

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'İN ARZU (*OREXİS*) KAVRAYIŞI ÜZERİNE

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
FIRAT ÜNAL
1341212020

DANIŞMAN
PROF. DR. HATİCE NUR ERKIZAN

MAYIS 2021
MUĞLA

YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum “Aristoteles'in Arzu (*Orexis*) Kavrayışı Üzerine” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

21/05/2021

Fırat ÜNAL

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

Soyadı : Ünal

Adı : Fırat

Referans No: 10395480

TEZİN ADI

Türkçe: Aristoteles'in Arzu (*Orexis*) Kavrayışı Üzerine

Y. Dil: Aristotle's Conception of Desire (*Orexis*)

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans
Yeterlilik

O

Doktora

●

Sanatta

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Fakülte :

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Hatice Nur Erkızan

Unvanı : Profesör Doktor

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 186

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

Aristoteles'in Arzu Kavrayışı

Aristoteles'te Arzu ve Akıl İlişkisi

Aristoteles'te Arzu ve Etkilenimler İlişkisi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER (En az üç en fazla beş adet):

- 1. Arzu (*Oreksis*)**
- 2. İştah (*Epithymia*)**
- 3. Thymos**
- 4. İstek (*Boulēsis*)**
- 5. Etkilenimler (*Pathē*)**

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER:

- 1. Desire**
- 2. Appetite**
- 3. Thymos**
- 4. Wish**
- 5. Affections**

- | | |
|--|----------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum | O |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | O |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir | O |

Yazarın İmzası :

Tarih : 21/05/2021

ARİSTOTELES'İN ARZU (*OREXİS*) KAVRAYIŞI ÜZERİNE ÖZET

Aristoteles canlının mekanda istemli hareketini arzu (*oreksis*) kavramına başvurarak açıklar. Bitkiler yalnızca beslenme ve büyüme hareketini sergilerken, hayvanlar aynı zamanda duyumsal varlıklar da olmaları sayesinde, bitkilere özgü hareketin yanı sıra, orektik (arzuya dayalı) bir hareketi gerçekleştirme gücüne sahiptir. Dolayısıyla canlılar arasında yalnızca hayvanlar yönelimsel varlıklardır. Zira yönelimsellik bir arzu nesnesini ayırt edebilme (*to kritikon*) ve ayırt edilen bu nesneye doğru yönelebilmek gücüne sahip olmayı gerektirir (*RÜ* 432a 15 vd.). Hayvanlar ilkin duyumlara, duyumlar arasındaysa ilk olarak en zorunlu, dolayısıyla yaşamsal olana, yani dokunma duyusuna sahip olmaları sayesinde, dış dünyayı haz ve acı veren, arzulanan ya da kaçılan bir şey olarak tasavvur ederler. Aristoteles iştah (*epithymia*), *thymos* ve istek (*boulesis*) olmak üzere üç farklı arzu türünden söz eder ve kimi zaman isteği akli arzu (*logistikē oreksis*) olarak, iştah ve *thymos*'u ise akli olmayan arzular (*alogos oreksis*) olarak nitelendirir. Bu çalışmada üç şey amaçlanmaktadır. Çalışmada ilk olarak, Aristoteles'e göre bir arzuyu akli kılan ölçütün ne olduğunun belirlenmesi amaçlanmaktadır. Çalışma ilerledikçe, arzu ve akıl ilişkisinin çok anlamlılığı belirginleşerek, bir arzunun, arzu ve akıl arasında var olan birden çok ilişki düzeyine işaretle akli olarak nitelendirilebileceği açıklık kazanıyor. Çalışmada, tüm arzuların ruhun akli olmayan yanında yer aldıkları tespitinden hareketle, arzuların ruhun akla sahip yanında yer almaları sebebiyle, akli olarak adlandırılmayacağı savunuldu. Arzuları ruhun hangi bölümünde yer aldıklarına ya da bilişsel hareket ettirici nedenlerine bağlı olarak sınıflandırmak yerine, ruhun arzulayan yanının, besleyici yanından farklı olarak, akıl aracılığıyla köklü bir şekilde dönüştürülebilir olması sebebiyle akli olduğu öne sürüldü. Savunulan bu görüşe göre, iştah ve *thymos* akıl tarafından değiştirilebilir olmak bakımından, istek ise alışkanlık ya da kişinin kendi çabası sonucunda akıl tarafından doğrulanabilir olmak bakımından aklidir; ilk durumda bir arzu, içsel ya da dışsal akıl tarafından dönüştürülme olanağına sahip olmak bakımından, ikinci durumda ise bu dönüştürücü sürecin ürünü olmak bakımından akli olarak adlandırılabilir. Çalışmanın ikinci amacı arzu ve etkilenebilirlik arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır.

Aristoteles, aralarındaki ilişkiyi belirginleştirmeksizin, sıklıkla bu iki terimi ilişkilendirir ya da birbirlerinin yerini alacak şekilde kullanır. Çalışmada arzu türlerini etkilenimlerden ayırt etmek için üç ölçüt önerilmiştir ve arzu türleri etkilenimleri doğuran güçler olarak yorumlanmıştır. Çalışmanın üçüncü amacı, her bir arzu türünü detaylı bir şekilde inceleyerek, bu arzuların ayırt edici yanlarına işaret etmek ve farklı etkilenimlerin bu arzularla ilişkilendirilmesine sebep olan birleştirici ögenin sorgulanmasıdır. İştah haz veren şeylere ilişkin olan arzudur. İştahın en başat tezahürlerinin, dokunma duyusuna bağlı olarak ortaya çıkan, açlık, susuzluk ya da cinsellik gibi tensel arzular olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu arzu türünün, cömertlik, yüce gönüllülük gibi karakter erdemlerinin ilişkin olduğu çeşitli *pathos*'lar ile de ilişki içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. Tüm bu farklı arzuların iştah olarak adlandırılmasının ana nedeninin ne olduğu sorusunu yanıtlayabilmek için, bu arzuların yöneldiği hazların ne tür hazlar olduğu konusunun da ele alınması gerekmektedir. Bu soruyu yanıtlamak için çalışmada hazlar kinetik ve enerjetik olmak üzere ikiye ayrılmış ve kinetik hazlar iştah ile enerjetik hazlar ise *hekseis* ile ilişkilendirilmiştir. *Thymos* ise çoğu yerde bir *pathos* olan öfke (*orgē*) ile eş anlamlı olarak kullanılır. Her ne kadar *thymos*'un kimi zaman öfkeyle eş anlamlı olarak kullanıldığı inkar edilemez bir gerçek ise de, *thymos*'un cesaret, sevgi gibi öfkeye indirgenemeyecek farklı etkilenimlerle de ilişkili olduğu görülür. İstek ise iyiye ilişkin olan arzudur. Bu arzunun ereğinin alışkanlık aracılığıyla mı yoksa akıl aracılığıyla mı elde edildiği konusunda güncel bir tartışma sürmektedir. Çalışmada entellektüalist ve anti-entellektüalist yorumcuların bu konudaki görüşleri incelendikten sonra, her iki kampın iddialarından beslenen bağdaştırıcı bir yorum savunulmuştur.

Anahtar sözcükler: arzu (*oreksis*), iştah (*epithymia*), *thymos*, istek (*boulēsis*), etkilenimler (*pathē*)

ARISTOTLE'S CONCEPTION OF DESIRE (*OREXIS*)

ABSTRACT

Aristotle explains the locomotion of living beings in the light of the concept of desire (*oreksis*). While plants only demonstrate quantitative change, animals, owing to their being perceptual, have the power of local movement in addition to the ability for quantitative change. For animals to move, they must have the power of discriminating (*to kritikon*) to identify an object of desire and the power of locomotion to access the object desired (*De Anima*, 432a 15 ff.). Animals by virtue of having senses, and above all, sense of touch, are able to conceive the external world as pleasurable or painful. The process which begins with the cognitive grasp of an object of desire and ends with the local movement of animal, appears to be an instance of his theory of causes. Aristotle divides desire into three species: appetite (*epithymia*), *thymos* and wish (*boulēsis*) and at times classifies appetite and *thymos* as non-rational desires (*alogos oreksis*) and wish as rational desire (*logistikē oreksis*). This study has three objectives. First, it aims to determine what makes a desire rational according to Aristotle. In the course of our work it became clear that a desire's being rational might indicate some different relations between reason and desire. The study will discuss the view that desires are rational due to being in the rational part of the soul. The view is criticized on the grounds that all desires are located in the non-rational part of the soul. Rather than classifying desires in terms of their location in the soul or by specifying their cognitive movers, this study proposes that all desires are rational because the power of desire, unlike the nutritive part, has an alterable nature and can be radically transformed by reason. According to the defended view, appetite and *thymos* are rational due to being alterable by reason, whereas wish is rational due to being generated by reason either through habituation or agents' own efforts. Therefore, in the former sense, a desire can be called rational for its potential to be transformed by internal or external reason, while in the latter sense, for its being the product of this transformative process. The second objective of this study is to make sense of the thorny relationship between desire and *pathē*. Aristotle often relates and uses these two terms interchangeably without elaborating on or defining their exact relationship. The study will propose three

criteria to distinguish power of desire from *pathē* and interpret desire as generating powers of *pathē*. The third objective of this study is to examine each species of desire at length, pointing out their distinctive features and to discover the unifying sense of each of their instances. Appetite is desire for the pleasant. Although appetite is primarily related to bodily pleasures -and more specifically the pleasures of sense of touch- it aims at a wide range of non-bodily pleasures as well. In order to understand better what unites all these desires, we have to first answer the question of at what sort of pleasure they aim. To answer this question, the study will divide pleasures into kinetic and energetic and relate the former to appetites and the latter to *hexeis*. *Thymos* appears to be synonymous with anger. Although this view has recently been supported in a compelling way, we believe that *thymos* has a wider sense and a closer look at it will reveal its relation with other affections such as courage, love etc. Wish, on the other hand, is desire for the good. There is an ongoing debate on whether the object of wish is determined by habituation or reason. Having examined both intellectualist and anti-intellectualist claims, this study will propose an alternate solution to the debate drawing from the arguments of both camps.

Keywords: desire (*oreksis*), appetite (*epithymia*), *thymos*, wish (*boulēsis*), *pathē*

ÖNSÖZ

Öncelikle Aristoteles'i nabzı atan bir düşünür olarak tanımamı sağlayan ve çalışmanın her aşamasında büyük emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan'a teşekkürlerimi sunuyorum. Tez İzleme Komitesi'nde yer alarak, tüm bu süreçte değerli görüş ve eleştirilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Mehmet Elgin ve Prof. Dr. Nevide Dellal Akpınar ile çalışmanın son evresinde devreye girerek, çalışmanın mevcut formuna kavuşmasında büyük bir rol oynayan Dr. Öğr. Üyesi Ömer Aygün'e teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Çalışmanın olumlu taraflarında, yukarıda ismi zikredilen tüm hocalarımla katkıları bulunuyor; yerileli yanları ise bütünüyle bana aittir. Tezin yazım aşamasında bana destek ve katkıları sunan Stephanie Szkaradnik, Aslı Ünler, Hamza Bozkurt ve Katja Schneider'a teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak tüm bu süreçte kahrımı çeken sevgili aileme ve bu çalışmanın varlığını kendisine borçlu olduğu ağabeyim Levent'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR LİSTESİ.....	V
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM ARZU VE HAREKET

1.1. Giriş.....	8
1.2. Hareket ve Nedenleri.....	13
1.2.1. Hareketin Ereksel Nedeni: Hareketin Uzak Nedeni ya da Kaynağı Olarak Arzu Nesnesi.....	13
1.2.2. Hareketin Fail Nedeni: Hareketin Yakın ya da Son Nedeni Olarak Arzu.....	14
1.2.2.1. Arzunun Formel Nedeni	15
1.2.2.2. Arzunun Ereksel Nedeni	16
1.2.2.3. Arzunun Hareket Ettirici Nedeni.....	16
1.2.2.4. Arzunun Maddi Nedeni.....	23
1.2.3. Hareketin Maddi Nedeni.....	27
1.3. Arzu, Hareket ve İşlev.....	28
1.4. Ek: Arzu, Hareket ve Nedenleri Tablosu.....	32

İKİNCİ BÖLÜM ARZU VE ETKİLENİM İLİŞKİSİ

2.1. Giriş.....	33
2.2. Karakter Erdemleri.....	38
2.3. Güç Kavramı.....	40
2.4. Arzuları Etkilenimlerden Ayırmamızı Sağlayan Üç Ölçüt.....	42
2.5. Birincil ve İkincil Arzular.....	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İŞTAH

3.1. Giriş.....	51
3.2. Tensel İştah.....	53
3.3. İştah ile İlişkili Diğer Etkilenimler.....	58
3.4. Dışsal İyiler.....	60
3.5. İştah ve Haz İlişkisi.....	64
3.5.1. Bir Bağdaştırma Girişimi.....	68
3.5.2. Energetik ve Kinetik Hazlar Ayrımı.....	70
3.5.3. Karakter Erdemleri ve Energetik Hazlar.....	77
3.6. Sonuç.....	82
3.7. Ek: İştahın Çeşitli Tezahürleri.....	84
3.7.1. Paraya İlişkin İştah.....	84
3.7.2. Onura İlişkin İştah.....	87
3.7.3. Zafere İlişkin İştah.....	88
3.7.4. Sağlığa İlişkin İştah.....	89
3.7.5. Öğrenmeye Yönelik İştah: Merak	91

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

THYMOS

4.1. Giriş.....	96
4.2. Bir Etkilenim Olarak <i>Thymos</i> (Öfke Olarak <i>Thymos</i>).....	97
4.3. Bir Arzu Gücü Olarak <i>Thymos</i>	100
4.3.1. Cesaret ve <i>Thymos</i>	101
4.3.2. Sevgi ve <i>Thymos</i>	106
4.4. <i>Thymos</i> 'u Öfkeden Ayırmamızı Sağlayan Üç Ölçüt.....	110
4.5. Sonuç.....	113

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSTEK

5.1. Giriş.....	116
5.2. Entellektüalist Kamp.....	118
5.3. Anti-Entellektüalist Kamp.....	119
5.4. Entellektüalist Yaklaşım Yönelik İtirazlar.....	123
5.4.1. <i>Nikomakhos'a Etik</i> 'in Normatif Yapısından Doğan İtiraz.....	123
5.4.2. Kendine Hakim Olma/Olamamadan Kaynaklanan İtiraz.....	126
5.4.3. Seçimin Kurucu VASFından Doğan İtiraz.....	132
5.5. Seçim ve Karakter.....	141
5.6. İstek ve Akıl İlişkisi.....	145
5.7. Arzu ve Akıl İlişkisi Hakkındaki Bazı Alternatiflerin Değerlendirilmesi.....	153
5.8. Sonuç.....	162

ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ

6.1 Sonuç	165
KAYNAKÇA.....	174
ESKİ YUNANCA-TÜRKÇE SÖZLÜK.....	185

KISALTMALAR LİSTESİ

EE	<i>Eudemos'a Etik</i>
Fiz.	<i>Fizik</i>
HA	<i>Hayvan Araştırmaları</i>
HHE	<i>Hayvanların Hareketi Üzerine</i>
HKÜ	<i>Hayvanların Kısımları Üzerine</i>
HÜÜ	<i>Hayvanların Üremesi Üzerine</i>
MM	<i>Magna Moralia</i>
NE	<i>Nikomakhos'a Etik</i>
Pol.	<i>Politika</i>
Ret.	<i>Retorik</i>
RÜ	<i>Ruh Üzerine</i>
Top.	<i>Topikler</i>

GİRİŞ

Bu çalışma Aristoteles'in duyu yetisine sahip canlıların yönelimsel hareketlerini açıklamak için başvurduğu arzu kavramı üzerine odaklanıyor. Ruhsal bir güç olarak arzu, dünyanın arzulanır ya da kaçınılası bir tarzda algılanmasını sağlayarak, hayvanı istemli bir şekilde hareket etmeye sevk eder. Arzulayabilme olanağına sahip olmak hayvanları, ilkin doğal bir şekilde hareket etme olanağından yoksun inorganik varlıklardan, daha sonra ise organik -dolayısıyla doğal bir harekete sahip- varlıklar olmalarına karşın duyu yetisine sahip olmayan bitkilerden ayırır. Aristoteles iştah (*epithymia*), *thymos*¹ ve istek (*boulēsis*) olmak üzere üç farklı arzu türünden söz eder. *Thymos* ve hazza yönelik arzu olan iştah hayvanlarda da bulunurken, istek bütünüyle insana özgü bir arzudur ve kimi yorumcular tarafından diğer iki arzu türünden farklı olarak, ruhun akla sahip kısmıyla ilişkilendirilir.

Hayvanlara dünyayı bütünüyle farklı bir tarzda algılama imkanı veren arzu üzerine odaklanan çalışmada, yanıtı aranan sorular özetle şunlardır:

1. Arzu (*oreksis*) ve etkilenimler (*pathē*) arasında ne tür bir ilişki vardır?
2. Arzu ve akıl arasında nasıl bir ilişki vardır? Aristoteles'i arzuları kimi zaman akli ve akli olmayan olarak ayırmaya iten temel ölçüt nedir?
3. Arzunun türleri ve her birinin kendine özgü yanları nelerdir? Arzunun farklı formları, arzu/etkilenim ve arzu/akıl tartışmasından hareketle nasıl konumlandırılabilir?

Çalışmada ilk olarak arzu ve etkilenimler arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusu yanıtlanmaya çalışılıyor. Arzu ve etkilenim kavramları, hareket ve karakter erdemlerinin açıklanmasında, kimi zaman kesişip, kimi zaman özdeş tutuluyor olsa da, Aristoteles bu

¹ *Thymos* Türkçede kimi zaman "öfke" ve "tutku" (Babür, 2009), kimi zaman "şevk" gibi farklı terimlerle karşılanmıştır (Aygün ve Sev, 2018). Aristoteles, *thymos*'u çoğu zaman bir etkilenim olan öfke (*orgē*) ile eş anlamlı olarak kullanır. Bununla birlikte bu arzu türünün, kimi zaman cesaret ve sevgi gibi farklı etkilenimlerle ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bu belirsizlikten ötürü, terimi çevirmekten imtina edilmiştir.

iki açıklama tarzı arasında ne tür bir ilişki olduğundan açık bir şekilde söz etmez. Aristoteles canlıların istemli hareketini arzu türlerine işaretle açıklamaya çalışır. Bu haliyle arzu türleri, harekete ilişkin tüm açıklama çabalarının kendilerinde son bulduğu nedenlerdir. Ancak benzer bir şekilde, etkilenimler de eylem ve karakter erdemleriyle yakın bir ilişki içerisindedir.² Üstelik akli olmayan arzular olarak da adlandırılan iştah ile *thymos*, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'teki (EE 1220b 10-15, NE 1105b 21-24) etkilenim listelerinin birer üyesidir; bu ise hareket açıklamasının kendilerinde son bulacağı nihai temeller olması beklenen bu iki arzunun, acıma, sevgi gibi birçok etkilenimle benzer bir statüye sahip olduğu izlenimini doğurur. Diğer yandan bu izlenimi yanlışlar bir tarzda, Aristoteles tarafından bazı etkilenimlerin tanımında, arzu unsuruna yer verilir; bir etkilenim olarak öfkenin intikam arzusu olarak tanımlanması bu duruma ilişkin bir örnektir. Kimi zaman da, *Retorik* 1369a 17-18'de olduğu gibi, etkilenimler akli olmayan arzularla özdeş tutulur. Çalışmanın arzu ve hareket ilişkisine odaklanan ve Aristoteles'in arzu açıklamasına giriş niteliğindeki birinci bölümünün hemen ardından, arzu ve etkilenimler arasındaki bu problemlili ilişki üzerinde durularak, arzu güçlerini etkilenimlerden ayırt etmemizi sağlayan kıstasların varlığı araştırılmıştır. Elde edilen kıstaslardan hareketle, iştah ve *thymos*'un, aynı adı taşıyan etkilenimlerle özdeş tutulmaması gerektiği, bu etkilenimlerin bu arzuların en karakteristik tezahürü oldukları, ancak bu arzuların kaynaklık ettiği etkilenimlerin bunlardan ibaret olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Arzu ve etkilenimler arasında ne tür bir ilişki olduğunu açıklayabilmek için, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te erdemin ne olduğuna ilişkin görüşleri ele alınarak, burada sözü edilen etkilenimler, güçler ve *heksis*'ler kavramlarıyla, *Retorik*'te sayılan eylemin içsel nedenleri arasında irtibat kurulmaya çalışılarak ve arzu türleri birincil ve ikincil arzular olarak sınıflandırılmıştır.

Çalışmada ikinci olarak, arzu ve akıl ilişkisinin açıklığa kavuşturulması amaçlanıyor. Aristoteles arzuları kimi zaman akli ve akli olmayan olarak ikiye ayırır.

² Etkilenim ve eylem (*praksis*) ilişkisi hakkında bkz. Kosman (1980).

Ancak bu tasnifin tutarlı bir açıklamasını vermek oldukça güç görünüyor.³ Akli ve akli olmayan arzu ayrımı, iştah ve *thymos*'un ruhun akıldan yoksun kısmında, isteğin ise ruhun akli kısmında yer aldığından hareketle, hızlı bir şekilde çözüme kavuşturulabilirdi. Ancak Aristoteles'in bu konuda net bir tutum almak bir yana, birbiriyle çelişen ifadeler kullanmış olduğunu görüyoruz. Bu konunun yorumcular arasında da tartışma konusu olduğunu görüyoruz. William M. A. Grimaldi (1980: 249), Edward M. Cope (1877: 203), Barbara Koziak (2000), Terence Irwin (1978: 256-257), Alfred Mele'nin de (1984: 147) aralarında bulunduğu bazı yorumcular, isteğin ruhun akla sahip kısmında yer aldığını öne sürer. Bu yorumcuların temel dayanağını *Topikler* ve *Ruh Üzerine*'de geçen birtakım ifadeler oluşturur. Buna karşın William W. Fortenbaugh (1970), Jessica Moss (2012: 161-162) gibi bazı yorumcular, tüm arzuların ruhun akıldan yoksun yanında yer aldığını savunur. Fortenbaugh ve Moss bu tutumlarıyla uyumlu bir şekilde arzuların doğuşu hakkında anti-entellektüalist bir tavır takınır; buna karşın Irwin ve Mele'nin entellektüalist bir tutumu benimsediğini görüyoruz. Bu çalışmada, tıpkı Fortenbaugh ve Moss gibi, arzuların bir bütün olarak ruhun akli olmayan yanında yer aldığı kabul edilmekle birlikte, entellektüalist ve anti-entellektüalist yorumların açmazlarından sakınılarak, bir tür bağdaşım teklif ediliyor. Arzuların bir bütün olarak ruhun akıldan yoksun yanında yer aldığına ilişkin kanaatimiz temel olarak, *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabındaki ifadelere dayanıyor. İstek de dahil olmak üzere tüm arzuların, ruhun akıldan yoksun kısmında yer aldığına öne sürülmüş olması ise, arzuların akli olup olmadığı meselesine, bir kısım arzuların ruhun akli yanında yer aldığına işaretle kolay bir cevap verilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyar. Arzu ve akıl ilişkisi ikinci olarak, birtakım arzuların akıl tarafından doğurulup doğurulmadıklarına bakılarak yanıtlanabilirdi. Bu ikinci seçeneğe, tezin birinci sorununa, yani arzu ve etkilimler ilişkisi hakkındaki yorumumuzdan hareketle karşı çıkılacak ve arzu ile akıl arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusu, ilkin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te, ruhun arzulayan yanını dönüştürülebilir bir niteliğe sahip olarak betimlemesine, ardından ise etkilimler, alışkanlık ve *heksis*'ler hakkındaki görüşlerine yaslanılarak yanıtlanmaya çalışılmıştır.

³ Pearson'ın (2012: 170-198) arzu üzerine kaleme aldığı kitabındaki arzu ve akıl ilişkisinin ele aldığı bölüm, karşılaşılan güçlüğü niteliği hakkında iyi bir fikir verebilir.

Çalışmanın diğer bir amacını, tek tek arzu türlerinin ele alınması ve her bir arzu türünün, gerek konularına gerek farklı tezahürlerine odaklanılarak açıklanması oluşturuyor. Bu sebeple arzu kavramı, hareket ve etkilenim kavramları göz önüne alınarak açıklanmaya çalışıldıktan hemen sonra, tek tek arzu türlerinin incelenmesine giriliyor. Çalışmanın üçüncü bölümünde ilk olarak, Aristoteles'in kimi zaman akli olmayan bir arzu olarak da nitelendirdiği iştah ele alınıyor. Ancak Aristoteles iştahı kimi zaman bir etkilenim olarak da söz eder; bir arzu olan iştahı genel olarak hazlarla ilişkilendirirken, etkilenimler arasında sayılan iştahı dokunma duyusuna ilişkin hazlarla sınırlandırır. Bir arzu türü olan iştah, bir etkilenim olan iştah (tensel iştah)⁴ ile özdeşleştirildiği takdirde, bu arzu türü oldukça dar bir alana hapsedilmiş olur. Aristoteles'in eserlerinde iştah ve iştah duymak (*epithymein*) terimlerinin, temel duyu organlarıyla ya da zorunlu hazlarla ilişkilendirilemeyecek sağlık, öğrenme, para, zenginlik, kazanç, onur ve zafer, başka bir deyişle üstün gelme gibi birçok farklı nesneyle ilişkilendirilmiş olduğunu görüyoruz. Bu durum, arzunun türlerinden biri olan iştahın kapsamının, tensel iştah ile sınırlandırılmayacağını kanıtlar. İştah kavramını oldukça kapsamlı bir şekilde ele alan Giles Pearson (2012: 91-110), arzu olan iştah ile bir etkilenim olan tensel iştah arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin, iştahın Aristoteles tarafından ilki dar öteki geniş iki farklı anlamda kullanıldığını öne sürer. Pearson dar anlamıyla iştahı tensel iştahla özdeşleştirmektedir. Ancak o iştahı bu etkilenimlerle sınırlamayıp, bu arzunun, tensel iştahla bağlantılı olmayan bedensel ve bedensel olmayan hazlarla ilişkili olduğu daha geniş bir anlama da sahip olduğunu belirtir. Yakından bakıldığında Pearson'ın iştahın dar anlamı olarak işaret ettiği durumların, aslında arzunun etkilenim olarak karşımıza çıkan tezahürlerinden sadece biri -yani tensel iştah- olduğunu görüyoruz. Ancak Pearson, bir arzu türü olan iştah ile tensel iştah ve tensel iştah dışında kalan diğer etkilenimler arasındaki ilişkiyi sorgulamaz; daha da önemlisi, tüm bu etkilenimlerin ereğini oluşturan ve onları iştah olarak adlandırmamızı gerektiren hazların, ne tür hazlar olduğu konusunda

⁴ Aristoteles bir arzu türü olan iştah ile bir etkilenim olan iştah için aynı terimi (*epithymia*) kullanır. Karışıklığa sebebiyet vermemek, okuma kolaylığı sağlamak ve bir etkilenim (*pathos*) mi yoksa arzudan (*oreksis*) mı bahsedildiğini belirtme zahmetinden kurtulmak için, bir etkilenim olan *epithymia*, dokunma duyusuyla yakından ilişkili olması göz önüne alarak "tensel iştah" terimiyle karşılanacaktır.

herhangi bir şey söylemez. Aristoteles'in iştah kavramıyla tam olarak neyi kastettiğini anlamak için, üçüncü bölümün ilk kısmında, arzu ve etkilenimleri birbirinden ayırmak için ikinci bölümde öne sürülen üç kıstastan hareketle, etkilenimler arasında sayılan ve oldukça belirgin bir alana hapsolmuş tensel iştah, bir arzu türü olan iştahtan ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Hemen ardından bu özel arzunun tensel iştahla sınırlı olmadığı gözetilerek, Aristoteles'i bu arzunun doğurduğu tüm etkilenimleri iştah olarak adlandırmaya iten temel sebebin ne olduğu sorusu yanıtlanmaya çalışılmıştır. Her ne kadar Aristoteles, iştahı hazza ilişkin bir arzu olarak tanımlasa da, Aristoteles'in eserlerinde birbirini dışlayan farklı haz açıklamalarının bir arada varlığını sürdürüyor olması, bizi hazzı energetik ve kinetik hazlar olarak ikiye ayırmaya ve hazzın tüm tezahürlerinin kinetik hazlar hakkında olduğunu öne sürmeye itti.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, akli olmayan arzuların ikincisi olan *thymos* üzerinde durulmuştur. *Thymos* kimi zaman bir etkilenim olan öfke (*orgē*) ile eş anlamı olarak kullanılır. Birçok yorumcu tarafından *thymos*'un bu dar anlamına işaret edilmiştir.⁵ Ancak Pearson (2012: 111-139) yakın tarihli eserinde *thymos*'un öfkeyle özdeş olduğunu, öfkeyle özdeşleştirilmesi mümkün olmayan kullanımlarının ise atipik olduğunu öne sürmüştür. En karakteristik tezahürü öfke olsa da, *thymos*, başta korku olmak üzere, sevgi ve nefret gibi başka duygularla da irtibatlıdır. Pearson (2012; 131) Aristoteles'in eserlerinde dar *thymos* yorumuna aykırı bu ifadelerin varlığını kabul etmekle birlikte, bunların ilineksel olduğunu düşünüyor. Çalışmanın ikinci bölümünde bu dar yorumun doğurduğu güçlüklerle dikkat çekilerek, arzu ve etkilenimleri ayırmak için ikinci bölümde ortaya konulan üç kıstastan hareketle, öfke ve *thymos* arasındaki bu problemlili ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Hemen ardından, *thymos*'un cesaret ve sevgi gibi öfkeye indirgenemeyecek farklı etkilenimlerle ilişkisi göz önüne alınarak, *thymos*'un daha farklı bir anlama ve işleve sahip olup olmadığı araştırılmıştır.

⁵ Örneğin bkz. Nussbaum (1985, 336), Leighton (1996, 232), Striker (1996, 289), Koziak (2000, 83-86).

Çalışmanın son bölümünde ise, Aristoteles'in kimi zaman akli bir arzu olarak nitelendirdiği istek (*boulēsis*) ele alınmıştır. Aristoteles isteği iyiye ilişkin arzu olarak tanımlar. Bununla birlikte Aristoteles'in eserlerinde, isteğin ereğinin ne şekilde elde edildiği konusunda herhangi bir netlik bulunmaz. Yorumcuların bazıları, ereğinin elde edilmesinde, aklın temel etken olduğuna dikkat çeker.⁶ Buna karşın Fortenbaugh ve Moss gibi yorumcular, eğitimle şekillendirilen karakterin, ereğin belirlenmesinde oynadığı rolden hareketle, ereğin belirlenmesinde aklın herhangi bir payının olmadığını, ereğinin belirlenmesi işinin ruhun akli olmayan yanına ait olduğunu, ruhun akla sahip yanının ise, bu ereklere ulaştıran şeylerin belirlenmesi ya da gerçekleştirilmesinde araçsal bir role sahip olduğunu öne sürmektedir.⁷ Bu yorumun en genç savunucularından biri olan Moss (2012), teorik ve pratik akıl yürütme arasındaki paralellikten hareketle, alıştırmaların bir tür pratik tümevarım olduğunu, aklın (*nous*) deneyimden (*emperia*), teorik akıl yürütme'nin başlangıç noktası (*arkhai*) olan tümelleri (hipotezler ya da tanımlar) elde etmesine benzer bir şekilde, pratik bilgeliğin (*phronēsis*) karakterden pratik akıl yürütmenin başlangıç ilkeleri olan ereklere elde ettiğini söyler. Ancak Moss'a göre pratik bilgeliğin sağladığı bu kavrayışın kurucu bir niteliği yoktur. Bu erekler alışkanlıklar eliyle karakter tarafından tayin edilir. Dolayısıyla karakter, başlangıç noktası olan ereklere, pratik akıl yürütme ise, ereğin nasıl gerçekleştirileceğini belirler. Erdemin ve ereğin kazanılmasını alışkanlığa dayalı olarak açıklayan bu yaklaşım, akli araçların belirlenmesiyle sınırlayan birçok pasajla⁸ uyumlu görünse de, özellikle kendine hakim

⁶ Bu yorumculardan biri olan Terence Irwin, ereğe ilişkin şeyler (*ta pros to telos*) ifadesiyle sadece amaca götüren araçların değil, amacın unsurlarının belirlenmesinin de kastedilmiş olduğunu düşünüyor (1978: 256). İyi düşünüp taşınma, pratik bilgeliğin hakkında doğru bir kavrayışa sahip olduğu ereğe uygun düşen şeyleri tayin ederek, kişinin isteğini biçimlendirir; bu istek ise seçime götüren düşünüp taşınmaya kaynaklık eder. (NE 1142b 31-3). Böylece, ilki kişinin sahip olduğu genel ve belirsiz mutluluk kavrayışının içeriğini belirginleştirerek isteğin konusunu tayin eden, öteki bu isteğin gerçekleştirilmesine hizmet eden, yani araçsal, iki farklı tür düşünüp taşınmanın varlığından söz eder (1978: 257).

⁷ Bu görüş hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hasse (2015: 89; 94), Fortenbaugh (1975: 75-79); Moss (2012), Sorabji (1980: 208-210).

⁸ Bkz. NE 1144a. 7-9, 1145a 4-6, 1151a 15-20. Örneğin NE 1145a 4-6'da şu ifadelerle rastlanır: “Seçim, pratik bilgelik ya da erdem olmaksızın doğru da olmaz; çünkü biri ereği diğeri ereğe ilişkin/götüren şeyleri gerçekleştirmemizi sağlar” (*καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν*). Çalışmamızda çevirmen ismi belirtilmeyen alıntılar tarafımızdan çevirilmiştir. Başka yazarların çevirilerinden yararlanıldığı durumlarda, alıntılanan çevirilere,

olamama (*akrasia*) ve *Nikomakhos'a Etik* III, 5'te karşımıza çıkan özgürlük meselesini açıklamada başarısızlığa uğrar. Çalışmanın son bölümünde, bu anti-entellektüalist yoruma üç noktada itiraz edilerek, ereğin elde edilmesinde alışkanlığın yanı sıra doğuştan sahip olunan nitelikler ile aklın oynadığı role dikkat çekilmiştir. Böylelikle entellektüalist ve anti-entellektüalist yorumların açmazlarından sakınılarak, doğa, alışkanlık ve aklın hep birlikte, kişinin karakter, erik ve isteklerinin belirlenmesinde belirli bir ölçüde pay sahibi oldukları vurgulanmıştır.⁹

çalışmamız açısından önem taşıyan bazı terim ve ifadelerin Yunanca asılları parantez içerisinde eklenmiştir. Bu yolla farklı terminolojik tercihlerin karışıklık yaratmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

⁹ Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'da, insanı iyi kılan şeyin ne olduğu sorusunu araştırırken, doğa, alışkanlık ve aklın ortak bir rol oynadığından açık bir şekilde söz eder. Bkz. *NE* 1179b 20-28; *Pol.* 1332a 38 vd., 1334b 6-28.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARZU VE HAREKET

1.1. Giriş

Aristoteles hayvanların mekandaki hareketini (*hē kata topon kinesis*) arzu kavramıyla açıklar. Duyumsal canlılar arzu gücü aracılığıyla, kendi kendilerini hareket ettiren doğal varlıklardır. Aristoteles *Fizik*'te (2. 8), hayvanlardan daha az belirgin olmakla birlikte, bitkiler bakımından da, tıpkı diğer doğal varlıklar da olduğu gibi¹⁰, bir erek nedenin varlığından söz eder.¹¹ Bitkiler teleolojik varlıklar olmalarını büyümek suretiyle formlarını gerçekleştirmelerine borçludur; tohumun açılması, fidanın büyümesinde olduğu gibi.¹² Ancak burada mekansal bir değişim (*hē kinesis kata topon*) değil, beslenme ve büyümede olduğu gibi niceliksel bir değişim (*hē kata to poson*) söz konusudur. Buna karşı hayvanlar aynı zamanda duyumsal varlıklar da olmaları sayesinde, bitkilere özgü bu niceliksel değişimin yanı sıra, *orektik* (arzuya dayalı) bir hareketi gerçekleştirme gücüne de sahiptir. Hayvanın kendini mekanda hareket ettirebilmesi bir arzu nesnesini ayırt edebilmesine (*to kritikon*) ve ayırt edilen bu nesneye doğru yönelebilmek gücüne sahip olmasına bağlıdır.¹³ Hayvanlar duyumlara, duyumlar arasındaysa ilk olarak en zorunlu dolayısıyla yaşamsal olana, yani dokunma duyusuna sahip olmaları sayesinde, dış dünyayı haz ve acı veren, arzulanan ya da kaçılan bir şey olarak tasavvur edebilir.

Ruh Üzerine'nin üçüncü kitabında karşımıza çıkan arzu incelemesi, hayvanın mekanda hareket ettirenin (*to kinoun*) ne olduğu sorusuyla başlar.¹⁴ Sorunun yanıtı arzu ya da arzu gücüdür (*to orektikon*) (433b 1-18). Varlığı harekete geçiren arzu, tıpkı duyum,

¹⁰ *Fizik* 199a 7-8: “Öyleyse doğa gereği oluşan ve varolan nesnelerde bir “ereksel neden” (ne için) var.” Çev. Babür (2014) (ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γινόμενοις καὶ ὄντιν).

¹¹ *Fizik* 199b 9-10: “Yine bitkilerde de bir ereksel neden var ama daha az belirgin”. Çev. Babür (2014) (“ἔτι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἥττον δὲ διήρρωται.”).

¹² Bu nokta da Aristoteles'in form ile erek nedeni özdeşleştirdiğini hatırlamak gerekir; zira açılan çiçek aslında formunu gerçekleştirmektedir.

¹³ *RÜ* 432a 15 vd.

¹⁴ *RÜ* 432b 8; 432b 13-14.

akıl ya da hayal gücü gibi bir güçtür (*dynamis*). Aristoteles iştah (*epithymia*), istek (*boulēsis*) ve *thymos* olmak üzere üç farklı arzu türünden söz eder. İştah haz veren şeylere ilişkin olan arzudur. Bu arzunun konusunu genel olarak dışsal iyiler (besin, onur, zenginlik, üstün gelme, sağlık vb.) oluşturur. İştahın en başat tezahürlerinin dokunma duyusuna bağlı olarak ortaya çıkan, açlık, susuzluk ya da şehvet (kösnü) gibi tensel arzular olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte bu arzu türünün, cömertlik, yüce gönüllülük gibi tensel arzularla irtibatlandırılmayacak çeşitli karakter erdemleriyle de ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Dahası öğrenmeye duyulan arzu olarak tanımlayabileceğimiz merak da, iştaha bağlı olarak açıklanır. Tüm bu farklı arzuların iştah olarak adlandırılmasının ana nedeninin ne olduğu sorusunu yanıtlayabilmek için, bu arzuların yöneldiği hazların ne tür hazlar olduğu sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. *Thymos* ise çoğu yerde bir etkilenim (*pathos*) olan öfke (*orgē*) ile eş anlamlı olarak kullanılır; ancak sadece bu etkilenimle sınırlı görünmüyor; zira bu arzu türünün kimi zaman cesaret ve sevgi gibi etkilenimlerle de ilişkilendirildiğini görüyoruz. İstek ise iyiye ilişkin olan arzudur. Bu arzu kimi yorumcular tarafından diğer iki arzu türünden farklı olarak, ruhun akli yanıyla ilişkilendirilir.¹⁵

Duyumsal canlıların dışsal bir nedene yani zora (*bia*) dayalı olmayan mekandaki hareketleri, arzu kavramına başvurulmaksızın açıklanamaz. Arzu her zaman yönelimsellik taşır, çünkü bir şey uğrunadır (*heneka tou*)¹⁶; tıpkı arzu gibi ve arzudan ötürü canlının “*yer değiştirme hareketi daima bir şey uğrunadır*” (*RÜ* 432b 15-16).¹⁷ Zira arzu mekansal yer değiştirmenin hareket ettirici nedenidir ve bu hareket yönelimselliğini, kendisini doğuran arzuya borçludur. Arzu ve hareket arasındaki bu yakın ilişkiyi kavrayabilmek için *Ruh Üzerine*’nin III. kitabına göz atmak yardımcı olacaktır. Aristoteles burada (*RÜ* 433b 13 vd.), hayvanların hareketini şu üç unsura işaret ederek irdeler:

¹⁵ Bkz. Grimaldi (1980: 249), Cope (1877: 203), Koziak (2000), Irwin (1978: 256-257), Mele (1984: 147). Karşıt görüş için bkz. Fortenbaugh (1970), Moss (2012: 161-162).

¹⁶ *RÜ* 433a 15.

¹⁷ Çev. Aygün ve Sev (2018): “ἀεί τε γὰρ ἕνεκά του ἢ κίνησις αὐτῆς”.

1. Hareket ettiren (hareketi doğuran) şey (*to kinoun*): Aristoteles hareket ettiren şeyi, “*hareketsiz olan şey*” (*to akinēton*) ve “*hareket ettiren ve ettirilen şey*” (*to kinoun kai kinoumenon*) olmak üzere ikiye ayırıyor:

a) Hareketsiz olan şey (*to akinēton*): Hareketsiz olan şey (*to akinēton*), pratik, başka bir deyişle, eyleme ilişkin iyidir (*to prakton agaton*). Hareket etmeksizin hareket ettiren şey (*to kinoun*) arzu nesnesidir (*to orekton*). Hareketi doğuran süreç her şeyden ayrı bir şekilde ele alındığında, arzu nesnesi bu sürecin herhangi bir etki altında kalmayan ve sadece hareketi başlatmaktan sorumlu olan, etki yönü tek taraflı ögesidir. Dolayısıyla arzu yetisinin nesnesi, duyarlı canlı üzerinde yarattığı etkiyi etkilenmeden gerçekleştirir. Arzu nesnesi, canlıyı düşünölmek ve hayal edilmek (*toi noētēnai ē phantasthēnai*) suretiyle, kendisi hareket etmeksizin hareket ettirir.¹⁸

b) Hareket ettiren ve ettirilen şey (*to kinoun kai kinoumenon*): Hareket ettiren ve ettirilen şey arzu gücüdür (*to orektikon*). Hayvanı harekete sevk eden bu afektif güce sahip olmasıdır. Arzu yetisi, arzuyu doğuran arzu nesnesinden (*to orekton*) farklı olarak, hareketsiz değildir. Duyu organları, hayal gücü ya da düşünce, arzu nesnesini (*to orekton*) arzu yetisine sunar; bu bilişsel unsurların etkisiyle hareket ettirilen arzu gücü (*to orektikon*) nihayetinde canlıyı hareket ettirir.

2. Hareketi aktaran (*hōi kinei*¹⁹): Bu tabirle, arzunun ya da daha genel bir ifadeyle ruhun, hayvanın bir yerden bir yere hareket etmesine vesile olacak şekilde harekete sevk ettiği bedensel araçlara ve bunların işleyişine işaret edilmektedir.²⁰

¹⁸ RÜ 433b 11-12.

¹⁹ RÜ 433b 13-14; 433b 19. *Hayvanların Hareketi Üzerine* 703a 28-29; 703a 27-30’da arzunun yerini, ruh (*psykhē*) alır. Arzu, ruhun bir fonksiyonu olduğundan, burada aynı işlevin daha genel bir şekilde ifade edildiği düşünülebilir.

²⁰ *Fizik*’te (256b 14 vd.) benzer bir şekilde hareketin üçlü bir analize tabi tutulduğunu görüyoruz. Ne var ki bu eserde, *Ruh Üzerine*’de hareket ettiren şeyler altında sayılan “*hareket ettiren ve ettirilen şey*”den (*to kinoun kai kinoumenon*) söz edilmez. Shields (2016 :362), *Ruh Üzerine*’de karşımıza çıkan bu dörölü ayrımı, *Fizik*’te geçen üçlü hareket ayrımı ile uyumlu kılmaya çalışır ve kendisi aracılığıyla hareketin aktarıldığı unsuru, arzu ile eşleştirir. Christof Rapp (Henüz Yayınlanmamış, 7-11), Shields’in bu eşleştirmesine itiraz ediyor. Rapp haklı olarak *Ruh Üzerine* 433b 19’da, sadece hareketi aktarandan (*hōi kinei*) söz edilmediğini,

3. Hareket ettirilen şey (*to kinoumenon*): Tüm bu psiko-fizyolojik süreç sonunda hareket ettirilen şey (*to kinoumenon*) ise hayvandır (*to zōion*).

Ruh Üzerine'de üç adımdan oluşan bu plan, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de sunulan hareket açıklamasıyla birçok yönden örtüşür. Bununla birlikte *Hayvanların Hareketi Üzerine*'deki arzu açıklamasının özellikle arzulama esnasında meydana gelen fizyolojik değişim bakımından bize *Ruh Üzerine*'de rastlamadığımız yeni bilgiler sunduğunu görüyoruz. Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin ilk satırlarında (698a 4-7), hayvanların hareketinin her bir cins bakımından daha önce incelenmiş olduğunu belirterek, çalışmanın konusunu “*hareket etmenin ortak nedenini araştırmak*”²¹ olarak tayin eder. Martha C. Nussbaum’a göre, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin amacı arzunun bedensel aracını tartışmaktır.²²

“*Şimdi psuchē'nin hareket ettirilip veya ettirilmediği ve eğer o bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, nasıl hareket ettirildiği, halihazırda bizim ilgili çalışmamızda ele alınmış bulunmaktadır. Bütün cansız şeylerin bir şeyler tarafından hareket ettirildiğini, ilk ve sonsuz olarak hareket ettirilmiş olanın nasıl hareket ettirildiğini, ilk hareket ettiricinin hareketi nasıl meydana getirdiği üzerine olan düşüncelerimizi prōtē philosophia adlı çalışmamızda ifade etmiş bulunuyoruz. Şimdi geriye kalan ve incelenmesi gereken şey, psukhē'nin bedeni (sōma) nasıl hareket ettirdiği ve hayvandaki hareketin kaynağının ne olduğudur.*”²³ (HHÜ 700b 4-11)

Her ne kadar *Ruh Üzerine*'de, istemli hareketin ortaya çıkmasında, arzu nesnesinin ve arzu yetisinin işlevinden söz ediliyor ise de, bu ruhsal deneyimlerin bedensel izdüşümleri hakkında fazlaca bir açıklamaya yer verilmemiştir. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, bize özellikle arzulama esnasında meydana gelen fizyolojik değişim hakkında, *Ruh Üzerine*'de rastlamadığımız yeni bilgiler sunar. *Ruh Üzerine*'den farklı olarak

arzunun hareket ettirirken kullandığı araçtan söz edildiğine vurgu yapıyor. Bu durumda *Ruh Üzerine*'de - *Fizik*'ten farklı olarak- *oreksis*, kendisi aracılığıyla hareketin aktarıldığı şeyden (*hōi kinei*) farklı olmalıdır. Diğer yandan, *Ruh Üzerine*'de bu aracın bedensel olduğu açık bir şekilde ifade ediliyor.

²¹ Çev. Erkızan (2000).

²² Nussbaum (1985: 150).

²³ Çev. Erkızan (2000).

Hayvanların Hareketi Üzerine'de, arzuyu doğuran bilişsel faaliyetlerin kalp ve çevresinde doğurdukları başkalaşımlardan, hayvanın bir yerden bir yere hareket etme ya da yer değiştirmesine (*phora*) yol açan uzuvların ve eklemlerin hareketine kadar birçok farklı fizyolojik değişime değinildiği görülüyor.

Hayvanların Hareketi Üzerine'nin 8. bölümünde, hareketi doğuran süreç şu şekilde açıklanmıştır: Hayal gücü, arzuyu, arzu bedensel etkilenimleri (*pathē*), bedensel etkilenimlerse organik kısımları (*ta organika merē*), yani uzuvları hazırlar. Hayal gücü ise, düşünce/akletme (*noēsis*) ve duyum (*aisthēsis*) aracılığıyla varlık kazanır (702a 17–19).²⁴ Arzuyu doğuran bilişsel unsurla başlayan ve hayvanı harekete geçiren uzuvların hareketiyle sonlanan bu süreç, Aristoteles'in nedenler açıklamasının bir örneklenişi olarak karşımıza çıkar. Takip eden bölümde arzu ve hareket ilişkisi, Aristoteles'in dört neden açıklamasına bağlı kalınarak izah edilmeye çalışılacaktır. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin hareket açıklaması çalışmanın tümüne yayılmış, unsurların iç içe geçmiş olduğu oldukça karmaşık bir organizasyona sahip olsa da, aşağıda yer alan satırlarda, hayvanın hareketi *Ruh Üzerine*'den aktardığımız pasaj gözetilerek aktarılmaya çalışacak, her iki kitapta sunulan arzu ve hareket açıklaması ile nedenlere ilişkin açıklama arasındaki paralelliklere dikkat çekilecektir. Arzu, aynı zamanda eylemin hareket ettirici nedeni olduğundan, arzunun nedenleri de “eylemin hareket ettirici nedeni” başlığı altında ele alınacaktır.

²⁴ *Pathē* ve *paraskeuzei* terimleri ile ne kastedildiği hakkında bkz. Nussbaum (1985: 154-155) ve González (2013).

1.2. Hareket ve Nedenleri

1.2.1. Hareketin Ereksel Nedeni: Hareketin Uzak Nedeni ya da Kaynağı Olarak Arzu Nesnesi

Bir nesneyi erek (*telos*) yapan fail ile nesne arasındaki ilişkidir. Erek, failin nesneyle kurduğu ilişkiden, bu nesneye ilişkin tasarım ya da kavrayışından doğar. Hareket ettiren olarak erek, bir yandan, eylemin kaynağı ya da ilkesidir (*arkhē tēs kineseōs*)²⁵; erek, diğer yandan, ulaşılması gereken bir şey olarak hareket ettirdiği duyarlı canlının ufkunda yer almayı sürdürür:

*“Yine amaç (telos) da bir neden, bu ereksel nedendir (to hou heneka): sözgelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, “ne için gezintiye çıkıyor? Sağlıklı kalmak amacıyla” diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünmüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelişi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim bütün bunlar “amaç” için ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser kimi araç.”*²⁶ (Fizik 194b 32-195a 3)

Arzunun ereği önümüzde duran bir elma gibi şimdi ve burada olan bir şey olabileceği gibi, sağlık ya da mutluluk gibi sürekli olarak kendisi bakımından etkin olmamızı gerektiren bir hedef de olabilir. Yukarıda aktarılan pasajda da ifade edildiği üzere, asıl ereğimizi mümkün kılan araç ya da unsurlar da erekler arasında yer alır. *Fizik*’ten aktarılan pasajda açık bir şekilde ifade edilmemiş de olsa, sağlık ve mutluluk gibi erekler isteğin, bu ereklerin gerçekleşmesini sağlayan araç ya da unsurlarsa seçimin (*prohairesis*) ereğini oluşturur. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te isteğin erek, seçimin -ve bununla bağlantılı olarak düşünüp taşınmanın (*bouleusis*)- ise ereğe ilişkin şeyler hakkında olduğundan söz ederken bu durumun altını çizmektedir (1111b 26-29):

²⁵ *Hayvanların Hareketi Üzerine*’nin 8. bölümün girişinde (701b 33-34) takip edilen (*to diōkton*) veya kaçılan şeyin (*to pheukton*), hareketin başlangıcı/kaynağı (*arkhē*) olduğundan söz edilir.

²⁶ Çev. Babür (2014): “ἐτι ὡς τὸ τέλος τοῦτο δ’ ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίαια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαιμέν “ἵνα ὑγιαίνῃ”, καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγείας ἢ ἰσχυασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστιν, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα τὰ δ’ ὄργανα.”.

“İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili; örneğin sağlıklı olmayı isteriz, bizi sağlıklı kılacak şeyleri ise tercih ederiz; mutlu olmak (...) istediğimizi söyleriz; onu seçtiğimizi söylemek ise uygun değildir.”²⁷

Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*’de, tüm hayvanların “bir şey uğrunda” (*heneka tinos*) hareket edip (*kinei*), hareket ettirildiğinden (*kineitai*) söz eder. İlk hareket ettirici ise, diğer şeylerden farklı olarak, hareket ettirilmeden hareket ettirir.²⁸ “Uğruna olan şey” (*to hou heneka*), hayvanların hareketinin sınırıdır (*peras*)²⁹. Bu, hareketin ereği olup, hareketin ufkunu tayin eder. Hareket ilk olarak arzu nesnesi (*to orekton*) ile düşünce nesnesi (*to dianoēton*) tarafından başlatılır.³⁰ Ancak her düşünce nesnesi böyle bir etkiye sahip değildir: “O eylem alanındaki amaca ilişkindir (*alla to tōn praktōn telos*)”.³¹

Bir davranışlar yığını bir eylem haline getiren, arzulanan şeydir; arzulanan şey ise arzuda içerilir. Eylemin ereği canlının birtakım hareketlerine bir tutarlık ve birlik vererek, bu hareketlere eylem vasfını kazandırır. Ereğin olmadığı yerde yönelimsel bir hareketten de söz edilemez.

1.2.2 Hareketin Fail Nedeni: Hareketin Yakın ya da Son Nedeni Olarak Arzu

Eylemin fail nedeni arzudur³². Hayvanlar, istemli bir şekilde hareket edebilme becerilerini, arzu sahibi varlıklar olmalarına borçludur. Duyarlı canlıların, başka bir

²⁷ Çev. Babür (2009): “ἐτι δ’ ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι’ ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαιμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει.”. Benzer ifadeler için bkz. NE 1114a 3-5.

²⁸ HHÜ 700b 35.

²⁹ HHÜ 700b 15-16.

³⁰ HHÜ 700b 23-4.

³¹ HHÜ 700b 25. Ayrıca bkz. HHÜ 701b 33-34.

³² *Hayvanların Hareketi Üzerine*, X’da (703a 5), arzu’dan (*oreksis*) hareket ettirilerek hareket ettiren orta olarak söz edilir; Seçime ilişkin benzer bir ifade için bkz. *Nikomakhos’a Etik*, 1139a.30. Ayrıca bkz. *Ruh Üzerine*, 406b 24-25, *Nikomakhos’a Etik*, 1139a.30.

deyişle hayvanların, kinetik (hareket edebilir) olmaları, orektik olmalarının bir sonucudur³³. Erek hareketin kaynağı ya da ilkesi iken, arzu “*hareketin son nedenidir*” (“*tēs men eskhatēs aitias tēs kinēseōs orekseōs ousēs*”).³⁴

Arzunun ne olduğu meselesi de, tıpkı eylem gibi ve eylemden bağımsız olarak, dört neden bakımından ele alınabilir:

1.2.2.1. Arzunun Formel Nedeni

Richard Sorabji (1979: 59) arzuyu, yöneldiği amacı ve eylemi başlatmadaki rolünü göz önüne alarak, formel olarak şu şekilde tarif ediyor: “*Arzunun bir amacı vardır ve arzu (...) bu amaca yönelik eylemin hareket ettirici nedenidir*”. Arzunun bu formel tanımında, arzunun erek nedenine işaret edilmiş olmasının yanı sıra, arzu ve eylemin ilişkilendirilmiş olduğunu görüyoruz. Sorabji’yi arzunun formel tanımında eylemden söz etmeye iten şey, onun güç ve kendine hakim olamama (*akrasia*) tartışmasından hareketle “*arzunun zorunlu bir şekilde eyleme*” yol açtığını düşünmesidir.³⁵ Ancak arzu eylemin hareket ettirici nedeni olsa da, her arzunun bir eylemi doğurması gerektiğinden söz edilemez. Aristoteles’in isteğe ilişkin olarak verdiği örnekler bize, kimi zaman sevdiğimiz bir atletin galip gelmesi gibi elimizde olmayan, kimi zamansa ölümsüzlüğe kavuşmak gibi imkansız şeyleri arzulayabileceğimizi göstermektedir.³⁶ Arzunun gerçekleştirilmesi imkansız ya da başkalarına bağlı olabilir.

³³ RÜ 433b 27-28: “*hayvanın kendi kendini hareket ettirmesi arzulaması itibarıyladır*”. Aygün ve Sev (2018) (“*ἡ ὁρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτη αὐτοῦ κινητικόν*”).

³⁴ HHÜ 701a 34-5.

³⁵ Tartışmanın detayları için bkz. Sorabji (1979: 56-59).

³⁶ NE 1111b 22-24.

1.2.2.2. Arzunun Ereksel Nedeni

Arzu ve erek kavramları birbirlerinden ayrı bir şekilde düşünülemez. Arzu ve arzunun yol açtığı hareket, en başından itibaren ortak bir ereğe işaret eder. Arzu ve eylemi birbiriyle ilişkilendiren, başka bir deyişle, bir eylemi bir arzunun icrası yapan şey, ortaklaşa sahip oldukları bu erektir. Kişinin arzuladığı şeyle, eylemin amaçladığı şey birdir. Bu teleolojik örtüşme olmaksızın, bir eylemin bir arzuyu icra ettiğinden söz edilemez. Bu amaç birliği, arzulananı eylemin ereği yapar. Eylem ve arzu arasındaki zorunlu birlikteliği bu amaç ortaklığı tesis eder.

Aristoteles arzunun ereksel nedeninden söz ederken *to hēdu, to lypēron, to diōkton, to pheukton, to epithymeton, to boulēton, to orekton, to kalon, to sympheron, to agathon gibi birçok* farklı terime başvurur.³⁷ Arzunun ereği, failin bir nesneyle kurduğu bilişsel ilişkiden, bu nesneye ilişkin tasarım ya da kavrayışından doğar. Kişi, haz ve acı verici, faydalı ya da zararlı bulmasına bağlı olarak, bu şeyi arzular ya da kaçınır.

1.2.2.3. Arzunun Fail (Hareket Ettirici) Nedeni

Eylemin hareket ettiricisi, arzudur; arzunun hareket ettiricisi ise bilişsel bir etkinliktir. *Hayvanların Hareketi Üzerine*’de bu durum şu şekilde ifade edilir: Arzu ve arzu yetisi, hareket ettirilerek hareket ettirir.³⁸ Bir şeyi arzunun ereği kılan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, arzunun hareket ettirici nedenini sormuş oluruz; çünkü arzunun hareket ettiricisi olan bilişsel bir etkinlik aracılığıyla arzunun konusuna, yani arzulananı, sahip oluruz. Bilişsel etkinlikler, arzu nesnesiyle arzu yetisini buluşturur. Bilişsel bir etkinlikten bağımsız bir arzu nesnesinden söz edilemez. Arzu nesnesi her zaman böylesi bir etkinlik sonucunda varlık kazanır. Bu iki ayrı nedeni -arzunun erek nedeni ile hareket

³⁷ NE 1104b 30- 1105a 1.

³⁸ HHÜ 701a 1.

ettirici nedenini- birbirinden ayırt etme konusunda yaşanan güçlüğü, bu iç içe geçmişlikten ötürü doğal karşılamak gerekir.

Hayvanların Hareketi Üzerine'de hayvanları hareket ettiren şeyler (*ta kinounta to zōon*) olarak akıl yürütme, hayal gücü, seçim, istek ve iştahtan söz edilir.³⁹ Aristoteles'e göre tüm bu güçler, akıl (*nous*) ve arzuya indirgenebilir. Ancak hayvanları hareket ettiren şeylere ilişkin bu listenin tüketici bir şekilde sayılmadığı, hem Aristoteles'in diğer eserlerindeki, hem de takip eden satırlardaki ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılıyor. Zira aktarılan liste arzunun bir türü olan *thymos*'u içermemektedir; bilişsel cephede ise, duyuma (*aisthēsis*) yer verilmemiştir. *Hayvanların Hareketi Üzerine* 700b 17-20'de hayvanı harekete geçiren güçler tek bir kalemde ve işlev açısından herhangi bir ayırım belirtilmeksizin sayılmış olsa da, bu zihinsel unsurların kronolojik ve işlevsel olarak birbirinden farklılaştığını kabul etmek gerekir. Buna göre, bu iki gruptan bilişsel olanı arzuyu, afektif olanı ise eylemi doğurur; izleyen satırlarda, Nussbaum'un da işaret ettiği gibi, Aristoteles'in ruhsal faaliyetleri iki başlık altında gruplandırıldığını, bir yanda aklın (*nous*) yanı sıra hayal gücü ve duyumun bilişsel/kritik faaliyetler⁴⁰, diğer yanda ise istek, *thymos* ve iştahın afektif faaliyetler olarak sayıldığını görüyoruz.⁴¹ Nussbaum'a göre, hayvanlara özgü hareket açıklanırken bu iki gruptan her birine, başka bir deyişle hem biliş (*cognition*) hem de arzu türlerinden birine aynı anda başvurmak gerekir; zira tek başına hiçbir duyarlı bir canlıyı harekete geçiremez: "*hayvanın amacına doğru hareket etmesi için, ruhun her bir kısmından etkin bir güç var olmak zorundadır*".⁴²

Bununla birlikte, arzuyu doğuran bilişsel etkinliklerin neler olduğu meselesi oldukça tartışmalıdır. Martha C. Nussbaum hareketi doğuran arzunun doğabilmesi için hayal gücünü zorunlu bir şart olarak görürken, Hendrik Lorenz (2006) gibi bazı yorumcular, duyumun, birtakım ilkel hayvanlar bakımından, arzuyu doğurabilme gücüne sahip olduğunu düşünüyor. Arzuyu doğuran bilişsel neden konusundaki ihtilafın temel

³⁹ *HHÜ* 700b 17-20.

⁴⁰ *HHÜ* 700b 17-25.

⁴¹ *Prohairesis*'in ise her iki yandan pay aldığı vurgulanmıştır (*HHÜ* 700b 23).

⁴² Nussbaum (1985: 333).

sebebi, Aristoteles'in bu konuda uzlaşmaz görünen birtakım ifadelerde bulunmuş olmasıdır. Aristoteles kimi zaman, arzuyu doğuran güçler arasında duyuma yer verir. Örneğin *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin 6. bölümde şu ifadelere rastlıyoruz (701a 4-30): “Çünkü bazı değişmeler duyuma veya hayal gücüne uygun olarak gerçekleşmeye başladığında, hayvan da arzu ve seçim (*prohairesis*) aracılığı ile hareket etmeye ve ilerlemeye başlar”.⁴³ Burada daha evvel hayvanları hareket ettiren şeyler (*ta kinounta to zōon*) olarak bir arada sayılan unsurların, bir yanda bilişsel, öte yanda afektif olanlar olacak şekilde ayrıştırıldığını ve aralarında zamansal bir ardışıklık bulunan bu iki unsurdan ilkinin ötekine yol açtığının ifade edilmiş olduğunu görüyoruz.⁴⁴

Yukarıda aktarılan pasajda, arzuyu hareket ettiren güçler olarak duyum ve hayal gücüne yer verilmiş olduğunu görüyoruz. Benzer bir şekilde, *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de besinden elde edilen hazzın algısına sahip olarak, tüm hayvanların besin iştahına sahip olduğu belirtildikten sonra, iştahın bu tür hazlar hakkında olduğu söylenir.⁴⁵ Benzer ifadelere *Ruh Üzerine*'de de (414b 1-6) rastlıyoruz:

“Ama duyumsama gücü varsa arzulama gücü de vardır; çünkü arzu iştah, şevk ve istektir; bütün hayvanlar da duyuların en az bir tanesine (yani dokunma duyusuna) sahiptir; e duyumsama gücüne sahip olan, hazza ve acıya, haz verene ve acı verene de sahiptir, bunlara sahip olan ise iştaha da sahiptir, zira iştah haz verene yönelik arzudur.”⁴⁶

Tüm bu pasajlarda duyumun, herhangi bir başka güce ihtiyaç duymaksızın arzuyu doğurabildiğini görüyoruz. Zorunlu bir duyu olan dokunma, sağladığı haz ve acı (*hēdonē kai lypē*) duyumlarıyla, arzu nesneleri (*to hēdu kai lypēron*) oluşturma gücüne sahip olarak resmedilir; bu arzu nesneleri de sonuçta kendilerine özgü arzuyu doğurur.

⁴³ Çev. Erkızan (2000).

⁴⁴ Benzer bir ifade için bkz. *HHÜ* 701a 29 vd.

⁴⁵ *HHÜ* 661a 6-8.

⁴⁶ Çev. Aygün ve Sev (2018): “εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὀρεξίς μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφῆν· ἥ δ' αἰσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὀρεξίς αὕτη.” Ayrıca bkz. *RÜ* 413b 21-24. Bu pasajın yorumu için bkz. Nussbaum (1985: 237).

Bununla birlikte, arzunun varlığı için hayal gücünün şart koşulduğu pasajlarda mevcuttur. *Ruh Üzerine* III'te, hayvanın orektik olduğu ölçüde kinetik olacağından söz edildikten sonra, hayvanların hayal gücüne sahip olmaksızın orektik olamayacağı belirtilir. Ardından hayal gücünün, hesaplayıcı (*logistikē*) hayal gücü ve duyumsal (*aisthētikē*) hayal gücü olarak ikiye ayrıldığı ve tüm hayvanların bu ikincisinden pay aldığı söylenir.⁴⁷ Aristoteles burada, ilk olarak hayal gücü ve arzu, buna bağlı olarak da hayal gücü ve hareket arasında zorunlu bir ilişki tesis eder görünüyor. Yine aynı bölümde, mekanda yer değiştirmenin (*hē kata topon kinēsis*) her zaman hem hayal gücü hem de arzuya birlikte olduğundan söz edilir.⁴⁸ *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin 8. bölümünde hareketi doğuran süreç açıklanırken de, benzer bir şekilde, hayal gücünün ön plana çıktığını görüyoruz. Buna göre hayal gücü, arzuyu, arzu bedensel etkilenimi, etkilenim ise organik kısımları, yani uzuvları hazırlar; hayal gücü ise, düşünce ve duyum aracılığıyla varlık kazanır.

Burada bir yanda duyumun dolaysız bir şekilde arzuyu doğurabildiği, diğer yanda ise arzunun hayal gücünü gerektirdiği bir resimle karşı karşıyayız.⁴⁹ Ancak arzunun varlığını bu şekilde hayal gücüne bağladığımız takdirde, duyumun tek başına arzuya yol açabileceğini reddetmek gerekecektir. Bu durumda, duyumun arzunun oluşumundaki payı, hayal gücünü doğurmakla sınırlı olacaktır. Ancak yukardaki satırlarda aktardığımız, iştahı dokunma duyusundan temin edilen hazlara bağlayan pasajlarda da görülebileceği üzere, Aristoteles kimi zaman duyumla arzuyu doğrudan ilişkilendirmektedir.

Nussbaum, hayal gücünün, hareketi doğuran arzunun zorunlu koşulu olduğunu düşünüyor.⁵⁰ Ona göre arzunun biri duyum algısı, öteki düşünme olan iki kaynağı vardır; hayal gücünün görevi algılanan ya da düşünülen nesneyi canlıya, onu harekete geçirecek şekilde sunmaktır. Hayal ve duyumsama, olmaklıkları farklı olsa da (*different in einai*)

⁴⁷ *RÜ* 433b 27-30; 434a 5-7.

⁴⁸ *RÜ* 432b 13-16.

⁴⁹ Bkz. Lorenz (2006: 143).

⁵⁰ Nussbaum (1985: 221).

aynı güçlerdir. Buna göre duyumsama gücünün birçok etkinliği, hayal gücünün etkinlikleri olarak görülebilir; biri için yeterli olan maddi temel, diğeri için de yeterli olduğundan, ne ki duyumsar aynı zamanda tahayyül eder.⁵¹

Nussbaum'un, hayal gücüne arzunun oluşumunda attettiği bu imtiyazlı rolü haklı çıkarmak için, metinde karşımıza çıkan bazı aleyhte ifadeleri zayıflatmaya çalıştığını, örneğin *Ruh Üzerine* III'te (428a 8-11) kurtçuklarda hayal gücünün olmadığına ifade edildiği bölümde yer alan “ama <öyle> görünmüyor” (*dokei d'ou*) ifadesindeki belirsizliğe işaret ettiğini görüyoruz.⁵²

Lorenz arzunun hareket ettirici nedeninin ne olduğu konusundaki bu karışıklığı, hayvanların mekanda hareket edip etmemelerine başvurarak gidermeye çalışıyor.⁵³ Lorenz'e göre, hayal gücünü arzunun oluşumu için gerekli gören pasajlarda⁵⁴, tüm arzulardan ziyade arzuya dayalı hareketlerin bir alt grubu olan, mekanda yer değiştirmeye yol açan arzulardan söz edilmektedir. Mekan değiştirmeye yol açan arzular, hayal gücünü gerektirir; ancak hareketsiz canlılar (*monimon*; *akineton*) duyuma bağlı olarak ve hayal gücü olmaksızın, arzulama gücüne sahip olabilir. Mesela bir sünger, mekanda yer değiştirme gücüne sahip olmamakla birlikte, duyuma ve arzuya sahiptir.⁵⁵ Mekanda hareket edebilen hayvanlarda hareketi doğuran, hayal gücü ile eşgüdümlü çalışan arzu gücüdür.⁵⁶ Dolayısıyla mekanda hareket eden tüm hayvanlar, arzunun yanı sıra hayal gücüne sahip olmak zorundadır. Hareketsiz hayvanlarsa mekanda hareketi mümkün kılacak organik kısımlardan yoksun olduklarından, sadece duyum ve duyumun doğurduğu arzuya sahiptirler.⁵⁷

⁵¹ Nussbaum (1985: 233-236).

⁵² Her ne kadar mevcut yazmalar kurtçukları, herhangi bir ayırım tesis etmeksizin karınca ve arılarla aynı kefeye koysa da, çevirmenler Themistius'un aktarımını esas alan Torstrik ya da Ross'un düzeltmesini esas alıyor. Bkz. Lorenz (2006: 139); Sachs (2004: 135); Shields (2016: 283); Aygün ve Sev (2018: 181).

⁵³ Lorenz (2006: 124-147).

⁵⁴ HHÜ 702a 17-19; RÜ 433b 27-434a 5.

⁵⁵ Lorenz (2006: 141).

⁵⁶ Bkz. Lorenz (2006: 146-147).

⁵⁷ Lorenz (2006: 147). *Ruh Üzerine* III'te mekanda hareket edebilen kurtçuklarda hayal gücünün olmadığına ifade edildiğine yukarıda değinilmişti. Bu da Lorenz'in mekanda hareketi doğuran arzuların,

İlkin duyumla arzuyu doğrudan ilişkilendiren ifadeleri, ardındansa dokunma duyusunun kendine has hususiyetlerinden ötürü, Aristoteles'in, duyumun arzuya yol açmadığını öne sürdüğünü iddia etmek pek doğru görünmüyor. Görme ya da duyma bakımında duyu organıyla duyumsanan şey arasında, kendilerinin dışında kalan bir medyum mevcuttur. Bu sebeple bu duyular nesnesiyle dolaylı bir şekilde temas eder. Haz verip vermediğini doğrudan deneyimleyemediğimiz ufukta beliren kırmızı şeyin, bir elma olup olmadığı ortak duyularımıza ya da zihnimizdeki elma hayaline bağlıdır. Bu kırmızı şeyin arzulanıp arzulanmayacağı, öncelikle bu şeyin gerçekte ne olduğuna -elma olup olmadığına-, ardındansa geçmiş deneyimlerimizin zihnimizdeki izlerine, başka bir deyişle hatıralarımıza bağlıdır; çünkü gördüğümüz şeyin elma olduğunu bilmek yetmez; arzu duymak için elmaya ilişkin haz verici bir hatırada gerekir. Arzunun inşa sürecinin tamamlanabilmesi için tüm bunlara belki de bu hatıranın bizde bu meyveyi elde etmek için bir ümit ya da beklenti doğurması gerektiğini de eklemek gerekir. Ancak diğer duyuların aksine, dokunma duyusu bakımından, arzulayanla arzulanan arasındaki mesafenin neredeyse ortadan kalktığını görüyoruz. Şöyle ki, tüm hayvanların ortaklaşa sahip olduğu yegane duyu dokunma duyusudur; çünkü hayvanlar var kalmak için besine ilişkin bu duyuma sahip olmak zorundadır. Bu sebeple Aristoteles dokunma duyusunu en zorunlu duyu olarak tanımlar:

“O halde yaşayan şeyler bu ilke gereği yaşamaya sahiptir, hayvan ise öncelikle duyumsama gereği yaşamaya sahiptir. Nitekim hareket etmediği ve yer değiştirmedeği halde duyumsayanlara yalnızca “yaşayan” demeyiz, “hayvan” deriz. Duyular arasında da dokunma bütün hayvanlarda bulunur. Beslenme, dokunma duyusundan ve bütün öbür duyulardan müstakil olabildiği gibi, dokunma da bütün öbür duyulardan müstakil olabilir. Bitkilerin de pay aldığı ruh kısmına “beslenen kısım” diyoruz;

hayal gücünü gerektirdiği tezini zayıflatıyor. Lorenz'e yönelik bu eleştiri hakkında bkz. Gooch (2020). Kurtçuklarda *hayal gücü* olmadığına ilişkin ilgili pasajın Lorenz tarafından çevirisi için bkz. Lorenz, (2006: 139).

*bütüin hayvanların ise dokunma duyusuna sahip olduğu açık*⁵⁸ (RÜ 413b 1-9.)

Tek başına bu duyunun kaybı, hayvanın varlığını sürdürmesini imkansız kılar. Bu asli ve zorunlu duyunun, zorunlu olarak haz doğuran nesneleri vardır: Bunlar besin ve cinselliktir.⁵⁹ Besinden elde edilen hazzı duyumsayabilmeleri sayesinde, tüm hayvanlar besin iştahına sahiptir, çünkü iştah bu haz içindir.⁶⁰ Dokunma (*haphē*) ise “*besinin duyumudur*” (*tēs trophēs aisthēsis*).⁶¹ Et (*sarks*) ise, bu asli duyunun, yani dokunma duyusunun hem duyu organı (*to aisthētērion*) hem de medyumudur.⁶² Eş kısımlı (*homoiomerēs, yekpare*) şeylerden biri olan et hem hayvanların kaynağı/ilkesi (*arkhē*) hem de bedenidir (*sōma*).⁶³ Dokunma söz konusu olduğunda, canlı nesnesiyle, arasında herhangi yabancı bir unsur olmaksızın doğrudan temas kurabilir; başka bir deyişle, dokunma durumunda, arzulayanla arzulanan (haz) arasında bir mesafe bulunmaz. Lezzetli olan şey dolaysız bir şekilde tat verir; dolayısıyla asli duyu olan dokunma duyusuna sahip olan bir varlık, görme, duyma ya da koklama gibi ikincil duyulara ya da hayal gücüne ihtiyaç duymaksızın kendi nesnesine dolaysızca ulaşarak onu deneyimleyebilir. Hali hazırda tadılan bir besini arzulamak için, hayal gücüne ihtiyaç olmasa gerektir. Ancak evinde oturan bir insanı, markete götüren şey duyum değil zihnindeki hayaldir. Duyu organıyla nesne arasında bir mesafe olmadığı için dokunma duyusu için, hayal gücü bir zorunluluk teşkil etmez. Zira arzu nesnesi doğrudan deneyimlendiği için, canlı ne geçmiş ne de geleceğe ilişkin bir tasarıma ihtiyaç duymaz; hayvan haz veren şeye dokunduğu ya da onu tattığı müddetçe, haz hali hazırda deneyimlenen duyuma eşlik eder. Dokunma

⁵⁸ Çev. Aygün-Sev (2018): “τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῆν διὰ τὴν αἴσθησιν πρῶτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μὴδ’ ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ’ αἴσθησιν, ζῶα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφ’ ὧσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἀφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἀφῆ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων (θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόνον τῆς ψυχῆς οὐ καὶ τὰ φερόμενα μετέχει), τὰ δὲ ζῶα πάντα φαίνεται τὴν ἀπτικὴν αἴσθησιν ἔχοντα.”. Ayrıca bkz. RÜ 435b 20 vd.

⁵⁹ NE 1147b 23 vd.

⁶⁰ HKÜ 661a 6-8. Benzer bir ifade için bkz. RÜ 414b 1-10.

⁶¹ RÜ 414b 6-7.

⁶² Bkz. HKÜ 653b 22-24. Ancak *Ruh Üzerine*’de (423b 22-26) dokunmanın medyumunun et olduğu tekrar ifade edilse de, duyu organının içerde olması gerektiği söylenir.

⁶³ HKÜ 653b 21-22. Kemik (balıklarda kılçık, midye gibi hayvanlardaysa kabuk vs. kemiğin muadilidir), deri, kas, damar, saç, pençe gibi tüm diğer eş kısımlı şeyler ise et uğrunadır (654b 30 vd.).

duyusu, hali hazırda haz ya da acı verici bir şey olarak şimdi ve burada olan nesnesine dokunup, onu tadabildiği için, arzunun en temel formu olan iştah, tensel hazlarla sınırlı olarak, bir nesneyi arzulamak için ne geçmişin hatırasına ne de geleceğin vaadine ihtiyaç duymaz.

1.2.2.4. Arzunun Maddi Nedeni

Aristoteles *Ruh Üzerine* I'de (403a 16 vd.) *hylomorphik* yaklaşımını, intikam alma arzusu olarak tarif ettiği öfkeye uygulayarak, onun maddi nedeninden söz eder:

“İşte, anlaşılan, ruhun bütün halleri de (ta tēs psychēs pathēmata) bedenle olur (meta sōmatos), örneğin şevk (thymos), şefkat (praotēs), korku, acıma, cesaret, ayrıca neşe, sevmek ve nefret etmek. Bunlarla aynı anda bedende bir etki meydana gelir (...) belli ki bu haller (ta pathē) maddeye içkin logos'lardır (logoi enhyloi). Tanımları da şöyledir: örneğin öfkelenmek, belli bir halde bulunan bir bedenin, kısmın ya da gücün, belli bir şeyin etkisi altında belli bir şeye yönelik hareketidir. Her çeşit ruhu olsun, bu nitelikteki ruhu olsun, ruh incelemesi işte bu nedenlerle doğabilimcinin alanına giriyor. Ama bir doğabilimci ile bir diyalektikçi bunların her birini farklı farklı tanımlayabilir. Örneğin öfke nedir? Biri intikam arzusu ya da buna benzer bir şey der, öbürü kalbin etrafındaki kanın ve sıcaklığın kaynaması der. Bunlardan biri maddeyi veriyor, öbürü biçimi, yani logos'u. Nitekim şeyin logos'u bu, ancak var olacaksa belli bir madde içinde olması gerekir.”⁶⁴

Harekete ilişkin fizyolojik süreçlerin daha detaylı olarak ele alındığı *Hayvanların Hareketi Üzerine*'ye baktığımızda, arzunun maddi izdüşümü konusunda bir netlik bulunmadığını görüyoruz. Nussbaum, duyumsal değişimin doğurduğu ve içinde arzunun

⁶⁴ Çev. Aygün-Sev (2018): “ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τοῦτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. (...) δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν· ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον “τὸ ὀργίζεσθαι κίνησίς τις τοῦ τοιοῦτοῦ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε”, καὶ διὰ ταῦτα ἡδὴ φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς [τε] καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργὴ τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὀρεξίν ἀντιληψέως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται.”

gerçekleştirdiği bedensel süreci doğuştan nefese (*symphyton pneuma*) başvurarak açıklamaya çalışıyor.⁶⁵ Ona göre arzu ile doğuştan nefes arasında, form ve madde arasındakine benzer *hylomorphik* bir ilişki vardır.⁶⁶

Hayvanların Üremesi Üzerine'de doğuştan nefesten sıcak hava olarak söz edilir⁶⁷; bu nefes tüm canlılarda bulunur ve canlılar güçlerini bu nefese borçludur. Pavel Gregoric, Aristoteles'in hava yerine nefes ifadesini tercih etmesini, canlının dışındaki değil içindeki havaya işaret edilmesine, nefesi (*pneuma*) doğuştan (*symphyton*) ifadesiyle nitelemesini ise, onun canlının doğuştan sahip olduğu -zira nefes almayan hayvanlarda dahi mevcuttur- ve asıl olarak kalbinde⁶⁸ yer alan ve ona güç veren nefesi, teneffüs esnasında alınan nefesten ayırmak istemesine bağlıyor.⁶⁹

Nussbaum'a göre, doğuştan nefes fiziksel olarak merkezden (*arkhē*) ayrı düşünülemezse de, farklı bir işleve sahiptir.⁷⁰ Duyuma ya da düşünmeye bağlı olarak kalpte meydana gelen başkalaşım, doğuştan nefesi harekete geçirir; doğuştan nefesin etkinliği ise, mekansal hareketi doğuran yeni başkalaşım, ortaya çıkarır. Böylece “*arzunun etkinlikleri*” doğuştan nefesin hareketlerinde gerçekleşir.⁷¹

“8. bölümün başlangıcı, bir şeyi takip edilecek ya da kaçınılacak bir şey olarak görmeye bağlı olarak kalp bölgesinde gerçekleşen ısınma ve soğumadan söz eder; bu, yalnızca nesnenin sunulmasının yol açacağı değişimden farklı olmalı ve arzunun etkin hale geldiğine işaret etmelidir. O halde başlangıçtaki algının belirli bir fizyolojik değişimde gerçekleştiği, ancak arzu etkin hale gelmedikçe, bundan otomatik olarak hiçbir şeyin ileri gelmediği (...) bir resimle karşı karşıyayız. Arzu etkin hale geldiğindeyse, kendisini bir dizi otomatik adımların ardından uzuv hareketlerinin takip edeceği, ilave bedensel değişimler -ısınma ya da soğuma- doğar.”

⁶⁵ Nussbaum (1985: 156).

⁶⁶ Gregoric (Yayınlanmamış: 13, 19).

⁶⁷ HÜÜ 736a 1.

⁶⁸ *Hayvanların Hareketi Üzerine* 703a 11-16'da doğuştan nefesin kalbin olduğu yerde olduğu söyleniyor.

⁶⁹ Gregoric (Yayınlanmamış: 14).

⁷⁰ Nussbaum (1985: 374-377).

⁷¹ Nussbaum (1985: 155).

Hayvanların Hareketi Üzerine'de, hareketi doğuran süreç açıklanırken hayal gücünün, arzuyu, arzunun bedensel etkilenimleri (*pathē*), bedensel etkilenimlerin ise organik kısımları (*ta organika merē*), yani uzuvları hazırladığından söz edilir. Bu nedensel ilişki José M. Gonzalez tarafından şu şekilde sunulmuştur: düşünce (*noēsis*) ve duyu algısı (*aisthēsis*) → hayal gücü → arzu → bedensel etkilenimler (*pathē*) → uzuvların hareketi (*ta organika merē*).⁷² Nussbaum yukarıda aktardığımız pasajda, arzunun, bu nedensel ilişki tablosunda hareketin vücut bulmasındaki fiziksel izdüşümünü tespit etmeye çalışmaktadır.

Aristoteles'e göre duyumsama, kalpte gerçekleşir.⁷³ Buna göre, duyum belirli bir başkalaşımdır (*alloiōsis tines*)⁷⁴; kalp ise, niteliksel değişim olarak da adlandırılabilir başkalaşımın (*alloiōsis*) gerçekleştiği yerdir.⁷⁵ Bu bölgede duyu algısı ve hayalle uyumlu bir şekilde belirli bir başkalaşım meydana geldiğinde, hayvan, arzu aracılığıyla harekete geçer.⁷⁶ İnsanı harekete geçiren bu değişim süreci, başkalaşım olarak tarif ediliyor. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de bu süreç şu şekilde gelişir: Acı veren şey (*to lypēron*) kaçınılan (*pheukton*), haz veren şey (*to hēdu*) takip edilendir (*diōkton*) (701b 35-36); haz (*ta lypēra*) ve acı veren şeyler (*hēdea*), hemen her zaman, sıcaklık ve soğukluk ile birlikte (*meta psykseōs tivos kai thermotētos*) (701b 37-702a 1); dolayısıyla, kaçınılan (*to peukton*) ve takip edilen şeylere (*to diōkton*) -ki bunlar hareketin kaynağıdır (*arkhē*)- ilişkin hayal ve düşünceleri de (*noēsis*) sıcaklık ve soğukluk (*thermotēs kai psyksis*) izler (*akolouthēi*) (701b 34-35). Sıcak, soğuk ya da benzer etkilenimlerle (*pathos*) birlikte,

⁷² Bkz. González (2013)

⁷³ Kalbin, duyum ve diğer yaşamsal işlevlerle ilişkisi hakkında bkz. Nussbaum (1985: 372).

⁷⁴ *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701b 17-18. *Kategoriler*'de (15a 13) *kinesis*'in türleri ele alınır. Burada altı tür hareketten söz edilir: oluş ve bozuluş (*genesis* ve *phtora*), büyüme ve küçülme (*auksēsis* ve *meiōsis*), başkalaşma (*alloiōsis*), mekanda yer değiştirme (*hē kata topon metabolē*). Bu hareket türleri sırasıyla töz, nicelik, nitelik, mekan kategorilerine ilişkindir. Bu hareketlerden biri olan *alloiōsis*, "niteliğe göre bir yer değiştirme" olarak tanımlanmış (*Kategoriler*, 15b 12). *Alloiōsis*, "başka, farklı, diğer" gibi anlamlara gelen "allos" sıfatından türetilmiş bir kavram; başkalaşma karşılığının bu etimolojik ilişkiyi yansıttığı görülüyor. Bkz. Preus (2015: 44).

⁷⁵ Nussbaum (1985: 21).

⁷⁶ *HHÜ* 701a 4-6.

kalbin etrafında başkalaşım (*alloiōsis*) meydana geldiğinde, bu vücutta büyük bir değişim (titreme, terleme, benzin solması ve bunların zıtları gibi) doğurur (701b 28-32). Duyum sebebiyle, merkezin etrafındaki bölge başkalaşıp değiştiğinde (*alloiōsis*), bu bölgeye bağlı diğer kısımlarda genişlemek ve kasılmak suretiyle hareket eder⁷⁷; genişleme ve kasılmanın uzuvları harekete geçirmesi sonucunda, hayvan hareket eder (702b 20-25).⁷⁸

Bununla birlikte arzunun maddi nedeninin ne olduğu hususunda bir uzlaşma olmadığını belirtmek gerekir. Örneğin Gregoric ve Klaus Corcilius arzu gücünün, doğuştan nefes ile dolaysız bir *hylomorphik* ilişki içerisinde olduğuna itiraz eder⁷⁹; algı, haz ve acı duyumları ve arzu gibi yönelimsel durumlar çokluğu yerine, asıl yönelimsel durum olarak sadece algıyı esas alır; bu kabulden hareketle, arzu gücünün, algı gücünden bağımsız bir maddi gerçekleşmesinin bulunmadığını öne sürer. Gregoric'e göre, duymasal değişimlere eşlik eden kalpteki ısı değişimleri, haz ve acı duyumlarının yanı sıra arzunun da maddi temelidir. Gregoric'in bu görüşü, yukarıda *Ruh Üzerine*'den aktardığımız, öfkeyi “*kalbin etrafındaki kanın ve sıcaklığın kaynaması*” olarak betimleyen ifadeyle de örtüşür. Gregoric'e göre, bazı bilişsel durumlar kalpte ısınma ve soğumaya, kalpteki bu ısı başkalaşimleri ise, doğuştan nefesin genişleme ya da kasılmasına yol açar; böylelikle duyumla ortaya çıkan niteliksel değişim, niceliksel değişime dönüştürülür. Doğuştan nefesin genişleyip kasılması ile kalpteki tendomları itip çekmesi sonucunda, bu mekanik hareketler hayvanın uzuvlarını hareket ettirir. Bu yoruma göre doğuştan nefesin işi, sıcaklık ve soğukluk olarak kendini gösteren niteliksel başkalaşımı, mekanik bir harekete çevirmektir. Gregoric doğuştan nefese atfettiği bu dönüştürme işlevi sebebiyle doğuştan nefesi, Nussbaum'dan farklı olarak, arzunun aracıyla yani, arzunun kendisi sayesinde hareketi başlattığı araçla (*hoi kinei organōi he oreksis*) özdeşleştirir.⁸⁰ Buna göre doğuştan nefes, haz, acı ve arzuyla birlikte kendini gösteren ısıya ilişkin (termik) başkalaşımı (ısınma ve soğuma) itme ve çekme hareketine çeviren bir dönüştürücüdür.⁸¹

⁷⁷ HHÜ 702b 21-25. Ayrıca bkz. HHÜ 701b 16.

⁷⁸ Bu süreçte, arzunun rolünden söz edilmiyor.

⁷⁹ Bkz. Corcilius ve Gregoric (2013: 67); Gregoric (Yayınlanmamış: 19-20); Laks (Yayınlanmamış: 13).

⁸⁰ Gregoric (Yayınlanmamış: 18).

⁸¹ Corcilius ve Gregoric (2013: 68).

1.2.3. Hareketin Maddi Nedeni

Duyarlı varlıkların hareketi hem kendi içlerinde, hem de kendilerinin dışında⁸² hareketsiz bir noktanın varlığını gerektirir.⁸³ Nasıl ezeli ebedi harekette ilk hareket ettiricinin hareketsiz olması gerekliyse, diğer hareketlerde de, hareket eden şeyin bir parçası hareket ederken diğer parçasının hareketsiz, sabit olması gerekir.⁸⁴ Hayvanlarda eklemler içsel dayanak noktaları olarak böylesi bir işlev görür⁸⁵. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de (701b 2 vd.) hayvanların hareketinin, kukla ve oyuncak araba gibi otomatların hareketlerine benzetilerek açıklanmaya çalışıldığını görüyoruz:

*“Hayvanların hareketi otomatik kuklalara benzer ki onlar küçük bir hareket tarafından hareket haline geçirilirler. Kablolar, serbest bırakılmış olarak tutaçlar birbirlerine çarparlar; aynı küçük bir oyuncak arabasında olduğu gibi. (...) Hayvanlar da kendi organlarında benzer parçalara sahiptirler ki bunlar sinirler ve kemiklerdir. Somuncusu örneğimizdeki tutaç ve demire tekabül ederken, sinirler de kabloların yerini tutar. Bunlar, yani sinirler ve kemikler serbest bırakıldığında ve gevşetildiğinde hayvan hareket eder”.*⁸⁶

Tüm bu psiko-fizyolojik değişimler sonuç olarak, hayvanın mekanda hareket edebilmesini sağlar. Aristoteles, hareket açıklamasının son adımında karşımıza çıkan değişimin bu türünü, *phora* (bir yerden bir yere hareket)⁸⁷ olarak adlandırıyor (701a 3-4):

⁸² Bir kayığı içerisinde oturarak itemeyiz; kayığı hareket ettirebilmek için, gücü uygulayanın, kayığın dışında olması gerekir. Bu sebeple, kayığı hareket ettirebilmek için kayığın bir parçası olmayan bir zemine ihtiyacımız var. İtenin, itilenin bir parçası olmayan hareketsiz bir şeye ihtiyacı var. Bkz. *HHÜ* 698b 21 vd.

⁸³ *HHÜ* 700a 7-20.

⁸⁴ *HHÜ* 698a 8-11; 698a 14-20.

⁸⁵ Bkz. Corcilius ve Gregoric (2013: 74). *Hayvanların Hareketi Üzerine*, I'de 698a 20'den başlayarak bölümün sonuna kadar eklemlerin hareketi açıklanıyor.

⁸⁶ Çev. Erkızan (2000).

⁸⁷ *NE* 1174a 29-31.

“Bir yerden bir yere olan hareket oluş ve yok oluşa tabi olan varlıklarda⁸⁸ son hareketi tanımlar”⁸⁹.

Arzunun sayesinde bedeni hareket ettirdiği araç (*hoi kinei organōi he oreksis*) ifadesinden yaygın olarak eklemlerin anlaşıldığını görüyoruz. Bununla birlikte hareketi aktaran olarak doğuştan nefesin kastedildiği öne süren yorumlar da mevcuttur. Yukarıda Gregoric’in arzusun aracı olarak doğuştan nefese işaret ettiğinden söz edilmişti.⁹⁰ Temel amacımız, *Hayvanların Hareketi Üzerine*’de hareketi aktaran araç ifadesiyle ne kastedildiğinden ziyade, hayvanın ortaya koyduğu arzuya dayalı hareketin maddi nedenine değinmek olduğundan, bu görüş ayrılıkları üzerinde durulmayacaktır. Eylemin formel nedeninin işlevi, J. L. Ackrill’in belirttiği gibi, arzu sonucunda ortaya çıkan hareketi özsel olarak tanımlamaksa, hareketin maddi nedeninin işi, bu hareketi fiziksel, mekanik bakımdan izah etmek olmalıdır.⁹¹ Eylemin maddi nedeni, Nussbaum’u esas aldığımızda, arzusun etkin hale gelmesinden sonra ortaya çıkan ısıya ilişkin hareketlerin tetiklediği, Gregoric ve Corcilius’u esas aldığımızdaysa, doğuştan nefesin başlattığı ve duyarlı canlının mekanda yer değiştirmesine yol açan mekanik hareketlerdir.

1.3. Arzu, Hareket ve İşlev

Aristoteles’in, *Ruh Üzerine ve Hayvanların Hareketi Üzerine*’de, bir yandan tüm hayvan türlerini kapsayacak şekilde, arzu ve hareketin teleolojik bir izahını verdiğini, diğer yandan ise tüm bu psikolojik işleyişi temellendiren fizyolojik temeli açıklamaya giriştiğini görüyoruz. Aristoteles, makro seviyede, hareketi psikolojik olarak açıklarken, ruhsal güçlere başvurur; mikro seviyede, hareketin maddi temelini açıklarken ise,

⁸⁸ Nussbaum, “*en tois ginomenois*” tabirini, “*oluşa tabi şeylerde*” (*in things subject to becoming*) olarak karşılıyor (1985: 40); eserin şerh kısmında ise, oluşa tabi tüm varlıkları kapsayacak denli geniş bir şekilde yorumlanabilecek bu tabirle hayvanların kastedildiğini belirtiyor. Nussbaum (1985: 339).

⁸⁹ Çev. Erkızan (2000).

⁹⁰ Bu konudaki farklı görüşler için ayrıca bkz. Laks (Yayınlanmamış: 12).

⁹¹ Ackrill (2001: 219).

bedensel durum tiplerine. Bu durum özellikle maddi neden ve formel neden kavramlarında kendini gösterir. “Masa nedir” sorusuna birçok farklı cevap vermek mümkündür: Masa “bir moleküller toplamıdır” ya da “ayaklar veya bir destek üzerine oturtulmuş” bir tabladır⁹² diyebileceğimiz gibi, masanın yemek yemekte ya da çalışmakta kullanılan bir mobilya olduğundan da söz edebiliriz. Birinci tanımda masanın mikro-yapısından söz ediliyor; ikincisinde ise masanın makro-yapısından, yani işlevinden söz ediliyor. Masanın ne işe yaradığını sorduğumuzda, onun atomik yapısından söz etmek, onun ne olduğunu anlamamıza yardımcı olmayacaktır. Bu soruyu yanıtlayabilmek için, masanın ne olduğunu, onun makro özelliklerine değinerek yanıtlamamız gerekir. Ancak “alfa parçacıklarının nasıl olup da, masanın içerisinden geçebildiği” sorulduğunda, masanın bu makro özelliklerine, işlevine, formuna değinmek sorumuza herhangi bir yanıt olmayacaktır. Alfa parçacıklarının bu hareketini açıklayabilmek için, masanın mikro-yapısına inip, onu oluşturan atomların yapısından, her birinde mevcut muazzam boşluktan söz etmemiz gerekecektir. Benzer bir şekilde, elementlerinden söz ederek, masanın işlevinden söz etmek en azından elverişli bir yöntem olmayacaktır. Aristoteles’in *hylomorphism* açıklamasının tam da böyle bir kavrayışı yansıttığını görüyoruz. “Ev nedir” sorusuna “bizi dış dünyadan koruyan bir sığınaktır” dediğimizde onun işlevinden, yani formundan (*logos/eidos*) söz ederiz. Ancak evin, nelerden oluştuğunu sorduğumuzda, onu oluşturan tuğla ya da ahşaptan söz etmemiz gerekir, yani maddi nedeninden.⁹³ Benzer bir *hylomorphik* çözümlemenin, öfke gibi etkileneimler bakımından da geçerli olduğundan yukarıda söz edilmişti. Dolayısıyla yanıtın açıklayacağı seviyeyi, soru tayin eder.

Zihinsel faaliyetler bir yönüyle daha alt kademelere başvurularak açıklanamaz otonom bir alan oluşturur. Aristoteles *Hayvanların Hareketi Üzerine*’de arzu ve hareket ilişkisini, zihnin bu otonomisinin talep ettiği gibi, uyaranlar, zihin durumları, davranışlardan oluşan bir süreç olarak ele alır; başka bir deyişle formel, işlevsel açıdan. Aristoteles’e göre birçok farklı türü içine alan bir cins olarak hayvan, kendi başına birçok

⁹² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c153008d6c502.67221947

⁹³ RÜ 403b 3 vd.

işlevsel ortaklığa işaret eder. Bu işlevler hayvanın dahil olduğu türün kendine özgü materyal hususiyetlerinden bağımsız olarak mevcuttur. Belirli bir hayvanın kuyruğunun ya da kanadının olması, onun algılayan, haz duyan, acı çeken, arzulayan bir varlık oluşunu etkilemeyecektir. Bu işlevsel ortaklıklar sayesinde, *Ruh Üzerine*, *Hayvanların Hareketi Üzerine* gibi canlıları bir bütün olarak psişik yönden inceleyen eserler kaleme alınabilmiştir; ancak forma, işleve öncelik verilerek, farklı hususiyetlere sahip canlıların, benzer organlara sahip olmak şartıyla, ortak işlevlere sahip olabilecekleri açıklanabilir.

İşlev kavramına dayalı bu psikoloji, -tıpkı Aristoteles örneğinde olduğu gibi- yanlış bir fizyolojiyle ve hatta fizyoloji olmaksızın yoluna devam edebilir. Erek ya da işlev (*ergon*) kavramları maddi nedene indirgenemez.⁹⁴ Bitkinin büyümesi sadece fiziksel bir süreç değildir. Tıpkı arzu sahibi varlıklar olan hayvanlarda olduğu gibi bitkilerde de bir hedefe doğru gelişim söz konusudur. Aynı durum doğal varlıklar arasında yer verilen dört element için de geçerlidir. Tüm bu varlıkları doğal kılan, içsel bir hareket ve atalet ilkesine sahip olmalarıdır. Bu sebeple doğal varlıklar ereklere söz edilmeksizin açıklanamaz. Bu içsel hareket ilkesi *diakronik* bir süreci doğurduğundan, doğal varlıkların maddi örgütlenişi, bize ereksel nedeni vermez. Ancak açıklama imkanları işlevsel açıklamayla sınırlı değildir ve daha alt bir kademeye inilerek, işlevsel faaliyeti temellendiren maddi nedenden söz edilebilmesi mümkündür: Duyumun duyu organında yarattığı değişim, kalbin kasılıp genişlemesi ve böylelikle organları hareket ettirmesi gibi. Üstelik maddi nedenden söz edilmemesi açıklamayı eksik kılacaktır, çünkü her işlev ancak yeterli ve elverişli bir maddi temel üzerinde yükselir:

“Nitekim testerenin işi belli bir biçimde kesme diye tanımlandığında, testerenin belli bir biçimde dişleri olmazsa bu kesme-ayırma olmayacak;

⁹⁴ H. Putnam, üzerinde ilki bir inç çapında ve daire, öteki bir inç yüksekliğinde ve kare şeklinde iki deliği olan bir pano (*board*) ile küp şeklinde çivi gibi bir nesne düşünmemizi, ve bu küp şeklindeki nesne ilk delikten geçemezken, onun nasıl olup da ikinci delikten geçebildiğini açıklamamızı ister. Sorunun, küpün ve deliğin mikro-yapısal/atomik özelliklerine değinilerek yanıtlanamayacağı ve bizden bu nesnelerin boyut ve geometrik şekillerine odaklanmamızı talep ettiği açıktır. Küp ve deliklerin hangi elementlerden oluştuğunun belirtilmesinin sorumuzu yanıtlamayacağını ve konumuzla ilgisiz olduğunu görüyoruz. Bkz. Putnam (1975: 295).

demirden değilse, belli bir biçimde dişleri olmayacaktır. Yani tanımda da tanımın maddesi olarak bazı parçalar var.”⁹⁵

Aristoteles sadece bu maddi temeli açıklamakla yetinmiş olsaydı, *Hayvanların Hareketi Üzerine*’de yaptığı gibi insan dahil tüm hayvan türlerinin nasıl olup da hareket ettiğini açıklamaya teşebbüs edemezdi. Duyarlı canlıların mekanda yer değiştirmeleri, onların işlev ve ereklerinden, başka bir deyişle formlarından söz etmeyi gerektirir.

⁹⁵ *Fizik*, 200b 4 vd. çev. Babür (2014).

1.4. Ek: Arzu, Hareket ve Nedenleri Tablosu

	FAİL NEDEN (HAREKET ETTİRİCİ NEDEN)	FORMEL NEDEN	MADDİ NEDEN	EREKSEL NEDEN
HAREKET (Hayvanın uzamda ki istemli (zora dayanmayan) bir hareketi; <i>kinesi</i> <i>s kata topon;</i> <i>phora</i>)	Arzu ya da arzu yetisi (<i>oreksis</i> ; <i>to orektion</i> ; <i>to</i> <i>kinoun kai kinoumenon</i>) <i>Hareketin yakın/son nedeni</i> (<i>tēs eskhatēs aitias tēs</i> <i>kinēseōs orekseōs ousēs</i>)	Hareketin (alışveriş, yürütme, inşa etme vb.) tanımı (Örneğin, hakaret karşısında duyulan öç alma arzusu olarak intikam)	Öznevi nesneye kavuşturan hareket Kalp ya da <i>pneuma</i> 'nın doğurduğu yer değiştirme (Arzu esnasında kalp ve çevresinde meydana gelen kasılma ve genişlemenin kas ve kemikleri hareket ettirmesi sonucunda, illkin organların nihayi olarak canlının mekanda hareket etmesi)	Arzunun konusu; <i>to orektion</i> ; <i>to akinēton</i> <i>Hareketin Uzak/Başlangıç Nedeni</i> (<i>arkhē tēs kineseōs</i>) (Elma; intikam almak vb.)
ARZU	Arzunun konusunun kavranışı (Kognitif unsur) (Bu bilişsel öge duyurum, <i>phantasia</i> ya da <i>nous</i> tarafından sağlanır)	Duyulan arzunun tanımı (<i>Telos</i> 'a duyulan ya da yönelten arzu)	Kalpçe meydana gelen haz ve acıya denk düşen termik başkalaşım (Corcilus ve Gregoric) ya da <i>Pneuma</i> 'nın etkinliği (Nussbaum)	Arzunun konusu; <i>To Orektion</i>
ÖFKE (Spesifik bir <i>pathos</i> olarak)	Hakarete ilişkin tasarım/kavrayış	Haksız yere hakir görülmeye ve bunun yol açtığı intikam arzusu	Kanın kaynaması	Hakaret edenden intikam almak

İKİNCİ BÖLÜM

ARZU VE ETKİLENİM İLİŞKİSİ

2.1. Giriş

Arzu (*oreksis*) ve etkilenim kavramları, Aristoteles'in eylem ve erdem açıklamasının temel unsurlarıdır. Aristoteles'in hayvanların hareketini arzu kavramı üzerinden açıkladığına bir önceki bölümde değinildi. Duyumsal canlılar, arzu aracılığıyla, kendi kendilerini hareket ettirirler. Arzu, eylemin hareket ettirici nedenidir. Bu arzular iştah, *thymos* ve istektir. Varlığı harekete geçiren bu arzular, tıpkı duyum, akıl, hayal gücü (*phantasia*) gibi birer güçtür (*dynamis*). Ancak Aristoteles kimi zaman bu arzu türlerine başvurmaksızın etkilenim kavramından hareket eder.

Aristoteles'in ahlaki *heksis*'leri kimi zaman yalnızca etkilenimlerle, kimi zaman da etkilenim ve eylemlerle (*praksis*) ilişkilendirdiğini görüyoruz.⁹⁶ Kosman (1980; 104-105, 109) bu tanımlarda karşımıza çıkan etkilenim ve eylem kavramlarını, birbiriyle irtibatlı olarak açıklamaya çalışıyor. Kosman, Aristoteles'in etkilenimlerden söz ederken etken yerine edilgen fiilleri tercih etmesine dikkat çekerek, etkilenimleri failin maruz kaldığı, uğradığı, başına gelen şeyler olarak tarif ediyor. Örneğin, bir etkilenim olarak korku, korkutulmak, öfke, öfkelenendirilmektir. Buna göre etkilenimler kendileri bakımından “*hareket ettirildiğimiz*” şeylerdir.⁹⁷ Diğer yandan, bir etkilenime maruz kalan kimse, bu etkilenime mukabil bir eylemde bulunur. Kosman'ın (109) deyişiyle korkma, kaçmayla, iştah elde etmeyle, öfke intikam almayla arızı değil mantıksal bir anlamda ilişkilidir.

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, arzu ve etkilenim kavramları, hareket açıklanırken kimi zaman birbirlerinin yerini alır. Dahası iştah ile *thymos*, *Nikomakhos*'a *Etik* ve *Eudemos*'a *Etik*'te karşımıza çıkan bu etkilenim listelerinin birer

⁹⁶ Bkz. *NE* 1106b 16-18, 1106b 24-25, 1104b 13-16.

⁹⁷ Bkz. *NE* 1106a 4-5.

üyesidir. Ne var ki Aristoteles arzu ve etkilenim ilişkisinin mahiyeti konusunda bir açıklama yapmaz. Aristoteles'in bu kavramları ele alış tarzından, kimi zaman arzuların etkilenimlerin, kimi zamanda etkilenimlerin arzuların bir alt kümesi olduğu, kimi zaman da ortak elemanları olan iki ayrı küme oldukları izlenimini ediniriz.

Aristoteles'in eylemi doğuran nedenlere ilişkin en detaylı açıklamasına onun *Retorik* adlı eserinde rastlıyoruz. Aristoteles *Retorik*'in (1.10.7-8) birinci kitabında (insani) eylemi, kişinin kendisinden kaynaklanıp (*ta di' hautous*) kaynaklanmadığına (*ta ou di' hautous*) bağlı olarak ikiye ayırır. Kişinin kendisinden kaynaklanmayan eylemlerin, talih/şans (*tykhē*), zorlama (*bia*) ve doğa (*physis*) olmak üzere üç farklı kaynaktan meydana geldiğini söyler.⁹⁸ Kişinin kendisinden kaynaklanan, başka bir ifadeyle kişinin kendisinin neden/sorumlu olduğu eylemlerin ise, alışkanlıktan (*ethos*) ya da arzudan (*oreksis*) neşet ettiğini ifade eder. Hemen ardından da arzudan kaynaklanan eylemleri akli arzu (*logistikē oreksis*) ve akli olmayan arzu (*alogos/alogiston oreksis*) olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles akli arzu olarak istemeye işaret ediyor ve istemeyi iyiye yönelmiş arzu (*agathou oreksis*) olarak tanımlıyor. Akli olmayan arzunun türleri olarak ise iştah ve *thymos/orgē*'yi sayıyor. Sonuç olarak Aristoteles'in ilki akli diğeri ise akli olmayan üç farklı tür arzudan söz ettiğini görüyoruz: iştah, *thymos* ve istek.⁹⁹

Takip eden bölümde (1369a 17-18), Aristoteles bir kez daha farklı bir sınıflandırmaya başvurarak, istemli eylemi bu defa *logismos*'tan (*dia logismon*) ya da etkilenimden (*dia pathos*) kaynaklanıp kaynaklanmadığına göre tasnif eder. Bu son tasnifin, birkaç satır önce yapılan tasnifle -akli arzu, akli olmayan arzu tasnifi- eşdeğer olduğu, burada etkilenimlerin akli olmayan arzularla (*iştah* ve *thymos/orgē*) özdeş

⁹⁸ Hareketin nedenlerine (doğa, zorunluluk, talih, *nous*, insan aracılığıyla olan her şey) ilişkin benzer bir liste için bkz. *NE* 1112a 31-33.

⁹⁹ Aristoteles'in kimi zaman *thymos* yerine öfke (*orgē*) terimini kullanmayı tercih eder. Aktardığımız cümleyi takip eden satırlarda kişinin kendisinden kaynaklanan ve kaynaklanmayan eylemler bu kez bir bütün olarak ve yedi madde halinde sayıldığında, öfkenin yerini *thymos*'a bırakmış olduğunu görüyoruz. Listede göze çarpan bir diğer farklılıkta, *boulesis*'in yerini *logismos*'un almış olmasıdır.

tutulduğu anlaşıyor.¹⁰⁰ Bu iki terimin birbiri yerine kullanılmasını göz önüne alarak, etkilenimlerin -Nussbaum'un (1996, 306; 2009, 83) deyişiyle- “*orexis'in bir alt kümesi*” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁰¹

Bununla birlikte, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te etkilenimler üzerine söylenenler, etkilenim kavramı ile akli olmayan arzuları özdeşleştirmenin güvenilirliği hususunda birtakım kuşkular doğurur. Etkilenimler ve akli olmayan arzu terimlerinin *Retorik*'te (1369a 1-18) birbirleri yerine geçecek şekilde kullanılmasına karşın, *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik*'teki etkilenimler listelerinde (*EE* 1220b 10-15, *NE* 1105b 21-24), bir yandan iştah ve *thymos/orgē*'ye etkilenimler arasında yer verildiğini, diğer yandan ise iştah ve *thymos* ile ne şekilde ilişkilendirildiği anlaşılmayan birtakım yeni etkilenimlerden söz edildiğini görüyoruz. Böylelikle izaha muhtaç ilk güçlkle karşılaşmış oluyoruz: arzu ve etkilenimler ilişkisi.

Etkilenim kavramının gerek *Nikomakhos'a Etik* gerek *Eudemos'a Etik*'te, karakter erdemlerinin ne olduğuna ilişkin tartışma çerçevesinde ele alındığını görüyoruz. *Eudemos'a Etik*'te etkilenimler, güçler ve *heksis*'ler (meleke) ile birlikte karakter erdemi olmaya aday üç seçenektan biri olarak değerlendirilir. Metinde kapsayıcı bir etkilenim tanımı mevcut olmasa bile, etkilenimlerin nelerden mürekkep olduğuna ilişkin kısa bir listeye rastlıyoruz (*EE* 1220b 10-15):

“*Bunlardan sonra duygulanımların, olanakların ve huyların ayrımı konusu geliyor. Duygulanımlar ile kastettiğim, tutku (thymos), korku, utanma, arzu (epithymia); kısaca onlara göre çoğunlukla duygusal bir haz ya da acının ortaya çıktığı şeyler; bunlara göre bir nitelik (poiotes) söz konusu olmaz,*

¹⁰⁰ William M. A. Grimaldi'de (1980: 234) burada *pathē* ile akli olmayan arzulara işaret edildiğinden söz ediyor. Dorothea Frede'ye (1996, 266, 281) göre, bu son tasniften, *pathos*'un, akli olmayan arzuları içine alan bir cins isim olarak kullanıldığı anlaşıyor. Ayrıca bkz. Striker (1996, 289), Nussbaum (2009, 83).

¹⁰¹ Nussbaum arzu ve etkilenimler arasındaki ilişki hakkında kapsamlı bir açıklamada bulunmasa da, etkilenimleri arzu başlığı altında ele alır. Engberg-Pedersen'da (1983, 136) tüm etkilenimleri arzu başlığı altında toplar. Bu bakımdan her iki düşünürle hemfikiriz.

*ruh etkilenir (paskhei). Ama olanaklara göre bir nitelik söz konusu olur.”*¹⁰²

Benzer bir liste *Nikomakhos*’a *Etik*’in ikinci kitabında karşımıza çıkıyor. Bu daha geniş listede *thymos*’un yerini öfkeye bıraktığını, iştahın ise yerini koruduğunu görüyoruz (*NE* 1105b 21-23):

*“Arzu (epithymia), öfke (orgē), korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere ‘etkilenim’ diyorum.”*¹⁰³

Nikomakhos’a *Etik* ve *Eudemos*’a *Etik* adlı eserlerden aktardığımız bölümlerde, Aristoteles’in istek dışında kalan diğer arzu türlerini etkilenim başlığı altında sıraladığını görüyoruz. *Retorik*’te, tüm etkilenimleri kapsar görünen bu arzuların, *Nikomakhos*’a *Etik* ve *Eudemos*’a *Etik*’te sayılan etkilenimlerden sadece ikisi olarak sunulması açıklamaya muhtaç bir durum arz etmektedir. *Nikomakhos*’a *Etik* ve *Eudemos*’a *Etik*’teki listelere göre, tüm akli olmayan arzular etkilenimdir, buna karşın her etkilenim bir arzu değildir; başka bir deyişle, arzu içermeyen (orektik olmayan) birtakım etkilenimler vardır. *Retorik*’te iştah ve *thymos* akli olmayan arzulardır; etkilenimlerin akli olmayan arzular olarak kabul edilmesi durumunda, *Nikomakhos*’a *Etik* ve *Eudemos*’a *Etik*’te sıralanan her bir etkilenimin, bu iki arzu türünden biriyle ilişkilendirilebilmesi gerekir. Ancak metinde böyle bir ilişkiye rastlayamadığımız gibi, iştah ve *thymos*’un diğer etkilenimlerle birlikte herhangi bir ayrım gözetilmeden sıralandığını görüyoruz. Yine de Aristoteles’in etik ve politik eserlerinde çizdiği teorik çerçeve bizi bu arayışa sevk eder. Bu durumun en açık şekilde ifade edilişine *Eudemos*’a *Etik*’in (*EE* 1225b 24-26) şu satırlarında rastlıyoruz:

¹⁰² Çev. Babür (2015): “μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἔξεων. λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ’ αὐτά. καὶ κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ ἔστι ποιότης, ἀλλὰ πάσχει, κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότης.”

¹⁰³ Çev. Babür (2009): “λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη”

“İmdi tercihin bir iştah (oreksis) olmadığı açık, çünkü bu durumda ya bir isteme ya bir arzu (epithymia) ya da bir tutku (thymos) olacaktır o, nitekim hiç kimse bunlardan biri tarafından etkilenmiyorsa (peponthōs) iştah duymaz (outhēis oregetai).”¹⁰⁴

Aktarılan satırların da ortaya koyduğu üzere, istek, iştah and *thymos* dışında kalan, başkaca bir arzu türü mevcut değildir. Kişi bir şeyi arzularken, arzunun bu formlarından birini deneyimlemek zorundadır. Etkilenimler ve akli olmayan arzuların, *Retorik*'te olduğu gibi, eş anlamlı terimlermiş gibi birbirlerinin yerlerini alabileceklerini kabul etmemiz halinde, *Nikomakhos*'a *Etik* ve *Eudemos*'a *Etik*'te yer alan tüm etkilenimleri arzu türleriyle bir şekilde ilişkilendirebiliyor olmamız gerekirdi. Ancak sözü edilen etkilenimlerin büyük bir kısmı bakımından, bu ilk bakışta pek mümkün görünmüyor. Ancak arzu türlerine ve ele alınan karakter erdemlerine daha yakından bakıldığında, *Nikomakhos*'a *Etik* ve *Eudemos*'a *Etik* listelerinde karşımıza çıkan iştah ve *thymos*'un bu listelerde birer arzu olarak değil, mümkün olan en dar anlamlarıyla, yani iki temel arzunun doğurduğu özel etkilenimler olarak, karşımıza çıktığını görüyoruz. Örneğin bu listede sayılan iştah, dokunma duyusu ile irtibatlı yeme, içme ve cinsellik gibi etkinliklerin doğurduğu hazlara yönelik bir arzudur. Ancak bir arzu olarak iştah, bu tensel arzulardan çok daha geniş bir alana hükmeder. Arzu türlerine ayrılan bölümde ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı üzere, bir arzu türü olarak iştah, *Nikomakhos*'a *Etik* ve *Eudemos*'a *Etik* listelerinde karşılaştığımız ve aynı adı taşıyan tensel hazlara ilişkin olan bu etkilenimin yanı sıra farklı birtakım etkilenimleri doğurur.¹⁰⁵ Örneğin birer karakter erdemi olan cömertlik (*eleutheriotēs*) ve ihtişam (*megaloprepēia*), paraya/varlığa yönelik iştaha (*epithymein khrēmātōn*) ilişkin *heksis*'lerdir; yüce gönüllülük ise (*megalopsykhia*) onurlandırılmaya duyulan iştah hakkındadır. Benzer bir durum *thymos* için de geçerlidir. *Thymos* çoğu zaman bir etkilenim olan öfke (*orgē*) ile eş anlamlı olarak kullanılır; ancak

¹⁰⁴ Çev. Babür (2009): “ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὀρεξίς φανερόν. ἡ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός· οὐθελς γὰρ ὀρέγεται μηθὲν πεπονθὸς τούτων.”

¹⁰⁵ Etkilenimler listelerinde rastlamadığımız bu ruhsal deneyimleri etkilenim olarak adlandırmamız yadırganmamalıdır. Zira, bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, birer *heksis* olan karakter erdemleri, etkilenimler hakkındadır. Karakter erdemleri, etkilenimleri deneyimleme tarzımıza bağlı olarak belirlenen ve ardından belirli bir etkilenimi nasıl deneyimleyeceğimizi belirleyen istikrar kazanmış duyma ve eyleme güçleridir.

bu arzunun kimi zaman korku ve sevgi gibi etkilenimlerle de ilişkilendirildiğini görüyoruz. Her ne kadar bu yolla birtakım etkilenimleri arzularla ilişkilendirmek mümkün ise de, etkilenimlerin büyük bir kısmının bir arzunun tezahürü olup olmadığı sorusu yanıtız kalır. Çünkü Aristoteles etkilenimleri arzularla irtibatlandırma hususunda çoğu zaman sessiz kalır. Bu sebeple sözü edilen soruyu yanıtlandırmak için, takip eden bölümde, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te erdemin ne olduğuna ilişkin görüşleri ele alınarak, burada sözü edilen etkilenimler, güçler ve *heksis*'ler kavramlarıyla, *Retorik*'te sayılan eylemin içsel nedenleri arasında irtibat kurulmaya çalışılacaktır. Böylelikle Aristoteles'in karakter erdemleri açıklamasından hareketle, arzularla, ruhta meydana gelen etkilenimler arasında ne tür bir ilişki bulunduğı açıklanmaya çalışılacaktır.

2.2. Karakter Erdemleri

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci kitabında (NE 1105b 19-28) karakter erdeminin ne olduğu sorusunu ele alır. Aristoteles'e göre, karakter erdemi ruhta meydana gelen (*ta en tēi psychēi ginomena*) şu üç şeyden biri olmalıdır: etkilenimler (*pathē*), güçler (*dynameis*), *hekseis*. Bunlardan ilki olan etkilenimler, kendilerine haz ve acının eşlik ettiğı öfke, korku, sevgi gibi ruhsal durumlardır. Güçler ile kastedilen, onlar aracılığıyla bu etkilenimlere maruz kaldığımız, mesela öfkelenebildiğimiz, korktuğumuz şeylerdir. *Heksis*'ler (meleke) ise, onlara göre, etkilenimlerle olan ilişkimizde iyi ya da kötü (durumda) olduğumuz niteliklerdir. Önemli olan maruz kaldığımız etkilenimlerden ziyade, bu etkilenimlerle kurduğumuz kalıcı ilişkidir. Kişiyi erdemli ya da erdemsiz kılan bu tür ilişkilidir. Bu sebeple karakter erdemleri ne etkilenim ne de güçlerdir; *heksis*'lerdir (meleke). Mesela bir etkilenim olan öfke ile kurduğumuz ilişkide, gereğinden fazla ya da az bir şekilde etkilenirsek, kötü; gerektiğı ölçüde etkilenirsek, başka bir deyişle ortayı bulabilirsek, iyi bir durumda oluruz. Bu etkilenimi istikrar kazanmış bir tarzda tecrübe etmeye başladığımız vakit, bu tecrübe *heksis* halini alır. Kişi böylece öfkeyi kalıcı bir şekilde deneyimleme tarzına bağılı olarak öfkeli, gamsız ya da

sakin biri olarak adlandırılır.¹⁰⁶ Bu örüntü diğer tüm etkilenimlerle kurduğumuz ilişkiler hakkında da geçerlidir. *Heksis*'ler yapa yapa alışkanlık haline gelmiş duyuş ve davranış kalıplarıdır ve *ēthos*'umuzu biçimlendirir.¹⁰⁷

Aristoteles'in de ifade ettiği gibi bu erdemin cins¹⁰⁸ olarak belirlenimidir: Erdem her ne kadar etkilenim değilse de etkilenimlere ilişkin *heksis*'tir (meleke). Bu *heksis*'lere göre etkilenimlerle ilişkimizde iyi ya da kötü bir durumda oluruz. Etkilenimler karşısında kendimizi konumlayışımız ise karakterimizi (*ēthos*) tayin eder. Bir etkilenim karşısındaki sürekli tutumumuz, başka bir deyişle alışkanlıklarımız (*ethos*) zamanla bir *heksis* halini alır ve böylece karakterimizi (*ēthos*) tayin eder. Düşünce erdemleri öğretimle (*ek didaskalias*) oluşurken, karakter erdemleri alış(tır)ma/alışkanlık (*eks ethous*) sonucunda oluşur (*NE* 1103a 14 vd.).¹⁰⁹ Aristoteles karakter (*ēthos*) ve alış(tır)ma (*ethos*) arasındaki bu semantik ilişkiyi aralarındaki etimolojik ilişkiyle açıklar (*NE* 1103a17-18). Yunanca karakter anlamına gelen *ēthos* ile alış(tır)ma anlamına gelen *ethos* arasındaki tek fark, ilk sesli harfin uzun olmasından ibarettir. Karakter erdemleri, tıpkı sanatlarda olduğu üzere, yapa yapa oluşan erdemlerdir; ne doğal olarak ne de doğaya karşıt olarak meydana gelirler; doğamız gereği onlara sahip olmaya yatkınsınız; bu erdemler alış(tır)ma aracılığıyla mükemmelleştirilir/tamamlanır (*telioumenois dia tou ethous*).¹¹⁰

¹⁰⁶ Dolayısıyla sadece erdemler değil, aynı zamanda kötülükler de birer *heksis* halini alabilir.

¹⁰⁷ Aristoteles (*NE* 1103b 21-22) "*heksis*'lerin (*hekseis*) benzer etkinliklerden (*ek tōn homoiōn energeiōn*) meydana" geldiği belirtilir. Rorty (2016: 63-64) bu benzer etkinlikler ifadesini Aristoteles'in *Poetika*'da kullandığı, ancak *Nikomakhos*'a *Etik*'te söz açmadığı *mimesis* kavramına başvurarak karşılıyor: "*İlkin taklit olarak mimesis aracılığıyla öğrenir, erdemlerimizi oluşturan beceri ve yeteneklerin yanı sıra, karakterimizi biçimlendiren alışkanlıkları elde ederiz* (1103b 21 vd.)".

¹⁰⁸ Ancak erdem, Sorabji'nin de (1980) belirttiği üzere düşünceden yoksun alışkanlıklardan ibaret değildir ve eylem aklın katkısına muhtaçtır. *Heksis*'in sahip olması gereken bu akli unsur, seçim (*prohairesis*) kavramıyla sağlanır. Takip eden satırlarda seçim, Aristoteles'in erdem tanımının (*horismos*) ayırt edici (*diaphora*) unsuru olarak zikredilir. Bu son durumda erdemin ne tür bir *heksis* (meleke) olduğu şu şekilde tanımlanır (*NE* 1106b 35-1107a 5): "*Erdem seçime ilişkin bir melekedir (heksis prohairetikē)*" Böylece erdemin ne tür (*poia tis*) bir meleke olduğu tespit edilmiş olur.

¹⁰⁹ Aristoteles insan ruhunu ilki akıldan yoksun (*to alogon*) öteki akıl sahibi (*to logon echon*) iki kısma ayırır. İnsana özgü erdemlerin ne olduğuna ilişkin tartışma, insan ruhuna ilişkin yapılan bu ayrıma dayanır. Buna göre ruhun akli olmayan yanına ilişkin erdemler, karakter erdemleri (*ēthikē aretē*), akıl sahibi olan yanına ilişkin erdemler ise düşünce erdemleri (*dianoētikē aretē*) olarak adlandırılır.

¹¹⁰ Bkz. *NE* 1103a 18 vd.

Yukarıda ele alınan pasajda erdem olmaya aday üç şeyden ikisi olan etkilenim ve *heksis* ile ne kastedildiğinin bir ölçüde anlaşılır olmasına karşın, güç ile asıl olarak ne kastedildiği hususunda metinde bir muğlaklık mevcuttur. Erdem açıklamasında yer verilen güç kavramıyla, yukarıda alıntıladığımız pasajlar ve özellikle de *Eudemos'a Etik* 1225b 25 ve devamında karşımıza çıkan açıklama arasında paralellikler kurulabileceğini düşünüyoruz. Takip eden bölümde *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te karakter erdemi olmaya aday üç ruhsal fenomenden biri olarak karşımıza çıkan güç kavramıyla kast edilenin ne olduğu, arzu kavramıyla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

2.3. Güç Kavramı

Barbara Koziak'a göre (2000: 95) *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci kitabında (1105b 20) geçen güç (*dynamis*) terimiyle *Ruh Üzerine*'de ele alınan ruhsal güçlerden biri olan arzu gücü (*to orektikon*) kastedilmektedir.¹¹¹ Her ne kadar yeterince temellendirilmemişte olsa, Koziak'ın bu iddiasının, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te sayılan etkilenimlerin *thymos* ya da iştahtan birine ait olması gerektiği yönündeki görüşümüze önemli bir destek sunduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte bu ruhsal gücün kapsamı konusunda Koziak'tan farklı düşündüğümüzü belirtmek gerekir. Koziak bir arzu türü olan *iştah*'ı bir erdem olan ölçülülükle sınırlandırarak, geri kalan tüm etkilenimleri *thymos*'a, *thymos*'u ise *arzu gücüne* indirgemeye çalışır. Ancak bu durum yüce gönüllülük, cömertlik gibi bir sonraki bölümde iştah ile ilişkili olduğunu göreceğimiz karakter erdemlerini ve bu erdemlerin ilişkili olduğu etkilenimleri, *thymos*'a bağlı açıklama yanılığını doğurur.

¹¹¹ Etkilenimler ve ahlaki güçler ilişkisi hakkında bkz. Engberg-Pedersen (1983: 139).

İnsanın organik ¹¹² bir varlık olarak incelendiği *Ruh Üzerine*'de insan ruhunun oldukça farklı ve birbirleriyle etkileşim halinde çalışan “güçler kümesi”¹¹³ olarak ele alınıp sınıflandırıldığını görüyoruz. Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabını kendisinden evvel yaşamış düşünürler ve çağdaşlarının ruh üzerine görüşlerinin aktarılıp tartışılmasına hasreder; eserin geriye kalan ikinci ve üçüncü kitaplarının büyük bir kısmı ise ruhsal güçlerin incelenmesine ayrılmıştır. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de organik varlıkları esas olarak biyolojik ve ruhsal varlıklar olmaları bakımından ele aldığından, bu eserin Aristoteles'in ruh üzerine görüşlerini, etik eserlere kıyasla çok daha ayrıntılı bir şekilde aktardığı düşünülmektedir. Etik eserlerde akla sahip olup olmama bakımından tasnif edilen insan ruhu (akli yan, akli olmayan yan karşılığı), bu eserde birbirleriyle etkileşim içerisinde bulunan daha çok sayıda ruhsal güç esas alınarak tasvir edilir. Buna göre, ruh noetik, treptik, estetik, orektik ve kinetik farklı güçlere sahiptir. Bu bir üstteki gücün bir alttaki gücü gerektirdiği (mesela akıl gücünün duyu gücünü¹¹⁴; duyu gücünün ise, beslenme gücünü); bir gücün farklı güçlerle olan ilişkiye bağlı olarak ya da canlının gelişmişlik seviyesine göre yeni işlevler üstlendiği ya da çeşitlendiği (örneğin hayal gücünün *Ruh Üzerine* III. kitapta (433b 27-30) hesaplayıcı (*logistikē*) ve duyumsal (*aisthētikē*) hayal gücü olarak ikiye ayrılması ve akıl sahibi olmayan hayvanların sadece bu ikincisine sahip olması; basit canlıların tek bir duyuya, gelişmiş canlılarınsa birçok

¹¹² Aristoteles, canlılık terimini sadece biyolojik bir varoluşa sahip varlıklar için değil aynı zamanda tanrısal varlıklar için de sarf eder. Ek olarak bu tanrısal varlıklara psikolojik bir yeti atfederek onların akli bir etkinlikte bulunduğunu belirtir. Bu sebeple “canlılar” teriminin yalın bir şekilde kullanımı yanıltıcı olacaktır. C. Shields'in (2016: XXIX) bu ayrımı vurgulamak için “ölümlü/fani” (*mortal living beings*) sıfatını kullandığını görüyoruz. Bu ayrıma işaret etmek için, Aristotelesçi organ kavramından hareketle organik ve organik olmayan canlılar ifadelerini kullanmanın çok daha elverişli olduğunu düşünüyoruz. Organ kavramı biyolojik varoluşun ayırt edici unsurudur. *Ruh Üzerine*'nin II. kitabının başındaki genel/ortak ruh tanımlarından biri de bu terimi içeriyor (*RÜ* 412b 4-6). Günümüzde her ne kadar büyük bir anlam kaymasına maruz kalmışsa da, organik terimi organları olan, organlara ilişkin anlamına geldiğini belirtmek gerekir. Yunanca alet, araç anlamlarına gelen bu terimle, bitki ve hayvanların dünyaya erişimlerini sağlayan, onların yönelimsel varlıklar olmalarına olanak tanıyan fizyolojik unsurlarına işaret edilir. Organın illa aynı fiziksel biçime sahip olması gerekmez; birçok organı tek bir organ kılan şey görünümünden ziyade işlevidir; bitkilerin kökleri, tıpkı hayvanın başları gibi besinin elde edilmesine aracılık eder. Aristoteles, zihin ya da işlev durumlarıyla, beden durumları arasında bir özdeşlik kuruyorsa bunu, asıl olarak organlar üzerine temellendirir. Her organ ister bitkiye ister hayvana ister insana ait olsun, psişik bir işlevi yerine getirir.

¹¹³ Bkz. Sorabji (1979; 43-44, 62)

¹¹⁴ Hayal gücü (*phantasia*) ve arzu da duyu yetisini gerektirir; bkz. *RÜ* 413b 20.

duyuya sahip olması), etik eserlerde karşımıza çıkan tasnife göre çok daha incelikli ayrımlar getiren bir ruh açıklamasıdır. Bu ikinci tasnife göre, ruhtan parçalara sahip bir yapı olarak söz edilecekse, ikiden çok daha fazla parçadan (*meros*) oluşan ya da birçok güce sahip, bu parça ya da güçlerin birbiriyle sürekli olarak etkileşim içerisinde bulunduğu bir hiyerarşik yapıdan söz etmek gerekecektir.

Ruh Üzerine ve Hayvanların Hareketi Üzerine'de ortaya konulan hareket açıklaması, organik canlının hareketinden sorumlu olan gücün arzu gücü olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.¹¹⁵ Aristoteles hayvanların hareketini bu güce (*to orektikon*) dayalı olarak açıklar. *Nikomakhos'a Etik* II ve *Eudemos'a Etik*'te güçler terimi ile arzu gücüne işaret edildiğini varsaymanın, metni anlamlandırmamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz. Böylesi bir okuma gerek *Retorik*'in gerek *Politika*'nın arzu, hareket ve erdem hakkındaki açıklamalarıyla da örtüşür. Bu okuma aynı zamanda arzularla etkilenimler arasındaki ilişkinin doğasını anlamamıza da yardımcı olacaktır.

2.4. Arzuları Etkilenimlerden Ayırmamızı Sağlayan Üç Kistas

Aristoteles'in, *Nikomakhos'a Etik* II'de (1105b 19-28) geçen güçler kavramı ile, onlar sayesinde öfke, korku gibi etkilenimlere maruz kaldığımız akli olmayan arzu güçlerine işaret ettiği kabul edildiğinde, bu arzu güçleriyle, bu güçlerin ruhta meydana getirdikleri devinimler olan etkilenimler arasında var olduğunu öne sürmüş olduğumuz ilişki tesis edilmiş olur. Bu ise kimi zaman birer etkilenim olarak karşımıza çıkan iştah ve *thymos*'u, aynı adı taşıyan arzu türlerinden ayırtılabilmemize ve bu etkilenimlerin bu temel arzuların birer tezahürü olduğunu öne sürmemize olanak sağlar. Bu bölümde bu etkilenimleri, kendilerini doğuran arzu güçlerinden ayırmamıza imkan verir üç ölçütten söz etmek istiyoruz:

¹¹⁵ RÜ 433a 31-433b 1.

1) Arzu güçleri kalıcıdır, etkilenimler ise geçici: Doğal bir şekilde ya da alışkanlık sonucunda elde edilen arzuların aksine, etkilenimler kısa sürelidir. Birer arzu türü olarak iştah ve *thymos*, coğrafi ve fizyolojik faktörlerin belirlediği doğuştan sahip olduğumuz niteliklerdir. Bunlar kişinin doğal karakteridir. Bu doğal karakterler, alışkanlık sonucunda kurulan istikrar kazanmış hissediş ve davranış kalıpları olan *heksis*'ler ile birlikte bir bütün olarak arzulama tarzımızı belirler. Bu arzu güçleri karakterimizi belirleyen kimi doğuştan kimi sonradan edinilen, ancak gerek edinilmesi gerek değiştirmesi uzun zaman alan, kalıcı hissediş olanaklarıdır; buna karşın etkilenimler, bu arzu güçleri tarafından doğurulan, sürekli olarak değişen ve kalıcılık arz etmeyen ruhsal hareketlerdir. Aristoteles, *Kategoriler*'de *heksis*'lerin kalıcı nitelikler olduğundan (8b 25 vd.), etkilenimlerin ise hızlıca değişen şeyler olduğundan (9b 33-10a 10) açıkça söz eder.¹¹⁶ *Heksis*'ler sabit, hareketsiz (*dyskineton*) hissediş kalıpları olarak, etkilenimleri doğurur. Bu etkilenimler ise, hakaret ya da korkulan şey gibi somut arzu nesneleri fail üzerinde etkin olduğu müddetçe varlığını sürdürür. Dolayısıyla *thymōdēs* bir karaktere sahip olmak kalıcı, öfkelenmek ya da korkmak ise geçicidir.

2) Etkilenimlere haz ve/veya¹¹⁷ acı eşlik eder: Aristoteles afektif etkilenimlerden genel hatlarıyla söz ettiği hemen her yerde, onlara haz ve acının eşlik ettiğini ifade eder.¹¹⁸ Benzer bir şekilde etkilenimlerin çoğu¹¹⁹ tanımlanırken, haz ve acıdan söz edilir. Mesela öfke acının eşlik ettiği bir intikam arzusudur (*Ret.* 1378a 30); korku yaklaşan yıkıcı ya da

¹¹⁶ *Kategoriler*'deki ilgili pasajların yorumu ve etkilenimlerin geçiciliği hakkında bkz. Scheitern (2012, 3-10).

¹¹⁷ Dow (2015, 146), öfke gibi bazı etkilenimlerin haz ve acı içermesini göz önüne alarak olsa gerek (2015, 149, 151), Aristoteles'ten farklı olarak "*haz, acı ya da her ikisi*" ifadesini kullanır. Tek bir etkilenimin hem haz hem de acı unsurlarını bir arada barındırabileceği hususu göz önüne alınarak, ve/veya ifadesi tercih edilmiştir. Striker (1996, 290-291) Aristoteles'in etkilenim tanımında yer alan haz ve/veya acı unsurunu bir ölçüde Platon'un *Philebus* diyalogunda karışık haz ve acılar görüşüyle ilişkilendirse de, *Retorik*'in ikinci kitabında tek tek etkilenimlerden söz edilirken, bu etkinin izini sürmek zorlaşır.

¹¹⁸ *Ret.* 1378a 20-21, *EE* 1220b 13-14, *NE* 1105b 23 vb.

¹¹⁹ *Retorik*'te sevgi, nefret, sakinlik ve güven gibi bazı etkilenimler tanımlanırken, haz ya da acı unsurundan söz edilmez. Nefret ve öfke mukayese edilirken ise, öfkenin aksine nefretin acı içermediği açıkça ifade edilir. Bu hususlarda bkz. Cooper (1999, 416-418), Dow (2015, 142, 150-155).

acı verici bir kötülüğün hayal edilmesinden duyulan acıdır (*Ret.* 1382a 21-22).¹²⁰ Ancak arzuların, etkin olmadıkları müddetçe, haz ve acı verici olduklarından söz edilemez.

3) Etkilenimler bilişseldir, arzu güçleri bilişsel değildir: Afektif etkilenimlerin hareket ettirici nedeni her zaman bilişsel¹²¹ bir unsurdur. Örneğin öfkenin hareket ettirici nedeni kişinin kendisine ya da yakınlarına karşı bir hakarete bulunulduğuna ilişkin bir kanı ya da tasarımıdır;¹²² korku ise yaklaşan bir tehlikeye ilişkin kanı ya da tasarıma dayanır. Ancak arzu güçleri, bu tür hareket ettirici bilişsel unsurlar olmaksızın varlıklarını sürdüren ve bilişsel girdileri değerlendirme tarzımızı belirleyen niteliklerdir. Dolayısıyla bir arzu gücü olarak *thymos*, coğrafi ve fizyolojik etkenler tarafından belirlenen, bilişsel olmayan bir niteliktir.¹²³

İştah ve *thymos*'la karşılaştığımız satırları bu ölçütleri göz önüne alınarak değerlendirmek, bir arzu gücünden mi yoksa bu arzu gücünün doğurduğu etkilenimlerden mi söz edildiğine karar vermek bakımından faydalı olacaktır. Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, bu ölçütlerden istifade edilerek birer arzu türü olan iştah ve *thymos*, aynı adı taşıyan etkilenimlerden ayrıştırılmaya çalışılacaktır

Arzu ve etkilenimler arasındaki bu ilişkiyi göz önüne alarak *Retorik* I. 10'u okumak, *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci kitabında, güç, etkilenim ve *heksis kavramlarını* ile ne kastedildiğini anlamamıza yardımcı olabilir. Zira *Nikomakhos'a Etik*'teki erdemin ne olduğuna ilişkin tartışmayla (erdemin güç mü, etkilenim mi yoksa *heksis* mi olduğuna

¹²⁰ Duygu ile haz ve acı ilişkisi hakkında bkz. Dow (2015, 146-181, 155). Dow duygu tanımında yer alan haz ve acının yönelimsel ve temsili olduğunu öne sürer. Dow yönelimsellik, haz ve/veya acının bir nesnesi, hedefi olmasını -mesela korku durumundan korkunun nesnesinin ayı olması-, temsili olmakla ise her bir acının her bir özel duygunun doğmasına yol olacak şekilde bu nesneyi/hedefi temsil etmesini anlıyor, -mesela korkunun konusu olan ayının yaklaşan bir tehlike kaynağı olarak görülmesi. Haz ve acının işlevi konusunda bkz. Cooper (1999, 416).

¹²¹ Biliş terimi burada Fortenbaugh'nun aksine, duyum ve hayal gücü gibi akli olmayan deneyim türlerini de kapsar şekilde kullanılmaktadır.

¹²² Bu bilişsel unsurun hayal mi yoksa sanı mı olduğu hakkındaki tartışma yorumcular arasında güncelliğini korumaktadır. Etkilenimleri arzudan ayırmaya yarar kıstasları belirleme konusunda herhangi bir farklılık doğurmayacağından, bilişsel unsurun ne olduğu meselesi üzerinde durulmayacaktır.

¹²³ Ek olarak spesifik bir ereğ nedeni olup olmadığına bakılarak dahi, arzu olan *thymos*'un öfkeden ayrıştırılabileceği açıktır.

ilişkin tartışma) *Retorik* I. 10'daki hareketin kaynaklarına (hareketin yedi nedeni) ilişkin bu bölümün başında aktardığımız açıklama arasından bir koşutluk olduğu anlaşıyor. Aristoteles burada insan eylemlerini kişinin kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığına bağlı olarak öncelikle ikiye ayırır. Zorlama, doğa ya da talih sonucu gerçekleşen kişinin kendisinin ilkesi olmadığı eylemleri bir yana bırakarak, insanın kendisinin nedeni ve sorumlusu olduğu eylemlere baktığımızda iki nedenle karşılaşıyoruz: alışkanlık (*ethos*) ve arzu (*oreksis*). Arzu'da akli ve akli olmayan olarak, ikiye ayrılır; akli olmayan arzular iştah ve *thymos*, akli arzu ise istektir. Sonuç olarak insanın kendisinin ilkesi olduğu hareketler dört temel nedene dayanır: alışkanlık (*ethos*), iştah, *thymos* ve istek.

Retorik'te sayılan hareketin bu yedi nedeni, her türlü insani hareketin kendilerine başvurularak açıklandığı ve başkaca bir şeye indirgenmeleri mümkün olmayan asli güçlerdir. Dolayısıyla bir kişinin neden belirli bir şekilde hareket ettiğini sorduğumuz her durumda, araştırmamız bu nedenlerden birine ulaşmakla son bulacak, daha öte bir nedene işaret edilemeyecektir.¹²⁴

Nikomakhos'a Etik II'de öne sürdüğümüz *heksis* ile birlikte iştah ve *thymos*'un etkilenimleri doğuran güçler olduğuna ilişkin görüşlerimizin, *Retorik* I. 10'daki hareketin yedi nedeninin sayıldığı bölüm arasındaki paralelliklere işaret ederek sağlamasını yapmak mümkün olabilir. Zira Aristoteles'in bu iki sınıflaması her ne kadar farklı görünse de, insani eylemin içsel nedenleri hakkındadır. Buna göre *Nikomakhos'a Etik* II'de sözü edilen güç ve etkinlikler, *Retorik*'teki iştah ve *thymos* (birincil arzular) ile, *heksis* ise alışkanlık (*ethos*) ve istek (ikincil arzular) ile örtüşür. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'ten farklı olarak *Retorik*'te etkinliklerden ayrıca söz etmez. Bunun sebebi *Retorik*'te (I.10) etkilenimler ve akli olmayan arzu terimlerinin birbirleri yerine geçecek şekilde kullanılmış olmasıdır. *Retorik*'te (1369a 17-18) eylemin *logismos*'tan (*dia logismon*) ya da duygudan (*dia pathos*) kaynaklanıp kaynaklanmadığına göre de tasnif edildiğinden

¹²⁴ Bkz. *Ret.* 1369a 5-11.

yukarıda söz edilmişti.¹²⁵ Bu son tasnif, birkaç satır önce yapılan tasnifle -(akli arzu (*logistikē oreksis*), akli olmayan (*alogos oreksis*) arzu tasnifi- özdeşdir.¹²⁶ Bu iki terimin birbiri yerine kullanılıyor olması sebebiyle, etkilenimlerin -Nussbaum'un (1996, 306; 2009, 83) deyişiyle- “arzunun bir alt kümesi” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Etkilenimler bu akli olmayan arzuların ya da güçlerin ruhta doğurduğu değişimlerdir. Dolayısıyla akli olmayan arzular (*alogon orekseis*), akli olmayan etkilenimlerin müsebbibidir.

Retorik'teki sınıflamayı göz önüne alarak *Nikomakhos'a Etik* 'te akli olmayan arzu türlerinin yanı sıra *heksis*'lerin de hareketi doğuran güçler olarak düşünülmesi gerektiğini düşünüyoruz; çünkü Aristoteles'e göre bir karakteri kuran şey *heksis*'tir; bir *heksis* etkilenimlerden istikrarlı bir şekilde ve belirli bir tarzda etkileniyor olmayı gerektirir. Bu istikrar kazanmış belirlenim ise karakteri oluşturan güçtür. Dolayısıyla güçlerin doğuştan *heksis*'ler, *heksis*'lerin ise edinilmiş güçler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.¹²⁷ Bir karakter erdemi -ya da daha genel olarak karakter-, akli olmayan arzuların doğurduğu etkilenimlere ilişkin istikrar kazanmış cansız tutumlardan ibaret değildir; zira kişinin sahip olduğu karakter yeni etkilenimler doğurma gücüne sahiptir. Karakter böylece akli olmayan arzuların doğurduğu etkilenimleri hissetmeye ilişkin istikrarlı bir belirlenim, alışkanlığın ördüğü bir *heksis* olmanın yanı sıra, aynı zamanda yeni tür etkilenimlerin kaynağıdır. Böylece *heksis ya da heksis*'in belirlediği karakter yeni ya da ikincil bir başlangıç ya da edinilmiş bir doğa hüviyeti taşır. Dolayısıyla *heksis*'ler iki boyutludur: Bir yanıyla bir belirlenim, doğuştan sahip olduğumuz akli olmayan arzuların doğurduğu

¹²⁵ Benzer bir şekilde, *Nikomakhos'a Etik* III'te de, akli olmayan etkilenimlerin (*ta aloga pathē*) *iştah ve thymos ile özdeş tutularak logismos'un karşısından konumlandırıldığını* görüyoruz (1111a 33-111b 3). Benzer bir şekilde başka yerlerde de, *istek/logismos ile thymos ve iştah* (*Ret.* 1369a 6-7); *logismos ile akli olmayan arzular (alogoi orekseis)* (EE 1247B 19); *logismos ile etkilenimler* (*Ret.* 1369a 1 vd.) karşıtlıklarının eş değer tutulduğunu görüyoruz.

¹²⁶ William M. A. Grimaldi'de burada *pathē* ile akli olmayan arzulara işaret edildiğinden söz ediyor (Grimaldi 1980: 234). Ayrıca bkz. Striker (1996, 289), Nussbaum (2009, 83), Frede (1996, 266, 281). Dorothea Frede'ye göre, bu son tasniften, *pathos*'un, akli olmayan arzuları içine alan (*thymos ve iştah*) bir cins isim olarak kullanıldığı anlaşıyor.

¹²⁷ Bu yorumu destekler tarzda Aristoteles *Retorik* 1366a 36-38'de karakter erdeminden bir *dynamis* olarak söz eder. Grimaldi (1980: 194-195) buradan hareketle *heksis*'in aktif ve pasif yönünü vurgular.

etkilenimlerle ilişki kurma tarzımıza bağlı olarak oluşan istikrar kazanmış bir tutum, diğer yanıyla bir belirleyen, yeni etkilenimlerin kaynağıdır. Akli etkilenimlerin varlığından söz etmek ilk bakışta yadırganabilir; ancak Aristoteles'in kimi zaman etkilenimleri akli olmayan olarak nitelediğini (*aloga pathē*) biliyoruz.¹²⁸ Örneğin *Nikomakhos'a Etik*, 1111b 1'de iştah ve *thymos*'tan "*ta aloga pathē*" olarak söz edilir. Dahası *Eudemos'a Etik* 1220a 29-31'de, bir *heksis* olan karakter erdemlerine ilişkin etkilenimlerden söz edilir:

*"Ayrıca her durum (diathesis) aynı şeylere bağlı olarak oluşur ve yok olur: tıpkı sağlığın beslenmeye, beden çalışmalarına, mevsimlere bağlı olması gibi. Bunlar tümevarımla da açık. Öyleyse erdem de şöyle bir durumdur (diathesis): ruhun en iyi devinimlerinden (kinēsis) oluşur hem de ruhun en iyi işlerinin ve duygulanımlarının (pathē) gerçekleşmesi ona bağlıdır".*¹²⁹

Bu yeni güçler adeta ikinci bir doğadır. Bu sonradan elde edilen güçleri ikincil arzular olarak, doğuştan sahip olduğumuz, doğal güçler olan arzu türlerini ise birincil güçler olarak adlandıracğız.¹³⁰ Birincil arzular, coğrafi ve fizyolojik faktörlerin belirlediği doğuştan sahip olduğumuz niteliklerdir. Bunlar kişinin doğal karakterini oluşturur. İkincil arzular olarak adlandırdığımız istikrar kazanmış hissediş ve davranış kalıpları olan *heksis*'ler ise adeta ikinci doğamızdır. Bu *heksis*'ler doğuştan sahip olmadığımız bir gücü inşa eder. Etkilenimler ise ilkin birincil, ardından karakterimizi oluşturan ikincil arzuların gerçekleşmesidir¹³¹. Birincil arzular, asli etkilenimlerimizin kaynağıdır. İkincil arzular, her ne kadar kendileri birer belirlenim de olsalar -zira onlar

¹²⁸ Her ne kadar gerekçelendirmese de, Engberg-Pedersen'in de (1933: 139) etkilenimlerin rasyonel olabileceğine değindiğini görüyoruz.

¹²⁹ Çev. Babür (2015). (ἔτι πᾶσαν διάθεσιν ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι πὼς προσφερομένων, ὡς περ ὑγίεια ὑπὸ τροφῆς καὶ πόνων καὶ ὄρας. ταῦτα δὲ ὅλλα ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν, ἣ γίνεταί τε ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχῆς κινήσεων καὶ ἀφ' ἧς πρᾶττεται τὰ ἀρίστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη).

¹³⁰ Harry Frankfurt da (1982), Aristoteles'e attettiğimize oldukça benzer kademeli bir arzu açıklaması öne sürerek, arzuları birincil ve ikincil arzular olarak sınıflandırır. Frankfurt arzuları bu şekilde sınıflandırarak, özgür irade meselesinde bağdaştırmacı (*compatibilist*) bir görüşü savunur. Belki de tıpkı Frankfurt gibi, etkilenimlerle kurduğumuz ilişki sonucu oluşan *heksis*'leri *dynamis*'in ıslahı, reforme edilmiş hali olarak düşünmek gerekir.

¹³¹ Bkz. *EE* 1220b 15-20.

birincil arzulardan sürekli olarak belirli tarzda etkilenmemizden meydana gelirler-, aynı zamanda yeni etkilenimlerin kaynağıdır.

2.5. Birincil ve İkincil Arzular

Arzu gücünün bu şekilde birincil ve ikincil arzular olarak tasnifi ilk bakışta yadırgatıcı dursa da, bu tasnif *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'da Aristoteles tarafından öne sürülen ruhun ikili tasnifiyle uyumludur. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, ruhu ilki akıldan yoksun (*to alogon*) öteki akıl sahibi (*to logon ekhon*) olan iki kısma ayırır. Akıldan yoksun yan da kendi içerisinde besleyici/bitkisel (*to threptikon/phytikon*) ve iştah duyan/arzulayan yan (*to epithymēton/orektikon*) olarak ikiye ayrılır. Bunlardan ilki olan besleyici/bitkisel yan, üzerlerinde akli müdahalenin herhangi bir etkisinin mevcut olmadığı beslenme ve büyüme (*trephesthai kai auksesthai*) etkinliğinden sorumludur. Ruhun bu akıldan pay almayan yanının (*to men gar phytikon oudamōs koinōnei logou*), insana özgü erdem üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Ruhun akıldan yoksun yanında yer alan diğer kısım, iştah duyan/arzulayan yan (*to epithymēton/orektikon*), gerçek manada akla sahip olmasa da, tıpkı babasının ya da arkadaşlarının sözünü dinleyen bir kimse gibi, aklın sözünü dinlemekle (*katēkoon*) ve ona itaat etmekle (*peitharkhikon*) ondan bir şekilde pay alır. Aristoteles takip eden satırlarda, bu kez alternatif bir tasnifle, gerçek anlamda akla sahip olmamakla birlikte akli dinleyen ve ona itaat eden bu yanın, akla gerçek anlamda sahip olan yan içerisinde konumlandırılabilceğini söyler (*NE 1102b 33-1103a 3*):

“arzulayan (*to epithymēton*) ya da genel olarak iştah duyan yan (*holōs orektikon*) ise, aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır, babamızın ya da dostlarımızın bize akıl vermesinden söz ederken böyle bir şey kastediyoruz, matematikçilerin kanıt vermesini değil. Öğüt verme, her türlü yerme ve teşvik etme de akıldan yoksun yanın bir şekilde akıl tarafından ikna edildiğini belirtmektedir. Eğer buna da akla sahip demek gerekiyorsa, akla sahip olan yan da ikili olacaktır: Biri asıl

ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen [akıl alan] yan anlamında”¹³²

Böylelikle akıl esas alınarak, insan ruhu bu yetiye sahip ve bu yeti tarafından şekillendirilebilir olan yan olarak ikiye ayrılır. İnsan ruhunun aklın sözünü dinleyebilen, akıl tarafından şekillendirilebilir yanı, iştah duyan/arzulayan yandır. Ruhun bu yanı arzu güçlerinin tümünü içinde barındırır.¹³³ Dolayısıyla kişi iştah, *thymos* ve isteğe doğuştan sahiptir. Bu arzuların iştah ve *thymos* kişinin doğal karakteridir; eğitim ya da akıl gibi etkenler tarafından şekillendirilmezden evvel, kişinin arzulanış tarzlarını bu iki arzu belirler. Ancak erdem ne doğal ne de doğaya karşıttır (NE 1113a 23-24). Erdemi bu şekilde tarif ederken, Aristoteles’in ruhun ikili ayrımını esas aldığı açıktır. Dolayısıyla erdem ne bu doğal arzuların doğurduğu etkilenimler, ne de bunlara karşı bunlardan bağımsız bir şeydir; aksine gerçek anlamda erdem (*kuria aretē*) bu doğal güçlerin aklın tesiriyle kavuştuğu yeni formlar, Aristoteles’in tabiriyle, *heksis*’lerdir.¹³⁴ İnsan ruhunun bu arzuları barındıran akli olmayan yanı, akli yanın sesini işitme olanağına sahiptir. Burada karşımıza çıkan ve arzulayan yanın akıl, baba ya da dostu dinlemesi, itaat etmesi gibi benzetmelerin amacı, ruhun akli olmayan yanının değişebilir, yeniden şekillendirilebilir bir şey olduğunu ifade etmek içindir. Böylece akli olmayan yan, akli yanla uyumlu bir hal alabilir.¹³⁵ Kişi yeni alışkanlıklar edinerek, bu doğal arzuları terbiye edilebileceği gibi karşıt arzular da edinebilir. Alışkanlık ve akıl, doğamız üzerinde doğurduğu etkiyle, ikincil arzular olarak adlandırdığımız bu yeni isteyiş tarzlarını belirler. Doğal ya da birincil arzular olarak adlandırdığımız iştah ve *thymos*, aile ya da okul gibi toplumsal-politik unsurlar ile belirli bir yaştan sonra etki doğuracak olan kişinin bizatihi

¹³² Çev. Babür (2009): “τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὁρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὲ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, ... εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ’ ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.”

¹³³ Bu konu “İstek” başlıklı 5. bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

¹³⁴ Aristoteles kimi yerde doğal erdemlerden (*physikē aretē*) söz etse de, gerçek anlamda erdem (*kuria aretē*) akli bir etkinliği varlığını gerektirir dolayısıyla ikinci arzulara ilişkindir. Bu iki erdem karşılaştırılması hakkında bkz. NE 1144b 1 vd. Ayrıca erdem varlığı için seçimin mevcut olması hakkında bkz. NE 1106a 2-6, 1106b 36-1107a 3.

¹³⁵ Aristoteles takip eden satırlarda tam da bunu söyler (NE 1113a 23): “onları edinebilecek doğal bir yapımız vardır” Çev. Babür (2009) (ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς).

kendi akli etkinliğinin tesirine açıktır. Bu iki etken tarafından şekillenen ve zamanla kendini gösteren arzulama olanakları, ikincil arzular olarak adlandırılacaktır. İstek böyle bir arzudur.

Güç kavramı hakkındaki bu açıklamaları göz önüne alarak tekrar başlangıçtaki konumuza dönersek, *Nikomakhos'a Etik* II'de, güç ile akli olmayan arzu güçleri, etkilenimler ile bu arzuların ruhumuzda doğurduğu değışimler, *heksis* ile ise alışkanlık sonucunda bu etkilenimlerle ilişki kurma tarzımızın ortaya çıkardığı edinilmiş karakterimiz kastedilmektedir. Tüm bu açıklamalara, arzu güçleriyle etkilenimler arasındaki ilişkinin doğasını açığa çıkarmak için başvuruldu. Bu iddialar doğru olduğu takdirde, etkilenimlerin arzu denen güçler tarafından meydana getirildiğinin kabul edilmesi gerekecektir. Eğer *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te güç terimi ile kastedilen istemli eylemi mümkün kılan arzu gücü ise, ki bu yukarıda aktardığımız pasajlarla uyumlu görünüyor, bu durumda Aristoteles'in bu istikrarlı söylemini göz önüne alarak etkilenim listelerinde yer alan her bir etkilenime yakından bakarak arzu ve etkilenim ilişkisinin izini sürmek de mümkün olabilmelidir. Bu yönde bir çabanın etkilenimler ve arzu ilişkisini bir ölçüde ortaya koyacağını düşünüyoruz. Ne var ki Aristoteles'in etkilenimler hakkındaki açıklamaları böylesi bir girişimi kolaylaştıracı pek az unsur taşımaktadır ve ancak sınırlı sayıda etkilenim ile ilgili arzular arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Zira etkilenimlerin tanımlarının pek azında arzu unsuruna yer verilmiştir. Aristoteles etkilenimlerin barındırdığı arzuyu belirtmek yerine, çoğunlukla onların hangi durumlarda ortaya çıktığına, kime yönelik olduğuna vs. değinmiştir. Takip eden bölümde ilk olarak bir arzu olan iştah ele alınarak, bir etkilenim olan iştahın, bu arzunun tezahürlerinden sadece biri olduğu ve bu arzu türünün çok daha geniş bir etkilenim kümesine hükmettiğı gösterilmeye çalışılacaktır. Ardından akli olmayan diğeri arzu türü olan *thymos* ele alınarak, iştaha kıyasla çok daha sorunlu bu arzu türüyle geriye kalan etkilenimler arasında benzer bir ilişkinin kurulabilip kurulamayacağı sorgulanacaktır. Son olarak ikincil arzu olarak adlandırdığımız istek ele alınarak, bu arzunun alışkanlık/eğitim ve akılla ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İŞTAH

3.1. Giriş

İştah, *thymos* ile birlikte akli olmayan olarak anılan arzulardan ilkidir. Aristoteles iştahı sıklıkla haz veren şeylere ilişkin bir arzu olarak tanımlar. Diğer yandan iştaha gerek *Eudemos'a Etik* gerek *Nikomakhos'a Etik*'teki etkilenimler listelerinde bir etkilenim olarak (tensel iştah) yer verildiğini, bir arzu olan iştah genel olarak hazlarla ilişkilendirilirken, etkilenimler arasında sayılan iştahın sadece dokunma duyusuna ilişkin hazlarla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Aristoteles'in etik eserlerinde etkilenimleri artan ve azalan iki kutup arasında uzanan ve kendilerine haz ve acının eşlik ettiği belirli ruhsal etkilenim dizileri/skalaları olarak (korku, utanç, öfke vb.) tasarladığını, birer *heksis* olan erdem ve erdemsizliği ise bu belirli ruhsal etkilenimler karşında aldığımız süreklilik arz eden tutuma, başka bir deyişle bu dizide/skalada işgal ettiğimiz geçici olmayan konuma göre belirlemeye çalıştığını görüyoruz.¹³⁶ Bir etkilenim olarak iştahın, ifrat ve tefrit olan kutuplarını birer erdemsizlik olan haz düşkünlüğü (*akolasia*) ve duyarsızlık (*anaisthēsia*) teşkil eder; bu etkilenime ilişkin orta ise ölçülülüktür (*sophrosynē*).¹³⁷ Dokunma duyusundan neşet eden ve ölçülük erdeminin konusunu oluşturan iştahlar yeme, içme ve cinsellikle sınırlıdır.

Bir arzu türü olan iştahı, bir etkilenim olan iştah (tensel iştah) ile özdeşleştirdiğimiz takdirde, bu arzu türünü oldukça dar bir alana hapsedmiş oluruz. Bir sonraki bölümde ele alacağımız *thymos*'un da başka bir etkilenim olan öfke ile özdeş olduğu kabul edildiği takdirde, etkilenim listelerinde yer alan ya da karakter erdemlerinin ilgili olduğu diğer etkilenimlerin akli olmayan herhangi bir arzu türüyle irtibatlı olmadığını kabul etmek gerekecektir. Bir önceki bölümde bu tablonun, Aristoteles'in arzu ve eyleme ilişkin kabulleriyle uyumlu olmadığından söz edilmişti. Kaldı ki, Aristoteles'in

¹³⁶ Etkilenimlerin skala olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. Woods (2005: 103), Pears (1980: 171-174).

¹³⁷ Bkz. *EE* 1221a 2, 1221a 19-22.

eserlerinde iştah ve iştah duymak (*epithymein*) terimlerinin kullanımına bakıldığında, bu terimlerin beklentimizle uyumlu olarak, temel duyu organlarıyla ya da zorunlu hazlarla ilişkilendirilmeyecek birçok farklı nesneyle ilişkili bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Örneğin, sağlığa ve öğrenmeye¹³⁸; paraya¹³⁹, zenginliğe, kazanca, onura¹⁴⁰ ve zafere, başka bir deyişle üstün gelmeye¹⁴¹ duyulan arzuları ifade ederken iştah duymak fiilinin kullanıldığını görüyoruz. Bu durum bize, arzunun türlerinden biri olan iştahın kapsamının tensel iştah ile sınırlandırılmayacağını gösteriyor.

İştah kavramını oldukça kapsamlı bir şekilde ele alan Pearson (2012: 91-110), arzu olan iştah ile tensel iştah arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin, iştahın Aristoteles tarafından ilki dar öteki geniş iki farklı anlamda kullanıldığını öne sürer. Pearson dar anlamıyla iştahı aşağıda detaylı olarak ele alacağımız tensel iştahla özdeşleştirmektedir. Ancak o iştahı bu etkilenimlerle sınırlamayıp, bu arzunun, tensel iştahla bağlantılı olmayan bedensel ve bedensel olmayan hazlarla ilişkili olduğu daha geniş bir anlama da sahip olduğunu öne sürüyor (2012: 100-104, 110).

Yakından bakıldığında Pearson'ın iştahın dar anlamı olarak işaret ettiği durumların, aslında bu arzunun etkilenim olarak karşımıza çıkan tezahürlerinden sadece biri olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla onun dar anlam başlığı altında ele aldığı iştah, bir arzu olan iştahın, tensel iştah olarak adlandırdığımız bir tezahürdür yalnızca. Etkilenim olarak bu iştah, yalın kendine hakim olamamanın (*haplōs akrasia*) konusunu oluşturur. Pearson, bir arzu türü olan iştah ile tensel iştah arasında ne tür bir ilişki olduğunu açıklamadığı gibi, tensel iştah ile geniş anlamıyla iştah başlığı altında sıraladığı etkilenimler arasında ne tür bir ortaklık bulunduğu, Aristoteles'i tüm bu etkilenimleri iştah olarak adlandırmaya iten şeyin ne olduğu konularında sessiz kalır. Bize göre bir arzu

¹³⁸ Bkz. *NE* 1111a 31; *Ret.* 1371a 31-33 “öğrenmeyi arzulamak” (*to epithymein mathein*).

¹³⁹ Bkz. *Ret.* 1369a 12-13.

¹⁴⁰ Bkz. *NE* 1148a 20 vd., 1147b 29-31.

¹⁴¹ *Ret.* 1389a 12-13.

olarak iştah birçok farklı etkilenim meydana getiren bir güçtür ve *Nikomakhos 'a Etik*'te sayılan karakter erdemlerinin önemli bir kısmı bu arzu gücünden doğan etkilenimlere ilişkin *heksis*'lerdir.

Aristoteles'in iştah kavramıyla tam olarak neyi kastettiğini anlamak için, takip eden bölümde öncelikle etkilenimler arasında sayılan ve oldukça belirgin bir alana hapsolmüş iştah ele alınacak, ardındansa bir arzu olarak iştahın, tensel iştahla sınırlı olup olmadığı, başka etkilenimler ile herhangi bir ilişkisi olup olmadığı araştırılarak, Pearson'ın iştahın geniş anlamı içerisinde sıraladığı onur ve para gibi nesnelere ilişkin arzuların, tıpkı iştah gibi aslında iştahın tezahürleri olan etkilenimler oldukları gösterilmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise, Aristoteles'i tüm bu etkilenimleri iştah olarak adlandırmaya iten şeyin ne olduğu sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

3.2. Tensel İştah

Aristoteles'in etkilenimler listesinde yer verdiği etkilenimlerden biri olan tensel iştaha özgü erdem ölçülülüktür (*sphrosynē*); lllk acıdan ziyade hazlara ilişkin bir ortadır¹⁴². Bu etkilenime ilişkin ifrat haz düşkünlüğü olarak anılır (*akolasia*). Aristoteles bu duygunun tefrit haline pek rastlanılmadığından, bu durumun herhangi bir adı olmadığını, bununla birlikte duyarsızlık (*anaisthēsia*) olarak adlandırılabilceğini söyler.¹⁴³

¹⁴² Bkz. *NE* 1107b 4-6, *NE* 1117b 24-26.

¹⁴³ Bkz. *EE* 1221a 2; 1221a 19-23.

Aristoteles hazları bedensel (*hai sōmatikai*) ve ruhsal (*hai psykhai*) olmak üzere ikiye ayırır. Bedensel hazları göz önüne aldığımızda, bu hazların duyu organlarından kaynaklandığını görüyoruz.¹⁴⁴ Bu sebeple bedensel hazlar, duyumsal hazlar olarak da düşünülebilir. İştaha ilişkin erdem olan ölçülülük, *Retorik*'te ifade edildiği üzere bu bedensel hazlara (*he tou sōmatos hēdonē*) ilişkindir.¹⁴⁵ *Nikomakhos'a Etik*'teki kapsamlı incelemede ise ölçülülüğün, bedensel hazların sadece dokunma ve tatma duyularıyla sınırlandırılmış bir alt kümesi hakkında olduğunu görüyoruz. Bunlar yeme, içme ve cinselliğe¹⁴⁶ ilişkin hazlardır.¹⁴⁷ Aristoteles bir tablonun seyri gibi görme duyusuna ilişkin hazları ya da bir şarkı dinlemenin verdiği iştah duyusuna ait hazları tensel iştah olarak adlandırmaz. O tensel iştahın konusunu belirlerken, tüm hayvanların ortaklaşa sahip olduğu en ilkel ve vazgeçilmez duyu olan dokunma duyusu¹⁴⁸ ile -iştahın konusunu oluşturan yeme içme gibi yaşamsal işlevlerle ilişkili olduğu ölçüde- tat alma duyusunu esas almaktadır.¹⁴⁹

Tat alma duyusu sahip olduğu ayrıcalıklı konumu, bu en temel duyu ile arasındaki yakınlığa borçludur. Zira Aristoteles'e göre tat alma bir tür dokunmadır¹⁵⁰ ve “*tadılan şey,*

¹⁴⁴ Bkz. *NE* 1117b 27-29. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* VII'de (1147b 23 vd.) ise haz doğuran şeyleri zorunlu ve zorunlu olmamalarına göre ikiye ayırır. Bu ikinci ayırmada onun zorunlu olarak haz doğuran nesneleri, bedensel hazlar doğuran nesnelerin dokunma ve tatma duyusuyla irtibatlı bir alt kümesiyle (beslenme ve cinsellik) sınırladığını görüyoruz. Zorunlu olmayan haz doğuran nesnelere örnek olarak, zafer, onur, zenginlik ve benzer şeyler örnek verilir.

¹⁴⁵ Bkz. *Ret.* 1368b 17, *Ret.* 1366b 13-15.

¹⁴⁶ *Nikomakhos'a Etik* VII'de hazza ilişkin 3 alternatif görüşe değinilir. Burada karşımıza çıkan şu satırlar, Aristoteles'in bir erdem olan ölçülülükle cinsel iştah arasında ne tür bir düzenleyici ilişki tasavvur ettiğini anlamakta yardımcı olabilir (*NE* 1152b 16-18): “*Hazlar aklı başında olmaya bir engel: cinsel hazlarda olduğu gibi, ne denli hoşlanılırsa o denli büyük bir engel; haz içindeyken hiçbir şey düşünemez.*” çev. Babür (2009) (ἐπὶ ἐμπόδιον τῇ φρονητῇ αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τῇν/τῇ τῶν ἀφροδισίων· οὐδένα γὰρ ἂν δύνασθαι νοῆσαι τι ἐν αὐτῇ.).

¹⁴⁷ Bkz. *NE* 1147b 25-28.

¹⁴⁸ Ne var ki dokunma duyusu dahi yalnızca kısmen bir etkilenim olarak *epithymia*'nın konusunu oluştur. Ölçülülüğe ilişkin hazlar bedenin (*sōma*) sadece belirli bir kısmıyla (*peri tina merē*) sınırlıdır ve tümüne teşmil edilemez (*ou gar peri pan to sōma*) (*NE* 1118b 3-8.) Aynı şekilde tat alma/tatma duyusu bakımından da bir sınırlamaya gidildiğini görüyoruz. Örneğin şarap eksperinin şarabı, aşçının hazırladığı yemeği tatması iştahtan ileri gelmez (*NE* 1118a 26 vd.).

¹⁴⁹ Bkz. *NE* 1118b 24-26.

¹⁵⁰ Bkz. *RÜ* 414b 6-14, 434b 18-19, 421a 16-19; *HKÜ* 657a 1.

dokunulan bir şeydir”¹⁵¹. Aralarındaki bu yakınlık sebebiyle, duyumun gerçekleşmesi için canlının kendi bedeni dışında herhangi bir medyuma ihtiyaç duymadığı dokunma ve tatma duyularına ilişkin hazları, tensel hazlar olarak adlandırmakta bir sakınca görmüyoruz. Koku ve diğer duyulara ilişkin hazlar ise kısmen ve asli olmayan bir tarzda iştah ile ilişkilendirilebilir. Mesela her hoş koku bir iştah doğurmaz; tek başına bir çiçeğin kokusundan hoşlanmak kişiyi haz düşkünü yapmaz; ancak yiyecek ve içeceklerle, dolayısıyla dokunma ve tat alma duyumuzla irtibatlı kokular iştahın konusu olabilir (*NE* 1118a 9 vd.).¹⁵² Benzer bir şekilde görme ve duyma yetileri ve bu yetilerin sağladığı hazlar, sadece avcının avı görüp duymasına imkan tanıdığı ölçüde iştahla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla diğer duyu organları bu istisnai konumlarını, iştah ile iştahın konuları (*to epithymeton*) arasındaki ilişkiyi kuruyor olmalarına borçludur

Aristoteles’in tensel iştahı, neden bedensel/duyusal hazların bir alt kümesiyle sınırlamış olduğunu anlamak için, onun *Ruh Üzerine*’de ortaya koymuş olduğu ruh görüşüne göz atmak yardımcı olacaktır. Aristoteles’e göre, canlı/ruhsal (*empsychon*) varlıklar, cansız/ruhsuz olanlardan (*ta apsykha*) yaşıyor olmak bakımından (*tōi zēn*) ayrılırlar. Yaşam/canlılık ise çok anlamlıdır (*RÜ* 413a 21-25):

*“ruhumun ruhsuzdan yaşamakla ayrıldığını söyleyelim. Yaşamak ise birden fazla anlama gelir ve bir şeye “yaşıyor” dememiz için bunlardan birini bile içermesi yeter: Örneğin akıl, duyumsama, yer değiştirme hareketi ve durma, ayrıca beslenme hareketi, bozulma ve de büyüme”*¹⁵³

Aristoteles organik canlı varlıkları yukarıda sayılan yaşamsal fonksiyonlardan (*aisthesis, he kinesis kata topon, nous* vb.) hangilerine sahip olduklarına bağlı olarak

¹⁵¹ Bkz.: *RÜ* 422a 8: “*Tò δὲ γευστόν ἐστιν ἄπτόν τι*”. Ayrıca bkz. *EE* 1230b 25.

¹⁵² Koklama duyusu ile iştah arasındaki ilişkinin, beslenmenin yanı sıra cinsel arzuları da içine alacak bir şekilde kurulabileceği hakkında bkz. Pearson (2012, 95).

¹⁵³ Çev. Aygün-Sev (2018): “*διωρίσθαι τὸ ἐμψυχὸν τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγόμενον, καὶ ἔν τι τούτων ἐνυπάρχει μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἰσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὐξήσις*”.

bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere üç ana gruba ayırır. Tüm bu canlı varlıklar sahip oldukları ruhsal güçler bakımından, en temelde bitkilerin bulunduğu ve insanın akli yetilere sahip yegane organik varlık olarak tepesinde yer aldığı hiyerarşik bir dizilim arz eder. Ruhun bu hiyerarşik örgütlenmesinde, bitkiler, diğer tüm biyolojik varlıklarla ortak bir şekilde, yalnızca beslenme yetisine (*threptikon*) sahiptir.¹⁵⁴

Organik canlılar beslenme yetisine sahip olmaksızın var olamaz. Hayvanlar beslenme yetisine ilave olarak duyumsayan/estetik kısma (*to aisthētikon*)¹⁵⁵, bu kısma malik olmanın bir sonucu olarak imgeleme, arzu ve mekanda hareket etme güçlerine; insanlar ise tüm bu yetilere ilave olarak akli yetilere sahiptir (*logimos kai dianoia*). Duyumsayan kısma (*to aisthētikon*) sahip olan hayvanlarda, tüm hayvanların ortaklaşa sahip olduğu yegane duyu dokunma duyusudur (*haphē*)¹⁵⁶. “Beslenme yetisinin (*threptikon*) dokunma ve tüm duyulardan ayrı/bağımsız olabilmesinde olduğu gibi, dokunma duyusu da bu şekilde başka duyulardan ayrı/bağımsız olabilir”¹⁵⁷; ancak bu duyu olmaksızın diğer duyuların ve beslenme yetisi dışındaki diğer yetilerin varlığından söz edilemez. Dokunma duyusu diğer duyuları temellendirmenin yanı sıra, imgeleme, arzu, mekanda yer değiştirmek (*to kata topon kinētikon*), düşünme gibi yeni yetilerin doğuşuna imkan tanır.¹⁵⁸

“(…) hayvan ise öncelikle duyumsama gereği yaşamaya sahiptir. Nitekim hareket etmediği ve yer değiştirmedeği halde duyumsayanlara yalnızca “yaşayan” demeyiz, “hayvan” deriz. Duyular arasında da dokunma bütün hayvanlarda bulunur. (...) dokunma da bütün duyulardan müstakil olabilir (...) bütün hayvanların ise dokunma duyusuna sahip olduğu açık” (RÜ 413b 1 vd)¹⁵⁹

¹⁵⁴ Bkz. RÜ 413b 7-8, 413a 25 - 413b 4.

¹⁵⁵ Bkz. RÜ 413b 1.

¹⁵⁶ Bkz. RÜ 413b 4-5, 414b 3.

¹⁵⁷ RÜ 413b 5-7: “ὡςπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἀφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἀφῆ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων”. Sadece dokunma duyusuna sahip hayvanlar hakkında bkz. Shields (2016: 185; 374).

¹⁵⁸ RÜ 414b 28 vd.

¹⁵⁹ Çev. Aygün-Sev (2018): “τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῴσι, τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρῶτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μὴδ’ ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ’ αἴσθησιν, ζῶα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφῆ· ὡςπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἀφῆς

Tüm hayvanlar varlıklarını sürdürebilmek için, bu vazgeçilmez duyuya sahip olmak zorundadır. Tüm hayvanlar besin iştahına (*epithymia trophēs*) sahiptir ve iştah temel olarak besinden elde edilen bu haz içindir (*HKÜ 661a 6-8*).¹⁶⁰ Dokunma (*haphē*) ise “besinin duyumudur” (*tēs trophēs aisthēsis*) (*RÜ 414b 6-7*).¹⁶¹ Bu duyuma sahip olmaksızın, hiçbir hayvan varlığını sürdüremez. Bu sebeple Aristoteles dokunma duyusunu en zorunlu (*tēn anankaïotaten*) duyu olarak tanımlar (*RÜ 435b 4-5*).¹⁶² Bu asli ve zorunlu duyunun, zorunlu olarak haz doğuran nesneleri vardır: Bunlar besin ve cinselliktir.¹⁶³ Tensel iştah ve bu iştaha ilişkin olan karakter tipleri (ölçülülük, sefihlik ve duyarsızlık) ile kendine hakim olamamanın yalın hali (*haplōs akrasia*), hayvanı bitkiden ayıran, hayvanı hayvan yapan bu zorunlu duyuya ve onun yöneldiği hazlara ilişkindir.

Aristoteles’in tensel iştahı, neden duyusal hazların bir alt kümesiyle sınırlamış olduğu sorumuza dönecek olursak, tüm bu açıklamalardan hareketle, Aristoteles’in organik canlılardan biri olan hayvanın varlık temeli olarak duyumu, duyumlar arasında ise hepsinden önce dokunma duyusunu esas almış olduğunu söyleyebiliriz. Dokunma duyusunun bir güç (*dynamis*) olarak sahip olduğu bu ontolojik statü, bu kuruculuk vasfı, yalın kendine hakim olamamanın neden tensel iştahla sınırlandırılmış olduğunun da yanıtı olsa gerektir. Dokunma duyusunun hayvanı hayvan kılan güçler arasında ilk olarak ortaya çıkması ve istisnasız tüm hayvan türlerinde ortak olması ve gerek canlının tikel olarak (beslenme, büyüme), gerek tür olarak varlığını sürdürmesinde (üreme) vazgeçilmez olması, Aristoteles’i bu duyumdan kaynaklanan etkilenimleri, iştahın en temel örneklenişi olarak ele almaya itmiş olsa gerektir.

καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἀφ᾽ ἑαυτῶν ἄλλων αἰσθήσεων (θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μῶριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φρόμενα μετέχει), τὰ δὲ ζῷα πάντα ...”. Ayrıca bkz. *RÜ 435b 20* vd.

¹⁶⁰ Benzer bir ifade için bkz. *RÜ 414b 1-10*.

¹⁶¹ “ἔτι δὲ τῆς τροφῆς αἰσθῆσιν ἔχουσιν· ἡ γὰρ ἀφ᾽ ἑαυτῶν τῆς τροφῆς αἰσθησις.”.

¹⁶² Ayrıca bkz. *RÜ 413b 32-414a 3, 434b 21-24*.

¹⁶³ Bkz. *NE VII, 1147b 23* vd.

Çalışmanın ikinci bölümünde, arzu gücü ve etkilenim arasındaki temel farklılıklardan hareketle, arzu güçlerini etkilenimlerden ayırt edebilmemize yarar üç ölçütten söz edilmişti. Bu ölçütler göz önüne alınarak, bir etkilenim olan tensel iştahın bir arzu gücünün, bir arzu gücü olarak iştahın ise doğamızın tezahürü olduğu söylenebilir. Bir arzu olarak iştah, etkilenim olan iştahtan, kendisine haz ve acı eşlik edip etmeme, kalıcı ve bilişsel olup olmama bakımlarından ayrışır. Bu ölçütler göz önüne alındığında, iştahtan, bilişsel öğelere bağlı olarak meydana gelen ve retorik araçlarla değiştirilebilir, hayallerimize ya da logos'a duyarlı, kendisine haz ve acının eşlik ettiği bir şey olarak söz edildiği yerlerde, bir etkilenimden söz edildiğini kabul etmek gerekecektir. Örneğin karakter erdemlerinin temelinde yatan etkilenimlerden ya da kendine hakim olamama bağlamında iştahtan söz edildiği yerlerde, bir etkilenimden, buna karşın temel arzu türlerinin, farklı ırklar ya da yaş gruplarının özelliklerinden söz edilen yerlerde ise, bir etkilenimden ziyade, farklı etkilenimlere kaynaklık eden bir arzu gücünden söz edildiğini kabul etmek gerekir. Zira tüm bu durumlarda bilişsel bir nedenin ortaya çıkardığı ve kendisine haz ve acının eşlik ettiği geçici bir etkilenimden ziyade, coğrafi ve biyolojik etkenler tarafından belirlenen ve bilişsel unsurlara ne şekilde tepki verileceğini belirleyen kalıcı bir yatınlıktan söz edilmektedir. Böylesi kalıcı bir nitelik olarak iştah, tensel iştahın yanı sıra daha farklı etkilenimlere de kaynaklık eden bir arzu gücüdür.

3.3. İştah ile ilişkili Diğer Etkilenimler

Yukarıda bedensel hazzla ilişkin iştah ve bu iştaha özgü karakter erdeminden söz edildi. Başlangıçta genel hatlarıyla ifade ettiğimiz bakış açımıza göre, ölçülülük olarak adlandırılan erdemın konusunu oluşturan bu etkilenim, bir arzu olan iştahın spesifik tezahürlerinden sadece birisidir. Aristoteles'in, yeme, içme ve cinselliğe ilişkin arzuların yanı sıra, paraya, onura, zafere ilişkin iştahları da birer etkilenim olarak ele aldığından ve her birine ilişkin karakter erdemlerini incelediğinden yukarıda söz edilmişti. Diğer yandan

epithymia ve *epithymein* terimlerinin, karakter erdemleriyle irtibatlandırılmayan sağlık ve öğrenme gibi kavramlarla irtibatlı olarak da kullanıldığını görüyoruz.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* III, 10'da (1117b 27 vd.) duyu organlarına ilişkin hazları bedensel (*hai sōmatikai*), onura, paraya, arkadaşlığa yönelik hazları ise ruhsal hazlar (*hai psykhai*) olarak birbirinden ayırdığından yukarıda söz edilmişti.¹⁶⁴ Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* VII, 4'te ise (1147b 23 vd.)¹⁶⁵ yalın kendine hakim olamamayı, yalın olmayan formlarından ayırırken, bu kez haz doğuran şeyleri zorunlu olanlar ve zorunlu olmamakla birlikte kendisi için seçilenler olarak ikiye ayırır.¹⁶⁶ Burada arzu doğuran şeyler arasında zorunlu olanların, bedensel hazların bir alt kümesiyle ilişkilendirildiğini ve bu kümenin ise yeme, içme ve cinselliğe ilişkin hazlarla, başka bir deyişle ölçülülük erdemine ilişkin hazlarla sınırlandırıldığını görüyoruz. Zorunlu olmayan ancak kendisi için seçilen şeylere örnek olaraksa, *zafer*, *onur*, *zenginlik* ve benzeri şeylerin gösterildiğini görüyoruz (NE 1147b 23-31):

*“Madem haz ortaya çıkaran şeylerin kimi zorunlu, kimi ise kendi başına tercih edilebilecek şeyler ama yine de aşırılık taşıyabilirler: Zorunlu olanlar bedenle ilgili olanlardır (kastettiğim beslenme ve cinsel gereksinimle ilgili olanlar ile haz düşkünlüğünü ve ölçülülüğü onlara göre belirlediğimiz şeyler), zorunlu olmayanlar ise kendi başına tercih edilebilecek şeyler olabiliyor (kastettiğim, sözgelisi utku, mevki, zenginlik, bunun gibi iyi, hoş şeyler).”*¹⁶⁷

¹⁶⁴ Pasajın devamında (NE 1118a 1 vd.) ölçülülüğün bedensel hazların bir alt kümesine ilişkin olduğundan, görme, işitme ve koklamaya ilişkin hazların ise bu kümenin dışında kaldığından söz ediliyor.

¹⁶⁵ NE VII, 7, 1150a 15 vd.'da aynı ayrımı tekrar değinildiğini görüyoruz.

¹⁶⁶ Aristoteles'in NE VII. kitabında haz veren şeylerin zorunlu olan ve zorunlu olmayan olarak ayırmasına, kendine hakim olamama (*akrasia*) türleri hakkındaki açıklamasını temellendirmek amacıyla başvurmuş olduğunu görüyoruz. Yalın kendine hakim olamama, tensel iştahın ve dolayısıyla ölçülülüğün konusunu oluşturan zorunlu hazlarla, geri kalan tüm kendine hakim olamama durumları ise zorunlu olmayan hazlarla ilişkilendirilir.

¹⁶⁷ Çev. Babür (2009): “ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν, τὰ δ' αἰρετὰ μὲν καθ' αὐτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολήν, ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά (λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τὰ τε περὶ τὴν τροφήν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ᾧ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην), τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὐχί, αἰρετὰ δὲ καθ' αὐτὰ (λέγω δ' οἷον νίκην τιμὴν πλοῦτον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων).”

Yukarıda aktarılan iki pasajda göze çarpan şey, ilk ayırmada karşımıza çıkan ruhsal hazların -en azından bir kısmının-, ikinci ayırmadaki haz doğuran şeyler arasında zorunlu olmayanlara (ancak kendisi için seçilenlere) ilişkin olmasıdır. İlk pasajda (NE 1117b 23 vd.), onur ve öğrenme sevgisine ilişkin hazlarla, para ve arkadaş kaybetmekten ötürü duyulan acılardan söz edildiğini görüyoruz. Aktardığımız son pasajda ise haz doğuran ancak zorunlu olmayan şeylere örnek olarak zafer, onur, zenginlik ve benzeri şeylerin verildiğini görüyoruz.

3.4. Dışsal İyiler (*Ektos Agathōs*)

Nikomakhos'a Etik X. 7. 8'de (1178b 32), mutluluğun (*eudaimonia*) “belirli bir *theōria* (nazar/temaşa)” olduğundan söz edilir.¹⁶⁸ Ancak insan doğası kendi kendisine yetmediği için (*autarkēs*), *theōria* yaşamının (*bios theoretikos*) sürdürülebilmesi, gıda, sağlık gibi belirli dışsal iyilerin mevcudiyetine bağlıdır.¹⁶⁹ J. Cooper'a göre (1999, 292-293), *Nikomakhos'a Etik*'teki mutluluk açıklaması, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia*'daki mutluluk açıklamasından önemli ölçüde farklıdır. Her ne kadar bu eserlerin tümünde, mutluluğun tamamlanmış bir erdemli etkinlikten oluştuğu ifade edilse de, yalnızca *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluğun ilave olarak yeterli ölçüde dışsal iyilerle teçhiz edilmiş olmayı gerektirdiği belirtilmiştir. Cooper gözden geçirilmiş ve nihai olduğunu düşündüğü bu tanımları esas alarak, Aristoteles'e göre mutluluğun belirli bir süre değil, bir ömür boyunca, yeterli ölçüde dışsal iyilere sahip olunan ve gerek karakter ve gerek düşünce erdemlerine uygun bir şekilde etkinlikte bulunulan bir yaşam olduğunu öne

¹⁶⁸ “ὅστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις”. C. Natali (2013: 72) *theōria*'nın konusunu tanrının düşünülmesinin mi yoksa bilimsel araştırmanın mı teşkil ettiği konusundaki belirsizliğe dikkat çeker. *Eudemos'a Etik*'in VIII. kitabının son satırlarında (1249b 17) tanrı hakkındaki *theōria*'dan söz edilir: “(...) τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν”.

¹⁶⁹ Bkz. NE 1178b 33-1179a 5. Mutluluk yaşamın unsuru olan dışsal iyilere işaret etmek için “*ektos agathōs*”un yanı sıra “*ektos euēmeria*” (NE 1178b 33) ya da “*ektos khorēgia*” (NE 1178a 24) gibi terimlerin de kullanıldığını görüyoruz.

sürer.¹⁷⁰ Sonuç olarak dışsal iyilerin mutlu bir yaşam için araçsal bir önem taşıdığı söylenebilir (NE 1099a 31-1099b 8):

“Ama daha önce söylediğimiz gibi, dış iyileri de gerektirdiği görünüyor, çünkü yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden - sözgelişi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten- yoksun olmak ise kutluluğu lekeler. Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri pek mutlu olmaz; çok kötü çocukları ya da dostları olan ise ya da iyi dostları olduğu halde onların ölümlerini gören, daha da az mutlu olur herhalde. Öyleyse mutluluk, dediğimiz gibi, ayrıca böyle koşullarda gerektirir gibi görünüyor. Bundan ötürü mutluluğu kimi talihlilikle, kimi ise erdemle aynı yere koyuyor.”¹⁷¹

Aristoteles iyi olan şeyler kavramını kimi zaman ikili kimi zamanda üçlü bir ayrıma tabi tutar. Dışsal iyiler ikili ayrımda bedensel ve ruhsal iyilerin, üçlü ayrımda ise bedensel iyilerle birlikte ruhsal iyilerin karşısında yer alır. *Retorik* I. 5'te (1360b 4 vd.) mutluluk ve onun kısımlarının/unsurlarının ele alındığı bölüm ikili ayrıma bir örnek teşkil eder.¹⁷² Üçlü tasnife örnek olarak ise *Nikomakhos'a Etik* I'den alıntıladığımız aşağıdaki pasaj verilebilir (NE 1098b 12-16):

“İyiler üç kısma ayrılmış olduklarına ve bazılarına dış iyiler, bazılarına ruhla ve bedenle ilgili iyiler dendiğine göre, ruhla ilgili olanlara en başta

¹⁷⁰ Cooper mutlu yaşamın bu unsurlarını retorik bir soru olarak değerlendirdiği şu pasajdan temin ediyor (NE 1101a 14-16): “O halde gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel olan bir şey var mı?”. Çev. Babür (2009) (τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαιμόνα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;).

¹⁷¹ Çev. Babür (2009): “φαίνεται δ' ὁμοῦ καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους· οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἦττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἴεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνᾶσιν. καθάπερ οὖν εἶπομεν, εἴκοι προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας· ὅθεν εἰς ταῦτ' ἀπαιτοῦσιν ἐνιοὶ τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἕτεροι δὲ τὴν ἀρετὴν”.

¹⁷² EE II'de de (1218b 31 vd.) ikili tasnife başvurulduğunu görüyoruz.

ve tam anlamda iyiler diyoruz; eylemleri ve ruh etkinliklerini de ruhla ilgili iyiler tarafına koyuyoruz.”¹⁷³

Cooper’a göre (1999, 294-295), Aristoteles dışsal iyiler ifadesini iki farklı şekilde kullanır. Dışsal iyiler dar anlamıyla kullanıldığında ruhsal ve bedensel iyilerle karşıtlık içinde kullanılır.¹⁷⁴ Bu iyi kümesinin dışsal olarak adlandırılmasının sebebi, onların uzamsal olarak ilgili kişinin dışında olmasıdır.¹⁷⁵ Bu durumda dışsal iyilerin dışında oldukları şey *hylomorphik* bir birlik olarak kişinin kendisidir. Geniş anlama göre ise, dışsal iyilerin dışsal oldukları şey ruhtur. Bu durumdaysa, üçlü ayırmada kendisine yer verilen bedensel iyiler dışsal iyilerle birleşerek, ruhsal iyilerin karşısındaki kümeyi oluşturur.

Aristoteles’in dar ya da geniş anlamını esas almasına bağlı olarak sürekli değişen dışsal iyiler listesinin onur (*timē*), zenginlik (*ploutos*), dostlar (*philos*), iyi talih (*eutykhia*), iyi doğum, politik güçler (*dynameis*), besin (*trophē*), vücudun üstünlükleri/erdemleri (*somatōs aretai*), sağlık, güzellik gibi geniş bir varlık alanını kapsadığını görüyoruz.¹⁷⁶

Zorunlu olarak haz veren şeyler bedensel hazların (yeme, içme vs.), kendisi için seçilen şeylerse (para, onur, öğrenme vs.) ruhsal hazların konusu olduğuna göre, dışsal iyiler kümesi, -zorunlu olsun ya da olmasın- haz doğuran şeylerin tümünü kapsar. Bu sebeple dışsal iyiler, iyi olmalarının yanı sıra, aynı zamanda haz doğuran şeylerdir; iştah

¹⁷³ Çev. Babür (2009): “νεμενημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγόμενων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν.”

¹⁷⁴ *Magna Moralia*’da (1202a 29-32) bu yola başvurulmuştur: “İyilerin bazıları zenginlik, iktidar, onur, dostluk ve şöhrat gibi dışsal, bazıları ise dokunma ve tat ve bedensel hazlar gibi zorunlu ve bedene ilişkindir.” (“Ἔστιν δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐκτός, οἷον πλοῦτος ἀρχὴ τιμὴ φίλοι δόξα, τὰ δ’ ἀναγκαῖα καὶ περὶ σῶμα ἐστίν, οἷον ἀφῆ τε καὶ γεύσις”).

¹⁷⁵ Bkz. Halim (2012: 2).

¹⁷⁶ Takip eden bölümde dışsal iyiler teriminin geniş anlamı esas alınmıştır.

ise hazza ilişkin arzudur.¹⁷⁷ Bu sebeple iştahın konusunu büyük ölçüde birtakım dışsal iyilerin oluşturduğu söylenebilir.¹⁷⁸ Aristoteles'in de yukarıda sayılan dışsal iyilerle iştah ilişkisini birçok yerde dile getirdiğini görüyoruz. Tensel iştahın konusunun yiyecek-içecek ve cinsellik olduğu belirtilerek, bunların zorunlu olarak haz veren şeyler olarak bedensel hazların konusunu oluşturduğundan söz edilmişti. Besin insanın birey olarak varlığını sürdürebilmesi için, cinsellik ise insanın tür olarak varlığını sürdürebilmesi için zorunludur. İyi evlatlara sahip olmanın da dışsal iyiler arasında sayıldığına yukarıda değinilmişti (NE 1099b 3). *Nikomakhos'a Etik* 1178a 35'te ise besine (*trophē*) dışsal iyiler arasında yer verilmiş olduğunu görüyoruz.¹⁷⁹ Ruhsal hazların ilişkin olduğu dışsal iyilere gelecek olursak: *Nikomakhos'a Etik* 1148a 22-30'da para/varlık (*khrēmata*)¹⁸⁰, kazanç (*kerdos*), zafer, ya da üstünlük (*nikē, huperokhē*)¹⁸¹ ve onur (*timē*) ile iştah ilişkilendiriliyor.¹⁸² *Nikomakhos'a Etik* 1168b 15 vd.'da ise para/varlık (*krēmata*) ve onurun (*timē*) yanı sıra bedensel hazlardan (*sōmatika hēdonē*) söz edildiğini görüyoruz.¹⁸³

İştah bedensel hazların yanı sıra bu tür hazlara ilişkin de bir arzudur. Tüm bu arzular ve bu arzulara ilişkin karakter erdemleri bize iştahın aynı ismi taşıyan ve bir etkilenim olan tensel iştahla sınırlandırılmayacağını gösteriyor. Temel arzu türlerinden biri olan iştah, doğurduğu etkilenimlerden biri olan tensel iştah dışında başka etkilenim

¹⁷⁷ Dışsal iyiler hem isteğin hem iştahın konusu olabilir: dışsal iyiler istek tarafından iyi olarak, iştah tarafından haz verici olarak arzulanabilir. Aristoteles'in, *Retorik* I. XI'de hem hazzı hem de güzel/soylu olanı (*kalon*) iyi şeyler arasında saydığı göz önüne alındığı takdirde, aynı nesnenin ne şekilde iki farklı arzu türünün muhatabı olabileceğini anlaşılabılır. Tek bir şey birden çok arzulanabilir boyuta sahip olabilir.

¹⁷⁸ Dışsal iyilerden bazılarının (örneğin iyi talih, soylu bir aileden gelme vs.) seçilebilir şeyler olmadıklarını dikkate alarak, bu arzunun konusunun dışsal iyiler içerisinde elde edilebilir olanlarla sınırlandırılmış olduğunu düşünmek kanaatimizce uygun olacaktır. Takip eden bölümde sadece Aristoteles'in açık bir şekilde iştahla ilişkilendirdiği dışsal iyiler ele alınacaktır.

¹⁷⁹ Bkz. NE 1178b 33-1179a 6.

¹⁸⁰ *Retorik* I. X. 8 (1369a 9)'da para/varlık iştahından (*ἐπιθυμεῖν χρημάτων*) söz edilmektedir.

¹⁸¹ *Retorik* 1389a 12-13: “onura düşkün olmalarına karşın, utkuyu ondan da çok severler, çünkü gençlik, başkaları üzerine üstünlük kurmak ister, utku da bunun bir biçimidir” (*καὶ φιλότιμοι μὲν εἰσιν, μᾶλλον δὲ φιλόνομοι (ὑπεροχῆς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἡ νεότης, ἢ δὲ νίκη ὑπεροχὴ τις)*).” *Retorik* 1371a 32 - 1371b 2'te ise oyun ve kazanma arasında ilişki kurulur.

¹⁸² Bkz. NE 1148a 22 - 30, 1168b 15-21.

¹⁸³ Dışsal iyilerin bir kısmı aynı zamanda (para, kazanç, onur) yalın olmayan kendine hakim olamamaya (*akrasia*) örnek olarak gösterilir. Bkz. NE 1147b 30 vd.

ve karakter erdemlerine kaynaklık eder.¹⁸⁴ Bu epitümetik arzular, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te incelenen karakter erdemlerinin önemli bir bölümünü içine alır. Aristoteles'i tüm bu arzuları tek bir başlık altında toplamaya iten şeyin ne olduğu sorusuna yanıt bulabilmek için, bu arzuların yöneldiği hazların ne tür hazlar olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir.

3.5. İştah ve Haz İlişkisi

İştah ve kaynaklık ettiği etkilenimler ve bu etkilenimlere ilişkin karakter erdemlerine değindikten sonra, iştah ile haz ilişkisine yeniden göz atmak ve bu arzunun konusunu oluşturan hazların ne tür hazlar olduğu sorusuna yanıt aramak yerinde olacaktır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in VII. ve X. kitaplarında kendisinden önceki düşünürlerin haz hakkındaki görüşlerini eleştirerek kendi haz görüşünü ortaya koyar. *Nikomakhos'a Etik* VII'deki haz tartışması kendine hakim olamamaya ilişkin incelemenin hemen ardından gelir; *Nikomakhos'a Etik* X'daki haz tartışmasını ise kitabın son bölümü olan mutluluk üzerine inceleme takip eder. *Nikomakhos'a Etik* VII'de hazzın bir etkinlik (*energeia*), X'da ise etkinliği tamamlayan/mükemmelleştiren bir şey olarak tanımlanması her iki kitabın haz tanımının eşdeğer olup olmadığı konusunda bir tartışmayı doğurmuştur. Buna karşın her iki kitap Platon'a atfedilen onarıcı haz modelini eleştirme konusunda hem fikirdir. Ne var ki bu haz açıklaması aynı zamanda *Retorik*'te (1369b 33-1370a 4), Aristoteles'in kendisinin de paylaştığı haz tanımıdır. Onarıcı haz teorisi hazzı, bir eksiklik sebebiyle duyulan acının, bu eksikliğin tamamlanması yoluyla yatıştırılması olarak açıklar. Açlık duyan kişi acı duyar; karnın doyurulması ise haz verir. Tüm bu arzuların temel vasfı, tatmin edilmemeleri durumunda acı verici bir deneyime yol açan ihtiyaçlardan kaynaklanıyor olmalarıdır. Bu bedensel ve zaruri ihtiyaçların yokluğu

¹⁸⁴ Sözü edilen etkilenimler ve ilişkili oldukları karakter erdemleri hakkında bu bölümün sonunda yer alan ek bölüme bakılabilir.

acı, tatmini haz veren arzulara yol açar. Her ne kadar Aristoteles bu haz anlayışını eleştirip reddetse de, iştahın bu tür hazlara ilişkin bir arzu olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla *Nikomakhos'a Etik* VII ve X'da reddedilen bu haz anlayışı, onun eserlerinde belirli ölçülerde varlığını sürdürür.

Aristoteles hazza ilişkin bir kısım görüşleri tartıştıktan sonra *Nikomakhos'a Etik* X. IV'te, hazzın ne olduğu sorusunu sorar. Hazzı, görme gibi gerçekleştiği her an bir bütün olan ve herhangi bir eksiği olmadığı için, zaman içerisinde tamamlanma ihtiyacı olmayan bir etkinliğe benzetir. Bu kısa girizgahın hemen ardından ise, hazzın ne olmadığı meselesini ele alır.¹⁸⁵ Buna göre haz bir hareket (*kinēsis*) değildir. Zira her hareket, tıpkı bir ev inşasında olduğu gibi, belirli bir zaman içerisinde gerçekleşir ve belirli bir (dışsal) ereğe sahiptir; dolayısıyla arzu edilen şey elde edildiğinde tamamlanır.¹⁸⁶ Bu yüzden tamamlanmadan evvel tüm hareketler, gerçekleştikleri zamanın herhangi bir anında eksik (*atelēs*) olacaktır.

Tüm hareketler form olarak, unsuru oldukları ya da oluşturacakları nihai bütünden ve bu bütünü meydana getiren diğer hareketlerden farklıdır. Bir tapınağı oluşturan “taşların bir araya getirilmesi sütunlarda yivlerin açılmasından, her ikisi ise tapınağın yapılmasından farklıdır”¹⁸⁷. Benzer bir durum, yürüme, uçma, atlama gibi bir yerden bir yere yönelen hareketler (*kinēsis pothen poi*) için de geçerlidir.

Hareketlerin bu eksik oluşlarına karşın, VII. ve X. kitaplarda sözü edilen hazlar tıpkı görme etkinliğinde olduğu gibi zamanın her anında tamdır ve bütündür (1174b 5-6; 1174b 9). Dolayısıyla onların hareket ya da oluş (*genesis*) olduğundan söz edilemez; çünkü hareket yalnızca parçalı ve bütün olmayan şeyler hakkında kullanılabilir (NE 1174b 9-12).

¹⁸⁵ NE 1174a 13-17.

¹⁸⁶ NE 1174a 19-21.

¹⁸⁷ EN 1174a 23-25: “ἡ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἑτέρα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδόσεως, καὶ αὗται τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως.”

Hazların hareket ya da oluş olmadığı tespit edildiğine göre, geriye hazzın ne olduğunu bulmak kalıyor. *Nikomakhos'a Etik*'in haz konusunun ele alındığı VII. (11-14) ve X. (1-5) kitaplarında etkinliğe dayalı (*energetik*) bir haz anlayışının savunulduğunu görüyoruz. Her ne kadar Aristoteles VII. ve X. kitaplarda hazlarla etkinlikleri ilişkilendiriyorsa da, bu iki kitaptaki açıklamaların ne ölçüde bağdaştığı meselesi süregiden bir tartışmaya yol açmıştır; zira Aristoteles bu kitaplarda haz ve etkinlik ilişkisini birbiriyle bağdaştırılması güç iki farklı şekilde formüle ediyor. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* VII'de haz ve etkinliği özdeşleştirir. Buna göre haz doğal bir *heksis*'in kesintiye uğramamış (*anempodistos*) etkinliğidir (*energeia tēs kata physin hekseōs*) (NE 1153a 12-15). *Nikomakhos'a Etik* X'a göre ise haz, etkinliği (*energeia*), peşi sıra gelen/eşlik eden bir erek gibi (*hōs epiginomenon ti telos*) tamamlar/mükemelleştirir, tıpkı gençlik/olgunluk çağındaki tazelik gibi (NE 1174b 31-33).

Bu iki açıklama tarzının ne ölçüde bağdaştırılabilir olduğu meselesinin geniş kapsamlı bir tartışmaya yol açmış olduğunu görüyoruz. G. E. L. Owen'a göre (1972: 136, 151), her ne kadar yorumcular bütünlüklü bir tez bulmak umuduyla çelişkileri önemsiz göstermeye çalışmışlarsa da, bu iki haz açıklaması, “*iki oldukça farklı soruya verilmiş yanıtlar*” olup, bu yanıtlar, bağdaşmadıklarını öne sürmeyi dahi gereksiz kılacak denli farklıdır. Ona göre *Nikomakhos'a Etik* VII'de gerçek hazların, haz verici olanın -hazzın konusu/nesnesi- ne olduğuna, *Nikomakhos'a Etik* X'da ise haz duymanın ne olduğuna yanıt aranmaktadır. Stewart'ta (1990: 97) tıpkı Owen gibi bu iki farklı izahtan ilkinin haz verici bulduğumuz şeyin ne olduğuna, ötekinin ise hazzın ne olduğuna ilişkin iki farklı soruya verilmiş yanıtlar olduğunu söyler. Owen ve Stewart'a göre Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* X'da yeni bir haz açıklaması getirerek, *Nikomakhos'a Etik* VII'de dile getirilen haz açıklamasını açık bir şekilde reddeder.¹⁸⁸ A. J. Festugiere, René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif ve Franz Dirlmeier'a göre ise *Nikomakhos'a Etik* X, daha erken bir döneme ait, daha yoğun polemik içeren ve üstünkörü bir taslak olan *Nikomakhos'a Etik* VII'nin tamamlanmış versiyonudur.¹⁸⁹ Ross (2011: 354) ise, *Nikomakhos'a Etik*

¹⁸⁸ Bkz. NE 1175b 32-35.

¹⁸⁹ Aktaran (Owen, 1972: 136).

VII'nin aksine *Nikomakhos'a Etik X*'da hazza ilişkin pozitif açıklamanın sunulduğunu, bu sebeple çelişmeleri halinde “*Aristoteles'in başkalarının görüşlerini eleştirmekle yetinmeyip daha pozitif yönde kendi tutumunu tanımladığı*” *Nikomakhos'a Etik X*'un esas alınması gerektiğini öne sürer.¹⁹⁰ Owen (137) bu görüşe, *Nikomakhos'a Etik VII*'de de pozitif bir açıklamanın mevcudiyetine işaretle haklı olarak itiraz eder. Urmson da (1999: 97, 103), tıpkı Ross gibi, *Nikomakhos'a Etik X*'un hazza ilişkin daha sistematik bir açıklama sunduğunu, bu iki kısmın tek bir esere ait olamayacağını, her ikisini de muhafaza etmek isteyen bir editör tarafından beceriksizce bir araya getirilmiş olabileceklerini; bazı yönlerden ise birbirlerini tamamladıklarını, örneğin *Nikomakhos'a Etik VII*'de hazza ilişkin sadece olumsuz görüşlerin, *Nikomakhos'a Etik X*'da ise sadece olumlu görüşlerin tartışıldığını söyler. Çalışmamızın odağı iştah olduğundan, üzerinde çokça tartışılmış bu meseleye sapmadan, etkinlik ve hareket karşıtlığı üzerinde durularak, asıl konumuz olan iştah ve haz ilişkisine odaklanılacaktır.

Aristoteles'in haz ve etkinlik arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için onun *Nikomakhos'a Etik VII* ve *X*'da etkinlik olarak saydığı örneklerle göz atmakta fayda var: görmek, koklamak, duymak (duyumsal etkinlikler), müzik dinlemek (çalınan *aulos*'a kulak vermek) ya da bir şarkı söylemek, *theōria*, geometri ya da mimarlık gibi etkinliklerde bulunmak. *Metafizik IX*'da (1048b 23-30) öğrenmek, sağlıklı olmak, inceltmek, yürümek (*badizeō*), ev inşa etmek gibi hareketlerin karşısında, etkinlik olarak iyi yaşamak (*eu zaō*), mutlu olmak (*eudaimoneō*), görmek, anlamak (*phroneō*) ve düşünmekten (*noeō*) bahsedilir. *Nikomakhos'a Etik X*'daki haz açıklamasına göre, hazzın bu etkinlikleri tamamlaması/mükemmelleştirmesi gerekir.

Ne var ki *Retorik*'te, Aristoteles hazzı, *Nikomakhos'a Etik* ile uzlaşması mümkün görünmeyen -ve belki de tezat teşkil edecek denli farklı- bir şekilde tanımlar. Aristoteles'in hazların hareket ya da oluşla (*genesis*) irtibatlandırılmasını reddettiğinden

¹⁹⁰ Benzer bir görüş için bkz. Frede (2006: 262).

yukarıda söz edilmişti. Bununla birlikte *Retorik* I. 11’de (1369b 33-1370a 4), hazzın bu düzeye bağlı kalınarak açıklandığını, onarıcı bir haz anlayışının öne çıktığını görüyoruz:

“Hazzın ruhun belirli bir hareketi ve mevcut doğanın ani ve hissedilir onarılması, acının ise zıddı olduğunu farz edelim. Eğer haz böyle bir şey ise, şu açıktır: zikredilen niteliği doğuran şey hoştur, bunu bozan ya da onarımın zıddını doğuran şeyse acı. O halde doğaya kavuşmak çoğunlukla zorunlu olarak haz verir.”¹⁹¹

Bu iki haz açıklaması arasındaki uyumsuzluğu nasıl yorumlamak gerekir? Frede (1996; 285) yorumcuların bu konudaki sessizliklerini, Aristoteles’e tutarsızlık atfetmek hususundaki gönülsüzlüklerine ya da *Retorik*’teki haz kavrayışını özünde Aristotelesçi bulmamalarına yoruyor. Ne var ki haz açıklaması konusundaki uyumsuzluk sadece *Retorik* ve *Nikomakhos’a Etik* arasında mevcut değildir; *Nikomakhos’a Etik*’te kendi içerisinde tutarlı bir haz açıklaması sunmaz; zira *Nikomakhos’a Etik*’in VII. ve X. kitaplarında ilan edilen resmi haz açıklaması, arzu ve etkilenim kavramlarıyla irtibatlı başka bir haz açıklamasının yanı sıra varlığını sürdürür.¹⁹² Benzer gerilimin aynı eser içerisinde dahi mevcut olması, uyumsuzluğun eserlerin kalem alındığı tarihe vurgu yapılarak açıklanamayacağını gösteriyor.¹⁹³

3.5.1. Bir Bağdaştırma Girişimi

Aristoteles’in haz açıklamasını güçleştiren bir diğer şey ahlaki eserlerinde reddettiği harekete dayalı (kinetik) haz anlayışını, etkinliğe dayalı (energetik) haz

¹⁹¹ “Υποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρώαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοῦναντίον. εἰ δ’ ἐστὶν ἡδονὴ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδὴ ἐστὶ τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως, τὸ δὲ φθαρτικὸν ἢ τῆς ἐναντίας καταστάσεως ποιητικὸν λυπηρόν. ἀνάγκη οὖν ἡδὴ εἶναι τὸ τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν εἶναι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ”

¹⁹² Bu uyumsuzluğa Striker (1996; 290) ve Frede (1996; 285) (2006: 271) tarafından işaret edildiğini görüyoruz.

¹⁹³ Frede (2006, 271) bu itirazların yanı sıra, *Retorik*’te karşımıza çıkan Platoncu haz anlayışının, *Nikomakhos’a Etik*’ten çok daha önce, *Topikler*’de reddedilmiş olduğuna dikkat çekiyor.

anlayışıyla bağdaştırmaya çalışmasıdır. Zira Aristoteles *Nikomakhos'a Etik VII*'de bu bariz uyumsuzluğu ele alır ve hareket (*kinēsis*) olarak kendini gösteren hazların da, aslında energetik hazlar olduğunu ilk bakışta anlaşılması güç bir şekilde öne sürer (*NE* 1152b 33):

*“Dahası bir yandan energeia, diğer yandan heksis iyi hakkında olduğundan, doğal heksis'i onaran şeyler (αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἑξίν) ¹⁹⁴ ilineksel olarak haz verir. İştahlar da arta kalmış heksis ve doğaların etkinliği söz konusudur”.*¹⁹⁵

J. A. Stewart (1892; 229-233) *Nikomakhos'a Etik* şerhinde bu satırları yorumlarken, *heksis*'leri doğuran ve restore eden ve tam olmayan (*ateles*) oluşların (*genesis*), *heksis*'lerden doğan etkinliklerden (*energeia*) ayrı tutulması gerektiğini söylüyor. Bozulan *heksis*'i restore eden, eski haline kavuşturan süreçte duyulan haz aslında bakiye/hasar görmemiş *heksis*'in (*heksis qua unimpaired*) etkinliğidir (*energeia*); dolayısıyla restorasyon esnasında duyulan haz, eksikte olsa varlığını, canlılığını sürdüren organizmanın bu hasarlı durumun doğurduğu acıya verdiği tepkidir. *Magna Moralia*'nın ikinci kitabında bu ilişkinin daha açık bir şekilde ifade edildiğini görüyoruz (*MM* 1204b 20-36):

“Öte yandan genel olarak ‘oluş’ <diyebileceğimiz> hiçbir haz yoktur. Yeme ve içmeden kaynaklanan hazlarda bile oluş yoktur; hazların birer oluş olduğunu söyleyenler hata yapıyorlar. Nitekim haz bir ihtiyacın giderilmesi sırasında ortaya çıktığı için onun bir nevi oluş olduğunu düşünmüyorlar. Ama değil. Nitekim ruhun haz duyan bir kısmı vardır ve ruhun bu kısmı eksikliklerin giderilmesiyle aynı anda işler ve devinir, bu devinim ve etkinlik hazdır. Ruhun bu kısmının ihtiyaçların giderilmesiyle aynı anda işlemesi sebebiyle, onun bu etkinliği sebebiyle, ihtiyaç gidermenin açıkça görünür, ama ruhun <bu> kısmının karanlık olmasına da dayanarak, hazzın oluş olduğunu düşünürler. İmdi bu beden duyumsanabilir olduğu, ruh ise olmadığı için insanın bedenden ibaret olduğunu düşünmeye benzer. Ama en azından ruh da vardır. Bu konuda da benzer şekilde, nitekim ruhun haz duyan, ihtiyaçların giderilmesiyle,

¹⁹⁴ Krş. *NE* 1153a 12-15: “ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἑξέως”.

¹⁹⁵ “ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἑξίν ἡδεῖαι εἰσιν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἑξέως καὶ φύσεως”

eşzamanlı işleyen bir kısmı vardır. Bu yüzden de hiçbir haz oluş değildir.”¹⁹⁶

Tüm bu aktarılanlardan Aristoteles’in harekete bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülen hazları da etkinliğe dayalı haz modeline bağlı kalarak açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu açıklama tatminkar bulunması durumunda *Nikomakhos’a Etik*’te yapılan haz tanımının, *Retorik*’teki haz tanımıyla çelişmediğini, aksine kapsadığını kabul etmek gerekecektir. Ancak bu uzlaştırma girişiminin ne ölçüde başarılı olduğu oldukça şüphelidir.

3.5.2. Energetik ve Kinetik Hazlar Ayrımı

Urmson (1999; 106-108), Aristoteles’in, her ne kadar yaklaşmış olsa da, bu iki farklı haz arasındaki ayrımı tam olarak başaramadığını düşünüyor.¹⁹⁷ Urmson, Aristoteles’in rakip haz görüşleriyle polemik içerisinde geliştirdiği bu yeni haz

¹⁹⁶ Çev. Sev (2016): “Τὸ δ’ ὅλον οὐκ ἔστιν οὐδεμία ἡδονὴ γένεσις οὐδὲ γὰρ αὐταὶ αἱ ἀπὸ τοῦ φαγεῖν καὶ πιεῖν ἡδοναὶ οὐκ εἰσὶ γενέσεις, ἀλλὰ διαμαρτάνουσιν οἱ ταύτας φάσκοντες εἶναι τὰς ἡδονὰς γενέσεις. οἴονται γάρ, ἐπειδὴ τῆς προσφορᾶς γινομένης γίνεται ἡδονή, διὰ τοῦτο γένεσιν εἶναι ἔστι δ’ οὐ. ἐπειδὴ γάρ ἐστι τῆς ψυχῆς τι μέρος ᾧ ἡδόμεθα ἅμα τῇ προσφορᾷ ὧν ἐσμεν ἐνδεεῖς, τοῦτο τὸ μόνιον τῆς ψυχῆς ἐνεργεῖ καὶ κινεῖται, ἡ δὲ κινήσεις αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνέργειά ἐστιν ἡδονή διὰ δὴ τὸ ἅμα τῇ προσφορᾷ ἐκεῖνο τὸ μόνιον τὸ τῆς ψυχῆς ἐνεργεῖν, ἢ διὰ τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν, οἴονται γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὴν προσφορὰν δήλην εἶναι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς μόνιον ἄδηλον. ὁμοιον οὖν εἴ τις τὸν ἄνθρωπον οἶεται εἶναι σῶμα, ὅτι τοῦτο μὲν αἰσθητὸν ἐστίν, ἡ δὲ ψυχὴ οὐ ἔστι δὲ γε καὶ [ἡ] ψυχὴ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τούτου ἔστιν γὰρ μόνιον τι τῆς ψυχῆς ᾧ ἡδόμεθα, ὃ ἅμα τῇ προσφορᾷ ἐνεργεῖ. διὸ οὐκ ἔστιν οὐδεμία ἡδονὴ γένεσις.”

¹⁹⁷ Urmson bu düşüncesini *Nikomakhos’a Etik*’te ki şu pasajla destekliyor (1118a 23-33): “Ο halde ölçülülük ve haz düşkünlüğü, öteki hayvanlarla da ortak olan böyle hazlarla ilgilidir ve bundan ötürü bu hazlar kölece ve hayvansal görünüyorlar. Bunlarla ilgili duyular dokunma ve tat alma duyularıdır. Tat alma duyusunu bile çok az, hatta hiç kullanmıyorlar galiba; çünkü tat alma duyusunun işi şeylerin tadına bakmaktır, lezzetleri ayırmaktır; şarapları deneyenler ve yemeklere baharat katanlar bunu yapıyorlar; ama bundan pek haz almazlar, en azından haz düşkün olanlar. Bunlar yemede, içmede ve cinsellik denende dokunma yoluyla sağlananlardan haz alırlar.” (περὶ τὰς τοιαύτας δ’ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῷα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὐταὶ δ’ εἰσὶν ἀφῆ καὶ γεῦσις. φαίνονται δὲ καὶ τῇ γεύσει ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν χρῆσθαι· τῆς γὰρ γεύσεώς ἐστιν ἡ κρίσις τῶν χυμῶν, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς οἶνους δοκιμάζοντες καὶ τὰ ὄψα ἀρτύοντες· οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ οἱ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἢ γίνεται πᾶσα δι’ ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγόμενοις.)

açıklamasının, etkinlikten hoşlanılması (*enjoyment of activity*) olarak anlaşılması gerektiğini söylüyor; ancak susuzluk gibi acı verici durumların doğurduğu arzuların, bu yeni haz açıklamasına bağlı kalınarak açıklanmaya çalışılmasını eleştiriyor. O, Aristoteles'i etkinlikten doğan hazlarla, etkinlik sonucunda elde edilen haz veren deneyimleri birbirinden ayırmakta başarısız kalmakla suçluyor ¹⁹⁸ . Geometriden hoşlanmanın karşıtı, geometriden hoşlanmamadır; susuzluğun yol açtığı hoşnutsuzluk ya da acının karşıtı ise su içmenin doğurduğu hazdır. Geometriden hoşlanmayan kimse bu etkinlikten kolaylıkla kaçınabilir; ancak susamış bir kimse için aynı kolaylıktan söz edilemez; çünkü susayan kimsenin duyduğu acı, susamaktan hoşlanmamaktan ötürü değildir; susayanın su içmekten aldığı haz, su içme etkinliğinin kendisinden hoşlanmaktan ileri gelmez. Şarap -tıpkı bir şarap tadıcısının şarabı tatmasında olduğu gibi- hoşlanıldığı için tüketilebileceği gibi, susuzluğu gidermek için de tüketilebilir. Urmson'a göre; tek bir etkinlik dahi iki farklı amaçla yapılabilir: İlk olarak yapılan etkinliğin kendisinden hoşlanıldığı (*enjoying an activity*) için; ikinci olaraksa bu etkinlikten haz veren deneyimler elde etmek için (*obtaining/gaining pleasant experiences as a result of an activity*). Örneğin "yüzmekten zevk alan biri, sıcak bir günde serinlemek için denize girdi" cümlesinde iki farklı haz düzeyinin ifade edildiği görülebilir. Zira yüzmekten bir etkinlik olarak hoşlanmak, haz duymak bir şeydir; bu hazzın yanı sıra, belirli bir zamanda serinlemek amacıyla yüzmekten duyulan haz başka. Benzer bir şekilde düşünsel etkinliklerden hoşlanan bir kimse, bir matematik problemiyle boğuşmaktan büyük bir keyif alabilir ve farkına varmadan ve herhangi bir yorgunluk duymaksızın masa başında saatlerce aynı problemle uğraşabilir. Diğer yandan bu matematik problemini çözmeyi başardığında, bundan ötürü büyük bir haz da duyabilir. Bir mimarın mesleğini sevmesi bir şeydir ¹⁹⁹, inşa ettiği bir evi tamamlamaktan ötürü haz duyması başka bir şeydir. Zira bir

¹⁹⁸ Striker da (1996; 290) "*desire-fulfillment*" ve "*enjoyment of activity*" tabirleriyle iki ayrı haz türünün varlığına işaret ederek, Aristoteles'in bu iki ayrı haz türünün varlığını açık bir şekilde tanımış olması halinde, bu karışıklığa mani olabileceğini söylüyor. Frede de (2006: 270), farklı ifadelerle de olsa, bu ikili ayırmadan söz eder.

¹⁹⁹ Mimarlığı sevenler (*philoikodomoi*) mimarlıkla uğraşmaktan haz alır (NE 1175a 34). *Philoikodomoi*'de olduğu gibi "*phil-*" köküne iliştilen etkinlik adlarıyla karşılaştığımızda, tıpkı *philosophos* ya da *philomousos*'ta olduğu gibi ilgili etkinliğe duyulan kalıcı, yani enerjetik hazzın ifade edildiğini düşünmek yerinde olacaktır.

ev inşası bir harekettir (*kinēsis*) ve her hareket belirli bir zaman içerisinde gerçekleşir ve belirli bir (dışsal) ereği vardır; bu hareket, arzu edilen şey yapıldığında/üretildiğinde tamamlanır (*NE* 1174a 19-21). Ev tamamlanıp arzulanan elde edildiğinde, arzu biter; bununla birlikte mimar mesleğinden haz almaya devam eder.

Tüm bu örneklerde iki ayrı haz düzeyinin mevcut olduğu, bu hazların birbirinden ayrı olarak düşünülebiliyor olmasından da çıkarsanabilir: Öğrenci genel olarak matematikle uğraşmaktan zevk almıyor dahi olsa, bir matematik problemini sınıf arkadaşlarından evvel çözmekten büyük haz duyabilir. Yemek yemekten hoşlanmayan bir kimse, karnını doyurmaktan haz duyabilir.²⁰⁰ Hazzın bu iki düzeyinin ilkinin etkinliklere (*energeia*), ötekinin ise hareketlere (*kinēsis* ya da *genesis*) ilişkin olduğunu görüyoruz.²⁰¹ İfade kolaylığı sağladığı için, etkinlik (*energeia*) ve hareket (*kinēsis*) ayrımını takip ederek, yukarıda açıkladığımız iki haz türünden ilkinin energetik hazlar, ötekini ise kinetik hazlar olarak adlandıracamız.²⁰²

Energetik ve kinetik hazları birbirinden ayırmak için Aristoteles bize iki kıstas sunar. Bu kıstaslardan ilki onun hareket ve oluş ile etkinlik arasında yapmış olduğu ayrımdır. Hatice Nur Erkızan (2012; 86), etkinlik ve hareketin, her bir anda tam, dolayısıyla mükemmel olup olmamak ve zamana bağlı olup olmamak bakımından ayrıştığını söyler.²⁰³ Hareketler dışsal bir ereğe sahipken, etkinliklerin içsel bir ereği vardır; hareketler, dışsal bir ereğe sahip olmaları sebebiyle tamamlanmamışken (*ateles*), etkinlikler içsel bir ereğe sahiptir ve etkinliğin her anında tamdır.²⁰⁴ Energetik ve kinetik

²⁰⁰ Her ne kadar Aristoteles, kinetik hazları, energetik haz açıklamasına bağlı kalarak açıklamaya çalışmışsa da, tüm bu örnekler bize bu girişimin başarısız kaldığını gösteriyor.

²⁰¹ *Energeia* ve *kinesis* ayrımı ile mutluluk ve *energeia* ilişkisi hakkında bkz. Erkızan (2012; 83-114) ve (2016; 49-58); *Energeia* ve *kinesis* ayrımının taşıdığı güçlükler hakkında bkz. Ackrill (2001; 142-162); Hardie (1968; 303-315).

²⁰² D. Frede de (1996; 277) benzer bir ayrıma giderek, “*process- and activity pleasures*” tabirlerini kullanır. Bu iki haz deneyiminin Epiküros tarafından birbirinden ayrıştırılması hakkında bkz. Frede (2006, 267).

²⁰³ Erkızan (2012; 86): “*Kinesis zamana tekabül etmekle birlikte energeia zamana bağlı değildir. Örneğin bir insanın mutlu olması veya çıkarsamaya dayanmayan (non-discursive, non-propositional) düşünme etkinliğinde bulunması. Her iki durumda da tamamlanmamış olan hiçbir şey yoktur.*”.

²⁰⁴ *Met.* IX. 6, 1048b 18-27.

hazları birbirinden ayırmak için yararlanabileceğimiz ikinci kıstas, hazzın doğuşunda acının oynadığı roldür. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* VII. 12'de doğamızın herhangi bir eksiklik içinde olmadığı zamanlar ortaya çıkan, acı ve iştahsız hazların varlığından söz ediyor ve *theōria* etkinliğinin doğurduğu hazları örnek gösteriyor.²⁰⁵ *Nikomakhos'a Etik* VII. 14'te “*acısız hazların ifradı*”nın olmadığından²⁰⁶; *Nikomakhos'a Etik* X. 3'te matematiğe/öğrenmeye ve koklama, işitme, görme gibi duyumlara ilişkin hazlarla, hatırlama ve ümit etmeye ilişkin hazların acısız olduğundan söz ediliyor.²⁰⁷ Buna karşın iştah, haz ve acılar hakkındadır.²⁰⁸ *Nikomakhos'a Etik* VII ve X'da karşımıza çıkan bu yeni kavrayışa göre, haz bir hareket ve oluştan ziyade, etkinliğe (*energeia*) ilişkindir ve iyidir; *theōria* ya da algılama gibi etkinlikler acıdan yoksun mükemmel hazlar (energetik hazlar) sağlar. Kinetik hazlar ise, acı ile birlikte; acı bu hazların varlık şartıdır. Örneğin, yiyeceğin algısı ya da imgesi bizi onu elde etmek için harekete geçirir ve elde ettikten sonra arzu söner. Dahası bu tür hazlar, bir kararı/ortası olan hazlardır; çünkü bu hazlara ilişkin ifrat, tefrit ve ortadan söz edilebilir. Energetik hazlar bakımındansa ifrat ve tefritten söz edilemez. İştah ve kendine hakim olamamanın (*akrasia*) ele alındığı satırlarda, kinetik hazlardan söz edildiğini söyleyebiliriz.²⁰⁹

Kinetik hazların en karakteristik tezahürleri dokunma duyusundan kaynaklanır: yeme, içme ve cinsellik gibi tensel arzular bu hazza yöneliktir. Tüm bu tensel arzuların temel vasfı, tatmin edilmemeleri acı verici olan ihtiyaçlardan kaynaklanıyor olmaktır. Bu bedensel ve zaruri ihtiyaçlar, yokluğu acı, tatmini haz veren arzulara yol açar. Yaşamın sürdürülmesi bakımından zaruri olmaları, bu hazları kinetik hazların başat örneği kılar. Pearson'ın sadece dar anlamıyla iştah ile bu tür hazları ilişkilendirdiğini görüyoruz. Ona göre (2012, 92; 101), sadece ölçülülüğe ilişkin iştahlar, yani onun tabiriyle sadece dar anlamıyla iştahlar kendilerini önceleyen bir acının varlığını gerektirir; geniş anlamıyla

²⁰⁵ NE 1152b 36-1153a 2.

²⁰⁶ “*αἱ δ' ἀνευ λυπῶν οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν*.” NE 1154b 15-16.

²⁰⁷ NE 1173b 16-19.

²⁰⁸ NE 1111b 16-18.

²⁰⁹ Benzer bir görüş için bkz. Striker (1996; 290).

iştaha örnek teşkil eden iştahlarsa acı içermeyebilir (2012, 175). Ne var ki geniş anlamıyla iştahın ne tür hazlara ilişkin olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. Onu bu yoruma iten şey, onarıcı hazların varlığının bedensel acıların varlığıyla sınırlandırılmış olduğunu varsaymasıdır.²¹⁰ Onarıcı haz açıklamasının esas alındığı *Retorik* I. X'da ele alınan hazlara göz atmak bile, bize bu hazların yeme, içme ve cinsellik gibi tensel hazlarla sınırlı olmadığını gösterir. Burada öç almak (*to timōreisthai hedū*), zafer ya da üstün gelmek, onur ve itibar, arkadaş ve sevmek, öğrenmek ve hayret etmek haz veren şeyler arasında sayılır.²¹¹

Retorik'te haz verici olan şeylere ilişkin bu liste bize, onarıcı haz açıklamasının iştaha ilişkin tensel hazlarla sınırlandırılmayacağını gösteriyor.²¹² Bu sebeple haz türlerini ele alırken, harekete ilişkin olup olmadıklarını ve acı içerip içermediklerini incelemeyi sürdüreceğiz. Bu kıstasların, iştahların yöneldiği tüm hazları -bedensel ve ruhsal olanlar arasında bir ayırım gözetmeksizin- ayırt etmeye imkan sağladığını görüyoruz. Bu kapsayıcılık ise, bu arzu türünü dar ve geniş olarak ikiye ayırmayı gereksiz kılmaktadır. Tüm epithümetik arzuların temel vasfı, acı verici bir başlangıca sahip olmasıdır. Sadece yeme, içme ve cinsellik gibi tensel arzular değil, gerek bedensel olsun gerek ruhsal, tatmin edilmemeleri acı verici olan tüm iştahlar kinetik hazları hedefler.

Sadece iştaha ilişkin tensel arzuların değil, onur, para ve zafere ilişkin epithümetik arzularında acı kavramıyla birlikte ele alınması gereği, Aristoteles'in etkilenim tanımının da doğal bir sonucudur. Zira etkilenimler kendilerine haz ve/veya acının eşlik ettiği ruhsal

²¹⁰ Diğer yandan *Nikomakhos'a Etik* VII'de genel olarak bedensel hazlardan söz ediliyor olsa da, bu iki haz türü arasındaki ayrımın enerjetik hazlar ile bedensel hazlar arasındaki karşıtlıkla sınırlı olmadığını, bir önceki bölümde bir arzu türü olarak iştahın tezahürleri olarak ayrıntılı olarak saydığımız bedensel ve ruhsal hazların tümünü kapsadığını düşünüyoruz.

²¹¹ *Ret.* 1370b 29 vd.

²¹² *Retorik* I. X. 9'da zenginlik/para ya ilişkin iştahın, eksiklik (*dia ten endeian*) üzerinden, yani onarıcı haz anlayışına göre açıklandığını görüyoruz. *Nikomakhos'a Etik* III. 10'da da para ve arkadaşlar hakkında duyulan acılardan söz edildiğini görüyoruz: ἀκόλαστος δ' οὐ λέγομεν, οὐδὲ τοὺς λυπομένους ἐπὶ χρήμασιν ἢ φίλοις. (NE 1118a 35-36). Benzer bir durum öğrenme ve sağlığa yönelik iştah için de geçerlidir. Frede de (1996, 276) onaran, restore eden haz (*remedial/restorative pleasure*) ya da rahatsızlık veren şeyden kurtulma hazzı olarak adlandırdığı bu hazları, yukarıda saydığımız tüm hazları kapsayacak denli geniş bir şekilde kullanır.

değişimlerdir. Erdem ve erdemsizlikse bu etkilenimler, dolayısıyla bu etkilenimlere ilişkin haz ve/veya acılarla kurduğumuz belirli bir istikrar kazanmış ilişkinin adıdır. Dolayısıyla gerek haz gerek acı kavramını tensel haz ya da acılarla sınırlamamak, olumlu ve olumsuz her tür ruhsal deneyimi içine alacak şekilde geniş bir şekilde düşünmek gerekir.²¹³

Bir hazzın iştahın konusu olup olmadığını test etmek için, haz verici şeyin acı verici bir karşıtının olup olmadığı sorgulanabilir. İştahın yöneldiği hazlar, energetik hazlardan farklı olarak, karşıt kutuplara sahip hazlardır.²¹⁴ Haz verici şeyin peşinden gidilir, karşıtından ise (acı verici olan) kaçınılır: para kazanmak haz verici bir şeydir, para kaybetmek ise acı verici bir şeydir; para kazanmayı arzular, kaybetmekten kaçınılır. Karın doyurmak haz verir, aç kalmaksa acı; karın doyurmak arzulanır, aç kalmaktansa kaçınılır; öğrenmek (*mathēsis*) haz verir, cehaletse acı (*pheugein ton agnoein*); öğrenmek arzulanır, cehaletten ise kaçılır.²¹⁵ Bunun sebebi epithümetik hazların dışsal iyilere ilişkin olmasıdır. Dışsal iyiler ise, başka bir deyişle ihtiyaçlar, mutluluğun bir unsurudur; çünkü boş bir mideyle felsefe yapılamaz. İştahın acılarla ilişkili olması, bu arzuyu zorunlu olarak dışsal iyiler ve ihtiyaç kavramıyla irtibatlandırıyor.

Bedensel haz doğuran şeyler, bedensel acılar; ruhsal haz doğuran şeyler ise ruhsal acılar doğurur. Ancak energetik hazlardan farklı olarak tüm bu hazlar, kendi dışında bir ereğe sahiptir, bu sebeple sonludur. Bu erek içkin olmadığı için, ereğe ulaşıldığında, açlık bastırıldığında, yarış ya da para kazanıldığında haz veren haz vermez olur ve arzu sönümlenir. Dolaşmaya çıkan bir yere varmayı amaçlamaz; amaç etkinliğin kendisidir. Oysa yola çıkan bir yere varmayı amaçlar.

Energetik hazları ise, acı ile birlikte tasavvur etmek pek mümkün görünmüyor. Zira energetik hazlar bakımından, kinetik hazlarda (mesela yeme iştahı) olduğu gibi, arzu

²¹³ Bu konuda bkz. Frede (2006, 258).

²¹⁴ Aristoteles *Retorik* XI'in son satırında bu kinetik hazlarla acıların bu karşıtlık ilişkisi içinde birarada oluşlarını şu şekilde ifade ediyor (1372a 2-3): “Haz üzerine bu kadar söz yeter, acı verici şeyler ise bunların karşıtlarından aşikar”. (*περί μὲν οὖν ἡδέων εἰρήσθω ταῦτα, τὰ δὲ λυπηρὰ ἐκ τῶν ἐναντίων τοῖς τοῖς φανερά.*) Buna karşın *Nikomakhos*'a *Etik* VII ve X'da böyle bir ilişki mevcut değildir.

²¹⁵ Konuyla ilgili olarak “Öğrenmeye Yönelik İştah: Merak” başlıklı aşağıdaki bölüme bakılabilir.

tetikleme işlevine sahip giderilebilir bir acı mevcut olsaydı, acı giderildiğinde, hazzın sönümlenmesi gerekirdi. Bu durumda ise bir etkinlikten ziyade, ereği kendisine dışsal bir hareketten söz etmek gerekirdi. Energetik hazlarla acının bir arada olamayacağına itiraz olarak, bir diş ağrısı gibi giderilebilir, sonlu bir acı yerine, tıpkı energetik hazlarda olduğu gibi, bitimsiz, etkinliğin her anında tam bir acının varlığının öne sürüldüğünü düşünelim. Bu durumda *theōria*, görme, dolaşma gibi etkinliklerin her anının hem haz, hem de acı verici olduğunu da kabul etmek gerekirdi. Bu ise *theōria* gibi Aristoteles'in mutlulukla ilişkilendirdiği bir etkinliğin, en yüksek iyi olarak adlandırılmasını imkansız kılacaktır. Her halükarda acı ile etkinliğin ilişkilendirilmesi mümkün görünmüyor. Bunun tersine, acı, bir arzu türü olan iştahın varlık şartıdır. Oysa bir etkinlikten, örneğin geometriden, hoşlanmayan bir kişinin, bu etkinliği sürdürmesi ve bu alanda başarılı olması oldukça güç olsa gerektir. Etkinlikler bakımından acı, sadece bu etkinliğin icrasından hoşlanmamayı ifade edebilir. Bir şey hoşlanılmadığı halde yapılıyorsa, mecburen yapılıyor demektir. Nasıl etkinlikten alınan haz, bir etkinliğin icrasını kolaylaştırır, daha iyi bir şekilde ve daha uzun bir süre gerçekleştirilmesini sağlarsa, etkinlikten duyulan acı ya da hoşnutsuzluk, bu etkinliğe katılınmasını ya da etkinliğin sürdürülmesini engeller. Oysa iştah bakımından acı, hareketi sonlandırmak bir yana, doğuran bir etkendir.

Sonuç olarak, iştahın tüm tezahürleri ortak bir yapıya sahiptir. Buna göre tüm bu arzular ihtiyaçlardan doğar ve dışsal iyilere yönelir; ancak istekten farklı olarak dışsal iyileri iyi olarak değil, haz verici olarak arzular.²¹⁶ Tüm bu arzular dışsal bir ereğe sahip (dışsal iyiler) olup, (ruhsal/bedensel) acılarla birliktedir (*meta lypēs*) ve de ifrat, tefrit ve ortası olan kinetik hazlara ilişkindir.

²¹⁶ Hem faydalı hem de haz verici bir içkinin, faydası için değil lezzeti sebebiyle içilmesinde olduğu gibi.

3.5.3. Karakter Erdemleri ve Energetik Hazlar

Aristoteles'in energetik hazlara ilişkin örnekleri genel olarak *theōria*, görme gibi akli ve duyumsal, başka bir deyişle bilişsel alana ilişkin olduğundan, onun energetik hazlara ahlaki alanda nasıl bir rol biçtiğini anlamak oldukça güç.²¹⁷ Ancak hazzın özellikle *Nikomakhos'a Etik VII*'de *heksis* kavramıyla ilişkilendirildiğini ve karakter erdemlerinin ise birer *heksis* olduğu anımsamak gerekir. Owen'a göre (1972: 138-139) Aristoteles *heksis* kelimesine insanın her tür oturmuş durum ya da eğilimini, *energeia* ya da etkinlik kelimelerine ise bu durum ve eğilimlerin icrai olarak sergilenişini ifade etmek için başvurur. Buradan hareketle, etkinlikleri mümkün kılan güçler olarak ahlaki heksis'lerin, kendine özgü hazların kaynağı olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Resim yapmayı seven biri nasıl resim yapmaktan hoşlanır ise, ahlaki *heksis*'ler bakımından etkin olan birisi de, benzer bir şekilde içinde bulunduğu durumdan memnun olacaktır. *Nikomakhos'a Etik X*'da haz veren etkinlikler sayılırken, görme, hatırlama, bilmenin yanı sıra, bu görüşümüzü destekler bir tarzda, erdemlere sahip olmaktan da söz edilir (*NE* 1174a 4-8):

*“Ayrıca biz hiçbir haz getirmese bile, pek çok konuda çaba gösteriyoruz: Söz gelişi görmek, anımsamak, bilmek, erdemlere sahip olmak. Zorunlu olarak bunların peşinden hazların gelmesi de hiç farketmez, çünkü biz bunlardan bir haz oluşmasa bile, bunları tercih ederiz.”*²¹⁸

Dahası *Nikomakhos'a Etik X*'da bir *heksis* olan adil olmaya özgü hazlardan söz edildiğini görüyoruz. Adil olmadan adil olmaktan, müzisyen olmadan müzisyen olmaktan kaynaklanan hazlara sahip olunamaz (*NE* 1173b 28-31). Burada adil olmak gibi ahlaki bir tutumun, energetik bir hazla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bu ve benzeri ifadelerin mevcudiyetine rağmen, *Nikomakhos'a Etik*'te energetik hazzın örnekleri olarak değinilen

²¹⁷ Frede (2006) ve Annas'ın (1980) çalışmaları dışında, haz ve ahlaki *heksis* arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin bilişsel örneklerde bulunmayan kendine özgü problemlerine (görünüşte haz, gerçek haz ayrımının doğurduğu problemler) pek fazla değinilmediğini görüyoruz. Annas'ın makalesi özellikle bu ilişki üzerinde duruyor.

²¹⁸ Çev. Babür (2009): “περὶ πολλὰ τε σπουδὴν ποιησάμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέρῃ ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἔπονται τοῦτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἐλοίμεθα γὰρ ἂν τὰυτὰ καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.”

etkinliklerin büyük bir kısmını, *theōria* ya da algılamak gibi bilişsel etkinlikler veyahut geometriyle uğraşmak, bir müzik aleti çalmak gibi ahlaki olmayan etkinliklerin oluşturduğunu görüyoruz. Buna karşın *Magna Moralia*'da energetik haz ile erdem arasındaki ilişki çok daha açık bir şekilde kurulur. Aristoteles karakter erdemlerini tanımlarken her zaman haz ve acı terimlerine başvurur. *Magna Moralia*'da ise bu haz ve acı ile energetik bir haz ve acının kastedildiği açık bir şekilde ifade edilir. Buna göre erdem zorlanarak, başka bir deyişle acı duyularak yapılacak bir şey değildir. Erdemli olmaktan duyulan haz/hoşnutluk kişinin erdemli olmasına mani olmak bir yana bilakis kişiyi erdemli davranmaya teşvik eder (*protreptikon*); tıpkı uğraşından duyduğu zevkin bir matematikçiyi ya da müzisyeni daha yoğun çalışmaya sevk etmesi gibi (MM 1206a 12 vd.):

“(…) haz <faili> kendisinden doğduğu eylemin daha fazlasını yapmaya teşvik eder. Erdeme uygun eylemlerde bulunan iyi biri bunları yapmaktan keyif alırsa söz konusu eylemlere karşılık gelecek işlere kendini çok daha fazla vermeyecek mi? Ve eğer yaptıkları haz getiriyorsa iyi biri olacak, ama yaptığı güzel şeyler acı veriyorsa iyi biri olmayacak. Zira acı mecburen yapılanlara dair, dolayısıyla yapılan güzel bir şey acı veriyorsa, mecburen yapılmış demektir; öte yandan zorunluluktan eyleyen biri iyi biri olamaz. Fakat erdemli eylemlerde bulunmak ya acı verir ya da haz, ortası yoktur. Niçin? Çünkü erdem duygudadır (he aretē en pathei), duygu ise acı ve hazda (pathos en lypēi kai hēdonēi), bunların ortasında ise bir şey yoktur. Öyleyse bir anlamda açık ki erdem haz veya acıyla birliktedir. İmdi eğer yapılan güzel bir şey acı veriyorsa, iyi (spoudaion) değildir. O halde erdem acıyla birlikte olamaz (ouk an eiē he aretē meta lypēs), dolayısıyla hazla birlikte<dir> (meth' hēdonēs).²¹⁹ Bu durumda haz ayak bağı olmak şöyle dursun, eylemde bulunmaya teşvik eden (protreptikon pros to prattein) bir şeydir.”²²⁰

²¹⁹ Yukarıdaki satırlar, Aristoteles'in haz ve acı kavramını kullanma tarzının doğurduğu ve Urmson tarafından işaret olunan karışıklığa güzel bir örnek teşkil ettiğini düşünüyoruz.

²²⁰ Çev. Sev (2016: 179): “καὶ ἐὰν μὲν γε ἡδόμενος πράττῃ, σπουδαῖος ἔσται, ἂν δὲ λυπούμενος τὰ καλὰ πράττῃ, οὐ σπουδαῖος. ἡ γὰρ λύπη ἐπὶ τοῖς δι' ἀνάγκην ἔστιν, ὥστ' εἰ λυπεῖται τις τὰ καλὰ πράττων, ἀναγκαζόμενος πράττει ὁ δ' ἐξ ἀνάγκης πράττων οὐ σπουδαῖος. (...) ὅτι ἡ ἀρετὴ ἐν πάθει, τὸ δὲ πάθος ἐν λύπῃ καὶ ἡδονῇ, ἐν δὲ τῷ ἀνὰ μέσον οὐκ ἔστιν· δῆλον οὖν ὡς καὶ ἡ ἀρετὴ μετὰ λύπης ἢ ἡδονῆς. εἰ μὲν οὖν λυπούμενός τις τὰ καλὰ πράττει, οὐ σπουδαῖος. ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ μετὰ λύπης· μεθ' ἡδονῆς ἄρα. οὐ μόνον ἄρα οὐκ ἐμπόδιόν ἐστιν ἡ ἡδονή, ἀλλὰ καὶ προτρεπτικὸν πρὸς τὸ πράττειν, καὶ τὸ ὅλον δὲ οὐκ ἐνδέχεται ἄνευ ἡδονῆς εἶναι τῆς ἀπ' αὐτῆς γινομένης.”

Erdem etkilenimlere (*pathē*), dolayısıyla haz ve acılara ilişkindir ancak sadece hazla birliktedir. Bir paradoks gibi görünen bu ifade ancak farklı haz türlerine müracaatla anlamlı bir şekilde yorumlanabilir. Bu sebeple yukarıdaki pasajı, Urmson'un sözünü ettiği hazza ilişkin karmaşanın belki de en çarpıcı örneklerinden biri olarak ele almak gerekir. Her ne kadar Aristoteles herhangi bir ayırımdan söz etmese de, biz burada bahsi geçen etkilenimlere ilişkin hazzın, kinetik, erdeme ilişkin hazzın ise enerjetik haz olduğunu düşünüyoruz. Aristoteles'in etkilenimleri tıpkı yukarıdaki satırlarda olduğu gibi hemen her zaman haz ve acılarla karakterize ettiğinden söz edilmişti. Karakter erdemleri her ne kadar bu haz ve acılar hakkında olsa da, bu haz ve acılar bakımından bir edilginlik ya da sürükleniş değildir. Aksine karakter erdemleri bu etkilenimler ve bu etkilenimlere eşlik eden haz ve/veya acılarla nasıl baş edeceğimize ilişkin istikrar kazanmış bir tutumdur ve bu tutum acıyla birlikte olmaz; çünkü erdemli kişi erdemli olmaktan haz duymuyorsa, onun bu erdeme ilişkin *heksis*'e tam olarak sahip olduğundan söz edilemez; burada arzudan ziyade mecburiyetin varlığından söz etmek gerekir. Erdem adı verilen *heksis*'e sahip olunmaksızın da, kişi kimi zaman tıpkı erdemli birinin davranacağı şekilde davranabilir. Ancak bu durumda kişi gerçek anlamda erdemli olmadığından, bu davranış ona hazzdan ziyade acı verecektir; gereken *heksis*'e sahip olmadığı için, zorlanarak hareket edecektir ve zorlanarak yapılan ise acı verir; zorlanmadan yapılan, başka bir deyişle *heksis*'ten hareketle yapılan ise, haz verir.

Bu durumda, etkilenimlerin kinetik hazlarla, birer *heksis* olan erdemlerin ise enerjetik hazlarla ilgili olduğunu öne sürebiliriz. Etkilenimlere özgü haz ve acılar tikellerle kurulan ilişkinin doğurduğu hazlardır: Bir dilim pastanın tüketilip tüketilmemesi, bir miktar paranın kazanılması ya da kaybedilmesi, harcanması gibi. Haz ve acı arzu nesnesine sahip olup olmamaya ilişkindir. Ancak karakter erdemlerine ilişkin hazlar, haz ve acı veren şeylerle kalıcı bir şekilde ilişki kurma tarzımızla ilgilidir. Bedensel hazlar karşısında ölçülü bir kimse, haz verici olandan sakınmaktan ötürü, kimi zaman kinetik bir acı duysa da, erdemli davranmış olmaktan hoşnuttur. Böyle davranmakla elde ettiği haz, eyleme mani olmak bir yana, bilakis eylemi teşvik eder. Zira etkinliğe özgü haz

(*he oikeia hēdonē*) etkinliği artırır; müzikten hoşlanan birinin daha iyi bir müzisyen olmasında olduğu gibi.²²¹

Nasıl etkinliğin doğurduğu hazı, etkinlikten duyulan hoşnutluk olarak anlıyorsak, etkinliğe özgü acıyı etkinlikten hoşlanmama olarak anlamak gerekir. Etkinliğe özgü haz bizi etkinliğe katılmaya ya da onu sürdürmeye iterken, etkinliğe özgü acı (*hai oikeiai lupai*) bizi ondan uzaklaştırır; yazmayı nahoş ya da acı verici bulan biri, yazmayı sürdürmeyecektir. Bu yüzden Aristoteles etkinliğe özgü acının etkinliği ortadan kaldıracığından söz eder.²²² Klasik müzikten hoşlanan birinin koşa koşa gittiği bir konser, bir başkası için zulme dönüşebilir. Ölçülü kimsenin büyük bir hoşnutlukla sürdürdüğü perhiz, bir obur için eziyet halini alabilir. Ancak burada sözü edilen etkinliğe özgü acıları, iştaha ya da daha genel olarak etkilenimlere özgü acılarla karıştırmamak gerekiyor. Aristoteles, iştah ve acıdan yoksun hazlar var derken kastettiği acılar, etkilenimlere özgü acılardır. Tıpkı hazlar gibi bu acıları da birbirinden ayırmak gerekir. Etkinliğe özgü haz ve acılar adeta ahlaki *heksis*'in mevcut olup olmadığının işaretidir: Erdem varsa haz vardır, erdem yoksa acı vardır. Etkilenimler düzeyinde duyulan acı, hareketi (*kinēsis*) (yemek yeme) doğururken, *heksis* düzeyinde duyulan acı ilgili etkinlikten (*energeia*) (müzik dinleme) uzaklaştırır. Diğer yandan enerjetik hazlar bakımından, haz varken acı yok, acı varken haz yoktur; zira bu haz ve acılar birbirlerini dışlar. Oysa kinetik haz ve acılar -karnını doyurmakta olan aç bir insanın durumunda olduğu gibi- aynı anda mevcut olabilmelerinin yanı sıra birbirlerinin varlık şartıdır. *Magna Moralia*'da, etkilenimlerin haz ve acıyla, etkilenimlere ilişkin olan karakter erdemlerinin ise sadece hazla birlikte olduğunu ifade eden yukarıda aktardığımız pasaj, ancak iki farklı haz düzeyinin varlığı kabul edildiği takdirde tutarlı bir bütünlük taşır. Tüm bu açıklamaların *Nikomakhos*'a *Etik II*'de de (1104b 3-16) örneklendiğini görüyoruz:

“Yaptıklarımızı izleyen haz ya da acı, huyların belirtisi sayılmalı: Bedensel hazlardan uzak kalan ve bundan hoşnut olan ölçülü, bundan yakınan ise haz düşkünüdür; tehlikelere dayanan ve bundan hoşnut olan ya da

²²¹ NE 1175a 30-33.

²²² NE 1175b 17-20.

üzülmeyen yiğit, üzülen ise korkaktır. Demek ki karakter erdemi hazlarla ve acılarla ilgilidir; nitekim haz uğruna çirkin şeyler yapıyoruz, acı yüzünden de güzel şeylerden uzak duruyoruz. Bunun için, Platon'un dediği gibi, bu şekilde bir yolunu bulup henüz çocuklukta gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak biçimde eğitilmek gerekir; doğru eğitim de budur. Ayrıca erdemlerin eylemlerle ve etkilenimlerle ilgili olduğuna bakılırsa, her eylemi ve her etkilenimi de haz ya da acı izliyorsa, erdem hazlar ve acılarla ilgili olsa gerek.”²²³

Aristoteles yukarıda aktarılan pasajda hem etkilenimleri hem de erdemi haz ve acı ile ilişkilendiriyor da olsa, bunu farklı bir şekilde yapar; burada tüm etkilenimlere (*pathos*) haz ve acı eşlik eder (*hepetai*) deniyor; ancak Aristoteles aynı tabiri (*hepetai*) erdem için kullanmaktan imtina ederek, hakkında (*peri*) edatını kullanıyor. Erdemin haz ve acı hakkında olduğunu söylemekle, erdemin etkilenimler hakkında olduğunu söylemek arasında herhangi bir fark yoktur.²²⁴ Aktarılan satırlarda da açıkça ifade edildiği üzere, iştahımızı açan bir şeyin haz verici olması bir şeydir, bu hazza kendimizi kaptırmamış olmaktan haz duymamız başka bir şey; korkunç bir şeyle karşılaşmanın yarattığı acı verici bir deneyim olan korku bir şeydir, bu korkuyla baş etme tarzımızdan duyduğumuz hoşnutluk başka bir şey. Karaktere özgü haz ve acıların, etkilenimlere özgü haz ve acılarla kalıcı ilişki kurma tarzımızın doğurduğu haz ve acılar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

²²³ Çev. Babür (2009): “Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἑξῆων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῶ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ’ ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὥς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. ἔτι δ’ εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ’ ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας.”

²²⁴ Benzer ifadelerin Eudemos’a Etik’te de aynı şekilde kullanıldığını görüyoruz: “ὅτι μὲν τοίνυν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά ἐστι, δῆλον” (EE 1220a 38-39); “περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία”, (EE 1220 a 34-35). Magna Moralia’dan aktardığımız pasajda ise, erdemin acıyla değil (οὐκ ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ μετὰ λύπης), hazla birlikte (μεθ’ ἡδονῆς) olduğundan söz edilmektedir.

3.6. Sonuç

Tüm bu aktarılanların, kinetik hazlarla etkilenimleri, energetik hazlarla da erdemleri ilişkilendirme konusundaki haklılığımızı ortaya koyduğunu düşünüyoruz. İnsanın karakteri bir *heksis*'tir ve insan bu *heksis*'e göre etkin olmaktan hoşnut olur. Ölçülü bir karaktere sahip kimse, kinetik arzuları ölçülü bir şekilde arzular; dolayısıyla kişinin ölçülü bir şekilde etkin olmaktan hoşlanıp hoşlanmadığı, kinetik hazları arzulayış tarzını belirleyecektir. Ölçülü biri, ölçülü, ölçüsüz biri ölçüsüz bir şekilde karnını doyurur. Belki de erdemlerin ilişkili oldukları etkilenimlerle kurdukları bu ilişki, Aristoteles'i ilk bakışta bağdaşmaz görünse de kinetik hazları, energetik hazlar başlığı altında ele almaya itmiştir.

Son olarak hazlar bakımından ölçülü bir yaşam sürmekten zorlanan birine ölçülü denemez. Ne var ki tıpkı görünüşte iyi, gerçek iyi ayrımı gibi görünüşte haz, gerçek haz ayrımı kaçınılmazdır. Bu sebeple haz düşkünü olanın da (*akolastos*), bu halinden memnun olduğunu kabul etmek gerekir; oburlaşmış biri ise ölçülü bir diyetten acı duyacaktır. İşte tam da bu sebeple, sadece erdem değil aynı zamanda erdemsizlik de belirli bir *heksis* olarak haz ve acılara ilişkindir.²²⁵

İştah ve *thymos* doğuştan gelen karakterimize bağlı olarak belirli etkilenimler karşısında nasıl etkilendiğimizi belirliyor. Kimi insanlar doğuştan iştahlıdır, kimisi öfkeli ya da korkaktır. İştah haz veren şeylere ilişkin duyulan arzudur. Bu arzu çoğu zaman dışsal iyilere (besin, onur, zenginlik, üstün gelme, sağlık vb.) ilişkindir.²²⁶ Bu dışsal iyilere asgari düzeyde sahip olmaksızın mutluluktan söz edilemez. İştah, aynı zamanda haz kaynağı da olan dışsal iyilerle, elde etme, sahip olma tarzı ilişkiler kurar. Onur, zenginlik, üstün gelmeye yönelik arzular kişiler arası ilişkilerin mevcudiyetini zorunlu kılsa da, - *thymos*'un aksine- toplumsallık geri plandadır. Bu arzu ilişki kurduğu şeyi, ilişki kurulan

²²⁵ Bu konuda bkz. Annas (1980; 285-299).

²²⁶ Temkinli bir ifade kullanılmasının sebebi, öğrenmeye ilişkin iştah durumunda bir dışsal iyiden söz edilememesidir.

bu Şey onur gibi başkalarının kanaati bile olsa, nesneleŐtirir. İŞtah nesneleŐtirilen Şeyi, başka bir deyişle arzulananı, haz verici olarak amaçlar. Arzulananla -birileri tarafından onurlandırmak ya da Őöhret kazanmak, bir miktar para ya da bir dilim pasta- arzulayan arasındaki mesafe kat edilip, arzu nesnesi fethedilince arzu biter. Sonlu olmak kinetik hazların yazgısıdır; iştah bu tür hazlar hakkındadır.

3.7. Ek: İştahın Çeşitli Tezahürleri

3.7.1. Paraya İlişkin İştah

Aristoteles gerek *Nikomakhos'a Etik*'te (1148a 22 - 28) gerek *Retorik*'te (1369a 9) para iştahından (*epithymein khrēmatōn*²²⁷) söz eder. *Nikomakhos'a Etik* II ve IV'te ise, bu arzuya ilişkin iki farklı erdem üzerinde durulur. Bunlardan ilki cömertliktir (*eleutheriotēs*)²²⁸. Parayla ölçülebilir, başka bir deyişle maddi bir değeri olan şeyleri alıp vermeye ilişkin orta cömertlik, aşırıya kaçma savurganlık (*asōtia*), eksiklik ise cimriliktir (*aneleutheria*) (*NE* 1107b 8-10, 1119b 22- 26).

Aristoteles'e göre, kullanılan şeylere ilişkin hem iyi hem de kötü kullanımdan söz edilebilir. Bir şeyden en iyi, o şeye ilişkin erdeme sahip kişi istifade eder. Servet de yararlı şeyler arasındadır ve servetten en iyi şekilde, para hususunda erdeme sahip kimse, yani cömert olan, istifade eder. Her ne kadar bu erdemin para alıp vermeye ilişkin olduğundan söz edilse de, Aristoteles birçok kez bu erdemin almaktan ziyade vermeye ilişkin olduğunun altını çizer.²²⁹ Zira kullanmak (*khrēsis*), vermek (*dosis*) ve harcamakla (*dapanē*) olur; almak ve muhafaza etmek ise, kullanmaktan ziyade edinimdir (*ktēsis*); *erdem* kişinin başına iyi şeyler gelmesinden, “*iyi şeylere maruz kalmasından ziyade iyi şeyler yapmasıdır*”.²³⁰

Karakter erdemlerine uygun diğer eylemler gibi, cömertlikten kaynaklanan eylemlerin hedefi de soylu olandır (*tou kalou heneka*) (*NE* 1120a 23-25). Erdeme uygun diğer etkinliklerde olduğu gibi, cömert kişi yaptığı harcamalardan ya haz alır ya da acı

²²⁷ *Khrēmata*'nın ne anlama geldiği hakkında Tricot'nun yorumu için bkz. Özcan (2014: 172). *Nikomakhos'a Etik* 1119b 26-27'de “*değeri para ile ölçülen*” herşey *khrēmata* olarak adlandırılıyor (çev. Babür (2009: 68)). Ayrıca bkz. *EE* 1231b 35 vd.: “*χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται*”.

²²⁸ *Eleutheriotes* hakkında bkz. Kennedy (1991, 80).

²²⁹ Bkz. *NE* 1119b 25-26, 1120a 8-10, 1120a 18-23.

²³⁰ *NE* 1120a 11-12: “*τῆς γὰρ ἀρετῆς μᾶλλον τὸ εὖ ποιεῖν ἢ τὸ εὖ πάσχειν*”.

duymaz. Acı çekerek para veren kimse, soylu olan karşısında parayı tercih ettiğinden ötürü cömert sayılmaz (*NE* 1120a 26-27).

Cömertlik terimi kişinin varlığıyla mütenasip bir şekilde kullanılır. Kişinin cömert olup olmadığı verdiği şeyin çokluğuna göre ile ölçülmez. Bilakis cömertlik ne kadar verildiğinden ziyade, veren kişinin *heksis*'ine dayanır. Bu *heksis* ise veren kişinin varlığına bakılarak değerlendirilir. Sınırlı olanaklara sahip olduğu için az veren kişi, çok verenden daha cömert sayılabilir (*NE* 1120b 7-11). Dolayısıyla cömert kimse varlığına göre, gereken kimselere, gereken durumlarda, gerekli zamanda, gerektiği ölçüde harcayan ve -bu erdem sadece vermeye değil aynı zamanda almaya da ilişkin olduğundan- bu harcamalarda kullanılacak kaynakları da gereken yerlerden gerektiği ölçüde temin eden kimsedir (*NE* 1120a 24-25).

Paraya ilişkin bu arzunun ifrat ve tefrit hallerine dönecek olursak, savurganlık (*asōtia*) almaya değil vermeye ilişkin bir ifrattır (*NE* 1121a 12-15). Ancak savurgan kişi alma hususunda ise tefride düşer. Cimrilik (*aneleutheria*) ise almaya ilişkin bir ifrat, vermeye ilişkin bir tefrittir. Savurgan kişi her ne kadar gerektiği şekilde gerçekleştiremiyor olsa da, veriyor ancak almıyor olması bakımından cömert kişinin özelliklerine sahiptir. Savurganlık hem bu sebeple hem yaşlandıkça, zorluklarla tanışılması üzerine ya da alıştırma ile iyileşebilir (*euiatos*) olması, hem de birçok kimseye fayda sağlıyor olması bakımından cimrilikten çok daha iyi bir durum olup, cömertliğe evrilme gücüne sahiptir. Cimrilik ise iyileştirilemez (*aniatos*) bir durumdur (*NE* 1121a 19-30). Bu sebeple cimrilik, savurganlıktan daha büyük bir kötülüktür ve cömertliğin zıddıdır. Kişi savurganlıktan ziyade cimrilik yüzünde hataya düşer (*NE* 1122a 19).

Para iştahına ilişkin ikinci erdem ihtişamdır (*megaloprepēia*). Ancak ihtişam, cömertlikten farklı olarak maddi değeri olan tüm eylemleri değil, yalnızca büyük harcamalara ilişkin eylemleri içine alır (*NE* 1107b 17-19). İhtişam büyüklük bakımından

elverişli/uygun (*prepousa*) harcamalara ilişkindir. Bu elverişlilik kişiye, içinde bulunulan duruma ve harcamanın konusuna nispetle belirlenir (*NE* 1122b 20-28). Muhteşem kimse (*megaloprepēs*) aynı zamanda cömerttir, ancak cömert kimse muhteşem değildir (*NE* 1122a 28-29). Zira ihtişam küçük ya da ölçülü değil, büyük harcamalar hakkındadır.²³¹

Muhteşem kişi elverişli olanın (*to prepon*) ne olduğu konusunda bilgili görünür (*epistēmōni eoiken*) (*NE* 1122a 34-35). Muhteşem kimse sınırlandırılmış bir alanda, yani kamusal alanda etkinlikte bulunarak, ekonomik olanaklarını kamu menfaatine sarf ederek cömertliğini sergileyen kimsedir²³²: Savaş gemisi donatmak, kamusal şöenler tertip etmek, tiyatro oyunlarının himayesi, resmi ziyaretçileri ağırlamak ve uğurlamak ve hediye teatisinde bulunmak bu erdemin sergilenebileceği başlıca kamusal etkinliklerdir (*NE* 1122b 19-23). Tüm bu etkinlik alanları, bu tür kamusal harcamaları üstlenebilecek olanaklardan mahrum olan yoksul bir kimsenin, bu erdeme sahip olamayacağını gösteriyor. Aristoteles'e göre böyle bir kimsenin ihtişamlı bir şekilde hareket etmeye kalkması ahmaklıktır (*NE* 1122b 26-28).

Bu *heksis*'e ilişkin tefrit eli sıklık (*mikropepeia*), ifrat ise görgüsüzlük/zevksizlik (*apeirokalia*)²³³ ya da bayağılık/kabalık (*banausia*) olarak adlandırılır (*NE* 1122a 29 vd.). Bayağı kimseler gerekmeyen durumlarda gerekmediği şekilde aşırıya kaçar, gösteriş yapmak için harcarlar (*NE* 1122a 28-33). Çok harcanması gereken yerde az; az harcanması gereken yerde çok harcar ve bu harcamaları soylu (*tou kalou heneka*) olan uğruna değil, servetlerini göstermek ve bu yolla hayranlık uyandıracaklarını düşünerek yaparlar.²³⁴ Eli sıkı olan ise (*mikropepes*) her tür harcamada eksiklik gösterir; büyük bir

²³¹ “ὁ γὰρ μεγαλοπρεπὴς διαφέρει ἐλευθερίου· ὁ μὲν γὰρ περὶ μέγала, ὁ δὲ περὶ μικρά”

²³² Kennedy (1991, 80) *megaloprepēs*'e örnek olarak Rönesans devrinin ünlü devlet adamı Lorenzo'yu gösterir. Bu kamusal etkinlikler hakkında Irwin (1999, 218) Tricot'nun açıklamalarına (Özcan: 2014, 182) müracaat edilebilir. Nelerin onurlandırılmaya yol açtığı hakkında bkz. *Ret.* 1361a 34-1361b.

²³³ ἀπειροκαλία terimi πείρα (deneyim) kelimesinin *alpha privativum* ile olumsuzlanmış halinin καλός (güzel; soylu) sıfatıyla biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş olup (bkz. Strauss (1995, 8)), harfiyen “güzellik konusunda tecrübesizlik”, “güzellikten bihaberlik” olarak çevrilebilir.

²³⁴ *NE* 1123a 24-27.

harcama yapıyorken bile, ufak tefek sebeplerle soylu olana aykırı bir şekilde hareket eder ve en az harcamayı amaçlar. Ancak gerek eli sıkı gerek bayağı kimseler, komşularına zarar vermedikleri için kınanmazlar (*NE* 1123a 27-33).

3.7.2. Onura İlişkin İştah

Dışsal iyilerden biri olan ve haz verici şeyler arasında sayılan (*Ret.* 1371a 8-10) onura ilişkin erdem yüce gönüllülüktür. Aristoteles'e göre yüce gönüllülük (*megalopsykhia*), adından da anlaşılacağı üzere, büyük şeyler (*peri megala*)²³⁵ hakkındadır (*NE* 1123a 34-35). Kendini büyük şeylere layık bulan ve layık olan kişi yüce gönüllüdür. Küçük şeylere layık olup, kendini bu tür şeylere layık gören kişi, ölçülüdür. Kendini büyük şeylere layık görüp, layık olmayan ise kendini beğenmiştir (*khaunos*).²³⁶ Kendisini layık olduğundan daha azına layık gören ise alçak gönüllüdür (*mikropsykhos*) (*NE* 1123b 1-10).

Her ne kadar Aristoteles başlangıçta yüce gönüllü insanın en büyük olana layık olduğundan söz ederse de, bunun ne olduğunu açıklamaz. Ancak takip eden satırlarda, değer (*aksia*) dışsal iyilere ilişkin olduğu, layık olunan en değerli şeyin ise onur olduğunu belirtir. *Nikomakhos'a Etik* 1123b 15-24'teki ifadelerden anlaşılacağı üzere, Aristoteles değer (*he aksia*) terimini dışsal iyilere nisbetle (*pros ta ekstos agatha*) kullanıyor; zenginlik, onur, sağlık gibi dışsal iyiler arasında layık olunabilecek en büyük dışsal iyunin ise onur (*timē*) olduğunu belirtiyor.²³⁷ Cömert ya da muhteşem kişi,

235 *NE* 1123b 6-8: “Yüce gönüllülük büyüklüktedir; tıpkı güzelliğin büyük bir bedende olması gibi; kısa boylu insanlar hoş/zarif ve simetrik olabilir ancak güzel değildirler”. (*ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ' ἄστειοι καὶ σῶμμετροι, καλοὶ δ' οὐ.*)

236 *NE* 1123b 2-3'te büyük şeylere layık olmadığı halde büyük şeylere layık olduğunu sanan kişi ahmak olarak nitelenir.

237 Yüce gönüllülük ve onur ilişkisine ilişkin ayrıca bkz. *NE* 1125a 34-35.

paraya ilişkin iştahını belirli bir tarzda belirleyebilen bir kimse olarak tarif edilmişti. Yüce gönüllü insanın baş etmek zorunda olduğu arzu ise, en değerli dışsal iyi olan onura ilişkindir. Yüce gönüllü olan, onura ilişkin arzusunu uygun bir şekilde düzenleyen bir *heksis*'e sahip olmalıdır.

Her ne kadar soylu bir aileden gelenler, güç ya da zenginlik gibi diğer dışsal iyilere sahip olanlar yüce gönüllü görünseler de, gerçekte sadece iyi (*agathos*) olanlar onurlandırılmayı hakeder; erdemden yoksun olup, dışsal iyilere sahip olanlar yüce gönüllü sayılmazlar. Zira kişi bir bütün olarak erdemlere sahip olmaksızın (*aneu aretēs pantelous*) yüce gönüllü olarak adlandırılmaz (*NE* 1124a 26-29). Zira yüce gönüllü olan en büyük şeye layık olacak ise en iyi (*aristos*) olmalıdır. Dolayısıyla her bir erdemde büyüklük yüce gönüllü olana has bir şeydir. Korkak ya da adil olmayan bir kişinin bu en yüksek erdeme sahip olduğundan söz edilemez. Yüce gönüllü sayılmak için kişi diğer tüm karakter erdemlerine sahip olmalıdır. Zaten onur da yalnızca iyilere layık görülen erdemin ödülüdür (*tes aretēs athlon*); yüce gönüllülük ise tüm erdemlerin bir süsüdür (*kosmos*) (*NE* 1123b 26-1124a 2). Kaldı ki zenginlik, güç gibi diğer dışsal iyiler de, sahiplerine onur getirdikleri için istenir. Ne var ki böyle bir kişi için onur dahi küçük bir şeydir. Dolayısıyla yüce gönüllü tepeden bakar (*hyperoptai*) görünür (*NE* 1124a 17-20).²³⁸

3.7.3. Zafere İlişkin İştah

Zafer (*nikē*) ve üstün gelme de (*hyperokhē*) iştah ile ilişkilendirilen şeyler arasındadır. Aristoteles *Retorik*'te (1389a 12-13) gençlerin karakter özelliklerinden söz ederken, onların zafer sevgilerinden (*philonikoi*) söz eder ve ardından gençlerin üstün

²³⁸ Tepen bakar görünmenin sebebi birkaç satır yukarıda (1124a 5 vd.), tam bir erdeme yaraşır bir ödülün, dışsal iyinin bulunmaması olarak açıklanır.

gelmeyi arzuladıklarını (*hyperokhēs gar epithymeī hē veotēs*), zaferin de belirli bir üstünlük olduğunu belirtir.²³⁹ Benzer bir şekilde *Retorik* I. 11’de (1370b 31-1371a 8) az ya da çok herkesin iştah duyduğu bir şey olan üstünlük hayali doğurduğu için, zafer kazanmanın haz verici olduğundan söz edilir. Aristoteles’in değinilen pasajlarda zafer ve üstünlük kavramlarını, taş oyunları ve münazara gibi rekabet içeren her tür etkinliği içine alacak kadar geniş bir anlamda kullandığını görüyoruz.

Aristoteles yukarıda aktarılan diğer iştah türlerinden farklı olarak, zafere ilişkin herhangi bir karakter erdeminden söz etmez. Ancak her türlü rekabette üstün gelme, girdiği her müsabakayı kazanma arzusunun ne tür karakter zafiyetlerine yol açabileceğini tahmin etmek güç olmasa gerektir. Bu arzuya ilişkin ifrat halinin, kişiyi rakiplerine karşı adil olmayan bir şekilde davranmaya itebileceğini düşünebiliriz: start verilmeden koşuya başlamak, öndeki rakibi formasından çekmek, hileli zar kullanmak gibi. Bu arzuya ilişkin tefrit halinin ise, yarışma ve rekabet konusunda isteksizlik ve bu sebeple ödül ve başarılarından yoksun kalmak gibi sonuçlar doğurabileceği düşünülmüş olabilir.

3.7.4. Sağlığa İlişkin İştah

Nikomakhos’a Etik 1111a 31’de ise “sağlık iştahı”ndan (*epithymein hugieias*) söz edildiğini görüyoruz.²⁴⁰ Her ne kadar bu pasajda sağlık iştah ile ilişkilendirilmiş olsa da, *NE* 1111b 26-30’da sağlığa yönelik istekten söz edildiğini görüyoruz. Aristoteles tarafından açık bir şekilde ifade edilmiş olmasa da, istek ve iştah sağlıkla ilişkilendirildiğinde, bu ilişkinin farklı seviyelerde gerçekleştiğini düşünüyoruz. İstek ve iştahın mukayese edildiği bölümde açık bir şekilde sergilendiği üzere, bu iki arzu türünün

²³⁹ *Retorik* 1371a 34 - 1371b 2’de de iyi şeyler yapma ve iyi şeylere maruz kalmanın haz verici şeyler arasında olduğu belirtildikten sonra, üstün olmanın arzulanan şeylerden biri olduğundan söz edilir.

²⁴⁰ “ἐπιθυμεῖν τινῶν, οἷον ὑγείας καὶ μαθήσεω”.

aynı nesneye yönelmiş olmasında hiçbir sakınca yoktur; çünkü iki farklı arzu türünün aynı nesneyi farklı yönlerden arzulaması mümkündür. İştah bir dışsal iyi olan sağlığı acıdan kurtulma olarak; istek ise iyi ya da yararlı bir şey olarak arzulanabilir. Bir iyi olarak sağlık, tıpkı mutluluk gibi, uzun erimli bir hedef olarak isteğin nesnesi olabilir. Bu durumda arzu nesnesi kişinin iyi tasarımıından doğar ve kişi sağlık ve mutluluğu iyi şeyler olarak arzular. Ne var ki bu durumda arzu yetisinin nesneleri uzak erimli ve bir hayat boyu sürdürülmesi, başka bir deyişle bir ömür boyu arzulanması gereken şeylerdir. Solon ile Kreusos arasındaki diyalogun da ortaya koyduğu üzere, son nefesini verinceye kadar kişinin mutlu olup olmadığı konusunda hüküm verilemez.²⁴¹ Aynı durum sağlık konusunda da geçerlidir. İsteğin konusunu oluşturan bu tür iyiler, iştahın yöneldiği nesnelerden farklı olarak, birkaç hamle ile elde edilebilir olmaktan uzaktır. Tıpkı mutluluk gibi, isteğin konusu olan sağlığın da, anlık dolayısıyla gelip geçen bir hale işaret etmediği açıktır. Buna karşın iştahın konusunu oluşturan sağlık şimdiye ait bir ihtiyaçtan doğuyor ve bu sebeple bir aciliyet taşıyor olsa gerektir. Bu durumda kişi rahatsızlık/acı veren bir durumdan kurtulmayı arzular. Dolayısıyla sağlığa yönelik iştah durumunda, kinetik hazlara ilişkin modelin bir örneklenişini gördüğümüzü düşünüyoruz. Hastalıkla kurulan bu ilişki iştah modeline uyar, çünkü burada, tıpkı açlık ve susuzluk durumunda olduğu gibi, kişi acil bir ihtiyacı gidermeyi arzular. İştah söz konusu olduğunda, sağlıklı bir yaşam sürmek için nasıl bir diyet uygulaması, ne tür bir spor yapması gerektiğini düşünen bir kişiden ziyade, karnı ağrıyan, dişi zonklayan ve rahatsızlık verici bu deneyimin pençesinden kurtulmaya çalışan bir kişinin tasavvur edilmesi gerekir.

Aristotles'in *Retorik* II'de bir etkilenim olarak öfkeyi ele alırken hasta olanın içinde bulunduğu duruma ilişkin tasviri bu yorumumuzu destekler bir niteliktedir. Buna göre acı çeken (*lupōntai*) kişiler öfkeli. Aristoteles bu öfkenin sebebini şu şekilde açıklıyor: acı çeken kişi bir şey arzular (*epiētai gar tinos ho lypoumenos*); kişi bu arzusunu elde etmesine bir şekilde engel olanlara ya da yardımcı olmayanlara ya da bu

²⁴¹ Bkz. *EE* 1219b 5-8; *NE* 1100a 10-11. “Ne bir kurlangıç erdirir, ne de bir gün baharı” (*μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα*), *NE* 1098a 18-20.

durumda onu küçümseyenlere karşı öfke duyar. Aristoteles acı çeken dolayısıyla bir şey arzulayanlar arasında hasta olanları da sayar: “*hasta (kamnontes) ve yoksul olanlar (penomenoi), savaşanlar, aşık olanlar (erōntes), susuz kalanlar (dipsōntes), genel olarak iştah duyanlar (holōs epithymountes) ancak elde edemeyenler öfkeli (orgiloi)*” (Ret. 1379a 9-23). Hasta olan hastalığın yarattığı acı deneyimden kurtulup, sağlıklı olma iştahı duyan kimsedir. Böylesi bir kişinin durumu, sağlıklı bir ömür sürmek için ne yapması gerektiğini düşünüp taşınan kişinin durumundan oldukça farklıdır. Hasta olan, bir musibetten kurtulmayı arzular; bu arzusu, halihazırda deneyimlenen acılı bir durumdan kaynaklanır ve bu durumdan kurtularak doğal *heksis*’in tesisini amaçlar. Dolayısıyla bu arzu dışsal iyilerden biri olan sağlığın nasıl sürdürülebileceğinden ziyade, acı verici olanın ortadan kaldırılması ile sağlığa tekrar nasıl kavuşulacağı hakkındadır; tıpkı yoksulun yoksulluktan, susamışın susuzluktan kurtulmayı arzulaması gibi. Aristoteles tüm bu kişilerin durumunu iştah duyanlar (*holōs epithymountes*) başlığı altında topluyor. Burada ihtiyaç, acı ve iştah ilişkisinin açık bir şekilde sergilenişine tanıklık ediyoruz.

3.7.5. Öğrenmeye Yönelik İştah: Merak

İştah ile ilişkilendirilen şeyler arasında belki de en şaşırtıcı olanı öğrenmedir²⁴² (*mathēsis/mathein*).²⁴³ *Nikomakhos’a Etik*’te (1117b 28-29) öğrenme sevgisinin (*philomatheia*) ruhsal hazlar arasında sayıldığından söz edilmişti. *Nikomakhos’a Etik* 1111a 31’de ise “*öğrenme iştahı*”ndan söz edilerek, bir ruhsal haz kaynağı olan öğrenme ile iştahın doğrudan ilişkilendirildiğini görüyoruz.²⁴⁴ *Retorik* I. 11’de ise (1371a 30-33), hayret olunan şeyin iştah duyulan bir şey olduğundan ve bu nesne karşısında hayrete düşen kişide, öğrenme iştahının doğacağından söz edilir:

²⁴² Talim.

²⁴³ Diğer iştah türlerinden farklı olarak öğrenmeye ilişkin iştah, dışsal iyiler ve iştah arasında öne sürdüğümüz ilişki modeline tam olarak uymaz.

²⁴⁴ “*ἐπιθυμῆν τινῶν, οἷον ὑγιείας καὶ μαθήσεως*”

“Öğrenmek ve hayret etmek haz verir çoğu zaman. Hayret etmede öğrenmiş olmaya yönelik bir iştah vardır; bu yüzden hayret olunan²⁴⁵ iştah duyulandır; öğrenmede ise doğaya uygun olanın tesis edilmesi söz konusudur.”²⁴⁶

Pearson (2012, 101), bedensel olmayan bir hazı onarıcı haz modeliyle açıklayan bu pasajı ilginç bulur. Pearson Aristoteles’in onarıcı haz modelini sadece bir etkilenim olan tensel iştahla sınırladığını düşündüğünden, bu haz modelinin burada düşünsel hazları da kapsar bir şekilde genişletilmesinin, *Nikomakhos’a Etik*’in VII. ve X. kitaplarındaki haz açıklamasıyla çeliştiğini belirtir. O bu pasajda geçen doğal duruma kavuşma ifadesinden hareketle, Aristoteles’in burada, Platon’un *Meno* diyalogunda karşımıza çıkan ve bilmeyi anımsama ile özdeşleştiren açıklamasını takip etmiş olabileceğini öne sürer. Oysa burada karşılaştığımız açıklama tarzı, bilme sürecinin farklı güç ve yetkinlik seviyeleri gözetilerek sergilenişinden ibaret görünüyor.²⁴⁷

Hayret iştahın spesifik tezahürlerinden biridir. Zira hayret olunan (*to thaumaston*), iştah duyulandır (*epithymeton*); hayret etmek (*thaumazein*) ise kendi içerisinden öğrenmiş olmaya yönelik bir iştahı (*epithymein mathein*) barındırır.²⁴⁸ Bu pasajda öğrenme iştahından söz edilirken, onarıcı haz açıklamasının esas alındığını görüyoruz. Aristoteles’in burada dokunma duyusuna ilişkin hazları ele alırken kullanmış olduğu deyimleri kullandığını, öğrenme sonucunda doğal durumun onarılmasından, tekrar tesis edilmesinden (*eis to kata physin kathistasthai*) söz ettiğini görüyoruz. Bu ise kinetik/epitümetik hazlar ve energetik hazlar arasında yukarıda sözünü ettiğimiz ayrımın ruhsal bir haz olan öğrenme ve bilgiyi kullanma bakımından örneklenişi olarak görülebilir.

²⁴⁵ Aristoteles, burada tıpkı diğer arzu türlerinin nesnelerinden (*to orekton*, *to bouleton* ya da *to epithymeton*) söz eder gibi, hayret olunan şeyden (*to thaumaston*) söz ediyor.

²⁴⁶ “καὶ τὸ μαθηάειν καὶ τὸ θαυμάζειν ἡδὺν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ· ἐν μὲν γὰρ τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστίν, ὥστε τὸ θαυμαστὸν ἐπιθυμητόν, ἐν δὲ τῷ μαθηάειν <τὸ> εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι.” Ayrıca bkz. *Metafizik* 982b 17-18. Warren (2006: 68-69) yukarıdaki satırlarda karşımıza çıkan öğrenme fiilinin, farklı zamanlarda çekilmiş olduğu hususuna işaret eder. Bu hususu göz önüne alarak, öğrenmiş olmaya yönelik bu iştahı, tıpkı *Met.* 982b 20-21’de olduğu gibi, öğrenme sürecinin hemen ardından kazanılan bir niteliğe, başka bir deyişle bilmeye dönük bir iştah olarak da tanımlayabiliriz (*Ret.* 1362a 29-31).

²⁴⁷ Bu konuda bkz. Warren (2014).

²⁴⁸ *Ret.* 1371a 30-33.

Öğrenme bir hareket olarak hayretle başlar ve bu hayretin açık ettiği bilgisizliğin ortadan kaldırılmasıyla sona erer. Bilginin kullanılması olan *theōrein* ise, bir hareket olan öğrenme sürecinin ardından gelen bir etkinliktir (*energeia*). Öğrenme (*manthanein*) sırasında bilgi yoktur; bilgi (*to epistasthai*), öğrenmeyi takip eder (*Ret.* 1362a 29-31):

“Bir şey <bir şeye> iki şekilde eşlik eder (ya eş zamanlı ya da ardından; örneğin bilme öğrenmeye ardından eşlik eder, canlılık ise sağlığa eş zamanlı).”²⁴⁹

Buna göre öğrenme, öğrenme sürecine, yani bilginin elde edilmesine (birinci *entelekheia*), *theōrein* ise öğrenilen şeyin etkin olarak kullanılmasına (ikinci *entelekheia*) denk düşer görünüyor.²⁵⁰ Bu kademeli sürecin ilk adımını anlamak için *Retorik*’te aktarılan satırlara baktığımızda, hayretin, öğrenmiş olmaya yönelik bir iştah doğurduğundan söz edildiğini görürüz. *Metafizik*’te ise, *Retorik*’te sözü edilmeyen bir unsura daha yer verilerek, resimdeki boşluğun doldurulduğunu görüyoruz. *Metafizik* 982b 17-21’de hayret etmenin, şaşma ile birlikte, cehaleti açık ettiğinden, idrak edilen bu cehaletin ise, bu durumdan kurtulmaya yönelik bir arzu (*to pheugein tēn agnoian*) doğurduğundan söz edilir.²⁵¹ Cehalete ilişkin bu kavrayış, iştahın bildik işleyiş mekanizmasını tetikleyerek, bu özel arzuya dinamizm veren unsur olsa gerektir. Ancak ikinci aşamada, yani *theōrein* esnasında, böylesi rahatsız edici bir kavrayıştan söz edilemez. Zira failin cehaleti izale edilerek bilgiye ulaşılmıştır. Bu sebeple, *Nikomakhos*’a

²⁴⁹ ἀκολουθεῖ δὲ διχῶς (ἢ γὰρ ἅμα ἢ ὕστερον, οἷον τῷ μὲν μανθάνειν τὸ ἐπίστασθαι ὕστερον, τῷ δὲ ὑγιαίνειν τὸ ζῆν ἅμα)”. Benzer bir ifade için bkz. *Ret.* 1363b 30-32.

²⁵⁰ *Theōrein* ve *epistēmē* arasındaki fark için bkz. *RÜ* 412a 21-27; *NE* 1146b 31 vd.. *Theorein/theoria*’nın çeşitli anlamları hakkında bkz. Irwin (1999, 349).

²⁵¹ Böylece Aristoteles bu özel arzuyu ereksel olarak geleceğe ya da içinde bulunulan ana referansla ilki olumlu öteki olumsuz iki farklı şekilde karakterize eder: İlk durumda daha önce yoksun olunan bir niteliğe kavuşma, yani öğrenmiş olmayı, bilmeyi arzulamak olarak tanımlanır; ikinci durumda ise hali hazırda sahip olunan ve memnun olunmayan bir nitelikten kurtulma arzusu olarak (*Met.* 982b 17-21).

Etik 1152b 36-1153a 1’de ifade edildiği gibi, bilgi kullanılırken (*theōrein*) acı ve iştahtan söz edilmez²⁵² ²⁵³.

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız bu kademeli süreci anlamlandırmada, Ömer Aygün’ün (2018: 18) *Ruh Üzerine* çevirisinin girişinde yer alan şu açıklamalarından yararlanabileceğimizi düşünüyoruz: “*Güçten birinci yetkinliğe geçiş karşıttan karşıta geçiştir, oysa birinci yetkinlikten ikincisine geçiş Aristoteles’e göre bir karşıttan karşıta değişim ya da hareket değildir, aynıdan aynıya geçiştir; bir şey kaybetme değildir, bir şey kazanma da değildir, bir şey muhafaza etmedir (sōtēria).*”²⁵⁴ İştah ve onun doğurduğu hareket bizi bir karşıttan (cehalet) ötekine (bilme) taşır; cehaletin yol açtığı acıdan, bilmenin hazzına. *Theōria* ise, hazdan ari olduğu için değil, bir etkinlik olarak başka türlü bir haz, yani acıdan ari bir haz ürettiği için, iştahın değil isteğin konusu olabilir ancak.

Tıpkı arzu nesnesi (*to orekton*) gibi, hayret olunan şey (*to thaumaston*) hareket etmeden hareket ettirir; bu sebeple o, hayret uyandıran bir şey olarak, arzunun hareket ettirici (fail) nedenidir; nedenleri keşfedilecek bir şey olarak ise, arzunun ereksel nedenidir. Ay tutulmasına tanık olmamız, bizde sırasıyla hayret, bilgisizliğin kavranışı ve öğrenmiş olmaya yönelik bir arzu doğurur. Piyanonun tek bir tuşuna basılmış olmasının, ardı ardına gelen tüm doğuşkan (armonikler) seslerin ortak nedeni olmasında olduğu gibi, bilme sürecinde hayretin konusu olan şey -mesela ay tutulması-, ilkin hayretin, hemen ardından ise bilgisizliğin kavranışının ve bilgiye ulaşma arzularının ortak hareket ettirici nedeni olarak görülebilir. Bir hareket olarak öğrenme sürecini başlatan şey ise, hayret

²⁵² NE 1152b 36-1153a 1: “acı ve iştah içermeyen hazlar da vardır; örneğin doğanın yoksunluk/eksiklik içinde olmadığı *theōrein* etkinliğinininkiler” “ἐπεὶ καὶ ἀνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν [ἐνέργειαι], τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὕτως.”

²⁵³ *Politika*’nın VIII. kitabında (1339a 28-29) öğrenmenin (*mathēsis*) acı ile birlikte (*meta lypēs*) olduğu ifade edilir. Burada öğrenme, tıpkı bir müzik aletini çalabilmek için yapılan alıştırmalar (*askēsis*) gibi zahmetli bir şey olarak düşünülmüş olsa gerektir. Bununla birlikte Retorik’te (1371a 30-31, 1371b 4-5) hayret etme ile birlikte öğrenmenin de haz verici olduğundan söz edilir. Bu ikinci durumda, tıpkı açlık durumunda kişiyi doğal durumuna kavuşturan yemek yeme eyleminin haz verici olmasında olduğu gibi, öğrenme bilgisizliğin kavranışıyla bozulan doğal durumu onardığı için haz verici olarak nitelendirilmiş olsa gerektir.

²⁵⁴ James Warren’da (2014: 56) benzer ifadelerle, bilme sürecinin her bir adımında farklı tür değişimlerin söz konusu olduğunu belirterek bu hususa dikkat çeker.

olunan şeyin (*to thaumaston*) doğurduğu bu arzudur. Dolayısıyla ortaya çıkan bu arzu, öğrenme sürecinin hareket ettirici (fail) nedenidir. Hayret olunan şeyden müteessir olan kişiyi öğrenmeye iten şey, hayret olunan şeyin nedenlerini bilmek istemesidir. *Retorik* ve *Metafizik*'te karşımıza çıkan bu ifadeler bize, Aristoteles'in hayreti tıpkı açlık ya da susuzluk gibi bir iştah (*to epithymein mathein*) olarak ele aldığını gösterir. Bu arzu şöyle bir dinamiğe sahiptir: Hayret olunan şey (*to thaumaston*), kişiyi hayrete sevk eder. Hayret ise cehaleti açık eder. Cehaletin kavranışı, ondan kaçıp kurtulma (*to pheugein tēn agnoian*), başka bir deyişle öğrenme arzusunu doğurur. Bu arzu ise bizi felsefeye iter. Bilmek isteriz (*tou eidenai*) ve bilmenin peşine düşülür (*ediōkon*). Bilmek bu kaçınma ve arzunun doğurduğu bir niteliktir. Burada cehaletten kurtularak bilmek (alim olmak) arzulanır; bu arzu ise kişiyi öğrenmeye (talim) iter ve kullanışlı olan bir şey uğruna değildir (*ou khrēseōs tinos heneken*) (*Met.* 982b 12-21). Tüm bu açıklamalar bize bir hareket olarak öğrenmenin, Aristoteles'in arzu ve hareket açıklamasının bir örneklenişi olduğunu gösteriyor.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

THYMOS

4.1. Giriş

Thymos, iştah ile birlikte akli olmayan (*alogon*) iki temel arzudan biridir. *Thymos*'un mahiyeti ve ilgili olduğu etkilenimlerle ilişkisi, tıpkı diğer arzu türlerinde olduğu gibi, yeterince açıklanmamıştır. Ancak söz konusu *thymos* olduğunda, tüm arzu türlerine ilişkin bu belirsizliğe, bununla koşut bir ilgisizliğin eşlik ettiğini belirtmek yanlış olmayacaktır. *Thymos*'un, zaten yeterince ele alınmamış arzu türleri arasında, en az sözü edilen arzu olduğunu belirtmek gerekir. Bu belirsizliğin yarattığı kavrayış güçlüğü ve *thymos*'a yönelik görece ilgisizliğin sebebi Urmson'dan alıntıladığımız şu satırlarda görülebilir:

“Terimi çevirmiyorum, çünkü thymos’un rolünü anlamadığım için, en iyi çevirinin ne olacağından emin değilim (...) Aristoteles Platon’un Devlet’teki üçlü sınıflamasını benimsemiş görünüyor (...) <thymos> temel olarak asker ve genel olarak cesur olanı karakterize eder görünüyor. O belki de bir ölçüde askerlerin çok hassas olduğu omur duygusuna denk düşer. Şaşırtıcı olan thymos’un neden, akli arzu ve iştahın yanı sıra, ilave temel bir arzu türü olarak boy gösterdiğidir. Neyse ki thymos kavramı Aristoteles’in genel ahlak teorisi içinde çok küçük ve önemsiz bir role sahiptir.” (Urmson, 1999: 41)

Urmson *thymos*'un ahlaki alandaki rolünü önemsiz bulsa da, Aristoteles'in toplumsal-politik alanın oluşumunda kilit bir rol atfettiği öfke (*orgē*), korku, sevgi ve nefret gibi duyguları, *thymos*'la irtibatlandırıldığını göreceğiz.

Thymos'un kavranılmasını güçleştiren faktörlerin başında yöneldiği arzu nesnesinin ne olduğuna ilişkin belirsizlik gelir.²⁵⁵ Çünkü Aristoteles diğer iki arzu türü

²⁵⁵ Problemin sadece Aristoteles ile sınırlı olmadığı, Platon'un *thymos* kullanımının da benzer güçlükler taşıdığı hakkında bkz. Moss (2005).

olan iştah ve isteğin yöneldiği arzu nesnelerini genel ifadelerle belirtmesine karşın, *thymos*'a özgü nesnenin ne olduğu konusunda sessiz kalır.²⁵⁶ *Thymos*'un kavranılmasını güçleştiren diğer bir etken, kavramın tek bir terimle karşılanmasını imkansız kılan anlam çeşitliliğidir. Bu konuda birbiriyle uyumsuz görüşlerin öne sürüldüğünü görüyoruz.²⁵⁷ *Eudemos*'a *Etik*'te *etkilenimler* arasında sayılan *thymos*'tan, başka yerlerde temel arzu türlerinden biri olarak, *Politika*'da ise ulusları mukayese ederken başvurulmuş doğal bir karakter özelliği olarak söz edilir. Terimin bu kullanım çeşitliliğiyle paralel olarak oldukça farklı şekillerde çevrildiğini görüyoruz.²⁵⁸ *Thymos*'u çok anlamlı bir terim olarak gören yorumun karşı kutbunda, Pearson'ın *thymos*'u öfkeyle özdeşleştiren ve öfkeyle özdeşleştirilmesi mümkün olmayan kullanımları ise atipik sayan yorumu yer alır. *Thymos*'un en azından kimi durumlarda öfkeyle eş anlamlı olduğu hususunda yorumcular arasında herhangi bir uyuşmazlık bulunmadığı için, aşağıda öncelikle öfke *thymos* ilişkisi ele alınacak, ardından *thymos*'un daha farklı bir anlama ve işleve sahip olup olmadığı araştırılacaktır.

4.2. Bir Etkilenim Olarak *Thymos* (Öfke olarak *Thymos*):

Aristoteles'in birçok yerde *thymos*'u bir etkilenim olan öfke ile eş anlamlı olarak kullanmış olduğunu görüyoruz. Yorumcuların hemen hepsi bu kullanımı dile getirir.²⁵⁹ *Thymos* konusunda en kapsamlı incelemeyi kaleme alan Pearson'ın da (2012, 111-117) *thymos*'un özellikle bu dar anlamına vurgu yaptığını ve öfke ile *thymos*'un birbirleriyle yer değiştirdikleri pasajları oldukça detaylı bir şekilde sergilediğini görüyoruz. Pearson, *thymos* ve öfke arasındaki bu özdeşliğin kendini iki şekilde açığa vurduğunu düşünüyor:

²⁵⁶ Cooper (1999, 266, 276-279), güzel ya da soylu olanın (*to kalon*) *thymos*'un yöneldiği nesne olduğunu iddia etmiştir. Ancak Pearson (2012, 131-138) oldukça ikna edici gerekçelerle bu iddiaya itiraz eder.

²⁵⁷ Örneğin Koziak (2000, 81-97) bu terimin üç farklı şekilde kullanıldığını iddia eder.

²⁵⁸ Açıklanan sebeplerle, *thymos* ile *thymos* yüklü bir karakteri ifade etmek için kullanılan *thymōdēs* ve *thymoeidēs* gibi kökdeş sıfatları çevirmekten imtina edilmiştir. Aristoteles bu arzu gücüne işaret etmek için bu ikinci sıfattan türettiği “*to thymoeidēs*” tabirini de kullanır. Aristoteles ruhun bu kısmını kimi zamanda *Topikler* 129a 12 ve 15'te olduğu üzere *thymikon* olarak adlandırır.

²⁵⁹ Örneğin bkz. Nussbaum (1985, 336), Leighton (1996, 232), Striker (1996, 289), Koziak (2000, 83-86).

İlk olarak bu iki terim çoğu zaman herhangi bir ayrım gözetilmeksizin birbirinin yerini alacak şekilde kullanılmaktadır (*EE* 1223b 24-28, 1230a 22-24, *Ret.* 1369a 1-7, *NE* 1135b 25-28, *Pol.* 1312b 25-34, *EE* 1222a 42-1222b4, 1126a 21). Bu tür bir geçişin olmadığı durumlarda ise, *thymos*'un öfke tanımındaki unsurları taşımasından, onların aynı anlama geldikleri çıkarsanabilir (*EE* 1229b 31-32, 1231b 6-15; *Pol.* 1315a 24-31; *NE* 1149a 30-34). Aristoteles *Retorik*'te öfkeyi, kişinin kendisine ya da yakınlarına yapılan haksız ve hayal edilen²⁶⁰ bir hakareten kaynaklanan, “*acımın eşlik ettiği, hayal edilen bir intikamın arzusu*”²⁶¹ olarak tanımlar. Pearson *thymos*'tan söz edilen yerlerde intikam arzusu ya da hakaret gibi öfkenin tanımında yer verilen unsurlara rastlanılmasından hareketle ve haklı olarak, *thymos* ve öfkenin eş anlamlı olarak kullanıldığı sonucuna varıyor.

Pearson'ın verdiği örneklere yakından bakıldığında, arzu konusunun ele alındığı ikisi dışındaki tüm pasajlarda etkilenimlerden söz edildiği görülecektir. Bu sebeple en azından bu iki örneği göz önüne alarak ve Pearson'dan farklı olarak, öfkenin kimi zaman bir arzu olan *thymos* anlamına gelecek denli geniş kullanılmış olabileceği ihtimalinin varlığına dikkat çekmek istiyoruz. Pearson (2012, 138) bu iki terimin eş anlamlı olmasından, *thymos*'un anlam daralmasına uğrayarak öfke anlamını almasını anlıyor. Oysa bu iki terim özdeş ise, öfkenin anlam genişlemesine uğradığı ikinci bir olasılığın daha göz önüne alınması gerekir. Eğer böyle ise, *thymos*'un sadece bir etkilenim olan öfkenin yerine kullanıldığını ifade etmek eksik olacaktır. Bu sebeple öncelikle *thymos*'un dar yorumunu desteklemek için Pearson tarafından verilen örneklerin arzudan mı yoksa etkilenimden mi söz edildiğine bakılarak ikiye ayrılarak incelenmesini,

²⁶⁰ *Phainō* (φαίνω) fiilinden türetilen bu ortaç Nussbaum'un (2016; 17) çevirisi takip edilerek “*hayal edilen*” (*imagined*) olarak çevrilmiştir. Aristoteles bu tanımda intikamın yanı sıra hakareti de aynı kelimeyle niteler. Nussbaum bu yolla duygu bakımından olayın nasıl gerçekleştiğinden ziyade, uygulanan kişinin bakış açısının önemine vurgu yapıldığını düşünüyor. Dow'un da (2015; 156, 201-203) benzer bir yol izlediğini görüyoruz. Buna karşın bu ortaç George A. Kennedy ve John Henry Freese çevirilerinde sırasıyla “*bariz/göze çarpan*” (*conspicuous*) ve “*gerçek ve görünüşte*” (*real or apparent*) olarak karşılanmıştır; Ari Çokona (2019, 83) tarafından “*bariz*”, Mehmet H. Doğan (2013; 98) tarafından “*apaçık*” olarak çevrilmiştir. Ross ve Spengel “*phainomenes*”i metne almaz.

²⁶¹ *Ret.* 1378a 30-32: “*Ἐστω δὴ ὁρῆ ὁρεξίς μετὰ λύπης τιμωρίας [φαينوμένης] διὰ φαينوμένην ὀλγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλγωρεῖν μὴ προσήκοντος.*”

ardındansa arzudan söz edilen pasajlarda öfkenin anlam genişlemesine, etkilenimlerden söz edilen pasajlarda ise *thymos*'un anlam daralmasına uğramış olabileceği ihtimalinin göz önüne alınmasını öneriyoruz.²⁶² Örneğin *thymos*'un öfke'nin yerini aldığı iddiasını desteklemek için verilen birinci örnek kümesini incelediğimizde; *Eudemos*'a *Etik* 1223b 24-28 ve *Retorik* 1369a 1-7'de *thymos*'un daralarak bir etkilenim olan öfkenin yerini aldığı kadar, öfkenin de geniş bir anlam kazanarak bir arzu olan *thymos*'un yerine kullanıldığının söylenebileceğini görüyoruz.²⁶³ Zira her iki örnekte temel arzu türlerinden söz edilmekte, hemen ardından ise bu arzulardan biri olan *thymos*'un yerine öfke kullanılmaktadır. Örneğin *Eudemos*'a *Etik* 1223b 26-28'deki karşılaştırma, istemli eylemlerin nelerden kaynaklandığına ilişkin tartışmanın bir parçasıdır: Aristoteles burada “*iştah ve thymos'tan ziyade, isteğe göre yapılan şeyler istemli; öfke ve iştah olmadan pek çok şeyi istemli yapıyor olmamız bunun kanıtıdır*” der.²⁶⁴ Bu satırlarda üç arzu türü istemlilik bakımından karşılaştırılmaktadır. Bu sebeple bu satırlarda öfkenin bir etkilenim değil fakat bir arzu anlamına gelecek şekilde geniş bir anlamda kullanıldığını söylemek daha doğru olacaktır. *Retorik* 1369a 2-7'de eylemin nedenlerine ilişkin tartışmanın bir parçasıdır. Burada üç arzu türü, eylemin insanın kendisine bağlı kaynakları arasında sayılır. Dolayısıyla burada da bir anlam genişlemesinden söz etmek daha doğru olacaktır. Bu ikisi dışında kalan örneklerde ise, Aristoteles'in öfke ya da cesaret gibi etkilenimlerden söz ettiğini görüyoruz. Bu durumlarda *thymos*'un dar anlamda kullanıldığını, dolayısıyla bir arzu olarak değil, bir etkilenim olarak değerlendirildiğini, bu sebeple öfkeyle yer değiştirmesinin ya da öfke tanımında yer alan unsurları taşımasının yadırganmaması gerektiğini söylememiz gerekir. Amacımız böyle bir ilişkinin varlığını reddetmek yerine, ifadelerin sarf edildiği bağlama dikkat çekmek, arzulardan mı yoksa etkilenimlerden mi söz edildiği konusunda hassas davranmak, *thymos* ve öfkenin yer değiştirdiği pasajların en azından bir kısmının farklı bir şekilde -mesela öfkenin arzu olan *thymos* yerine kullanıldığı şeklinde- değerlendirilebileceğini göstermektir. Bir kez bu başarıldığında, *thymos*'un geniş yorumuna imkan verir pasajların,

²⁶² Arzuları etkilenimlerden ayırt etmek için başvurduğumuz kıstaslar aşağıda 3. bölümde açıklanmıştır.

²⁶³ *Ret.* 1369a 11'de benzer bir durumun söz konusu olduğunu düşünüyoruz.

²⁶⁴ “(...) μᾶλλον ἐκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ' ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν. τεκμήριον δέ· πολλὰ γὰρ πράττομεν ἐκόντες ἀνευ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας.”

dar yorumu destekler pasajlardan daha değerli ya da ikna edici olduğunun öne sürülemeyeceği görülecektir.

4.3. Bir Arzu Gücü Olarak *Thymos*

Thymos bir etkilenim olan öfkeyle özdeşleştirildiğinde, tıpkı Striker (1996, 289) gibi, *thymos*'un iştah ile aynı seviyede bir kapsayıcılığa sahip olmadığını da kabul etmemiz gerekecektir.²⁶⁵ Bir arzu olarak iştah, açlık, susuzluk gibi arzuların yanı sıra zenginliğe, onura ya da öğrenmeye yönelik arzular gibi birçok farklı etkilenimleri kapsar; buna karşın *thymos* sadece öfke ile sınırlandırıldığında, geriye kalan etkilenimlerin hangi arzuya irtibatlandırılacağı problemiyle karşılaşırız. Bu daraltıcı yorumun karşıt kutbunda, Koziak'ın (2000: 89-97), tensel iştaha ilişkin olanlar dışında kalan tüm afektif etkilenimleri *thymos*'a indirgeyen açıklamaları yer alır. Ancak bir önceki bölümde de ele alındığı üzere, etkilenimlerin kayda değer bir kısmı çok açık bir şekilde iştah ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla yüce gönüllük, cömertlik gibi erdemlerin altında yatan etkilenimlerin *thymos*'la ilişkilendirilmesi pek mümkün görünmüyor.²⁶⁶ Dahası Koziak bu iddiasını Aristoteles'in hangi ifadelerine dayandığı konusunda neredeyse hiçbir açıklamada bulunmaz.

Thymos'un birçok yerde öfke ile eş anlamlı olduğu ve bu şekilde çevrilebileceği açıktır. Diğer yandan öfkeyi *thymos*'un tezahürlerinden sadece biri olarak değerlendirmenin de eşit ölçüde meşru bir açıklama stratejisi olabileceğini görüyoruz.²⁶⁷

²⁶⁵ Pearson da (2012, 219) benzer bir kaygıyı dile getirerek, *thymos*'un bağımsız bir arzu türü olarak addedilmeyi zorlaştıracak denli dar bir odağa sahip görüldüğünü söylüyor. Zira *thymos* ve öfkenin eş anlamlı olduğunu kabul ettiğimizde, onu tek bir etkilenimle sınırlamış oluyoruz.

²⁶⁶ Koziak (2000: 94) bir arzu olarak iştahı, tensel iştahla özdeş kabul ettiği için, geri kalan tüm etkilenimleri *thymos*'a bağlamakta herhangi bir sakınca görmüyor.

²⁶⁷ Nitekim H. Rackham'ın (1962, 167) *Nikomakhos*'a *Etik*'i çevirirken, benzer bir yol izleyerek *thymos*'u hem bir karakter özelliği, hem de bu karakter özelliğinin öfkedeki tezahürü olarak çevirdiğini görüyoruz; kimi zamanda *Nikomakhos*'a *Etik* 1116a 23'te olduğu gibi, *thymos*'u karşılamak için her iki terimi birlikte kullanır.

Öfkenin yanı sıra cesaret erdeminde oynadığı role bakılırsa, bu yaklaşımın *thymos*'u açıklamakta oldukça elverişli bir çerçeve sunduğu görülecektir. Çünkü, en karakteristik tezahürü öfke ise de, *thymos*'un başta korku olmak üzere sevgi ve nefret gibi başka duygularla da irtibatlı olduğunu görüyoruz. Pearson (2012; 131) Aristoteles'in eserlerinde dar *thymos* yorumuna aykırı bu ifadelerin varlığını kabul etmekle birlikte, bunların arızı olduğunu düşünüyor.²⁶⁸ O *thymos*'u geniş bir şekilde yorumlamaya elverişli pasajların varlığını yadsımamakla birlikte, bu ifadelerin atipik olduğunu, geniş yoruma el veren pasajlarda bile öfke anlamının baskın olduğunu düşünüyor. Bize göre ise bu ifadeler arızı olmadığı gibi, Aristoteles'in arzu açıklamasının birer tezahürüdür; bu haliyle *thymos*, belirli bir yönde davranma eğilimi olarak da adlandırabilecek temel arzu güçlerinden biridir. Aşağıda Pearson'ın geniş *thymos* başlığı altında ele aldığı örnekler ele alınarak, *thymos*'un sadece bir etkilenim değil, aynı zamanda birtakım etkilenimleri doğuran bir arzu gücü olduğu savunulacaktır. Son bölümde ise, etkilenim olan *thymos*'u bir arzu olandan ayırmak için üç kıstas önerilecektir.

4.3.1. Cesaret ve *Thymos*

I) *Thymos*'u öfkeyle sınırlandırmamıza engel teşkil eden ifadelerin ilkinde *Topikler*'de rastlıyoruz. Aristoteles burada öfke ve korkunun *thymoeidēs*'te; haz ve acının *epithymētikon*'da²⁶⁹ yer aldığını ifade eder (126a 8-13). Pearson (2012, 118) *thymos* ve öfkenin eş anlamlı olduğunun kabul edilmesi halinde, öfkenin *thymoeidēs*'te bulunduğunu söylemenin tuhaflığına dikkat çekiyor, çünkü bu ifade her ne kadar doğru olsa da, bariz bir şeyi, yani *thymos*'un *thymoeidēs*'te olduğunu tasdik etmekten öteye gitmez.²⁷⁰ Dahası Aristoteles korkunun da bu arzu gücünde bulunduğunu söyler. Pearson korkunun

²⁶⁸ *Thymos*'un öfke ile özdeş dar anlamına ek olarak, geniş bir anlama da sahip olup olmadığı meselesini kapsamlı bir değerlendirmesi hakkında bkz. Pearson (2012; 117-131)

²⁶⁹ İştaha (*epithymia*) bağlı arzuları doğuran ruhsal güç.

²⁷⁰ *Topikler*'deki bu ifadeler Aristoteles'in bu eseri Akademi'de bulunduğu yıllarda kaleme aldığı ve Platoncu *thymos* anlayışını yansıtan bir erken dönem eseri olduğu öne sürülerek göz ardı edilebilir. Örneğin Pearson, bu ihtimalin altını çiziyor (Pearson 2012, 119). Ancak *thymos*'un *Politika* ve *Retorik* gibi eserlerde de, öfke dışında kalan bir takım etkilenimlerle etkileşim halinde bir güç olarak resmedildiğini görüyoruz.

thymoeidēs'in etkinliği/gerçekleşmesi (*actualization*) olamayacağı ön kabulünden hareketle, bir etkilenim için bir kapasitenin (*thymoeides*) içinde (*en*) olmanın, bir ruhsal gücün etkinliği/gerçekleşmesi olmak dışında farklı bir anlama gelebileceği ihtimali üzerinde duruyor.

Pearson burada korku dolu, ürkek davranışların *thymoeidēs*'in gerçekleşmesi olamayacağına ilişkin gerekçelendirilmemiş bir kabulden hareket ediyor, aksi durumda *thymos*'un korku durumunda soğuma, öfke durumunda ısınma gibi birbirine karşıt fiziksel süreçleri içinde barındırması gerekeceğini düşünüyor (2012, 118).²⁷¹ Pearson bu çekincelerden hareketle, *Topikler*'de öfke ve korkunun *thymoeidēs*'te bulunduğu ifadesinin, bir ruhsal gücün etkinliği/gerçekleşmesi olmak dışında bir anlama gelmesi gerektiğini düşünüyor. Pearson (122) bu kaygılardan hareketle, öfkenin *thymoeidēs*'te bulunduğu ifadesini öfkenin gerçekleşmesi olarak alırken, korkunun *thymoeidēs*'te bulunduğu ifadesini, *thymos*'un cesaretin ortaya çıkmasında oynadığı role bağlıyor. Buna göre *thymoeidēs* korkuyu doğurmaz, ancak korkuya karşı konulmasına imkan tanır. Bu durumda *thymoeidēs* korkunun gerçekleştiği yer olmasa da, ruhun korkuya ilişkin tepkilerimizi düzenleyen kısmıdır. Böylece *thymoeidēs*'te olmak öfke bakımından bu arzu gücünün gerçekleşmesi, korku bakımındansa bu arzu gücü tarafından düzenlenmek anlamına gelir.

Retorik II. 12'de, *thymōdēs* bir karaktere sahip olmanın korkuyu önleme fonksiyonuna ve öfkeliyken insanların korku duymadığına değinilmesi, Aristoteles'in böylesi bir ilişkinin varlığını kabul ettiğini gösteriyor. Aristoteles burada gençlerin kolayca umutlandıklarını ve daha cesur olduklarını ifade ettikten hemen sonra şöyle der: “Çünkü onlar *thymōdēs* ve ümitvardır; bunlardan ilki korkmamalarını öteki ise güven

²⁷¹ Oysa Aristoteles'in etkilenimleri, bunlardan nasıl etkilendiğimize bağlı olarak değişen karşıt kutuplara ve ortaya sahip -çünkü etkilenimler karşıt ruhsal ve fiziksel durumları içinde barındıran birer skaladır- psiko-fizyolojik durumlar olarak değerlendirdiği göz önüne alındığında, özellikle bu sonuncu itirazın oldukça temelsiz olduğu görülecektir; çünkü bir etkilenim olan öfkenin ifradı söz konusu olduğunda kanın aşırı ısınması ya da kaynamasından söz edilecekse, öfkenin tefridi söz konusu olduğunda kanın soğumasından söz etmek gerekecektir.

duymalarını sağlar; çünkü öfkeliyken kimse korkmaz, iyi bir şey ümit etmek ise güven vericidir”²⁷² (Ret. 1389a 25-28)

Pearson korkunun *thymoeidēs*’te bulunduğu ifadesini bu pasaja dayanarak yorumlar. Ancak Aristoteles’in *Retorik* II.3’te (1380a 32-34) öfkenin karşısı olarak sakinlikten söz ederken, bu kez korkunun öfkeyi engellediğinden söz eder: “(*insanlar*) korku duydukları ya da utandıkları kimselere de, böyle oldukları sürece, öfkelenmezler; çünkü aynı anda hem korkmak hem de öfkelenmek imkansızdır.”²⁷³ Bu durumda öfke korku ilişkisinin tek taraflı değil, karşılıklı olduğunu, öfkenin korkuyu engelleyebildiği gibi, korkunun da öfkeyi engelleyebildiğini kabul etmek gerekir. Bir kez bu karşılıklılık kabul edildiğinde ise, Pearson’ın, *Topikler*’de karşımıza çıkan *thymoeidēs* korku ilişkisini farklı bir eksene oturtmak için başvurduğu, korku ve öfkenin *thymoeidēs*’te farklı tarzlarda bulunduğuna ilişkin açıklaması çöker.

II) İkinci olarak Pearson’ın *thymos*’u öfke ile özdeş tutan dar yorumunu kabul ettiğimiz takdirde karşılaştığımız bazı sorunlara dikkat çekmek istiyoruz. Bunu yaparken, *thymos* geçen satırları öfke yazarak okuma yöntemine başvurulacaktır. Böylelikle dar yorumun ortaya çıkardığı güçlüklerle dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Örneğin Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te (1117a 4-5) *thymos*’a dayalı cesaretin en doğal cesarete benzediğinden, seçim (*prohairesis*) ve erek -Aristoteles’in deyimiyle “uğruna olan şey” (*to hou heneka*)- katıldığından cesaret olacağından söz eder.²⁷⁴ Bu noktada, Aristoteles’in erdemi seçime dayalı bir *heksis* olarak tanımladığını hatırlamak gerekir. Aristoteles *Eudemos’a Etik* III’te, *thymos*’a dayalı cesaretin de içinde yer aldığı hakiki (*alēthēs*)

²⁷² “(ἐλπίζουσι γὰρ ῥαδίως), καὶ ἀνδρειότεροι (θυμώδεις γὰρ καὶ εὐέλπιδες, ὧν τὸ μὲν μὴ φοβεῖσθαι τὸ δὲ θάρρειν ποιεῖ· οὕτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται, τὸ τε ἐλπίζειν ἀγαθὸν τι θαρραλέον ἐστίν)”

Aristoteles *Retorik*’te (1385b 29-30) cesarete ilişkin etkilenimlere (*en adreias pathei*) örnek olarak öfke ve güvenden söz eder. Belki de bu iki pasaja esas alarak *Nikomakhos’a Etik*’te cesaretin unsurları arasında yer alan iki etkilenimden biri olan korkunun, *Retorik*’te yerini öfkeye bıraktığını düşünmek gerekir.

²⁷³ “καὶ οὗς φοβοῦνται ἢ αἰσχύνονται, ἕως ἄν οὕτως ἔχωσιν, οὐκ ὀργίζονται· ἀδύνατον γὰρ ἅμα φοβεῖσθαι καὶ ὀργιζεσθαι.”

²⁷⁴ Pearson (2012, 127) haklı olarak *Hayvanların Kısımları Üzerine* 648a 2-4, 7-11’deki fizyolojik betimlemeyi, adeta bu ifadenin biyolojik alandaki izdüşümü olarak görür.

olmayan cesaret türlerini saydıktan sonra, bir erdem olan cesaret ile seçim ve erek arasındaki bu ilişkiyi daha açık bir şekilde ifade eder:

“Ancak tüm erdemler seçime dayalıdır (*prohairesetikē*) (... <erdem> her şeyi belirli bir şey uğruna seçtirir/seçmemizi sağlar (*haireistai*) ve bu uğruna olan şey soylu/güzel olandır). Bir erdem olan cesaretin bir şey uğruna korkunç olana katlanmamızı sağladığı açıktır.”²⁷⁵ (NE 1230a 26-30)

Pearson'ın *thymos*'u öfke ile özdeş tutan dar yorumunu bir an için doğru farzederek, *Nikomakhos'a Etik*'in (1117a 4-5), *thymos*'a dayalı cesarete seçim (*prohairesis*) ve erek katıldığında cesaretin elde edileceğine ilişkin satırlarını, *thymos* yerine öfkeyi koyarak okuduğumuzda, cesarete ilişkin erdemi değil öfkeye ilişkin erdemi, yani sakinliği (*proates*) elde ediyor olmamız gerekirdi. Zira *Nikomakhos'a Etik*'te öfkeye ilişkin orta sakinliktir. Ancak ele aldığımız pasajda Aristoteles, sakinlikten değil cesareten söz etmektedir.

Nikomakhos'a Etik III'te cesaret (*andreia*), “korku (*phobos*) ve güvene (*tarrē*) ilişkin bir orta”²⁷⁶ olarak tanımlanır. Bu haliyle cesaret ikili yapısı sebebiyle, tek bir etkilenime göre belirlenen diğer erdemlerden ayrılır; çünkü erdemlerin büyük bir çoğunluğu tek bir etkilenime ilişkin bir orta iken, cesaret, korku ve güven gibi iki etkilenim hakkındadır. Bu sebeple bir erdem olarak cesaret, bu iki etkilenime ilişkin seçime dayalı bir *heksis* olmalıdır. Dar yoruma ilişkin dikkat çekmek istediğimiz ikinci sorun tam da bu ikili yapı hakkındadır: *Thymos* bir etkilenim olarak öfke ile özdeşse ve cesaret erdeminde yer alacaksa, bu durumda korku ve güvenin yanı sıra öfke bakımından da ortanın varlığının aranması gerekirdi. Ancak *Nikomakhos'a Etik*'te bu yönde herhangi bir açıklamaya rastlanmaz.²⁷⁷

²⁷⁵ “ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσα ἀρετὴ προαιρετικὴ (... , ὅτι ἕνεκά τινος πάντα αἰρεῖσθαι ποιεῖ, καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ οὐ ἕνεκα, τὸ καλόν), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀνδρεία ἀρετὴ τις οὕσα ἕνεκά τινος ποιήσει τὰ φοβερὰ ὑπομένειν”. Ayrıca bkz. NE 1145a 4-6.

²⁷⁶ NE 1115a 6-7: “Ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ φόβου καὶ θάρρη”.

²⁷⁷ Aristoteles *Retorik*'te (1385b 29-30) cesur etkilenimlerin tesiri altında (*en andreias pathei*) olanlardan söz ederken, bu etkilenimlere örnek olarak öfke ve güvenden söz eder.

Dar *thymos* yorumunu esas almanın yol açabileceği bir diğer güçlük için, *Retorik*'in ikinci kitabına (1389a 3-1390b 13), yaş gruplarının karakter üzerinde doğurduğu farklıları ele alan bölüme göz atabiliriz. Aristoteles gençler ve yaşlıların karakter özelliklerini ele aldıktan hemen sonra yetişkinlerden/orta yaşlılardan (*hoi akmazontes*) söz eder: Aristoteles yetişkinlerin/orta yaşlıların birçok konuda aşırılıktan uzak orta bir yol izlediğinden, *thymos* ve iştah konusunda da aynı durumun geçerli olduğunu belirttikten hemen sonra, gençler ve yaşlıların aksine onların “*hem ölçülülüklerinin cesaretle, hem de cesaretlerinin ölçülülükle birlikte*” olduğunu söyler²⁷⁸. Burada iştahın ölçülülük, *thymos*'un ise dolaysız bir şekilde cesaret erdemiyle ilişkilendirildiği açıktır. Ancak Pearson'ın *thymos*'u öfkeye indirgeyen dar yorumunun doğru olması halinde, burada cesareten değil, öfke etkilenimine ilişkin erdemden söz ediliyor olması gerekirdi.

Her üç durumda da, Pearson'ın *thymos*'u öfkeyle özdeşleştiren dar yorumunun, Aristoteles'in bir erdem olarak cesarete ilişkin açıklamalarıyla ne ölçüde ters düştüğü açıktır. Tüm bu durumlarda *thymos* yerine öfke yazıldığında, ortaya çıkan sorunlardan yukarıda söz edildi.²⁷⁹

Son olarak öfkenin tanımında yer verilen arzu terimini anlamlandırmada, geniş yorumun sağladığı yorum kolaylığına dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda Aristoteles'in öfkeyi intikam arzusu (*oreksis timōrias*) olarak tanımladığından söz edilmişti. Pearson burada kastedilen arzu türünün *thymos* olduğunu farzetmenin yanlış olduğunu düşünüyor, çünkü öfkenin tanımındaki arzu *thymos* ise ve *thymos*, öfke ile özdeş ise, bu durumda öfke, intikama ilişkin intikam arzusu olacaktır. O bu saçma yinelemeden kaçınmak için, öfke tanımına başvuruyor: Öfke tanımında yer verilen intikam unsurunun, *thymos*'un kendine özgü nesnesi olduğunu, *thymos*'un ne tür bir arzu olduğunu ortaya koyarak, onu

²⁷⁸ *Retorik* 1390b 2-4: “καὶ σώφρονες μετ’ ἀνδρείας καὶ ἀνδρεῖοι μετὰ σωφροσύνης”.

²⁷⁹ Tüm bu itirazların yanı sıra, *Nikomakhos*'a *Etik* ve *Eudemos*'a *Etik*'te *thymos*'tan doğal cesaret olarak söz eden bu pasajlarda, *thymos*'u öfkeye bağlayan, intikam arzusuyla ilişkilendiren ifadelerin (*NE* 1117a 5-9; *EE* 1229b 31-32) olduğunu belirtmemiz gerekiyor.

diğer arzulardan ayırmamıza yardımcı olduğunu öne sürüyor. Buna göre nasıl iştah hazza, istek iyiye yönelik arzu ise, *thymos*'ta intikama yönelik arzudur (2012; 117). Pearson'ın bu yorumu ilk bakışta makul görünse de, yakından bakıldığında cazibesini yitirir. Bunun sebebi, Pearson'ın öfke tanımında yer alan arzu ile *thymos*'un geniş anlamının kastedilmiş olabileceği ihtimalini tamamen göz ardı etmesidir. Gerçekten de tanımdaki arzu, bir etkilenim olan *thymos* yerine, bir arzu olan *thymos* ile ikame edildiğinde, Pearson'ın dikkat çektiği anlamsız yinelemeden kaçınılabılır; çünkü yineleme sorunu yalnızca *thymos*'un öfke ile özdeş dar anlamı kabul edildiğinde meydana gelir. Dahası, Pearson'ın, *thymos*'un intikama yönelik arzu olduğu iddiası da, ikna edici olmaktan uzaktır. Aristoteles iştahın hazza, isteğin ise iyiye yönelik olduğundan söz ederken, herhangi bir etkilenimden değil, açık bir şekilde üç temel arzu türünden söz eder. Oysa burada ele alınan ifade *Retorik*'in ikinci kitabında etkilenimlerin tanımlandığı bölümü takip eden, her bir etkilenimin tek tek ele alındığı bölümün başlangıcında karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada temel arzulardan biri olan *thymos*'un ele alınmadığı açıktır. Oysa iştah ve istek meselesi ele alınırken, arzuların karakteristik özelliklerinden söz edilmektedir.

4.3.2. Sevgi ve *Thymos*

Buraya kadar ki tartışmanın, *thymos*'un korku ve korkuya ilişkin erdem olan cesaretin ortaya çıkışında belirli bir rol oynadığını ortaya koyduğunu düşünüyoruz. Öfke ve cesaretin yanı sıra *thymos*'la ilişkilendirilen bir diğer etkilenimse sevgidir. Aristoteles *Politika*'nın VII. kitabında ulusları karakter özelliklerine göre sınıfladıktan hemen sonra, sevginin de *thymos*'tan kaynaklandığından söz eder:

“Bazıları, tanıdıklarına (tōn gnōrimōn) sevecen olurken (to philētikous men einai), tanımadıklarına karşı vahşi (pros de tous agnōtas agrious) olmak için, muhafızların sahip olması gereken şeyden söz eder; bu sevecenliği yaratan güç thymos'tur. Bu onun sayesinde sevdiğimiz ruhsal güçtür (he tēs psikhēs dynamis hē philoumen). Bu şuradan belli: küçümsendiğimizi düşündüğümüzde, yabancılardan ziyade (pros tous agnōtas) yakınlarımız ve dostlarımıza karşı (pros gar tous

*sunētheis kai philous) thymos coşar (airetai) (...) Herkes, yöneten ve özgür kılan şeye bu güç sayesinde sahip olur; çünkü thymos yöneten ve yenilmezdir*²⁸⁰”²⁸¹

Öncelikle öfke, ardından cesaretle ilişkisini ele aldığımız *thymos*’un bu kez sevgiyle ilişkilendirilmesi ilk bakışta oldukça yadırgatıcı görünse de, bahse konu ilişkinin bu satırlarla sınırlı olmadığını görüyoruz. Yorumculara göre burada muhafızlar hakkındaki görüşlerden söz edilirken Platon’un *Devlet*’inin II. kitabına gönderme yapılmaktadır.²⁸² *Devlet*’in bu bölümünde (374e vd.) muhafızların işlevi ve ne tür bir karaktere sahip olmaları gerektiği tartışılır. Sokrates ve muhatabı muhafızların *thymoeidēs* olması gerektiği üzerinde anlaştıktan sonra, böylesi bir karaktere sahip olanların nasıl olup da birbirlerine ve diğer yurttaşlara karşı vahşi (*agrioi*) bir şekilde davranmayacakları hakkında konuşmaya başlar. Böyle bir sorunla karşılaşmamak için koruyucuların halka karşı yumuşak başlı (*praon*), düşmanlara karşı ise atılgan (*thymoeidēs*) olması gerekir; her ne kadar yumuşak başlılık ilk bakışta atılganlığa karşıt görünse de, bu ikisi, tıpkı cins köpeklerde (*gennaiōn kunōn*) olduğu gibi, pekala koruyucuların karakterinde bir arada bulunabilir.²⁸³ Bu bölümde Platon’un kullandığı ifadeler Aristoteles’inkilerle büyük ölçüde örtüşür: cins köpekler yakınları ve tanıdıklarına (*pros men tous sunētheis te kai gnōrimous*) yumuşak başlıdır, tanımadıklarına karşı (*pros de tous agnōtas*) ise tam zıddı (375e 2-4). İki pasaj gerek kullanılan dil, gerek fikri bakımdan büyük ölçüde örtüşmesine karşın, Aristoteles, yumuşak başlılık terimini kullanan Platon’un aksine sevgiyi tercih

²⁸⁰ Eudemos’a *Etik* 1229a 28’de *thymos*’un yenilmezliğine değinildikten hemen sonra, çocukların (*hoi paides*) savaştaki üstünlüklerinden söz edilir.

²⁸¹ *Pol.* 1327b 38 - 1328a 7: “ὅπερ γὰρ φασι τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, τὸ φιλητικὸν μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων πρὸς δὲ τοὺς ἀγνωστούς ἀγρίους, ὁ θυμὸς ἐστὶν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἢ φιλοῦμεν. σημειῖον δὲ πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἵρεται μᾶλλον ἢ πρὸς τοὺς ἀγνωστούς, ὀλιγορεῖσθαι νομίσας.(...) καὶ τὸ ἄρχον δὲ καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης ὑπάρχει πᾶσιν· ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήτητον ὁ θυμὸς.”

²⁸² Bkz. Burnyeat (1980, 90), Lord (2013).

²⁸³ Aristoteles *Hayvan Araştırmaları*’nda (488b 21), köpeklerden söz ederken, tıpkı Platon gibi, *thymikos* ve *philētikos* sıfatlarıyla onların bu çift kutuplu karakterlerine değinir.

Aristoteles yukarıda aktardığımız pasajda *thymos*'un yöneten ve özgür kılan şey olarak söz etmesinden, onun *thymos*'u politik düzeni kuran bir güç olarak gördüğü anlaşılıyor. *Thymos* burada *polis*'in dışa karşı savunulmasını sağlayan savaşçı karakterin kaynağı olmanın yanı sıra, *polis*'in içsel birliğinin kurucusu olan ve yurttaşların uyumlu bir birliktelik sürmesini sağlayan etkilenimin, yani sevginin, kaynağı olarak çıkar karşımıza. Bu Aristoteles'in *Nikomakhos*'a *Etik*'te sarf ettiği, *polis*'i bir arada tutan şey olarak sevgiye işaret ettiği sözleriyle de örtüşüyor.²⁸⁵

Bu satırları sevginin karşıtı olan nefretin (*he ekhthra*)²⁸⁶ bölücü, ayırıştırıcı niteliğine değinilmesi izliyor:

“Sevgi *polis*’leri bir arada tutar görünüyor; yasa koyucular da adaletten çok onu ciddiye alır <görünüyor>: çünkü birlik/anlaşma sevgiye benzer görünüyor; yasa koyucular da daha çok bunu arzular, uyumsuzluğu/hizipleşmeyi ise düşmanlık olduğu için (*he ekhthran ousan*) uzaklaştırırlar.”²⁸⁷

Burada da sevgi *Politika*'da olduğu gibi birleştirici bir ilke olarak karşımıza çıkıyor. Bu sebeple *Politika*'da çeşitli uluslar toplumsal politik açıdan ele alındıktan hemen sonra, *thymos* ve sevgi ilişkisine değinilmesini arızı, atipik bir ifade olarak değerlendirmemek gerekiyor.

Son olarak Krisanna M. Scheiter'in, Pearson'ın dar *thymos* yorumunu eleştirirken değindiği bir hususun altını çizmek istiyoruz. Pearson'ın *Politika*'nın *thymos* sevgi ilişkisi

²⁸⁴ Bazı ifadelerin birebir örtüşmesine karşın bu kilit terimlerin farklılık arz etmesi, Aristoteles'in öfke etkileniminin ortasına işaret etmekte kullandığı yumuşak başlılık terimini kullanmaktan bilinçli olarak kaçındığını gösteriyor olabilir.

²⁸⁵ NE 1155a 22-23.

²⁸⁶ Aristoteles *Retorik* II.4'te (1382a 1-20) öfke ile mukayese de düşmanlık ve nefreti (*to misos*) eş anlamlı olarak kullanır. *Politika*'da da (1312b 32-34) benzer bir durum söz konusudur.

²⁸⁷ NE 1155a 22-26: “ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἐχθρὰν οὖσαν μάλιστα ἐξελάνουσιν.”

hakkındaki satırlarını atipik olarak gören tutumunu, Scheiter *Topikler*'de geçen bir argümandan hareketle eleştiriyor. Aristoteles *Topikler* II, 7'de, zıddı olan bir ilinekten söz edildiğinde, bu ilineği alanın zıddı olanı da alıp almayacağını incelememizi ister:

“Çünkü aynı şey zıtları kabul eder; mesela eğer biri nefret öfkeyi izler der ise, nefret *thymoeides* 'te olacaktır; çünkü öfke orada. O halde zıddının, yani sevginin de *thymoeides* 'te olup olmadığını araştırmalıyız; çünkü eğer değilse, fakat sevgi *epithymetikon* 'da ise, nefret öfkeyi izlemez.”²⁸⁸ (*Top.* 113a 33-113b 3)

Sheiter'in ifadesiyle, ısınmaya yatkın olan şeyin soğumaya da yatkın olmasında olduğu gibi, sevgi ile zıddı olan nefret ya *thymoeidēs* 'te ya da *epithymētikon* 'da olmalıdır. Buna göre nefretin ortaya çıkması öfkeyi takip ediyorsa, öfke gibi nefret de *thymoeidēs* 'te olmalıdır. Bu durumda nefretin zıddı sevginin de *thymoeidēs* 'te olması gerekir; ancak ikisi farklı yerlerde olamaz. Scheiter *Topikler* 'de sevgi ve nefretin hangi arzu gücünde yer aldığı konusunda herhangi bir netlik olmadığını kabul eder. Çünkü Aristoteles şarta bağlı ifadeler kullanır ve nefretin öfkeyi izlediğini öne sürmez; dolayısıyla sevginin de *thymoeidēs* 'te mi yoksa *epithymētikon* 'da mı yer aldığı belirsizliğini korur. Ancak Scheiter Aristoteles'in başka bir eserinde, *Retorik* II. 4'te, nefretin öfkeyi izlediğinin ifade edilmesinden hareketle²⁸⁹, bu şartlı ifadenin ön şartının gerçekleştiğini, bu sebeple nefretin ve zıddı olan sevginin *thymoeidēs* 'te olduğunu söyler.

Sheiter'in bu gözlemi, *Politika* 'da *thymos* 'la sevgi arasında kurulan ilişkinin düşünüldüğü kadar ayrıksı bir şey olmadığı iddiamızı destekliyor. Bu argümanı kabul ettiğimiz takdirde, yalnızca sevgiyi değil, aynı zamanda onun zıddı olan nefreti de *thymos* 'un bir tezahürü olarak kabul etmemiz gerekecektir. *Thymos* ancak farklı etkilenimlerin kaynağı olan bir arzu gücü olarak kabul edildiğinde, Aristoteles'in *thymos*

²⁸⁸ “Πάλιν εἰ κεῖται συμβεβηκός ὃ ἐστὶ τι ἐναντίον, σκοπεῖν* εἰ καὶ τοῦ ἐναντίου δεκτικόν, ὅπερ καὶ τοῦ συμβεβηκότος· τὸ γὰρ αὐτὸ τῶν ἐναντίων δεκτικόν, οἷον εἰ τὸ μῖσος ἔπεσθαι ὀργῇ ἔφησεν, εἴη ἂν τὸ μῖσος ἐν τῷ θυμοειδεῖ· ἐκεῖ γὰρ ἡ ὀργή. Σκεπτέον οὖν εἰ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν τῷ θυμοειδεῖ, ἡ φιλία· εἰ γὰρ μή, ἀλλ' ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστὶν ἡ φιλία, οὐκ ἂν ἔποιτο μῖσος ὀργῇ.”

²⁸⁹ Scheiter'in aktardığı *Retorik* 1382a 1-20'de öfke, düşmanlığı doğuran şeyler arasında sayılır. *Politika* 'da da (1312b 25-26) öfkenin, nefretin unsurlarından (*morion*) biri sayılması gerektiğinden söz edilir.

ile korku ve sevgi arasında kurduğu ilişki anlamlandırılabilir. Bu durum *thymos*'un, öfke ile özdeş olmak bir yana, ilk bakışta görünenden de daha geniş bir etkilenim kümesine hükmettiğini kabul etmemiz sonucunu doğuracaktır. Bu da üç arzu türünden birini tecrübe etmeden herhangi bir etkilenime maruz kalınamayacağına ilişkin kabulle örtüşüyor. Aristoteles her bir arzu türüne ilişkin etkilenimlerin tam bir listesini vermek yönünde herhangi girişimde bulunmaz. Bir önceki bölümde *epithymia*'ya ilişkin etkilenimleri gruplarken de, farklı eserlerdeki ipuçlarını bir araya getirmemiz gerekmişti. Tıpkı *epithymia* bahsinde olduğu gibi, *thymos* söz konusu olduğunda, dağınık bulgulardan hareketle bir liste teşkil etmemiz gerekiyor. Ancak bu yöntem, bu listenin dışında kalan başkaca etkilenimlerin *thymos*'la irtibatlı olmadığını söylememize imkan vermiyor. Dolayısıyla *thymos*'la ilişkili etkilenimlerin çok daha geniş bir küme oluşturma ihtimalini göz ardı etmemek gerekiyor.

4.4. *Thymos*'u Öfkeden Ayırmamızı Sağlayan Üç Kıstas

Çalışmamızın ikinci bölümünde, arzu güçlerini etkilenimlerden ayırmamıza imkan verir üç kıstastan söz edilmişti. İlk olarak, arzu güçlerinin, doğuştan ya da sonradan kazanılan, gerek kazanılmaları, gerek değiştirilmeleri uzun zaman alan kalıcı hissediş olanakları olduğundan; bu arzu güçlerinin etkinliği olan etkilenimlerin ise sürekli olarak değişen ve ancak hakaret ya da korkulan şey gibi somut arzu nesneleri fail üzerinde etkin olduğu müddetçe varlığını sürdüren ruhsal hareketler olduğundan söz edilmişti. Bu ölçüte göre *thymōdēs* bir karaktere sahip olmak kalıcı, öfkelenmek ya da korkmak ise geçicidir. İkinci olarak arzu güçlerinin aksine, etkilenimlere haz ve/veya acı eşlik ettiğinden söz edilmişti. Buna karşın arzu güçlerinin, etkin olmadıkları müddetçe, haz ve acı verici olduklarından söz edilemez. Son olarak etkilenimlerin hareket ettirici nedeninin, her zaman bilişsel bir unsur olduğundan, örneğin öfkenin hareket ettirici nedeninin hakarete uğranıldığına ilişkin bir tasarım olduğundan söz edilerek, arzu güçlerinin ise, bu tür hareket ettirici bilişsel unsurlar olmaksızın varlıklarını sürdüren ve bilişsel girdileri değerlendirme tarzımızı belirleyen nitelikler olduğuna dikkat çekilmişti.

Thymos'un geçtiği birçok pasaj bu ölçütler göz önüne alınarak incelendiğinde, bu pasajlarda geçici, haz ve acıyla irtibatlı ve bilişsel bir etkilenim olan öfkeye indirgenemez bir arzu gücü ile karşı karşıya olduğumuz görülecektir. Bir arzu gücü olarak *thymos*, coğrafi ve fizyolojik etkenler tarafından belirlenen ve bilişsel olmayan kalıcı bir niteliktir. Aristoteles'in *Politika*'da ulusları birbirleriyle mukayese ettiği satırları bu kıstaslar bakımından değerlendirmek, *thymos* ve öfkenin özdeş olup olmadığına karar vermek bakımından faydalı olacaktır:

“Şimdi [yurttaşların] ne tür doğal nitelikleri olması gerektiğini tartışalım. Bu niteliklerin ne olduğunu iyi şöhrete sahip Yunan kentlerine ve tüm meskun dünyanın milletlere nasıl bölünmüş olduğuna bakarak genel olarak anlayabiliriz. Soğuk yerlerdeki milletler ve özellikle Avrupalılar yürekli (thymos); ancak zeka ve sanatta zayıftırlar. Bu nedenle görece olarak hür yaşarlar, ancak politik yönetime sahip değillerdir ve komşularını yönetemezler. Diğer yandan Asyalılar zeka ve sanata sahiptirler, ama yürekten (thymos) yoksundurlar. Bu nedenle yönetim altında ve [yöneticilerin elinde] köleleşmiş olarak yaşarlar. Yunan ırkı ise coğrafi olarak orta bir konuma sahiptir ve her iki özellikten de pay alır, zira hem yürekli (thymos) hem zekidirler. Bu nedenle hür yaşarlar ve en iyi şekilde yönetilirler; [onları birleştirecek] tek bir rejime tesadüf edecek olurlarsa diğerlerini yönetme kapasitesine sahip olurlar. Yunan milletleri de birbirlerinden bazı açılardan farklılaşır, zira bazılarının tek yönlü bir doğası varken, diğerlerinde bu iki yetenek bir arada bulunur. O halde, yasa koyucuları tarafından kolaylıkla erdeme yönlendirileceklerin doğasında hem yürekliliğin (thymos) hem zekanın olması gerektiği açıktır.”²⁹⁰ ²⁹¹
(Pol. 1327b 19-38, çev. Özgüç Orhan)

²⁹⁰ “(...) ποίους δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ, νῦν λέγωμεν. σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἂν τις τοῦτό γε, βλέψας ἐπὶ τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιοῦσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίων ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεῖει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἐνθυμον καὶ διανοητικὸν ἐστὶν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλ τιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυχάνον πολιτείας. τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ κέκραται πρὸς ἀμφοτέρους τὰς δυνάμεις ταύτας. φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν.”

²⁹¹ Aristoteles burada sözü edilen ulusları, *thymos*'la ifade olan toplumsal örgütlenme becerileri (toplumsal birlik) ve askeri yatkinlıklarının (savunma) yanı sıra, entellektüel/bilişsel ve üretim becerilerine (eser yaratabilme güçlerine) göre tasnif eder. Bu durumda bu tasnifin, politika (pratik), bilimler (teorik) ve üretim olmak üzere üç temel faaliyet alanına denk düştüğünü söyleyebiliriz. Bu durumda *thymos*'un toplumsal ve politik alanın belirlenmesi gibi çok daha geniş bir işlevi yerine getirdiği düşünülebilir.

Politika'dan aktardığımız bu satırları yukarıda öne sürdüğümüz ölçütleri göz önüne alarak sınamak, burada bir arzunun mu yoksa bir etkilenimin mi söz konusu olduğunu ortaya koyacaktır. Birinci ölçüt bakımından ele alındığında, burada sözü edilen *thymos*'un, öfkenin aksine kalıcı olduğu görülecektir. Sözü edilen ulusal niteliklerin, bilişsel bir kavrayış tarafından doğurulan ve bu kavrayışın farklılaşmasıyla ya da bu kavrayışa bağlı olarak doğan arzunun tatmin edilmesiyle ortadan kalkan geçici durumlar olmadıkları da açıktır; aksine bu nitelikler herhangi bir konuya ilişkin kanı ya da tasarımlarımızdan bağımsız olarak varlıklarını sürdürür. Başka bir deyişle herhangi bir konuya ilişkin kavrayışımızın değişmesi, *thymos*'un varlığı bakımında herhangi bir fark yaratmaz. Son olarak Aristoteles bu nitelikleri haz ve acı ile de irtibatlandırmaz. Burada sözü edilen *thymos*, bilişsel öğeye yani hayallerimize ya da *logos*'a bağlı olarak meydana gelen ve retorik araçlarla değiştirilebilir (azaltılabilir ya da artırılabilir) ya da ortadan kaldırılabılır kısa ömürlü bir etkilenimden ziyade, coğrafyaya bağlı oluşan ulusal bir niteliktir.

Benzer bir durumla, *Retorik*'te (1389a 3-1390b 13) insan karakterlerinin yaş gruplarına göre sınıflandırılmasında karşılaşırız.²⁹² Aristoteles bu bölümde yaş gruplarını özellikle güçlü bir iştah ve *thymos*'a sahip olup olmadıklarına bakarak sınıflar. Yaş grubuna göre değişen bu niteliklerin kalıcı oldukları, haz ve acıyla irtibatlandırılmadıkları ve bilişsel olmadıkları açıktır. Bir arzu olarak *thymos* mensup olunan ırka ya da yaş grubuna özgü biyolojik etkenlere bağlı olarak, kalıcı bir şekilde karakterimizi şekillendirir. Yaş grubuna özgü özellikler, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık olmak üzere insan yaşamının üç temel evresine bağlı olarak değişse de, bu üç temel evrenin her birinde kalıcılık arz eder; mensup olunan ırk ise bir ömür sürecektir şekilde karaktere damgasını vurur. Buna karşın bir etkilenim olan öfke, maruz kaldığımız şey ile fail hakkındaki kavrayışımıza bağlı olarak sürekli bir şekilde değişir.

²⁹² Yukarıda Koziak'ın, Aristoteles'in *thymos*'u üç farklı şekilde kullandığını iddia ettiğinden söz edilmişti. Koziak (2000: 86-89), burada ele alınan pasajı, söz ettiği üç farklı kullanımdan, atılganlık ya da heyecan olarak ifade edilebilecek ikincisine örnek olarak gösterir. Bize göre ise burada sözü edilen karakter özellikleri, bir arzu gücü olarak *thymos*'a bağlı olarak açıklanmalıdır.

Bu ölçütler, bir etkilenim olan *thymos*'u, bu etkilenime indirgenilmesi mümkün olmayan ve etkilenimlere has özelliklerden yoksun bir şekilde tasvir edilen arzu gücünden ayırmamıza imkan verir. Öfkeyi tetikleyen neden, hakarete uğranıldığına ilişkin bir bilişsel kavrayışı gerektirir; bu bilişsel kavrayış öfkeyi doğurur; öfke ise biyolojik seviyede kanın kaynaması olarak kendini gösterir. Ancak Avrupalı halkları *thymōdeis* yapan, biyolojik yapılarıdır; zira maruz kaldıkları iklim, belirli nitelikte bir kana sahip olmalarına yol açar; bu nitelikler kanlarının kolayca ısınmasına, böylece kolay bir şekilde öfkelenmelerini sağlar.²⁹³ Bu nitelikte bir kana sahip insanlar, ne zaman bir hakarete maruz kalsalar, bu sıcak kanlı mizaçlarından ötürü, şiddetli bir şekilde öfkelenirler. Başka bir deyişle, kanlarının lifli ya da saf olup olmaması öfke ve diğer etkilenimleri ne şekilde tecrübe edeceklerini belirler.²⁹⁴ Dolayısıyla etkilenimler ve arzu güçleri arasında biyolojik seviyede de bir ayrımın varlığından söz edilebilir. Buna göre, belirli bir nitelikte kana sahip olmakla, bu kanın belirli bir etkilenim altında -mesela öfke- ne ölçüde ısınacağı arasında bir fark vardır. Her ne kadar Aristoteles'in öfke ve *thymos*'u kimi zaman eş anlamlı olarak kullanması²⁹⁵ bu ayrımın fark edilmesini güçleştirse de, Aristoteles'in bu ikisini birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bir kez aktardığımız ölçütler göz önüne alınarak, bir etkilenim olan öfkeyle özdeşleştirilemeyecek bir arzu gücünün varlığı tespit edildiğinde, geriye sadece bu arzu gücünün kapsamı, başka bir deyişle hangi etkilenimleri doğurduğunu tespit etmek kalıyor.

4.5. Sonuç

Bu kıstasları göz önüne aldığımızda, *thymos*'tan bilişsel öğeye bağlı olarak meydana gelen ve retorik araçlarla değiştirilebilir, hayallerimize ya da *logos*'a duyarlı,

²⁹³ Bu sebeple Aristoteles'in, bugünkü hakim kanaatin aksine, Avrupalıları sıcak kanlı, Asyalıları ise soğuk kanlı gördüğünden söz edilebilir.

²⁹⁴ Aristoteles'in kan ve karakter arasında kurduğu ilişki hakkında bkz. *Hayvanların Kısımları Üzerine* 647b 29 vd. İklim, kan ile karakter ve ırksal nitelikler ilişkisi hakkında oldukça detaylı bir inceleme için bkz. Leunissen (2017). Ayrıca bkz. Sissa (2018, 141-176).

²⁹⁵ Tıpkı bir etkilenim olan iştahla arzu olan iştaha aynı terimle işaret etmesinde olduğu.

kendisine haz ve acının eşlik ettiği geçici bir şey olarak söz edildiğinde, bir etkilenimin varlığını kabul etmek gerekir. Bu sebeple etkilenimlerin ele alındığı bölümlerde, *thymos*'u öfkeyle özdeşleştiren dar yorumun esas alınması doğru olacaktır; benzer bir şekilde *thymos*'un kendine hakim olamama tartışmasında öfke yerine kullanıldığını kabul etmemiz gerekir. Burada *thymos*'a ilişkin kendine hakim olamama, tıpkı yalın kendine hakim olamama olan iştaha ilişkin kendine hakim olamama da olduğu gibi bir etkilenim hakkındadır. İştahın en karakteristik tezahürü tensel iştahdır; *thymos*'un en karakteristik tezahürü ise öfke olsa gerektir. Aristoteles iştahı çoğu kez, birçok farklı tezahürlerini göz ardı ederek, tensel iştah yerine kullandığı gibi, *thymos*'u da benzer bir şekilde öfke yerine kullanmış görünüyor.²⁹⁶ Buna karşın temel arzu türlerinden, farklı ırkların hususiyetlerinden ya da yaş gruplarından söz edilen yerlerde, bir arzu olarak *thymos*'un göz önüne alınması doğru olacaktır. Örneğin *Nikomakhos'a Etik* 1111b 10 vd., *Eudemos'a Etik* 1223a 26-7, 1225b 25, *Politika* 1334b 17, *Ruh Üzerine* 414b 1-2 vd. gibi insanı harekete sevk eden temel arzu türlerinin ele alındığı pasajlarda, *Politika* 1327b 19-38'de olduğu gibi ulusların coğrafyaya bağlı olarak şekillenen ulusal karakterlerinin ya da *Retorik* 1389a 3-1390b 13'te olduğu gibi insanların yaş gruplarına bağlı olarak değişen kişisel niteliklerinin ele alındığı pasajlarda, bir etkilenimden ziyade bir arzu gücünden söz edildiğini kabul etmek gerekir.²⁹⁷ Tüm bu durumlarda bilişsel bir nedenin ortaya çıkardığı ve kendisine haz ve acının eşlik ettiği geçici bir etkilenimden ziyade, coğrafi ve biyolojik etkenler tarafından belirlenen ve bilişsel unsurlara ne şekilde tepki verileceğini belirleyen kalıcı bir yatkınlıktan söz edilmektedir. Bu sebeple, bir arzu olarak *thymos*'un etkilenim olarak *thymos*'tan kalıcılık, bilişsel olup olmama ile haz ve acı ilişkisi bakımından ayrıştığını düşünüyoruz.

Sonuç olarak bir etkilenim olarak *thymos* arzunun, bir arzu olarak *thymos* ise doğanın (*physis*) tezahürüdür. Bu doğa, başka bir deyişle arzu gücü, biyolojik ve iklime bağlı etkenlere bağlı olarak farklılıklar arz ederek, belirli bir yaşta olanların ya da belirli

²⁹⁶ Saenz'de (2018, 85-86) bu hususa dikkat çeker.

²⁹⁷ *Thymos*'u bir arzu gücü olarak gören tüm bu ifadeler *Topikler*'de karşılaştığımız ve yukarıda aktarılan ifadelerle de uyumludur.

bir ırka mensup olanların, bazı etkilenimleri tecrübe etme tarzını belirler. Böylece, Asyalı barbarlar ve yaşlıların aksine gençler ve kuzeyli uluslarda *thymos*'a bağlı etkilenimlerin oldukça şiddetli tezahürlerine rastlanır. Buna karşın coğrafi olarak merkezde yer alan ve iklim olarak da en uygun koşullara sahip Yunanistan'da yaşayan halklar, dengeli bir *thymos*'a sahiptir. Dahası Aristoteles, ideal bir yönetimde devlet işlerinin bu yaş ve karakter özellikleri göz önüne alınarak yapılandırılmasını önerir. Bu nedenle *Politika*'da (1328b 33 vd.) coşkulu ve atılgan bir karakteri olan, güç (*dynamis*) sahibi gençlerin askeri, pratik bilgeliğe (*phronēsis*) sahip itidalli yetişkinlerin istişari ve yargısal, güçsüz etkilenimlere sahip yaşlıların ise dini işlerle; farklı ırklara mensup, *thymoeidēs* olmayan kölelerin ise ziraatla (1330a 25 vd.) meşgul olmasını salık verir. Böylece coğrafyaya bağlı olarak belirlenen biyolojik nitelikler, kanın yapısını, kanın yapısı etik nitelikleri, başka bir deyişle karakteri, karakter ise toplumsal-politik işlevi belirler. *Dianoia*, *tekhne* ve *epithymia* ile birlikte *thymos*, ulusların iklime, insanların yaşa bağlı değişen karakterlerinin tezahürleri olarak, toplumsal-politik yapıyı belirlemekte temel rol oynar. Bu haliyle bir arzulama gücü olan *thymos*'un, bir etkilenim olan öfkeden ayrı tutulması gerekmektedir; çünkü bir arzu olarak *thymos*, ne genel etkilenim tanımında (haz ve acının eşlik etmesi), ne de spesifik bir etkilenim olan öfkenin tanımında yer alan unsurları (öfkeyi doğuran bilişsel unsur) taşımaz. Buna karşın bir arzu olarak *thymos* birtakım etkilenimlerin varlık imkanındır ve öfke, korku, sevgi, nefret gibi etkilenimlerin ne tür bir şiddetle tecrübe edileceklerini belirler.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSTEK

5.1. Giriş

Aristoteles'in arzu türleri arasında saydığı üçüncü arzu istektir. Her arzu gibi isteğin de bir ereği vardır ve bu erek iyidir (*agathos*).²⁹⁸ Hazza ilişkin arzu türü olan iştah bir şeyi haz veren olarak arzulamamızı sağlarken, istek nesnesini iyi olarak arzular. İnsanlar iyi olmadığını düşündükleri şeyi istemez.²⁹⁹ Bir şey iyi olarak arzulanıyorsa orada isteğin varlığından söz edebiliriz. Tek bir nesne aynı zamanda hem haz verici hem de iyi olarak değerlendirilebileceği için, tek bir nesne aynı zamanda hem iştahın hem de isteğin konusunu oluşturabilir. Dahası haz verici olan, haz düşkünlüğü durumunda olduğu gibi, iyi olduğu zannıyla isteğin de konusunu oluşturabilir.³⁰⁰

Aristoteles'e göre, istek, seçimi ve seçimi mümkün kılan düşünüp taşınmayı doğurur. Buna göre istek düşünüp taşınmaya (*bouleusis*); düşünüp taşınma ise seçime götürür. Seçimin varlığı isteğin varlığına bağlıdır; oysa Aristoteles iştah ya da *thymos*'a bağlı bir seçimden söz etmez. Diğer yandan her istek bir seçim doğurmaz, zira istek mümkün şeylerin yanı sıra imkansız ya da kendi elimizde olmayan şeyler hakkında da olabilir.³⁰¹ Ancak her seçim bir isteğin varlığını gerektirir ve seçimler her zaman mümkün ve elimizde olan şeyler hakkındadır.

İsteğin ereğini neyin belirlediği hakkında yorumcular arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bir kısım yorumcular, alıştırmaya ve eğitimin şekillendirdiği karakterin

²⁹⁸ Aristoteles birçok yerde istek ve iyi kavramını eşleştirir. Bkz. *NE* 1113a 15 vd., 1114a 3-5, 1103b 4, 1136b 7; *Ret.* 1369a 1-4; 1392b 21; *Top.* 146b 5-6. Krş. *Met.* 1072A 27. İsteğin yanı sıra seçimin de ereği iyidir. Bkz. *NE* 1094a 1-2, 1095a 14-15.

²⁹⁹ Bkz. *NE* 1136b 7-8.

³⁰⁰ Bu konuda bkz. Pearson (2012: 165). *Nikomakhos'a Etik* III.4'te iyi ve görünüşte iyi ayrımından söz edilirken hazzın iyi sanılarak arzulamasından söz edilir. Bkz. *NE* 1113a 33-1113b 2.

³⁰¹ İsteğe konu mümkün şeylerin de bir kısmı elimizde, diğer bir kısmı ise başka bir atletin yarışı kazanmasını istemede olduğu gibi elimizde değildir.

ereği belirlemede oynadığı rolden hareketle, burada aklın herhangi bir etkisinin olmadığını öne sürmektedir. Ereğin belirlenmesinde aklın herhangi bir payı olmadığını öne süren bu yorum, ilk olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında Julius Walter ve ardından Eduard Zeller tarafından öne sürülmüş olup, ardından William W. Fortenbaugh, son olarak Jessica Moss tarafından savunulmuştur.³⁰² Bu yoruma göre ereklere belirlenmesi işi ruhun akli olmayan yanına aittir; akli yan ise bu ereklere ilişkin şeylerin belirlenmesi ya da gerçekleştirilmesinde araçsal bir role sahiptir. Bu yorumcuların şu pasajlara dayandıklarını görüyoruz: “*Erdem hedefi doğru yapar, pratik bilgelik ise buna (hedef) ilişkin şeyleri*”³⁰³; “*Seçim, pratik bilgelik ya da erdem olmaksızın doğru da olmaz; çünkü biri ereğin diğeri ereğe ilişkin şeylerin gerçekleştirilmesini sağlar*”³⁰⁴. Bu görüşü desteklemekte başvurulan diğer bir pasajda ise, eylem alanında, uğruna yapılan şeyle (*to hou heneka*) özdeşleştirilen ilkelerle (*arkhē*), matematik alanında hipotezler arasındaki koşutluğa işaret edildiğini ve bu ilkelerin akıl aracılığıyla değil, doğal ya da alışkanlığa dayalı erdem aracılığıyla öğrenilebileceğinin ifade edildiğini görüyoruz (*NE* 1151a 15-20):

“*Erdem (aretē) ve kötülük/erdemsizlik (makhthēria) ilkeyi (tēn arkhēn) ya bozar ya da muhafaza eder; eylemlerde uğruna yapılan şey (to hou heneka) ilkedir (arkhē), tıpkı matematikte hipotezler(in) <ilkeler olması> gibi. Ne ilkinde ne de sonrakinde logos ilkeleri öğretmeye elverişlidir; ilkeler hakkında doğru kanıyı öğretici, doğal ya da alışkanlığa dayalı erdemdir. Böylesi biri ölçülüdür, zıddı ise haz düşküniüdür*”³⁰⁵

Buna karşın Terence Irwin (1978, 1990), John M. Cooper (1975) gibi yorumcular, aklın işlevinin araçların belirlenmesiyle sınırlı olmadığını öne sürmektedir.³⁰⁶ Takip eden

³⁰² Bu yorumlar hakkında bkz. Hasse (2015: 89; 94), Fortenbaugh (1975: 75-79); Moss (2012), Sorabji (1980: 208-210).

³⁰³ *NE* 1144a. 7-9: “*ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.*”

³⁰⁴ *NE* 1145a 4-6: “*καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ’ ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.*”

³⁰⁵ “*ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἡ μὲν φθείρει ἡ δὲ σφύζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὐτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὐτε ἐνταῦθα, ἀλλ’ ἀρετὴ ἡ φυσικὴ ἡ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. σώφρων μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος, ἀκόλαστος δ’ ὁ ἐναντίος.*”

³⁰⁶ J. M. Cooper (1975) ve C. D. C. Reeve (2002) ahlaki ilkelerin edinilmesinde, sezgisel kavrayış ve diyalektiğin rolüne işaret eder. Irwin ise, bu iki yorumcudan farklı olarak, sezgisel kavrayış yerine düşünüp taşınmanın ereklere belirginleştirmede oynadığı rolün altını çizer.

bölümde ilk olarak, ahlaki ilkelerin edinilmesinde, akli etkinliğe vurgu yapan yorumculardan biri olan Irwin'in görüşleri aktarılacak, ikinci olarak ise bu ilkelerin edinilmesinde asıl olarak ruhun akli olmayan yanının rol oynadığını savunan görüş, bu görüşün Moss tarafından savunulan en güncel versiyonu esas alınarak kapsamlı bir şekilde ele alınacak, ardından bu görüşün zayıf yanlarına dikkat çekilerek çeşitli itirazlar öne sürülecek ve son olarak ise Aristoteles'in istek hakkındaki görüşleri, bu arzunun seçim, akıl, karakter ve özgürlük gibi kavramlarla ilişkisi göz önüne alınarak değerlendirilecektir.

5.2. Entellektüalist Kamp

Entellektüalist kampta yer alan yorumcular genel olarak, pratik aklın rolünün, amacı gerçekleştiren araçları bulmaya indirgenmesine itiraz eder. Bu yorumculardan biri olan Irwin ,(1990: 336-338) düşünüp taşınmanın rolünün, mevcut bir arzuyu en büyük ölçüde tatmin edecek eylemi bulmakla sınırlı olmadığını düşünüyor; ereğe ilişkin şeyler (*ta pros to telos*) ifadesiyle sadece amaca götüren araçların değil, amacın unsurlarının belirginleştirilmesinin de kastedilmiş olabileceğini söylüyor (1978: 256). Düşünüp taşınmaya (*bouleusis*) dayalı bir arzu olan seçim, daha genel bir arzu olan istek tarafından harekete geçirilir. İsteğin konusu iyidir; ancak bu iyi sınırlı bir hedeften ziyade, iyi yaşamak, başka bir deyişle mutluluk gibi, daha genel bir amaçtır (*NE* 1140a 25-8) (1990: 598).³⁰⁷ Kişi bu amacı gerçekleştirmek için düşünüp taşınır (*NE* 1111b 28-30). İyi düşünüp taşınma, pratik bilgeliğin hakkında doğru bir kavrayışa sahip olduğu ereğe uygun düşen şeyleri tayin eder (*NE* 1142b 31-3). Mutluluğa götüren şeylere ilişkin bu düşünüp taşınma, pratik bilgeliğe sahip kişinin isteğini biçimlendirir ve bu istek, seçime götüren düşünüp taşınmaya kaynaklık eder. Böylece, ilki kişinin sahip olduğu genel ve belirsiz mutluluk kavrayışının içeriğini belirginleştirerek isteğin konusunu tayin eden, öteki bu isteğin icrasına hizmet eden, yani araçsal, iki farklı tür düşünüp taşınmanın varlığından söz eder. İsteğin konusunu oluşturan ereğin, düşünüp taşınma olmaksızın

³⁰⁷ Irwin, tıpkı Anscombe gibi, kişinin isteğinin, onun mutluluk kavrayışını yansıttığını düşünüyor.

kavrandığından, haz ve acıya yönelik alıştırmaların (*habitation*), erdemli kişinin ereklarını şekillendireceğinden söz edilemez; pratik bilgelige sahip kimse sadece araçlar üzerine değil, aynı zamanda mutluluğu oluşturan unsurlar üzerine de düşünüp taşınır (1978: 257).

Irwin (1978: 257-259) düşünüp taşınmanın yanı sıra diyalektiğin oynadığı rolden de söz eder. Buna göre, düşünüp taşınmanın başlangıç noktasını oluşturan ilkeler (*arkhai*), alıştırma sonucu oluşan erdemlerden değil, diyalektik bir etkinlik sonucunda elde edilir. Diyalektik yaygın kanaatleri ele alarak, sadece teorik bilimlerin ilkelerini (*arkhai*) değil, pratik ilkeleri de temin etmemizi sağlar. Irwin, diyalektik ve düşünüp taşınmanın birbirine rakip olmadığını, bilakis aynı metod olduklarını, pratik alandaki diyalektiğin, düşünüp taşınmanın bir unsuru olduğunu ve bunların birbirlerini güçlendirdiklerini söyler; *Nikomakhos'a Etik*'in öğretisi düşünüp taşınmaya dayanmasının yanı sıra diyalektiktir; düşünüp taşınma ve diyalektik pratik ilkeleri (*arkhai*), karakterden gelen destek olmaksızın haklılandırabilir (1978: 262).

5.3. Anti-Entellektüalist Kamp:

Anti-entellektüalist görüşlerin en güncel ve kapsamlı savunusu Moss tarafından gerçekleştirilmiştir. Moss ahlaki ilkelerin elde edilmesini ampirist bir yaklaşımla açıklamak istediğinden, teorik ve pratik akıl yürütme arasındaki koşutluklara dikkat çeker. Buna göre, teorik akıl yürütme'nin başlangıç noktası (*arkhai, starting-points*) olan tümeller akıl yürütülerek değil, (sezgisel) akıl (*nous*) aracılığıyla sezgisel olarak kavranır; duyumla başlayıp, *nous*'un sezgisiziyle noktalanan tümevarım (*epagoge*) sonucunda hipotez, aksiyom, postula ya da tanımlar olarak adlandırılan tümellere sahip oluruz (2012: 154).³⁰⁸ Tümevarımla elde edilen bu ilkelerden, akıl yürüterek (*logismos*,

³⁰⁸ Bu bütünüyle deneysel süreç *İkinci Çözümlemeler*'in son bölümünde (100a 3-6 - 100b 3-5) açıklanmıştır: “İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok anıdır. (...) O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tümeli böyle yaratır.” Çev. Houshiary (2015). (*Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ*

reasoning or calculation) sonuçlara ulaşırız. Pratik akıl yürütmede de koşut bir süreç söz konusudur. Ne var ki burada ki başlangıç ilkeleri, hipotezler ya da tanımlar değil, uğruna eylediğimiz ereklere. Bu ereklere alışkanlıklar eliyle karakter tarafından tayin edilir. Dolayısıyla alıştırma bir tür pratik tümevarımdır. *Nous teorik alanda*, deneyimden (*emperia*) tümeli nasıl çıkarırsa, pratik bilgelik karakterin barındırdığı zımni ereği öyle kavrar.³⁰⁹ Ancak pratik bilgeliğin sağladığı bu kavrayışın kurucu bir işlevi yoktur. Alış(tır)ma da içerilen algılar kişinin sahip olduğu iyi kavramını belirler. Kimse haz verici olarak deneyimlemediği şeylerin iyi olduğuna ilişkin entellektüel yargılarda bulunamaz. Alışkanlık eliyle kişinin karakteri belirlenir; karakter ise kişinin ereğini, dolayısıyla isteğini belirler (234). Bu sebeple alış(tır)ma “tümevarımın pratik muadilidir” (155). Burada alışkanlığın ya da alışkanlığın tesis ettiği karakterin hali hazırda yarattığı zımni erek, pratik bilgelik tarafından sadece açık ve kavramsallaştırılmış bir şekilde kavranır; ancak bu entellektüel kavrayış kişinin erek hakkındaki görüşünü hiçbir şekilde değiştirmez; bu içerik bütünüyle karakter tarafından belirlenmiştir. (2012: 170; 2011, 257) Dolayısıyla teorik alanda *nous*’un yerine getirdiği fonksiyonu, pratik alanda karakter yerine getirir (2012: 97).

Bu asli ilkelerin yani ereklere belirlenmesinde herhangi bir kurucu rolü olmayan pratik akıl yürütme, sadece bu ereklere nasıl gerçekleştirileceğine ilişkindir. Pratik akıl yürütmedeki üstünlük olan pratik bilgelik, karakterin sunduğu ereklere esas alarak, teorik

μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλὰ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. (...) Διὸ δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.)

³⁰⁹ Moss’un tümelin kavranışına ilişkin bu yorumu, entellektüalist yorumcular arasında saydığı Reeve’in görüşleriyle büyük bir benzerlik gösterir. Reeve’e göre (2002; 86), akıl (*nous*) “birincil ilke ya da koşulsuz amaç, mutluluk hakkındadır”. Yalnızca doğal ya da alıştırmaya dayalı erdeme sahip olanlar, bu amacın kavrayışından yoksundur; onlar ancak bu amacı kavradıklarında, tam bir erdeme sahip olacaktır. Alıştırma bir tür tümevarımdır. Deneyimler, tümellerin sezgisel kavranışını (*nous*) doğuracak indüksiyonun yapılabilmesinin zeminini oluşturur. Erdemli de erdemsiz de kendi deneyimlerinden hareketle belirli ilk ilkelere ulaşır. Ancak bunlardan sadece ilki, bu ilkeler, yani mutluluk hakkında, doğru bir kavrayışa sahiptir. Bu sebeple doğal ya da alıştırılmış erdeme sahip olanlar *nous*’a, bunlardan yoksun olanlarsa, hem alıştırmaya hem de *nous*’a muhtaçtır; çünkü mutluluk hakkındaki doğru kavrayışı doğal ya da alıştırmaya dayalı erdem verir (NE 1151a 17-19) ve “*nous* sadece onların öğrettiklerinde zımni olarak bulunan tümeli kavrar” (86). Moss Reeve’den tümellerin edinilmesi işini *nous* yerine pratik bilgelige yüklemek bakımından ayrılır.

akıl yürütmenin pratik alandaki muadili olan, düşünüp taşınmayı gerçekleştirir (101, 157). Dolayısıyla pratik bilgeliğin iki fonksiyonu vardır: Pratik bilgelik ilk olarak araçlara ilişkin (*ta pros to telos*) düşünüp taşınmayı gerçekleştirir ve erdemin hedeflediği ortayı belirleyen (*horizein*) *logos*'u temin eder (192-193, 198).³¹⁰ Pratik bilgeliğin ikinci işlevi ise, alışkanlığın tayin ettiği zımni ereğin, açık ve kavramsallaştırılmış bir şekilde kavranmasını sağlamaktır. Aklın (*nous*), deneyimden (*emperia*) tümeli elde etmesi gibi, pratik bilgelik karakterin barındırdığı zımni ereği kavrar. Ancak bu kavrayışın sezgisel aklın hareketinden farklı olarak kurucu bir işlevi yoktur. Karakter, başlangıç noktası olan ereklere belirler; pratik akıl yürütme ise, ereğin nasıl gerçekleştirileceğini.³¹¹

³¹⁰ Bak. NE 1106b 36 - 1107a 2. Moss, Aristoteles'in pratik bilgeliğe attığı büyük önemi -onun pratik bilgelik olmadan gerçek bir erdemin mevcut olamayacağına (NE 1144b 16-27), bir kez pratik bilgeliğe sahip olunca diğer tüm erdemlere sahip olunacağına ilişkin ifadelerini (NE 1145a 1-2)-, pratik bilgeliğin ortayı belirlemede oynadığı bu role bağlar. (191)

³¹¹ Moss hem ilkelerin edinilmesinde, hem de bu ilkelerden hareketle akıl yürütmede hayal gücünün gerekli olduğunu düşünüyor. Moss, *Ruh Üzerine* III. kitaptaki (433b 27-30) hesaplayıcı (*logistikē*) ve duyumsal (*aisthētikē*) hayal gücü ayrımından hareketle, seçimin (*prohairesis*) hesaplayıcı hayal gücüne, isteğin ise duyumsal hayal gücüne dayandığını öne sürer. Buna göre; hem teorik hem de pratik akıl yürütmenin başlangıç ilkeleri (*starting-points; arkhai*), hayal gücünün yardımıyla temin edilir. Kişi erdemli etkinliklerde bulunmaya alıştırılırken, sürekli olarak duyduğu haz, sonunda onun bu erdemli etkinliği iyi olarak algılamasını sağlar. Hayal gücü bu tekrarlanan haz verici deneyimleri genelleştirir ve görünüşte iyi olarak sunar. Akıl ancak bu aşamadan sonra devreye girerek, akli olmayan bilişin sağladığı görünüşü tasdik ederek kavramsallaştırır. Görünüşün hali hazırda sahip olduğu içeriğe herhangi bir ilavede bulunmayan bu inanç/sanı (*belief*), pratik bilgeliğe, pratik akıl yürütmenin başlangıcı olan büyük önermeyi sunar ve isteğin ereğini oluşturur. Bu sebeple istek akli bir arzu olarak görünür (2012: 98-99, 163). Ancak hayal gücü, teorik ve pratik akıl yürütmenin başlangıç ilkelerini temin etmenin yanı sıra, bu ilkelerden hareketle çıkarımlarda bulunmamızı sağlar. Hayal gücünün sağladığı erek, düşünüp taşınmanın başlangıç noktasını oluşturur. Ancak düşünüp taşınmada da hayallere ihtiyaç duyarız. Duyumların (*aisthesis*) meydana getirdiği hayaller, pratik akıl yürütme olan düşünüp taşınmada da kullanılır (151). Bu sebeple, seçim bile dolaylı bir şekilde, hayal gücüne dayanır. Düşünüp taşınan kişi, farklı seçenekleri gözünde canlandırarak, en haz verici bulduğu şeyi seçer. Teorik akıl yürütmede, benzer bir durum söz konusudur. Bir geometrici farklı üçgen ve açıları, zihninde canlandırarak hali hazırda sahip olduğu postülalardan bir teoreme ulaşmaya çalışır (144); kişi, bir üçgeni gözünde canlandırmaksızın, üçgen olmaklık üzerine hesaplama yapamaz. Bu ise daha önce üçgenlerle karşılaşmış olmayı gerektirir. Pratik akıl yürütmede de, benzer bir şekilde farklı eyleme biçimlerini, arzuya konu şeyleri gözümüzde canlandırarak düşünüp taşınırız. Kimse daha evvel haz verici olarak tecrübe etmediği bir şeyi, haz verici olarak hayal edemez, dolayısıyla bu eylemin yapıp yapılmayacağı üzerine düşünüp taşınamaz. Bu sebeple, alış(tır)ma burada da, tıpkı ereğin belirlenmesinde olduğu gibi, büyük bir rol oynar. Moss düşünüp taşınma sürecinde hayal gücünün kullanımına örnek olarak, hedefi ölçülü bir şekilde haz duymak olan birinin, pastadan bir dilim daha mı yemesi, yoksa bundan kaçınarak, güne noktayı koyması gerektiği üzerine düşünüp taşınmasını örnek gösterir. Bu seçeneklerin her biri bir düşünce ve her düşünce hayal içerdiği için, burada geçmiş duyumları muhafaza eden ve yeniden üreten hayal gücü devreye girecek ve kişi kendini pasta yerken ve kaçınırken hayal edecektir. Geçmişteki pasta yeme deneyimleri haz verici idiyse, kişinin bu eyleme ilişkin hayalleri de haz verici olacak

Moss, Aristoteles'e attettiği görüşü, pratik deneycilik (*practical empiricism*) olarak adlandırıyor. Buna göre tıpkı teorik akıl gibi pratik akıl da, hayal gücüne -ve asli olarak- duyuma dayanır. İyi hakkındaki düşüncelerimizin içeriği, insan ruhunun akli olmayan yanına aittir. Bu içerik “*değerlendirici algı ve hayal gücü*” (*evaluative perception and phantasia*) aracılığıyla temin edilir (141). Moss buradan hareketle akli motivasyonun psikolojik bakımdan akli olmayandan tamamen farklı olduğu görüşüne itiraz ediyor. İtiraz edilen bu görüşe göre, iştahın, haz ve acı duyumuna dayanmasına karşın, istek, haz ve acı duyumuna değil, iyiye ilişkin rasyonel bir kavrayışa dayanır. Moss'a göre ise, akli olsun olmasın tüm arzular hayal gücüne dayanır; bu aynı zamanda tüm düşüncelerin hayallere dayanmasının bir sonucudur.³¹² Bu sebeple bir hayale dayanmayan bir arzu yoktur. İyiye ilişkin düşüncelerin yanı sıra bu düşüncelerin doğurduğu arzular da değerlendirici/pratik hayali gerektirir. Bu sebeple tüm arzular görünüşte iyiye ilişkindir. Hayvanlarla ortaklaşa sahip olunan akli olmayan arzuların yanı sıra, istek ve seçim de “*yarı-duyumsal görünümlere, hayal gücünün icrasına*” dayanır (137-138).³¹³

Moss'un erdemin ve ereğin kazanılmasını alışkanlığa dayalı açıklaması, akli araçların belirlenmesiyle sınırlayan birçok pasajla uyumlu görünse de, özellikle kendine hakim olamama (*akrasia*) konusu ile *Nikomakhos'a Etik* III, 5'te karşımıza çıkan özgürlük meselesini açıklamada başarısızlığa uğrar. Takip eden bölümde özellikle *Nikomakhos'a Etik*'in yapısından kaynaklanan bazı hususlara değinildikten sonra, ilkin tensel iştaha

ve arzuyu harekete geçirecektir. Ancak ruhun akli yanı şimdi haz veren şeyi, gerçek anlamda haz veren ya da iyi olanla otomatik bir şekilde özdeşleştirerek hareket etmez; pasta yemenin vereceği karın ağrısını ve pişmanlık gibi acı verici durumları hayal ederek farklı seçenekleri gözden geçirir. Böylece gecenin geç bir saatinde pasta yemenin nasıl bir şey olacağına ilişkin bir resme/hayale sahip olur. Kişi ne şekilde hareket edeceğini düşünüp taşınırken, haz ya da acı verici hayalleri gözünde canlandırarak, bir seçeneği en iyi olarak sunan tek bir imge haline getirir; bir karara varır ve eyler. Moss'a göre, *Ruh Üzerine*'de (III. 11. 434a 7-11) “*birçok hayalden tek bir hayal yaratabilir*” (*ὅστε δύνανται ἐν ἐκ πλείονων φαντασμάτων ποιεῖν*) ifadesiyle kastedilen, işte bu düşünüp taşınma sürecidir (148-149). Ancak Moss rakip hayallerden birini ötekine tercih etmemizi sağlayan şeyin ne olduğu sorusuyla ilgilenmez.

³¹² Aristoteles'in deyişiyle (*RÜ* 431a16-17): “*Ruh bu yüzden asla hayalsiz akletmez*”. Çev. Aygün-Sev (2018) (*διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ*). Bkz. Moss (2012: 138-140).

³¹³ Arzuları tek bir kaynağa indirgeyen bu yaklaşımın, çatışan arzular olgusunu açıklamakta karşılaştığı güçlüğü aşağıda değinilecektir.

ilişkin erdem ve erdemsizlik ile kendine hakim olma ve olamama karşılaştırılarak, ardından insanın karakteri üzerinde söz hakkı olup olmadığı meselesi ele alınarak Moss'un iddiaları sorgulanacak, bu tartışmadan hareketle isteğin konusu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

5.4. Anti-Entellektüalist Yaklaşım Yönelik İtirazlar

5.4.1. *Nikomakhos'a Etik'in Normatif Yapısından Doğan İtiraz*

Karakter amacı, dolayısıyla isteği belirler derken ve düşünüp taşınmayı da araçlara hasrederken, Aristoteles amaçların hiçbir durumda düşüncenin konusu olamayacağını öne sürüyor olmasa gerektir.³¹⁴ Onun politik rejimler hakkındaki görüşleri, bu duruma bir örnek teşkil eder. Aristoteles'e göre yönetim biçimlerinin de erekları vardır. Nasıl kişilerin karakterleri onların erekları belirliyor ise, yönetim biçimlerinin karakterleri, bu yönetimlerin erekları belirler (*Ret.* 1366a 4-6): “*Demokrasinin ereğı özgürlüktür, oligarşinininki zenginlik, aristokrasinininki eğitime ve geleneklere ilişkin şeyler, tiranlığınki ise muhafaza.*”³¹⁵ Bir kez rejimin karakteri belirlediğinde, artık bu karakterin tayin ettiği amaç hakkında düşünüp taşınmak anlamsızdır ve bu amacın nasıl gerçekleştirileceğı üzerinde durulmalıdır. Ancak bu husus, amaçlar üzerine düşünölemeyeceğı anlamına gelmez. Dahası politik incelemenin amacı tam da budur.

Benzer bir durum ahlak felsefesi için de geçerlidir. Adil kişi adil şeyler yapmak isteyecektir. Bir kez bu karaktere sahip olduğunda, kişi adil olup olmamak yerine, adil olmak için ne yapması gerektiğı üzerine düşünüp taşınacaktır.³¹⁶ Ancak bu durum kişinin

³¹⁴ Wiggins (1980, 226-7) bu durumun absürtlüğüne değiniyor.

³¹⁵ “ἔστι δὲ δημοκρατίας μὲν τέλος ἐλευθερία, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, ἀριστοκρατίας δὲ τὰ περὶ παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα, τυραννίδος δὲ φυλακίη”.

³¹⁶ Doktor iyileştirip iyileştirmeyeceğini, hatip ikna edip etmeyeceğini düşünmez; ilki nasıl iyileştireceğı, öteki nasıl ikna edeceğı üzerine kafa yorar, bkz. *NE* 1112b12-16; *EE* 1228b 25 vd.. Aristotele burada hali hazırda kurulmuş ve katılmış kapalı bir sistemden söz ediyor. Bir kez bu aşamaya geçildiğinde, düzenin işlevinin, yöneldiğı ereğın sorgulanması anlamsızdır. Burada aşağıda değineceğimiz, inşa eden ve açığan vuran seçim ayırımına denk düşen bir ayırma ihtiyaç duyulmaktadır.

rakip yaşam görüşlerini karşılaştırarak, en iyi yaşamın ne olduğu hakkında düşünmesine mani olmaz. Ahlak felsefesinin işi tam da budur. Bu sebeple, Irwin (1978; 257-258) ve Cooper (1975) gibi yorumcular, diyalektiğin oynadığı rolden söz etmekte haklı görünüyor. Bir ahlak teorisine sahip olmak, entellektüel bir çabayı gerektirir. Eğer Moss'un belirttiği gibi, erekler yalnızca haz ve acı duyumlarına bağlı olarak karakterden neşet ediyor ve pratik bilgeliğin işi bunu kavramakla sınırlı olsaydı, birçok farklı karakter arasında birini erdemli diğerini erdemsiz kılacak bir ölçütten yoksun olurduk. Bu durumda her şey görünüşte iyi olmakla kalır, gerçek anlamda bir iyiden söz edilemezdi. Aristoteles erdemini yalnızca alışkanlık sonucu elde edilen bir şey olduğunu düşünmüş olsaydı, *Nikomakhos'a Etik* gibi pratik amaçları da olan bir eseri kaleme alması anlamsız olurdu. A. Oksenberg Rorty'nin *Poetika* hakkındaki şu sözleri *Nikomakhos'a Etik* için de geçerlidir:

*"Tamamlanmamış ve bölük pörçük de olsa, Poetika birkaç farklı girişimi bir araya getirir. O her şeyden evvel çeşitli poetik türlerin işlev ve yapılarını sanki onlar biyolojik türlermişçesine analiz etmeyi amaçlayan felsefi bir çalışmadır. "Fenomeni kaydet" bu yaklaşım tarzının sloganıdır. Nasıl olup da parçalarının biçimsel bir düzenlenişinin özel bir amacın icrasını başardığını, başka bir deyişle, eserin yapısının nasıl olup da belirli bir karşılık doğurduğunu göstererek poetik türleri teşrih ediniz. Ancak mademki poetik türler zanaatlardır, Poetika işlevsel bir şekilde yönlendirilmiş bir teşrih olmanın yanı sıra teknik tavsiyeler içeren bir kitaptır. Aristoteles'in trajedi yazarlarına tavsiyesi, dramaların, özel bir tür psikolojik ve entellektüel etki doğurabilmesi için nasıl kurulması gerektiğine ilişkindir. Bu tavsiye, oyun yazarlarına klasik dramının analiz edilmesiyle elde edilen bir modele nasıl uyulacağını söylemenin ötesine geçer. Aristoteles sanki bir bileşimi analiz etmiş ve onu üretmek için gereken formülü elde etmiş bir kimyager gibidir. Aristoteles'in trajik drama fenomenini kaydetme tarzı, bir teknik tavsiyede zımni olarak rastlanabilecek olanı aşan, güçlü bir normatif yönelime sahiptir."*³¹⁷

Benzer ifadeler *Nikomakhos'a Etik* için de sarf edilebilir. Tıpkı *Poetika* gibi *Nikomakhos'a Etik*'te karakter erdemlerinin ve iyi bir yaşamın ne olduğuna ilişkin "güçlü bir normatif yönelime sahiptir". Aristoteles bu eserinde, pratik bilge tarafından

³¹⁷ Arkhe-Logos I (2016; 62).

belirleneceğini söylediği gerçekte iyi tasarımını adeta formüle etmekte, normu belirlemektedir.³¹⁸ Bu tutum özellikle *Nikomakhos'a Etik*'in III. ve IV. kitaplarında, karakter erdemlerinin betimlendiği satırlarda kendini gösterir.

İsteğin konusu olan iyi tasarımları, Moss'un iddia ettiği üzere, karakterden elde edilebiliyor olsaydı, sağlık ve mutluluk gibi istek duyulan tasarımlardan söz edilemiyor olması gerekirdi. Ancak Aristoteles mutluluk ve sağlığa ilişkin istekten söz eder. Karakter erdemlerinin tek başına alıştırma yoluyla elde edilebileceği kabul edilebilse dahi, insanın nihai ereği olan mutluluk gibi bir tasarımın ne tür bir alıştırma ile kavranacağı sorun teşkil etmeyi sürdürür. Kişi, tıpkı bir müzik aletini öğrenmede olduğu gibi, *theoria* etkinliğinde buluna buluna, bu etkinlikten haz duymaya başlayabilir; ancak buradan, bu etkinliğin neden diğer etkinliklerden daha değerli olduğuna ilişkin bir haklılandırmayı elde edemez. Erdeme göre etkinliğin ne olduğu, insan doğasının, işlevinin, ereğinin ne olduğuna ilişkin bir kavrayışı gerektirir; bu ise, insanın evrendeki yerinin tayinini, Tanrı ve diğer canlılarla mukayese edilmesini. Düşünsel bir çaba sarf edilmeksizin, erdeme uygun etkinliğin ne olduğu tespit edilemez. İnsanın ereğinin tayini, insanın kozmostaki özgün yerini belirleyen bir düşünsel etkinliği gerektirir. Ancak böylesi bir faaliyetin ardından, erdeme uygun yaşamın ne olduğu sorusuna yanıt verilebilir. Alıştırma tek başına böylesi kapsamlı bir kavrayışı sağlayamaz. *Nikomakhos'a Etik*'in karakter erdemlerine ilişkin detaylı tasvirleri ile insanın nihai ereği olan mutluluğun ne olduğuna ilişkin teklifi düşünüldüğünde, *Nikomakhos'a Etik*'in amaçlara ilişkin düşünsel bir çaba içerdiği, bize görünüşte değil gerçek bir iyi tasarımını vadettiği görülebilir.³¹⁹

³¹⁸ Görünüşte, gerçekte iyi ayrımı konusunda bak. *NE* III. IV, 1113a 17 - 1113b 2.

³¹⁹ Sorabji (1980, 217) benzer bir şekilde doğa, alışkanlık ve öğreti/logos üçlü ayrımını göz önüne alarak *Nikomakhos'a Etik*'in öğretiyi temin ettiğine dikkat çeker.

5.4.2. Kendine Hakim Olma/Olamamadan Kaynaklanan İtiraz

İştahın ele alındığı bölümde, Aristoteles'in etkilenimler listesinde yer verdiği etkilenimlerden biri olan iştaha özgü ortamın ölçülülük (*sōphrosunē*), ifradın ise haz düşkünlüğü (*akolasia*) olarak adlandırıldığından ve yalnızca bu arzuya ilişkin zayıflığın yalın kendine hakim olamama (*haplos akrasia*) olarak nitelikli kendine hakim olamama hallerinden ayrıştırıldığından söz edilmişti. Kendine hakim olma ve kendine hakim olamamanın (*akrasia* ve *enkratia*) yalın halleri, dokunma ve tatma duyusunun hazları, başka bir deyişle zorunlu bedensel hazlar hakkındadır.³²⁰ Aristoteles'e göre, erdem, kendine hakim olmadan daha iyidir; erdemsizlik ise kendine hakim olamamadan daha kötüdür. Kendine hakim olamama erdemsizlikten daha iyidir, çünkü kendine hakim olamayan her ne kadar erdemsiz olanla aynı şekilde davranıyor olsa da, içerisinde başka bir şey olmaya, erdeme dönüşmeye yönelik bir güç taşır. Oysa erdemsiz katılaşmış bir karakterden hareket eder ve ruhunda başkaca bir ilke uç vermediği için, bir çatışma ya da azap duymaz. Kendine hakim olan ise, her ne kadar erdemli kimse ile aynı şeyleri yapıyor da olsa, erdemli sayılmaz. Çünkü kendine hakim olanda, akli olmayan (*alogon*) arzular güçlü bir şekilde varlıklarını sürdürür. Kişi ne zaman aksi yönde hareket etmek istese, bu arzuları bastırmak zorunda kalır. Oysa erdemli kişi yapa yapa kurulmuş bir *heksis*'ten hareket ettiğinden, zor olanı kolaylıkla ya da çok büyük bir karşı koyuş olmaksızın ya da acı duymaksızın gerçekleştirir, tıpkı usta bir sporcunun ya da bir müzisyenin, başkalarının güçlükle gerçekleştirdiği şeyleri zahmetsizce gerçekleştirmesinde olduğu gibi. Erdemli kimse tıpkı usta bir müzisyen gibi, bir *heksis*'ten hareket etmektedir. Oysa kendine hakim olan, bu takviye güçten mahrum bir şekilde, sahip olduğu ilkeye göre hareket etmek zorundadır. Elinde bu ilkenin oluşturduğu iyi tasarımı ve bu tasarımın doğurduğu arzu olan istek dışında, başkaca bir güç yoktur. Ne zamanki bu ölçüt onun karakterinde somutlaşır, o vakit bu karakterin doğurduğu iyi tasarımına yönelik arzu kolaylıkla icra edilebilir bir hal alır. Kendine hakim olan ve olamayan biri, her ne kadar erdem adı verilen bir *heksis*'ten yoksun olsa da, doğru bir

³²⁰ NE 1148b 10-12.

ereğe sahiptir. Bu Moss gibi ereğin elde edilmesini alışkanlığın inşa ettiği karaktere bağlayan bir düşünür için, açıklanması mümkün olmayan bir sorun teşkil eder. Tüm bu hususların *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabında, yalın kendine hakim olamama ve kendine hakim olmanın, ölçülülük ve haz düşkünlüğü ile kıyaslandığı bölümde kristalize olduğunu görüyoruz.³²¹

Kendine hakim olan ile ölçülü olanın her ikisi de görünüşte benzer bir şekilde davranarak, akla aykırı bedensel hazlardan kaçınır. Ancak kendine hakim olan, erdemi doğuran *heksis*'ten yoksun olduğundan, ölçülü bir kimseden farklı olarak, kötü bir iştaha sahiptir. Her ikisi de bedensel hazlardan geri durabiliyorsa da, kendine hakim olan bunları yine de hoş bulur, ölçülü olan ise bulmaz:

*“Çünkü hem kendine egemen kişinin bedensel hazlar yüzünden akla aykırı (para ton logon) bir şey yapması olanaklı değil, hem de ölçülü kişinin. Ama birincisi kötü arzuları taşımasına karşın, beriki ise kötü arzular (epithymia) taşımadığı için; yine beriki akla aykırı bir şeyden hoşlanamayacak kişi olduğundan, ilki ise bundan hoşlanabilecek bir kişi olmasına karşın, kendini bırakmadığından böyle bir şey yapmaz.”*³²² (NE 1151b 34-1152a 3)

Erdem seçime ilişkin (*prohairesetik*) bir *heksis*'tir. Kendine hakim olma durumunda ise, her ne kadar erdemi oluşturan bir *heksis* mevcut olmasa da, seçim ve bu

³²¹ Aristoteles, haz karşısında kendine hakimiyeti acı karşısındaki kendine hakimiyetten ayırır. Örneğin, haz düşkünlüğü haz, korkak ise acı karşısında sınılanır (NE, 1150a 13-15): “Hazlarla ilgili olarak birine ‘kendine egemen olmayan’, ötekine ‘kendine egemen olan’; acılarla ilgili olarak da birine ‘zayıf karakterli’ (malakos), ötekine ‘sağlam karakterli’ (karterikos) denir” Çev. Babür (2009). (τούτων δ’ ὁ μὲν περὶ ἡδονᾶς ἀκρατής ὁ δ’ ἐγκρατής, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικός.); NE 1150a 32-1150b 1: “Kendine egemen olmayanla kendine egemen olan, zayıf karakterliyle de sağlam karakterli birbirine karşı. Sağlam karakterli olmak karşı koymakta, kendine egemen olmak ise üstün olmakta: Nasıl yenilmemek yenmekten farklıysa, karşı koymak da üstün gelmekten farklı. Bunun için kendine egemen olmak sağlam karakterlilikten daha tercih edilecek bir şey.” Çev. Babür (2009). (ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός· τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ἀντέχειν, ἢ δ’ ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν, ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι τοῦ νικᾶν· διὸ καὶ αἰρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας ἐστίν.) Ayrıca bkz. NE 1147b 21-23.

³²² Çev. Babür (2009): “ὁ τε γὰρ ἐγκρατής οἷος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ’ ὁ μὲν ἔχων ὁ δ’ οὐκ ἔχων φάβλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ’ οἷος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.”.

seçimi doğuran bir istek mevcuttur ve kişi bu seçime uygun bir şekilde hareket eder (NE 1111b 13-16): “*Kendine hakim olamayan seçim değil iştah üzerine eyler, kendine hakim olansa, bunun aksine iştah değil seçim üzerine.*”³²³

Kendine hakim olan kimse, erdemli bir karaktere sahip olmasa da, tıpkı erdemli biri gibi hareket eden kimsedir. Onda istek ve isteğin başlattığı düşünüp taşınma sonucunda ortaya çıkan arzu olan seçim mevcuttur; ancak bu kişide, bu arzunun ilkesi, bir karakterden doğmaz. Bu yüzden kendine hakim olan ölçülü sayılmaz, çünkü isteğiyle çatışan bir iştaha sahiptir. Ölçülü kişi ise seçime ilişkin bir *heksis*’ten, başka bir deyişle ikincil bir arzu gücünden hareket eder. Dolayısıyla ölçülü kişi isteği belirleyen ilkeye sahiptir. Bu ilkeyi, sahip olduğu oturmuş karakteri, yani kalıcı hale gelmiş hissediş, eyleyiş yatkınlıkları belirler ve kişi bu karakterin doğurduğu istekle çatışan bir iştaha sahip değildir. Sonuç olarak kendine hakim olan, oturmamış bir ilkeden, ölçülü kişi ise karakterin doğurduğu kalıplaşmış bir ilkeden hareket eder. Kendine hakim olan kişi, sürekli seçim yapa yapa belki de seçime ilişkin bir *heksis*’e kavuşacaktır; ve ancak bu aşamadan sonra sahip olduğu motivasyonel güçler arasındaki çatışma sona erecektir.

Benzer bir durum kendine hakim olamama ile haz düşkünlüğü karşılaştırmasında göze çarpar. Kendine hakim olamayanların en azından bir kısmı³²⁴, ne yapmaları gerektiği

³²³ “καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ’ οὐ· ὁ ἐγκρατὴς δ’ ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ’ οὐ.” Burada belirli bir eylemi doğuran motivasyonel gücün ne olduğu ifade edilmektedir. Bu sebeple bu ifadeden hareketle, kendine hakim olanın iştah duymadığı, kendine hakim olanın ise seçim yapmadığı sonucuna varılmamalıdır. Hardie (1968, 177) tarafından da belirtildiği üzere, kendine hakim olma ve olamama durumunda, kişi erdemin gerektirdiği üstün tutulan bir erkle, haz arasında tercih yapmak zorundadır ve ancak üstün ereğin tercih edilmesi halinde seçimden söz edilebilir.

³²⁴ Burada iki tür kendine hakim olamamanın var olduğunu ve bunlardan sadece birinin düşünüp taşınma içerdiğini belirtmek gerekir. Zira Aristoteles kendine hakim olamayanları, düşünüp taşınma bakımından ikiye ayırır (NE 1150b 19 vd.): “*Kendine egemen olmamanın bir türü güç eksikliği, bir türü de kendini koyvermedir. Birinciler düşünüp taşındığı halde, tutku yüzünden, üzerinde düşünüp taşındığı şeyde tutarlı kalmaz, berikiler düşünüp taşınmadıkları için tutku tarafından sürüklenir (...)* Özellikle çabuk öfkelenenler ve karasevdalılar kendilerini koyverme açısından kendilerine egemen değiller. Çünkü birinciler acelecilik yüzünden, berikiler de hissettikleri şeyin yoğun baskısı yüzünden tasarımlarını izlediklerinden ötürü akla bağlı kalmaz” (Çev. Babür (2009))
(ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ’ ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλευσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλευσάσθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους; (...) μάλιστα δ’ οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικ οἱ τὴν προπετὴ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτητα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένο

konusunda düşünüp taşınabilir; buna rağmen haz karşısında tıpkı haz düşkününü kimsenin davranacağı şekilde davranır. Bununla birlikte haz düşkünlüğü ile kendine hakim olamama özdeş değildir. Zira her ne kadar her ikisi bedensel hazların peşinden koşsa da, yalnızca biri bunun gerekli olduğunu düşünür.³²⁵ Diğer yandan haz düşkünlüğünde seçim (*prohairesis*) söz konusudur; kendine hakim olamamada ise seçim yoktur.³²⁶ Çünkü haz düşkününü gerçekte, hazzın peşinden gitse de, hazzı iyi bulduğu için seçer. Dolayısıyla haz düşkününü bir isteğin peşine düşer. Onun isteğini belirleyen iyi tasarımı, görünüşte iyi olan bir şey, yani hazdır. Kendine hakim olamayan ise isteğinin aksine, iştahının peşine düşer (1136b 7-9): “Hiç kimse erdemli olmadığını düşündüğü şeyi istemez, kendine hakim olamayan insan da yapmaması gerektiğini düşündüğü şeyleri yapar.”³²⁷ Kısacası, kendine hakim olamayan iştahtan, haz düşkününü ise istekten ötürü hazzın peşinden koşar; kendine hakim olamayan hazzı haz olarak, haz düşkününü ise iyi olarak arzular; oysa arzuladığı iyi kisvesine bürünmüş hazdır.³²⁸ Kendine hakim olamayan biri, iyi yasaları olan ama bu yasaları uygulamayan; kötü kimse ise, kanunları uygulayan ama kötü yasaları olan bir kent gibidir.³²⁹ Kendine hakim olamayan, dokunma ve tatma duyusunun hazlarının peşinden gider, ama karar verdiği için değil, kararına karşın gider.³³⁰

υσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ.). NE 1152a 18-19: “O halde kendine egemen olmayan kişi bilen ve gören biri değildir, uyuyan ya da sarhoş biri gibidir (...) bunlar içinde kimi düşündüğü şeyde tutarlı kalmaz; karasevdaı kişi genelde hiç düşünüp taşınmaz” (Çev. Babür (2009)). (“οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ’ ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος. (...) ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμεντικὸς οἷς ἂν βουλευσῆται, ὁ δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως.”). Moss’un da (2012: 127) değindiği üzere, Aristoteles’in kendine hakim olamama hakkındaki ifadelerinin büyük bir kısmı güç eksikliğine/zayıf olmaya ilişkindir. Bkz. NE 1142b 18-20.

³²⁵ NE 1152a 4-6: “Kendine hakim olamayan ve haz düşkününü bir yandan benzerdir, diğer yandan farklıdır; her ikisi de bedensel hazları takip eder, ancak ilki gerekli olduğunu düşünerek, öteki ise düşünmeden”. (ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκράτης καὶ ἀκόλαστος, ἕτεροι μὲν ὄντες, ἀμφοτέροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ’ ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ’ οὐκ οἰόμενος.)

³²⁶ NE 1148a 17.

³²⁷ Çev. Babür (2009): “οὐτε γὰρ βούλεται οὐδεὶς ὁ μὴ οἶεται εἶναι σπουδαῖον, ὃ τε ἀκράτης οὐχ ἂ οἶεται δεῖν πράττειν πράττει.”.

³²⁸ NE III. 4’te (1113a 33-1113b 2) iyi ve görünüşte iyi ayrımından söz edilirken hazzın iyi olarak arzulamasından söz edilir: “Çoğu kimsenin ise haz yüzünden yanıldığı görülüyor, çünkü haz, iyi bir şey olmadığı halde, onlara iyi görünüyor. O zaman hoş olanı iyi diye tercih ediyorlar, acıdan da kötü diye kaçıyorlar” (çev. Babür (2009)). (“ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν εἰσὶ γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φερόουσιν.”).

³²⁹ NE VII. 4, 1148a 5-20.

³³⁰ Moss’un yukarıda aktardığımız pasta örneğine bağlı kalarak, obezite sorunu yaşayan ve günlük kalori miktarının çok üstünde besin tüketmiş ve önünde duran büyük bir dilim pastaya bakan iki kişi düşünelim.

Kendine hakim olamayan haz düşkününden daha iyi durumdadır, çünkü taşıdığı zayıflığın yanı sıra bir değişme gücüne sahiptir. Kendine hakim olamayanın ruhundaki çatışma bir çözüm potansiyeli taşır. Oysa haz düşkününü bu potansiyelden mahrumdur; ya bu çatışmayı hiç deneyimlememiş ya da bu ruhsal çatışmayı, tensel hazlar lehine çözüme kavuşturmuştur. Dolayısıyla burada çatışan motivasyonlardan arınmış, oturmuş bir karakterden söz edilebilir. Bu yüzden Aristoteles’e göre haz düşkününü iflah olmaz (*anitos*) biridir. Haz düşkününün iyileşemez olmasının sebebi, pişmanlık duymamasıdır, çünkü “*pişmanlık duymayan kişi düzelmez*”³³¹:

*“İmdi dediğimiz gibi, haz düşkününü kişi pişmanlık duyan biri değil, çünkü o tercihinde tutarlı. Oysa her kendine egemen olmayan kişi pişmanlık duyar. (...) Biri iyileşmez, öteki düzelebilir”*³³² (NE 1150b 29-31)

Moss’un erdemi ruhun akli olmayan yanına bağlama girişimi, bu erdemden yoksun ancak kendine hakim olabilen kişinin içinde bulunduğu durumu açıklayamamaktadır. Moss’un açıklamaları erdem ve erdemsizlik gibi karakterlerin herhangi bir ikilem yaşamadığı durumları açıklamada herhangi bir güçlükle karşılaşmaz; ancak kendine hakim olma ve olamama gibi hatların belirsizleştiği durumlarda açıklama gücünü yitirir. Moss’un açıklamasının doğru olabilmesi için, bu tür kişilerin iyi tasarımından yoksun olması gerekirdi. Çünkü bu kişilerde, ahlaki alanın tümelleri olan erekları belirleyen alışkanlık, henüz karakteri şekillendirmemiştir.³³³ Ne var ki, kendine

Birinci kişi bedensel hazların mutlu bir yaşamın zorunlu bir unsuru olduğunu ve ölçülü bir şekilde tüketilmesi gerektiğine inanıyor ve düşünüp taşınarak önündeki pastaya dokunmaması gerektiği sonucuna varıyor; ancak bunu seçmek yerine hazzın peşinden gidiyor. Sahip olduğu ereğin doğurduğu isteğin ve bu isteğin doğurduğu düşünüp taşınmanın gerektirdiği şekilde hareket etmeyi seçmez. İkinci kişi hazlar arasında herhangi bir fark gözetmeyen mutluluğu haz yaşamında gören bir hedonist olsun. Bu kişi karakterin belirlediği bir iyi tasarımına sahip olacaktır. Bu tasarım onda bu tasarıma uygun bir istek doğurur ve kişi düşünüp taşınarak pastayı yemeyi seçer. Birinci şahıs kendine hakim olamayandır, ikinci ise haz düşküdüdür. Her ne kadar aynı şekilde hareket ediyor dahi olsalar, yalnızca biri seçim yapar.

³³¹ NE 1150a 22, çev. Babür (2009): “ó γάρ ἀμεταμέλητος ἀνίαςος.”

³³² Çev. Babür (2009): “Ἔστι δ’ ó μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γάρ τῇ προαίρεσει· ó δ’ ἀκρατής μεταμελητικός πᾶς. (...) ἀλλ’ ó μὲν ἀνίαςος ó δ’ ίατός.”

³³³ Pearson (2012: 167) ise ters kendine hakim olamama ve olma (*inverse akrasia/enkrateia*) durumlarında, karakterden doğmayan bir seçimin söz konusu olduğuna dikkat çeker.

hakim olma ve olamama durumunda, iyi tasarımının erdem ya da erdemsizlikten bağımsız olarak mevcut olduğunu görüyoruz. *Politika*'dan alıntıladığımız aşağıdaki satırlarda, doğa ve karakterimize karşı, doğa ve karakterimizden ileri gelmeyen bir iyi tasarımı esas alınarak hareket edilebileceği açık bir şekilde ifade ediliyor: “*Eğer (insanlar) farklı olmanın daha iyi olduğuna ikna edilirse, logos sebebiyle alışkanlıklarına ve doğalarına karşı birçok şey yaparlar*”.³³⁴ Bu pasaj Moss'un iddiasının aksine, aklın tek başına, bize bir iyi tasarımı sunabileceğini, ikna yoluyla, alışkanlık olmaksızın da bir erek ya da ilke elde edilebileceğini gösteriyor.

Moss kendine hakim olamama meselesinin savunduğu görüş bakımından yarattığı güçlüğün farkındadır; zira kitabının son bölümünde yukarıda *Politika*'dan aktardığımız ifadeyi aktararak kısaca da olsa bu meseleye değinir.³³⁵ O kendine hakim olamayan kimsenin doğru bir erek ve isteğe sahip olmasını, iyi yaşam hakkındaki argümanın etkisinde kalmasına ya da erdemli kişileri takdir etmesine yetecek ölçüde iyi bir karaktere sahip olmasına bağlar; hemen ardından ise bunun ereklere ilişkin doğru kanaat elde etmenin olağan yolu olmadığını altını çizer. Moss böylelikle aslında tüm kitap boyunca savunduğu, iyi tasarımının akıl aracılığıyla değil alıştırma yoluyla elde edildiği yönündeki görüşün, tüm vakaları kapsamaktan uzak olduğunu ister istemez kabul etmiş oluyor. Kendine hakim olma ve olamamaya ilişkin örnekler bize, en azından bir kısım insanın, erdemli ya da erdemsiz bir karaktere sahip olmaksızın ve bütünüyle akli bir yolla, bir iyi tasarımına sahip olabileceğini gösteriyor. Bu durum bizi, bu tasarımların elde edilmesine ilişkin ilki alıştırmaya öteki akla dayalı iki yolun var olduğundan söz etmeye itiyor. Aristoteles erdemin elde edilmesinin yaygın yolu olarak, alıştırmayı kabul eder. Bu sebeple o yetişkin bir insanın değişebileceği konusunda oldukça karamsardır. Ancak Aristoteles küçük de olsa bir grup insanın değişebileceğini kabul eder.

³³⁴ *Pol.* 1332b 6-8: “πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον”.

³³⁵ Moss (2012, 226).

5.4.3. Seçimin Kurucu VASFINDAN DOĞAN İTİRAZ

Moss'un ampirist yaklaşımı özgürlük bahsiyle ilgili aşılması güç bir başka sorunla daha yüzleşmek zorundadır. Zira Moss'un karakterin ve erekların oluşumunda alışkanlığı merkeze alan yaklaşımı, Aristotelesçi öznenin özgür olmasına imkan vermez görünüyor. Karakterin şekillenmesine ilişkin bu sorun Aristoteles için de büyük bir güçlük doğurmuş görünüyor. Bu güçlük isteğin kaynağına ilişkindir. İsteğin ereğinin iyi olduğundan yukarıda söz edildi. Bu ereğin tek başına doğa ya da eğitim sonucunda şekillenen karakter tarafından belirlendiğinin kabul edilmesi halinde, kişinin eylemlerinden ötürü sorumlu olduğunu öne sürmek mümkün olmayacaktır. Zira bu durumda kişi ister erdemli ister erdemsiz olsun, sahip olduğu karakter onun ereğini, buna bağlı olarak da, isteğini tayin edecektir; istek ise kişinin seçimini. Erdemin ise seçime dayalı bir *heksis* olduğu göz önüne alınacak olursa, bu durumda kişi bir tesadüf ya da iyi bir ahlaki eğitim sonucunda erdemli bir karaktere sahip olmadığı takdirde, doğuştan gelen ya da eğitim sonucunda oluşan karakterin onu hapsettiği iyi tasarımından kurtularak erdemli olamayacaktır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* III. 5'te bu problemi net bir şekilde ifade ediyor:

“Ayrıca biri diyebilir ki herkes kendisine iyi görüneni arzu eder (ephientai tou phainomenou agathou), ama hayal gücünün efendisi değildir (tēs de phantasias ou kurioi)”³³⁶; her bir kişi nasıl insansa amaç da (telos) ona öyle görünür”. (NE 1114a 31-1114b 1)³³⁷

Her insan akli yetisini tam anlamıyla kazanmazdan evvel, doğa, aile ya da devlet gibi güçlerin etkisine maruz kalır. Bu güçlerin etkisi altında şekillenen karakter ise, kişinin tüm iyi ve kötü kavrayışını belirleyecektir. Böylece karakter olarak aşırı haz düşkününü bir kimse (*akolastos*), mümkün olduğunca fazla haz elde etmek isteyecek, adaletsiz olan biri

³³⁶ Bu ifadenin alternatif olarak “ancak bu görünüşün/hayalin efendisi değildir” olarak çevrilebileceğini düşünüyoruz.

³³⁷ Çev. Babür (2009): “εἰ δὲ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαينوμένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ’ ὁποῖός ποθ’ ἑκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ.” Ayrıca bkz. NE 1114b 1-5.

ise adil olmayan bir şekilde hareket etmek isteyecektir.³³⁸ Bu kişiler karakterlerinin belirlediği ereği arzular. Ancak doğa ya da toplum tarafından belirlenen karakter kişinin isteğini tayin ediyor ise, kişi gerçekte ne istediğini seçemiyor demektir; çünkü bu durumda eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen özerk bir varlık haline gelmezden evvel, kişinin karakterinin, başka bir deyişle ahlakının, şekillendiği bir gerçektir.³³⁹ Dolayısıyla doğuştan ya da kötü bir eğitim sonucunda, erdemden yoksun bir karaktere sahip olan biri, karakterin yol açtığı bu cehaletten sorumlu olmayacaktır.

Yukarıda isteğin erek hakkında olduğundan ve bu ereğin ise iyi olduğundan söz edilmişti.³⁴⁰ İyi kavramının Aristoteles tarafından ele alınışını aktardığımızda problem daha net olarak belirecektir:

“İstemenin amaçla ilgili olduğumu daha önce söyledik; istenenin ise, kimi iyi, kimi de iyi gözükken olduğumu düşünür, “istenen iyidir” diyenlere bakılırsa, doğru tercih yapmayanın istediği şeyin, istenen şey olmadığı sonucu çıkar (çünkü o, istenecek bir şey olacaksa, iyi de olmalı; oysa o durumda kötüydü); diğer yandan “istenen, iyi gözükendir” diyenlere bakılırsa, hiçbir şeyin doğal olarak istenecek bir şey olmadığı, ancak her kişi ona öyle görüneni istediği sonucu çıkar; ne var ki başka başka insanlara başka başka şeyler -ve olabilir ki birbirine karşıt şeyler- öyle görünüyor. Bu sonuçları beğenmiyorsak, acaba “iyi genel olarak ve doğru olarak istenendir” mi dememiz gerek? Bu durumda erdemli kişinin istediği doğru olarak istenen, sıradan birinin istediği ise rastlantı sonucu istenen olacak, tıpkı bedenler konusunda olduğu gibi: Sağlam olanlar için gerçekten sağlıklı koruyucu şeyler sağlıklıdır, hastalıklı olanlar içinse başka şeyler; acı, tatlı, sıcak, ağır ve benzeri şeyler için de bu böyle, çünkü erdemli kişi tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulur ve tek tek şeyler konusunda ‘doğru’ ona görünendir. Her kişinin durumuna göre güzel ve hoş olan şeyler vardır; ve belki de erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulur: Sanki onların ölçüsü ve ölçütüdür (hōsper kanōn kai metron autōn ōn).” (NE III. IV, 1113a 17 - 1113b 2)³⁴¹

³³⁸ Bkz. NE 1114a 11 vd.

³³⁹ Hardie (1968b, 275, 277; 1968a 175) ve Engberg-Pedersen (1983) bu açmaza dikkat çeker.

³⁴⁰ NE 1113a 15 vd., 1114a 3-5.

³⁴¹ Çev. Babür (2009).

Aristoteles burada insanın temel ereği olarak gördüğü iyi arayışının doğurduğu bir sorunla uğraşıyor. Ona göre her türlü insani çaba iyiyi amaçlar. *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabı (NE 1094a 1-3) bu temel yönelimi ifade eden şu sözlerle açılır: “*Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de (prohairesis) bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler*”.³⁴² Ancak bu kabulün doğurduğu sorun açıktır: Herkesin iyiyi istediği yerde, neden kimileri kötü şeylerin peşine düşer? Bu soru Aristoteles'i, iyiyi gerçek ve görünüşte iyi olarak ikiye ayırmaya ve gerçek iyunin ölçütünü ise, iyi bir insan olarak belirlemeye yöneltir.³⁴³ Tıpkı bir şeyin sağlıklı olup olmamasının, sağlığı yerinde olan kişilerin göz önüne alınarak belirlenmesinde olduğu gibi, gerçek iyi, iyi olan kişiye göre belirlenir: Gerçek iyi, iyi olan kişinin sahip olduğu erektir. Buna göre erdemli/ciddi (*spoudaios*) kişi gerçek iyunin ölçütüdür (*hōsper kanōn*³⁴⁴ *kai metron autōn ōn*). *Nikomakhos'a Etik* II. kitapta karşımıza çıkan erdem tanımı da bu görüşü doğruladığını görüyoruz:

*“O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl (logos) tarafından ve akli başında (phronimos) insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur.”*³⁴⁵ (NE 1106b 35 - 1107a 1)

Gerçek anlamda iyi, pratik bilgenin, iyi olanın (*phronimos/spoudaios*) sahip olduğu iyi tasarımıdır. Dolayısıyla her seçime dayalı *heksis*, erdem olarak görülemez; seçime dayalı *heksis* kimi zaman, haz düşkünü örneğinde olduğu gibi, erdemsiz bir

³⁴² Çev. Babür (2009): “Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαν τὰ γὰ θόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.”; Ayrıca bkz. NE 1095a 14-17.

³⁴³ Herkes iyi olduğu zannıyla bir şeylerin peşine düşer ancak çoğu zaman zan ile gerçek örtüşmez. İyi bir karaktere sahip olan kişi bakımından, iyi sanılanla iyi olan aynı şeydir. Urmson (1988; 57-59) görünüşte iyi ayrımını, yönelimsel/içsel (*intentional object*) ve uzamsal/dışsal nesne (*extensional object*) ayrımıyla açıklıyor. Buna göre kaplan bulunmayan bir bölgede kaplan avına çıkıp, leoparın ayak izlerini süren avcının ya da boş cebinde para arayan birinin niyet edip yöneldiği şey ile gerçekte peşine düştüğü şey aynı olmayabilir.

³⁴⁴ Çelgin (2011, 346): “κᾶνόν, ὄνομα, ὁ: uzun ve düz ağaçtan sopa, sırık; cetvel; kural; model, örnek”. Görünüşlerin derlenmesi ve değerlendirilmesi sürecinde pratik bilgeliğin oynadığı normatif rol için bkz. Nussbaum (2009, 64; 57-58)

³⁴⁵ Çev. Babür (2009): “Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.”

karaktere denk düşer.³⁴⁶ Erdem olan seçime dayalı *heksis*, pratik bilgeliğe (*phronēsis*) dayalı bir *heksis*'tir: “Seçim (*prohairesis*), pratik bilgelik (*phronēsis*) ya da erdem olmaksızın doğru da olmaz; çünkü biri ereği diğeri ereğe ilişkin/götüren şeyleri gerçekleştirmemizi sağlar”³⁴⁷ Yukarıda ifade edildiği üzere, erdemi oluşturan orta, pratik bilgelik tarafından belirlenir. Dolayısıyla erdemli olan, iyinin ölçütüdür. Ancak bu son pasajla birlikte sorunu daha belirginleşmiş olarak bir kez daha karşımızda buluyoruz: Bu tasarımdan yoksun kişiyi, mesela kötü bir eğitim sonucunda edindiği karakterin iyi tasarımına göre eylemde bulunan kimseyi, eylemlerinden ötürü nasıl sorumlu tutabiliriz? Aristoteles'in bu soruya yanıtı şu şekildedir: “Biz kendimiz bir şekilde (*pōs*) *heksis*'lerimizin (kısmi) nedenlerinden/sorumlularından biriyiz ³⁴⁸ , ve belirli bir nitelikte/türde (insan) olmamızdan ötürü, belirli nitelikte/türde erek koyarız.”³⁴⁹ Benzer bir şekilde birkaç satır yukarıda (*NE* 1114b 1-3) “biri *heksis*'inden bir şekilde sorumlu (*tēs hekseōs pōs aitios*) ise, hayalinden de (*tēs phantasias*) bir şekilde sorumlu olacaktır” ifadesine rastlıyoruz.³⁵⁰

John Burnet (1900; 137-139) bu pasajları yorumlarken, eylemlerimizden ötürü sorumlu tutulmamız halinde, *heksis*'lerimizden de sorumlu tutulmamız gerektiğinin altını çizer; çünkü sorumlu olduğumuz bu eylemler *heksis*'lerimizi oluşturur; ereklerimize ilişkin hayal ya da görünüşler de (*our phantasia of the telos*) *heksis*'lerimize dayanır; bu sebeple hayallerimizden de sorumlu tutuluruz. Her ne kadar karakterimiz sahip olduğumuz iyi tasarımını tayin ediyorsa da, bu karakter sürekli olarak belirli bir şekilde hareket etmemiz sonucunda oluşur; kişi karakterini şekillendiren bu eylemlerinden sorumlu olduğu takdirde, bu eylemlerin şekillendirdiği karakterinden de sorumlu

³⁴⁶ Tıpkı istek gibi, seçim iyi hakkında olabileceği gibi, kötü hakkında da olabilir; dolayısıyla iyi seçim kadar kötü bir seçimden de söz edilebilir. Bkz. *NE* 1112a 1-5; 1135b 19 24-25; 1150a 20; 1094a 1-5; *Top.* IV 5, 126a36; *Ret.* 1368b 12-14. Benzer bir görüş için bkz. Anscombe (1965: 150). Bir seçimin iyi bir seçim olabilmesi için, kişinin iyi bir karakterin yanı sıra pratik bilgeliğe sahip olması gerekir.

³⁴⁷ *NE* 1145a 4-6: “καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν”. Ayrıca erdemin seçimi doğru yaptığı hakkında bkz. *NE* 1144a 20.

³⁴⁸ Burnet (1900) *sunaitos* ifadesinden, başlangıçta, kişiliğimizin şekillenmesinden (hastanın hastalanmadan evvel sağlığı üzerinde kontrol sahibi olması gibi) sorumlu oluşumuzu anlıyor.

³⁴⁹ “καὶ γὰρ τῶν ἑξέων συναίτιοι πὼς αὐτοὶ ἐσμεν, καὶ τῶ ποιοὶ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα” *NE* III, 5, 1114b 22-24.

³⁵⁰ “εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἐαυτῷ τῆς ἑξέως ἐστὶ πὼς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πὼς αὐτὸς αἴτιος.”

olacaktır. Burada eylemin -doğa ve alışkanlığın yanı sıra- karakteri, karakterin eylemi şekillendirdiği bir döngüsellikle karşılaşırız. Böylece kişi ölçülü ya da haz düşkünü, cesur ya da korkak olmaktan ve bu her bir karaktere denk düşen etkilenimlere sahip olmaktan kısmen de olsa sorumlu olacaktır. Eyleme karakterin belirleniminde tanınan bu rolün, Moss'un alışkanlığı karakteri şekillendiren yegane güç olarak gören yorumunu temelden sarstığı açıktır. Hatırlanacağı üzere Moss, düşünceyi, hayale, hayali ise algıya indirgiyordu; haz ve acının eşlik ettiği algılar, bilişsel düzeyde ilkin hayallerin, ardından düşüncelerin harcıdır. Moss bu kökensel birlikten hareketle, her tür iyi tasarımını, duyumsal bir seviyeye indirger. Böylece isteğin ereği haz olmasa da, haz dolaylı olarak iyi hakkındaki tasarımlarımızı, dolayısıyla isteğimizi belirler. Ahlaki eğitim/alıştırma, haz ve acı ile belirli bir şekilde ilişki kurmamızı sağlayarak, bize şeylerin nasıl görüneceğini (*phainestai*) ve böylelikle isteklerimizin ereğini tayin eder. Erekllerimiz olan görünüşte iyiler böylece alıştırma eliyle oluşturulur.³⁵¹ Ancak bu resimde özgür iradeye neredeyse hiç yer yoktur. Ancak *Nikomakhos'a Etik* III. 5'ten aktardığımız satırlarda, kişinin karakteri üzerinde ve kendisine neyin iyi görünüp görünmeyeceği konusunda kısmen de olsa söz hakkı olduğunun kabul edilmiş olduğunu görüyoruz. Aristoteles burada özgürlüğe yer açabilmek için, kişileri iyi ya da kötü eylemlerinden sorumlu tutabilmenin yolunu, eylemlerini doğuran karakterlerini kısmen de olsa kendilerinin şekillendiklerini öne sürmekte bulur.

Herkes görünüşte iyiyi arzuluyor ve görünüşte iyinin ne olduğunu karakterimiz belirliyor ise, görünüşte iyinin ne olduğu konusunda kişinin bir söz hakkına sahip olmasının yolu, karakterinin oluşumunda bir söz hakkına sahip olmasından geçer. Böylece eylemlerinin sorumlusu olarak kişinin kendisi, doğa ve alışkanlığın yanı sıra karakterin şekillenmesinde rol oynayan güçlerden sonuncusu olarak karşımıza çıkar. Ancak Aristoteles ne tür bir insan olduğumuzdan kısmen de olsa bir şekilde sorumlu

³⁵¹ İsteğin oluşumunu *heksis*'e bağlı olarak açıklanması ancak kısmen doğrudur; çünkü iyileşebilme imkanına sahip kendine hakim olamayanlar ile gençler karakter kuran bir ereğe, dolayısıyla isteğe sahip olabilir.

olduğumuzu (*pōs sunaitos*; *pōs aitios*) söylüyorsa da, bunun nasıl gerçekleştiğinden ve kapsamından söz etmez.

Nikomakhos'a Etik III, 5'te kişiye atfedilen bu sorumluluğun kapsamı ne ölçüde belirsiz olursa olsun, kişinin kendisinin, doğa ve alışkanlığın yanı sıra, eylemlerinin faili olarak karakteri şekillendiren üçüncü bir etken olarak resme dahil olduğu açıktır. Aristoteles, özgürlük konusunda içine düşülen açmazdan kurtulmanın yolunu, insanların kendilerini belirleyebilme ya da iyileşebilme, ıslah olabilme olanağına sahip olduklarını kabul etmekte bulur. Bununla birlikte onun insanların karakter yönünden değişebileceği konusunda fazlaca iyimser olmadığını belirtmek gerekir. Zira Aristoteles ahlaki alanda *logos*'un oldukça dar bir insan grubu üzerinde etkiye sahip olduğunu düşünüyor. Bu sebeple *logos*'a bağlı değişim, tüm insanlığa değil, seçkin bir azınlığa özgü bir imkandır. Aşağıdaki satırlarda bu azınlığın kimlerden oluştuğunu görebiliriz:

*“Ancak logos gençler arasındaki özgür (eleuterios) olanları teşvik ve tahrik etme gücüne sahip, soylu bir aileden gelen (eugenēs) ve güzeli/soyluyu hakikaten seven bir karaktere, erdemın hakim olmasını sağlar (poiesai), bununla birlikte çoğunluğu soylu/güzel ve iyi olmaya (kalokagathian) teşvik etme gücünden yoksun görünüyor.”*³⁵² (NE 1179b 7-10)

Aristoteles burada *logos*'un yetişkinlerden farklı olarak karakteri tam olarak şekillenmemiş bir kısım gençler üzerindeki etkisinden söz ediyor. Bir önceki bölümde *Politika*'dan aktardığımız pasajda da, insanların *logos* sayesinde, alışkanlıklarına ve doğalarına karşı hareket edebileceklerinden söz edilmekteydi.³⁵³ Bu pasaj Moss'un (2012, 226) iddiasının aksine, aklın tek başına bize bir iyi tasarımı sunabileceğinin, ikna yoluyla,

³⁵² “γὺν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμήσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἡθὸς τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι.”.

³⁵³ *Pol.* 1332b 6-8: “Eğer (insanlar) farklı olmanın daha iyi olduğuna ikna edilirse, *logos* sebebiyle alışkanlıklarına ve doğalarına karşı birçok şey yaparlar” (“πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἂν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον.”) *Logos* burada, tıpkı *Nikomakhos'a Etik* I'de olduğu gibi, araçsallığı aşan bir işleve sahip görünüyor.

alışkanlık olmaksızın da bir erek ya da ilke elde edilebileceğinin delili olarak değerlendirilmişti. Burada ele aldığımız *Nikomakhos'a Etik X*'dan aktardığımız satırlarda da benzer bir şekilde, belirli şartlar altında *logos*'un gençleri teşvik etme gücüne sahip olduğundan söz ediliyor. Aktarılan bu iki pasajı, insanı iyi kılan şeyin ne olduğuna ilişkin soru çerçevesinde değerlendirmek açıklayıcı olabilir.³⁵⁴ Aristoteles *Nikomakhos'a Etik ve Politika*'da, bu rolü oynamaya aday üç şey üzerinde duruyor; bunlar doğa, alışkanlık ve *logos* ya da öğretidir (*didakhe*).³⁵⁵ Bunlardan ilk ikisinin kişinin kendi elinde olmayan ya da talihine bağlı olan ve yetişkinliğe ermezden evvel adeta maruz kaldığı güçler olduğundan yukarıda söz edilmişti.³⁵⁶ Kişinin karakteri üzerinde bir söz hakkı olacaksa, bunun *logos* sayesinde olacağı açıktır. Ancak *logos* tüm insanlar üzerinde aynı etkiyi doğurmaz. *Nikomakhos'a Etik'in* (1179b 7-10) yukarıda aktarılan satırlarında Aristoteles'in *logos*'un etkili olabilmesi için, üç unsurun varlığını aradığını görüyoruz. İlk olarak muhatap kitlenin öğretiyi anlayabilecek ve ondan etkilenebilecek bir yaşta olması gerekir. Bu sebeple Aristoteles *logos*'un ya da öğretinin hitap ettiği kitleyi “*gençler arasındaki özgür (eleuterios)*” olanlar olarak tanımlıyor. Bu vurgu belirli bir yaştan sonra insanların kendilerini dönüştürebilme güç ve azmini yitirdikleri kanısına dayansa gerektir. Muhtemelen bu sebepten ötürü Aristoteles *Nikomakhos'a Etik III, 5*'te kötü bir karakter edinimini, bir hastalığa düşer olmaya benzetir; sağlığını kaybeden biri, hastalanıncaya dek sağlığının kontrolüne sahiptir; kötü eylemlerde bulunan kişi de bu davranışlar münasip bir karakteri inşa edinceye kadar bu karakterden sakınma imkanına sahiptir.³⁵⁷ Ancak bu karakter bir kez oturunca, tıpkı sağlığını yitiren birinin durumunda olduğu gibi, kişi bu karakteri değiştirebilme imkanını yitirir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik III, 5*'ten aktardığımız bu pasajda doğrudan gençlerden söz etmiyor da olsa, tıp ve ahlak arasında

³⁵⁴ Bu meselenin *Meno* diyalogundaki kökenine ilişkin olarak bkz. Frankena (1965, 58).

³⁵⁵ Bkz. *NE* 1179b 20-28; *Pol.* 1332a 38 vd., 1334b 6-28.

³⁵⁶ *Pol.* 1332b 3-6.: “Diğer hayvanlar her şeyden önce doğaya ve bir kısmı ise küçük bir ölçüde alışkanlığa göre yaşar. Ancak insanlar aynı zamanda akla göre de yaşar, zira akla sadece insan sahiptir; dolayısıyla, her üç faktörün de <insanlar için> birbiriyle uyumlu hale getirilmesi gerekir.” Çev. Orhan (2018) (*τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις.*)

³⁵⁷ *NE* 1114a 10 vd.

kurulan bu analogi³⁵⁸, gerek gençlerin gerekse kendine hakim olamayanların içinde bulunduğu akışkan durumu anlamak bakımından oldukça yararlıdır: Gençler henüz sağlıklı, kendine hakim olamayanlar ise iyileşebilir, sağlığına kavuşabilir bir durumdadır. Bir önceki bölümde, Aristoteles'in kendine hakim olamayanları iyileşebilir (*iatos*), haz düşkünlerini ise iyileşemez (*aniatos*) olarak gördüğünden söz edilmişti³⁵⁹. Böylece gençler ile kendine hakim olamayanların, yetişkinler ve oturmuş bir karaktere sahip olanlardan ayrı tutulduklarını ve onlardan farklı olarak değişebilme imkanına sahip olduklarının kabul edildiğini söyleyebiliriz.³⁶⁰

Değişim imkanına sahip olanların, genç olmanın yanı sıra, hem soylu bir aileden gelmesi (*eugenēs*)³⁶¹, böylece iyi bir doğaya sahip olması, ve hem de iyi bir eğitim almış olması (alıştırma) gerekmektedir. Aristoteles'in, *Nikomakhos'a Etik X*'da (1179b 7-10) sözünü ettiği seçkin zümre bu tür gençlerden oluşur. Bu soylu ailelere mensup, iyi eğitilmiş gençler, aynı zamanda Aristoteles'in dinleyici kitlesi olsa gerektir. Her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmiş olmasa da, genç ifadesiyle, temel bedensel ve ahlaki eğitimi tamamlayarak ergenliği atlatmış ve muhtemelen *Lykeion*'daki derslere kabul edilecek yaşa ve olgunluğa ermiş kişilerin kastedildiğini düşünüyoruz.³⁶² Yukarıda sıraladığımız

³⁵⁸ Aristoteles tıp ve etik arasındaki koşutluklara oldukça sık bir şekilde başvurur. Aristoteles'in bu ilişki hakkındaki düşünceleri hakkında bkz. Nussbaum (2009; 48-77).

³⁵⁹ NE 1150a 29-31.

³⁶⁰ NE 1095a 2 vd.'da gençler ve kendine hakim olamayanların bir arada zikredildiğini görüyoruz. Gençler, kendine hakim olamayanlarla birlikte, her ne kadar erdemli olmasa da, erdemsiz de sayılmaz; karakter yönünden yani ahlaki olarak değişebilme imkanı önlerinde açıktır.

³⁶¹ *Eugenēs* (soylu bir aileden gelen) ve *gennaios* (soylu) arasındaki fark için bkz. *Ret.* 1309b 21 vd.

³⁶² Frankena (1965), *Politika*'da eğitimin beş aşamadan oluşması gerektiğini, yirmi bir yaşına kadar süren temel eğitim sürecinin bedensel ve ahlaki eğitimin yanı sıra "okuma yazma, jimnastik, müzik ve ... çizim" (*Pol.* VIII, 3) gibi temel dersleri içerdiğini belirtiyor. Ancak Frankena her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmiş olmasa da, bu temel eğitimi takip eden ve fizik, matematik, mantık, metafizik, etik gibi konuları içeren bir yüksek eğitimin var olması gerektiğini belirtir. O bu çıkarımını, gayet makul bir sebebe, Aristoteles'in böylesi bir okulun kurucusu olmasına dayandırıyor. Yedi yaşından yirmi bir yaşına kadar süren temel eğitim müfredatının, bedensel ve ahlaki eğitimin yanı sıra okuma yazma, jimnastik, müzik ve çizimden oluştuğu (bu konuda bkz. Barker (1959: 432)) düşünülürse, felsefi konuların bu aşamadan sonra gündeme geleceğini varsaymak makul görünüyor. Phillips Simpson'a (1998: 250) göre ise, Aristoteles'in sözleri yirmi bir yaşından sonra bir eğitim olmasını zorunlu kılmıyorsa da, yurttaşların felsefe öğrenebilecekleri göz önüne alındığında, böylesi bir eğitimin varlığından kuşku duymak için güçlü bir sebep bulunmamaktadır. Bu sebeple gençlerin on dört yıl süren temel eğitimin ardından en geç yirmi bir yaşında, felsefi ve ahlaki konularda düşünsel bir etkinliğe katılmaya hazır olduklarını varsaymak yanlış olmayacaktır.

bu ön koşullardan yoksun çoğunluk bakımından ise öğreti ya da *logos* doğrudan bir anlam ifade etmez:

“Çünkü onlar doğal olarak utanma duygusuna değil, korkuya baş eğer; kötüden çirkinlikler yüzünden değil, cezalar yüzünden uzak dururlar. Tutkuyla yaşadıklarından kendilerine özgü hazların, bunları sağlayacak şeylerin peşinde koşuyorlar; bunlara karşıt acılardan kaçıyorlar, oysa ‘güzel’i, gerçekten hoş olanı -tadına varamadıklarından- bunları düşünmüyorlar bile. İmdi böyle insanları hangi söz (logos) değiştirebilir? Nicedir karaktere işlemiş şeyleri bir sözle (logos) değiştirmek ya olanaklı değildir ya da kolay değildir.”³⁶³ (NE 1179b 11-18)

Dolayısıyla Aristoteles’e göre *logos* oldukça dar bir zümre üzerinde etki doğurur; çoğunluk üzerinde ise, akli değil bedensel, mekanik ya da nedensel³⁶⁴ bir zorlama etkili olacaktır; yalnızca hazzın peşinden giden *logos*’a kayıtsız çoğunluğun, acıyla terbiye edilmesi, ödülün cazibesıyla hareket ettirilip, cezanın dehşetiyle caydırılması gerekmektedir.³⁶⁵ Çünkü “çoğunluk sözden (*logos*) çok zorunluluğa, güzelden çok cezalara baş eğiyor” (NE 1180a 5).³⁶⁶

Sonuç olarak Aristoteles insanı karakter ve arzularından ötürü sorumlu tutmanın yolunu, onun eylemlerinin sorumlusu olmasında buluyor. Aristoteles insanların kısmen

³⁶³ Çev. Babür (2009): “οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ’ ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχροῦν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι’ ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ’ ἐννοίαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὴ τοιοῦτους τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσει; οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἡθεσι κατελημμένα λόγῳ μεταστῆσαι.”

³⁶⁴ Akıl/sebeup ve neden ayrımı konusunda bkz. Nussbaum (2009: 52, 69 vd.).

³⁶⁵ En temel iştahlarını terbiye edememiş bir yetişkin peşine düştüğü hazlardan, ancak caydırıcı ve mütenasip bir acı ile vazgeçirilir. Devletin icra ettiği bu acı cezadır. Başka bir deyişle sözden (*logos*) uslanmayanın hakkından yasa (*nomos*) gelir. *Nomos*, *logos*’un ete kemiğe bürünerek vücut bulmuş halidir. *Nikomakhos*’a Etik X. 9’da (1180a 21-22) belirtildiği üzere, *nomos*, pratik bilgelik (*phronesis*) ile *nous*’tan doğan *logos*’tur: “ama ‘aklı başındalık ile usa bağlı bir söz (*logos*)’ olan yasa, zorlayıcı güç taşır” (Çev. Babür (2009): “ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ”). Babanın sözünün aksine *nomos* zorlayıcı bir nitelik taşır. Bu sebeple *nomos*, *logos*’un aksine, kılıc kışanmıştır.

³⁶⁶ Çev. Babür (2009): “οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ.” Benzer bir ifade için bkz. NE 1179b 28-29: “Genellikle tutkunun söze değil, zora beseğdiği görünüyor” çev. Babür (2009) (“ὁλως τ’ οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπεῖκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ.”)

de olsa karakterlerini dolayısıyla, sahip oldukları ereklarını tayin edilebileceklerini düşünüyor. Bununla birlikte bu imkanın gerçekte, hem doğuştan gelen hem de eğitim sonucunda kazanılan belirli karakter özelliklerine sahip talihli ve küçük bir azınlığa özgü bir şey olduğunu teslim ediyor. Bu etkiye açık insan sayısı ne denli küçük olursa olsun, bu insanlar, tıpkı kendine hakim olamayan insanlar gibi, sağlığını koruma ya da iyileşebilme imkanına sahiptir. Bu da bize Moss'un iddia ettiğinin aksine, insanların sahip olduğu erekların ve bu ereklere ilişkin isteklerin, alışkanlık dışında bir kaynağı daha olduğunu gösteriyor.³⁶⁷ Dolayısıyla Moss sadece alışkanlığa vurgu yapıp akli yanı göz ardı etmekte haksız görünüyor. *Logos*'un karakter üzerinde doğrudan bir etki doğurmadığını düşünmek için, evvela Aristoteles'in bir determinist olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak *Nikomakhos'a Etik* III, 5'i, *Nikomakhos'a Etik* X ve *Politika*'dan aktardığımız pasajlarla birlikte değerlendirdiğimizde, Aristoteles'in karakterimizi belirlemenin kısmen de olsa elimizde olduğunu, seçim yapa yapa karakterimizi ve ereklarımızı inşa ettiğimizi düşündüğünü görebiliriz.

5.5. Seçim ve Karakter

Karakterini tayin edebilme imkanının seçkin bir azınlık için de olsa geçerli olduğunu belirledikten sonra, geriye, karakteri şekillendiren şeyin ne olduğuna bakmak kalıyor. *Nikomakhos'a Etik*'in II. kitabında karakter ve eylem arasındaki ilişki iki farklı istikamette seyrediyor. Kişi adil şeyler yapa yapa adil olur; ve kişi bir kez bu *heksis*'i edindiğinde, artık adil bir şekilde davranmaya başlar. Ackrill'in ifadesiyle, “(1) *adil olmayan bir kişi a, b, c yaparsa, adil olur; (2) bir adam a, b ve c'yi adil bir şey olarak yaparsa, adildir.*”³⁶⁸ Hardie (1968a, 175, 177; 1968b, 275) benzer bir şekilde ancak farklı

³⁶⁷ Christopher C. W. Taylor da (2016) Moss'u eleştirerek, ilk ilkelerin edinilmesinde alışkanlığın yanı sıra diyalektik ve noetik etkinliğin rolüne (tümevarım) vurgu yaparak bağdaştırıcı bir yorumu savunuyor.

³⁶⁸ Ackrill (2001, 227).

ifadelerle bu ayrımın altını çiziyor: Karakteri biçimlendiren (*character-forming actions*) ve karakteri dışı vuran eylemler.³⁶⁹

Eylemin ilkesinin seçim olmasından hareketle, karakteri kuran şeyin eylemden önce seçim olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira karakter asıl olarak istek ile isteğin yol açtığı ve isteği eylem alanına taşıyan seçim tarafından biçimlendirilir.³⁷⁰ Aristoteles “*karakteri ve erdemi idare eden*”³⁷¹ şeyin seçimde olduğunu söyler. Daha önce de işaret edildiği üzere, erdem sadece bir *heksis* değil, seçime dayalı bir *heksis*’tir.

Sözü edilen bu ayrımın Aristoteles’in eserlerinde ne şekilde ifade edilmiş olduğuna baktığımızda, her ne kadar açık bir şekilde söz edilmemekte ise de, Aristoteles’in seçimi, karakteri, dolayısıyla ereği, dolayısıyla isteği ifşa eden seçim, ve karakteri inşa eden seçim olmak üzere ikiye ayırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aristoteles *Retorik*’te (1366a 14-16; 1417a 17-18) seçimin, karakteri açığa çıkardığından, görünür kıldığından söz ederek, seçimin ifşa edici işlevini vurgular. *Eudemos’a Etik*’te (1228a 2-3) kişinin ne tür bir kimse olduğunu, seçimine bakarak yargıladığımız (*ek tēs prohaireseōs krinomen poios tis*) söylendiğinde de aynı hususa işaret edilmektedir. Aristoteles’in *Poetika*’da (1450b 8-10) ise karakterin seçimi açığa çıkardığından söz ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla kişinin karakterini bildiğimizde ne tür bir seçim

³⁶⁹ Hardie’nin (1968a, 175) bu ayrıma kimi zaman “*iyi yada kötü bir şekilde biçimlendirilmiş karakteri ifade eden eylemler*” ve “*karakteri iyi ya da kötü bir şekilde kuran eylemler*” gibi farklı ifadelerle işaret ettiğini görüyoruz.

³⁷⁰ Ancak yorumcular arasında, seçim ve istek ile karakter ilişkisi konusunda bir uzlaşma olmadığı belirtilmek gerekir. G. E. M. Anscombe (1965) ve Alfred R. Mele (1984), *Nikomakhos’a Etik* 1139a 33-34’ten hareketle, seçimin, ahlaki bir *heksis*’ten doğmak zorunda olduğunu, ahlaki bir *heksis* olmaksızın seçimden söz edilemeyeceğini öne sürer. Buna karşın David Charles (1984: 151-155) ve Giles Pearson (2012: 167), seçim ve istek ile karakter arasında böylesi zorunlu bir ilişkinin varlığını reddeder. Charles, kişinin iyi bir yaşam kavrayışına sahip olmadan seçemeyeceği, oturmuş bir karaktere sahip olunmadan ise iyi bir yaşam kavrayışına sahip olunamayacağı görüşüne itiraz eder. O, haklı olarak, 1139 33-34’teki ifadelerin sadece pratik bilgeliğe sahip olanlar bakımından bir zorunluluk teşkil ettiğini belirtir. Ancak istek oturmuş bir karaktere dayanmak zorunda değildir; geçici istekler mümkündür (1984: 152) ve isteğin ereği olan şey her zaman kişinin karakterini yansıtmayabilir. Pearson’da kişinin seçimlerinin her zaman onun karakterini yansıtmayabileceğine, ters kendine hakim olamama ve olma (*inverse akrasia/enkrateia*) durumlarında, karakterden doğmayan bir seçimin mevcudiyetine dikkat çeker.

³⁷¹ NE 1163a 22-23: “*τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἠθροῦς ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.*”

yapacağını, ne seçtiğine bakarak da ne tür bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Seçimin inşai yönünün vurgulanmasına örnek olarak ise, NE III'te (1112a 1-2) seçim ile kanının kıyaslandığı şu satırlar gösterilebilir: “*İyi ya da kötü şeyler seçmekten ötürü, belirli bir türde insanlarız (poioi tines esmen)*”.³⁷² Bu sözler yukarıda *Nikomakhos’a Etik* III, 5’ten aktardığımız ifadeyle çarpıcı bir bütünlük taşımaktadır. *Nikomakhos’a Etik* 1114b 22-24’ta, “*Zira kendimiz bir şekilde (pōs) heksis’lerimizin (kısmi) nedenlerinden/sorumlularından biriyiz, ve belirli bir nitelikte/türde <insan> olmamızdan ötürü (tōi poioi tines einai), böylesi erek koyarız*”³⁷³ denilmektedir. *Nikomakhos’a Etik* 1112a 1-2’den aktardığımız satırlar, adeta burada sözü edilen “*kısmi sorumluluğun*” ne yolla gerçekleştiğini ifade etmektedir ve cümlelerin anlamını bozmadan “*kendimiz bir şekilde (pōs) heksis’lerimizin (kısmi) nedenlerinden/sorumlularından biriyiz*” ifadesi yerine “*İyi ya da kötü şeyler seçmekten ötürü, belirli bir türde insanlarız*” ifadesinin ikame edilebileceğini düşünüyoruz. Zira bu ifadeler, nasıl biri olduğumuza ilişkin bu kısmi sorumluluğun neye dayandığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.³⁷⁴

Tüm bu açıklamalar *Nikomakhos’a Etik* 1112a 1-2 ile birlikte değerlendirildiğinde, seçimin, yalnızca seçkin bir azınlık bakımından da olsa, aslında kurucu bir güç olduğunu ortaya koyuyor. Bu topluluk ahlak üzerine derslere katılmaya layık görülen insanlardan, *Nikomakhos’a Etik*’in muhtemel okurlarından oluşuyor olsa gerektir. Seçim çoğunluk açısından oturmuş karakterlerinin belirlediği ereklere yönelmekten başka bir şey ifade etmez. Ancak Aristoteles’in muhatapları bakımından, seçim inşai bir nitelik de taşır. Onlar seçmek suretiyle, ereklerini belirleyen karakterlerini şekillendirebilirler. Bu sebeple seçimi, karakteri, dolayısıyla ereği, dolayısıyla isteği ifşa eden, açığa çıkaran seçim ve karakteri inşa eden seçim olarak ikiye ayırmakta fayda görüyoruz. İnşai seçim sahip olunan ereği, dolayısıyla isteğin doğuracağı karakteri inşa eden seçimdir.

³⁷² “τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοὶ τινὲς ἐσμεν”.

³⁷³ “καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συναίτιοι πῶς αὐτοὶ ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοὶ τινὲς εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα”

³⁷⁴ Ayrıca bkz. NE III, 5, 1114a 4-10.

Seçimin bu iki farklı işlevini göz önüne aldığımızda, burada bir döngüyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Sürekli bir şekilde seçime dayalı eyleyerek, kişi karakterini inşa eder; bir kez bu karakter inşa edilince de, kişi bu kez bu karaktere uygun bir şekilde seçmeye başlar. Yukarıda değişim imkanına sahip olduğundan söz edilen seçkinler bakımından, seçim böyle bir işlev görür. Bu iki katmanlı yapının kendine hakim olma ve olamama durumlarında da işliyor olduğunu düşünebiliriz. Kendine hakim olamayan kişinin aksine, kendine hakim olan kişi, seçimine bağlı kalır. Kendine hakim olan kişi, yukarıda *Politika*’dan aktardığımız satırlarda ifade edildiği üzere, “*alışkanlıklarına ve doğasına karşı*” *logos*’unu takip ederek, belki de karakterini değiştirebilecek, böylece seçime dayalı (*prohairetik*) yeni bir *heksis*’e kavuşacaktır; ve ancak bu aşamadan sonra motivasyonel güçler arasındaki çatışma sona erecektir. Benzer bir imkan, seçimlerine bağlı kalmak kaydıyla, kendine hakim olamayan kişi için de mevcuttur. Aristoteles, haz düşkününün aksine, kendine hakim olamayanı iyileşebilir (*iatos*) olarak nitelediğinde, muhtemelen bu değişebilme imkanını göz önüne alıyordu. Sonuç olarak seçim karakteri, karakter ise isteği belirler böylece. İstek ise, icrası düşünüp taşınmayı ve seçimi gerektiren bir arzudur. Böylesi bir inşa edici evrimin, Humecu bir araçsal akıl telakkisine indirgenemeyeceği açıktır. Seçim her ne kadar amaca değil amaca ilişkin/götüren şeylere ilişkin olsa da, yapılan seçim uzun vadede kişinin kim olduğunu, başka bir deyişle isteklerini belirleyebilir. Akıl böylece en azından seçkin bir azınlık bakımından isteği belirleyen karakteri inşa ederek, araçsal olmayı aşan bir işlev üstlenir.

Seçim ve karakter arasındaki bu dinamik ilişkinin, ikinci bölümde sözünü ettiğimiz birincil ve ikincil arzular ayırımına büyük ölçüde denk düştüğü açıktır. Hatırlanacağı zere II. bölümde karakterimizi şekillendiren alıştırma ve *heksis*’lerden ikincil güçler olarak söz edilmişti. Erdem her ne kadar etkilenim değilse de, etkilenimlere ilişkin bir *heksis* ’tir (meleke). Bu *heksis*’lere göre etkilenimlerle ilişkimizde iyi ya da kötü bir durumda oluruz. Bir etkilenim karşısında kendimizi konumlayışımız, başka bir deyişle alışkanlıklarımız (*ethos*) zamanla bir *heksis* halini alır ve böylece karakterimizi (*ēthos*) tayin eder. Kişi öfkeyi deneyimlemesine bağlı olarak öfkeli, gamsız ya da sakin olur. Ölçülü bir karaktere sahip olan kimsenin, hedefleri de ölçülü olacaktır. Başka bir deyişle,

kişinin ereğini sahip olduğu karakteri tayin eder. Adil olan adil bir şekilde, zalim olan ise zalim bir şekilde hareket etmeyi arzular. Karakter inşasının asıl gerçekleşme zamanı çocukluk olsa da, Aristoteles'in soylu ailelere mensup gençler ve kendine hakim olanlar ile kendine hakim olamayanlar hakkındaki açıklamaları bize, bazı insanların alışkanlıkları hilafına akli esas alabildiklerini ve böylelikle karakterlerini değiştirebilme olanağına sahip olduklarını göstermektedir.

5.6. İstek ve Akıl İlişkisi

Aristoteles'in isteği ruhun hangi kısmında konumlandığı meselesi oldukça tartışmalıdır: İstek, iştah ve *thymos*'la birlikte ruhun akli olmayan yanında mı yoksa onlardan bağımsız olarak ruhun akıl sahibi yanında mı yer almaktadır? Aristoteles'in eserlerinde bu konuda birbiriyle uyumsuz pek çok ifadeye rastlıyoruz. *Topikler* (126a 13) ve *Ruh Üzerine*'de (432b 5-6), isteğin *logistikon*'da (*en tōi logistikōi*), iştah ve *thymos*'un ise akli olmayan yanda (*en tōi alogōi*) yer aldığına ilişkin ifadeler mevcuttur. Buna ek olarak, *Retorik*'te Aristoteles'in, ilki akli diğeri ise akli olmayan üç farklı tür arzudan söz ettiğinden, akli arzu (*logistikē oreksis*) olarak isteğe, akli olmayan arzu (*alogos/alogiston oreksis*) türleri olarak ise iştah ve *thymos*'a işaret ettiğinden daha önce söz edilmişti (Ret. 1.10.7-8).³⁷⁵ Ancak *Politika*'da, iştah, *thymos* ve isteğin doğumdan itibaren çocuklarda mevcut olduğundan; buna karşın akli güçlerin (*ho logismos kai ho nous*) daha sonra ortaya çıktığından ve bu sebeple akli yandan evvel arzuya özen göstermenin zorunlu olduğundan söz edilir:

“İkinci olarak, ruh ve bedenin iki olması gibi, ruhun da iki kısmının olduğunu görürüz: Bir kısmı akıl sahibi, diğeri değildir. Onların [ruhsal] halleri de ikidir: istek ve zihin. Bedenin gelişimi ruhun gelişiminden önce olduğu gibi, akıl sahibi olmayan kısım akıl sahibi olan kısımdan önce gelir. Bu da açıktır, zira asabiyet (*thymos*), irade (*boulēsis*) ve arzu (*epithymia*) çocuklarda doğar doğmaz mevcuttur; akıl yürütme ve zihin ise doğal

³⁷⁵ *Nikomakhos'a Etik* 1111b 1-3'te de, iştah ve *thymos*'un *ta aloga pathē* olarak sınıflandırıldığını görüyoruz.

olarak zamanla ortaya çıkar. Bu nedenle, bedenin gözetimi ruhtan önce ilk sırada, daha sonra ise isteğin gözetimi gelmeli, isteğin gözetimi zihnin uğruna, bedenin gözetimi de ruhun uğruna olmalıdır.” (Pol. 1334b 17-28)³⁷⁶

Ruh Üzerine ve *Retorik*’teki ifadelerle çatışır görünen *Politika*’daki bu sınıflamanın, Aristoteles’in ahlak, eğitim ve politika hakkındaki görüşleriyle uyumlu olduğunu, özellikle *Nikomakhos’a Etik* ve *Politika*’da karşımıza çıkan ruhu akli ve akli olmayan olmak üzere ikiye ayıran ruh görüşünde, isteğin, diğer arzu türleriyle birlikte ruhun akli olmayan yanında konumlandırıldığını düşünüyoruz.

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* I, 13’te (1102a 27-28) insan ruhunu, akıldan yoksun (*to alogon*) ve akıl sahibi (*to logon ekhon*) olmak üzere iki kısma ayırır. Akıldan yoksun yan ise kendi içerisinde besleyici/bitkisel (*to threptikon/phytikon*) ve iştah duyan/arzulayan yan (*to epitumētikon/orektikon*) olarak ikiye ayrılır (1102b 28-30). Aristoteles besleyici yanı, akıldan herhangi bir pay almadığı (NE 1102b 29-30), dolayısıyla insana özgü erdemde herhangi bir rol oynamadığı için (NE 1102b 12) bir yana bırakarak, diğer iki kısmın birbiriyle ilişkisi üzerine odaklanır. Ruhun akıldan yoksun yanında yer alan diğer kısım, iştah duyan/arzulayan yan (*to epitumētikon/orektikon*), gerçek manada akla sahip olmasa da, tıpkı babasının ya da arkadaşlarının sözünü dinleyen bir kimse gibi, aklın sözünü dinlemekle (*katēkoon*) ve ona itaat etmekle (*peitharkhikon*) ondan bir şekilde pay alır (NE 1102b 13-14; 1102b 25-26; 31-33). Ancak ruhun bu kısmının akıldan pay alıp almadığı, başka bir deyişle ruhun akıl sahibi kısmıyla ilişkisi, kişinin erdemli olup olmamasına bağlıdır. Kendine hakim olan kişi de ruhun bu akli olmayan yanı, akli yana itaat eder; ancak erdemli kişilerde bu iki yan arasında daha büyük bir uyum vardır (NE 1102b 26-28); buna karşın kendine hakim olamayan kişide, ruhun bu

³⁷⁶ Çev. Orhan (2018) :“ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δὴ ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τὸ τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἑξῆς τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμὸν, ὃν τὸ μὲν ἐστὶν ὁρεξὶς τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊούσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. διὸ πρότερον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὁρέξεως, ἔνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὁρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.”

kısmı akla karşı hareket eder (*para ton logon*) (NE 1102b 16-18; 21-25). Aristoteles takip eden satırlarda, bu yanın da akıl sahibi olduğu söylenecekse, akıl sahibi yanın iki kısma ayrılması gerektiğini belirtir: Akla gerçek anlamda ve bizatihi sahip olan yan (*to men kuriōs kai en hautōi*) ve akla babasını dinlercesine sahip olan yan (*to de hōsper tou patros akoustikon ti*) (NE 1103a 1-3).³⁷⁷

Topikler ve *Ruh Üzerine*'deki ifadelere dönecek olursak, *Topikler*'deki ifadenin eserin yazılış tarihi ve niteliği göz önüne alınarak göz ardı edilebileceği düşünülebilir; *Ruh Üzerine*'deki ifadenin nasıl yorumlanması gerektiğinin ise tartışmalı olduğunu görüyoruz. Aristoteles bu kitapta ruhu kısımlara bölmenin ve bu kısımların sayısını belirlemenin güçlüklerine değindikten hemen sonra (432a 24-25), ruhun kimileri tarafından *logistikon*, *thymikon* ve *epithymikon* olarak üç kısma, kimileri tarafındansa akıl sahibi olan ve akli olmayan olarak iki kısma ayrıldığını belirtir. Birkaç satır sonra ise (432b 5-6) bu kez *to orektikon*'un bölümlere ayırmanın yersiz olduğunu, çünkü bu durumda (ikili ayırım esas alınacak olur ise) isteğin *logistikon*'da, iştah ve *thymos*'un akli olmayan yanda, üçlü ayırımın esas alınması durumunda ise arzunun her bir yanda olması gerektiğini belirtir.³⁷⁸

Aristoteles'in burada değindiği ikili ruh tasnifinin *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'da kendisi tarafından geliştirilen tasnif olup olmadığı meselesi yorumcular arasında tartışılmıştır. Bunun bir öz eleştiri olarak kabul edilmesi halinde ³⁷⁹, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'da kendisi tarafından geliştirilen tasnifi reddetmiş olduğunu kabul etmek gerekecektir. Dahası bu durumda, onun burada reddeder görüldüğü ancak etik-politik eserlerde başvurduğu ikili ruh tasnifinde, bizim savunduğumuz görüşün aksine, isteğin *logistikon*'da yer aldığını kabul etmek

³⁷⁷ *Nikomakhos'a Etik* I, 7'de (1098a 3-5) insanın işlevinin ne olduğu sorusuna yanıt aranırken de, ruhun akli yanının tıpkı burada olduğu gibi biri akla itaat eden, öteki ise akla sahip olan ve düşünen olmak üzere iki kısma ayrıldığını görüyoruz. Bu konuda bkz. Fortenbaugh (1975: 28).

³⁷⁸ Shields'e göre (2016, 350) Aristoteles burada Platon'u düşünerek, arzuyu parçalamak için herhangi bir gerekçe olmadığını ifade etmektedir. Shields ayrıca alternatif bir çevirinin de mümkün olduğunu düşünüyor.

³⁷⁹ Bu yönde bir yorum için bkz. Koziak (2000: 92).

gerekecektir. William W. Fortenbaugh'ın bu konudaki görüşlerinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Fortenbaugh'a göre (1969), Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'deki ikili ruh anlayışı eleştirisi, bir öz eleştiri değil, Akademi'de öne sürülen bir görüşe yönelik bir eleştiridir.³⁸⁰ Çünkü Fortenbaugh'a göre Aristoteles arzuyu ikiye ayırarak, bir parçasını akli yanla irtibatlandırmaz; zaten bu yola başvurulmuş olması halinde, ikili bir ruh ayırımından ziyade, üçlü ruh ayırımının farklı bir formundan söz etmek gerekirdi³⁸¹; ancak o ikili ruh anlayışını, üçlü ruh anlayışından türetmemiştir. Aristoteles istek de dahil tüm arzu ve duyguları akli olmayan yan altında toplar; akli yanı ise düşünüp taşınmaya³⁸² özgüler; ruhun bu kısmı afektif bir unsur barındırmaz, ancak arzu ve duyguları değiştirebilir. Fortenbaugh'a göre (1969, 249) Aristoteles arzuyu sık sık akli olmayan yanla ilişkilendirir, buna karşın hiçbir yerde akli yanda konumlandırmaz. Aristotelesçi ikili ruh anlayışının (*bipartition*) bir yanında düşünüp taşınma (*reasoned deliberation*), diğer yanında ise duygusal tepkiler yer alır. Akli yanın erdemi olan pratik bilgelik, düşünüp taşınma hakkındadır. Akli olmayan yana özgü olan ahlaki erdemler ise, etkilenimlere ilişkin *heksis*'lerdir.

Fortenbaugh (1975: 26), Aristoteles'in politik ve ahlaki psikolojisi ile *Ruh Üzerine*'de geliştirdiği biyolojik psikolojisinin birbirine karıştırıla geldiğini öne sürer. Oysa ona göre Aristoteles bu araştırma alanlarını ayrı bir şekilde ele almıştır. Aristoteles, politik ve ahlaki çalışmalarında insanı ele alır ve bu sebeple bilişsel davranışın farklı türlerine yönelen bir psikolojik çerçeve kullanır. Biyoloji alanında ise genel olarak

³⁸⁰ P. A. Vander Waerdt (1987, 629-630) *Ruh Üzerine*'deki bu ifadelerin, antik dönemden bu yana çoğunlukla, Aristoteles'in *Protreptikos* gibi erken dönem eserlerinde öne sürülen ikili ruh ayırımına yönelik bir öz eleştiri, bu görüşlerden bir cayma olarak değerlendirildiğini belirtiyor. Ancak yazarın kendisi Aristoteles'in bu eleştirisinin erken dönem eserlerinden ziyade, etik ve politik eserlerdeki ikili ruh görüşüne yönelik olduğunu, bununla birlikte bir vazgeçme olmadığını, Aristoteles'in bu eserlerdeki ruh görüşüyle *Ruh Üzerine*'de öne sürdüğü ruh görüşü arasındaki ilişkiyi netleştirmeye çalıştığını iddia eder.

³⁸¹ Üçlü ruh ayırımı ya da üçlü ruh ayırımının ikili ruh anlayışı olarak karşımıza çıkan formlarında, her kısım kendine özgü arzulara sahiptir; üçlü ruh ayırımının ikili ruh anlayışı olarak karşımıza çıkan formlarında, iştah ve *thymos* birleşerek akli olmayan yanda, istek ise akli yanda yer alır.

³⁸² Aristoteles *Nikomakhos'a Etik I*'de ruhu akli olmayan (*alogon*) ve akıl sahibi yanı (*logon ekhon*) diye ikiye ayırır. *Nikomakhos'a Etik VI*'da (1139a 11-13) ise akıl sahibi yanı, bilimsel bölüm (*to epistēmonikon*) ve hesaplayıcı bölüm (*to logistikon*) olmak üzere ikiye ayırır; hemen ardından ise düşünüp taşınma (*to bouleuesthai*) ile hesaplamanın (*to logizesthai*) aynı şey olduğunu ifade eder.

canlılığı ele alır ve bitki, hayvan ve insan arasındaki farklılıklara denk düşen bir psikolojik tasnif yapar. Bu biyolojik tasnife göre, ruh bitkisel/besleyici, duyumsal ve bilişsel/akli yetilerden oluşur (1975: 27). Buna karşın etik ve politik alanda karşımıza çıkan, ruhun akli ve akli olmayan kısımlarına ilişkin tasnif, biyolojik alanın sadece sonuncu kompartımanında, yani bilişsel/akli kısmında cereyan eder.³⁸³ Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* 1102a32-b12'de, akli olmayan kısmı ikiye ayırarak, bu kısmın bir yarısını biyolojik bir yeti olan büyüme ile (*biological faculty of nutrition*) ilişkilendirir. Ona göre, bu ifade akli olmayan yarının söz dinleyen kısmının, biyolojik psikolojide karşılaştığımız duyumla karıştırılmasına sebep olabilir. Ancak Aristoteles itaatkar kısmında *logos*'a sahip olduğunu ilave eder. Dolayısıyla bu kısmın hayvanlara özgü bir yeti olduğu söylenemez. Burada insan, bitkiler ve hayvanlarla kıyaslandığı ve insanın ayırt edici işlevi ortaya konulmak istendiği için bu doğaldır. Bunun dışında, politik ve etik soruşturma çoğunlukla insani etkinlik alanıyla sınırlıdır. Etik ve politik psikolojide sözü edilen akli kısım ile akıl-dışı kısım, biyolojik psikolojide tasnif edilen akıl (*faculty of intelligence*) ve duyumla (*faculty of sensation*) eşleştirilemez. Zira *Ruh Üzerine*'deki duyu yetisi bilişsel³⁸⁴ bir yeti değildir; dolayısıyla *logos*'a sahip olduğu söylenemez. Sonuç olarak Fortenbaugh'a göre, ahlaki psikoloji alanındaki ikili ayrım bütünüyle insan ruhuna ilişkindir. Ruhun bu iki kısmı da bilişseldir; her iki kısım -farklı tarzlarda da olsa- *logos*'a sahiptir; biri emir verir, öteki itaat edip dinler; dolayısıyla biyo-psikolojik üçlü ayrımın besleyici (*nutritive*) ya da duyumsal (*sensitive*) kısımlarıyla özdeşleştirilemez. Moral psikoloji alanındaki ikili ayrım, ruhun bütünüyle insana özgü olan akli kısmı içinde gerçekleşir.

Biz ruhun insana özgü yanının Fortenbaugh tarafından ele alınma tarzının *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika'nın* ruhuna uygun olduğunu düşünüyoruz. *Politika*'dan farklı olarak *Nikomakhos'a Etik*'te isteğin ruhun hangi kısmında yer aldığı açık bir şekilde belirtilmemiştir. Ancak gerek kendine hakim olamama, gerek eğitim üzerine

³⁸³ Bu Aristoteles'in biyolojik psikolojiye, etik alanda hiç başvurmadığı anlamına gelmez. Fortenbaugh'a göre (1975: 27-28) böylesi bir kullanıma *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında, insana özgü işlevin ne olduğu araştırılırken rastlanır

³⁸⁴ Burada Fortenbaugh'nun bilişsel terimini dar bir anlamda kullandığını, akli deneyimle sınırladığını hatırlatmak isteriz.

söylenenlerden, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'nın aynı bakış açısını yansıttığını söyleyebiliriz. *Nikomakhos'a Etik* I, 13'ün yukarıda aktarılmaya çalışılan satırlarında, ruhu sınıflandırmada esas alınan ölçütün arzu ve akıl olduğu açıktır. Burada akıl sahibi yan bağımsız bir arzuyu barındırmaktan ziyade, arzulayan kısım üzerinde etki doğurarak birbirine zıt eğilimlerin ortaya çıkmasına sebep olur; böylelikle kendine hakim olamama gibi bir ruhsal olayın ortaya çıkması mümkün olur. Aristoteles'in, akıl sahibi ve akla itaat eden yan ayrımı, akli yanla, arzulayan yan arasında bir ilişki kurulmasına imkan verir. Bu ilişki bazı arzularımızın akli bir güç tarafından şekillendirilmesinin yolunu açar. Bu durum akli olmayan yanda yer alan arzuların çatışma zeminini de kurarak, hayvanlardan farklı olarak insan ruhunda kendine hakim olma ve olamama gibi ruhsal gerilimlerin varlığından söz edebilmemizi sağlar. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* I, 13'te, akıl sahibi ve akla itaat eden yan ayrımını kurar kurmaz, kendine hakim olma ve olamamadan söz etmesi bir tesadüf olmasa gerektir. Burada akla sahip yanda doğan arzunun, akli olmayan yandaki arzuyla çatışmasından söz edilmediği açıktır. Zira burada akli olmayan yanın bir parçasının *logos*'u dinlediğinden, ona itaat ettiğinden söz edilmektedir. Ruhun arzulayan kısmının akıl sahibi kısımla dolaylı ya da doğrudan teması, bu gerilimin varlık zemini olsa gerektir. Benzer bir şekilde, *Politika*'da ruh akli ve akli olmayan olmak üzere ikiye ayrılarak, arzu türleri bir bütün olarak akli olmayan yan altında toplanır ve akli yan afektif unsurlardan arındırılır (*Pol.* 1334b 17-28). Dolayısıyla *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* tüm bu konularda örtüşür.

Nikomakhos'a Etik ve *Politika*'nın eğitim konusunda da bu ikili ruh anlayışına dayalı bir bakış açısını yansıttığını söyleyebiliriz. Bu husus özellikle insanı iyi yapan şeyin ne olduğu sorusu cevaplandırılırken kendini ortaya koymaktadır. Aristoteles her iki eserde de insanların üç şey sayesinde iyi olduğunu belirtir³⁸⁵. Bunlar doğa (*physis*), alışkanlık (*ethos*) ve akıl (*logos*) ya da öğretim (*didakhē*) (*NE* 1179b 20 vd.; *Pol.* 1332a

³⁸⁵ Bu üç güç *Nikomakhos'a Etik*'te ilkin insanı iyi yapanın ne olduğu sorusuna farklı kişiler tarafından verilmiş cevaplar gibi sunulsa da, gerek takip eden satırlardaki gerek *Politika*'daki ifadelerden, Aristoteles'in sadece konu hakkında popüler tartışmaları aktarmadığı, bu üç unsurun her birinin insanın iyi olmasında belirli bir rol oynadığını düşündüğü anlaşılıyor.

35-1332b 11, 1334b 6-28).³⁸⁶ Bunlardan ilki olan doğa ile doğuştan sahip olduğumuz ve bize bağlı olmayan afektif ve bilişsel güçlerin kastedildiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Yukarıdaki sınıflama ile *Nikomakhos'a Etik* II, IV'te (1105b 19-28) karşımıza çıkan erdem olmaya aday güçlerin sayıldığı pasaj arasındaki benzerlik açıktır. Hatırlanacağı üzere *Nikomakhos'a Etik*'te erdemnin ne olduğu araştırılırken üç adaydan söz edildiği aktarılmış ve bu adaylardan ilki olan *dynameis*'in iştah ve *thymos*'u içine aldığı öne sürülmüştü. *Politika*'da karşımıza çıkan doğa kavramının bu *dynameis*'i kapsadığını düşünüyoruz. Ancak *Politika*'da *Nikomakhos'a Etik*'ten farklı olarak, afektif güçlerin yanına *dianoia* ve *tekhnē* gibi bilişsel ve üretime/yaratmaya yönelik (teknik) güçlerin de eklendiğini görüyoruz.³⁸⁷ Ancak biyolojik etkenlerin belirlediği doğa, insanı iyi yapan ikinci güç olan alışkanlık/alıştırma eliyle bir ölçüde değiştirilebilir. İnsanı iyi yapan güçlerden zamansal olarak en geç ortaya çıkan ise akıl ya da öğretidir. Belirli bir zihinsel olgunluk seviyesine ulaşan kişi, artık hem akıl sahibi hemcinsleri tarafından, hem de bir akıl varlığı olarak kendi başına daha önce mümkün olmayan üçüncü bir tarzda dönüşebilme imkanına kavuşur. Ancak akıl herkes üzerinde etkili değildir; çünkü etkilenimlere göre yaşayan biri aklın yargısını iştmez; bu gücün etkili olabilmesi için öğrencinin ruhu soylu bir tarzda sevmeye ve nefret etmeye yönelik olarak alışkanlık eliyle, önceden hazırlanmalıdır -tıpkı tohumun büyüyeceği toprağın ilkin sürülmesinin gerekmesinde olduğu gibi (*NE* 1179b 23-28).³⁸⁸

Fortenbaugh'ın arzuyu ruhun tek bir kısmına özgülemesi, Aristoteles'in arzu gücünü bölmeyi yersiz bulan ifadeleriyle uyumludur. Dahası bu durumda, etik-politik eserlerde karşımıza çıkan ikili ayrım ile *Ruh Üzerine*'deki ruhsal güçleri esas alan yaklaşım arasında herhangi bir karşıtlık doğmaz. Çünkü her iki durumda temel ruhsal güçler -etik-politik alanda arzu ve akıl- bağımsız olmakla birlikte, birbirleriyle etkileşim içerisinde varlıklarını sürdürebilir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te öne sürdüğü ve

³⁸⁶ *Eudemos'a Etik* 1214a 15-21'de ise *didakhē*'nin yerini *mathēsis* alıyor, *askēsis*, *ethizō* ile birlikte, *ethos*'un yerine kullanılıyor.

³⁸⁷ Benzer bir görüş için bkz. Leunissen (2017).

³⁸⁸ Bir önceki bölümde aklın insanı dönüştürebilme konusundaki sınırlı rolünden, bu dönüşüm imkanın küçük bir azınlık bakımından geçerli olduğundan söz edilmişti.

yukarıda aktardığımız görüşleri, isteğin akli olmayan yanda olduğuna ilişkin bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Aristoteles burada iştah duyan/arzulayan yanın, gerçek manada akla sahip olmasa da, tıpkı babasının ya da arkadaşlarının sözünü dinleyen bir kimse gibi, aklın sözünü dinlemek ve ona itaat etmek suretiyle, ondan bir şekilde pay aldığını öne sürer. Bize göre isteği doğuran şey, aklın iki yanı arasındaki tam da bu özel ilişkidir. İstek, akli yanda değil, akli olmayan iki arzunun, yani *thymos* ve iştahın, akli yan tarafından şekillendirilmesiyle akli olmayan yanda doğar. Bu şekillendirme iki şekilde ortaya çıkar: İlkin alışkanlık aracılığıyla, ardından akıl. Bu sebeple Fortenbaugh'un akli olmayan yanın sadece afektif olmadığı, aynı zamanda bilişsel olduğu görüşüne katılıyoruz. *Retorik*'teki akli ve akli olmayan arzu şeklindeki ifadeler ise, istek ve akıl arasında kabul ettiğimiz ilişki sebebiyle yorumumuz açısından herhangi bir güçlük doğurmaz. Zira bize göre istek, diğer iki akli olmayan arzunun akılla girdiği ilişkiden doğar. İştah ve *thymos*'un aksine, istek doğuştan itibaren var olsa da, doğal değildir; doğuştan gelen arzu güçlerinin alışkanlık ve akıl tarafından şekillendirilmesiyle ortaya çıkar. Bu haliyle istek, akli olmayan arzuların değişebilme imkanındır. Bu imkan hayvanlar arasında yalnız insana mahsustur; çünkü hayvanlar akli olmayan arzulara sahip olsa da akıldan yoksundur. Dolayısıyla ikili ruh ayrımı Fortenbaugh'ın da ifade ettiği üzere, tamamen insana özgüdür. İştah ve *thymos* doğal karakterimizin bir yansımasıdır ve bu haliyle akli olmayan arzulardır. Bu arzular ancak aklın sözünü işitiyor olmaları bakımından akli sayılabilir; buna karşın istek, akıl tarafından şekillendirilmiş olmak bakımından aklidir. İstek, doğuştan gelen arzuların, yani ruhun akli olmayan ancak aklın sözünü dinleyen arzulayan yanının, ilkin alıştırma (dışsal akıl), ardından ise bizatihi kişinin kendi rasyonel faaliyeti sonucunda biçimlendirilmesi sonucunda ortaya çıkar.

Sonuç olarak bir arzunun akli olup olmadığı meselesinin, aşağıda sayılan şu üç ölçüt bakımından değerlendirilebileceğini görmüş oluyoruz: Akıl ve arzu ilişkisi ilk olarak arzuların ruhun akli yanında yer alıp almamasına, ikinci olarak arzuların akıl tarafından değiştirilebilir olup olmamalarına, son olarak arzuların akıl tarafından doğurulabilir olup olmamalarına bakılarak değerlendirilebilir. Aristoteles'e göre birinci

ölçüt bakımından hiçbir arzu türü akli değildir. Arzular, ruhun akıl sahibi yanının etkisine açık olmakla birlikte, insan ruhunun bizatihi akli olmayan yanında yer alır. İkinci ölçüt bakımından ise tüm arzular aklidir. Üçüncü ölçüt bakımından ise, sadece isteğin akli olduğundan söz edilebilir. Aristoteles'in arzu ve akıl arasında kurduğu ilişki, ancak ikinci ve üçüncü ölçütler göz önüne alınarak anlamlandırılabilir. Bu sebeple arzular ruhun akli yanında yer aldıkları için değil, akıl tarafından değiştirilebilir ya da meydana getirilebilir olmak bakımından akli olarak adlandırılabilir.

5.7. Arzu ve Akıl İlişkisi Hakkındaki Bazı Alternatiflerin Değerlendirilmesi

Bir önceki bölümde *Nikomakhos'a Etik ve Politika*'da karşımıza çıkan ikili ruh sınıflamasından hareketle, arzu ve akıl ilişkisi hakkındaki kendi bakış açımızdan söz edildi. *Nikomakhos'a Etik* I.13'te Aristoteles'in insan ruhunu, akıldan yoksun ve akıl sahibi olmak üzere iki kısma ayırdığından, ruhun akıldan yoksun yanında yer alan ve aklın teşvikine duyarlı olan arzu gücünün de akla sahip olduğu söylenecek ise, bu kez ruhun akla sahip yanının akla gerçek anlamda ve bizatihi sahip olan yan (*to men kuriōs kai en hautōi*) ve akla babasını dinlercesine sahip olan yan (*to de hōsper tou patros akoustikon ti*) olarak ikiye ayrılması gerektiğini ifade ettiğinden söz edildi (NE 1103a 1-3). Ruhun arzulayan yanının, ruhun besleyici yanının aksine, bir anlamda akla sahip olduğunun belirtilmiş olmasından hareketle, ruhun bu kısmında yer alan arzuların farklı anlamlarda akli olması gerektiği düşünülerek, iştah ve *thymos*'un ancak akıl tarafından değiştirilebilir olmak bakımından, isteğin ise akıl tarafından doğurulabilir olmak bakımından akli olarak adlandırılmış olması gerektiği savunuldu. Çalışmanın bu son bölümünde Pearson'ın, akli ve akli olmayan arzu ayrımının hangi temele dayandığını incelerken göz önüne aldığı beş alternatif açıklama değerlendirilerek, kendi bakış açımızın sağlaması yapılmaya çalışılacak.

Pearson'ın (2012: 171) akli/akli olmayan arzular karşıtlığını açıklamak için başvurduğu ilk alternatif, düşünce temelli ve düşünce temelli olmayan arzular karşıtlığına

dayanıyor. Pearson tarafından ele alınan ilk alternatifte göre, isteğin akli bir arzu olarak nitelendirilmesinin temel sebebi ya akıl tarafından tetiklenmesi ya da bu arzuya özgü arzu nesnesinin düşünce sayesinde hayal edilebilir olmasıdır; buna karşın akli olmayan arzular olan iştah ve *thymos*, sadece duyum ya da duyumsal hayal gücü tarafından doğurulur (2012: 171-173). Pearson bu görüşe, iştah ve *thymos*’un da akıl tarafından doğurulabileceğine işaretlerle haklı olarak itiraz ederek, *Nikomakhos’a Etik*’te (1149a - 1149b 1) geçen şu satırlara işaret eder:

*“öfke de (thymos) doğasının sıcaklığı ve çabukluğu yüzünden, akli dinlese bile, buyurulanı duymaz, hemen öcünü almak için saldırır, çünkü akıl (logos) ya da tasarım (phantasia) ona bir küstahlık ya da hakaret olduğunu gösterir göstermez, böyle bir şeyle savaşmak gerektiği sonucunu çıkarıp hemen alevlenir. Arzu (epithymia) ise yalnızca akıl (logos) ya da duyum (aisthēsis) “hoş bir şey var” der demez, tadına bakmak için saldırır.”*³⁸⁹

Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere akıl, akli olmayan arzuları doğrudan tetikleyebileceği gibi, arzu nesnesinin arzulanır bir tarzda hayal edilmesini de sağlayabilir. Bu sebeple akıl tarafından doğurulmak esas alındığında isteğin yanı sıra iştah ve *thymos*’un da akli olduğunun kabul edilmesi gerekecektir.

Akli, akli olmayan arzular karşıtlığını temellendirmek için test edilen diğer bir seçenek normatif yargılara duyarlı ve duyarlı olmayan arzular karşıtlığını esas alıyor.³⁹⁰ Pearson’a göre, isteğin akli oluşu, akli olmayan arzuların aksine, “*arzulanan nesnenin uygunluğuna ilişkin bir yargıya*” duyarlı olmasına bağlı olarak da açıklanmaya çalışılabilir (2012: 176). Her ne kadar buradaki adlandırılış tarzı, arzu gücünün köklü bir dönüşümünün kastedilmiş olduğu izlenimini uyandırmakta ise de, Pearson tarafından

³⁸⁹ Çev. Babür (2009): “οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ’ ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ’ ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς· ἢ δ’ ἐπιθυμία, ἔαν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν.”

³⁹⁰ Pearson tarafından üçüncü sırada ele alınan bu seçenek, aralarındaki ilişki göz önüne alınarak tarafımızdan birinci seçeneğin hemen ardından ele alınmıştır.

verilen örneklere yakından bakıldığında, gerçekte kastedilenin, birinci seçenekte sözü edilen aklın arzular üzerinde sahip olduğu etkinin, arzusunun farklı bir evresinde kendini göstermesinden ibaret görünüyor. Pearson bu açıklama modeline örnek olarak, kaplıcada bir gün geçirmenin sağlık için faydalı olduğunu düşünen birinin, kaplıcada bir gün geçirmek istemesinden söz ediyor. Bu kişi daha sonra kaplıcaya gitmenin aslında sağlıklı bir şey olmadığına kanaat getirirse, bu durumda duyduğu istek ortadan kalkacaktır. Pearson bu fikri, aynı durumun iştah ve *thymos* için de geçerli olduğuna, örneğin kişi iştah duyduğu bir şeyin aslında haz verici olmadığını keşfettiğinde, bu arzusunun yatışacağına değinerek haklı olarak eleştirir. Doğrusu Pearson'ın birinci ve üçüncü açıklama modellerinden ayrı ayrı söz etmeye iten etkeni anlamak pek mümkün değil. Bize göre her iki durumda da akıl aynı düzeyde/seviyede iş görür. Temel farklılık, aklın ilk durumda arzuyu doğuruyor, ikinci durumda ise yatıştırıyor ya da ortadan kaldırıyor olmasıdır. Her iki durumda da aklın işlevi arzuyu doğuracak ya da sonlandıracak tikelleri sunmaktan ibarettir. Aklın burada genel arzulayış tarzımızı değiştiren bir işlevi yoktur. Akıl burada karşı karşıya kaldığı arzu nesnelerini sahip olunan arzulayış tarzımızı tatmin edip etmediğine bakarak değerlendirmektedir. Buna karşın sağlık kavrayışımız, buna bağlı olarak da sağlığa ilişkin isteğimiz de herhangi bir değişim söz konusu olmaz. Akıl burada sadece tek tek şeylerin sahip olunan arzumuzu tatmin edip etmediğiyle ilgilidir. Örneğin akıl bize bir ifadenin öfkelenilecek bir şey, yani hakaret olduğunu bildirerek öfkemizi doğurabileceği gibi (birinci seçenekte olduğu gibi), kullanılan ifadenin masum bir ifade olduğunu bildirerek öfkemizi sonlandırabilir (ikinci seçenekte olduğu gibi). Tüm bunlar arzusunun farklı evrelerinde kendini gösteriyor dahi olsa, aslında aynı düzeyde iş görür. Bize göre arzuyu akli kılan şey, genel olarak öfkelenilecek ya da intikam alınacak şeylerin ne olduğuna ilişkin bakış açımızın, yani mevcut arzulama tarzımızın alışkanlık ya da akıl aracılığıyla yeniden biçimlendirilmesidir. Başka bir deyişle arzuyu akli kılan şey, mevcut arzuyu tatmin eden şeyleri bize sunmaktan ziyade, dünyayı deneyimleme tarzımızın dönüştürülmesidir. Bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere, *Nikomakhos'a Etik I*'de ruhun akli olmayan yanının ruhun akli yanını dinlemesi ile, aklın arzuyu hareket ettirici ve sonlandırıcı işlevinden ziyade, genel değerlendirme tarzımın dönüştürülmesinin, yani nelere öfkelenileceğinden ziyade, ne şekilde öfkelenilmesi gerektiğinin kastedildiğini

düşünüyoruz. Sonuç olarak Pearson tarafından birbirinden bağımsız bir şekilde ele alınan bu iki alternatifi, kişinin verileri değerlendirme tarzından ziyade, arzunun fail nedeni hakkında olduğunu düşünüyoruz.

Pearson'ın (2012: 173-176) akli/akli olmayan arzular karşıtlığını açıklamak için göz önüne aldığı diğer bir alternatif bedensel ve bedensel olmama karşıtlığına dayanıyor: Ele alınan bu görüşe göre, akli olmayan arzular bedenle, akli arzularda rastlamadığımız bir şekilde ilişki içerisindedir ve bedensel tatmini hedefler. Özellikle iştah en yalın haliyle bedensel bir tatmin peşindedir. Ancak Pearson iştahın dar ve geniş anlamlarına işaretler, bu kıstasın iştahın ruhsal hazları hedefleyen bedensel olmayan formları bakımından -örneğin öğrenme iştahı- geçerli olmadığını söyler; *thymos*'u bedensel olarak nitelemenin ise daha uygunsuz olacağını belirtir.³⁹¹

Arzu ve akıl ilişkisini açıklamada başvurulmuş dördüncü alternatif, isteklerin düşünüp taşınma sonucunda oluştuğunu savunuyor ve *Ruh Üzerine* ve *Retorik*'teki bazı ifadelerden güç alan daha sağlam bir zemine oturmuş görünüyor. Örneğin Aristoteles *Ruh Üzerine*'de (433a 22-26) istek ve düşünüp taşınmayı ilişkilendirerek şöyle der:

“Oysa aklın arzu olmadan hareket ettirmediği açık. Çünkü istek bir <tür> arzu olmasına rağmen ve insan bir hesaba göre hareket ettiği her seferinde bir isteğe göre hareket ediyor olmasına rağmen, arzu akıl yürütmeye aykırı bir şekilde de hareket ettirebilir. Zira iştah da bir çeşit arzudur.”³⁹²

Bu satırlar Pearson gibi yorumlandığı takdirde, Aristoteles'in burada *Nikomakhos'a Etik*'te seçim hakkında sarf ettiği sözleri, bu kez istek için tekrar ettiğini

³⁹¹ Ele alınan diğer seçeneklerle karşılaştırıldığında oldukça zayıf görünen bu seçenek üzerinde daha fazla durmanın gereksiz olduğunu düşünüyoruz.

³⁹² Çev. Aygün ve Sev (2018): “νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἀνευ ὀρέξεως (ἢ γὰρ βούλησις ὀρεξίς, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται), ἢ δ' ὀρεξίς κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν· ἢ γὰρ ἐπιθυμία ὀρεξίς τις ἐστίν.”

kabul etmek gerekir. Fakat *Ruh Üzerine*’yi farklı bir şekilde yorumlamak mümkün görünüyor. Seçimin istek ve isteğin doğurduğu düşünüp taşınma sonucu oluşan bir arzu olduğu düşünüldüğünde, burada isteğin başlattığı ve seçimi temellendirecek olan düşünüp taşınmadan söz edildiği düşünülebilirdi.³⁹³ Ancak *Retorik*’te istemli hareketin dört nedeninin ele alındığı bölümde, isteğin bu kez *logismos* ile yer değiştirdiğini, bu iki terimin birbirinin yerini alacak şekilde kullanıldığını görüyoruz. Bu ise düşünüp taşınmanın isteği oluşturduğuna ilişkin kanıyı güçlendirir. Ancak bu kullanım *Politika*’dan (1334b 17-28) bir önceki bölümde aktardığımız şu satırlarla büyük bir tezat oluşturur:

*“İkinci olarak, ruh ve bedenin iki olması gibi, ruhun da iki kısmının olduğunu görürüz: Bir kısmı akıl sahibi, diğeri değildir. Onların [ruhsal] halleri de ikidir: istek ve zihin. Bedenin gelişimi ruhun gelişiminden önce olduğu gibi, akıl sahibi olmayan kısım akıl sahibi olan kısımdan önce gelir. Bu da açıktır, zira asabiyet (thymos), irade (boulēsis) ve arzu (epithymia) çocuklarda doğar doğmaz mevcuttur; akıl yürütme (logismos) ve zihin ise doğal olarak zamanla ortaya çıkar. Bu nedenle, bedenin gözetimi ruhtan önce ilk sırada, daha sonra ise isteğin gözetimi gelmeli, isteğin gözetimi zihnin uğruna, bedenin gözetimi de ruhun uğruna olmalıdır.”*³⁹⁴

Politika’dan aktardığımız bu satırlarda *logismos*, *nous* ile birlikte ruhun akli yanında ve ruhun akli olmayan yanında yer alan arzuların karşısında konumlandırılır ve isteğin diğer arzularla birlikte ruhun akli olmayan yanında yer aldığı vurgulanır. *Retorik*’te özdeş şeylermişçesine birbirinin yerine kullanılan bu iki terim, bu kez insan gelişiminin

³⁹³ Dahası iştahın akıl yürütmeye aykırı bir şekilde hareket ettirebildiğinin ifade edildiği bir yerde, kendine hakim olamamanın göz önüne alınmadığını düşünmek pek mümkün görünmüyor.

³⁹⁴ Çev. Orhan (2018): “ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύο ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τὸ τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἑξῆς τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὃν τὸ μὲν ἐστὶν ὁρεξὶς τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προῖοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι πρότερον ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὁρέξεως, ἔνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὁρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.”

farklı evrelerinde ortaya çıkan ve ruhun iki farklı yanında yer alan güçler olarak tasvir edilir. *Retorik*'ten aktardığımız bu ifadeler, *Nikomakhos'a Etik*'teki (1111b 26-27) isteği ereklere, seçimi ise ereğe götüren şeylere özgüleyen ifadelerle de karşıtlık içerisindedir. Dahası bu eserde düşünüp taşınmanın doğurduğu arzu seçimdir ve seçim düşünüp taşınılan arzu (*oreksis dianoētikē*; *oreksis bouleutikē*) ya da arzulayan akıl (*orektikos nous*) olarak nitelendirilir (NE 1139b 4-5; 1139b 23).

Bu bölümün başında entellektüalist kampın bakış açısını yansıtmak için Irwin'in görüşlerinden yararlanılmış ve onun iki farklı tür düşünüp taşınmanın varlığından söz ettiği aktarılmıştı. *Retorik*'te rastladığımız *logismos* ve istek ilişkisi, Irwin'in düşünüp taşınmaya atfettiği iki farklı işleve dayanılarak anlamlı bir şekilde yorumlanabilir görünüyor. Hatırlanacağı üzere, Irwin ereğe ilişkin şeyler (*ta pros to telos*) ifadesiyle sadece amaca götüren araçların değil, amacın unsurlarının belirginleştirilmesinin de kastedilmiş olduğunu (1978: 256), iyi düşünüp taşınmanın, pratik bilgeliğin hakkında doğru bir kavrayışa sahip olduğu ereğe uygun düşen şeyleri tayin ederek, kişinin isteğini biçimlendirdiğini, bu isteğin ise seçime götüren düşünüp taşınmaya kaynaklık ettiğini savunur. (NE 1142b 31-3). Böylece, ilki kişinin sahip olduğu genel ve belirsiz mutluluk kavrayışının içeriğini belirginleştirerek isteğin konusunu tayin eden, öteki bu isteğin icrasına hizmet eden, yani araçsal, iki farklı tür düşünüp taşınmanın varlığından söz eder (1978: 257). *Ruh Üzerine* ve *Retorik*'in yukarıda değinilen bölümlerinde, düşünüp taşınma sonucunda, tıpkı Irwin tarafından öne sürüldüğü gibi, ereklere belirginleştirilmesinin kastedildiğinin kabul edilmesi, bizim isteğin oluşumu hakkındaki yorumumuz açısından herhangi bir sorun teşkil etmez. Biz isteğin yöneldiği ereklere, ilkin alışkanlık hemen ardındansa kişinin kendi akli etkinliği sonucunda elde edilebileceğini kabul etmiş olmakla, akli bir varlık olarak kişinin bizatihi kendisinin, bir ölçüde sahip olduğu isteklerini belirleyebileceğini savunmuştuk. Bu görüşümüz temel olarak *Nikomakhos'a Etik* III. 5'ten aktardığımız ifadelerden hareketle, kişinin kendisini, sahip olduğu ereklere -ve dolayısıyla karakter ve isteklerini- belirleyen nedenlerden biri olarak yorumlayışımıza dayandırılmıştı. Aristoteles'in soylu gençler ve kendine hakim olma hakkındaki ifadelerinin ise bu görüşümüzü destekler nitelikte olduğundan söz edilmişti.

Bu sebeple *Ruh Üzerine* ve *Retorik*'teki ifadelerin, isteğin akli bir etkinlik sonucunda oluştuğu şeklinde yorumlanması, savunduğumuz görüş açısından herhangi bir güçlük doğurmaz. Bununla birlikte kişinin kendi akli etkinliğinin erek ve isteklerin yegane oluşum tarzı olarak kabul edilmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Düşünüp taşınma olsa olsa isteği doğuran iki kaynaktan sadece birini açıklayabilir. Aksi bir tutum alışkanlığın kurduğu heksis'lerin istek oluşturma işlevinin göz ardı edilmesine yol açar. Sonuç olarak *Ruh Üzerine* ve *Retorik*'te karşımıza çıkan ifadelerin, isteğin akli bir etkinlik sonucunda oluştuğu şeklinde yorumlanması bizim savunduğumuz görüş açısından herhangi bir güçlük doğurmaz. Bu durumda *Nikomakhos'a Etik* ile karşılaştırıldığında, *Retorik*'te dar bir istek görüşünün ifade edilmiş olduğunu, isteğin oluşumunda alışkanlığı, dolayısıyla *heksis*'lerin oynadığı rolün göz ardı edildiğini kabul etmek gerekecektir. Son olarak, etik eserlerle *Retorik* arasında böyle bir farklılığın varlığını kabul etmenin, bu eserlerde hareketin kaynaklarına ilişkin göze çarpan bir uyumsuzluğu açıklamamıza da imkan sağlayabileceğine değinmek istiyoruz. Aristoteles etik eserlerde istemli eylemleri, arzu türlerine bağlı olarak açıklar. Hatırlanacağı üzere ikinci bölümde arzuların hareketin başka şeylere indirgenemez temelleri olduğundan söz edilirken *Eudemos'a Etik*'te (1225b 24-26) karşımıza çıkan şu ifadelere yer verilmişti:

“İmdi tercihin bir iştah (*oreksis*) olmadığı açık, çünkü bu durumda ya bir isteme ya bir arzu (*epithymia*) ya da bir tutku (*thymos*) olacaktır o, nitekim hiç kimse bunlardan biri tarafından etkilenmiyorsa (*peponthōs*) iştah duymaz (*outheis oregetai*).”³⁹⁵

Buna karşın Aristoteles *Retorik*'te, insan eylemlerini kişinin kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığına bağlı olarak ikiye ayırdıktan hemen sonra, insanın kendisinin nedeni olduğu eylemlerin alışkanlık (*ethos*) ve arzudan (*oreksis*) kaynaklandığını belirterek, insanın kendisinin ilkesi olduğu hareketleri dört temel nedene dayandırır: alışkanlık (*ethos*), iştah, *thymos* ve istek. *Retorik*'te üç temel arzunun yanı sıra

³⁹⁵ Çev. Babür (2009): “ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὀρεξις φανερόν. ἢ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός· οὐθεὶς γὰρ ὀρέγεται μὴδὲν πεπονθὼς τούτων.”

dördüncü bir motivasyonel temelden söz edilmesi, bu eserde isteğin dar bir anlamda kullanıldığına ve sadece akli bir etkinlik sonucunda oluşan isteklerin kapsandığına, buna karşın *heksis*'e dayalı isteklerin ise alışkanlığa bağlı olarak açıklanmış olabileceğine ilişkin yukarıda ifade edilen görüşümüzü destekler görünüyor. Dolayısıyla *Retorik* ve *Ruh Üzerine*'de dar bir istek görüşüne yer verildiğinin kabul edilmesi, bizim yorumumuz açısından herhangi bir güçlük doğurmaz. Ancak tüm bu yorum çabalarının sonuçsuz kaldığının düşünülmesi halinde, *Retorik* ve *Ruh Üzerine*'de etik ve politik eserlerden bütünüyle farklı bir istek açıklamasının benimsenmiş olduğunu kabul etmek gerekecektir.

Akl ve arzu ilişkisi hakkında ele alınacak son alternatif, akli ve akli olmayan arzu ayrımını, arzunun ereksel nedenine bağlı olarak açıklamaya teşebbüs ediyor. Bu görüşe göre bir arzunun akli olup olmadığı, bu arzunun temel ereği tarafından belirlenir. İsteği akli kılan sahip olduğu erektir. Pearson'ın da desteklediği bu yorumun temel gerekçesi, böylesi bir ereğin yalnızca akli bir varlık tarafından kavranabilir ve arzulanabilir olmasıdır. Diğer arzuların ereklere ise, canlılığın akli olmasını gerektirmez (2012: 190). Ancak iştah ve *thymos*'un bazı tezahürlerinin, akli olmayan varlıklar bakımından mümkün olmadığını görüyoruz. Pearson buradan hareketle bu görüşün geçerli olabilmesi için, her bir arzuya denk düşen temel arzu nesnelerinin göz önüne alınması gerektiğini söyler. Biz Pearson tarafından savunulan bu görüşü üç noktada itiraz edilebileceğini düşünüyoruz:

a) Dördüncü bölümde de ifade edildiği üzere, diğer arzulardan farklı olarak, *thymos*'a ilişkin temel bir arzu nesnesine işaret etmek mümkün görünmüyor. Dolayısıyla sadece iştah ve istek bakımından genel bir erekten söz edilebilir. Bu sebeple, arzular ereklere bakılarak sınıflandırılmaya çalışıldığında, üç temel arzudan biri olan *thymos*'un statüsü belirsiz bir hal alacaktır. Üstelik *thymos*'un tezahürleri, özellikle *Retorik*'te karşılaştığımız halleriyle, bütünüyle insana özgüdür. Aristoteles *Retorik*'in ikinci kitabında ele aldığı etkilenimler arasında iştaha yer vermez; ele alınan etkilenimler ise retorik araçlarla doğurulan ya da ortadan kaldırılabilen ya da artırılabilip azaltılabilen bütünüyle insana özgü duygulardır.

b) Aristoteles'in etkilenimler listesinde yer verdiği etkilenimlerden biri olan tensel iştah, yeme, içme ve cinsellikten kaynaklanan hazlar hakkındadır. Bu etkilenime ilişkin orta ölçülülük (*sōphrosynē*), ifrat ise haz düşkünlüğü olarak anılır (*akolasia*). Aristoteles haz düşkünü olanların haz düşkünü olmayı istemediğini söylemenin akla aykırı olduğunu ifade eder (*NE* 1114b 11-14). Başka bir deyişle tüm hayvanların ortak ereği olan hazzı esas alan bir istekten söz etmek mümkündür.

c) Hepsinden daha önemlisi, *Politika*'da (1334b 17-28), istek diğer arzularla birlikte ruhun akli olmayan yanında gruplandırılır; *logismos* ve *nous* ise ruhun akli yanında. Akli yanda yer alan arzuların canlının meydana gelmesinden itibaren, diğerlerinin ise daha sonra ortaya çıktığından söz edilir. Çocukların akli yetiler kazanmazdan evvel istek duyar hale gelmesi, isteğin akli olma sebebinin ereğe işaretle açıklanamayacağını gösteriyor. Ancak Pearson isteğin ereğinin ancak akli bir varlık tarafından arzulanabilir olduğunu savunur.

Yukarıda arzu ve akıl ilişkisi hakkında beş farklı alternatif ele alınarak, her birini savunmanın doğurduğu güçlüklerle değinildi. Biz tüm arzuların ruhun akli olmayan yanında yer aldığını, ancak ruhun bu yanının ruhun besleyici yanından farklı olarak değişebilir bir yapıya sahip olduğunu, böylece ilkin eğitim (dışsal akıl), ardından kişinin bizzat kendi akli etkinliği (içsel akıl) sonucunda dönüştürülebilir olduğunu, istek akli bir arzu olarak nitelendirilecek ise, bunun ilkin ruhun arzulayan yanının dönüştürülebilme vasfına sahip olmasına bağlı olması gerektiğini savunduk. Dolayısıyla önerdiğimiz temel ölçüt, insana özgü olsun ya da olmasın, doğuştan sahip olunan arzu gücünün dönüştürülebilir olmasıdır. Yalnızca insan, doğuştan sahip olduğu arzuları farklı bir şekilde tecrübe edebilme imkanına sahiptir. Ve ilkin bu sebeple diğer canlılardan farklı olarak, akli olarak nitelendirilebilir arzulara sahiptir. Bir kez bu ayrım gözetilip, ruhun arzulayan yanına ilişkin akli olan şeyin kalıcı olarak dönüştürülebilme arzulanma tarzımız olduğu kabul edildiğinde, bir arzu türü olarak istek diğer arzu türlerinden anlamlı bir şekilde ayrıştırılabilir.

5.8. Sonuç

Aristoteles'e göre, insanın karakteri, sahip olduğu erek ve isteklerini, dolayısıyla seçimlerini belirler. İnsanın karakterini belirleyen ne olduğu sorulduğunda ise, *Nikomakhos'a Etik ve Politika*'dan hareketle bunun ilkin kişinin doğası, ardından eğitim ve son olarak da akıl olduğu söylenebilir. Kişinin doğasını, birincil arzular olarak adlandırdığımız doğuştan gelen arzular oluşturur. İştah ve *thymos* insanın doğuştan sahip olduğu arzulardır. Bu iki temel arzu, kişinin birincil arzu düzeyini oluşturur. İkincil arzular ise alışkanlık ya da akıl aracılığıyla sonradan ortaya çıkan arzulardır. İkincil arzular, ancak içsel ya da dışsal akıl³⁹⁶ sayesinde doğar ve birincil arzularla çatışma içine girer. Kendine hakim olma ve olamama mevcudiyetini bu çatışmaya borçludur. İkincil arzulara sahip olmadıkları için insan dışındaki hayvanlar da böylesi bir motivasyonel çatışmanın varlığından söz edilmez.³⁹⁷ İnsanı diğer hayvanlardan ayıran şey, bu tür ikincil arzulara sahip olma imkanıdır. Ruhun akli olmayan kısmında yer alan arzular çocukluktan başlanarak, alıştırma/alışkanlık (*ethos*) yoluyla ıslah edilmeli, kişiyi erdemli bir karakter sahibi yapacak davranış kalıplarının birer *heksis* (meleke) halini alması sağlanmalıdır. Bu şekilde şekillenen karakter, çeki düzen verilmiş yeni etkilenebilirliklerin kaynağı olacaktır. Gerektiği ölçüde, gereken şeylere iştah duymak, ölçülük erdemine sahip bir kimsenin başarabileceği bir şeydir. Kişi birincil arzular yoluyla değil, bu sonradan kazanılan ikincil arzular yoluyla erdemli olur ancak. Çünkü erdem ne doğal ne de doğaya karşıttır.

İsteğin, ikincil bir arzu olarak nitelendirilmesi, *Politika*'da bu arzunun iştah ve *thymos* ile birlikte doğumdan itibaren var olduğunun belirtilmiş olması hususu ile çelişmemektedir. İstek, tıpkı diğer arzular gibi, ruhta doğuştan itibaren bir imkan olarak mevcuttur. Ancak iştah ve *thymos*'un aksine doğal değildir ve henüz belirlenmemiş bir

³⁹⁶ İçsel akıl tabiriyle kişinin kendi akli güçleri, dışsal akıl tabiriyle ise, yasa koyucunun ödüllendirme ve cezalandırma politikaları ile resmi ve aile içi eğitim kastedilmektedir. Toplumsal politik değerlerin içselleştirilmesi hakkında bkz. Frankena (1965, 59).

³⁹⁷ Aristoteles, yalnızca tikellerin hayal ve hatırasına sahip oldukları, tümel kavramlar/varsayımlardan (*tōn katholou hupolēpsin*) yoksun oldukları için, hayvanlar bakımından kendine hakim olamama durumunun söz konusu olmadığını söylüyor (*NE* VII, 1147b 3-5).

şekilde mevcuttur; eğitim/alışkanlık aracılığıyla ya da belirli bir olgunluğa ermiş olanlarda akıl tarafından şekillendirilmeyi beklemektedir. Kişi doğal bir şekilde iştah ve *thymos*'a sahiptir. İstek ise bu doğal arzuları düzene sokan ya da onlarla çatışan bir arzu türüdür. Bu sebeple bu doğal arzular dışında kalan tüm arzuları istek olarak düşünmek yanlış olmayacaktır. İstek içsel ya da dışsal bir akli güç tarafından doğurulmak bakımından aklidir. İştah ve *thymos* ise sadece aklın tesiriyle değişebilir olmak bakımından aklidir. İştah ve *thymos*'u, beslenme ve büyüme gibi yaşamsal süreçlerden ayırarak, sınırlı bir anlamda da olsa akli kılan şey, aklın sözünü işiterek dönüşebilme imkanına sahip olmasıdır.

İştahlı olan iştah duyar; ancak ne kadar duyulması gerektiğini belirleyemez. Para kazanmak isteyen, kime/neye, ne zaman, ne kadar harcaması ve kimden ne kadar kabul etmesi gerektiğini bilmez. Zira birincil arzu olmak demek, bir ölçütten yoksun olmak demektir. Bu sebeple, isteğin akılla dolaylı ve dolaysız bir ilişki içinde iki kaynaktan doğduğu söylenebilir.³⁹⁸ İstek ilk olarak *heksis*'ten doğabilir. Kişi tam anlamıyla akıl sahibi bir varlık oluncaya dek, bu arzu eğitim aracılığıyla karakter inşa ederek doğurulur. Karakterin şekillendirilmesi ilkin ailede başlar. Örneğin çocuk aksi yönde bir arzu duymasına karşın, annesinin *logos*'una uyarak, oyuncağını arkadaşına uzattığında, doğal bir arzu olan iştahı hilafına hareket eder.³⁹⁹ Annenin başlangıçta iştahı bastırmakta oldukça güçsüz kalan tembihi, sık sık tekrarlanarak çocukta içsel bir ilkeye dönüşüp karakter halini aldığı anda, çocuk paylaşma isteğinin güç bulduğu daha önce mevcut olmayan yeni bir motivasyonel destek kazanır. Bir çocuk şekeri koşulsuzca ve iştahı kesilinceye kadar yemek isteyebilir, çünkü ne kadar yemesini belirleyecek bir ölçütten (*logos*) yoksundur. O ebeveynin nasihatine (*dışsal logos*) muhtaçtır. Ahlaki eğitimin hedefi, doğamızın afektif yanının (birincil arzular) dönüştürülerek ikincil arzuların ortaya çıkarılmasıdır. İstek ikinci olarak, *Nikomakhos*'a *Etik* III, 5'te değinildiği üzere, kişinin bizatihi kendi akli etkinliğinden kaynaklanabilir ve seçim yoluyla karakteri inşa eder. Alıştırma akli olmayan yanın, akli dışsal bir güç tarafından şekillendirilmesidir. Burada

³⁹⁸ Bkz. *Pol.* 1334b 10-12.

³⁹⁹ Bu örnek için bkz. Urmson (1999: 26).

ise akli olmayan yanın, kişinin bizzat kendi akli etkinliği tarafından şekillendirilmesi söz konusudur. Tüm ikincil arzular, yani istek, bu iki güç tarafından şekillendirilir. Aristoteles'in kendine hakim olamayanlar ile gençler hakkındaki görüşleri bize, en azından bir kısım insanın, akli bir yolla bir iyi tasarımına sahip olabileceğini gösteriyor. Yukarıda açıklandığı üzere seçkin bir zümre yönünden, seçim inşai bir nitelik taşır. Seçim daima istek duyulan (istenilen) bir şeye ilişkindir. Bu sebeple iştah duyulan şeyin seçildiğinden söz edilmez. Seçim bu haliyle isteği eylem alanına taşır ve isteğin birincil arzulara galebe çalmasını sağlayarak onu tasdik eder. Muhtemelen bu sebeple Aristoteles, erdemi isteğe ilişkin bir *heksis* değil de, seçime ilişkin (*prohairesis*) bir *heksis* olarak tanımlar; çünkü isteğin varlığı kendileyin bir *heksis*'in inşasını sağlayamaz. İstek karakter inşasında ancak ikincil bir rol oynar. İsteği eylemle buluşturan, eylem alanına taşıyan seçimdir, çünkü seçim eylemin ilkesi/başlatıcısıdır.

ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ

Bu çalışma arzu ve etkilenim arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusuyla başladı; bu soruya verilen yanıt ise aklın arzulama tarzlarımızı dönüştürme olarak karşımıza çıkan asli etkisinin, arzuyu tetikleme ve sona erdirmeye ya da arzuları gerçekleştirme olarak kendini gösteren ikincil etkilerinden ayırt edilebilmesine ve böylece arzu ve akıl arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunun yanıtlanabilmesine katkı sağladı. Bu nedenle çalışmanın iç içe geçmiş iki tezi olduğundan söz edilebilir.

I. Arzu ve etkilenim ilişkisi:

Çalışmamız arzu ve hareket ilişkisine ayrılan hazırlık niteliğindeki birinci bölümün hemen ardından, arzu ve etkilenim ilişkisi üzerine odaklandı. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, arzu ve etkilenimler arasındaki ilişkiye dair sorunlara değinildikten hemen sonra, etkilenimlerin arzuların tezahürleri oldukları öne sürüldü. Bu ilk olarak arzuların hareketin en temel kaynakları olduğunu ifade eden pasajlara dayanılarak, ardından ise *Nikomakhos'a Etik* II'deki güçler, etkilenimler ve *heksis*'ler ayrımı yorumlanarak gerçekleştirilmeye çalışıldı.

Aristoteles bir yandan tüm istemli hareketi üç temel arzu türüne indirgeyerek bu arzulara maruz kalmadan, kimsenin arzu duyamayacağını öne sürer. Buna göre, ne zaman bir canlının mekanda zora dayalı olmayan bir şekilde hareket ettiğini gözlemlese, açıklamamız bu nedenlere değinmekle son bulacak, daha öte bir neden gösterilemeyecektir. Ne var ki Aristoteles kimi zaman bu arzu türlerine başvurmaksızın etkilenim kavramından hareket eder ve hiçbir yerde arzu ve etkilenimler arasında ne tür bir ilişki olduğundan açık bir şekilde söz etmez. Bununla birlikte, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te karşımıza çıkan etkilenimler listesinde, iştah ve *thymos*'tan birer etkilenim olarak söz edilir. Dolayısıyla hareketin nihai nedenleri olması gereken bu iki arzu, sözü edilen eserlerde sevgi, korku, nefret gibi etkilemelerle aynı statüye sahip şeyler

olarak karşımıza çıkar. Bu karışıklığın temel sebebi, Aristoteles'in akli olmayan arzu türleri ve bu arzu türlerinin en karakteristik tezahürleri için aynı terimi kullanıyor olmasıdır. Bir arzu türü olan iştahın en karakteristik tezahürü yeme içme ve cinselliğe ilişkin hazlar hakkındadır ve Aristoteles bu etkilenimler için de iştah terimini kullanır. Çalışmamızda bu ikisinin karıştırılmasını önlemek için, bu etkilenim için tensel iştah terimini kullandık. Benzer bir şekilde *thymos*'un en karakteristik tezahürü öfkedir ve Aristoteles bu etkilenimi kimi zaman *orgē* kimi zaman *thymos* olarak adlandırır. Çalışmanın ikinci bölümünde, temel arzuların arzu güçleri olduğu kabul edilerek, etkilenimleri bu güçlerden ayırmakta yararlanılabilecek birbiriyle bağlantılı üç ölçütten söz edildi. Bu ölçütlere göre arzular *etkilenimlerden*, kalıcı olup olmama, bilişsel olup olmama ve haz ve acı içerip içermeme bakımlarından ayrışır. Bu ölçütlerden hareketle iştah ve *thymos*'un aynı adı taşıyan etkilenimlerle özdeş olmadıkları, yalnızca bu arzuların en karakteristik tezahürleri oldukları savunuldu. Sonuç olarak *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te karşımıza çıkan listelerde sözü edilen tensel iştah ve öfke, akli olmayan iki temel arzunun ruhta meydana getirdiği devinimlerdir. Temel arzular ise ruhta bu ve başka etkilenimleri doğuran kalıcı niteliklerdir. Buradan hareketle akli olmayan arzuların, dünyayı arzulanır ya da kaçılır bir şey olarak tecrübe etmemizi sağlayan, doğuştan sahip olduğumuz kalıcı nitelikler, etkilenimlerin ise bu kalıcı niteliklerin farklı bilişsel girdiler eliyle ruhta meydana getirdiği kalıcı olmayan değişimler oldukları gösterilmeye çalışıldı.

Hemen ardından ise *Nikomakhos'a Etik* II'de erdemin ne olduğuna yanıt aranan bölüm yorumlanarak, burada karşımıza çıkan güçler ifadesiyle, ruhun akli olmayan yanına ilişkin kalıcı nitelikler olan arzu güçlerinin, etkilenimler ile bu güçlerin ruhta doğurduğu geçici değişimlerin, *heksis*'ler ile ise bu etkilenimleri tecrübe etme tarzımızın köklü bir şekilde dönüştürülmesi sonucunda ortaya çıkan kalıcı niteliklerin kastedildiği savunuldu. Bu köklü dönüşümü gerçekleştiren şey ise ilk olarak alışkanlıktır. *Heksis*'ler dunamislerin doğurduğu etkilenimleri, sürekli olarak belirli bir şekilde tecrübe etmemize bağlı olarak oluşan ikincil güçlerdir. Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te (1220a 29-31) *heksis* olarak tanımlanan erdemi, ruhun en iyi hareketleri (*kinēsis*) tarafından meydana getirilen ve ardından ruhun en iyi etkilenimlerini doğuran güçler olarak tarif eder. Dolayısıyla

heksis'ler etkilenimleri deneyimleme tarzımıza bağı olarak belirlenen ve ardından belirli bir etkilenimi nasıl deneyimleyeceğimizi belirleyen istikrar kazanmış hissetme ve eyleme güçleridir. Bu sonradan elde edilen güçleri, ikincil arzular olarak, doğuştan sahip olduğumuz doğal güçler olan arzu türlerini ise birincil arzular olarak adlandırdık. Birincil arzular, coğrafi ve fizyolojik faktörlerin belirlediği doğuştan sahip olduğumuz niteliklerdir. Bu kalıcı nitelikler kişinin doğal karakterini oluşturur. İkincil arzular olarak adlandırdığımız, ruhun arzulayan yanının dönüştürülmesi sonucunda elde edilen *heksis*'ler ise, adeta ikinci bir doğadır.

II. Arzu ve akıl arasındaki ilişki:

Çalışmanın ikinci tezi arzu ve akıl arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusuna odaklanıyor ve öne sürülen çözüm büyük ölçüde, arzu ve etkilenim ilişkisi ile *heksis*'ler hakkında yukarıda açıklanan tespitlere dayanıyor. Arzu güçlerini etkilenimlerden ayırmamız ve ardından iştah ve *thymos*'u birincil arzular, isteği ise bu arzuları tecrübe etme tarzımızın ortaya çıkardığı ikincil arzular olarak adlandırmamız, bize bu soruyu yanıtlamamıza imkan veren perspektifi sağladı. Buradan hareketle bir arzuyu akli kılan şeyin, ilkin alıştırma, ardından kişinin kendi akli etkinliği aracılığıyla, mevcut arzulayış tarzlarının dönüştürülmesi ve yeni arzuların kazanılması olduğu savunuldu. Ancak Aristoteles'in arzu ve etkilenimler ile akli farklı düzeylerde ilişkilendiriyor olması, farklı alternatiflerin geçerliliğinin sınanmasını zorun kılar. İsteğin, iştah ve *thymos*'tan farklı olarak, akli olarak adlandırılması, bu arzunun, akli olmayan arzuların aksine, ruhun akli yanında yer almasına ya da bu arzunun akıl tarafından doğurulup sonlandırılmasına bağı olarak da açıklanabilirdi. Tüm bu alternatifler, arzu ve etkilenimler ile akıl arasında, tek bir düzeye indirgenemez çok katmanlı bir ilişki olabileceğini gösteriyor.

Bizi bu alternatif açıklamalar çokluğundan çekip çıkaran hareketin birinci adımı, ruhu akıldan yoksun ve akıl sahibi olarak tasnif eden ikili ruh ayrımı esas alındığında, tüm arzuların ruhun akli olmayan yanında yer aldığına ilişkin tespitimiz oldu. Böylece arzu ve

akıl ilişkisine dair ilk ölçüt bakımından, hiçbir arzunun akli olmadığı öne sürülebildi. Reddedilen bu birinci seçenek metinsel dayanağını *Topikler* ve *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında yer alan ifadelerden alıyordu. *Topikler* (126a 13) ve *Ruh Üzerine*'de (432b 5-6), isteğin *logistikon*'da (*en tōi logistikōi*), iştah ve *thymos*'un ise akli olmayan yanda (*en tōi alogōi*) yer aldığına ilişkin ifadeler mevcuttur. *Topikler*'deki ifade eserin yazılış tarihi ve niteliği göz önüne alınarak göz ardı edilebilirdi. *Ruh Üzerine*'de ise, isteği arzulayan yanda konumlandırmak bir yana, arzu gücünü parçalara ayırmanın yersiz olduğundan söz edildiğine dikkat çekildi. Dahası *Politika*'da ruh, tıpkı *Nikomakhos'a Etik* I. 13'te olduğu gibi, akıldan yoksun ve akıl sahibi olarak olarak ikiye ayrılır ve istek, iştah ve *thymos* ile birlikte ruhun akıldan yoksun yanında konumlandırılır. Burada, *Nikomakhos'a Etik*'te örtük bir tarzda da olsa kendini hissettiren sınıflandırmanın, açık bir şekilde ifade edilmiş olduğu vurgulandı.

Arzu ve akıl arasındaki ilişki, bir kısım arzuların diğerlerinden farklı olarak akıl tarafından doğurulup sonlandırılmasına (arzuyu başlatan ve sonlandıran akıl) bağlı olarak da açıklanabilirdi. Bu durumda akli arzu olarak nitelenen istek, akli bir etkinlik tarafından doğurulabilir ya da sonlandırılabilir olmak bakımından iştah ve *thymos*'tan ayrıştırılabilirdi. Böylesi bir yorumun üstesinden gelmesi gereken ilk güçlük, Aristoteles'in akli olmayan arzular olarak nitelendirdiği iştah ve *thymos*'un da akıl tarafından doğurulabilir olduğunu ifade etmiş olmasıdır. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabında (1149a 32-1149b 1) *logos* ve hayal gücünün *thymos*'u, *logos* ve algının ise iştahı doğurabildiğinden söz eder.⁴⁰⁰ Bu durum bizim arzu ve akıl ilişkisi hakkındaki yorumumuz açısından ise herhangi bir güçlük doğurmaz. Tezin birinci sorununa dair önerilen açıklama tarzı, bu güçlüğü doğru bir şekilde kavranılmasını sağladı. İlk kalıcı ruhsal nitelikler olan arzu güçlerinin, geçici ruhsal hareketler olan etkilenimlerden ayrılmış olması, ikinci olarak bunlardan yalnız ikincilerin hareket ettirici nedeninin bilişsel olduğunun tespit edilmiş olması sayesinde, burada aklın

⁴⁰⁰ Bu ifadelere *Nikomakhos'a Etik*'in VII. Kitabında, kendine hakim olmaya ilişkin tartışma içerisinde rastlıyoruz. Bu da metinde geçen iştah ve *thymos* terimleri ile, arzu güçlerinin değil, etkilenimlerin kastedildiğinden emin olmamızı sağlar.

doğurduğu ruhsal fenomenlerin arzu güçleri olan arzu ya da *thymos* değil, bunların tezahürleri olan tensel iştah, öfke ya da korku gibi geçici etkilenimler olduğu öne sürülebildi. Böylece karşılaşılan bu ikinci güçlük, bir etkilenimin akıl tarafından doğrulması ile bir arzu gücünün akıl tarafından doğrulması arasındaki farka işaret edilerek aşılabildi. İnsan bir tehlikenin yaklaştığını düşünerek korkabilir; tehlikeyi atlattığını düşündüğünde ise korkusu sonlanır; ancak korkak biri olmaya devam eder. Bu örnekler bize, bu iki kıstas bakımından, istek kadar iştah ve *thymos*'un da akli olabileceğini gösteriyor. Dolayısıyla birer etkilenim olan iştah ve *thymos*, akıl tarafından doğrulup sonlandırılabilir bile, birer arzu olan iştah ve *thymos* akli olmayan arzular olarak varlıklarını sürdürür. Sonuç olarak arzu güçlerinin doğurduğu tüm ruhsal devinimler akli bir yolla doğrulabilir ve sonlandırılabilir olmak bakımından aklidir. Akıl bu durumlarda arzunun hareket ettirici nedenidir.

Bu çalışmada aklın arzu gücü üzerindeki temel etkisinin, mevcut arzuları tarzlarını dönüştürerek, yeni arzular doğurmak olduğu savunuldu. Arzuların akli olup olmama ölçütünün, arzu gücünün şekillendirilebilir bir niteliğe sahip olmasına bağlı olarak açıklanmış olması, iki ana temele dayanıyor: *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında, ruhun akla sahip yanının, akıldan yoksun yan üzerinde etkili olabildiği açık bir şekilde vurgulanmıştır; II. kitabında ise bu etkinin nasıl meydana geldiği açıklanır. *Nikomakhos'a Etik* I'de ruhun arzulayan yanının, sınırlı bir anlamda da olsa akla sahip olduğunun belirtilmiş olması, bizi Aristoteles'i ruhun bu kısmını akli olarak nitelemeye iten şeyin ne olduğu sorusuna yanıt aramaya itti. İlk olarak tüm arzuların ruhun akli olmayan yanında yer aldıkları öne sürüldü; arzuların akli olup olmadıklarının, ruhun hangi kısmında yer aldıklarına bakılarak belirlenmeye çalışılması durumunda, hiçbir arzunun akli olarak adlandırılmayacağı tespit edildi. Hemen ardından ruhun arzulayan yanının bir bütün olarak aklın etkisine açık olduğunun belirtilmiş olmasından hareketle, ruhun bu kısmında yer alan arzuların farklı anlamlarda akli olması gerektiği gözetilerek, iştah ve *thymos*'un ancak akıl tarafından değiştirilebilir olmak bakımından, isteğin ise akıl tarafından doğrulabilir olmak bakımından akli olarak addedilebileceği savunuldu. İştah ve *thymos*'un, istekten bu şekilde ayrıştırılmasının temel dayanağını ise, çalışmanın ikinci

bölümünde ele alınan, *Nikomakhos'a Etik II*'deki erdemin ne olduğuna ilişkin tartışma oluşturdu. Bir kez arzu gücü bir bütün olarak ele alınıp, iştah ve *thymos*'un doğal arzu güçleri olduğu kabul edildiğinde, geriye diğer arzuları tarzlarının nasıl ortaya çıktığı sorusunu yanıtlamak kalıyordu. Bu soruyu yanıtlamada, *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci kitabında Aristoteles'in güçler, etkilenimler ve *heksis*'lerden söz ederken dikkat çektiği temel ayrım esas alındı.⁴⁰¹ Sonuç olarak *Nikomakhos'a Etik I*'de ruhun arzularan yanının esnek bir niteliğe sahip olmasından, *Nikomakhos'a Etik II*'de ise bu esnek yanın, ne şekilde değiştirilebilir olduğunun açıklanmış olmasından hareketle, arzular birincil ve ikincil arzular olarak ikiye ayrıldı ve ikincil arzuların ruhun arzularan yanının dönüştürülmesi sonucu elde edildiği savunuldu. Sonuç olarak arzu türlerinin akli olup olmadığı meselesi, akıl tarafından harekete geçirilip sonlandırılmalarına, ruhun akli yanında yer alıp almadıklarına, akıl tarafından değiştirilebilir olup olmadıklarına ve son olaraksa akıl tarafından yaratılabilir olup olmadıklarına bakılarak değerlendirilmeye çalışıldı. Birinci kıstas bakımından, arzu güçleri bu güçlerin doğurduğu tezahürlerden ayrıştırılarak, arzuların tüm tezahürlerinin akıl tarafından harekete geçirilip sonlandırılabilceğinden söz edildi; ikinci kıstas bakımından tüm arzuların ruhun akli olmayan yanında yer aldığı belirtilerek, hiçbir arzu türünün bu bakımdan akli olamayacağı öne sürüldü. Üçüncü kıstas bakımından tüm arzu türlerinin, dördüncü kıstas bakımından ise, sadece isteğin akli olduğu savunuldu. Dolayısıyla, arzu türlerinin sadece akıl tarafından değiştirilebilir ya da meydana getirilebilir olmak bakımından akli olarak adlandırılabilceği öne sürüldü.

III. Arzu türleri:

Bu çalışmanın diğer bir amacı her bir arzu türünün kapsamlı bir şekilde incelenmesiydi. Bu sebeple çalışmanın ikinci bölümünde arzu ve etkilenim ilişkisi açığa kavuşturulduktan hemen sonra, tek tek arzu türlerinin incelenmesine girişildi. İlk olarak

⁴⁰¹ Aristoteles bu bölümde yeni arzuları temellendiren *heksis*'lerin, nasıl kurulduğundan söz eder.

Aristoteles tarafından hazza ilişkin arzu olarak tanımlanan iştah ele alındı. Birinci bölümde arzu ve etkilenimleri ayırmakta başvuru olan ölçütlerin yardımıyla akli olmayan bir arzu olarak nitelenen iştah, bizim tensel iştah olarak adlandırdığımız aynı adı taşıyan etkilenimden ayrıştırıldı. İştahın en karakteristik tezahürü zorunlu bedensel hazlara ilişkin bu etkilenim olsa da, iştahın öğrenme, onur ve para gibi ruhsal hazlar hakkında da olabileceğine değinildi. Aristoteles'in eserlerinde rakip haz açıklamalarının bir arada varlığını sürdürmesi, bizi ilk olarak hazları kinetik ve energetik hazlar olarak ikiye ayırmaya, ardından ise iştahın tüm tezahürlerinin kinetik hazlara, bu etkilenimlere ilişkin *heksis*'lerin ise energetik hazlara yönelik olduğunu öne sürmeye itti. Böylelikle hazza ilişkin bir arzu olarak tanımlanan iştahın, ne tür hazlar hakkında olduğu, yani konusu, belirginleştirilerek, Aristoteles'i bedensel ve ruhsal hazlara yönelik birçok etkilenimi iştah olarak adlandırmaya iten temel etkenin ne olduğu sorusu yanıtlanmaya çalışıldı.

İştahın hemen ardından diğer bir arzu türü olan *thymos* ele alındı. Her ne kadar *thymos*'un kimi zaman öfkeyle eş anlamlı olarak kullanıldığı inkar edilemez bir olgu ise de, *thymos*'un cesaret, sevgi gibi öfkeye indirgenemeyecek farklı etkilenimlerle de irtibatlı olduğundan söz edildi. *Topikler*, *Retorik* ve *Politika*'daki kullanımlardan hareketle *thymos*'u öfkeye indirgeyen dar yorumunun yol açtığı açmazlara dikkat çekildi. *Thymos* öfkeyle özdeşleştirildiğinde ya da sadece öfkeyi doğuran bir güç olarak değerlendirildiğinde, sevgi, nefret ve korku gibi etkilenimleri açıklama olanağı ortadan kalkar. *Thymos* ancak bir arzu gücü olarak kabul edildiğinde, bu tür farklı ve kimi zaman zıt duygularla ilişkilendirilebilirdi. Ardından, tıpkı iştah konusunda olduğu gibi, arzuları etkilenimlerden ayırmakta yararlanılan üç kıstastan hareketle, bir etkilenim olan *thymos*, bir arzu türü olan *thymos*'tan haz ve acı eşlik edip etmeme, kalıcı ya da bilişsel olup olmama bakımlarından ayrıştırıldı. Bu kıstasların metinde *thymos* ile karşılaştığımız yerlerde yönümüzü bulmaya yardımcı olabileceğinden söz edildi. Buna göre, *thymos*'tan bilişsel öğeye bağlı olarak meydana gelen ve retorik araçlarla değiştirilebilir, hayallerimize ya da *logos*'a duyarlı, kendisine haz ve acının eşlik ettiği bir şey olarak söz edildiği yerlerde, bir etkilenimden söz edildiğini düşünmenin daha uygun olacağı belirtildi. Örneğin karakter erdemlerinin temelinde yatan etkilenimlerden söz edildiği

yerlerde ya da kendine hakim olamama bağlamında *thymos* ile karşılaştığımızda, *thymos*'u öfkeyle özdeşleştiren dar yorumun esas alınması doğru olacaktır. Buna karşın temel arzu türlerinin, farklı ırkların ya da yaş gruplarının özelliklerinin ele alındığı bölümlerde, bir etkilenimden ziyade, tıpkı *Topikler*'de karşılaştığımız gibi, farklı etkilenimlere kaynaklık eden bir arzu gücünden söz edildiğini kabul etmek gerekir. Tüm bu durumlarda bilişsel bir nedenin ortaya çıkardığı ve kendisine haz ve acının eşlik ettiği geçici bir etkilenimden ziyade, coğrafi ve biyolojik etkenler tarafından belirlenen ve bilişsel unsurlara ne şekilde tepki verileceğini belirleyen kalıcı bir yatkınlıktan söz edilmektedir.

Çalışmada son olarak, Aristoteles tarafından kimi zaman akli bir arzu olarak nitelenen istek ele alındı. Aristoteles isteği iyiye ilişkin arzu olarak tanımlar. Ancak isteğin ereğinin nasıl belirlendiği konusunda yorumcular arasında herhangi bir uzlaş bulunmamaktadır. Bazı yorumcular, alıştırmının şekillendirdiği karakterin ereği belirlemede oynadığı rolden hareketle, isteğin ereğinin belirlenmesinde aklın herhangi bir etkisinin olmadığını savunur. Buna karşın bir kısım yorumcular akli etkinliğe vurgu yaparak, pratik aklın ahlaki alandaki rolünün amacı gerçekleştiren araçları bulmaya indirgenmesine itiraz eder. Bu keskin görüş ayrılığından hareketle, anti-entellektüalist kampta yer alan düşünürlerden biri olan Moss'un görüşleri aktararak, erekların belirlenmesinin yegane yolu olarak alışkanlıkları gören yaklaşıma, üç yönden itiraz edildi. Bu itirazlardan ilki *Nikomakhos'a Etik*'in kendisinden kaynaklanıyordu. Aristoteles'in bu eserinde, rakip yaşam görüşlerini karşılaştırarak, karakter erdemlerinin ve insanın nihai ereği olan mutluluğun ne olduğu sorularına yanıt aradığına, etik eserlerin tasviri olduğu kadar normatif de bir yapıya sahip olduğuna işaret edildi. İkinci itirazımız, kendine hakim olma ve olamamanın yalın halleri ile, ölçülülük ya da haz düşkünlüğü arasındaki temel farklılıklara dayandırıldı. Kendine hakim olanlar ile olamayanlar erdemi doğuran bir *heksis*'ten mahrum olmalarına karşın, doğru bir ereğe sahiptir. Bu ise Moss gibi ereğin elde edilmesini, alışkanlığın inşa ettiği karaktere bağlayan düşünürler bakımından açıklanması mümkün olmayan bir sorun teşkil eder. Moss'un haklı olması durumunda, bu tür kişilerin, alışkanlığın örmesi gereken iyi tasarımından yoksun olmaları beklenirdi. Anti-entellektüalist yoruma dönük sonuncu itiraz, bu yaklaşımın karakterin tayininde

kişinin oynadığı rolü göz ardı etmesine yöneltildi. Bu yorumculara göre, haz ve acının eşlik ettiği algılar, bilişsel düzeyde ilkin hayallerin, ardından düşüncelerin harcıdır. Alışkanlık ise haz ve acı ile belirli bir şekilde ilişki kurmamızı sağlayarak, bize şeylerin nasıl görüneceğini (*phainestai*) ve böylelikle isteklerimizin ereğini tayin eder. Ancak bu resimde özgür iradeye neredeyse hiç yer yoktur ve kişinin karakteri, dolayısıyla erekları, ilkin sahip olduğu doğa, hemen ardından eğitim aracılığıyla belirlenir. Bu yaklaşım *Nikomakhos'a Etik* III, 5'ten hareketle eleştirildi ve Aristoteles'in, *heksis*'i şekillendiren doğa ve alışkanlık gibi güçlerin yanına kişinin kendisini, bu güçlerin kurduğu tahakkümü kıran bir unsur olarak ekleyerek, bu sorunu aşmaya çalıştığı öne sürüldü (*NE* 1114b 22-24). Kişi bir ölçüde *heksis*'inden, dolayısıyla buna bağlı olarak şekillenen hayallerinden ve iyiye ilişkin tasarımlarından bir ölçüde sorumludur (*pōs aitios*) (*NE* 1114b 1-3). Bu öz değişim imkanını mümkün kılan şeyin, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'da doğa ve alışkanlıkla birlikte, insanı iyi kılan şeylerden biri olarak sayılan *logos* olduğu ifade edildi. *Logos*'a bağlı değişimin ise seçkin bir azınlığa özgü bir imkan olduğu vurgulanarak, bu azınlığın, iyi bir doğaya sahip (*eugenēs*) ve iyi eğitim almış, *logos*'un teşvikine açık gençlerden oluştuğu savunuldu (*NE* 1179b 7-10). Böylece, gençler arasında seçkin bir azınlık ile kendine hakim olanların, yetişkinler ve oturmuş bir karaktere sahip olanların aksine, *logos*'a bağlı ahlaki bir değişim imkanına sahip oldukları öne sürüldü. Son olaraksa seçim, karakteri inşa eden ve açığa çıkaran seçim olarak ikiye ayrılarak, kişi karakteri ve erekları üzerinde kısmen de olsa pay sahibi olacaksa, bunu sağlayan şeyin inşai seçim olduğu öne sürüldü. Böylece entellektüalist ve anti-entellektüalist yorumların açmazlarından sakınılarak, kişinin karakter, erek ve isteklerinin belirlenmesinde, doğa, alışkanlık ve aklın hep birlikte ve kısmi olarak etkili oldukları vurgulandı.

KAYNAKÇA

Ackrill, J. L. (1990). *Aristotle The Philosopher*. Oxford: Oxford University Press

Ackrill, J. L. (2001). *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press

Anscombe, G. E. M. (1965). Thought and Action in Aristotle. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (ss. 143-158). London: Routledge and Kegan Paul.

Armstrong, D. M. (1999). *Mind-body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder: Westview Press.

Arslan, A. (Çev.). (1996). *Aristoteles:Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aygün, Ö. ve Sev, G. (Çev.). (2018). *Ruh Üzerine: Aristoteles*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Babür, S. (Çev.) (2009), *Aristoteles: Nikomakhos'a Etik*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Babür, S. (Çev.) (2014), *Aristoteles: Fizik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Babür, S. (Çev.) (2015), *Aristoteles: Eudemos'a Etik*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Bambrough R. (1965). *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge and Kegan Paul.

Barker, E. (1959). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Russell & Russell

Barnes, J, Schofield, M ve Sorabji, R. (Ed.). (1979). *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*. London: Duckworth

Block, N. (2007). *Consciousness, Function, and Representation*, Collected Papers, (Vollume 1). Cambridge, MA: MIT Press

Burnet, J. (1900). *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.

Burnyeat (1980). Aristotle on Learning to Be Good. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss.69-92). Berkeley: University of California Press.

Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth.

Code, A. ve Moravcsik, J. (1996). *Explaining Various Forms of Living*, in Nussbaum, M. and Rorty, A. O. ed., *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon, Oxford.

Cooper, J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cope, E. M. (1877). *The Rhetoric of Aristotle: with a Commentary*, Rev. and Ed. John Edwin Sandys. Cambridge: University Press.

Corcilius, K. ve Gregoric, P. (2013). Aristotle's Model of Animal Locomotion. *Phronesis* 58/1, s.52-97.

Çokona, A. (çev.) (2019). *Aristoteles: Retorik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Doğan, M. H. (Çev.) (2013), *Aristoteles: Retorik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Dow, J. (2015). *Passions and Persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Engberg-Pedersen, T. (1983). *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Oxford University Press.

Erkızan, H. N. (Çev.) (2000). *Hayvanların Hareketi Üzerine*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Erkızan, H.N. (2001). The Absolute Subject: Object of Desire But Qua Object of Love in Aristotle. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Güz, Cilt; 1 Sayı: 2*, ss.93-105.

Erkızan, H. N. (2016). Aristoteles'in Kinetik-Olmayan Mutluluk (Eudaimonia) Anlayışı Üzerine. *Arkhe-logos, 1*, ss. 49-58.

Erkızan, H.N. (2012). *Aristoteles Yazıları: Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayınları.

Fortenbaugh, W. W. (1970). On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology. *GRBS 11*, ss.233-50.

Fortenbaugh, W. W. (1975). *Aristotle on Emotions. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London: Duckworth.

Frankena, W. K. (1965). *Three historical philosophies of education: Aristotle, Kant, Dewey*. Chicago: Scott, Foresman and Company.

Frankfurt, H. G. (1982). Freedom of the Will and the Concept of a Person. Watson (Ed.), *Free Will* (ss.81-95). New York: Oxford University Press.

Frede, D. (1996). Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric* (ss. 258-285). University of California Press.

Frede, D. (2005). Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics. Kraut (Ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (ss.255-275). Oxford: Blackwell Publishing.

González, J. M. (2013). *The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*. Hellenic Studies Series 47. Washington, DC: Center for Hellenic Studies. (2020, 9 Aralık) <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6127>

Gooch, P. "Hendrik Lorenz, (2020, 2 Mart) The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Reviewed by Paul W. Gooch, Bryn Mawr Classical Review, <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-05-41.html>.

Granger, H. (1990). Aristotle and the Functionalist Debate. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 23, No. 1.

Gregoric, P. (Henüz Yayınlanmamış). *Aristotle: De Motu Animalium, Chapters 9 and 10*. Proceedings of the XIXth Symposium Aristotelicum.

Grimaldi, W. (1980). *Aristotle's Rhetoric I: A Commentary*, New York: Fordham University Press.

Halim, I. (2012). *Aristotle's Explanation for the Value of the External Goods*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University.

Hämäläinen, H. (2015). Aristotle on the Cognition of Value. *Journal of Ancient Philosophy, J. anc. philos. (Engl. ed.)*, São Paulo, v.9, n.1. ss. 88-114.

Hamlyn, D. W. (2002). *Aristotle De anima, Books II and III (with passages from Book I), translated with Introduction and Notes by D.W. Hamlyn, with a Report on Recent Work and a Revised Bibliography by Christopher Shields*. Oxford: Clarendon Press.

Hardie, W. F. R. (1968a). *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Hardie, W. F. R. (1968b). *Aristotle and the Freewill Problem*, *Philosophy*, Vol.43, No. 165, ss. 274-278

Hartman, E. (1977). *Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations*. Princeton: Princeton University Press.

Houshiary, A. (Çev.) (2015). *Aristoteles: İkinci Çözümler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Höffe, O. (Ed.). (2005). *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Irwin, T. H. (1978). First Principles in Aristotle's Ethics. *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1, ss. 252—272.

Irwin, T. H. (1990). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.

Irwin, T. H. (Çev.) (1999). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett.

Kennedy, G. A. (1991). *Aristotle On Rhetoric, A Theory of Civic Discourse*, Newly translated with Introduction, Notes, and Appendixes. Oxford: Oxford University Press.

Kenny, A. (2011). *Aristotle: The Eudemian Ethics*, translated with an Introduction, Notes by Anthony Kenny. New York: Oxford University Press.

Kosman (1980), Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss.103-116). Berkeley: University of California Press.

Koziak, B. (2000). *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Laks, A. (Henüz Yayınlanmamış). *Articulating the De Motu Animalium, The Place of the Treatise within the Corpus Aristotelicum*. Proceedings of the XIXth Symposium Aristotelicum.

Leunissen, M. (2017). *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Lorenz, H. (2006). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.

Lord, C. (2013). *Aristotle's Politics, Translated and with an Introduction, Notes, and Glossary*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lynch, J. P. (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Education Institution*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Marmodoro, A. (2014). *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford: Oxford University Press.

Martin, T. W. (2001). Sorting the Syntax of Aristotle's Anger ("Rh." 2.2.1 1378a30-32), *Hermes*, 129. Bd., H. 4, ss. 474-478.

Mele, A. R. (1984), Aristotle's Wish. *Journal of the History of Philosophy*, 22, ss.139-56.

Moss, J. (2005). Shame, Pleasure and the Divided Soul, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIX, ss. 137-170.

Moss, J. (2011). Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics, *Phronesis* 56, ss. 204-261.

Moss, J. (2012). *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, M. C. (1985). *Aristotle's De Motu Animalium, Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, M. C. (1996). Aristotle on Emotions and Rational Persuasion, Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric* (ss. 303-323), University of California Press.

Nussbaum, M. C. (2009). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Orhan Ö. (Çev.) (2018). *Politika: Aristoteles*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Owen, G. E. L. (1972), Aristotelian Pleasures. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 72, Issue 1, 1 June 1972, ss. 135–152.

Özcan, Z. (Çev.) (2014). *Aristoteles: Nikomakhos'a Etik*. Ankara: Sentez Yayıncılık.

Pears, D. (1980), Courage as a Mean, Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss.171-187). Berkeley: University of California Press.

- Pearson, G. (2012), *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield.
- Putnam, H. (1975). Philosophy and our Mental Life. *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2 (ss. 291-303). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rackham, H. (1962). *Aristotle: The Nicomachean Ethics with an English Translation by H. Rackham*. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rapp, C. (Henüz Yayınlanmamış). *Joints and Movers in the Cliffhanger Passage at the end of Aristotle, De Anima III.10*,
- Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*, Hove, New York: Psychology Press.
- Rorty, A. O. (Ed.). (1980). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, A. O. (Ed.). (1996). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Rorty, A. O. (2016). Aristotelesçi Trajedi'nin Psikolojisi, (F. Ünal, Çev.). *Arkhe-Logos, Sayı 1*, ss. 59-82.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Ross, W. D. (1946). *Aristotle: Ethica Nicomachea*, Oxford: Oxford University Press.

Saenz, V. (2018). Shame and Honor: Aristotle's Thumos as a Basic Desire. *Apeiron* 51 (1), ss.73-95

Scheiter, K. (2012). *Emotion, Imagination, and Feeling in Aristotle*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Pennsylvania.

Scheiter, K., (2020, 9 Aralık) Review of Giles Pearson, Aristotle on Desire. Notre Dame, Philosophical Reviews. (<https://ndpr.nd.edu/news/aristotle-on-desire/>)

Sissa, G. (2018). Bulls and Deer, Women and Warriors: Aristotle's Physics of Morals. Formisano and Kraus (Ed.), *Marginality, Canonicity, Passion*. Oxford: Oxford University Press.

Sev, G. (Çev.) (2016). *Magna Moralia: Aristoteles*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Shields, C. (1991). The First Functionalist. Smith (Ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Shields, C. (2014). *Aristotle*. London & New York: Routledge.

Shields, C. (2016). *Aristotle's De Anima, Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Simpson, P. L. P. (1998). *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Caroline Press, Chapel Hill and London.

Sorabji, R. (1979). Body and Soul in Aristotle. Barnes, Schofield ve Sorabji (Ed.), *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics* (ss. 42-64). London: Duckworth.

Sorabji, R. (1980). Aristotle on the Role of Intellect in Virtue, Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss. 201-219). California: University of California Press.

Sorabji, R. (1995). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Cornell University Press.

Sorabji, R. (2002). *Emotion and Peace Of Mind, From Stoic Agitation To Christian Temptation*, The Gifford Lectures, Oxford: Oxford University Press.

Stephen L. (1996). Aristotle and the Emotions. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric* (ss. 206-237). Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Stewart, R. S. (1990). Aristotle on Pleasure. *Auslegung 16 (1)*, ss. 97-108.

Stewart, J. A. (1892), *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 Vols. Oxford: Clarendon Press.

Strauss, L. (1995). *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press.

Taylor, Christopher C. W. (2016). Aristotle on Practical Reason. Oxford Handbooks Online. (<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-52>)

Terence, I. (1978). *Aristotle's Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes, and Glossary*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Terence, I. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.

Urmson, J. (1999). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.

Vander Waerdt, P. A. (1987). Aristotle's Criticism of Soul-Division. *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 4, ss. 627-643.

Warren, J. (2014). *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weddin, M. V. (1998). *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven and London: Yale University Press.

Wilkes, K. V. (1978). *Physicalism*. NJ: Humanities Press.

Wilkes, K. V. (1996). *Psuchē versus the Mind*. Nussbaum ve Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon, Oxford.

Woods, M. (2005). *Aristotle's Eudemian Ethics: Books I, II, and VIII, Translated with a Commentary*. Oxford: Oxford University

ESKİ YUNANCA-TÜRKÇE SÖZLÜK

agathos:	iyi
akolasia:	haz düşkünlüğü
akolastos:	haz düşkünü
akrasia:	kendine hakim olamama
akrates:	kendine hakim olamayan
anaisthēsia:	duyarsızlık
andreia:	cesaret
aretē:	erdem
bia:	zor
boulēsis:	istek
bouleusis:	düşünüp taşınma
dynameis:	güçler
enkrates:	kendine hakim olan
ekhthra:	nefret
emperia:	deneyim
energeia:	etkinlik
epithymia:	iştah
epithymein:	iştah duymak
ethos:	alışkanlık, alıştırma
ēthos:	karakter
genesis:	oluş
hēdonē:	haz
heksis:	meleke
homoiomeros:	eş kısımlı (yekpare)
kinēsis:	hareket
lypē:	acı
nous:	akıl
oreksis:	arzu

orgē:	öfke
pathos:	etkilenim
phantasia:	hayal gücü; hayal
phobos:	korku
phora:	hareket etme, yer değiştirme
phronēsis:	pratik bilgelik
physis:	doğa
prohairesis:	seçim;
psykhē:	ruh
sōma:	beden
sophrosynē:	ölçölülük
symphyton pneuma:	doğuştan nefes
telos:	erek

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Fırat ÜNAL

Doğum Yeri: ADANA

Doğum Tarihi: 23.11.1980

Medeni Hali: BEKAR

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise (1994-1997): Adana Baraj Lisesi

Lisans (1998-2003): Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Yüksek Lisans (2008-2012): Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü