin ele alındığı bir sonraki bölümde bu konu açıklığa kavuşturulacaktır.

Son olarak hayvandaki ve insandaki imgelemin farklı olduğu da belirtilmelidir. Hayvandaki imgelem duyulanmaya yakın bir imgelemken insandaki, akıl yürütmenin emrindeki bir imgelemdeyir. İnsanın seçim yapması anlamında düşünmeye tabi olan hareketlerimiz ise, istemeyle ilişkilidirler.

3.2.2.5. Ruhun Düşünmeye Yönelik Yetisi (**noētikon**)

Aristoteles'in ruh üzerine düşüncelerinde yorumlanması en zor kısımlarından biri olan düşünme yetisi, genellikle edilgin ve etkin akıl ayrımı yapılarak ele alınır.¹³³ Bu başlık altında alt bölümlemeye gitmeden önce, genel olarak düşünme yetisiyle neyin kastedildiği daha sonra sırasıyla edilgin ve etkin aklı ele almak yerinde olacaktır.

Düşünme Aristoteles'in daha önce de bildirdiği üzere, duyulanmayla benzerlikler taşımaktadır. Ancak bunların aynı olduğu düşünülmemelidir. Analogik olmaları iki sebepten ötürüdür: Birincisi, her ikisi de formlarla ilişkilidir, ikincisi her iki durumda da etkilenme tartışması yürütülmektedir.

Aristoteles düşünme yetisinden söz ederken aklın (**nous**) düşünen (**dianoetiai**) ve yargılar oluşturmamızı (**hüpolambanei**) sağlayan bölüm olduğunu belirtir.¹³⁴ Ancak akla ilişkin asıl tartışmalar için, Aristoteles'in diğer eserlerinden de faydalanmamız gerekmektedir. Aklın ayırt edici özelliği, sıklıkla vurgulandığı üzere, onun yanıltmaz, her zaman doğruyu verecek şekilde oluşudur. İkinci özelliği ilkler üzerine bilginin sadece bu yolla edinilebilir olmasıdır. Akıl, yorumcular tarafından özellikle ikinci özelliği dolayısıyla, sezgi (**intuition**) olarak da adlandırılmayı hak eder.¹³⁵ Üçüncü bir özelliği ise duyulanmayla olan karşıtlık içerisinde belirtilmelidir. Biz, duyulanmada her zaman tekil ile ilişkideyizdir ancak düşünmede tümeller ile ilişkide oluruz.

Düşünmenin duyulanmadan bir diğer farkı, duyulanmada duyulanabilir formlar ile ilişkide olunmasıdır. Öte yandan düşünmede açık bir şekilde düşünülebilir formlar olan özler ve anlaşılabilir olanlar (**noēta**) ile ilişkideyizdir.¹³⁶ Önemli bir pasaj bunu açıkça belirtmektedir:

¹³³ **Nousu** tüm tez boyunca zihin olarak karşıladık ancak bu bölümde kimi yerlerde aklı kullanmayı uygun buluyoruz. Antikçağ düşünürleri açısından zihin ile akıl arasında herhangi bir fark yoktur. Zihin-akıl ayrımı modern bir ayrım olarak gözükmemektedir. Bu bölümde bazı söyleyişlerde daha uygun olmasından dolayı zihin ve Türkçe çevirilerde de genel olarak kullanılmasından dolayı akıl sözcüklerini karışık bir şekilde kullandık.

¹³⁴ Ar., a.g.e., 429a23.

¹³⁵ **Nousun** genel olarak farklı kavramlarla karşılandığı da belirtilmelidir: **Gnōmē**, **sunesis**, **phronesis**, **logismos**. Guthrie, a.g.e., s. 191 ve dev. Karş. D. J. Allan, **Philosophy of Aristotle**, Oxford University Press, London, 1970, s. 49 ve 55.

¹³⁶ **Noēta** düşünmenin (**noēsis**) nesnesidir. Ancak biz her zaman her şeyi düşünebiliriz. **Noēta**yı kavram olarak ele aldığımızda, düşünme ile onu anlamamızdan da söz edilebilir. Bu anlamda bazı durumlarda **noēta**yı anlaşılabilir olan ile karşıladık. Düşünme, nesnesini tam olarak kavradığında, nesnesi anlaşılabilir olur.

“Büyükliğin, büyüklüğün özüyle [büyük olmaklıkla –ç.n.-], suyun su olmaklıkla aynı şey olmamasından dolayı (...) biz eti ve et olmaklığı da farklı yetiler sayesinde yargılarız (**krinei**). Veya aynı yeti yoluyla ancak farklı ilişkilerle. Çünkü et maddesi olmadan varolamaz, ancak tıpkı ‘basık-burunlu’nun belirli bir maddedeki belirli bir form demek olması gibi olabilir. Şimdi biz, duyulanma yetisi sayesinde eti bir oran olarak oluşturan tüm nitelikleri, sıcaklığı ve soğukluğu ayırmaları (**krinei**). Ancak başka bir anlamda, etin özünü yargılarız (**krinei**); ister [duyulanma yetisinden –ç.n.-] tamamen ayrı olsun ister onunla bir şekilde ilişkili olsun, bir yetimiz vardır. [Bu durum, ilişkili oluşu –ç.n.-] kıvrık çizginin, düzleştirildikten sonraki şeklinin önceki haliyle ilişkili olması gibi de olabilir. Ve soyut nesneler açısından ‘düz’, ‘basık-burunlu’ gibidir çünkü her zaman bir uzamla bulunur. Fakat onun özü, eğer ki ‘düz’ ve ‘düzlük’ [düz olmaklık –ç.n.-] aynı şey değilse, başka bir şeydir. Bunu ikilik olarak adlandırmamıza izin verilsin. Bu durumda onun üzerine başka bir yeti aracılığıyla veya aynı yetiyle ancak başka bir ilişki sayesinde yargıda bulunuruz.”¹³⁷

Bu pasajda açık bir şekilde dile getirildiği üzere, akıl duyulardan gelen duyu verisini de göz önünde tutmakla beraber (çünkü o da ete dair bilgi vermektedir: sıcak, soğuk vb. nitelikler) asıl olarak et olmanın ne olduğu ile iş görür.¹³⁸ Etin özünü veren tanımdır. Tanım da, ilk alt bölümlemede ele aldığımız üzere, formdur. Ancak bu form düşünülebilir bir formdur ve maddesinden bağımsızdır. Etin tanımı şöyle olabilir: “Şöyle-şöyle bir bileşimde, şöyle-şöyle bir maddede varolan, şöyle-şöyle türünden (nitelik, nicelik vb. kategoriler) bir kavram.” Aristoteles’in deyişiyle:

“Soyut nesneler (**aphairesei**) olarak adlandırılanlarda ise, zihin onları ‘yassı-burunluluğu’ düşünüyor olduğu gibi düşünecektir. ‘Yassı-burunluluk’ yoluyla etten uzak bir şekilde düşünülmeyecektir ancak, ‘oyuk’luk (**koilos**) yoluyla bunu yapacaktır. Aktüel olarak bu şekilde kavranıldığında, oyukluğun içinde bulunacağı etten uzak bir şekilde düşünülecektir. Böylece zihin, matematiğin nesnelerini düşündüğünde, onlar aktüel olarak ayrılabilir olmasalar da onları ayrılabilir olarak düşünecektir.”¹³⁹

Zihin, böylesi tanımlar üzerinden iş görür. Daha önce de belirtildiği üzere, zihin imgesiz düşünemeyeceğine göre ve imgeler her zaman tek tek duyulardan gelen tekiler üzerine olan imgeler olduğuna göre, zihin tanıma ulaşmak amacıyla tekiler arasında belli işlemler yapmak zorundadır:

¹³⁷ Ar., **a.g.e.**, 429b10. **Krinei** sözcüğünü neden iki farklı şekilde karşıladığımıza ilişkin önceki dipnotlardan faydalanılabilir.

¹³⁸ *Metafizik*’in başlangıcı bu sürecin detaylı bir tasvirini sunmaktadır.

¹³⁹ Ar., **a.g.e.**, 431b15.

“Şimdi, düşünen ruh için imgeler (**phantasmata**) direkt duyumların (**aisthēmata**) yerlerini alırlar ve o, onların ne zaman iyi ne zaman kötü olduğunu onaylar ya da reddeder, onlardan kaçınır veya onları ister. Böylece ruh zihinsel bir imge (**phantasmatos**) olmadan asla düşünemez (**noei**).”¹⁴⁰

Akıl, gelen duyu verileri arasında karşılaştırmalar yapmalı, onları yargılamalı ve onlar üzerinde akıl yürütmelidir. Akıl, tanıma ulaştığında yanılmazdır:

“Ancak eğer karşıtı olmayan bir şey olursa, aktüeldir ve ayrı olarak varolabilir, o kendiliğinden bilinebilirdir [karşıtı olan şey karşıtıyla bilinir –ç.n.-]. Önesürüm (**phasis**), onaylama (evetleme-**kataphasis**) gibi, bir öznenin özelliğini ortaya koyar ve her zaman doğru veya yanlıştır. Ancak zihnin durumu her zaman bu şekilde değildir: Öz (**to ti ēn einai**) anlamında bir tanımın (nelik- **ti esti**) düşünülmesi her zaman doğrudur ve bu bir yükleme örneği değildir. Ancak duyunun kendi uygun nesnesinden duyulanmasının her zaman doğru olmasına rağmen, beyaz nesnenin bir insan veya insan olmadığına ilişkin yargı her zaman doğru değildir. Maddesinden soyutlanmış her nesne için de bu denemeler böyledir.”¹⁴¹

Ancak akıl, yargılamada ve akıl yürütmede yanılabilir. Çünkü Aristoteles’in sıklıkla bildirdiği üzere yanılma, birleştirme ve ayırmada meydana gelir:

“Düşünmenin bölünebilir olmayan nesnelerinin düşünülmesi, bir yanlışlığın olamayacağı şeylerle ilişkili bir şekilde ortaya çıkar; nerede yanlışlık ve doğruluğun olanaklılığından söz edilirse, orada düşüncelerin yeni bir birlik oluşturmak şeklinde bileşimlerinden söz edilir.”¹⁴²

Birlik oluşturmak amacıyla birleştirmek türünden işlemler de *Organon*’un tüm konularını kapsayacak olan mantığı öne çıkarır:

“Çünkü yanlışlık her zaman birleştirme (**sunthesis**) işleminde yatmaktadır, eğer bir insan ‘beyaz-olmayan’ı, ‘beyaz’ olarak söylüyorsa, bu durumda beyaz-olmama kavramını birleşime sokmuş demektir. Aynı şekilde tüm bu işlemlerin bölümlemeyi de (**diairesin**) gerektirdiğini söylemek olanaklıdır. Çünkü sadece Kleon’un beyaz olduğunu söylemek değil

¹⁴⁰ Ar., **a.g.e.**, 431a15. “Düşünme yetisi zihinsel imgelerdeki formları düşünür ve tıpkı duyu karşısında olduğu gibi onun neden kaçınması veya neye yönelmesi gerektiği belirlenir.” Ar., **a.g.e.**, 431b2.

¹⁴¹ Ar., **a.g.e.**, 430b25.

¹⁴² Ar., **a.g.e.**, 430a25.

beyaz-dı ve beyaz-olacak olduğunu söylemek de doğru veya yanlış olabilir. Her durumda bunları birleştiren zihindir.”¹⁴³

Böylelikle hem zihnın tanımını hem de ilk sorun olan formlarla ilişkiyi ele almış bulunuyoruz. Öte yandan, ikinci problem olan etkilenim tartışması, edilgin ve etkin akli tartışmamızı gerektirmektedir.

Öncelikle, duyulanmada duyunun duyulurca aşırı derecede etkilenmesi, duyunun tahribini yaratırken düşünülürün düşünme üzerindeki etkisinde düşünce tahrip olmaz. Aksine daha da kuvvetlenir. Bu anlamda duyulur ile duyulanabilir arasındaki ilişkinin fizikselliği, düşünmede yoktur. Düşünme yüksek türden bir düşünürü düşündüğünde, daha da kuvvetlenir (akıl yürütme yeteneği artar).¹⁴⁴

Ancak yine de duyulanabilirin duyu ile ilişkisi türünden bir ilişki, düşünülebilir ile düşünme arasında da olmalıdır. Nasıl ki duyulanmada duyu organı nesnesine potansiyel olarak sahip gözüküyorsa düşünmede de akıl, tüm düşünülebilir olanlara potansiyel olarak sahiptir. Düşünüyor oluşa kadar zihin aktüel bir varlığa sahip değildir ve etkilenimsizdir (**apathē**) ancak düşünülürlerle ilişkiye geçtiğinde aktüel olarak bu düşünülürler olur. Bu anlamda da zihin kendi üzerine de düşünebilirdir.

Sözü edilen süreç ne şekilde gerçekleşmektedir? Önemli bir pasaj bu konuya ayrılmıştır:

“Tıpkı, doğanın tümünde olduğu gibi, tüm nesne sınıflarında da (**genos**) onların maddesi (**hulē**) olan, e.d. potansiyel olarak tüm bireyseller olan bir şey vardır. Ayrıca bir de onların tümünü yapan (**poiein**) ve onların nedeni (**aitia**) veya aracısı (**poiētikon**) olan başka bir şey daha vardır.¹⁴⁵ –Bu ikisi bir sanatın (**tekhnē**) maddesiyle olan ilişkisindeki gibi bulunurlar-. Bu ayrı türlerin (**diaphora**) ruhta da olması zorunludur.¹⁴⁶ Pasif anlamda akıl, böyle bir şeydir [ilkine benzer –ç.n.-] çünkü o her şey olabilir. Ancak bir başka görünüşteki akıl her şeyi oluşturabilir. Bu, ışığın durumunda olduğu gibi pozitif bir durumdur (**heksis**) çünkü ışık bir anlamda tüm potansiyel renkleri aktüel (**energeia**) kılar. Bu anlamda akıl; ayrı (**khōristos**), etkilenmez (**apathēs**) ve karışmamış [saf] (**amigēs**) olabilir.

¹⁴³ Ar., **a.g.e.**, 430b. Ayrıca Bkz. Ar., **I.**, 16a15.

¹⁴⁴ Ar., **S.**, 429b ve dev.

¹⁴⁵ Hamlyn’in çevirisi “Tüm onların üretimi yoluyla üretici olan bir şey vardır.” şeklindedir. Ar., **De Anima Books II and II (With Passages From Book I)**, Çev. D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 2002.

¹⁴⁶ Hamlyn çevirisi “Bu farkların ruhta da olması zorunludur” şeklindedir.

Bu onun özsel (**ousia**) olarak bir edim (**energeia**) olmasından dolayıdır çünkü etken¹⁴⁷, her zaman edilgine; yaratan neden, maddeye üstündür. Aktüel bilgi (**epistēmē**) nesnesiyle özdeşdir. Potansiyel bilgi, bireyde zaman açısından aktüel olana önseldir ancak genel anlamda zamanda önsel değildir. Akıl, kesik kesik düşünmez.¹⁴⁸ Yalıtıldığında [kendi başına bırakıldığında –ç.n.-] kendi gerçekliğindedir ve daha fazlası değildir. Yalnızca bu, ölümsüz (**athanaton**) ve ebedidir (**aidion**) (bir önceki etkinliğini hatırlamayız (**mnēme**), bu anlamdaki akıl etkilenmezken (**apathēs**), pasif anlamda akıl (**pathētikos nous**) dağılabilir¹⁴⁹) ve bu olmadan hiçbir şey (**outhen**) [hiçbir canlı, hiç kimse –ç.n.-] düşünemez.”¹⁵⁰

Edilgin akıl her şey olabilir. Olabileceği şeyler, sanatın maddeyle olan ilişkisindeki maddeye benzerdir. Sanatçı maddeyi nasıl biçimlendiriyorsa, etkin akıl da edilgin akılda olanlar üzerinde benzer bir biçimleme yapar ve tanımlı meydana getirir. Bu anlamda edilgin akıl, tüm düşünülebilirler (anlaşılabilir olan, kavram - **noēta**) açısından bir kaynaktır. Etkin akıl, orada bulunanlar üzerinden işlem görür. Edilgin aklın formları imgelerden gelenlerdir. Ancak artık tümellerdir. Yine de ilk

¹⁴⁷ Hamlyn çevirisi “İlk ilke maddeye önseldir” şeklindedir.

¹⁴⁸ Hamlyn çevirisi “Durum onun bazı zamanlar düşünüp bazı zamanlar düşünmemesi şeklinde değildir” şeklindedir

¹⁴⁹ Hamlyn’ın çevirisi tamamen farklıdır ve farklı bir yoruma yol açmaktadır. Açıklamalar için Ar., **De Anima Books II and II (With Passages From Book I)**, Çev. D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 2002. s. 141. Biz de bu yorumu takip edeceğiz: “Ayrıldığında neyse odur ve sadece bu ölümsüz ve ebedidir. (Ancak etkilenmez olmadığı için hatırlamayız, oysa ki edilgin akıl dağılabilir ve o [edilgin akıl] olmaksızın hiçbir şey düşünemeyiz.”). Öte yandan Barnes çevirisi genel olarak uyumluluk göstermekle birlikte parantez içeri farklı yorumlamıştır: “Ayrıldığında yalnızdır ve yalnızca o ölümsüz ve ebedidir (hatırlamayız, çünkü o etkilenmez olmasına rağmen pasif akıl dağılabilir); ve o olmadan hiçbir şey düşünmez.” Ar., **The Complete Works of Aristotle**, Ed. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1984. Görünen o ki Barnes, parantez içinde Loeb ve Hamlyn çevirileri ile benzerken son cümleyi etkin akıl açısından yorumlamıştır. Türkçe çeviri: “Etkin zekâ gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (Bununla birlikte, edilgin zekâ bozulabilir olduğu halde, etkin zekâ etkilenmediği için hatırlamıyoruz;) ve etkin zekâ olmadan hiçbir şey düşünmez. J. Tricot’un Fransızca metninden yapılan Türkçe çevirinin dipnotunda Ross’un önerisinin temele alındığını belirtmektedir. Ar., **Ruh Üzerine**, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayınları, 2001, s. 178. Ross son cümlelerin yorum çeşitliliği getirdiğinin farkındadır ve önerisi şu şekildedir: “Bu kısmın son sözleri bir yorumlar çeşitliliğine izin verir, yani: (1) ‘ve edilgin akıl olmaksızın, etkin akıl hiçbir şey bilmez.’ (2) ‘ve etkin akıl olmaksızın, edilgin akıl hiçbir şey bilmez.’ (3) ‘ve edilgin akıl olmaksızın, hiçbir şey bilmez.’ (4) ‘ve etkin akıl olmaksızın, hiçbir şey bilmez.’ Kolayca görüldüğü üzere bu yorumların hiçbir, ‘anımsamamız’ zeminine ilişkin bir taraf oluşturmaz. ‘Ve etkin akıl olmaksızın hiçbir şey bilmez’ denildiğinde, bu bölümün öğretisi yalnızca özetlenmiş olur.” Ross, **a.g.e.**, s. 179-180. Ancak Ross’un yorumunun anımsamıyor oluşumuza ilişkin kısmına katılmıyoruz. ‘Edilgin akıl dağılabilir olduğu için’ cümlesini hesaba katmadan düşününce elbette Ross’un yorumu doğru gibi gözükmemektedir ancak bizce önemli olan anımsama ile edilgin akıl arasındaki ilişkidir. Etkin akıl sürekli bir aktüelleşme olduğundan potansiyel olduğu bir anı düşünemez. O her zaman düşünür. Ayrı olduğu bir anı anımsayamaz çünkü anımsama için kendinde bir şeyler bulunması gerekir.

¹⁵⁰ Ar., **S.**, 430a10-25.

cümlenin bildirdiğine göre edilgin akıl, tüm doğadaki cinsler açısından bireyseller gibi olanlarla ilişkidir. Bu anlamda edilgin akıl cins-tür-birey ilişkisi temelinde düşündüğümüzde belli bir sınıfın içine yerleşmiş olan bireyselce etkilenir. Bu bireysel, artık duyulardan gelen tekile ait duyu verisine dayanan tekil imge değildir. O belli bir sınıfın belli bir bireyi olarak edilgin akıldadır. Bir anlamda edilgin akıldakiler, imgelerdeki duyulur olan formların kavramlar altına düşürülmeleriyle artık tümele ait tekilerdir. Etkin akıl, sanatçının maddeyi biçimlemesi gibi edilgin akla etkir ve ondakiler üzerinde iş görür. Madde, herhangi bir madde değildir. Belli bir amaca yönelik olarak etkin akılcı seçilmiş bir maddedir. Etkin akıl, diğer özelliğiyle beraber düşündüğümüzde, ışığın yaptığı gibi kendi hareket etmeden ortamı aydınlatarak edilgin akıldaki formları aktüelleştirir. Bu açıdan da aktüelleşme meydana geldiğinde, nesnesiyle bir olur. Düşünme, düşünülebilir formlar ile ilişkideyken yani aktüel olarak düşünüyorken düşüncede başka bir şey yoktur. Akılda sadece düşünülen vardır. Bu durum kesikli değildir. Biz her zaman bir şey düşünüyoruz. Aynı anda iki şeyi düşünemediğimiz gibi farklı anlarda da düşünüyor değilizdir. Bir süreklilik içinde düşünüyoruzdur. Aksi durumda etkin akıl bölünebilir bir şey olurdu, oysa böyle değildir. O, sürekli bir aktüellik durumundadır. Etkilenmiyordur ve saf oluşunun temelinde de etkiyenin kendisi olması yatar. O, ancak ölümden dağılacak olan bir bireysel varolan olarak insanın, hayat boyu sürekli düşünebilme yetisidir.¹⁵¹ Kendisinin işlemediği bir anı hatırlayamayız çünkü edilgin akılda etkin aklın ayrırlığına ilişkin bir düşünülebilirlik yoktur.

¹⁵¹ Pasajın, Etkin Aklın tanrı olarak yorumlanmasına yönelik gönderimleri açıktır. Ancak Aristoteles sisteminde tanrı (hareket etmeyen ilk hareket ettirici) konusu bizi özel olarak ilgilendirmemektedir. Biz doğadaki oluş ve bozuluştan söz ederken de belirttiğimiz gibi, hareket etmeyen ilk hareket ettiriciyi teleolojik olarak sistemde bulunan bir öge olarak anlıyoruz. İnsan yetilerinde de sonsuz geriye gidiş olamayacağı için, bir anlamda hem kendini hem de düşünülebilir formları ele alan bir nokta olarak etkin akıl, benzer bir teleolojik sondur. Dış dünyadan etkilenimlerle başlayan bilgi edinme süreci, insan ruhundaki kimi yetilerden geçerek düşünülebilir formlar olarak edilgin akılda etkin aklın hizmetine gelenlerle işler (bir soyutlama yapılarak ve kavram olarak anlaşılmayla, kavranmayla). İnsan bu yüzden doğası gereği bilmek ister çünkü onda içkin olarak tüm bilme süreçleri vardır ve bu süreçler etkin akıl devreye girene kadar edilgin bir şekilde ilerler. Ancak Etkin Aklın tanrısal olarak yorumlanmasının önündeki en büyük engel bizce *Ruh Üzerine* eserinin ilerleyen kısımlarıdır. Aşağıda ele alınacaktır. Aristoteles'in ilgili pasajdaki görüşlerinde etkin aklın tanrı veya tanrı ile insan arasındaki üçüncü bir öge olarak yorumlanması büyük oranda ortaçağın Aristoteles yorumlarından kaynaklanmaktadır. Konuya ilişkin çeşitli tarihsel yorumların sergilenmesi için Bkz. O. F. Akyol, "Aristoteles'in 'Etkin Akıl' Düşüncesi Üzerine", *İnsancıl*, İstanbul, 2005/05, s. 7-13.

Edilgin akıl ve etkin akıl arasındaki ilişki bizce birbirinden ayrılabilir bir ilişki değildir.¹⁵² Etkin akıl bu anlamıyla tanrısal olarak görülebilir. Nasıl oluyor da biz böylesi düşüncümleri gerçekleştiriyoruz diye sorulabilir ancak insan doğası gereği böylesi düşüncümlere yetilidir.¹⁵³ Konu bu bölümün sonunda *Nikomakhos'a Etik*'te ele alınan kavramlarla beraber tam bir sonuca ulaştırılacaktır.

3.2.2.6. İsteme ve Hareket

Aristoteles ruhun yetilerinin incelenmesi sonrasında, *Ruh Üzerine*'nin son bölümünde yeniden hareket konusuna geri döner.¹⁵⁴ Duyguların canlıların eylemlerindeki önemi de, hareketin incelendiği bölümlerde açığa çıkar. Haz ve acı, temelde olmaları açısından duygulardan ayrı bir yere sahiptir.¹⁵⁵ Öte yandan, Aristoteles'te haz ve acının, duygu durumları ile beraber insan açısından önemi, onun ahlak üzerine geliştirdiği düşüncümlerinde ortaya çıkar. Biz bu bölümde sadece harekete sebep olmaları açısından haz ve acıdan söz edeceğiz. Asıl olarak duygu durumları, diğer ana alt başlıkta ele alınacaklardır.

İnsanı hareket etmeye yönelten ruh yetisi, genel anlamıyla 'isteme'dir (**oreksis**). Ancak isteme, akli bir isteme olabileceği gibi akla uygun olmayan bir

¹⁵² Etkin Aklın ayrılabilir olarak yorumlanmasının Aristoteles'in genel görüşünü ortaya koyup koymadığına ilişkin de tartışmalar söz konusudur. Bizim Etkin Aklın ayrılabilir olmadığına ilişkin yorumumuza benzer bir bakış açısına *Ruh Üzerine*'nin biyolojik eserlerinden önceye tarihlendirilmesiyle ulaşılmıştır. Elbette sözü edilecek makalede ki yaklaşım, *Ruh Üzerine*'nin erken dönem olmasıyla birlikte üzerindeki Platoncu etkinin fazlalığına dikkat çekmektedir ve *Ruh Üzerine*'deki görüşün Aristoteles'in genel görüşünü sergilemediğini öne çıkartmaktadır. Biz çalışmamızda diğer eserleri üzerinde durmadığımızı belirtmiştik. Ancak bu pasajın yorumlanmasında *Ruh Üzerine*'nin genel yaklaşımının dışarda bırakılmaması gerektiğini düşünerek Etkin Aklın ayrılabilir olmadığını söyledik. Bu anlamda sözü edilen çalışma başka bir açıdan olsa da yaklaşımımıza destek olmaktadır. Hem Aristoteles'in psikoloji eserlerinin sıralanması ve bu konu üzerine yorumların ele alınması açısından Karş. Block, **a.g.e.**

¹⁵³ Gerson makalesinde etkin aklın tanrısal yorumunun Antik yorum olduğunu belirtmiştir. Modern yorum ise Aristoteles'in insan aklını ele aldığını öne çıkarmaktadır. Bizim yorumumuz da bu yöndedir. Tek birleşmiş bir zihin, iki ayrı türde işlemektedir. L. P. Gerson, "The Unity of Intellect in Aristotle's 'De Anima'", **Phronesis**, Vol. 49, No. 4, 2004, s. 348-373. Ancak Gerson'un belirttiğinin aksine modern dönemde etkin aklı tanrısal olarak yorumlayan düşünürlerde bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Burnyeat'tir ve değerli bir çalışmadır. Bkz. M. F. Burnyeat, **Aristotle's Divine Intellect**, Marquette University Press, Wisconsin, 2008.

¹⁵⁴ Diğer yetilerin tartışılmasından sonra hareket konusuna dönülmesi anlamlı bulunmaktadır. Shields'a göre bunun sebebi, hareket konusunda öne çıkacak olan arzusun diğer yetiler ele alınmadan anlaşılamayacak olmasıdır. C. Shields, "Aristotle's Psychology", **SEP.**, Nisan 28, 2003, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/>, 18 Nisan 2010.

¹⁵⁵ Ar., **NE.**, 1104b5.

isteme de olabilir. Bu anlamda Aristoteles'in asıl aradığı, uzamdaki bir yerden bir yere gitme tarzındaki bir harekete neyin sebep olduğudur.¹⁵⁶ Buna yol açanın ruhun besleyici yetisi olamayacağı açıktır çünkü bitkiler böylesi bir eylemi gerçekleştirmezler. Düşünme yetisi de olamaz, çünkü insan bazen düşünür ancak eyleme geçmez.

Öte yandan, istemenin düşünme ile ilgili olması gerekliliğinden hareketle, düşünme iki farklı şekilde ele alınır: Teorik akıl ile pratik akıl. Teorik akıl pratik akıldan, bir sona (**telos**) yönelik olmamasıyla ayrılır. İstemenin nesnesi, pratik akıl açısından düşünmenin başlangıcını oluşturur. Düşünme pratik akıl anlamıyla hareketi oluşturabilir.¹⁵⁷

Sonuç olarak isteme yetisi (**oreksis**) hareketin asıl nedenidir. Ancak canlı her zaman düşünerek, akla uygun bir şekilde istemede bulunmaz. Bu anlamda istemenin de canlı türlerinde değişik türleri olması gerekmektedir. Bunlar; sadece insanda bulunan rasyonel isteme-arzu (**boulesis**), akla uygun davranamayan tutku (**epithümia**) ve her zaman akla karşıt olan kör arzudur (**thümos**). Dolayısıyla harekete sahip canlı eğer bir hayvansa (düşünmesi yoksa) sadece kör arzusu ile güdülenecektir.¹⁵⁸ İnsan akla uygun isteklerde bulunabilirken akla uygun olmayan tutkuya da sahiptir. Tutku hep şimdide olan kısa dönemli hazza yönelir. Oysa akıl, düşünerek (tartışmaların geçtiği bölümün hâkim kavramı **logistikondur**) ve geleceğe

¹⁵⁶ Ar., S., 432b15.

¹⁵⁷ Teorik akıl ile pratik akıl asıl olarak bu bölümün sonunda tartışılacaktır. Burada kısa bir bilgi vermek yeterlidir: Bir sona yönelik olmak pratik yaşamda bir amaca yönelik eylemde bulunmakla ilgilidir. Oysa teorik aklın özelliği olan düşünme türlerinde, bizim pratik bir amacımız yoktur. Örneğin bilgelik herhangi bir amaçla istenmez, zaten kendisi bir amaçtır.

¹⁵⁸ Konuya ilişkin toparlayıcı ve tartışmayı bir arada sergilemesi bakımından önemli bir pasaj Aristoteles'in *Hayvanların Hareketi Üzerine* adlı kısa bir eserinde bulunabilir: “Şimdi görüyoruz ki canlı varlıkları hareket ettiren şey **dianoia**, **phantasia**, **proairesis**, **boulesis** ve **epithümiadır**. Ve bütün bunların hepsi **nous** ve **oreksise** indirgenebilir. **Phantasia** ve algılama ise **nous** ile aynı alanı kaplarlar; çünkü hepsi de ayırım yapma, yani bir şey hakkında ayırım yaparak yargı oluşturma ile ilgilidir; ama bu onların bazı bakımlardan farklı olmadığı anlamına da gelmez. Fakat **boulesis**, **thümos**, **epithümia**, bunların hepsi **oreksisin** birer formudur; ama **proairesin**, hem **dianoia** ve hem de **oreksis** ile bazı ortak nitelikleri taşır. Dolayısıyla ilk harekete neden olan **to orekton** ve **to dianoeton**’dur; ancak bu herhangi bir **dianoeton** değildir; o eylem alanındaki amaca yöneliktir.” Ar., Ma., 700b15. Alıntıyı Türkçe çeviriden yaptık ancak vurguları tez formatına uygun olması açısından değiştirdik (italik yerine kalın harf kullandık). Yunanca sözcüklerin yanına Türkçelerini de biz ekledik. Ar., *Hayvanların Hareketi Üzerine*, Çev. H. N. Erkızan, Bulut Yayınları, 2000.

ilişkin düşünümmler yaparak uzun zamanda erişilebilecek olan mutlak hazzaya yönelik şekilde istemede bulunur.¹⁵⁹

Acı ve haz duyusu, en temel duyulanma olan dokunmaya sahip her canlıda ortaya çıkar. Duyulanmada oluşan duyu haz verici ise arzulanır, acı vericiyse ondan kaçınılır. İmgelem tekil olana yönelik bir tür hafıza gibi olduğundan ve duyulanıma sahip her hayvanda belli düzeyde de olsa varoldüğundan, canlının neden kaçınıp neye arzu duyacağına da dayanak olur.¹⁶⁰

3.2.2.7. Temel Etkilenimler Olarak Haz ve Acı

Aristoteles haz ve acı konusunu özellikle *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ele alır. İnsan eylemlerinin temelinde bulunmaları açısından haz ve acı, ahlakın temel problemidir. Ahlak, insanın etkilenimler karşısında aldığı tavırda ortaya çıkar. Bu açıdan birer etkilenim olarak haz ve acı, eylemlerin temelinde durduğu gibi aynı zamanda eylem sonrasında edinilecek birer sonduırlar.¹⁶¹

Haz etkilenimi bebeklikten itibaren bizimle beslenir diyen Aristoteles, doğal olarak acıyı da -hazzın karşıtı olduğu için- benzer biçimde bebeklikten itibaren var görmelidir.¹⁶² Sözü edildiği üzere haz ve acı duyuma sahip her canlıda ortaya çıktığından, bunlardan tamamen kaçınmak ancak duyusuz olunan (*anaisthētos*) bir durumda mümkündür.¹⁶³ Böylesi bir durumun, hayvanlar ve insanlar için olanaksız olmasından dolayı haz ve acı etkilenimlerinin temelde olması kaçınılmazdır. Nitekim Aristoteles'e göre haz ve acı tercihe bağlı değildir.¹⁶⁴

Acı hazzaya göre daha da temel bir etkilenimdir. Hazlar kendi içlerinde ayrımlanmalarına rağmen acı açısından bir sınıflama yapılmamaktadır. Acı zararlı olandan kaçınılmasını sağlayan bir etkilenimdir. Kaçınılamadığı durumda hazzadan farklı olarak etkilenenin doğası bozulur. Oysa bazı tür hazlar etkilenenin doğasını

¹⁵⁹ Ar., S., 432b5; 433b ve dev.

¹⁶⁰ Ar., a.g.e., 434a ve dev. Konuyla ilgili olarak ayrıca Bkz. Ar., Ma., 702a5-35, 701b35, 702a.

¹⁶¹ Ar., NE., 1104b5 ve 1105a5.

¹⁶² Ar., a.g.e., 1105a.

¹⁶³ Ar., a.g.e., 1104a, 1107b7 ve 1126a. Konstan acı ve hazzın duygu değil duyulanma olduğunu belirtir. Konstan, a.g.e., s. 42.

¹⁶⁴ Ar., a.g.e., 1106a.

bozmaz.¹⁶⁵ Aristoteles bu sebeple, öncelikli olanın acının her türlüünden kaçınmak olduğunu bildirir.¹⁶⁶ Ancak, hazlar arasında seçim yapmamız gerekmektedir.

Hazzın ortaya çıkışı duyulanmaya bağlıdır. Bu şekilde bedene bağlı hazlar ile ruha bağlı hazlar birbirlerinden ayrılırlar. Bedene bağlı hazlar duyu organlarıyla ilişkilidir. Görmeye (şekillerden, resimlerden), işitmeye (müzikten, tiyatrodan), koklamaya (bitki kokuları), dokunmaya ve tatmaya bağlıdır.¹⁶⁷ Bu hazlar her durumda duyu organının tahriki, duyulanma yetisinin aktüelleşmesi ve sonunda ulaşılan duyuyla ilişkilidirler. Ancak duyulardan özellikle dokunma ile ilişkili olanlar, aşırılığa kaçılabilirler türden hazlara yol açabilirler. Dokunmanın temele alınması bu duyulanmanın en aşağı türden hayvanlarla ortak bir duyulanma olmasıdır. İnsan açısından dokunmayla ilişkili hazlar yemek-içmek, cinsellik, spor vb. olarak belirtilir. Bunlar da kendi içlerinde iyi ve kötü hazlar olarak ayrılırlar. Bedene bir bütün olarak değil ancak belli bir noktasında yarar sağlayan yeme-içme ve cinsellik ile spor bu açıdan birbirlerinden farklıdır. Spor bedene genel olarak yarar sağladığından insana olumlu bir haz verir. Aristoteles ruhun hazları olarak öğrenme sevgisi ve onur sevgisini belirtmektedir. Ruh hazlarında beden etkilenmemekte sadece düşünme (**dianoia**) etki altında kalmaktadır.¹⁶⁸

Öte yandan Aristoteles, hazzın değişik tanımlarını yapanlara ilişkin görüşlerinde kendi haz tanımlamasını da yapar:

“Bu nedenle, hazzı ‘bilinçli (**aisthēsis**) bir oluş (**genesis**)’ olarak tanımlamak doğru değildir, haz terimi daha ziyade ‘doğal durumumuzun (**heksis**) bir etkinliğidir (**energeia**) ve ‘bilinçli’ [terimi –ç.n.-] yerine ‘engellenmeyen’ demek daha doğrudur.”¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ar., **a.g.e.**, 1119a20.

¹⁶⁶ Ar., **a.g.e.**, 1152b30 ve 1154a20.

¹⁶⁷ Ar., **a.g.e.**, 1118a ve dev. Loeb çevirisi ilgili yerin dipnotunda bazı eklemelerin olduğunu belirtmiştir. Ancak söylenmeye çalışılan açıktır. Her duyu organına ilişkin haz duygusu vardır ancak aşırılığa yol açacak olanlar, özellikle dokunma ve tatmada ortaya çıkarlar. Kitabın çabası da ilgili yerde bir erdem olan ölçülülük (**sōphrosunē**) ele almak olduğu için aşırılık durumu ile ilgilenilmektedir. Doğal olarak diğer duyular yerine, aşırılığa yol açabilir olan tatma ve dokunma duyuları önem kazanır.

¹⁶⁸ Ar., **a.g.e.**, 1117b20. “Bilgi bir etkilenme biçimidir.” Ross, **a.g.e.**, s. 170.

¹⁶⁹ Ar., **a.g.e.**, 1153a15. Hem genelde takip ettiğimiz İngilizce hem de Türkçe çeviriye katılamıyoruz. İngilizce çeviriyi temele almamızın nedeni Türkçe çeviriye yeğlememizdir. Türkçe çeviri ‘duygularla algılanan bir oluş’ çevirisini yeğlemiştir. Aristoteles’in kullandığı kavram **aisthēsis** ve biz, tez boyunca duyulanma olarak karşıladık. Crisp çevirisinde sözcüğü ‘duyulanabilir’ olarak karşılamıştır. Ar., **Nicomachean Ethics**, Çev. R. Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Bu pasajda hazzı sözü edilen türde tanımlayanlarla ilgili bir tartışma yürütülmektedir. Konuyu daha yakından incelediğimizde Aristoteles'in hazzı oluş olarak tanımlayanlara sorduğu temel bir soru ile karşılaşırız: “Biz duyulardan gelen (bizde oluşan) şeylerden mi hoşlanırsınız yoksa bizzat o duyulanmadan mı?” Haz ulaşılacak bir son olduğundan, etkilenimin bitmesi sonrasında da arzulanan olarak vardır. Doğal olarak önce duyulanma olur, haz sonra ortaya çıkar. Bu anlamda haz (eğer çeviriyi önerdiğimiz şekilde yaparsak) “duyulanabilir bir oluş” değildir “doğal durumumuzun [duyulanmanın] bir etkinliğidir”. Haz aldığımız şey hem bu etkinlik durumu yani onun aktüelliği hem de sonunda ulaştığımızdır, ancak bizzat hazzın kendisi bir süreç değildir.

Nikomakhos'a Etik'in asıl tartışması olan erdemler konusunda, haz ve acı önemli bir ayrım noktasıdır. Düşünce ve karakter erdemlerini birbirlerinden ayıran Aristoteles, karakter erdemlerinin, temelde hazlar ve acılar olmak üzere, her türlü duygu durumuna ilişkin tavırlarda geliştirilen alışkanlığın üzerinde şekillendiğini bildirir.

Bu anlamda *Ruh Üzerine*'nin son kitabı ile *Nikomakhos'a Etik*'in tartışmaları arasında bir süreklilik vardır. Duygular, *Ruh Üzerine*'de aşağıda ele alınacağı üzere hem bedeninin hem ruhun etkilenimleri olarak tanımlandığından¹⁷⁰, ruh-beden ilişkisi ve insanın varlığı açısından önemli bir noktada durmaktadır.

3.2.3. Yetileri Açısından İnsan

Bu alt başlığın son maddesinde insanın bütünlüğü açısından nasıl bir varolan olduğu ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu sorgulama doğal olarak insanın yetileri açısından nasıl bir varolan olduğu sorusu bağlamında ‘**pathos** açısından insan’ başlığının bir sonucu olacaktır.¹⁷¹ Aynı zamanda bir sonraki başlıkta ele alınacak

¹⁷⁰ Örneğin kızgınlık için Bkz. Ar., S., 403a15.

¹⁷¹ İnsan, bir önceki bölümle birlikte düşünüldüğünde sürekli oluşa maruz kalan bir varlıktır. Kendisi oluşmaktadır, oluşuktan sonra da ikinci türden oluşa ve bozuluşa maruz kalmaktadır. Aristoteles'te bu sürekliliğin en önemli göstergesi insanın, toplum içinde yaşayan bir varlık olmasında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda hem sürekli zamandışı olduğu insanlarla hem de tarihsel bir varlık olması

konular açısından insanın **praksis** yanı, yani ahlaki bir varolan olarak nerede durduğu da incelenecektir.

İnsan ruh beden bütünlüğünde bireysel bir varolan, bileşik bir töz olarak görüldüğünde uğrayacağı etkilenimlerin onu, bütünlüğünde ilgilendireceği açıktır. Her türden etkilenim açısından düşünüldüğünde, Aristoteles'in ilkesi açıktır: İster beslenme ister duyulanma, imgelem, duygu durumları isterse de düşünme olsun; etkilenimler canlının bir bütün olarak maruz kaldığı durumlardır.

Bu anlamda her türden etkilenim, ruhu da beden kadar etkilemektedir. Ruh, insanın tanımını yani tözü ve ayrımı vermemizi sağlayan formdur. Bununla birlikte bedenden ayrılabilir olarak düşünülmemelidir. Etkilenimler zincirinin dışına sadece etkin akıl çıkabilir durmaktadır ancak o da birincil aktüelliğinde, yani bilgiye sahip olma anlamında etkileniyordur. Bilgiye sahip-bilgiyi öğretme analojisi açısından söylenirse, etkin akıl sadece bilginin başkasına öğretilmesi anlamında etkilenmezdir. Ruhun etkilenmesi bedenın etkilenmesi türünden bir değişim, yani bir başkalaşım (**alloiōsis**) da değildir. Akıl başka başka şeyleri düşünebiliyor olma anlamında etkilenmektedir. İnsan, kimi zaman şu tür bir düşünülürü kimi zaman başka tür bir düşünülürü düşünüyordur.

İnsanı hayvandan ayırmamızı sağlayan düşünme yetisi, insanı insan kılan biricik özelliktir. Bu sadece türsel bir tanım değildir. Tek bir insanı da o insan yapan, ona has olan düşünmesi, anlayışdır (**dianoia**).¹⁷² İnsanın düşünmesine (**theōrein**) yönelik yanı olan akıl, o insanın diğer insanlardan başlıca farkını oluşturur.¹⁷³ Çünkü insan kendi aklı sayesinde diğer insanlardan başka türlü düşünebilmektedir. Bu fark özellikle eylem alanında kendini göstermektedir. Biz ancak aklımızın (**nous**) yarattığı fark sayesinde kendi eylemlerimiz üzerinde söz sahibi oluruz. Ancak bu sayede kendi eylemimiz olarak eyleyebiliriz. Yeti olarak akıl tüm insanlarda olsa da, düşünmenin aktüelliği kişiden kişiye değişir. Bu en çok ahlak alanında kendini gösterir. Bununla birlikte bu konuyla son alt başlığın son maddesinde ilgilenilecektir.

dolayısıyla geçmişle ilişki içerisinde oluşunu ve bozuluşunu sürdürmektedir. Bkz. A. Bıçak, **Tarih Bilimi**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 37.

¹⁷² Ar., NE., 1166a15.

¹⁷³ A.g.y.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde, *Ruh Üzerine*'de geliştirdiğinden farklı bir psikolojik teori geliştirdiği belirtilmiştir.¹⁷⁴ Biz bu iki eserde ortaya konan görüşlerin uzlaştırılabileceğini düşünüyoruz.

Akıl (**nous**), genel bir yetidir ve en önemli özelliği düşünme (anlama-**dianoia**) ve yargılar oluşturmaktır (**hūpolambanein**).¹⁷⁵ Yargılar oluşturma, mantıksal işlemler açısından özne ve yüklem arası ilişkiler kurmayı ve bu işlemlerle ulaşılabilecek düşünceleri içerir (**doksa, epistēmē** vb.¹⁷⁶). Oysa düşünme yargılar oluşturmaya da kapsayan daha geniş bir yetidir. Akıl bir şeyi bildiğinde (anladığında) onun nedenini (eğer ki empirik bir olguysa), tanımını-özünü (eğer ki tekil bir varolansa) biliyordur. Akıl çalışırken bir bütündür (edilgin ve etkin akıl ayrımı onun kendi iç ilişkilerine ilişkindir). Akıl ne türden şeyleri düşünür (**theōrein**)? Bu soru *Ruh Üzerine* ile *Nikomakhos'a Etik*'in farklı görünen psikolojik teorilerini birleştirmemize yarar. Karakter erdemlerinin karşısına düşünce erdemlerini (**dianoia**) koyan Aristoteles, **dianoia**yı akıl yürüten (**logon**) ve akıl yürütmeyen olarak (**alogon**) olarak böler. Akıl yürüten yan (**logon**) kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. İlkeleri değişken olmayanları anladığımız (düşündüğümüz) yan, bilen yandır (**epistēmōnikon**); ilkeleri değişken olanları anladığımız (düşündüğümüz) yan ise, hesaplayan (**logistikon**) yandır ve bir başka adı da düşünüp-taşınandır (işlemler yapan-**boulesthaikon**). Bu iki yan farklı iki bilgiyle uğraşmaktadırlar. Birincisi doğru ve yanlış diğeri ise iyi ve kötüyü kendine konu edinir. Genel olarak düşünmenin (**dianoia**) amacı doğruluğun (**alētheia**) yargılanmasıdır, ancak görünen o ki, bir yanı bilim açısından diğeri yaşama ilişkin konularda doğrulukla ilgilenir. Bu anlamda ilki teorik düşünme diğeri pratik düşünmedir (**theōrētikēs dianoia-praktikou dianōtikou**).

Düşünme yetisinin ele alındığı bölümde incelendiği üzere, tanımlı veren özün düşünülmesi her zaman doğrudur çünkü o bir tür **epistēmē**dir. Doğruluğun ve yanlışlığın ortaya çıkması için gereken, birleşme ve ayrılma türünden mantıksal işlemlere tabi değildir. Bu yüzden soyut kavramlar olarak tümeller, anlaşıldıklarında

¹⁷⁴ İlgili tartışmalar için bkz. W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, s. 26.

¹⁷⁵ Yunanca sözcüğün isim hali olan **hupolēpsis** yargı anlamına gelmektedir. İlgili açıklamalar için Bkz. Peters, **a.g.e.** ve Urmson, **a.g.e.**

¹⁷⁶ Ar., *De Anima: With Translation, Introduction and Notes*, Çev. R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge, 1907, s. 457 ve 480.

tam olarak kavranırlar ve onlarda yanılma olmaz. Ancak ne zaman ki bir yargı, önerme olarak ortaya konur, orada aklın evetleme ve yadsıma ilişkileri kurması gerekir. Çünkü önesürüm (**phasis**) bir şey hakkında bir şeyi ortaya koyuyordur (**kataphasis**) veya tersi. İlkeleri başka türlü olmayanlar olarak bilimler, temellerinde aracısız bilinen öncüller olmaları bakımından, yanlış akıl yürütme yapılmadığı müddetçe, değişmeyen bilgiyi verirler. Bu bilgi nedenlerin bilgisidir.¹⁷⁷

Yargılar (**hupolēpsis**) oluşturma aracı olarak özne-yüklem ilişkileri ve tasım, hem teorik alanın hem de pratik alanın hizmetindedir. Tasımın pratik alandaki adı diyalektiktir, spekülâtif alandaki adı ise kanıtlamadır.

Aklın bu işleyişinde duyguların yeri nedir? Açıktır ki duygular, duygular gibi tek tek olaylara ilişkin ortaya çıktıklarına göre, pratik aklın konusunu oluştururlar. Pratik alandadırlar ve yargılara dayandıklarından, ikna yoluyla değiştirilmeye açıktırlar. Bir başka açıdan söylenirse pratik aklın konusu olan erdemler, duygular karşısında alınan tavırlar ve eylemlere ilişkin olduğundan, duygular pratik aklın alanındadırlar. Ancak Aristoteles'in özellikle belirttiği bir konu olarak duygular, aklın (**nous**) işleyişini karartabilirler. Böylesi bir durumda da insan sadece imgelemine dayanarak hareket eder.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'de, ruhun yukarıdaki bölümlemesini daha da genişletmiştir.¹⁷⁸ Yukarıda da belirtildiği üzere ruhun akla sahip olan yanının bir bölümü pratik akıl olarak işlem görmektedir. Sözü edilen farklı sınıflama Aristoteles'in ruhta akla sahip olmayan (**alogon**) ve akla sahip olan (**logon**¹⁷⁹) yanlar olduğunu bildirmesinden sonra akla sahip olmayan yanı ikiye bölmesiyle oluşmaktadır. Bu yanın biri bizim bitkilerle de paylaştığımız beslenme ve üremeye ilişkindir ki, akılla paylaştığı herhangi bir konu olmadığından inceleme dışı

¹⁷⁷ Şimşegin neden çıktığının bilinmesi kadar (fizik), üçgenin iç açılarının toplamının neden 180 derece olduğu da (matematik) aynı kesinlikte bilinir. Bunlar haricinde ise, metafiziğin konuları bilinir, çünkü bunlar duyulur olmayanlara ilişkindirler. Ancak bu üç bilgi türünün birbirinden, yanılabilirlik açısından farkları vardır. Sonuncusu hiçbir duyusal veriyle birlikte olmadığından, tanıma ulaşıldığında yanılmazdır. Ortadaki, nesnelerinin düşüncede ayrılabilir olmaları bakımından yanılmaya daha az açıktır. Ancak baştaki, şimşegin çıkışının verisi her zaman duyusal olandan geldiğinden, yanılmaya en açık bilgi türünü oluşturmaktadır.

¹⁷⁸ Ar., NE., 1102a25-1103a10.

¹⁷⁹ Kullandığımız İngilizce çeviride ilgili yerdeki dipnotta (s. 66) 'logosa sahip olmak' tabirinin çevrilmesi zor bir söyleyiş olduğu belirtilmiştir. Burada geliştirilen psikoloji açısından, aklın ilkeyi anlama anlamında 'bir planı veya ilkesinin' olduğu ve akıl yürütebileceği, plan yapabileceği yani bir başka anlamda tamamen akılsal olduğunun söylenmeye çalışıldığı belirtilmektedir.

birakılmıştır. Diğer yanda ise **alogon** olmasına rağmen, akla boyun eğer gözüken yan olarak belirtilen tutkulu (**epithümetikon**) yan vardır. **Logonu** yukarıda pratik ve spekülatif olarak ayıran Aristoteles bu seferki bölümlemesinde, kendisi için ve kendinde akla sahip yan olarak belirttiği akılla; bu akla uyan (boyun eğen) yanı öne çıkarır. **Alogon** yanda bulunduğu söylenen tutkulu (**epithümetikon**) yan, insanda asıl olarak **logonun** altında olarak vurgulanır. Hayvanlar sadece **thümos** ve **epithümialarına** dayanarak eyleyen insan **epithümiasını** **logonun** kararlarına uydurarak da eyleyebilir.

Sonuç olarak insan, teorik alanda akıl yürütürken duygularla ilgilenmez. Teorik alanda ilk ilkelerin sezilmesi (**nous**) ve sonra nedenlerin anlaşılması (**dianoesis**), kavramlar (anlaşılabilir olan, **noēma**) arası ilişkiler ve akıl yürütmeler ile ilgilenilir. İnsan nedenlere ilişkin sorgulama ile pratik yaşamın yönelmesi gereken ereği kavramakla uğraşır ancak bu sona nasıl ulaşılacağı ile ilgilenmez. Sona ilişkin sorgulama ile sona nasıl erişilebileceği birbirinden ayrı alanlar olarak görünmektedir. Sona ilişkin sorgulamalar, kendi başına akla sahip yanın işleyiştir. Bu işleyiş sonucunda ruh erdemleri ortaya çıkar ve hepsi bilgi yaşamına ilişkindir. İlgili sona nasıl ulaşılacağı ise pratik aklın konusunu oluşturur ve karakter erdemlerine ilişkindir.

“**Pathos** açısından insan” bir etkilenimler varlığıdır. Ancak Aristoteles insanı sadece basit bir etkilenimler varlığı olarak da görmez. İnsan yetileri açısından pasif olduğu kadar, aktiftir de. Aktif olması onun eyleme yönelik davranışlarında ortaya çıkar. Bu anlamda o **homo pathetikos** olduğu kadar **homo poieiotestir**.¹⁸⁰

Yetileri açısından insan, yukarıda ele aldığımız gibi, doğal olarak yetilere sahip olması ve bu yetilerin nesnelerince uyarılması ile harekete geçmesi bakımından pasiftir. Ancak ister duyudan gelen tekil olan olayın bilgisi (**praksise** yol açan) karşısında alınan tavır (bu tavra yönelik aklın **–nous–** imgelemdekiler üzerine işleyişi), isterse de tümellere yönelik tavrı (düşünme, kavrama, anlama **–dianoesis–**) olsun aktiftir. Biz her zaman düşünürüz. Düşünüşümüz teorik konulara ilişkin

¹⁸⁰ Soykan sanatçı açısından daha teknik bir terim olan sanat anlamında yaratmayı (**tekhne**) düşünerek sanatçının **homo pathetikos** olduğu kadar bir **homo teknikes** olması gerektiğini belirtir. Ö. N. Soykan, “Sanatın Neliğine Yönelen Soruda Bir Durak: Pathos”, **Arslan Kaynardağ’a Armağan-Türkiye’de Felsefenin Kurumlaşması**, Haz. M. Günay, İlya Yayınevi, İzmir, 2006, s.301-311.

olduğunda bilgiyi (**epistēmē**, **phronēsis** ve **sophia**) ortaya çıkarırız, pratik konulara ilişkin olduğunda ise teorik alanda elde ettiğimiz ilkelere yönelik nasıl tercihler yapmamız ve nasıl eylememiz gerektiğini düşünürüz (**logistikon**).

Pratik akıl işleyişinde karakter erdemlerinin çoğu, temelde haz ve acı olmak üzere, duygular karşısında alınan tavırlara yöneliktir. İnsan etkilenimler olarak duygu durumlarına sahip olur. Bu duygu durumları karşısında eyleme yönelik olarak neyi yapacağını seçer (**proairesis**). Sonuç olarak da eyleme geçer.¹⁸¹ İnsan doğası açısından bakıldığında **logona** ait etkilenimler kadar **alagon pathē** (ki **epithūmetikonda** ortaya çıkarlar) ve **thūmosta** insan doğasına aittirler.¹⁸² *Nikomakhos'a Etik*'in eylem alanındaki insana yönelik sınıflaması ile söylersek, insan ya zorla eyliyordur ya da isteyerek. Ya kendine egemen oluyordur (kendine sınır koyuyordur) ya da olmuyordur (kendine sınır koymuyordur).¹⁸³

Bir sonraki bölümde insanın eyleme yönelik yaşantısında nasıl bir varolan olduğu ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır.

3.3. Duygu Durumları ve İnsan

Duyguların ruh ile ilişkili bölümde değil de bu başlık altında ele alınmalarının nedeni, onların toplumsal yaşamın her alanında insani ilişkilerin temelinde ortaya çıkmalarıyla ilişkilidir. Hem karakter erdemlerinin varolmalarının nedeni hem de tiyatrodan, siyasette ve her türlü insani iletişimde (hatta canlıya ilişkin iletişimde diyebiliriz, bir insan bir hayvana da sevgi duyabilir) temeldedirler. Çünkü duygular sadece bizde ortaya çıksalar da yargılarla, sözlerle başkalarını da etkileyebilirler.

¹⁸¹ “Ahlaki bir düşünür olarak Aristoteles’in keskin zakası bir kenara, o büyük Grek felsefecileri arasında duyguları insan yaşamının doğal ve normal bir parçası olarak kabul eden tek düşünürdür, ne onları düpedüz yok etmeye ne de onları yaşayan tutkuların önemsiz hayaletleri şekline indirgemeye çabalar.” Konstan, **a.g.e.**, s. 41.

¹⁸² Ar., **NE.**, 1111b. Hayvanlar açısından insanda olduğundan daha belirsiz bir durum vardır. Tercih, açık bir şekilde insanın özelliğidir. Hayvan tercih yapmaz. Bu anlamda Aristoteles’e göre hayvan da **thūmos** ve **epithūmiasına** göre eyler ancak hayvanın zorunlu bir eylemedir. O sadece acı ve hazdan kaçınma veya onlara yönelme ilkesiyle hareket eder. Hareket eden her hayvanda, akla ilişkin olmayan bir imgelem vardır. Bu imgelem sayesinde hayvan, ortaya çıkan tekil durum (duyumdan gelen) karşısında haz ve acı temelli bir etkinlikte (**energeia**) bulunur. Sadece duyulanmaya dayanarak basit etkinlik durumu ortaya çıkar, bu yüzden de hayvanlar eylemde (**praksis**) bulunmazlar.

¹⁸³ Ar., **NE.**, 1145b10 ve dev.

Aristoteles’in insanlar arasındaki etkileşimin, etkilenimlerin sözlere dökülmesinden kaynaklandığına ilişkin görüşleri şöyledir:

“Konuşulan sözcükler ruhun (**psükhē**) etkilenimlerinin (**pathēmatōn**), yazılan sözcükler de konuşulan sözcüklerin işaretleridir (**sumbola**). Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değildir. Ancak, sözcüklerin ilk elden işareti oldukları etkilenimlerin kendileri, tıpkı bu etkilenimlerin tasarımları¹⁸⁴ oldukları nesneler gibi herkes açısından aynıdır. (...) Bir ad veya bir eylem kendi başına, ne birleşmiş ne ayrılmış bir kavrama (**noēma**) benzer. (...) Bir ad (**onoma**), anlamı (**semantikē**) uzlaşım (suntēkē) olarak belirlenmiş bir sestir (**phōne**). Ne zamanla ilişkilidir ne de bütünden ayrı düşünüldüğünde parçalarının [harflerin –ç.n.–] bir anlamı vardır.”¹⁸⁵

Bilindiği üzere *Yorum Üzerine*, **Organon**’un ikinci kitabıdır. *Yorum Üzerine* hem konusunun cümlelerin incelenmesi olması açısından hem de insan düşünüşün mantıksal kökeninde yargıların önemini ve söz ettiğimiz alıntıyla duyguların bu yargılardaki yerini ortaya çıkarması açısından dikkate değerdir.

Ruhun ve bedenın etkilenimleri olarak duygular, kavramlar (**noēma**) olarak düşünce; adlar veya eylemler olarak da yargıda bir araya getirildiklerinde iletişimde kullanılabilen seslere dönüştürülebilirler.¹⁸⁶

“Bunu hissediyorum”, “X kişisi kızdı” vb. kullanımlar yargılar haline gelmiş duygu durumlarıdır. Konuşma tümüyle sesli sözcüklerin karşdakine aktarımı olarak düşünüldüğünde, insanlar arası etkileşimin olanağı çıkar. Bir kişi konuşarak karşındakini etkileyebilir. Ona bir şeyler öğretebilir, onu kızdıracak sözler sarf edebilir, sakinleştirebilir, umut etmesini sağlayabilir. Bu anlamda duygu durumları kamıyı oluşturan yargılar olduklarından, kişinin duyguları ikna yoluyla değiştirilebilir. Kişi kızginken sakinleştirilebilir çünkü olaya ilişkin kamısı ikna yoluyla değiştirilmiştir. Aynı şekilde sahnedeki oyuncunun başka karakter hakkındaki sözleri kişiyi sınırlendirebilir ancak olay örgüsü öyle geliştirilir ki oyuncunun haklılığı ortaya çıktığında kişi yargısını değiştirir. Artık o karaktere

¹⁸⁴ Çeviri için asıl kullandığımız kaynak olan İngilizce eser tasarım sözcüğüne ek olarak; benzerlikleri, resimleri, kopyaları sözcüklerini de eklemiştir. Biz Türkçe çeviride olduğu gibi aslına bağlı kalmayı uygun bulduk. Ar., **Yorum Üzerine**, Çev. S. Babür, İmge Kitabevi yayınları, İstanbul, 2002.

¹⁸⁵ Ar., I., 16a15.

¹⁸⁶ Kavram haline geldiğinde zaten içte seslendirilmiş olabilir, bizim kastımız ağızdan çıkan sestir, içsel ses değil.

kızmaz hatta kızgınlığını diğer karaktere yöneltir. Tüm yaşam deneyimlerimiz bu vb. değer yargıları üzerine kurulu görünmektedir. Bunların daha detaylı bir incelemesine olanak oluşturmaları açısından bu bölümde öncelikle duygu durumlarının neler oldukları, nasıl tanımlandıkları ve kanıyla, yargıyla ilişkileri incelenecektir. İkinci olarak retoriğin ve tiyatronun duygulara sahip insan üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Son olarak insanın hangi duygu durumlarına karşı nasıl tavır alması gerektiği, eğitimin bu tavırlardaki etkisi ve ahlaki açıdan insan davranışları incelenecektir.

3.3.1. Etkilenimler Olarak Duygu Durumları

Aristoteles duygulara ilişkin tartışmalarını pek çok eserinde dile getirmektedir. Yukarıda ele aldığımız *Nikomakhos'a Etik ve Ruh Üzerine* eserlerine ek olarak *Retorik* de bu bölümde incelemelerimiz için temele alınacaktır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'de ruhtaki durumlardan söz eder:

“Ruhun bir durumu şu üç şeyden biri olduğundan; (1) bir duygu (**pathē**), (2) bir olanak, (3) bir huy; erdemin de bunlardan biri olması gerekir. Duygular olarak tutku (**epithūmia**), kızgınlık (**orgē**), korku (**phobos**), yüreklilik (**thrasos**), kıskançlık (**phthonos**), utanma, utanmama (**aiskhune**), neşe, üzüntü, kınama (**nemesis**, bir kızgınlık türü), kıskançlıktır. Ar., *Rh.*, 1378a-1389a. Elbette *Retorik* kitabının ana kaygısının ruh-beden ilişkisine dair bir şey söylemek olmadığı bellidir. Yine de eserin sözü edilen kısmında yapılan tanımlamalar duyguların incelenmesi anlamında, her ne kadar psikolojik kaygılarla yapılmasa da, önemlidirler. Öyle ki Aristoteles'in başka eserlerinde duygular üzerine bunca incelikli araştırma da yoktur. Fortenbaugh konuyla ilgili makalesinde Aristoteles'in duygu durumlarını tanımlayışındaki **estō** sözcüğünün kullanımının önemini tartışır. Ona göre bu sözcüğün kullanımının önemi Aristoteles'in retoriği, genel kabul edilen önermeler üzerine tartışan yapısını görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kesin olmayan önerme türü, yine de çıkarımlara temel teşkil etmek durumundadır. Ancak Fortenbaugh bu sözcüğün kullanılmasına rağmen Aristoteles'in burada yapılan tanımlara katılmadığı vb. bir anlamın çıkarılamayacağını da vurgulamaktadır. W. W. Fortenbaugh, “Aristotle's *Rhetoric* on Emotions”, **Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics**, Ed. J. Barnes v.d., Duckworth, London, 1979, s. 136. Bu duruma ilişkin destekleyici bir yorum şu şekilde de sunulabilir: Bir kişinin neye sinirlenip sinirlenmeyeceği vb. türden bir duygu durumu ancak kişinin nasıl bir olay yaşadığıyla ilişkilidir. Dolayısıyla her olay kendi tekilliliği içinde düşünülmelidir. Ancak bizce Aristoteles'in duygu durumlarına ilişkin verebileceği genel tanım açıktır ve hem tezin içerisinde önceden dile getirilmiştir hem de aşağıda farklı bağlamda tekrardan dile getirilecektir. Bu anlamda bu bölümün ilk alt başlığı olan duygular aynı zamanda retoriğe geçişin de temelini oluşturmaktadırlar. Tanımlarının tek tek incelenmesi de tezimizin genel yöntemine uymaktadır.

¹⁸⁷ Ar., *NE.*, 1105b20. Benzer bir liste için Ar., *S.*, 403a3. Ancak konunun derinlikli tartışıldığı yer *Retorik* adlı eserin 1378a ile 1389a arasındaki bölümdür. Burada ele alınan duygular kızgınlık, yumuşaklık-nezaket (**praotēs**), sevgi, kan davası (**ekthra**), korku, cesaret (**thrasos**), utanma, utanmama (**aiskhune**), neşe, üzüntü, kınama (**nemesis**, bir kızgınlık türü), kıskançlıktır. Ar., *Rh.*, 1378a-1389a. Elbette *Retorik* kitabının ana kaygısının ruh-beden ilişkisine dair bir şey söylemek olmadığı bellidir. Yine de eserin sözü edilen kısmında yapılan tanımlamalar duyguların incelenmesi anlamında, her ne kadar psikolojik kaygılarla yapılmasa da, önemlidirler. Öyle ki Aristoteles'in başka eserlerinde duygular üzerine bunca incelikli araştırma da yoktur. Fortenbaugh konuyla ilgili makalesinde Aristoteles'in duygu durumlarını tanımlayışındaki **estō** sözcüğünün kullanımının önemini tartışır. Ona göre bu sözcüğün kullanımının önemi Aristoteles'in retoriği, genel kabul edilen önermeler üzerine tartışan yapısını görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kesin olmayan önerme türü, yine de çıkarımlara temel teşkil etmek durumundadır. Ancak Fortenbaugh bu sözcüğün kullanılmasına rağmen Aristoteles'in burada yapılan tanımlara katılmadığı vb. bir anlamın çıkarılamayacağını da vurgulamaktadır. W. W. Fortenbaugh, “Aristotle's *Rhetoric* on Emotions”, **Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics**, Ed. J. Barnes v.d., Duckworth, London, 1979, s. 136. Bu duruma ilişkin destekleyici bir yorum şu şekilde de sunulabilir: Bir kişinin neye sinirlenip sinirlenmeyeceği vb. türden bir duygu durumu ancak kişinin nasıl bir olay yaşadığıyla ilişkilidir. Dolayısıyla her olay kendi tekilliliği içinde düşünülmelidir. Ancak bizce Aristoteles'in duygu durumlarına ilişkin verebileceği genel tanım açıktır ve hem tezin içerisinde önceden dile getirilmiştir hem de aşağıda farklı bağlamda tekrardan dile getirilecektir. Bu anlamda bu bölümün ilk alt başlığı olan duygular aynı zamanda retoriğe geçişin de temelini oluşturmaktadırlar. Tanımlarının tek tek incelenmesi de tezimizin genel yöntemine uymaktadır.

Söz edilen duygular, tercihe bağılı olmayan, duygular yoluyla edinilen tekil olaylara ilişkindirler. Tercih, maruz kalınan etkilenim sonrasında kişinin ne yapacağına ilişkin karar vermesidir. Bu anlamda insan, duygularına ilişkin de kararlar alır. Ancak görünen o ki, duygularının ne olacağına karar veremez. Ancak uzun bir alışkanlık sonrası, kişide huylar gelişip karakter erdemleri yerleştiğinde, kişi duyguların ortaya çıkışında da etkin olabilir.

Aristoteles'in listesindeki bir ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. Önceki bölümlerde de ortaya çıktığı üzere haz ve acının diğerlerine ilişkin bir önceliği vardır ve bu son alıntıda da vurgulanmaktadır. Bu ayrımın sebebi haz ve acının duyulanmada, o anda hissedilen aracısız etkilenimler olmalarında ve ayrıca etkinliğin sonunda da etkin olmalarında yatmaktadır. Diğer duygular ise bizzat duyu organından gelen duyuya bağılı değildirler. Onlar daha ziyade ikincil etkilenimlerdir. Ancak günümüzün tartışmaları bir kenara bırakıldığında, ikincil etkilenimler olsalar da duyguların hepsi, beden ve ruhun ortak etkilenimleri olarak ortaya çıkarlar. Kızanın yüzünün kızarması, üzülenin ifadesinin değişmesi (süzülmesi) vb. bedensel değişimler her türlü duygu durumunda ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁸ Nitekim rol yapabilmenin altında da bizim bu türden bedensel etkilenimleri taklidimiz yatmaktadır.¹⁸⁹

Yukarıdaki listeyi temel almadan duygu durumları tek tek incelenmelidir. Listeye uymayışımızın sebebi kızgınlığın Aristoteles'in eserlerinde öne çıkan bir duygu durumu olarak görünmesidir.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Ar., NE., 1128b10: Bir şeyin bedensel işaretinin olması, onun huy değil, duygu olduğunun bir göstergesidir. Türkçede kızmak ile kızarmak arasındaki ilişki de bunu açıkça ortaya koymaktadır, bu açıdan Yunanca sözcüğü genelde kullanıldığının aksine öfke olarak değil kızgınlık sözcüğü ile karşıladık.

¹⁸⁹ *Poetika*'nın büyük kısmı insanlarda doğuştan olan taklit yeteneğine dayanan sanatlar olarak tragedya ve komedyayı ele almaktadır. Orada da açık bir şekilde duyguların insan yaşamındaki yeri ve sanatların bu duygularla olan ilişkisine dair gönderimler vardır. Yukarıda verdiğimiz listeye ek olarak bu eserde geçen kavramlar şunlardır: Korku, kızgınlık, acıma, gülme, hoşlanma, üzüntü, mutluluk. **Katharsisin** ünlü tanımı da duygu durumlarının etkilenimler olarak vurgulanmasına örnektir: Ar., **Poe.**, 1449b28.

¹⁹⁰ İncelemede *Retorik*'teki sırayı kullanmayı uygun bulduk.

Ruh Üzerine'nin giriş bölümünde ruhun etkilenimlerinin kim tarafından incelenmesi gerektiğinin tespiti için yürütülen tartışmada, kızgınlığın tanımı da yapılmaya çalışılmaktadır:

“Öyle zamanlar vardır ki korkmayı gerektirecek herhangi bir sebep o anda ortada yokken, insan korkunun tüm belirtilerini gösterir. Eğer durum böyleyse, açıktır ki ruhun tüm etkilenimleri maddede açıklanan formüllerdir. Etkilenimlerin tanımları da bununla [bu durumla –ç.n.-] uyum içinde olmalıdır; örneğin, kızgınlık tekil bir durumdaki şöylesi bir neden yüzünden canlandırılan, bir sonuca yönelik, bedenın veya bedenın bir parçasının ya da yetisinin bir hareketi olarak tanımlanmalıdır. (...) Ancak doğa filozofu ve mantıkçı her durum için örneğın kızgınlığın ne olduğuna dair soruya farklı tanımlamalar önereceklerdir. Mantıkçı öç almak için duyulan istek (**oreksis**) diyecektir veya bu türden başka bir şey, diğeri kalbin etrafındaki kanın ve sıcaklığın kabarması diyecektir.”¹⁹¹

Ruha ilişkin tartışmaların yürütüldüğü ilk bölümde cevabın her ikisini de içerecek şekilde verilmesi gerektiğini belirlemiştik.¹⁹²

Aristoteles kızgınlığa ilişkin diğeri bir tanımı *Retorik*'te vermektedir.¹⁹³

“Diyelim ki kızgınlık, acının eşlik ettiğı, gerçek veya açık bir hak edilmemiş saygısızlığa karşı gerçek veya açık bir öç almaya duyulan istek olarak tanımlansın. Saygısızlık, kişinin kendisine veya arkadaşlarından birine yapılmış olabilir”¹⁹⁴

Retorik'te bu düşünceler sonrasında kızgınlık için tekil bir durum ya da kişinin gerektiğı, bu kişinin birine bir şey yapması gerektiğı ve sonunda bir haz elde edecek şekilde bir kızgınlığın oluşması gerektiğı vurgulanmaktadır. Haz özellikle gelecekte alınması planlanan, umut edilen bir öç durumuna ilişkindir, anında verilen bir cevap aynı türden bir hazzı doğurmaz ancak yine de haz vericidir.

¹⁹¹ Ar., S., 403b10.

¹⁹² Şöyle dile getirmiştik: “Etkilenimlerden biri üzerine “X türünden bir etkilenim nedir?” sorusu sorulduğunda, “X, şöyle-şöyle bir formdaki şöyle-şöyle bir maddeden oluşmuş bir insanın şöyle-şöyle bir etkilenimidir” cevabı verilmelidir. Bu genel tanım her türden etkilenime uygulanabilir.”

¹⁹³ Yukarıda *Ruh Üzerine*'den yaptığımız alıntıdaki mantıkçının tanımının *Retorik*'teki tanımlamalar ile aynı olduğu dikkat çekicidir. Ancak kitabın amacının sadece retoriğe ilişkin tartışmalar olduğunu önceki dipnotlarda belirtmiştik. Bu anlamda ilgili tanımlar sadece (Aristoteles'in diliyle söylersek) tanımı, formülü veren tanımlamalardır.

¹⁹⁴ Ar., Rh., 1378a38. Her ne kadar çevirilerde Türkçe metni temele almasak da (özellikle **epsō** sözcüğünün kullanımına yeterli vurgu yapmaması dolayısıyla) görüşlerin özetlenmesinde Türkçe eser de kullanılmıştır. Ar., **Retorik**, Çev. M. H. Doğan, YKY, İstanbul, 2004.

Saygısızlık türlerini de inceleyen Aristoteles, kızgınlığı doğurabilecek olan her türlü durumu göz önüne alır. Kızgınlık, kişinin doğası gereği olan ihtiyaçlarının karşılamasının engellenmesinde de açığa çıkar. Susayan birinin su içmesinin engellenmesi gibi, bir şeye olan ihtiyaca duyulan tutkunun tatmin edilemediği durumlarda da açığa çıkar.

Aristoteles bir duygu durumunun anlaşılabilmesi ve tanımlanabilmesi için üç unsurun bilinmesi gerektiğini bildirir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi kişinin içinde bulunduğu durum, ikincisi kime kızdığı, üçüncüsü ise kızgınlığa yol açan durumlardır.¹⁹⁵

Aristoteles'in kızgınlık duygusu üzerinden verdiği bu genel şemanın tüm duygu durumlarına uygulanabilirliğini incelemek adına, duygu durumlarının hepsinin tanımlarını ele almak gerekmektedir. Tanımları toplu halde vermeyi uygun gördük.

“Diyelim ki ılımlılık (uysallık¹⁹⁶), kızgınlığın dindirilmesi ve yatıştırılması olarak tanımlansın”¹⁹⁷

“Diyelim ki, sevmek, herhangi biri için, kendimiz açısından değil ama onun açısından iyi olduğuna inandığımız şeyleri istemek ve bu iyi şeyleri onun için elimizden geldiğince sağlamak olarak tanımlansın.”¹⁹⁸

“Düşmanlık (**ekthras**) ve kin-nefret (**misein**) de, açıktır ki karşıtları ışığında incelenmelidir. Düşmanlığa sebep olan şeyler kızgınlık, kindarlık, iftiradır.”¹⁹⁹

“Diyelim ki korku, bir bozulma veya acıya her zaman [geçmiş ve gelecek] neden olabilecek bir kötülüğün (**kakos**) imgesinin yarattığı acı verici ya da sorun yaratıcı bir duygu olarak tanımlansın.”²⁰⁰

“Şimdi, korkunun ve korkutucu şeylerin neler olduğunu açığa kavuşturduğumuza göre (...) korkunun karşıtı kendine güvenme olduğundan, kişi güvenmenin de ne olduğunu

¹⁹⁵ Ar., **a.g.e.**, 1378a20 ve 1379a10. Kızgınlığa ilişkin verilen bu tanım ilgili bölümde sözü geçen duygu durumlarının hepsine uygulanabilir. Aşağıda bunun örneklerini vereceğiz. Ancak bir insanın tüm duygulanımları açısından bu şemanın geçerli olup olmadığı sorgulanabilir. Örneğin sebebi belirsiz bir iç sıkıntısı durumunda nasıl bir açıklama geliştirilebilir? Bu vb. tartışmaları bu bölümün sonunda Aristoteles'in görüşlerinin ele alınması sonrasında tartışmaya çalışacağız.

¹⁹⁶ Türkçe çeviri sözcüğü sakinlik ile karşılanmış ancak dipnotunda kibarlık, kolay yatışırılık, sabır gibi karşılıkları da vurgulamıştır.

¹⁹⁷ Ar., **a.g.e.**, 1380a5. Sakinlik olarak da adlandırabileceğimiz bu durum her ne kadar kızgınlığın karşıtı olarak adlandırılrsa da, görünen o ki kızgınlığın ortaya çıkışından sonraki bir aşamayı işaret ettiğinden diğer duygularla aynı seviyede görülmemektedir.

¹⁹⁸ Ar., **a.g.e.**, 1380b34. Türkçe çeviri sözcüğü dostluk ile karşılanmış, dipnotunda sevgi vb. karşılıkların yerine göre de kullanılabileceğini belirtmiştir. Biz bir duygu durumu olarak dostluk duygusu değil sevmek duygusu kullanımından söz edilebileceğinden ötürü sevmek karşılığını kullandık.

¹⁹⁹ Ar., **a.g.e.**, 1382a1. Sevmenin karşıtı olarak görülmektedir.

²⁰⁰ Ar., **a.g.e.**, 1382a19.

görebilir. Kendine güven korkutucu şeylerin uzaklığı veya [korkuyu –ç.n.-] haklılaştıracak şeylerin yakınlığı ile canlanmaktadır.”²⁰¹

“Utanma, onursuzluğa yol açma eğiliminde gözüken, geçmiş, şimdi veya gelecekteki ahlaksızlıklara ilişkin bir tür acı veya tedirginlik türü olarak tanımlansın. Utanmaz-olma ise bu aynı şeylere ilişkin hor görücü ve ilgisiz davranmak olarak tanımlansın”²⁰²

“İnsanların kendilerine minnettarlık duyguları besledikleri insanlar ve bu minnettarlık duygusunun sebebi ve hangi durumlarda oluştuğu, iyiliğin [yardımın -ç.n.-] ne olduğu tanımlandığında açık olur. Diyelim ki bu duygu, ona sahip olan kişinin ihtiyacı olan birinin ihtiyacına çare olmasına sebep olduğu duygu olarak tanımlansın. Karşılığında bir şey alacağından veya çare olan kişiyle olan ilgisinden değil, yardım edilen açısından tanımlanan bir duygudur.”²⁰³

“Diyelim ki acıma, özellikle de yakında olabilir görünen ölümcül veya acı verici kötülüğün, ki bu kötülük hak etmeyen kişinin başına gelen veya arkadaşlarından birinin de başına gelmesi beklenen bir kötülük olabilir, gözlemlenmesi yoluyla uyanan (**pathein**) bir tür acı olarak tanımlansın.”²⁰⁴

“Haksızlığa karşı duyulan kızgınlık, acıma duygusuna karşıttır. Çünkü hak edilmemiş iyi talihe duyulan kızgınlık, bir anlamda hak edilmemiş kötü talihe duyulan kızgınlığa karşıttır ancak aynı karakterde temellenirler.”²⁰⁵

“Sözü edilen iyi şeyler açısından iyi talihlilik karşısında duyulan bir tür acı ise, yani kendi durumumuzdakileri kıskanıyorsak ve herhangi bir şey elde edemeyeni değil de bir şey elde eden kıskanıyorsak insanların hangi durumda kıskanç olduklarını anlayabiliriz”²⁰⁶

“Gıpta, yüksek değer biçilen ve elde etmemiz mümkün olan şeylerin, doğası bizimkine benzer kişilerde olduğunu görmenin doğurduğu acıdır; fakat başkaları bu iyi şeylere sahip olduğu için değil, biz kendimiz o şeyleri elde etmemiş olduğumuz için duyulur. Bu yüzden de iyi insanlarca duyulan iyi bir duygudur, kıskançlıksa kötü insanlarca duyulan kötü bir duygudur.”²⁰⁷

Duygu durumlarının tanımlarının nerdeyse tamamında, acının eşlik edici bir duygu olarak sayıldığı görülebilir. Bu da acının ve karşıtı hazzın temeldeki duygu durumları olmasına uygundur. Duygu durumlarının tanımları yukarıda sözünü

²⁰¹ Ar., **a.g.e.**, 1383a15.

²⁰² Ar., **a.g.e.**, 1383b12.

²⁰³ Ar., **a.g.e.**, 1385a16. **LSJ**'ye göre yapan kişinin yardımseverlik, iyilikseverlik iken bu duyguya maruz kalan açısından aynı kavram minnettarlık anlamlarına gelmektedir. Loeb çevirisindeki dipnota göre (s. 221) üç anlama da gelebilmektedir (1) İyilikseverlik, bir iyiliğe (yardım) sebep olan duygu; (2) sunulan aktüel iyilik; (3) minnettarlık. Yardım da bir tür iyilik olduğundan ve iyiliğin daha geniş başka anlamları da olduğundan sözcüğü iyiliksever olarak karşılamayı uygun gördük. Karşıtı olan duygu için bir tanımlama yapılmamıştır ancak iyilikseverlik duygusunun örneklerinin ele alınmasından sonra tersi durumlar sayılarak bunlarda da iyiliğin olmadığı belirtilmiştir.

²⁰⁴ Ar., **a.g.e.**, 1385b11.

²⁰⁵ Ar., **a.g.e.**, 1386b11.

²⁰⁶ Ar., **a.g.e.**, 1387b21.

²⁰⁷ Ar., **a.g.e.**, 1388a29. Son olarak adı geçen duygu durumu da gıptanın karşıtı olarak tanımlanan horgörüdür ancak Aristoteles konu üzerine detaylı bir inceleme yapmamıştır.

ettiğimiz şema açısından da önemli veriler sunmaktadır. İlgili şema sözü geçen duygu durumlarının incelenmesiyle şöyle bir tablonun oluşturulmasına yol açar:²⁰⁸

Tablo I-Duygu-Yargı Tablosu

Ia	Ib	II	III	IV
Kişi ne tür bir duygu durumundadır?	Kişinin kendi durumuna ilişkin yargısı nedir?	Duygunun oluşturucusu kimdir veya benim olaya ilişkin yargım nedir? [(Ib) aynı zamanda bu maddeyle de ilişkilidir.]	Duyguya sebep olan durumlar. Duygu neden ortaya çıkar veya çıkmaz? [(Ia) aynı zamanda bu maddeyle de ilişkilidir.]	Ortaya çıkan duygu nedir?
I) Kişinin içinde bulunduğu durum.		(Ib, A kişisi; II, B kişisidir.)		
	“Beni küçümsüyor.”	Küçümseyen kişi.	Küçümseniyor olmam. (1)	Kızarıım.
	“Önemliyim”	“Beni önemsiz görüyor.”	Hor görülüyor olmam. (1.1.)	Kızarıım.
Para, yarar sağlayacak bir şeye duyulan arzu.	“Benim bir şey elde etmemi sağlayan arzumu engelliyor”	“Kendisi için bunu yapmıyor ve ona zarar veremeyeceğimi düşünüyor.”	Garezle yaklaşıyor. (1.2.)	Kızarıım.
<i>Sağdaki durum diğer kişinin ağzından yazılmıştır:</i>	“Onun bir şeyi elde etmesini istemiyorum ve bana bir şey yapamaz.” (B)	“Bana zarar veremez.”	Onu küçümserim. (1.2.1.)	Ben haz duyarım, o kızar.
<i>Sağdaki durum diğer kişinin ağzından yazılmıştır:</i>	“Onun bir şeyi elde etmesini istemiyorum.” (B)	“Bana zarar verebilir.”	Onu küçümseyemem. (1.2.2.)	Korkarım.

²⁰⁸ Kızgınlık duygusu bu tabloda da geniş bir şekilde ele alınmıştır. Diğer duygu durumları içinse sadece tanımlar ve *Retorik*’te ilgili yerde geçen tartışmaların en can alıcı örnekleri kullanılmıştır.

	“Sırf zevk almak için bana küstahlık yapıyor.”	Kendini üstün gören kişi. Genelde gençler, zenginler.	Küstahlığa uğramam (1.3.)	Kızarım.
	“Soy, yetenek, iyilik yönlerinden üstünüm.”	“Soy, yetenek, iyilik yönlerinden benden aşağı biri.”	Saygı görememem. (1.4.)	Kızarım.
Bir ihtiyaca yönelik tutku (bedensel arzu) durumunda.	“Tutkumu tatmin etmeliyim”	“X kişisi tutkumu tatmin etmemi engelliyor.”	Tutkumu tatmin edememem. (1.5.)	Kızarım.
	“Ben saygın bir insanım, bunu önemsemiyor.”	“Bana saygı duymuyor.”	Saygın bir insan olduğumdan eminim. (1.6.)	Kızmam.
	“Beni kızdırmıyor.” Yukarıda kızdığım durumda söylediğim cümlelerin tam tersi söz konusu.		Küçümsenmiyorum, hor görülmiyorum, karşımdaki cezasını çekti, benden daha aşağı seviyede biri vb. (2)	Sakin (ılımlı) olurum.
Mutluyum, umutlu bir yaşamım var.	Kızdığım durumda söylediğim her şey var.	Beni kızdırana dair düşündüklerim.	Yukardakilerle aynı durumlar. (2.1.)	Sakin (ılımlı) olurum.
	“Benim için iyi olanı istiyor ve yapıyor.”	Beni düşünen kişi.	Yardımcı olur, över, korur, ölçülü davranır vb. (3)	Severim.
	“Kızgınlık, kindarlık duyuyor; iftira atıyor, şöyle-şöyle kötü özellikleri var.”	Kızgınlık, kindarlık duyan iftira atan kişi. Ayrıca kızgınlıktaki gibi sadece bana kötü davranan değil huylarından dolayı öyle olan kişi.	Kızgınlık da olduğu gibi acı hissedilmez, düşmanlık duyulan sınıf, o özelliklerden dolayı bu hissi yaratıyordur. (4)	Düşmanlık, kin duyarım.

	“Bana bir acı verebilir”	Geçmiş/gelecekte başıma gelen/gelecek kötülüğü yap/tı/acaklar.	Beklenti. (5)	Korkarım.
	“Bana acı verebilecek bu olay yakında gerçekleşmeyecek.”	Acı verecek olası olay.	Uzak olduğunu bilmem. (6)	Kendine güven duygusu.
	“Onursuzluğa düşeceğim.”	Geçmiş/gelecekte olan ahlaksızlık ve kendilerinden çekindiğimiz, önemli insanlar.	Onursuz olarak nitelenme olasılığı. (7)	Utanırım.
	“Onursuzluğa düşmem.”	Geçmiş/gelecekte olan ahlaksızlık	Umursamaz (8)	Utanmam.
	“Kişinin (iyiliğe) ihtiyacı var”	İhtiyacı duyan kişi	Yardım (9)	İyilikseverlik
	“Bana veya arkadaşlarımdan birine kötülük gelecek.”	Yakın zamandaki kötülük. (Kötü talih)	Beklenti (10)	Acırım.
	“İyi talihi hak etmiyor.”	Karşımdakine gelen iyi talih.	(11)	Haksızlığa duyulan kızgınlık.

Kişinin içinde bulunduğu durum iki açıdan düşünülebilir. Birincisi kişinin o an ne türden bir duygu durumunda olduğudur, ikincisi ise kişinin kendine ve duruma ilişkin nasıl bir yargısının olduğudur. İlkine örnek olarak kişi o an mutlu hissediyor olabilir, bu durumda normalde kızacağı bir duruma karşı mutlu oluşundan kaynaklı kızmayabilir.²⁰⁹ İkinci durum da kendi içinde ikiye bölünebilir demiştik. Kişinin kendine ilişkin yargısı “Ben şöyle-şöyle bir insanım”dır ve kişi bunun anlaşılamamasına kızmaktadır²¹⁰ veya “Bana hak etmediğim şöyle-şöyle bir

²⁰⁹ Ar., a.g.e., 1379a25 ve 1380b.

²¹⁰ Ar., a.g.e., 1379a35. Kendilerinin çektikleri acılara hak veriyorlarsa (yargının önemi burada da ortaya çıkmaktadır) kızmazlar. Ar., a.g.e., 1380b15.

harekette bulunuldu” türünden olaya ilişkin bir yargıdır ve kendine ilişkin yargı ile çatışan bir durumu tasvir etmektedir. Bu çatışma da duygu durumuna yol açmaktadır.

Tekil bir kişinin her zaman duygu durumunun oluşturucusu olarak ortaya çıkması, Aristoteles’in duygu durumlarının anlaşılması açısından önemli bulduğu ve bilinmesi gereken ikinci başlıktır. Retoriğin bir bilim olarak düşünülmemesinin de altında yatan gerekçe duygu durumlarının, duyulanmaya bağlı olarak tıpkı duyulanmada olduğu gibi bir tekil varolanın tahriki ile oluşmasıdır. Etkileşimler her zaman iki kişi arasında ya da bir toplulukla kişi arasındaki ilişkilerde, tekil olaylarda ortaya çıkmaktadırlar. Karşımdakinin bana veya başka birine ilişkin tavırlarından etkilenen olarak ben, bir duygu durumuna sahip olurum.²¹¹ Duygu durumu her zaman etkiye maruz kalan açısından belirlenen bir durumdur. O duyguya her zaman “ben” sahip olurum.

Üçüncü ayak olarak belirlenen durumların incelenmesi ise, tek tek olayların genelleştirilmelerinden elde edilmektedir. Aristoteles bir anlamda retoriğe temel oluşturabilmek için tek tek durumları mümkün olduğunca genelleştirmeye çalışmaktadır. Çünkü ancak bu sayede konuşmacı (**rētōr**) karşısındaki insanları nasıl etkileyebileceğini bilir (burada kullanılan bilgi elbette **epistēmē** değildir). Aynı şekilde tragedya ve komedya da bu unsurların bilinmesi sayesinde yapılabilir.²¹²

Tabloda da açıkça ortaya çıktığı üzere, duygular yargılar üzerinde temellenmektedir. Ancak bazı durumlarda temelde başka bir duygunun varolabileceği de ortaya çıkmıştır. O an için mutlu olduğum yargısı herhangi birinin beni kızdırmasına engeldir.²¹³

²¹¹ Kosman **pathosun** “maruz kalmak” anlamını öne çıkartarak Aristoteles’in tüm bu duygu durumlarını kızdırılmak, korkutulmak, sevindirilmek vb. pasif haller olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. L. A. Kosman, “Being Properly Affected: Virtues and feelings in Aristotle’s Ethics”, **Essays on Aristotle’s Ethics**, Ed. A. O. Rorty, University of California Press, London, 1980, s. 103-117.

²¹² Tablonun da açıkça ortaya koyduğu yargı ve duygu ilişkisi, Fortenbaugh için bir başka açıdan önemlidir. O, olaya ilişkin yargıları Aristoteles’in dört neden kuramına bağlayarak ele alır. Buna göre, etkin neden bizim olaya ilişkin verdiğimiz yargının sonucu olan duygudur. Erek neden öç almak iken maddi neden *Ruh Üzerine*’den yaptığımız alıntıda olduğu gibi bedendeki kimi değişimlerdir. Fortenbaugh, **Aristotle on Emotion**, s. 9-16. Aynı zamanda *İkinci Analitikler*’deki bilim teorisi ile *Retorik*’teki bilme arasında da benzerlikler kurar.

²¹³ Leighton duyguların değişimi sonucu yargının değişmesini ve tersini birbirinden “samimiyet” ölçütüne göre ayırmaktadır. Duyguların değişmesi sonucu yargının değişmesi, samimiyetsizlik iken; yargıların değişmesi sonucu duyguların değişmesi samimi bir durumdur. Çünkü duygular yargıları barındıran komplekslerdir. S. Leighton, “Aristotle and the Emotions”, **Phronesis**, Vol. 27, No. 2 (1982), s. 148.

Duygu durumlarının her zaman bir tekil varolanla ilişkili olması, sorunlu bir ifade olarak gözükmektedir. Duygu durumlarının daha detaylı bir incelemesi, herhangi bir nesnesinin olmadığı ya da bir bireye yönelmeyen duyguların varolduğunu da ortaya koymaktadır.²¹⁴ Ancak Aristoteles'in bireylere ilişkin vurgusunun asıl nedeni, her zaman sadece "bir insan"a yöneltiyor olmalarından değil duyguların duyulara bağlı imgelere dayanıyor olmasındandır. Tabloda da ortaya çıktığı üzere geçmiş veya gelecekteki bir şeyle ilgili olarak bir duygu durumunda bulunmam, benim imgelerle düşünüyor oluşumdan kaynaklıdır. Geçmişteki bir olayı anımsarım, imgelemimde canlandırıyorum, olaya ilişkin bir yargım oluşur. Anımsadığım olayın utanç verici olduğunu düşünürüm veya geçmişte birine haksızlık yaptığım aklıma gelir ve ilkinde utanır ikincisinde korkar veya üzülürüm. Geleceğe ilişkin de imgelemimde bir olay canlanır. Birinin bana kötü bir şey yapacağını veya zengin olacağını canlandırıyorum ve korkar ya da umut ederim.²¹⁵

Sonuç olarak konuşmacı (**rētōr**) açısından amaç dinleyicideki yargıların değişmesini sağlayarak duygularını değiştirmektir. Dinleyici ortada korkunç bir durumun var olduğunu düşünüyorsa, durumun korkunç olmadığına ikna edilmelidir. İkna, dinleyicinin kanısının değiştirilmesidir. Kanı inançla birlikte bulunduğu göre, kanı değiştirildiğinde inanç da değişecektir. İkna tam da inancın değiştiği zamanda ortaya çıkmaktadır.

3.3.2. Söylevin ve Tiyatronun Etkisi

Yunan toplumunun öne çıkan özelliklerinin başında hitabet sanatının yani retorik'in geldiği sıklıkla vurgulanan bir konudur.²¹⁶ Politikanın merkezi bir unsur olduğu Yunan toplumunda, retorik sadece mahkemeleri veya siyaseti ilgilendiren bir konu da değildir. Antikçağ Yunan toplumunun yaşamın her alanında sözü öne çıkarmış olması bakımından, iyi konuşan biri gündelik yaşamda da toplumda saygı

²¹⁴ Kennedy Aristoteles'in *Retorik*'inin çevirisindeki notlarında, aracımı park edeceğim yere benden önce birinin park etmiş olması ve benim kimin park ettiğini bilmememe rağmen kızabileceğim örneğini vermektedir. Ar., **On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse**, Çev. G. A. Kennedy, Oxford University Press, New York, 2007, s. 116.

²¹⁵ Ar., **Rh.**, 1370a24 ve dev.

²¹⁶ Friedell, **a.g.e.**, s. 281. Karş. Ross, **a.g.e.**, s. 312.

gören bir insan olarak öne çıkar. Şölenlerde felsefe, şiir vb. üzerine yapılan konuşmalar, sitenin (**polis**) güncel meseleleri üzerine meydandaki (**agora**) tartışmalar, törenlerde halka yapılan hitaplar, tragedy ve komedyanın yaşamdaki önemleri vb. açısından düşünüldüğünde retorik'in Yunan toplumu için merkeziliği anlaşılabilir.²¹⁷

Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde duyguları incelemesinin en büyük sebeplerinden biri yukarıda sözünü ettiğimiz önemin farkında olmasıdır. Kendisinin de bildirdiği üzere, kendinden önce konuya ilişkin tartışmalar genelde sadece iyi konuşmaların ezberlenmesi vb. pratik tartışmalardır. Duygu durumlarının tanımlarından da anlaşıldığı üzere Aristoteles, duyguların hangi durumlar altında, hangi sebeplerle ortaya çıktıklarını incelemekle, retorikte eksik olan kanıt ayağını ortaya çıkarmıştır. Buna dayanarak konuşmacının kendisini dinleyende ne zaman ne türden bir duygu durumu yaratacağını bilmesinin önünü açmaktadır.

Retorik önceden de söz edildiği üzere inandırma tarzlarıyla ilgilidir.²¹⁸ Aristoteles inandırmayı etkileyen üç yol olduğunu bildirir. Bunlardan birincisi mantıksal düşünüş, ikincisi insan karakterinin ve erdeminin çeşitli biçimlerinin bilinmesi üçüncüsü ise yukarıda ele aldığımız duygu durumlarının nasıl harekete geçirileceğinin bilinmesidir.²¹⁹

Karakterin ele alınmasının önemi çeşitli tipten insanların ve onların yapmaya eğimli olduklarının öne çıkarılmasıdır.²²⁰ Gençlerin, yaşlıların ve bu iki aşırılık durumuna karşın bir orta olarak olgunluk çağını yaşayan insanın ele alınması, kişilerin kendi karakterlerini iyi yansıtan konuşmalardan etkileniyor olmalarının tespiti açısından önemlidir.²²¹

²¹⁷ Retorik'in bu farklı alanlarla ilişkisi için Bkz. Persuasion: **Greek Rhetoric in Action**, Ed. I. Worthington, Taylor & Francis e-library, 2003.

²¹⁸ Ar., **Rh.**, 1355a5, 1355b25

²¹⁹ *Retorik*'in II. kitabı bu sıranın tersten ele alınmasıdır. İlgili tartışmalar için Bkz. Ar., **On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse**, Çev. G. A. Kennedy, Oxford University Press, New York, 2007, s. 111.

²²⁰ Ar., **Rh.**, 1388b35. Kennedy Aristoteles'in *Retorik*'inin çevirisindeki notlarında, Grimaldi adlı yazardan aktararak Theophrastus'un *Karakterler* adlı eserinin, bu bölümün bir devamı olduğunu altını çizer. Ar., **On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse**, Çev. G. A. Kennedy, Oxford University Press, New York, 2007, s. 148. İlgili esere baktığımızda görürüz ki, gerçek yaşamda karşı karşıya gelebileceğimiz insanlar sanki bir tiyatrodaki karakterler gibi detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Theophrastus, **Karakterler**, Çev. C. Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

²²¹ Zengin, iyi soydan gelen, iktidar sahibi, iyi yazgı sahibi ele alınan diğer karakterlerdir.

Karakterlerin belli başlı şeylerden etkilenilerek oluşmuş olması dikkat çekicidir. Yaşlılık, gençlik, zenginlik, iktidar vb. insanın etkilenimleri, onun kişiliğini (karakterini) şekillendirmektedir. Tıpkı karakter erdemlerinde olduğu gibi, burada da karakterin oluşması sürekli bir şekilde bu etkilenimler altında kalınmasıyla ilişkilidir. Ancak doğal zorunluluk gereği oluşan gençlik, yaşlılık vb. açıktır ki, diğerlerinden daha kalıcı karakterlerdir.

Kişilerin hangi tür karakterlerden, ne şekilde etkileneceği doğal olarak *Poetika*'nın da ana konularından biridir. Öncelikle Aristoteles'in sanatları birer taklit (**mimesis**) olarak adlandırdığı hatırlanmalıdır.²²² Taklit insanın temel özelliğidir. İnsan doğası gereği taklit etmektedir. Tüm bilgilerinin ve yaratmalarının kaynağında bu taklit yeteneği vardır.²²³ Şiir sanatının varlığının birinci özelliği insandaki taklit yeteneği iken, ikincisi bütün taklit ürünleri karşısında duyulan hoşlanmadır.²²⁴ Tüm sanatlar birbirlerinden taklit etmede kullanılan araçlar, taklit edilen nesneler ve taklit tarzı bakımından ayrılmaktadırlar. Bizi ilgilendiren iki sanat olarak komedy ve tragedya ritmi, melodi ve mısra ölçüsünü kullanırlar. Eylemde bulunanları da taklit ettiklerinden bu sanatlarda iş görenler karakter özelliklerini (**ethos**), duyguları (**pathos**) ve hareketleri de (**praksis**) taklit ederler.²²⁵

Aristoteles'in tragedya tanımı, bu sanatın insan yaşamındaki önemini öne çıkarır. Tragedya "ciddi, belli bir uzunluğu olan, kendi içinde tamamlanmış bir eylemin taklididir. (...) Tragedyanın korku ve acıyı uyandıran olaylarla ilişkisi vardır ve bu türden duyguların (**pathēmatōn**) temizlenmesinin (**katharsis**) üstesinden gelmelidir."²²⁶ Tragedya bu tanıma göre, hem bu duyguların uyandırılması hem de

²²² Ar., **Poe.**, 1447a15. Metnin incelenmesinde alıntılar dışında kavram karşılıkları vb. için şu çeviriye başvurulmuştur: Ar., **Poetika**, Çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1987.

²²³ Taklitin bir içtepi olarak vurgulanması Tunalı'ya göre, Aristoteles'in insanı bir **zoon mimetikon** olarak gördüğünün işaretidir. İ. Tunalı, **Grek Estetik'i**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 99.

²²⁴ Ar., **Poe.**, 1448b5 ve dev.

²²⁵ "Bunun için bazıları bu gibi yapıtların 'drama' olarak adlandırılmasını isterler; çünkü bu gibi yapıtlar, eylem halinde bulunan kişileri (**drontas**) taklit ederler." Ar., **a.g.e.**, 1448a25.

²²⁶ Ar., **a.g.e.**, 1449b25. Çeviri için bkz. Ar., **Poetics-The Complete Works of Aristotle**, Ed. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1984.

uyandırılması sonrasında bu duyguların seyircideki olası etkilerini yok etme görevini üstlenmektedir.²²⁷

Tragedyanın olay örgüsü üç bileşeni içermektedir. Bunlardan birincisi eylemlerin düşünülenin tam tersine dönmesi olan talihin dönmesidir (baht dönüşü-**peripetie**); ikincisi birilerince tanınmayan karakterin birisi tarafından tanınması (keşif-**anagnorisis**) ve bilgisizlikten bilgiye geçilmesi yoluyla iyi ya da kötü talihe maruz kalan karakterin sevilmesi veya düşmanlığına götüren olay örgüsünün değişmesine ilişkindir. Tragedyanın önemli bileşeni olan talihin dönmesi ve keşif, acıma ve korku uyandırır. Kahramanların mutluluk ve felaketleri de olay örgüsündeki talihin dönüşü ve keşiflerinde yatar. Tragedyanın üçüncü önemli ögesi ise acı çekmedir (**pathos**). Acı çekme, yıkıcı veya doğası gereği acıdır. Seyircinin önünde sahnede sergilenen işkenceler, cinayetler, yaralanmalar vb. hep bu türdendir.²²⁸

Talihin dönmesi denen ilk öğede dikkat edilmesi gereken oyundaki karakterin talihinin olumludan olumsuzla dönmesidir. Ters durum beklenen acıma ve korkuyu uyandırmayacağı için, karakter acı çekmeli vb., başına bir şey gelmelidir. Karakter seyircide acıma ve korku duygularının uyanmasına yol açacak felaketlere maruz kalmalıdır. Tragedyada diğer duygulardan yerine acıma ve korku duygularının öne çıkmasının nedeni, ancak bu duyguların seyirci ile karakter arasında kurulabilecek bir özdeşleyime izin vermesi olarak açıklanır.²²⁹ Hatırlanırsa Aristoteles'in duygu tanımlarında özellikle bu iki duygu geçmişte başa gelen ve yakın gelecekte başa gelebilecek olaylar karşısında yaşanan duygular olarak tanımlanmıştı. Acımanın ve korkunun bu tanımı, seyircinin sahnedeki karakterle ilişki kurmasını kolaylaştırmaktadır. Çünkü tragedyalarda anlatılan olaylar, olması mümkün olmayan değil aksine olması olası olaylardır, etki gücü de buradan gelmektedir.²³⁰ Nitekim karakterlere ilişkin dikkat edilmesi gereken özellikler de inandırıcılığın artırılmasına

²²⁷ Rorty Aristoteles'in tragedya tanımının kanul edilmesi durumunda, onun psikolojisinin ve etiğinin de kabullenilmesi gerektiğini belirtir. A. O. Rorty, "The Psychology of Aristotelian Tragedy", **Essays on Aristotle's Poetics**, ed. A. O. Rorty, Princeton University Press, Princeton, 1992, s. 3-22.

²²⁸ Ar., **a.g.e.**, 1452a23-1452b15. Tragedyanın türlerinden birinin adı da acılı eylemi kapsayan **pathetik** tragedyadır.

²²⁹ Ar., **a.g.e.**, 1453a5.

²³⁰ Ar., **a.g.e.**, 1451a35.

yöneliktir: Ahlak bakımından iyi olma, uygun özelliklerle betimlenme, benzeyiş, tutarlılık.²³¹

Aristoteles komedya üzerinde ise tragedya üzerinde durduğu kadar durmaz. Vurgulanması gereken bir nokta komedyada karakterin düşük ahlaki özellikler gösteren biri olması gerekliliğidir. Gülmek Aristoteles tarafından özellikle ele alınan bir duygu durumu değildir. Bununla birlikte görünen o ki, bu duyguya yönelik bir eylem de Aristoteles'i ilgilendirmemektedir. Aristoteles'in sanattan beklentisi de bu anlamda açığa çıkmış olur. Sanat eylemlerin taklidi yoluyla izleyicileri eğitmeli, onları bazı duygulardan kurtarmalıdır (**katharsis**). Komedi sadece nasıl bir ahlaki durumda olmamız gerektiğini izleyiciye göstermek açısından kabul edilmektedir.

“İnsanların, iyi yani ortalama insanın üstünde; ortalama ve ortalamanın altında diye taklidin objesi olması, sanatın **ethos** yanını belirler. Buradan şu nokta açık olarak ortaya çıkar ki, sanat iç yapısı bakımından bir **ethosa**, bir ahlaki hayata veya ruha sahiptir.”²³²

Sonuç olarak sanat, Aristoteles felsefesinde sadece güzel ile ilgilenen bir uğraş değildir. Aksine güçlü bir ahlaki görevi vardır. Aristoteles'te iyi-güzel birlikteliği açısından benzeri bir arınma ve eğitim durumu diğer sanat dallarında da görülebilir. Bu konular bir sonraki başlıkta incelenecektir.

3.3.3. Duygular Karşısında İnsan

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in girişinde kendisinin dinleyicilerinin kimlerden oluşması gerektiğinden söz ederken gençlerin genellikle duygularının (**pathē**) peşinden gitmelerinden kaynaklı, iyi birer dinleyici olamayacaklarını bildirir.²³³ Karakterce toy olmak, gerekli karakter erdemlerini edinmemiş olmakla ilişkilidir. Zaten genç olunması da bu erdemlerin edinilmesi açısından gerekli olan alışkanlığın kazanılmasına engeldir. Ahlakın amacı olan erdemli yaşam, kişinin hem

²³¹ Ar., **a.g.e.**, 1454a15.

²³² Tunalı, **a.g.e.**, s. 101.

²³³ Ar., **NE.**, 1095a5.

ruh erdemlerine yönelik eğitime ve deneyim sahibi olmasına hem de karakter erdemlerine yönelik alışkanlığını geliştirmesine bağlıdır.²³⁴

Ahlakın karakter erdemlerine yönelik yanı, bu alt başlığın belirleyici tartışması olan duygular konusunda ortanın bulunmasına yönelik bir tavrın geliştirilmesiyle ilişkilendirilir. Aristoteles, Platon'un *Yasalar* diyalogunda ortaya koyduklarına koşut bir biçimde gençlerin karakter erdemlerini edinmeleri için haz ve acılara ilişkin eğitilmeleri gerektiğini belirtir.²³⁵ Çünkü erdem hiç etkilenime (temelde haz ve acı) maruz kalmamak değil; aksine gerektiğinde etkilenmek veya etkilenmemektir. Haz ve acılar temelde olmak üzere her türden duygusal etkilenim, tercihe konu olmamalarından kaynaklı, insan yaşamının vazgeçilmez öğeleridir. Bu durumda önemli olan duyguların ortadan kaldırılması, yok edilmesi değil bunlara karşı geliştirmemiz gereken tavidir. Bu tavır da, karakter erdemleri söz konusu olduğunda ortanın hedeflenmesi ve bu yolla iyi huya sahip olunmasıdır.²³⁶

İnsan, etkilenime uğramak zorunda olan bir varlık olarak etkilenim sonrasında eyleme yönelik seçimleri üzerinde egemen olmalıdır. Ahlaki yaşamın temel hedefi eylem (**praksis**) olduğuna göre, seçimlerimiz iyiyi eylemek yönünde yapılmalıdır. Bu anlamda her türlü etkilenim karşısında, yapılabilecekler arasında dengeli bir tavır sergilemek yönünde davranmak üzere seçim yapılmalıdır.²³⁷ Elbette hasetlik, arsızlık vb. bazı etkilenimler (duygular) kendiliğinden kötüdürler ve bunlarda orta aranmaz ancak kızgınlık, hazlar, acılar, korku, utanma, kıskançlık duygularında orta aranmalıdır. Bu türden duygu durumlarına karşı aşırı (uçlarda) tavır almak erdemsizliktir. Aristoteles pek çok konuya ilişkin aşırılık durumlarını tartışır (para alıp-verme, onur vb.) ancak biz burada sadece *Retorik*'te sözü edilen duygu durumlarına ilişkin tartışmaları ele alacağız. Sözü edilen duygu durumları ve onlara ilişkin eylemler ve karakter erdemleri aşağıda gösterilmiştir.

²³⁴ Ar., **a.g.e.**, 1103a15.

²³⁵ Ar., **a.g.e.**, 1104b10.

²³⁶ Ar., **a.g.e.**, 1106a.

²³⁷ “İyi insan açıkça belli bir biçimde davranan kişi değil ancak bu davranışı belli bir karakter doğrultusunda yapan kişidir.” Kosman, **a.g.e.**, s. 103.

Tablo II-Duygu-Erdem Tablosu

Duygu Durumu	Aşırlık	Orta	Eksiklik
Korku ve Güven	Gözü Karalık (Thrasutēs)	Cesaret (Andreia)	Korkaklık (Deilia)
Haz ve Acı	Ahlaksızlık (Akolasia)	İlımlılık (Sōphrosunē)	Duyusuzluk (Anaisthēsia)
Kızgınlık	Asabilik (Orgilotēs)	Sabırlılık (Kibarlık- Prāotes)	Tutkusuzluk (Aorgēsia)
Utanma	Utanmazlık (Anaiskhuntia)	Alçak Gönüllülük (Aidōs)	Utangaçlık (Kataplēksis)
Haksızlığa Kızma	Art Niyetlilik (Epikhairekakia)	Haklı Kızgınlık (Nemesis)	Kıskançlık (Phthonos)

Duygu durumları belli bir olay içerisinde ortaya çıkar ve bizim olaya ilişkin yargılarımıza dayanırlar. Duyguların ortaya çıkışı sonrasında ise, olaya dair bir eylemde bulunmamız gereklidir. İşte bu eylem, ruhun düşünmemizi sağlayan yetisi olarak aklın hesaplayan (bir planı olan-**logistikon**) yanının bir etkinliğidir. Duyulanma sonrasında tekil duruma ilişkin ortaya çıkan kanımız sonrasında, ya hemen ya da düşünüp taşınarak tepki veririz. İkinci durumda amacımız, duygumuzu tetikleyen olaya karşı tabloda orta olarak belirlenen erdemli tavırları takınmaktır.

Erdemli tavırlar, bir anlamda, kişinin duygu durumları karşısında kendiyile girdiği mücadelenin birer sonucu olarak tercihe dayanırlar. Bu anlamda huylar da tercihle gelişir veya bozulurlar. Tercih için kişi olaya ilişkin iki veya daha farklı eylem düşünmelidir. Kişi “şöyle davranırsam böyle olur” tarzındaki iki veya daha çok olanak içerisinde, orta olan huyları (karakter erdemlerini) geliştirecek olanları belirlemeli ve ona göre davranmalıdır. Kişi bu tarz düşüncüyle, nasıl etkileneceğini belirliyor ve kendine sınırlar koyuyordur. Önce duyu bize olayın bir görünümünü sunar daha sonra akıl devreye girerek olay üzerine hesaplamalar yapar ve kişi kendi duygularına dair kendine sınır koymaya çalışır. Bu anlamda eğer dışsal bir zorlama yoksa (eylemin başlangıcı insanın kendi elinde olmalıdır) insanın duygu durumu

sonrasındaki eylemi huylara dayalı yapılan eylemlerdir.²³⁸ Aristoteles açıkça bizim elimizde olan biricik şeyin, huylarımız olduğunu bildirir. Huylar insanın kendine sınırlar koyup koymamasına bağlı olarak geliştirilirler.²³⁹

Aristoteles'in pratik yaşamda insanın eylemlerine ilişkin önemli vurgusu da, insanın kendiyle olan bu mücadelesine ilişkindir. Kendine sınır koyan kişi (**egkratēs**) tutkuları (**epithümia**) karşısında akla uygun eylemde bulunur. Kendine sınır koyamayan kişi (**akratēs**) ise tutkuları ile eyler. Kişi her iki durumda da, uygun sonları düşünüp taşınır, hesaplar ancak ikinci durumda akıl yürütmenin sonuçlarına uymaz.²⁴⁰

İnsanın hesaplar yapıp ona uygun olmayan bir şekilde davranması, Aristoteles tarafından sorunlu bir konu olarak belirtilir. Aristoteles sorunun çözümü için değişik türde örnekleri inceler.

Hayvanlara kendine egemen olmayan denemez çünkü onlarda tercih yoktur. Hayvanlar -akla sahip olmadıklarından- her zaman tekil olana yönelik imgelemleri, kör arzuları ve tutkuları ile etkinlikte bulunurlar. Ancak insan tümele sahip olduğundan, yanlış eylemesi mümkündür. Doğruyu bilir ancak bunu yapamayabilir. Bunun üç türlü nedeni vardır.

Kendine sınır koyamamanın birinci nedeni, zorunlu (doğa gereği) olan ihtiyaçlara ilişkindir. İnsan bedensel ihtiyaçları karşısında tercih sonucu aşırılığa düşüyorsa, bu durumda kendine sınır koyamayan olarak adlandırılmaz. Böylesi bir kişi haz düşkünüdür ve açıkça bilerek eylemektedir. Ancak aynı durumda tercih ile hareket etmiyorsa kendine sınır koymayan insan olarak adlandırılabilir. İnsan yemek yemek zorundadır ancak aşırı derecede aç kalması sonrasında, çok fazla yemek yiyerek kendine hakim olamayarak aşırılığa kaçabilir.

İkinci neden zorunlu olmayan durumlara ilişkindir. İnsan zenginlik, onur vb. durumlar karşısında da kendine hakim olamayabilir. Böylesi durumlar karşısında kendine sınır koyamayan kişi, yine ilk durumdaki gibi kısmen haklı görülebilir çünkü arzulanan şeyler bir anlamda olumlu şeylerdir.

²³⁸ Ar., **a.g.e.**, 1109b20-25, 1111b ve dev.

²³⁹ Kosman'a göre de Aristoteles'in öne çıkardığı nasıl iyi hissedeceğim, ne hissetmeliyim vb. dir. Kosman, **a.g.e.**, s. 105.

²⁴⁰ Ar., **a.g.e.**, 1145b10 ve dev.

Aristoteles son bir nedene, kişinin tutkuları ile kızgınlığa ilişkin davranışlarına dair karşılaştırma yaparak ulaşmaya çalışır.²⁴¹ Bu noktada asıl olarak üzerinde durduğu, kendine sınır koyan insanın akıldan gelen tercihe yönelik bilgiyi nasıl değerlendirdiğidir. İnsan kızgınlık (**thümos**) durumunda da akıldan geleni dinliyordur ancak tercihin ortaya çıkmasına yönelik bir bilgisi yoktur. Akılla eşgüdümlü bir şekilde aklın gösterdiği hedefe yönelir.²⁴² Oysa tutkular karşısında hem tercih etmek hem de akıldan gelene uyup uymamak konusunda, kızgınlık (kör arzu-**thümos**) karşısında olduğu gibi eli kolu bağlı değildir. İnsanın tutkular karşısında durumu, aklın tutkulara nasıl yol gösterdiği ile ilişkilidir. Akıl tutkuya “hoş bir şey var” der; hoş şeye karşı oluşacak tutku, onu edinmek uğruna yapılması gerekenler vb. insanın hesaplama sonrası karar verebileceği şeylerdir.

Tutku bir önceki bölümlerde ortaya çıktığı üzere, kısa dönemli hazlarla ilgili olması bakımından aşırılığa veya eksikliğe en açık olandır. Tutkular karşısında kendine egemen olup olmama şöylesi bir süreç sonucu ortaya çıkar:

a) Duyulanma → Tekil olayın algısı ve ona ilişkin yargı.

b) Tutku veya duygu → Tekil olaya ilişkin yargıda içerilen haz verici veya acı verici olana ilişkin, akla uygun veya uygun olamayan yargı. Örneğin, “Bunu istiyorum!” veya duygu durumuna ilişkinse, “Karşımdakine şunu yapmak istiyorum!”

c) Hesaplama (**logistikon**) (düşünüp taşınma) → A’yı arzuluyorum! B, A’nın aracıdır, C, B’nin aracıdır..... Duygu durumuysa A’yı yapmayı istiyorum! B, A’nın aracıdır, C, B’nin aracıdır.....

d) Sonların devreye girişi (**epistēmonikon**) → İyi eylemek nedir? Bu tekil durumda iyi olan, erdemli olan, orta olan nedir? Kurala göre eylemek nedir?

e) Duyulanma → Şu anda yapabileceklerimin anlaşılmasına yönelik

²⁴¹ *Ruh Üzerine*’nin kör arzusu olan **thümos** *Nikomakhos’a Etik*’te kızgınlık anlamıyla incelenmektedir. Kör arzu ile kızgınlık sadece Yunanca sözcüğün aynı olmasıyla değil başka açılardan da benzerdirler. Ar., **a.g.e.**, 1149b.

²⁴² Aristoteles’in verdiği örnek, **thümosun** hem kızgınlık hem de kör arzu olarak çevrilmesi ile ortaya çıkan karmaşayı da sonlandırabilme olanağı verir. Kızgınlık karşısında insan köle veya köpek gibi davranır. Akli dinler ama yanlış anlar. Aristoteles bu tip bir benzetmeyi kör arzu (**thümos**) için de yapmaktadır. En çok, kör arzu, kölece görülür demektir çünkü onlar en aşağı türden haz ve acılara ilişkindirler.

duyulanma. (Elimde olan birden çok şey olabilir ve duyularımdan gelenler karmaşık olabilir.)

f) Sona yönelik eyleme ilişkin tercih ve karar → Tutku durumunda: C'yi yapmalıyım. Duygu durumunda: C şeklinde davranmam lazım.

g) Eylem → C'yi yapıyorum, C şeklinde davranıyorum.²⁴³

Bu süreç içerisinde de açığa çıktığı gibi (her ne kadar pratik aklın alanında olsak da) ruhun erdemleri de, kişinin erdemli eylemlerinde bir yere sahiptir. İnsanın ahlaki yaşamı bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan ruhun erdemleri de insan yaşamının vazgeçilmez öğeleridir ve *Nikomakhos'a Etik*'in asıl vurgu yaptığı konuları oluştururlar. Düşünce (**theōrein**) yaşamı elbette pratik yaşamla birlikte insanın mutluluğunu meydana getirir.²⁴⁴

İnsanın duygular karşısında alması gereken tavır ortaya çıktığına göre, onun pratik yaşamının en gözle görünür olduğu alan olarak politik yaşam da ele alınmalıdır. Politik yaşam (ki site devletinin özgür yurttaşları açısından vazgeçilmez bir öğedir²⁴⁵) insanın en önemli **praksisi** olduğuna göre, eğitime dayanmaması olanaksızdır. Yurttaşların eğitimleri, onları iyi birer yurttaş yapmak amacıyla

²⁴³ Bu gidimli süreç Ross'un tablosuyla benzerlikler içermektedir. Ancak birinci farklılık olarak belirtilmelidir ki biz sürece, önceki bölümlerle eşgüdümlü düşünerek insan yetilerini de kattık. İkinci olarak bölümün ana konusu olan duygu durumlarını da belirttik. Ross, **a.g.e.**, s. 234. Buradaki gibi bir süreç Sorabji tarafından da tartışılmış ve farklı görüşler sergilenmiştir. Sorabji bu makalesinde pratik bilgeliğin akılsal sezgiye dayandığını ve çıkarım sürecinin tasım formunda sergilenebileceğini belirtmiştir. Büyük öncül 'iyi-yaşam', küçük öncül 'duyudan gelen tekil olay', sonuç ise 'saldırma' veya 'saldırmamadır'. Bizim gibi Sorabji de **nousun** yani **epistemonikonun** devreye girdiğini bildirmektedir. Ahlaki eğitimi de buna bağlamaktadır. R. Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", **Essays on Aristotle's Ethics**, Ed. A. O. Rorty, University of California Press, London, 1980, s. 208 ve 214.

²⁴⁴ Burada ruhun erdemlerini detaylı bir şekilde ele almamamızın sebebi ruh erdemlerinin insanda duygularla (her türden duygu durumu) ilişkisi bakımından etkin olmamasıdır. Bu düşünceye bir itiraz ruh erdemlerinin mutlulukla (**eudaimonia**) ilişkili olmasının öne çıkarılmasıyla yapılabilir ancak Aristoteles'te mutluluk, sadece bizim anladığımız şekilde günlük olaylar karşısında üzüntünün tersi olarak seviniyor oluşumuz türünden bir etkinlik değildir. Mutluluk insanın yaşamı boyunca insan olmanın özelliklerine uygun yaşamasıyla ortaya çıkar. Ortaya çıkması yoktan varolması anlamında değildir. O, insan yaşamının her anında insanla birlikte. İnsan yetilerinin en güzel şekilde kullanılması anlamında pratik ve teorik yaşantıya eşlik eden sürekli etkinliğe yönelik ruh halidir. Ancak ruh erdemleri ile mutluluk arasındaki ilişki gözardı edilebilecek türden bir ilişki de değildir. Ar., **Pol.**, 1332a10.

²⁴⁵ Yurttaşların kimlerden oluştuğu vb. *Politika*'nın kendine has sorunları bizi ilgilendirmemektedir. Ancak konu üzerine genel yorum burada sunulabilir: Aristoteles teorik yaşamın pratik yaşama üstünlüğünü, özellikle *Politika* adlı eserinde ortaya koyar. Yurttaşların sınıflanması da buna uygun şekilde yapılır. Özgür yurttaşlar içerisinde teori yaşamını sergileyebilecek olanlar, tıpkı ruhun akla kendinde sahip olan yanının, akla uyan yanına sınır koyması durumunda olduğu gibi politik yaşamda yönetici olacaklardır.

insanların kendilerine sınır koymaları yönünde, huylarının geliştirilmesine yönelik olmalıdır. Huyların geliştirilmesi eğitimin pratik, ruh erdemlerinin geliştirilmesi de eğitimin teorik yanını oluşturur.

İnsanlar üç nedenden dolayı iyi ve erdemli olurlar. Bunlar doğa (**phüsis**), karakter (**ethos**) ve akıldır (**logos**). Eğitim de bunlara yönelik olmalıdır ancak açıktır ki, doğadan gelenler üzerine eğitim olmaz. İnsanın doğası belirlenmiştir. Doğa bir zorunluluk alanı olduğundan, burada tercihe yer yoktur. İnsan belli bir beden ve ruh bütünlüğünden meydana gelmelidir. Bu temel zorunluluktur. Bu durumda eğitim, karakter ve akla yönelik olmalıdır.²⁴⁶

Aristoteles yukarıda geliştirdiği psikolojiye uygun bir şekilde, eğitimin hem aklın kendinde yanına (**epistēmonikon**) hem de akla uyan yanına (**epithūmetikon**) yönelik olması gerektiğini bildirir.²⁴⁷ İnsan da beden ve ruh bütünlüğünde bir canlı olduğuna göre, eğitim öncelikle bedene, sonra beden ile ruhun her ikisini de ilgilendiren tutkular ve duygu durumlarına ve de son olarak ruhun akıl yönüne yönelik olmalıdır. Aristoteles'in bu konuyu vurguladığı pasaj farklı inceleme alanlarını bir arada sergiliyor olması bakımından önemlidir:

“Ruh ve beden nasıl ikiyse, öylece gözlemleriz ki ruhta da iki yan vardır, akla sahip olmayan ve akla sahip olan [akıl yürüten –ç.n.-]. Bunların deneyimlediği de sayıca iki alan vardır. Birininki isteme (**oreksis**) diğerininki düşünmedir (**nous**). Nasıl ki beden gelişiminde ruha göre önceyse, akla sahip olmayan yan da akıl yürüten yana göre öncedir. Bu şuradan açıktır: Çocuklarda doğumlarıyla beraber kör arzu (**thūmos**), tutku (**epithūmia**) ve akla uygun isteme (**boulesis**) bulunur. Ancak akıl yürütme (**logismos**) ve düşünme (**nous**) onlar büyüdükçe ortaya çıkarlar. Bu durumda birinci sırada ruhun (**psūkhē**) eğitimini öncelediğinden zorunlu olarak bedenin (**sōma**) eğitilmesi; ikinci olarak da düşünmenin (**nous**) eğitilmesini öncelediğinden istemenin (**oreksis**) eğitilmesi gerekir. Ancak istemenin eğitilmesi, düşünmenin yararına ve bedeninki de ruhun yararına bir şekilde yapılmalıdır.”²⁴⁸

Pasajın da ortaya koyduğu üzere eğitim, ilgili alanlara yönelik olmak üzere çocukluktan başlayacaktır. Aristoteles, Platon'un *Yasalar*'da detaylı bir şekilde incelediği eğitim konusu üzerinde Platon kadar detaylı durmaz. Ancak genel tavrının onunla uyum içersinde olduğu söylenebilir.

²⁴⁶ Ar., **Pol.**, 1332a40 ve 1334b10.

²⁴⁷ Ar., **a.g.e.**, 1333a25.

²⁴⁸ Ar., **a.g.e.**, 1334b15 ve dev.

Çocuklara dört konu üzerinde eğitim verildiğini bildiren Aristoteles, özellikle beden eğitimi ve müzik üzerinde durur. Beden eğitiminin önceliği, yukarıda belirtilmiştir. Müzik konusunun detaylı bir şekilde ele alınması, müziğin eğitimde ara bir duruma ilişkin olmasından kaynaklanmaktadır. Müzik, beden ile ruhun düşünen yanının arasında bulunan tutkulara ve duygulara yönelik kısmi ilgilendirmektedir. Bu açıdan da haz ve acı yoluyla karakter erdemlerine ilişkin huyların geliştirilmesinde önemli yere sahiptir.²⁴⁹ Tam da bu yüzden tragedyalarda müziğin kullanılması, yukarıda da vurgulandığı üzere arınmaya (**katharsis**) yol açabilir ve böylece herkeste bulunan acı ve korku duygularının kötü etkilerinden kurtulabilinir.²⁵⁰

Aristoteles *Politika*'da, ruhun kendinde akla sahip yanına yönelik eğitiminden söz etmez. Eserin bilim ve felsefe eğitimine ilişkin bölümünün kayıp olduğu bildirilmektedir.²⁵¹ Ancak bizce bu büyük bir kayıp sayılmaz çünkü Aristoteles'in tüm eserleri içerisinde özellikle *Metafizik*, bizzat teorik eğitimin konularının neler olması gerektiğine ilişkin başlı başına bir eserdir.

Aristoteles'e göre, duyguları karşısında, söz edilen türden eğitimlerden geçmemiş bir insan site açısından tehlike yaratacaktır. Nitekim Aristoteles *Politika*'da doğru yönetim biçimlerinin yanı sıra bozulmuş yönetim biçimlerini irdelerken, bozulmuş yönetim biçimlerinin kuruluşunun kendine sınır koyamayan insanın edimleri sonucu olduğu açığa çıkar. Bu anlamda o, ilgili yerlerde insanların duygularına hakim olamamalarından sıklıkla söz eder. Mevcut doğru yönetim tarzına darbe yapmak, eğitilmemiş insanın duygularına hakim olamaması sonucu gerçekleşir. Yukarıda duygu-yargı tablosunda incelendiği üzere darbe yapan insanlar doğru değerlendirmelerde bulunmamakta, kötü duyguların esiri olmakta ve bunun sonucu olarak yanlış eylemektedirler. Tiranlık yönetiminde tiranlığa özenenin, demokrasiye geçilmesini isteyenlerde ise demagogların etkinliği vardır. Etkinlikleri ya kendi aşırı duyguları ya da başkalarında kötü duygular meydana getirmekten ibaret görünmektedir.

²⁴⁹ Ar., **a.g.e.**, 1340b10-20.

²⁵⁰ Ar., **a.g.e.**, 1341b30.

²⁵¹ Ross, **a.g.e.**, s. 311.

Sonuç olarak insanın duygu durumları her ne kadar yargılara dayanmaları bakımından akılsal içeriğe sahip olsalar da bu, duyguların insanda her zaman doğru eylemi sağlayacak şekilde sonuçlanacak seçimlere yol açacakları anlamına gelmez. İnsan etkinlikte (**praksis**) bulunduğu oranda insandır. Onun için en hoş olanı budur. **Praksisin** en önemli ayağı da, insanın huylarını geliştirecek şekilde hayat boyu sürekli bir biçimde eğitilmesi ve kendi kendini eğitmesidir çünkü Aristoteles’in dediği gibi “tek bir kırlangıç baharı getirmez”.

SONUÇ

Pathosun incelenmesine ilişkin tezimiz, sonuç bölümünde pek çok açıdan ele alınabilir. Öncelikle ortaya konması gerekenler, zamandizimsel olarak oluşturulan ana alt başlıklarda **pathos** kavramı açısından ortaya çıkan farklılıklardır. Nitekim aynı zamanda bir felsefe tarihi çalışması olarak da değerlendirilebilecek olan bu çalışma, **pathos** kavramının farklı dönemlerde geçirdiği değişimi sergileyerek Aristoteles'in özgünlüğünü ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu anlamda **pathos** kavramının değişiminin ortaya konabilmesi için sonuç bölümünde ruha ilişkin geliştirilen düşüncelerin farklılıklarının neler olduğu; insan, beden-ruh ilişkisinin nasıl düşünüldüğü gibi sorulara ilişkin cevaplar sergilenmelidir. Bunların yanı sıra, **pathos** kavramıyla yakından ilişkili olarak duygu durumlarının her bir dönemde ne şekilde ele alındığı; adı geçen kavramın felsefi bir problem olarak ortaya çıkışının nasıl olduğu ve merkezi bir tartışma olmasının felsefeye neler kattığı cevaplanmalıdır. Bu soruların cevabı doğrultusunda ulaşılması gereken nokta ise, tezimizin ana konusu olan Aristoteles felsefesinde **pathos** kavramının yerinin önemi olmalıdır.

Tezin birinci bölümünde **pathosun** sofistler ve Sokrates öncesi dönemdeki yeri incelenmiştir. Felsefe öncesi düşünüşte ruh ve beden, insanın oluşturucu unsurları olarak görülmektedir. Ruh canlılık formudur ve etkilenimlere maruz kalan bedende bir yere sahip olan, insan canlıyken aktif olan bir güçtür. Duygu durumları başa gelen şeylerdir ve bedende (göğüs kafesi) ortaya çıkmaktadırlar. Duygu durumları ile düşünmenin aynı biçimde ele alındığı söylenebilir. Bu bağlamda tezimizin felsefe öncesi düşünüşe dair bölümünde yürüttüğümüz tartışmaların sonucunda Grek insanının **pathētik** bir yaşantısı olduğu ve duygu durumlarının yaşamda belirleyici bir yeri olduğu ortaya çıkmıştır.

Felsefi düşünüş ile birlikte **pathos** daha da hâkim bir yere sahip olmuştur. Felsefi düşünüşün birinci önemli konusu kozmosun işleyişidir. Bu açıdan **pathos** kavramı, kozmosun işleyişinin açıklanmasında da kullanılmıştır ve etkilenim, pasif olma anlamlarıyla öne çıkmıştır. Felsefi düşünüşün ikinci önemli konusu ise,

insandır. **Pathos** insanın incelenmesinde de hem etkilenim anlamıyla hem de duygu anlamıyla öne çıkmıştır.

Kozmosun düzenlenişinde ilk olandan (**arkhe**) meydana gelen değişimler, etkilenimler sayesinde. Kaostan, tek tek olanlar, etkilenimlerle ortaya çıkarlar ve kozmosu, düzenliliği oluştururlar. Bu açıdan bireysel, tekil olanın nedenini bulmak isteyen biri, bireysel tekilin hangi türden etkilenimlere maruz kaldığını belirlemelidir.

Sokrates öncesi felsefe, kozmos ile insan arasında kurduğu ilişki sayesinde insanı da bir etkilenimler varlığı olarak görmektedir. Ruh ve beden birlikteliğindeki insan, düşünmek, duyulanmak, duygulara maruz kalmak türünden etkilenimlere açıktır. Bu türden etkilenimler genellikle cisimli olanın (bedenli) etkilenimleri olarak görülmüştür. Ruh genelde etkilenimlerden muaf ancak onlar üzerinde sorumlu olarak düşünülmüştür.

Cansız olanlar, sadece bir şeyler tarafından harekete maruz bırakılmalarıyla belirlenmişlerdir. Bu açıdan, canlı olanlardan bir kısmı sadece duyulanmaya maruz kalırlar, oysa akla sahip olanlar izlenimler türünden etkilenimler üzerine düşünebilme yetisine sahip olanlardır. Haz, acı ve tutkular insanın incelenmesinde üzerine en yoğun tartışmaların yürütüldüğü etkilenimlerdir.

Felsefi düşünüşün felsefe öncesi düşünüşten belirgin bir farkı, bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnsan duygu durumlarının etkisinde hareket etmemelidir. Düşünmesiyle, duygu durumlarının eyleyişindeki olumsuz etkisini ortadan kaldırmalıdır.

Öte yandan tezin ikinci bölümünde, **pathos** kavramının sofistler, Sokrates ve Platon'daki yeri incelenmiştir. Sofistlerin felsefe tarihinde **pathos** üzerine yürütülen tartışmalara yaptıkları en büyük katkı, duygular üzerinde rasyonel bir etkinin mümkün oluşu yönündeki kendilerinden önceki düşüncüyü sistemleştirmiş olmalarıdır. Buna göre insan, kendindeki duygular üzerinde etkin olabileceği gibi başka insanların duyguları üzerinde de etkindir.

Bu dönemdeki tartışmalar sonucunda söylevin, insanlarda ikna sayesinde çeşitli duyguları yaratabileceğini ya da zararlı duyguların etkilerini yok edebileceğini söylemek mümkündür. Ruh, duygulardan etkilenir ve alacağı kararlarda yolunu şaşıracaktır. Ruh artık etkilenmeyen bir şey değildir. Ruh, etkilenen ve gerektiğinde

düşünme ve söylev yoluyla karşısındakini etkileyendir. Bedenin etkilenimi olan acı bile bu sayede ortadan kaldırılabılır.

Sokrates öncesi felsefenin kaygıları bu anlamda netlik kazanmıştır. Bu bağlamda çalışmamıza ilişkin söylenebilecek bir belirleme, **pathetik** insanın artık kendi hayatı üzerinde söz sahibi olduğu ve bunu nasıl yapacağını açık bir şekilde bildiğidir. Bu anlamda insan, artık bütünüyle edilgin değildir.

Öte yandan, Sokrates'te **pathos** üzerine yürütülen felsefi tartışmalardaki kozmolojik (metafizik) ayak eksiktir. O daha çok kavramların tanımlanmasıyla uğraşmaktadır ve Sokrates'le beraber duyguların tanımlanması öne çıkmıştır. Örneğin bir erdem olarak cesaretli olmak duygular karşısında alınan tavırla ilişkilidir. Neyle mücadele edileceği ancak mücadele edilecek şeyin belirgin kılınması, yani tanımlanmasıyla mümkündür.

Sokrates öncesi düşüncedeki kozmolojik yaklaşım ve duygu durumlarının psikolojik yeri; sofistler ve Sokrates'te öne çıkan duygulara ilişkin tavrımız, Platon tarafından sentezlenmiş ve bu durum tezimizde **pathos** tartışması açısından üçlü bir sacayağı şeklinde ortaya konmuştur. Bunu yaparken, Platon'un görüşlerinin değişimi ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınmış; ancak sonuç kısmında özellikle son döneminde geliştirdiği düşünceler merkeze alınmıştır.

Tezimiz açısından, Platon'un **pathosun** metafizik kökenlerine ilişkin ne türden görüşler geliştirmiş olduğu oldukça önemlidir. Platon'da etki-etkilenme ilişkisi çoğunlukla ruh-beden ilişkisine ilişkin tartışmaların içerisinde yer almaktadır. Üçlü sacayağının ilki olan **pathosun** metafizik kökenleri, Platon'da yukarıda belirtildiği üzere, sacayağının ikincisi olan ruh-beden ilişkisinin incelenmesiyle ortaya çıkmıştır.

Platon'un tüm diyalogları açısından aynı kalan şey, ruh ile bedenin sürekli birbirlerine karşıt bir şekilde ele alınmış olmasıdır denebilir. Bu karşıtlık, temelde etki-etkilenme tartışmasına dayanmaktadır. Metafizik ilke dediğimiz **pathosun** kökenleri de bu tartışmalar içerisinde şekillenmiştir. Temeldeki kaygı, etki ile etkileyenin aynı şey olamayacağı kabulüdür. İkinci kaygı ise bir yanda beden tarzında etkilenmeyen bir şey olarak düşünülen (özellikle ilk diyaloglarda) ruh ile; etkilenen, sürekli oluşa tabi olan bedenin ilişkisinin ortaya konmasıdır. Etki ile etkilenen arasında bir ilişki vardır. Ancak bu ilişkide etkileyen de etkilenen gibi

değişime uğramakta mıdır? Bu sorun ideaların etkilenmezliği tartışmasını gündeme getirmiştir. Oluş ile ideaların karşı karşıya konulmuş olması, etki-etkilenme tartışmasını sürekli besleyen bir tartışmanın zemini ve çözümü olmuştur.

İdealar etkilenmez ancak ideaları kavramamızı sağlayan ruh, öğrenme yoluyla idealarından etkilenir. İdeaların (tanıma sahip olan tümellerin) etkilenmeyen yapısı, ruh beden karşıtlığında ruhun da etkilenen olarak oluş dünyası ile ideaların arasına konmasıyla açıklanabilmiştir. İnsan bir anlamda, sürekli oluşa tabi olan dış dünya ile oluşa tabi olmayan tümeller arasındaki geçişi sağlamaktadır. Bu geçişi de öncelikle her türden etkilenime maruz kalmasıyla yapmaktadır. Tüm bilme süreçleri, ruhtaki etkilenimler olarak tanımlanırlar. Beden aracılığıyla oluşan duyulanma, duyulanma sonrası oluşan anımsama ve düşünme, ruhun etkilenimleridir. Duygu durumları da bu türden etkilenimlerin en önemli örneklerini vermeleri bakımından, Platon metinlerinin en önemli tartışma konularının başında gelmektedir.

Üçlü sacayağının son başlığı olan duygular ve onların sosyal hayattaki yerlerinin belirlenmesi açısından eğitim, görüldüğü üzere iki önemli tartışma başlığını çözüme kavuşturmak için önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda eğitimin amacı, duygu anlamıyla **pathos**ların düzenlemesidir. Platon'a göre beden, sadece ruh açısından bir aracı durumundadır. Her türden duygu, haz ve acı sadece ruhun etkilenimidir. Beden sadece kimi eksikliklerin oluşması dolayısıyla etkindir. Bu eksikliklerden kaynaklı oluşan ruhtaki acı, eksikliğin giderilmesi yönünde tavır takınılmasıyla hazza dönüşür. Bu durumda duygular ve yaşam karşısında alınacak tavırlar da, kişinin eksikliklerini gidermesiyle oluşacak daha büyük bir hazza yönelmek şeklinde geliştirilmelidir. Bilgi ile haz yaşamı, bu anlamda karışmış bir yaşamın öngörülmesine yol açar. Her türden duygu durumu karşısında ölçülü (sınırlı) davranılmalıdır. Her türden duygu insan için önemlidir ve eğitim duyguların kontrolüne yöneliktir. Platon pek çok duygu durumunu tartışmış ve insanın bu duyguları bilerek yetiştirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Sanat dallarını da bu eğitim için birer araç olarak görmüştür.

Ruhun hazzı olan öğrenme, bilgelik vb. yönünde geliştirilen bir yaşamda, her türden duygu durumunun ölçülü bir şekilde yaşanması gereklidir. İnsan bu türden duygular sayesinde insandır. Sosyal yaşamın her anı insanlar arasındaki duygusal etkileşimlere dayanmaktadır. Bu doğrultuda Platon, üç problem alanındaki

tartışmaları birleştirerek sürekli oluşa tabi olan duyulur dünyanın insandaki en önemli karşılığı olan duyguları tanımlayabilmek ve örgütleyebilmek için ideaların bilinmesi anlamındaki bilgi yaşamını öne çıkartmıştır.

Tezimizin üçüncü bölümünü oluşturan kısım Aristoteles'in felsefi düşüncesinde **pathosun** etkisidir. Bu etki, yukarıda tartışmış olduğumuz zeminler üzerinde gerçekleşmiştir. Platon'da bunca önem kazanan tartışmalar, Aristoteles tarafından sistemli incelemelerin konusu yapılmıştır.

Aristoteles'in bilim sınıflamasında metafiziğe, temel olması bakımından önem verdiği bilinmektedir. Bu anlamda çalışmamızda öncelikle **pathos** tanımlanmış ve etki-etkilenen tartışması çözüme kavuşturulmuştur. İkinci olarak insanın evrendeki konumu belirginleştirilmiş ve ne türden etkilenimlere ne şekilde maruz kaldığı belirlenmiştir. Son olarak da, insanın en önemli ayırt edici özelliği ve sosyal yaşamın en belirleyici yanı olan duyguların ne türden etkilenimler olduğu ve insanın duygular karşısında ne şekilde tavır takınması gerektiği incelenmiştir. Tezin ulaştığı önemli sonuçlardan bir tanesi **pathosun** Aristoteles'in felsefi düşüncesinin anlaşılmasında temel kavramlardan biri olduğudur. Aşağıda, **pathosun** temel bir kavram olması açısından değişik araştırma ve problem alanlarında (metafizik, psikolojik, etik) ikincil sonuçları ne açıdan doğurduğu da üç madde halinde ortaya konmaktadır.

a) Aristoteles tüm sistemin dayanağı olarak töz ve kategoriler arasındaki ilişkileri, sistemli bir şekilde ele almıştır. Töz her türden bireysel varolandır ve altta yatan olarak tüm kategorilerdeki tümelleri kabul eder. Bu anlamda tözün etkilenimlere açık yapısı, tüm ontolojik sistemin temelinde yer alır. Töz olmayan tümeller ancak birincil tözler sayesinde anlaşılabilir ve tartışılabilir. Tözün bireysel varolan olarak tespit edilmesi, doğadaki her türden varolanın da etkileşimler içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Tüm tözler bir madde ve form bileşiminden meydana gelirler. İnsan da, sıklıkla örnek verildiği üzere bir birincil tözdür. Dolayısıyla insan da, belli bir madde ve form bileşiminden meydana gelmektedir. Form, tanım olarak insanın özünü vermeye yatkın olsa da doğada asla maddeden ayrılabilir değildir. İlgili bölümde formun töz olmaya daha yatkın olduğunun belirlenmesi de insanın form madde bileşiminde bir töz olarak düşünülmesinin önünde engel değildir. İnsanın tanımı anlamıyla özü verilmeye çalışıldığında, formun

öne çıkması doğaldır. Ancak tanım söz konusu olsa dahi etkilenimler önemlidir. İnsanın tanımı da diğer kategorilerle ne türden ilişkili olduğuyla ve ikincil tözlerle ortaya konabilir. Çünkü hiç bir töz kategorilerce belirlenmemiş bir şekilde bulunmaz. Bir varolan töz olarak belirtiliyorsa kategorilerce belirlenmiş demektir. Bu anlamda da tanımlanmaya çalışıldığında ne türden etkilenimler içerisinde olduğu, ne türden bir belirlenmişlik içerisinde olduğu ortaya konmalıdır.

Birincil töz olarak insan, madde form bileşimde töz dışındaki kategorilerle incelenen etkilenimlere maruz kalmaktadır. Bu etkilenimlere bileşik bir varlık olarak maruz kalmaktadır. Duygu durumlarının nitelik kategorisi altında değerlendirilmesi bu açıdan önemlidir. Duygular insanın tanımını vermede faydalı oldukları müddetçe niteliklidir. Etkilenim başkalaşmanın olanaklı olmasını sağlayan bir niteliktir. Bununla birlikte duygular ve duyguların temelindeki acı ve hazlar, başkalaşmalar türünden niteliklerdir.

Öte yandan, sözü edilenlerin başkalaşmalar olarak adlandırılmaları değişim konusunun da incelenmesini gerektirmiştir. Bu sayede hem duyulanmanın temelini oluşturacak tözler arası etkileşimin olanağı ortaya çıkarılmış hem de insanın evrendeki yeri belirginleştirilmiştir. Bireysel varolan, yer değiştirme, nitelik, nicelik ve oluş-bozuluş türünden değişimlere maruz kalmaktadır. Son durumda kendisi ortadan kalkarken veya oluşurken diğerlerinde töz aynı kalmakta ancak sözü edilen kategoriler açısından değişime uğramaktadır. Tüm bu değişimlerin olanağı ise etkinlik-edilginlik durumlarıdır. Aristoteles etki-etkilenmenin form ve madde bileşimindeki varolanlar arasında gerçekleşebileceğini açıkça belirtmiştir.

Üçüncü bölümün ilk başlığının önemli vurgusu başkalaşmanın ay-altı evren için en önemli unsur olmasıdır. Bireysel varolanın (birincil töz) en önemli özelliği de, madde ve ruh bileşiminde olmasından kaynaklı başkalaşmalara maruz kalmasıdır. İnsan, Aristoteles tarafından kendinden önceki filozoflarla koşut bir biçimde, sadece pasif bir varolan olarak düşünülmemiştir. Ancak Aristoteles'in öncekilerden en belirgin farkı, etkilenimlerin ontolojik sistem içerisindeki yerlerini çok net bir şekilde öne çıkarmasıdır. Bu önem ortaya çıkarılmadan insanın etkileyen olarak değeri de ortaya konamaz. İnsanın etkilenimlere maruz kalması en belirgin özelliğiyle başka tözleri etkileyebilmesi de önemlidir. Oluş ve bozuluşun sürekliliğinin teminatı bu şekilde sağlanmaktadır. İnsanın etkin bir varlık oluşu, birincil töz olarak kendisinde

içkin bir şekilde bulunan, doğadaki varoluş amacının ne olduğunun sergilenmesini gerektirmektedir. Neden tartışması da bu açıdan önemlidir.

Bu anlamda, etkilenimlerin metafizik kökeni dendiğinde kategoriler anlayışı kadar nedenler teorisi de ele alınmalıdır. Etkilenimin tam olarak anlaşılması her bir etkilenim durumuna ilişkin maddi, formel, etkin ve erek nedenin sergilenmesi sayesinde mümkündür. Etkilenimde maddi neden etkilenime maruz kalanın maddesine; formel neden ne türden bir varolan olarak nasıl bir değişime uğradığına; etkin neden, oluşa ve erek neden, etkilenime uğrayanın içkin ereğine işaret etmektedir. Bu anlamda tüm Aristotelesçi evren **pathētik**dir. İnsan da hem bedenli hem de ruhlu bir varolan olarak her iki türden etkilenime maruz kalması açısından Aristotelesçi hiyerarşik ontolojik düzende, cansızlar ile saf formlar arasındaki geçişi temsil etmektedir.

Bu çalışmada ulaşılan bir başka önemli sonuç da **pathosun** metafizik kullanımının genel olarak incelenmemiş bir konu olarak görünmesidir. Duygu durumlarının *Retorik*'ten hareketle tartışılması sıkça rastlanan bir tavırken, Aristoteles gibi sistem kuran bir filozof açısından bu ayağın düşünülmemiş ya da üzerine gidilmemiş olması duygu tartışmalarının sıradan, sadece retoriğe ilişkin birer konuymuş gibi algılanmasına yol açmıştır. Tüm yaşamı bir etkilenimler zinciri olarak gören ve teorize eden Aristoteles açısından duygu durumları sıradan, gündelik yaşama dair olarak sadece pratik ilgiler içerisinde ele alınmamaktadır. Nitekim tezde **pathosun** sadece duygu anlamıyla ele alınmasının ne türden eksikliklere yol açabileceği ortaya konulmuştur. Sözü edilen eksiklikler özellikle ruhun yetilerinin değerlendirilmesine dair eksikliklerdir.

Tezin Aristoteles felsefesinde **pathosun** yerine ilişkin ulaştığı diğer önemli sonuca da sözü edilen eksikliğin giderilmesi sayesinde ulaşılmıştır. Bu anlamda, Aristoteles'in insanı, bilme süreçlerindeki yetileri açısından da etkilenimsel bir varlık olarak gördüğünün kanıtlanması mümkün olmuştur.

b) İnsan ruh ve beden bileşiminden oluşan bir varlıktır. Maruz kaldığı etkilenimler insanı, ruh beden bütünlüğünde etkilemektedir. Aristoteles üzerine yaptığımız araştırmadan ortaya çıktığı üzere, etkilenimler bilgi edinme süreçlerinde de en önemli başlığı oluşturmaktadır. Hem potansiyelliğin aktüelleşmesi hem de yetilerinin nesnelerince etkilenmesi açısından insan, öncelikle olanaklara sahip pasif

bir varolandır. Duyulanma, imgeleme, anımsama, duygulanımlar ve düşünme etkilenimsel süreçler olarak tanımlanmaktadır. Tüm bu durumlarda ruh ile beden bileşimindeki insan, etkilenime uğramaktadır.

Aristoteles'in duyulanma üzerinde detaylı bir şekilde durmasının iki konu açısından önemi vardır. İlki, ruhun duyulanmaya yönelik yetisinin insanlarla hayvanların ortak yetisi olduğunun unutulmaması gerektiğidir. Bu anlamda duyulanma üzerine yapılacak belirlemeler insanı ilgilendirdiği kadar hayvanları da ilgilendirmektedir. Öte yandan hayvanlar düşünemediklerine göre, düşünme duyulanmada etkin bir süreç değildir. Duyu hem nesnesince etkilenime maruz kalmasıyla hem de aktüelleşmesi sonrasında duyulanışıyla edilgin bir süreçtir. Duyu sadece nesnelerinin etkilerini alımlar. Bu alımlama da duyulanma olarak adlandırılır. Duyulanmada aktif olarak görünen yan, duyunun bir tür ayırlama yapıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak genellikle yanlış yorumlanan bu ayırlama, düşünmenin nesnelerini yargılaması türünden bir işlem değildir. İkinci önemli konu da Aristoteles'in haz ve acıyı duygu olarak nitelendirmemesinde ortaya çıkmaktadır. Temel etkilenimler olarak haz ve acı, hayvan ve insanın duyulanmadaki edilginliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu edilginlik aynı zamanda duyulanmanın fiziksel bir süreç olmasında da ortaya çıkmaktadır.

İnsandaki diğer etkilenimsel süreçler ise -özellikle imgeleme ve sonrası- insanın üzerinde etkin olabildiği süreçlerdir. İnsan istediği bir şeyi anımsayabilir, istediği bir şeyi düşünebilir ancak bu süreçler öncelikle etkilenime bağlıdır. Bu etkilenimler insanda oluşmuş olan imgelerdir.

Duygulanımlar ise duyulanma ile düşünme arasındaki süreçlerdir. Temel etkilenimler olan haz ve acıya dayandıklarından, öncelikle edilgin ve bedene bağlı bir şekilde ortaya çıkmaktadırlar. Duygu durumlarının edilginliği, insanın karşısındaki insan, topluluk veya bir durum tarafından bir şeye maruz bırakılmasında da görülmektedir.

Duyulanma, imgeleme, anımsama ve duygulanımlar gibi, ruhun düşünmeye yönelik yetisi de tartışıldığı üzere bedenden ayrılabilir değildir. Ancak belirtilmelidir ki, ruhun düşünmeye yönelik yetisinin etkilenmesi bedenın etkilenmesi türünden bir değişim, yani bir başkalaşım da değildir. Akıl başka başka şeyleri düşünebiliyor olma anlamında etkilenmektedir.

İnsanın bilme eylemini nasıl gerçekleştirdiğinin ayrıntılı çözümlemesi olan ruhun yetilerinin tanımlanması, düşünüşün ve düşünmeye bağlı olarak eylemin sınırlarının da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yetileri açısından insan, doğal olarak yetilere sahip olması ve bu yetilerin nesnelerince uyarılması ile harekete geçmesi bakımından pasiftir. Ancak ister duyudan gelen tekil olayın bilgisi (**praksise** yol açan), ister tümeller karşısında alınan tavır açısından olsun aktiftir. İnsan her zaman düşünür ve eyler. Düşünüşü teorik konulara ilişkin olduğunda bilgiyi ortaya çıkarır, pratik konulara ilişkin olduğunda ise teorik alanda elde ettiği ilkelere yönelik nasıl tercihler yapması ve nasıl eylemesi gerektiğini ortaya koyar.

c) Duygular, insanın pratik alandaki eylemlerinin en önemli gerekçeleridir. Duygular sadece etkilenende ortaya çıksalar da yargılarla, sözlerle başka insanları da etkileyebilirler. Etkilenimler olarak duygu durumları, toplumsal yaşamın temelinde yer almaktadırlar. Etkileyen ve etkilenen arasındaki iletişim düşünceler üzerinden olduğu kadar; yargılarımıza dayanmaları ve yargılarımızı değiştirebilmeleri dolayısıyla duygular üzerinden de şekillenmektedir. İnsan olmak canlının duyulanma ve düşünme yetilerinin olmasına bağlı olduğu kadar, duygulanmaya da bağlıdır. Duygulanım, insanda duyulanma ile düşünme arasındaki geçişi sağlamaktadır. Duyguların ortaya çıkışı, duyulanma gibi etkilenime bağlıdır (duyulanmada tahrik unsuru olan nesne duygulanmada insanın karşısındaki insan ya da topluluk olmaktadır) ancak duygunun oluşması esnasında ve hemen sonrasında, insanın düşünme gibi bilinçli bir şekilde dahil olabileceği bir süreçtir. Duygular, zorunluluklar olmaları bakımından insan yaşamında bir anlamda kısıtlayıcıdır ancak başka bir anlamda da, kısıtlayıcılığın tam tersine, insanın varoluşunda ve başkalarıyla iletişimde özgürlüğün teminatıdır. Duygular, duyulanmalar gibi tüm insanlarda ortaya çıkmaları bakımından nesneldirler ancak her insanın kendi etkinliğinin sonucu olarak (insanın düşünmesiyle kendi duyguları üzerinde etkin olmasından kaynaklı) ortaya çıkmaları ve insanın kişiliğini sergilemeleri bakımından öznelirler. Tezin üçüncü bölümünün üçüncü ana başlığında yer verdiğimiz Tablo I, duyguların işleyişini ortaya koyması bakımından Aristoteles'in konuya ilişkin önemli katkısını sergilemektedir. Duyguların sözü edilen türden bir tablo halinde sunulması, Aristoteles'in, retoriğin kendi dönemine kadar eksik olan kanıt ayağını ne şekilde oluşturduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Ayrıca, tezimizde insanlar arası

iletişimin ve etkileşimin kodları da bu tablo sayesinde çözümlenmiştir. Duygu durumları insan iletişimde, insanın kişiliğine ilişkin en geniş bilgi taşıyıcı şeyler olarak durmaktadır. İnsanların kişiliklerinin öğrenilmesi açısından sadece ne düşündükleri, ne söyledikleri değil; nasıl duygulara sahip oldukları, duygularının sonrasındaki eylemlerinin oluşturucusu olarak duygulara dayanan ne türden huylara sahip oldukları da önemli görünmektedir. Bu durum aynı zamanda, duyguların kişinin kendini tanıması için de eşsiz bir bilgi kaynağı olduğu anlamına gelmektedir.

Aristoteles bu anlamda, insanlar arasındaki etkileşimin kodlarını çözenin yanı sıra tek bir insanda duyguların ortaya çıkışını da gayet açık bir biçimde belirleyerek ahlaka ilişkin tartışmalara önemli bir katkı sağlamıştır. Kendine egemen olup olamamanın; duyulanma ile başlayan ve eylem ile biten, Aristoteles'e dayanarak tarafımızca oluşturulan yedi basamaklı bir süreç sayesinde olanaklı olduğu ortaya çıkarılmıştır. İnsanın karar verme sürecinin Aristoteles tarafından detaylıca ele alınmış ve sergilenebilmiş olması insanın karar sürecinde hangi durumlarda etkin, hangi durumlarda edilgin olduğunun belirlenebilmesinin önünü açmıştır. Bu sayede insanın neyi yapıp neyi yapamayacağı, doğası da temele alınarak ortaya konmuştur. Bir anlamda insanın sınırları çizilmiştir.

İnsanın sınırlarının belirlenmesi onun doğasının ortaya konulmasıdır. Bu anlamda Aristoteles üzerine sıklıkla söylenen “şeylerin doğasından söz ederek durgun bir evren tablosu çizmiştir” yargısı yanlışlanmıştır. Aristoteles şeylerin doğasından söz etmektedir ancak bu söz ediş, onların olanaklarının belirlenmesine ilişkindir. Olanaklar ortaya konduğunda, yani sınırlar belirlendiğinde neyin yapıp neyin yapılamayacağı da ortaya çıkacaktır. Bu anlamda da insanın neyi, nasıl bilebileceği, ortaya koyabileceği, eyleyeceği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bir anlamda insanın özgürlüğü; evrendeki konumu, bilme süreçleri, duygu durumları ve toplumdaki yeri şeklindeki anlamlarıyla **pathos**larının ortaya konabilmesine bağlıdır. İnsanın sınırlarının belirlenmesi onu köleleştirmeyi, sadece edilgin bir varlık olarak görmeyi, donuklaştırmayı değil bunların aksine onun kendi yaşamı üzerinde etkin kılınmasını, aktif bir varlık olmasını, yaşamın her alanında üretmek, eyleyerek, kendini geliştirerek hareketli kılınmasını sağlamaktadır.

İnsanın konumuna ilişkin yukarıda sözü edilen belirlemelerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles, eğitimi kendi içine kapalı bir süreç olarak

anlamamaktadır. İnsanın, hem bilme süreçlerinin hem de genel olarak sınırlarının belirlenmesi, eğitimin nasıl örgütlenmesi gerektiğini de ortaya çıkarmıştır. Eğitim teorik anlamda, belli türden etkinliklerin sürekli yerine getirilmesi iken; pratik anlamda, kişinin tekil olaylar karşısında kendini sürekli bir şekilde sınamasına ve iyiyi gerçekleştirme yönünde geliştirmesine bağlıdır. Tekil olaylar, bilim alanında olduğu gibi ahlak alanında da önemlidir. Bu anlamda Aristoteles, yaşamdan uzak bir tavrı değil tam tersine toplumla sürekli etkileşim içerisindeki bir yaşama ilişkin tavrı öne çıkarmaktadır. Platon'un içine kapalı toplumu ve bu toplumun model olduğu insan, Aristoteles'te dışarıya açık bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Elbette bu değişim ilgili bölümde ortaya konduğu üzere, Platon'un son dönem eserlerinde kendini göstermeye başlamıştır ancak tamamlanması Aristoteles'in tüm evreni bir etkilenimler zinciri olarak görmesiyle mümkün olabilmektedir.

Öte yandan, insanın her zaman olaylar üzerine düşünüp taşıyor olmasının Aristoteles tarafından belirlenmesi de önemlidir. Bu anlamda insan, üçüncü bölümün ikinci ana alt başlığındaki beden ve ruha ilişkin araştırmalarla birlikte düşünüldüğünde, artık ikiye bölünmüş bir varolan değildir. Tüm edimleri ruh beden bütünlüğünde gerçekleşmektedir ve eylemleri rasyoneldir. Ancak insanda, alışkanlıklar değişinceye kadar kimi çatışmalar yaşanabilir. Bu çatışma durumları, kişinin iki farklı yetisi, bölümü vb. dolayısıyla değildir. İnsanın bizzat olaya ilişkin birbirinden farklı iki veya daha çok tavır geliştirilebilmesine, geniş olanaklarına dayanmaktadır. Kişinin kararsızlığı, seçim yapmanın zor olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu çatışma durumları da eylemde bulunulması gereken olayın ne türden bir olay olduğunun ayrıntılı bir şekilde incelenmesiyle ortadan kaldırılabilir. Görünen o ki, bile isteye yapılan kendine sınır koymama dışındaki her türden eylem, Aristoteles'in geliştirdiği teori sayesinde anlayışla karşılanabilir. Bu teori sayesinde insan, toplumsal ilişkilerinde hak ettiği değeri bulabilmektedir.

İnsanda özellikle belli türden erdemlerin öne çıkarılmaması, onun hem entelektüel hem de karakter erdemlerini edinecek şekilde yaşamasını salık vermektedir. Bu tavır da, yukarıda sözü edilen yaşamdan uzaklaşmama tavrına uygundur. İnsanın ahlaki yaşamı bir bütün olarak değerlendirilmelidir. İnsan bildiği ve eylemde bulunduğu oranda insandır.

Yukarıda üç ayrı maddede ortaya konan belirlenimler üzerine düşünüldüğünde tezimizin önemli bir sonucunun da, eylemlilik halindeki insanın en önemli görevinin kendisinin evrendeki ve yaşamdaki yerini belirlemesi olduğu söylenmelidir. İnsanın kendi yerini belirlemesi kendisini pek çok anlamda sorgulamasıyla mümkündür. İnsan ne türden bir varolandır? Ne şekilde etkilenimlere maruz kalmaktadır? Ne duyumsuyordur? Ne hissediyordur? Ne biliyordur? İleride yapabilecekleri açısından olanakları nelerdir? Tüm bu sorular etkilenimler varlığı olarak insanın tekil olaylara ilişkin cevaplaması gereken sorulardır. İnsan ancak böylesi bir sorgulama sonrası kendi gerçek etkinlik olanaklarını ve yaşamdaki yerini fark edebilir. Kişinin ne şekilde etkilendiğinin sorgulanması yapılmaksızın girilen eylemler, sanki tekillik anlaşılmış da tümel bir yargıya varılmış gibi bir izlenim doğurmaktadır. Bu tavır da açık bir şekilde ayağı havada, yaşama onda olmayanı dayatan bir tavrın temeli olmaktadır. Yine Aristoteles'ten yola çıkarak söylemek gerekirse, insan etkilenimlerin farkında olmalı, etkilenimler üzerine, tekillik üzerine düşünüş gerçekleştirebilmelidir. Bu sayede de, bilinçli bir şekilde nasıl etkileneceğinin önünü açmalıdır. İnsanın amacı hâkim olmak değil, bilinçli bir şekilde tabi olarak uyumlu bir şekilde yaşamak olmalıdır.

Sonuç bölümünde ortaya konması gereken son konu, bu tez çalışmasının daha sonra yapabileceğimiz kimi çalışmalara katkısının belirlenmesi olmalıdır.

Tez özellikle filozofların **pathosa** ilişkin görüşlerinin sergilenmesine odaklanmıştır. İleride yapabileceğimiz bir çalışma, sadece filozofların değil Antik Yunan düşüncesinin (politika, tiyatro vb. alanların da dikkate alınmasıyla) **pathosa** ilişkin bütüncül yapısının sergilenmesine yardımcı olabilir. Bir başka çalışma günümüze yönelik bir çalışma olabilir. Böylesi bir çalışmada, Aristoteles'in insanın öncelikle kendisinin ne türden etkilenimlere maruz kalan bir varlık olduğunun tespit etmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımı kullanılabilir. Özellikle günümüzde iletişim araçlarının insan yaşamı üzerindeki etkisi düşünülürse, insanın etkiye günden güne artan bir şekilde maruz kaldığı görülmektedir. Bu anlamda kişinin kendisinin ne türden etkilenimlere maruz kaldığını tespit edebilmesi ve bunlar üzerinde rasyonel düşünüm gerçeğe geçirebilmesi önemli görünmektedir. Son olarak bir başka çalışma da günümüz insanın, özellikle de kendini Türkçe ifade eden insanların duygu durumlarının açıklanmasına ilişkin olabilir. Bu alanda süre giden, canlı bir tartışma

bulunmaktadır. Bu tartışmalara yapılabilecek bir katkı, tezde de Aristoteles'in felsefesinde **pathos**un incelenmesi sayesinde ulaşılan sonuçların bu alana ilişkin tartışmalara uygulanmasıyla yapılabilir. Bu doğrultuda **pathos**un duygu anlamına ilişkin, günümüzdeki tartışmalar açısından ne türden değişik yaklaşımların geliştirilebileceği ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA

- Akyol, Faruk O.: “Aristoteles’in ‘Etkin Akıl’ Düşüncesi Üzerine”, **İnsancıl**, İstanbul, 2005/05, s. 7-13.
- Allan, Donald J.: **Philosophy of Aristotle**, 2. ed., Oxford University Press, London, 1970.
- Aristoteles: **Hayvanların Hareketi Üzerine**, Çev. H. N. Erkızan, Bulut Yayınları, 2000.
- Aristoteles: **Fizik**, Çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2005.
- Aristoteles: **Kategoriler**, Çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 2002.
- Aristoteles: **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Aristoteles: **Poetika**, Çev. İ. Tunalı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1987.
- Aristoteles: **Retorik**, Çev. M. H. Doğan, YKY, İstanbul, 2004.
- Aristoteles: **Ruh Üzerine**, Çev. Z. Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Aristoteles: **Yorum Üzerine**, Çev. S. Babür, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Aristotle: **Categories and De Interpretatione**, Tr. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- Aristotle: **De Anima Books II and II (With Passages From Book I)**, Tr. D. W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Aristotle: **De Anima: With Translation, Introduction and Notes**, Tr. R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge, 1907.
- Aristotle: **Metaphysics**, Tr. H. Tredennick, Vol I&II, Harvard University Press, Cambridge, 1961.

- Aristotle: **Nicomachean Ethics**, Tr. R. Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Aristotle: **On Coming-to-be and Passing Away**, Tr. E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge, 1955.
- Aristotle: **On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse**, Tr. G. A. Kennedy, Oxford University Press, New York, 2007.
- Aristotle: **On The Soul-Parva Naturalia-On Breath**, Tr. W. S. Hett, Harvard University Press, Cambridge, 1957.
- Aristotle: **Parts of Animals-Movement of Animals-Progression of Animals**, Tr. A. L. Peck-E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- Aristotle: **Poetics-The Complete Works of Aristotle**, ed. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Aristotle: **Politics**, H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1959.
- Aristotle: **Posterior Analytics-Topica**, Tr. H. Tredennick-E. Forster, Harvard University Press, Cambridge, 1960.
- Aristotle: **The “Art” of Rhetoric**, Tr. J. H. Freese, Harvard University Press, Cambridge, 1939.
- Aristotle: **The Categories-On Interpretation-Prior Analytics**, Tr. H. P. Cook-H. Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
- Aristotle: **The Nicomachean Ethics**, Tr. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
- Aristotle: **The Physics**, Tr. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford, Vol I&II, Harvard University Press, Cambridge, 1963.
- Bailey, Cyril: **The Greek Atomists and Epicurus**, Clarendon Press, Oxford, 1928.
- Barnes, Jonathan: **The Presocratic Philosophers**, Routledge & Kegan Paul, London, 1982.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Bilimi**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1999.

- Block, Irwin: "The Order of Aristotle's Psychological Writings", **AJP**, Vol. 82, No. 1, 1961, s. 50-77.
- Braund, Susanna-G. W. Most (ed): **Ancient Anger: Perspectives from Homer To Galen**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Bremmer, Jan N.: **The Early Greek Concept Of Soul**, Princeton University Press, New Jersey, 1987.
- Burkert, Walter: **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**, Tr. E. L. Minar, Harvard University Press, Cambridge, 1972.
- Burnet, John: **Early Greek Philosophy**, A. & C. Black, London, 1930.
- Burnet, John: **Greek Philosophy Thales to Plato**, Macmillan & Co, London, 1968.
- Burnet, John: **The Socratic Doctrine of The Soul**, Oxford University Press, London, t.y.
- Burnyeat, Myles F.: **Aristotle's Divine Intellect**, Marquette University Press, Wisconsin, 2008.
- Burnyeat, Myles F.: "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?", **Essays on Aristotle's De Anima**, ed. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 15-27.
- Cairns, Douglas L.: "Veiling, Aidōs and a Red-Figure Amphora by Phintias", **JHS**, Vol.116 (1996), s. 152-8.
- Cairns, Douglas L.: **Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**, Clarendon Press, 2002.
- Claus, David B.: **Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Psukhē Before Plato**; Yale U.P; London, 1981.
- Cornford, Francis M.: **From Religion to Philosophy**, Harper & Brothers Publishers, New York, 1957.
- Cornford, Francis M.: **Plato and Parmenides**, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1958.

- Cornford, Francis M.: **Sokrates'ten Önce ve Sonra**, Çev. U. C. Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.
- Cross, R. C.-
- A. D. Woozley: "Bilgi, İnanç ve Formlar", **İdealar Kuramı**, Ed. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999, s. 51-78.
- Çakmak, Cengiz: "Herakleitos'un Kader Anlayışı", **İnsancıl**, Sayı: 176, 2005, s. 1-6.
- Denkel, Arda: **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, Doruk Yayımcılık, Ankara, 2003.
- Diels, Hermann: **Die Fragmente Der Vorsokratiker**, 9. bs., C:1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1960.
- Diels, Hermann: **Die Fragmente Der Vorsokratiker**, 9. bs., C:2, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1959.
- Dixon, Thomas: **From Passions to Emotions**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Dodds, Eric R.: **The Greeks And the Irrational**, University of California Press, Berkeley, 1966.
- Duralı, Teoman: **Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Erhat, Azra: **Hesidos Eseri ve Kaynakları**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1977.
- Everson, Stephen: **Aristotle on Perception**, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Fairbanks, Arthur: **The First Philosophers Of Greece**, Charles Scribners Sons, New York, 1898.
- Fitzgerald, John (ed): **Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought**, Routledge Taylor & Francis Group, London, 2007.
- Fortenbaugh, William W.: "Aristotle's *Rhetoric* on Emotions", **Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics**, ed. J. Barnes v.d., Duckworth, London, 1979, s. 133-154.
- Fortenbaugh, William W.: **Aristotle on Emotion**, Duckworth, London, 1975.

- Freeman, Kathleen: **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers**, Alden Press, Oxford, 1952.
- Friedell, Egon: **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, Çev. Necati Aça, Dost Yayınları, Ankara, 1999.
- Gagarin, Michael: **Antiphon The Athenian**, University of Texas Press, Austin, 2002.
- Gerson, Lloyd P.: "The Unity of Intellect in Aristotle's 'De Anima'", **Phronesis**, Vol. 49, No. 4, 2004, s. 348-373.
- Gill, Christopher: "The Êthos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism", **CQ**, 34, 1984, s. 149-166.
- Graf, Fritz-S. I. Jonston: **Ritual Texts for The Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets**, Routledge Press, London, 2007.
- Guthrie, William K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Guthrie, William K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Volume II, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Guthrie, William K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Volume III, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Guthrie, William K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Volume IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Guthrie, William K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Volume V, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Guthrie, William K. C.: **A History of Greek Philosophy**, Volume VI, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Hack, Roy K.: **God In Greek Philosophy To Time Of Socrates**, Burt Franklin, New York, 1970.
- Hamlyn, David W.: "Aristotle's Account of Aesthesis in the De Anima", **CQ**, Vol. 9., No. 1, 1959, s. 6-16.
- Hardie, William F. R.: "Aristotele's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body", **PQ**, Vol. 14, No. 54, 1964, s. 53-72.

- Herakleitos: **Fragmanlar**, Çev. C. Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul , 2005.
- Homer: **The Iliad**, Tr. I. J. Arlington, Virginia Richer Resources Publications, 2006.
- Homer: **The Odyssey**, Tr. I. J. Arlington, Virginia Richer Resources Publications, 2006.
- Hmeros: **Ilias**, Çev. A. Erhat-A.Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2003.
- Hmeros: **Odyssea**, Çev. A. Erhat-A.Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2006.
- Jaeger, Werner: **The Theology of The Early Greek Philosophers**, Tr. E. S. Robinson, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- Jaeger, Werner: **Aristotle**, Tr. R. Robinson, 2. ed., Oxford University Press, Oxford, 1950.
- Kahn, Charles H.: **Anaximander and The Origins of Greek Cosmology**, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.
- Kahn, Charles H.: **Plato and the Socratic Dialogue**, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Keary, C. F.: “The Homeric Words for ‘Soul’”, **Mind**, Vol 6 (1881), s. 471-483.
- Kirk, G. S.: **Heraclitus The Cosmic Fragments**, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.
- Kirk, G. S.-
J. E. Raven-M. Schofield: **The Presocratic Philosophers**, Cambridge University Press, Cambridge, (y.b.) 1988.
- Knuuttila, Simo: **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- Konstan, David: **The Emotions of Ancient Greeks**, University of Toronto Press, Toronto, 2006, s. 3-41.
- Kosman, L. A.: “Being Properly Affected: Virtues and feelings in Aristotle’s Ethics”, **Essays on Aristotle’s Ethics**, Ed.

- A. O. Rorty, University of California Press, London, 1980, s. 103-117.
- Laertios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. C. Şentuna, YKY, İstanbul, 2007.
- Leighton, Stephen: “Aristotle and the Emotions”, **Phronesis**, Vol. 27, No. 2 (1982), s. 144-174.
- Liddell, H. G.-
R. Scott-H. S. Jones: **A Greek-English Lexicon**, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Monro, David B.-
W. Allen (ed): **Homeri Opera** in Five Volumes, Oxford, Oxford University Press, 1920.
- Morwood, James: **Oxford Grammer of Classical Greek**, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Most, Glenn (ed): **Hesiod**, Tr. G. Most, Harvard University Press, London, 2006.
- Nussbaum, Martha C.-
H. Putnam: “Changing Aristotle’s Mind”, **Essays on Aristotle’s De Anima**, ed. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Nussbaum, Martha. C.: **Aristotle’s De Motu Animalium**, Princeton University Press, Princeton, 1985, s. 81-85.
- Onians, Richard B.: **The Origins of European Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Peters, Francis T.: **Greek Philosophical Terms**, NewYork U.P, NewYork, 1967.
- Plato: **Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis**, Tr. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Plato: **Cratylus, Parmenides, G. Hippias, L. Hippias**, Tr. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005.

- Plato: **Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus**, Tr. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Plato: **Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus**, Tr. W. R. M Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 1952.
- Plato: **Lysis, Symposium, Gorgias**, Tr. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Plato: **Phaedo**, Tr. D. Gallop, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Plato: **Statesman, Philebus**, Tr. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Plato: **The Laws**, Tr. R. G. Bury, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- Plato: **The Republic**, Tr. P. Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1937.
- Plato: **Theaetetus, Sophist**, Tr. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Plato: **Timaeus, Critias, Clitophon, Menexenus, Epistles**, Tr. R. G. Bury, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Platon: **Diyaloglar 2**, Çev. T. Gökçöl, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986.
- Platon: **Kriton**, Çev. F. Öktem-C. Türkkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Platon: **Sokrates'in Savunması**, Çev. E. Gören, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Platon: **Symposion**, Çev. E. Çoraklı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Remes, Pauliina & J. Sihvola (ed): **Ancient Philosophy of the Self**, Springer, y.y., 2008.
- Rickless, Samuel: "Plato's Parmenides", **SEP**, Ağustos 17, 2007, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/plato-parmenides/>, 30 Mayıs 2009.

- Rorty, Amelie O.: "The Psychology of Aristotelian Tragedy", **Essays on Aristotle's Poetics**, ed. A. O. Rorty, Princeton University Press, Princeton, 1992, s. 3-22.
- Rorty, Amelie O.: Aristotle on the Metaphysical Status of "Pathe", **RM**, Vol. 37, No. 3 (1984), s. 521-546.
- Ross, David W: **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Rudebusch, George: **Socrates: Pleasure and Value**, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Sambursky, Samuel: **The Physical World of the Greeks**, Tr. M. Dagut, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.
- Segal, Charles P.: "Gorgias and the Psychology of the Logos", **HSCP**, Vol 66, 1962, s. 99-155.
- Sellars, Wilfrid: "Substance and Form in Aristotle", **JP**, Vol. 54, No. 22, 1957, s. 688-699.
- Shields, Christopher: "Aristotle's Psychology", **SEP**, Nisan 28, 2003, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/>, 18 Nisan 2010.
- Shields, Christopher: **Aristotle**, Routledge, London, 2007.
- Shorey, Paul: "Aristotle on 'Coming-to-Be' and 'Passing Away'", **CP**, Vol. 17, No. 4, 1992, s. 334-352.
- Sisko, John E.: "Material Alteration and cognitive Activity in Aristotle's 'De Anima'", **Phronesis**, Vol. 41, No. 2, 1996, s. 138-157.
- Slakey, Thomas J.: "Aristotele on Sense-Perception", **Aristotle's De Anima in focus**, Ed. M. Durrant, Routledge, London, 1993, s. 75-90.
- Snell, Bruno: **The Discovery of Mind-The Greek Origins Of European Thought**, Tr. T.G. Rosenmayer, Harvard University Press, Cambridge, 1953.

- Solmsen, Friedrich: **Aristotle's System of the Physical World-A Comparison with his Predecessors**, Cornell University Press, Ithaca, 1960.
- Sorabji, Richard: "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", **Essays on Aristotle's Ethics**, Ed. A. O. Rorty, University of California Press, London, 1980, s. 201-221.
- Sorabji, Richard: "Body and Soul in Aristotle", **Philosophy**, Vol 49, 1974, s. 63-89.
- Sorabji, Richard: "Intensionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception", **Essays on Aristotle's De Anima**, ed. M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 195-227.
- Sorabji, Richard: **Emotion and Peace of Mind**, Oxford University Press, New York, 2000.
- Soykan, Ömer N.: "Sanatın Neliğine Yönelen Soruda Bir Durak: Pathos", **Arslan Kaynardağ'a Armağan-Türkiye'de Felsefenin Kurumlaşması**, Haz. M. Günay, İlya Yayınevi, İzmir, 2006.
- Soykan, Ömer N.: **Metin Okuma: Platon-Sofist**, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Sprague, Rosamond K. (ed): **The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker**, University of South Carolina Press, Columbia, 1972.
- Stratton, George M.: **Theophrastus and The Greek Physiological Psychology Before Aristotle**, Argonaut, Chicago, 1967.
- Sullivan, Shirley D.: **Psychological Activity In Homer: A Study of Phrēn**, McGill-Queen's Press, Montreal, 1988.
- Taylor, Christopher C. W.: **Sokrates**, Çev. C. AtilaAltın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.

- Taylor, Thomas: **The Eleusinian and Bacchic Mysteries**, Tr. A. Wilder, The De Vinne Press, New York, 1891.
- Theophrastos: **Karakterler**, Çev. C. Şentuna, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 1998.
- Tracy, Theodore: “The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's *De anima*”, **CP**, Vol. 77, No. 2, 1982, s. 97-112.
- Trevaskis, J. R.: “Classification in the ‘Philebus’”, **Phronesis**, Vol. 5, No. 1 (1960), s. 39-44.
- Tunalı, İsmail: **Grek Estetik’i**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Urmson, James O.: **The Greek Philosophical Vocabulary**, Duckworth, London, 1990.
- Vlastos, Gregory: “Happiness and Virtue in Socrates’ Moral Theory”, **Plato 2**, ed: G.Fine, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 105-136.
- Vlastos, Gregory: **Socrates Ironist and Moral Philosopher**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Webster, L. B. T.: “Some Psychological Terms in Greek Tragedy”, **JHS**, Vol. 77 (1957), s. 149-154.
- Worthington, Ian (ed): **Persuasion: Greek Rhetoric in Action**, Taylor & Francis e-library, 2003.
- Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.