

T. C.

AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

2020 – YL – 100

**ARISTOTELES FELSEFESİNDE ‘FONKSİYON’
KAVRAMININ YENİDEN TANIMLANMASI ÜZERİNE:
‘AHLÂKİ SORUMLULUK’ VE ‘BİYOLOJİK
ZORUNLULUK’ ARASINDAKİ ÇELİŞKİYE İLİŞKİN BİR
DEĞERLENDİRME**

HAZIRLAYAN

Kadir KÜTÜKOĞLU

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

AYDIN – 2020

T.C.

AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımda elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıflar yaptığımı ve kaynaklar göstererek belirttiğimi beyan ederim.

.../.../2020

Kadir KÜTÜKOĞLU

ÖZET

ARISTOTELES FELSEFESİNDE ‘FONKSİYON’ KAVRAMININ YENİDEN TANIMLANMASI ÜZERİNE: ‘AHLÂKİ SORUMLULUK’ VE ‘BİYOLOJİK ZORUNLULUK’ ARASINDAKİ ÇELİŞKİYE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

Kadir KÜTÜKOĞLU

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

2020, XII + 141 sayfa

Aristoteles'in biyoloji hakkındaki fikirleri, doğal teleolojinin bir dizgesi olarak düşünülebilmektedir. Nitekim o, doğadaki canlı organizmalar arasında belirgin bir aşama sırası ayrımının olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu ayrım, onun biyolojik olmayan çalışmalarına da sirayet etmiştir. Söz konusu ayrımında göze çarpan çeşitli kilit kavramlar vardır. Bunlardan biri, felsefesinde, insanın iyiliğinin nelliğini saptamada kritik bir rol oynamakta olan fonksiyon kavramıdır. Fonksiyon kavramı, insanların mutluluğa ulaşmasında görev alan önemli bir kavramdır. Ancak, bu kavram, onun tarafından, insanın iyiliğini saptamak için bir argüman biçiminde kullanıldığı gibi, bu kavrama, madde içindeki form bütünlüğü olarak ruhun tanımlandırılması için de başvurulduğu, hatta vücut kısımlarının kullanımlarının açıklanılmasında da bu kavramdan yararlandığı gözlemlenir. Bu çalışma içinde, fonksiyon kavramının bir serimlemesini yapmak adına, insanın iyiliğine yapılan göndermenin tutarlı olmadığı öne sürülmektedir. Söz gelimi, kölelik teorisi ile karşılaştırıldığında, fonksiyon argümanı, birtakım çelişkili durumlara yol açabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, fonksiyon argümanının, onun bahsini açtığı istemli eylemler içeren ahlâki sorumluluk ön koşuluna aykırı olduğu açıktır. Çünkü o, özgür irade fikrini, ahlâki sorumluluğa temel olma rolü aracılığıyla açıkça kabul etmesine rağmen, bazı insanların doğası gereği köle olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, fonksiyon, teleoloji, biyoloji, etik, politika, özgür irade.

ABSTRACT

ON REDEFINING THE CONCEPT OF 'FUNCTION' IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY: AN INVESTIGATION INTO THE CONTRADICTION BETWEEN 'MORAL RESPONSIBILITY' AND 'BIOLOGICAL DETERMINISM'

Kadir KÜTÜKOĞLU

M. Sc. Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Tuncay SAYGIN

2020, XII + 141 pages

Aristotle's ideas about biology can be thought of as a series of natural teleology and its implications. Indeed, he claims that there is an apparent distinction among living beings, following a hierarchy. This distinction has also been noticeable in his non-biological works. There are various key concepts involved in this distinction. One of them is the notion of function, which, in his philosophy, plays a crucial role in answering the question of what the human good is. The notion of function is a key concept that can help human beings to arrive at happiness. Yet, it is used by him as an argument to account for the human good and used to describe the soul as a unity of form within matter and even used to explain the uses of body parts. This study brings forward that to give an account of function, a reference to human good is not consistent. For example, in the field of politics, the function argument can lead to conflicting results when it is compared to the theory of slavery. When viewed from this angle, it is obvious that the function argument goes against his prerequisite for moral responsibility, which involves voluntary actions. Because even though he agrees with the idea of free will by its role of being the ground for moral responsibility, he claims that some human beings are slaves by nature.

Keywords: Aristoteles, function, teleology, biology, ethics, politics, free will.

TEŞEKKÜR

Bu ‘dolambaçlı’ metnin somutluk kazanabilmesi için ‘adım atılmasını’ sağlayan Doç. Dr. Berfin KART’a; lisans ve lisansüstü eğitimlerim esnasında vermiş olduğu merak uyandırıcı derslerle beni farklı düşünmeye sevk eden Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN’a; düşüncelerimi ilgiyle takip eden ve eklemelerde bulunan Prof. Dr. Yavuz KILIÇ’a; bana güvendiğini her daim hissettirip, önerileriyle de bu çalışmayı elimden geldiğince zenginleştirmemde yardımcı olan danışmanım Doç. Dr. Tuncay SAYGIN’a; desteğini esirgemeyen aileme ve tüm sevdiklerime teşekkürlerimi sunarım.

08/07/2020

Kadir KÜTÜKOĞLU

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
TEŞEKKÜR	viii
KISALTMALAR	xi
TABLolar	xii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	4
1.1. Kısaca Aristoteles'in Fonksiyonel Biyolojisi	4
1.2. Doğal Dünyadaki Teleoloji Bağntısı	15
1.2.1. Teleolojik ve Mekanik Açıklama: Maddi Zorunluluk ve Hipotetik Zorunluluk (Düzenlilik Argümanı)	24
2. BÖLÜM	31
2.1. Fonksiyon Argümanı ve Eudaimōnist Erdem Etiği	31
2.1.1. Bir Kullanım (Chrēsis) Olarak Fonksiyon (Érgon) Kavramı	38
2.1.1.1.Fonksiyon (érgon) kavramı ve durum (héxis) kavramı arasındaki farklılaşma	42
2.1.1.2.Eudaimōnist erdem etiğinin kavramsal art alanı ve ahlâki sorumluluk vurgusu	43
3. BÖLÜM	51

3.1. Özgür İrade, Determinizm ve Şans Faktörleri	51
3.1.1. Gelecek Hakkında Konuşmak	60
3.1.2. İki Değerlilik İlkesi, Özgürlük ve Kadercilik Problemi	67
3.1.2.1.Özgürlük problemi ve alternatif olanakların varlığı	70
3.1.2.2.Ortodoks yorumuyla deniz muharebesi örneğinin çözümü: geleceğe ilişkin olumsal önermeler, mantıksal determinizm, kadercilik doktrini ve gerekircilik ilkesi	73
4. BÖLÜM	88
4.1. Genel Hatlarıyla Eudaimōnist Erdem Etiği	88
4.2. Eudaimōnist Erdem Etiği ve Politika Teorisi	91
4.2.1. Biyolojik Determinizm ve Elitizm Problemi	92
4.2.2. Bir Pólis Devleti ve Politik Bir Yaşam İçinde Kadın ve Kölenin Konumu	102
5. TARTIŞMA VE SONUÇ	118
6. KAYNAKLAR	122
KİŞİSEL ÖZGEÇMİŞ (CURRICULUM VITÆ)	141

KISALTMALAR

<i>CAT</i>	Categories	<i>Categoriæ</i>
<i>DA</i>	On The Soul	<i>De Anima</i>
<i>DECA</i>	On The Heavens	<i>De Cælo et Mundo</i>
<i>DEI</i>	On Interpretation	<i>De Interpretatione</i>
<i>DEM</i>	On The Universe	<i>De Mundo</i>
<i>DIS</i>	The Dissections	<i>Anatomata</i>
<i>DRE</i>	On Memory	<i>De Memoria et Reminiscentia</i>
<i>DSE</i>	Sophistical Refutations	<i>De Sophisticis Elenchis</i>
<i>DSO</i>	On Sleep And Sleeplessness	<i>De Somno et Vigilia</i>
<i>EE</i>	Eudemian Ethics	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>GA</i>	The Generation of Animals	<i>De Generatione Animālium</i>
<i>HA</i>	History of Animals	<i>Historia Animālium</i>
<i>MA</i>	Movement of Animals	<i>De Motu Animālium</i>
<i>MECA</i>	Meteorology	<i>Meteorologica</i>
<i>MET</i>	Metaphysics	<i>Metaphysica</i>
<i>MM</i>	Great Ethics	<i>Magna Moralia</i>
<i>NE</i>	Nicomachean Ethics	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>OEKO</i>	The Economics	<i>Oeconomica</i>
<i>PA</i>	Posterior Analytics	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>PHY</i>	Physics	<i>Physica</i>
<i>POA</i>	Parts of Animals	<i>De Partibus Animālium</i>
<i>POL</i>	Politics	<i>Politica</i>
<i>RHE</i>	Rhetoric	<i>Ars Rhetorica</i>
<i>TOP</i>	Topics	<i>Topika</i>

TABLULAR

Tablo 1. 2. A. Doğal Dünyadaki Teleoloji Bağntısı20

Tablo 1. 2. B. Doğal Dünyadaki Teleoloji Bağntısı23



GİRİŞ

MÖ 384'te Khalkidiké (Χαλκιδική) yarımadasına bağlı, bugünkü sınırları itibarıyla Yunanistan'ın kuzeyinde yer alan, ancak, zamanında Makedonya sınırları içinde bulunan bir kıyı köyü olan Stavrós'ta¹ (Σταυρός) dünyaya gelen Aristoteles (MÖ 384 – MÖ 322), ömrü boyunca yüz elliden fazla sayıda disiplinlerarası çalışmaya imza atmıştır. Ancak, günümüzün üç binli yılları söz konusu olduğunda, onun ölümünden itibaren geçen aşağı yukarı iki bin beş yüz yıllık zaman dilimi, onun bilfiil olarak geride bıraktığı yüz elliden fazla tasnifin sadece otuzuna yakınının, yani, neredeyse yüzde yirmilik bir kısmının muhafazasını olanaklı kılmıştır (Gauch, 2012: 36).

Aristoteles'in geride bıraktığı ya da aradan geçen zamandan bu yana geriye kalan bu eserlerin sayıca bu denli azlığı bir yana, onun fikirlerinin ya da genel olarak bütün bir felsefe dağarcığının, 21. Yüzyıl şartları altında değerlendirilmeye tabi tutulması gündeme geldiği vakit, bu alanda çalışma yapan ve çeşitli mülahazalar üreten düşünürlerin bu eserlerin sınıflandırılması söz konusu olduğunda bir ihtilafa düştüklerini dile getirmek mümkündür. Kabaca ifade etmek gerekirse, bu çalışmaya ilişkin olarak, Aristoteles'in eserlerinin tam olarak hangilerinin biyolojinin ya da başka bir disiplinin tahakkümü altında analiz edileceğine yönelik birtakım anlaşmazlıklar zincirinin mevcudiyetini sürdürdüğü dikkatlerden kaçmamalıdır.

Bir araç olarak biyolojinin, filozofun² çalışmalarının neliğini saptama hususunda takdire şayan bir önem taşıdığına vurgu yapmak aslında pek de radikal bir teşebbüs sayılmaz. Nitekim Ernst Cassirer'in (1874 – 1945) öğrencisi, ünlü Politika Felsefecisi ve Siyaset Teorisyonu Leo-Strauss da (1899 – 1973) bu tezi destekler nitelikte olan görüşlerini sıralarken şöyle der:

Aristoteles cansız varlıklar ile insan gibi canlı varlıklar arasındaki mevcut olan farkı ayırt etme hususunda biyolojinin bir arabuluculuk rolü üstlendiğine

¹ O zamanki adıyla da Kentriki Makedonia'nın (Κεντρική Μακεδονία) güneyine bağlı olan Stageira (Στάγειρα) veya Stageiros (Στάγειρος) kenti.

² Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de yer alacak olan bu kelime, bir isim olarak, 'felsefe biliminin gelişmesinde katkıları olan, felsefede çığır açan kimse, düşünür' anlamlarında Aristoteles'in kendisini imlemek amacıyla kullanılacaktır.

inanarak Platon'dan ayrışan bir pozisyonda konumlanır (Leo-Strauss, 2000: 279).

Hekim bir aileden gelen Aristoteles'in doęa felsefesine ve haliyle biyolojiye karşı ciddi bir ilgisinin olması durumu, onun eserlerinin içeriklerinde de sıklıkla kendisini görünür kılar. Söz gelimi, Roger Davis Masters'ın (1933 –), 1987 yılında yayımlanan ve *Evolutionary Biology And Natural Right* ismiyle revize edilerek kitaplaştırılan, *Classical Political Philosophy And Contemporary Biology* (1978) adlı konferans metni de bu müşterekliğe vurgu yapar. Larry Arnhart'ın (1949 –), *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (1998) isimli araştırma eserindeki aktarımına göre Masters, tıpkı Aristoteles'in tanımladığı gibi, politik birer hayvan (φύσει ζῷον πολιτικόν / phýsei zōion politikòn / by nature a political animal) olmaları bakımından insanların (Aristoteles, 1995q: POL1253a1), politikaya meyilli yapıları gereğince sosyal ortaklıklara ve sosyal ortaklıkların temeli olan mutabakatlara dayalı ahlâki ve siyasi yetilerinin, doğanın gelişimsel potansiyeliyle birlikte olan karşılıklı ve girift bir etkileşim sürecinin kararsız bir kombinasyonu biçiminde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek Aristoteles'in politik düşüncesinde biyolojik bir yaklaşımın izleğini önemli bulduğunun sinyalini verir. Çünkü Aristoteles'in politika ile ilgili fikirleri belli bir tür biyolojik fraksiyona gereksinim duyar. Yani, Masters'ın fikrine göre, Aristoteles'in politika felsefesinde yer alan kendi doğası nezdindeki insanın ve *pólisin* kavranışında biyolojiye dayanır nitelikte bir başlangıç noktasının yer alması zaruridir. Böylece, Aristoteles'in biyolojiye dayanan politika felsefesi, sosyal davranışlarla alakalı olan güncel Darwinci teorilerle tamamıyla uyumlu bir bütünlük kazanır (Arnhart, 1998: 3).

Aristoteles'in felsefi kariyerindeki biyolojiye dikkat çekme çabalarının sadece Strauss ve Masters ile sınırlı kalmadığını dile getirmek mümkündür. Çünkü yaklaşık olarak 35 – 40 yıllık bir dönem içinde Martha Craven Nussbaum (1978)³, Allan Stanley Gotthelf; James G. Lennox (1987)⁴ ve Alasdair MacIntyre (1981)⁵ gibi birçok ünlü filozof da Aristoteles biyolojisine önem verir tarzda çalışmalar üreterek Aristoteles felsefesindeki biyolojiye dayalı kavramsal ilişkilendirmeyi pekiştirmiştir.

³ Martha Craven Nussbaum. *Aristotle's De Motu Animālium – Text With Translation, Commentary And Interpretative Essays* (1978).

⁴ Allan S. Gotthelf, James G. Lennox (Ed.). *Philosophical Issues In Aristotle's Biology* (1987).

⁵ Alasdair MacIntyre. *After Virtue: A Study In Moral Theory* (1981).

Örneğin, Stephen Salkever'in (1943 –), *Finding The Mean: Theory And Practice In Aristotelian Political Philosophy* (1990) isimli yapıtında, Aristoteles'in etik ve politika felsefesinin en nihayetinde biyoloji biliminin birer uzantıları olduğunu iddia ederek fikirlerini sıraladığı gözlerden kaçmaz (Salkever, 2014: 115). Amerikalı Zoolog John Alexander Moore'un da (1915 – 2002), *Science As A Way of Knowing: The Foundations of Modern Biology* (1993) adlı çalışmasında, “bütün bir felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş bir dipnotlar dizisi”⁶ olduğunu söyleyen Alfred North Whitehead'i (1861 – 1947) örtük anlamda tenkit ettiği ve ondan iktibas yaptığı görülebilir. Çünkü Moore'un şahsi görüşü de hangi türden olursa olsun bir mübalağa içermemekle birlikte; “bütün bir biyoloji tarihinin Aristoteles'e düşülmüş bir dipnotlar dizisi” olduğu yönündedir (Moore, 2003: 33). Moore böylece, Aristoteles'in Platon felsefesi karşısındaki rövanşını geç de olsa kendisine teslim ettiğini düşünür ve Antikçağ'dan Ortaçağ, Ortaçağ'dan Modern Dönemlere ve nihayetinde 21. Yüzyıla ulaşan sistematik felsefe tarihindeki, tabiri caizse dallanıp budaklanma evresinin başlangıç aşaması olan kırılma noktasına kendince bir göndermede bulunarak diğer düşünürlerin arasındaki yerini alır.⁷

⁶ ‘Bütün bir felsefe tarihi’ biraz iddialı bir tabirdir; keza genellikle bilinenin aksine Whitehead, bütün bir felsefe tarihinden bahsetmez; onun bahis konusu ettiği, ‘Avrupa’ya özgü olan felsefe tarihi veya geleneğidir’; nitekim *Process And Reality*'nin (1929) giriş kısmının, üçüncü paragrafında o düşüncesini tam olarak şu biçimde aktarır: “Avrupa'ya özgü olan felsefe geleneği, en kesin yaygın tanımlamayla, Platon'a düşülmüş bir dizi dipnot yığınınından oluşmaktadır” (Whitehead, 1985: 39).

⁷ Karşıt görüşler elbette ki vardır, örneğin, “Modern bilim Aristotelesçi düşüncenin tam karşısında olan bir yükselme eğilimindedir (...) Ve (modern bilimin) bu eğilimi, en başından beri Aristotelesçi kavramlardan olabildiğince kaçınmaya yöneliktir” (Johnson, 2005: 2). Söz gelimi, modern deneysel biyolojide abiyojenezi yoktur. Francesco Redi'nin (1626 – 1697) biyogenezi çalışmaları, Aristotelesçi abiyojeneziyi dışlar.

1. BÖLÜM

1.1. Kısaca Aristoteles'in Fonksiyonel Biyolojisi

Kendi payıma, tarih yazımının, tarihsel süreçlerin karmaşıklığını yoğunlaştıran bir tür 'özet' ya da bir tür 'sentez' olduğunu düşünmüyorum. Tam aksine, tarih çalışmalarının temel amacı, insanlık tarihinin herhangi bir aşamasıyla bağlantılı olan muazzam görüngü zenginliğinin açığa çıkarılması ve böylece kimi felsefi kavrayışlara eşlik eden cehaletin sadık yoldaşlarının ve aşırı basitleştirmeye yönelik olan doğal eğilimin kendisinin engellenmesi, ortadan kaldırılmasıdır (Neugebauer, 1969: 208).

Bugün bilim ve düşünce insanların tartışma veya araştırma nesnesi haline getirmiş olduğu her şeyin Aristoteles'in zihin süzgecinden geçtiği söylenebilir. Otto Eduard Neugebauer'nin (1899 – 1990) tarihe ilişkin bu fikirleri ışığında, gerek bilim tarihinde gerek felsefe tarihinde sistematik bütünlük kazanan her bilgi, Henry Babcock Veatch'in (1911 – 1999), *Modern Ethics, Teleology, And Love of Self*'te (1992) yaptığı değişmeceyle, "bu gözü pek Teleologun" ilgi alanına girmiştir (Veatch, 1997: 55).

Onun çalışmalarında Platon'un edebi üslubundan ziyade kendi kendine konuşan bir peripatetiğin (περιπατητικός) tavrı yakalanır. Bu açıdan, eserlerindeki konular arası geçişler keskindir; filozofun çalışmaları için, kendine itiraflarda bulunan birinin monografisinden farksızdır demek, bu durumda abartıya kaçmaz.

Filozofun yaşamını sürdürdüğü MÖ 4. Yüzyıl, esasında, şu iki husus dolayısıyla önemlilik arz eder. Onun adına konuşulacak olursa: **1)** en azından Batı geleneği içinde, ilk biyoloji çalışmalarını o gerçekleştirmiştir; bundan dolayıdır ki ilk Biyologun o olduğunu söylemek yerindedir. **2)** Aristoteles'in kendinden önceki figürler, Fizikçi ve Doğa Bilimciler, belli başlı bölgelerin, habitatların veya jeolojik dönemlerin canlı organizmalarına ve çeşitli bitki türlerine dikkat çekmiş olsalar da hiçbiri kendi araştırmalarını onun kadar sistematik bir bütünlükle eleştirel bir empirizmin süzgecinden geçirmemiştir.⁸

⁸ İçinde yaşanan dünyanın bilimsel bir modelini ortaya koyan bir düşünür olarak akıllara gelen ilk ve belki de tek isim Aristoteles'tir. Aslına bakılırsa, birçok erken dönem Eski Çağ Doğa Filozofu, bu yaşam içinde görülmekte olan canlı organizmaların kökenlerine ilişkin olarak, hipokratik bir yönelimle birtakım kaideler

Aristoteles'in felsefi kariyerinde biyoloji çalışmalarını kavramak önemlidir. Çünkü biyoloji, salt kendi öğretimine hizmet eden bir disiplin değildir veyahut da tarih biliminin, bilim felsefesinin, bilim tarihinin görüngülerinin tamamının kavranışında bir arabuluculuk görevi üstlenmez; ek olarak, filozofun biyolojik olmayan çalışmalarının anlaşılmasında da etkin bir payeye sahip olmasıyla önem kazanır. Söz gelimi, biyoloji çalışmalarında kullanılan terimler, daha önemli olduğu düşünülen metafizik ve etikle ilgili olan çalışmalarının daha açık-seçik tayin edilmelerini sağlar (Boylan, 2004).

Aristoteles'in felsefe dağarcığı çok yönlülüğüyle ön plana çıkar. Nitekim filozof, astronomide, meteorolojide, kimyada, fizikte, psikolojide önemli gayretler sarf etmiştir. Hatta bu bilimsel disiplinlerin yanı sıra, en az bir yarım düzine daha bilimsel disiplinde muhtelif çalışmalara imza atmıştır⁹, hal böyleyken, filozofun kendine özgü yeteneği ve bilimsel ünü, bu çalışmanın kapsamı dahilinde ifade edilecek olursa, hayvanlar ve canlı organizmalarla ilgili olarak büyük ölçüde onun biyoloji ve zooloji alanında yürüttüğü çalışmalara ve bu disiplinlerin temellerini atmasına zorunluluk raddesinde bağlılık gösterir; çünkü neredeyse iki bin yıllık bir süre boyunca hiç kimse doğa bilimlerinde onun yerini alamamıştır (Barnes, 2000: 16).

tesis etmeye çalışmışlardır. Ancak, insanların veya diğer canlı organizmaların anatomik, fizyolojik ve patolojik yapılarına karşı ciddi bir ilgi halinde olmalarına rağmen, ne Aristoteles'ten önce ne de onunla aynı dönem boyunca yaşamış olan isimler, bu tipten meseleler hakkında tutarlı ve kapsamlı bir görüş iletmemiş; üstelik canlıların bedensel bütünlüğü konusu üzerine de çoğunlukla bir münakaşa ve ayrılık içinde olmuşlardır. Söz gelimi, Platon bile, *Tímaios* isimli diyalogunda bu konuları kendince serimlemeye çalışır ve diyalogun kayda değer bir kısmını insan fizyolojisi ve onun sahip olduğu fonksiyonlar (ek olarak da kusurlar) hakkında konuşmaya ayırır. Ancak, Aristoteles'ten önce, bu tipten bilgilerle bağlanak halinde kaleme alınan hipokratik tezlerin çok çok azında sistematik ve empirik bir yönelimin karşılıklı etkisi gözlenir –ki zaten söz konusu olan çalışmaların büyük bölümünün odak noktası da insanlarda gözlemlenen hastalıklar ve/veya onların bütünsel sıhhatine önem verir nitelikte olmuştur (Lennox, 2017; Taylor, 2013: 458-60).

⁹ Aristoteles'in metafiziği açısından etiyojinin (αἰτίᾱ + λογία / the study of causation) önemi yadsınamaz (Wehrle, 2000: 7). Bu durum, *MET*'in ilk kitabı *Alpha*'da net bir biçimde ayrımlanır; ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilimi tartışmaya açılırken, söz konusu tartışma, nedensellik veya nedenler teorisi olarak, bir nevi, etiyojinin kendisine karşılık gelir (Grondin, 2012: 47). Filozofun farklı çalışmaları, örtük anlamda, başkaca bilimsel disiplinlerin varlığını da içerisinde barındırır. Örnek vermek gerekirse, onun eğitim meselesine oldukça önem verdiği bilinen bir gerçektir. Bugün itibarıyla, çocuk bilimi olarak adlandırılan pedagojinin (παιδαγωγία), kadın, erkek (anne, baba) ve köle (παιδαγωγός / παιδός + ἄγω / to lead / a trainer of boys) nezdinde filozof tarafından ele alındığı ve hane halkı (οἰκεῖος) idaresi meselesinde detaylandırılmaya çalışıldığı *POL* ve *OECO*'da açıkça fark edilmektedir. Dönem itibarıyla, bilimsel disiplinler henüz birbirlerinden tam olarak ayrılmadıkları için, pedagoji, aslında, ekonomiye, ekonomi de politikaya bağlı olarak işlerlik kazanır; çünkü bir pedagoğdan kasıt, genellikle özgür sınıftan insanların çocuklarına rehberlik eden bir köledir. Çocuğun eğitiminde söz sahibi olacak olan kölenin durumu, *NE*'de yazılmış olan şu pasajlarla birlikte okunduğunda, pedagoğ kölenin akılsallığını dolaylı yollardan kabul etme hususunu tekrar tartışmaya açabilmektedir: “(...) Doğal payeler (héxis) çocuklarda ve hayvanlarda vardır ama akıl olmayınca bunlar tehlikeli görünürler. Apaçık görünüyor ki –bu durum çok güçlü bir bedenin görülmüş hareketine benzer; ne de olsa görü eksikliğinden dolayı bu beden var gücüyle olduğu yere yığılıp kalabilir, burada bahsedilen tehlikelilik işte böyle bir şeydir” (Aristoteles, 1999: *NE*1144b8-12).

Biyolojinin ve zoolojinin faaliyet alanını bu denli genişleten bir figüre MS 16. Yüzyıla kadar rastlanılmaz. 19. Yüzyılda da ünlü İngiliz Biyolog ve Anatomist Sir Richard Owen (1804 - 1892), *The Hunterian Lectures In Comparative Anatomy*'de (1837), Aristoteles'in zooloji üzerine yürüttüğü araştırmalarla ilgili olan iki ders üzerine konuşurken, sunumunu, zoolojinin bilimsel bir disiplin olarak, amiyane bir tabirle, filozofun zooloji araştırmalarından fırladığını söyleyerek başlatır ve şöyle bir benzetmeye başvurmaktan çekinmeyerek konuşmasını sürdürür:

Nasıl ki Minerva tam bir yetişkin olarak, Zeus'un başından fırlayarak asil ve azametli bir görkemli olma durumuna kavuştuysa, (biz de filozofun zooloji araştırmaları için) hemen hemen böyle diyebiliriz (Owen, 1992: 91).

Nitekim onun zooloji alanındaki araştırmaları da onu, bugün bilinen anlamda zooloji biliminin, bir nevi, babası yapar.

Aristoteles'in biyoloji çalışmaları, aslına bakılırsa, onun daha çok denizlerde ve denizlerin kıyı şeritlerinde gözlemlemiş olduğu hayvanlarla ilgilidir (Nussbaum, 2007: 348). Söz konusu alanlardaki araştırmaların önemli bir kısmı *Assos* ve *Lesbos* adalarında gerçekleştirilmiştir. Büyük ölçüde deniz zoolojisi ile ilgili olan çalışmalarda isimleri geçen yer adları, söz konusu alanlardaki doğa bilimi çalışmalarının özellikle *Doğu Ege* taraflarında yürütüldüklerine dair güçlü ipuçları sunarlar. Aristoteles, bütün hayvanların organik (*οργανικός / organikós / of or pertaining to an organ*)¹⁰ malzemelerden yapılmış ya da türetilmiş akrabalar¹¹ olduğunu düşünür. Ancak, insanlar için aynı şeyi söylemek pek de mümkün değildir. Çünkü aynı ölçüde, filozofa göre insanlar, hayvanlarla birtakım benzerlikler taşıyalar da özeldirler ve özel olma hususuna çok takılmamalıdır; çünkü onların bazı hayvanlar gibi kendilerini düzgün tüylerle donatmalarına veya süslemelerine gerek yoktur (Nussbaum, 2007: 348-9; Barnes, 2000: 16-8).

¹⁰ Bu noktada, Aristoteles'in bu kelimeyi, karbon temelli, sentetik olmayan bileşenlerden oluşan canlı organizmaları nitelemek amacıyla, modern haliyle kullanmadığı hususuna dikkat edilmelidir. Zaten bilinen son karbon "allotropu" olan "fulleren"lerin keşfi de 20. Yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştirilmiştir.

¹¹ Karbon temelli yaşam söz konusu olduğunda Aristoteles'e ait olan bu ifadenin tutarlı olduğu söylenebilir. Çünkü doğada birçok farklı formları (çok yumuşak olan grafit ve çok sert olan elmas gibi) bulunan karbon elementi, diğer karbon atomları dahil olmak üzere başka atomlarla da kolayca bağlanabilmekte olan bir akrabalığa (*κίδεσμα / kideuma / affinitas / affinity / connexion*) sahiptir. Bugün bilindiği kadarıyla on milyondan fazla sayıda organik bileşik oluşturarak dünyadaki yaşamın temelini teşkil eden karbon elementi, Dünyanın atmosferinde de bolca bulunur; Güneş Sistemi içerisinde de Güneş ve diğer gezegenlerin enerji ihtiyacının önemli bir kısmını sağlar.

Yaşadığı çağ baz alındığında, filozofun, biyoloji alanında ortaya koymak istediği taksonomide, doğal dünyadaki canlı ve cansız organizmalar arasında bir ayırım yapmak amacıyla kullanılan bu denli sağduyuya¹² hitap eden örneklerle karşılaşılıyor olmak şaşırtıcı değildir. Sırf bu yüzden, onun kimi söylemlerinden ötürü, naif¹³ olduğu söylene de o, en baştan başlayarak, biyolojik veya zoolojik taksonomi hususuyla paralel olan yeni bir bilim inşa etmeye çalışmıştır ve bu bilim, tıpkı Platon'un *Tímaios*'unda (Τίμαιος) yaratmaya çalıştığı gibi, türlerin sınıflandırılmasıyla doğanın, bilimsel anlamda bir modelinin oluşturulmasına ilıřkindir¹⁴ (Barnes, 2000: 33). Onun bu gayretinin nüvelerini, Nussbaum'un aktarımına göre, *POA*'nın bir bölümünde, en yüce (ve tersi) görünenler de dahil olmak kaydıyla, hayvanlar üzerine çalışma fikrinin neden yüz buruşturulacak bir mesele olmadığı ile ilgili olarak vermiş olduğu derste söylediklerinde yakalamak mümkündür; "(...) Hayvanlar üzerine çalışmanın esas olduğunu düşünen kişi, kendisi hakkında da aynı düşünceye sahip olmalı." Ne de olsa, kavramak isteyen herkes için

¹² Metin içinde bahsedilen sağduyu farklı bir anlamda kullanılmış olsa da bu kavram, Aristoteles felsefesinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Her şeyden önce, insanın veya 'insan-olmayan hayvanların', birden fazla algısal operasyonu aynı esnada gerçekleştirmesi hususu Aristoteles'in de dikkatini çekmiştir. Nihayetinde, görmek için gözlerin kullanımı, duymak için kulakların kullanımı gibi beř ayrı duyunun ačíısından açıklanamayan bir dizi karmaşık algısal faaliyetin varlığı da su götürmez. Söz gelimi, aynı nesnenin beyaz ve tatlı olduğunun algılanması, beyaz ve tatlı olan arasındaki farkın ayırt edilmesi veyahut da kişinin kendi duyularının aktif olduğunun farkında olması, bir dizi karmaşık ama insan tarafından da düzenli ve zahmetsizce gerçekleştirilen operasyonlar olarak değerlendirilir. Filozof, insan-dışı olan canlıların da bu türden işlemleri yapabildiğini; çünkü akılsallık taşımasalar da bir ruha (ψυχή) sahip olduklarını gözlemlemiştir fakat bunu rasyonelliğe (λόγος) bağlamak da mümkündür; çünkü rasyonellik de insana bağlı olan bir edim olarak tasavvur edilir. İşte o tam da bu noktada, başka bir yere odaklanarak, beř duyu ve akıl ile açıklanması güç olan bu tip operasyonları, daha üst düzeyden bir algısal kapasiteye referansla açıklamaya çalışır. Bu da temel duysal algıdan (sensory perception) ve rasyonellikten bağımsız olmasına rağmen, insanlar ačíısından değerlendirildiğinde, her ikisini de birleştiren, bir araya getirebilen sağduyu olacaktır (κοινή αίσθησις / koinē aisthēsis) ve bu edim birincil, temel bir duyudur (πρῶτον αἰσθητικόν / prōton aisthētikón) (Aristoteles, 1995m: DA425a47, 427a; 1995g: MET1051b4-31).

¹³ "(...) Görünen o ki bedeninin bir bütün olarak bölündüğü ana kısımlar şu şekildedir; baş, boyun, gövde, iki kol ve iki bacak (...) Kafanın kısımlarından sağla kaplı olan bölümüne (de) kafatası denir" (Aristoteles, 1995e: HA491a27). Barnes'ın düşüncesine göre, filozofun naif olarak imlenmesi, *HA*'nın özellikle giriş kısımlarında dile getirmiş olduklarının çocukça veya ukalaca algılanmaya müsait olmasından kaynaklanmaktadır (Barnes, 2000: 18-9). Hâlbuki *HA*'daki bu tipten temaların varlığına, Isaac Newton'ın, *Optice*'inde de (Opticks: Or, A Treatise of The Reflexions, Refractions, Inflexions And Colours of Light) (1704) rastlanılır: "(...) Gezegen sistemindeki böylesine muazzam değişmezliğin seçim etkisine imkân verilmelidir. Benzer şekilde, hayvanların beden kısımlarının muazzam değişmezliğine de (çünkü) onların genellikle sağ ve sol tarafları birbirine benzer, bedenlerinin her iki tarafında da arkada olan ayaklar vardır, iki kol veya iki bacak vardır ya da omuzlarının arkasında iki tane kanat vardır ve omuzlarının ortasındaki boyunları bir sırt kemiğine doğru uzanır ve baş boynun üzerinde konumlanır; başta da iki adet kulak vardır, iki adet göz, bir adet burun, bir adet dil birbirine benzer tarzda yerleşiktir" (Newton, 1952: 402-3).

¹⁴ Diyalogda *Tímaios*, *Kritias*'ın sadece sorularını yanıtlamakla kalmaz, diyaloğun ötesinde bir anlamlar silsilesine işaret eder bir biçimde şekillendirmeye çalışır fikirlerini: "(...) O, salt olarak 'insanın' ve 'doğanın' kökenine ilişkin bir şey söylemez, bunların yanı sıra, insanın anatomisine, fizyolojisine ve onun patolojik yapısı üzerine de dersler verir" (Grabowski, 2018). Bu noktada; Bkz. *Timaeus* (Τίμαιος), (Platon, 1997d: 77b-79e; 80d-81e; 82a-86a; 86b-87b; 87e-90d).

doğadaki bütün hayvanlar, onların bu meraklarının tatmini için birer nesnedir (Nussbaum, 2007: 348).

Dolayısıyla, Aristoteles, öğrencilerini hayvanlar üzerine yürütülen araştırmalarda temaşaya (θεωρίᾱ / theōriā / spectacle) ve meraklı (περίεργος / periergos / inquisitive) olmaya da teşvik edip çalışmanın küçümsenecek bir tarafı olmadığını vurgular; öğrencilerine Herakleitos'u (MÖ 535? – 475) örnek gösterirken aslında, onu kendisine de örnek alır:

Mütevazı (basit) görünüşlü hayvanları incelerken çocuksu (παιδικός / paidikos) bir tiksintiyle hareket etmemeliyiz (δυσχεραίνειν / duskherainein / to have difficult with). Doğanın (φύσις / phúsis) her bir parçası hayret vericidir. Tıpkı onu ziyaret etmek isteyen yabancıların, kendisini evinin mutfağındaki sobanın başında ısınırken bulduklarında içeri girme konusunda tereddüt etmelerine rağmen, Herakleitos'un onları 'Tanrıların bile burada olduğunu' söyleyerek, çekingen davranmamaları konusunda teşvik etmesiyle ilgili anekdotta olduğu gibi, biz de tiksintiye kapılmadan, doğada yer alan her türden hayvanı (ζῷον / zóon / animals) incelemeyi göze almalıyız (προσείναι / prosienai / to approach). Nitekim onların her birinde (ἕκαστος / hékastos / particulars), bize doğal ve güzel (καλός) gelecek olan esin verici bir şeyler mevcuttur. Doğa (φύσις), rastlantısal (αὐτόματον / autómaton) olmamasıyla da her şeye olanak sağlayabilirliğiyle de her fonksiyonunda, etkinliğinde (ἔργους = ἐνέργεια / en(érge)ia)¹⁵ en yüksek düzeyden olan bir sonallığe (ἕνεκα τίνος / héneka tinos / τέλος / télos / for something / goal / end)¹⁶ tabidir (Aristoteles, 1995o: POA645a16-25).

Bu açılardan düşünüldüğünde, Aristoteles'in ilmi cesareti, meziyetlerinin bütününün cisimleştiği bir başlangıç aşaması değildir. Çünkü bu başlangıç aşaması, yaşamın amacında etik bir kaygının varlığına sekte vurmadığı gibi, canlı organizmaların yüceliğini de ihlal etmemeyi içerimler¹⁷ (Nussbaum, 2007: 348).

¹⁵ [(ἐνέργεια: ἐν- (en-, "in, within, on, at")) + ἔργα (érge, "functions") + -ία (-ia, "feminine abstract substantive")]. Bu çözümleme MET, Θ, sekizinci bölümde de yapılır (Aristoteles, 2016: MET1050a20-2).

¹⁶ Söz konusu kavram, bu çalışmanın bazı noktalarında, 'amaç, bir şey uğrunalık, sonal, sonallık' kelimeleriyle değişmeli olarak da karşılanacaktır.

¹⁷ Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde tartışmaya açılacağı gibi; 'kimi açılardan'.

Filozofun doğa bilimleri alanındaki gayretliliğini göstermek adına iki büyük temel eser üzerinde durmak, onun biyolojisinde kullandığı metodolojiyi anlamada fayda sağlayacaktır. Bu eserlerden ilki, *HA*’dır, bir diğeri ise, *DIS*’tir (Lennox, 2018: 256-8).

HA, yani, başlığın kısıtlı olan birebir çevirisiyle, *Hayvanların Tarihi* (bu paragrafın ileriki satırlarında, *Zooji Araştırmaları* olarak imlenecek), bugün itibarıyla ulaşılabilir bir metin topluluğu olmasına rağmen, *DIS* başlıklı metin topluluğu için aynı şeyi söylemek maalesef mümkün değildir. Jonathan Barnes’ın aktarımına göre, *DIS* için, alaka konusu edilenler, esere verilen adın da imlemiş olduğu gibi, hayvanların bedenlerinin iç bölümleri ve yapılarıdır; bu yüzden, eserin hayvanların anatomisiyle ön plana çıkan bir metin topluluğu olduğu söylenebilir; hatta hatırı sayılır bir nicelikte çeşitli diyagramlara ve çizimlere ev sahipliği yaptığı da bu söylenenlerin yanına gönül rahatlığıyla eklenebilir¹⁸ (Barnes, 2000: 16). Bu iki büyük ciltten elde kalanı olarak bilinen *HA* ise, filozofun zooji araştırmaları ve deneyleri ile alakalıdır. Ancak, söz konusu çalışmalar bütünüün imlediği araştırma alanları açısından şu iki husus belirtilmelidir; bunlardan ilki, en başta, biyolojinin ya da onun daha özel hali olan zoojinin hala emekleme aşamasında olduğu, dolayısıyla, henüz tam olarak sistemleştirilmemiş bir disiplinin tarihinden söz etmenin bu durumda biraz tuhaf da kaçacağıyken, ikincisi, eserin adıyla ilgili olarak bir açıklamada bulunulması zorunluluğunun yadsınamaz varlığıdır; çünkü tarihten kasıt, yani, bu sözcüğe karşılık gelen Grekçe “*historiā*” (ἱστορίᾱ) sözcüğü, sadece tarih anlamına gelmekle kalmaz; sistematik bir araştırma anlamına gelen “*research*” sözcüğünü ve bir bilgi ya da cevap edinmek için soru sorma etkinliği anlamına gelen “*enquiry*” (ἐνῶσις / gnōsis / inquiry / investigation / knowing) kelimesini de kapsamına alarak genişler. Bu sebeple, *HA* için başlıkta *Hayvanların Tarihi* çevirisini kullanmak hatalı olmasa bile çalışmanın içeriğini tam anlamıyla tanılamada kısırlaştırıcı bir yapıdadır:

Doğanın ve hayvanların beden bölümlerinin sayısını birer madde olarak ayrı ayrı, detaylı bir biçimde, hayvanların ‘Tarihi’yle ilgili olan kitapta ortaya koyduk. Şimdi de daha öncesinde ayrıca ele aldığımız (bu tipten) şeylerin her bir durumdaki bileşimlerini belirleyen nedenlerin neler olduğunu

¹⁸ Bu çıkarımı yapmak için, *POA*’nın, üçüncü kitabının, on dördüncü bölümüne odaklanmak yeterlidir: “(...) Öyleyse, hayvanların ‘şöyle-böyle olan’ dış yapısıyla, (mide) içinde çeşitlice yer alan kısımlara ve boşluklara (cavities) sahip olması böyle bir nedendendir. Söz konusu birkaç boşluğa verilen isimler, göbük (the paunch), bal-peteği kesesi (the honey-comb bag), kırkbayır (the manyplies) ve kamıştır (the reed). Bu parçaların birbirleri arasındaki ilişkinin, konum ve şekilce neliğini kavramak için, *Zooji Araştırmaları*’na (The History of Animals) ve *Hayvanların Anatomisi*’ne (ἀνατομᾶτα / Anatomata / ‘The Anatomies – The Dissections’) göz atmak gerekir” (Aristoteles, 1995o: *POA*674b12-9).

soruşturacağız (to inquire what are the causes that in each case), bu, hayvanların ‘Tarihi’nde ele alınanlardan oldukça farklı bir konuyla ilgili olacak (Aristoteles, 1995o: POA646a5-11).

Dolayısıyla, kelimenin kapsamlılığı kolayca bir yana atılamaz, bu noktada bir parantez açmak gerekirse, “enquiry” sözcüğü “research”ün aksine, sistematik olmayan ya da daha az sistematik bir soruşturmaya kasteden bir anlamla bütünleşir. Bu yüzden, “historiā” kelimesinin içermiş olduğu bu iki anlamın bir arada verilmesi önemlidir, çünkü böyle bir tanımlamanın içerdiği yargı, onun biyoloji ve zoolojide bütünlemeye çalıştığı düşüncelerin çift yönlülüğüyle de örtüşmektedir.

Bu örtüşme meselesi, filozofun doğa bilimi üzerine yürüttüğü çalışmalarla ilintilidir. Çünkü filozofun doğa bilimi çalışmaları, her ne kadar kontrollü deneyleri içerimlemese de hem kendi gözlemlerinin ürünüdür hem de konuyla ilgili olarak, uzman ya da uzman olduğu düşünülen kişilerle birlikte yapılmış olduğu fark edilen birtakım soruşturmalar neticesinde edinilen cevapların, onun kendi akıl süzgecinden geçirilmiş biçimleridir (Barnes, 2000: 24-5).

Doğa bilimi çalışmalarının “enquiry” halleri, birçok kez tekzip edilmiştir. Bunun sebeplerine gelince, ilkin, bir önceki paragrafta da değinildiği gibi, Aristoteles’in, söz konusu alandaki çalışmalarının bazılarının kendi gözlemlerinden ziyade, başkalarından duyduklarına da dayandırılmış olmalarıdır. İkincil olarak da kendi gözlemleri sonucunda kaleme aldıkları, deneylerini o dönemin teknik araçlarından yoksun bir şekilde icra etmesi dolayısıyla onun, birtakım hatalı çıkarımlara ulaşmasına neden olmuşluğuyla alakalıdır (Barnes, 2000: 20-2).

Tekziplerin içeriğine yönelik olarak verilebilecek en net örnek, filozofun, altı bacağı ve genellikle tek veya çift kanatlı, küçük bir eklem bacağı olan sinek gibi bazı haşerelerin kendiliğinden ortaya çıktığını, bu tipten canlıların bitkilerin yapraklarına düşen çiğ tanelerinin etkisiyle, toprak ve gübrenin çürümesiyle, bazı ağaçların (hem bitkiler hem de ölü ağaçların) içinden çıkmasıyla oluştuğunu, söz konusu canlıların doğadaki muhtelif yaratıkların vücut kıllarından ya da onların çürümüş bedenlerinden türemesiyle canlılık kazandığını iletmediği ve uzunca bir süre etkinliğini sürdüreceği olan¹⁹ kendiliğinden oluş

¹⁹ İşin ilginç yanı, 18. yüzyıla kadar teorinin kendisine yönelik olarak şüpheli bir tavır hep görülür. Özellikle, Flemenk bilim insanı Jan Baptiste van Helmont’un (1580 – 1644) *Ortus Medicinæ id est Initia Physicæ Inaudita* (1652) ismiyle, ölümünden neredeyse sekiz yıl sonra yayımlanan, kontrollü bir deney ortamında

teorisiyle söz konusu oluşumları açıklamaya çalıştığı üzerinedir.²⁰ (Aristoteles, 1995e: HA550b35-551a7; Barnes, 2000: 21; Lennox, 2001: 229-58).

Filozofun böyle düşünmesinin muhtemel gerekçesi, insanların saçlarında gözlemlediğini bit türü yaratıklar ya da çanak-çömlek gibi kimi tamburların içinde karşılaştığı kurtçukların varlığı olabilir. Barnes'a göre filozof, doğadaki fenomenleri tam doğrulukla saptayamamıştır, ancak, onun hatalı görüşleri, kendisinin büyük bir isim olmadığı anlamına da gelmemektedir; bilakis, söz konusu hatalı görüşler, filozofun bilim insanı karakterine gölge düşürecekse de en başta şu soruya ikna edici bir cevap üretebiliyor olmalıdır; 'nihayetinde tarihin hangi döneminde, hangi bilimsel araştırmanın hatalardan tamamıyla sağaltılmış olduğu görülmüştür ki?' (Barnes, 2000: 21).

Söz gelimi, tavukların yumurtadaki erken gelişim evresini betimleyen bir açıklama girişimi, filozofun deney ve gözlemlerine ilişkin olarak, onun nasıl bir yöntemi kendine şiar edinerek çalışan bir bilim insanı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Filozof, tavuklarla ilgili olarak yürütmüş olduğu deneylerde, embriyo hücresinin gelişme ve serpilme aşamasını gün be gün takip etmek amacıyla, her bir gün kuluçkaya yatmış olan tavukların altındaki yumurtaları kırarak inceler, gözlemlerini raporlandırır ve tüm bunları günlük biçiminde aktararak bir sonuca ulaşmaya çalışır (Barnes, 2000: 21).

Bunu nasıl gerçekleştirdiğinin en belirgin örneğini *HA*'nın altıncı kitabının üçüncü bölümündeki şu pasajdan yakalamak mümkündür:

gerçekleştirmiş olduğu ispatlarla alakalı kitabı, teorinin o zamanlara kadar hiç olmadığı bir biçimde güçlü bir yapıya bürünmüş olmasını sağlasa da 17. Yüzyılın sonu ve 18. Yüzyılın başlarında Doktor Francesco Redi ve İtalyan yurttaşı Biyolog Abbe Lazzaro Spallanzani'nin (1729 – 1799) detaylı deneyleri “pneûma” (πνεῦμα) ve kendiliğinden oluş teorisinin geçersizliğini kesin netlikte ispatlamıştır (Prakash, 2008: 31).

²⁰ Abiyogenezi ya da kendiliğinden oluş teorisi, köken olarak, ilk sistematik kaynaklarını Aristoteles'te bulur. Aristoteles'e göre doğal dünyadaki temel nosyon, yaşamın cansız bir varlıktan ya da maddeden [(Grekçe; ἄ, (a); not + βίος (bíos); life + γένεσις (génesis); origin)] türediği yönündedir. Ve Hristiyanlık öncesi Yunan felsefesinde, Thales, Anaximandros, Anaximenes, Xenophanes, Empedokles ve Platon'un da bu teorinin destekçileri olduğu söylenebilir (Prakash, 2008: 31). Aristoteles'in tasarısı aslında oldukça basittir; eğer ki yaşam cansız bir maddeden ortaya çıkıyorsa, bu cansız madde içsel aşkınlık olarak adlandırılacak bir “pneûma”yı (πνεῦμα) içerir. Aristoteles, kendi payına, “pneûma”nın kanıtını, yaptığı gözlem ve deneylerde, bu hayvanlardan yoksun olan ortamlarda ortaya çıkan bazı hayvanların varlığına dikkat çekerek vermeye çalışır. Mesela, bir su birikintisinde veya bir gölette ortaya çıkan bazı balıklar gözlemlediğini kaydeder ve devamında bunların nasıl mümkün olduklarını anlatmaya koyulur (Zwier, 2017: 359). Abiyogenezi teorisiyle bağlantılı bir diğer teori ise heterogenezidir, bu teoride de canlı organizmaların, birbirinden farklı, ancak, bir düalliteye bağlı olarak (söz gelimi, bal arıları çiçeklerden türemektedir) canlılık kazandığı görüşü hâkimdir (Vartanian, 1973: 307-12). John Desmond Bernal, *The Origin of Life*'ta (1967) birbirlerinden farklı zamanlarda ortaya çıkan ama birbirleriyle de bağlantılı olmayı sürdüren bu teorilerin temel fikirlerinin, hayatın rastlantısallığının tekekkürünün kanıtları olarak değerlendirilmeleri gerektiğini düşünür (Bernal, 1967: 138-9).

Zaman bazı şeylerin sonallık (télös) noktasında (bu şeylerin) –birbirlerinden farklılaşmasını sağlasa da- yumurtadan oluşum, bizim de bahsettiğimiz gibi tüm kuşlar için aynıdır. Tavuklarla ilgili olan meselede, daha büyük tavuklarda daha uzun, daha küçük tavuklarda ise tam tersi bir süre almış olsa da embriyoda üç gün, üç gecenin sonunda ilk belirti gözlemlenir. Bu süre boyunca yumurtanın sarı kısmı, yumurtanın sivri ucuna doğru hareket ederken –bu kısım yumurtanın başlangıç noktası ve açıldığı yerdir-, kalbin beyaz kısmındaki bir kan noktasından daha büyük olmadığı görülür. Bu kan noktası sanki canlıymışçasına atar ve hareket eder ve onda (kan noktasında) büyüdükçe iki tane, kıvrımlı bir rotayı takip eden, damar benzeri içi kanlı zarla kaplı bir kanal oluşur. Kanlı liflerle kaplı olan bir zar çoktan yumurtanın beyaz kısmını sarmalamış, bu esnada damar benzeri kanallardan gelmeye başlamıştır. Kısa bir süre sonra da vücut, ilkin çok küçük ve soluk olarak ayırt edilmeye başlanır. (Tavuğun) kafası, gözleri şişkince belli olmaya başlar ve bu süreç uzun bir süre boyunca böyle devam etmesine karşın (söz konusu uzuvlar) daralır ve küçülürler (Aristoteles, 1995e: HA561a2-19).

Tavuk embriyolarıyla ilgili olarak aktarılan bu gözlem raporu HA ile ilgili olan en dikkate değer pasajlardan biridir; esasında Aristoteles'in yürüttüğü bu çalışmaya tam anlamıyla deney demek, onun bilim insanı kariyerine gölge düşürmeyecek olsa bile, bilimsel gerçekçiliğin ekseninden değerlendirildiğinde de haksızlık olur. Çünkü söz konusu raporlama girişimi, hangi tavukların kuluçkaya yatıp, hangilerinin yatmadığına ilişkin olarak kontrollü bir ortamda gerçekleştirilmediği için tam bir deney de sayılamaz. Hatta filozofun zooloji araştırmalarının bütünü göz önüne alındığında, Barnes'a göre, deneylerin bu şekilde gerçekleştirilmesi, sadece söz konusu pasajın kendine haslığını, tipikliğini yansıtmaz. Tarihlenmiş ve bununla bağlantılı olarak birbirini izleyen deneylerin sayısı oldukça azdır, yani, nadirdir de denilebilir (Barnes, 2000: 21).

Fakat deneysel yöntem, Aristoteles'le ilişkilendirilen bu tip deneylerde asıl önemli faktör değildir, dolayısıyla, onun deneysel yönteminin doğruluğu ya da yanlışlığını eleştirmek, en azından onun yeni bir bilimin açılışını yapmış olduğu gerekçesiyle bir süreliğine ertelenebilir. Nitekim doğa bilimlerinde, şu an bile, titizce incelenip, tasnif edilmek ve kaydedilip sistematik bir hacim kazandırılmak için bekleyen bir hayli fazla sayıda olan enformasyonun mevcudiyeti akliselim herkesin malumudur. Hal böyleyken, filozofun açılışını yapmış olduğu bu yeni bilimin deneysel kanıtlarının henüz pek de

önemli olan şeyler olmadığını söylemek mümkündür. Asıl ehemmiyet arz eden durum, bu bilimsel disiplin için, onun betimsel bir yapıda tasarlanmış olması hususudur. Bundan ötürü, hiç kimse bir insanın iki ayağı, iki kolu olduğunu veya bir ahtapotun seksüel üreme (sexual reproduction) için “hektokotilizasyon”unu saptamada (Aristoteles, 1995e: HA541a37-b12), ince eleyip sık dokuyarak herhangi bir deneysel yöntemin kendisine başvuramaz. İşte bu sebeple filozof, deneysel metodun diğer bilimsel disiplinlerin tahakküm biçimlerinin her biri için ayrı ayrı olduğunu veya olması gerektiğini düşünmez, bilakis kendi payına, bilimlerin yöntemsel olarak birliğini, yekpareliğini savunur (Barnes, 2000: 21-2).

Dolayısıyla, tüm bilimlerin spesifik bir yolun takip edilerek icra edilmesi gerektiğini söyleyip, sırf bu açıdan filozofu deney yapmamakla itham etmek hatalı çıkarımlara sebebiyet verebilir. Bu hatalı çıkarımların dile getirilmesi, kendisini deney yapmamakla itham edenlerin iki farklı suçlamasıyla noktalanır. Bunlardan ilki, filozofun zooloji araştırmalarının nicel olmadığı, onun, deneylerini tam anlamıyla icra etmek için teknik araçlardan yoksun olması sebebiyle, nicel bilimlerin dayandığı kaidelere şöyle ya da böyle bir türlü yaslanamadığına ilişkindir. Bunun nedeni ise gayet basittir, ne de olsa onun kusursuz bir biçimde kalibre edilmiş ölçüm araçları ya da termometreleri yoktur. Bu eleştiri kimi açılardan haklı olsa da pek ehemmiyet içermez. Evet, Antikite’deki ticari faaliyetler hakkında bilindiği kadarıyla, bakkallar ya da kasaplar etleri ölçüp biçebilecek araçlara sahiplerdir, ancak bu durum, filozofun bu nokta üzerinden eleştirilmesinin teknik bir gerekçesi sayılamaz. Öte yandan onun bir Matematikçi olmadığını dikkate almak da amaca uygunluk içermez. Keza filozof o dönemin matematik çalışmalarına bir katkıda da bulunmamıştır. Döneminin çağdaş Matematikçileriyle bir tanışıklığı vardır, burası kesindir, zaten, muhtelif çalışmalarında da matematiğe dair çeşitli örnekler verir²¹ ve bunları referanslandırmayı ihmal etmez. Buna rağmen, matematiğe, çağdaşlarının aksine küçük ya da büyük herhangi bir katkıda bulunmamıştır. Filozofun zooloji araştırmaları, nicel durumları açıklamaktan ziyadesiyle uzaktadır. Belli başlı örnekler de bu durumu özetler. Söz gelimi, bazı hayvanların bazılarından daha büyük veya küçük olduğu ya da

²¹ Terminoloji, aritmetik, matematik ve geometride zaten kullanılır. Örneğin, o, *PA*’nın, ilk kitabının, ikinci bölümünde ispattan ne anladığını anlatmaya koyulur. Ona göre, ispat (*ἀπόδειξις* / *apodeixis* / demonstration), bilimsel bir dedüksiyondur; bilimselden kastı da neden dolayı (*καθ’ ὃ* / *kath’ ho* / in virtue of which) bir şeyin kavrandığıdır. Söylediklerine uygun olarak filozof, bilimsel ispat için, aksiyomlar (*ἀξιῶμα* / *axiōma*) ve önermeler (*θέσις* / *thēsis* / statement / proposition) arasında bir ayrıma gider; bununla da kalmaz, önermeleri de kendi içinde tanımlar (*ὁρισμός* / *horismós* / definition) ve varsayımlar (*ὑπόθεσις* / *hupóthesis* / hypothesis) olarak iki tipe ayırır (Aristoteles, 1995r: PA71b10-72b5). Yine aynı biçimde, *PHY*, β, dokuzuncu bölümde, matematikteki zorunluluktan bahseder ve bunun doğadaki zorunlulukla ilişkisini karşılaştırır (Aristoteles, 1995o: PHY200a15-32). Bazı konulardaki düşüncelerini aktarmak için geometriye (matematiğe) başvurur (Aristoteles, 1995g: MET1051a23-32, 1051b40-2; 1995o: PHY222a16, 223a17-25).

bazı hayvanların daha fazla “semen” yaydığı ya da tam tersi durumları niteleyen, açıklayan, betimleyen örnekler, niceleyici olmaktan ziyade kıyaslayıcı bir tarzda olmalarıyla dikkat çekerler (Barnes, 2000: 22-3). Tabi niceliksel olduğu kuşku götürmez olan kimi örnekler de vardır. Örnek olarak, “Cephalopoda” sınıfının üyesi olan kalamarların (Teuthida) iki ana türü üzerinden yapılan kıyaslamada, teuthoi cinsinin teuthides cinsinden daha büyük olduğu filozof tarafından betimlendikten sonra, “teuthoi” cinsinin “teuthides”lerin aksine boylarının 7,5 ayağa kadar²² uzadığı; bazı mürekkepbalıklarının boylarınınsa 3,5 ayağı bulabildiği ya da ahtapotların tek bir dokungacının kimi mürekkepbalıklarının toplam boyuna eriştiği hatta zaman zaman toplam boylarını aştığı gösterilebilir (Aristoteles, 1995e: HA684b5).

Bahsi geçen örneklerden de anlaşılacağı gibi, filozofun, niceliksel saptama girişimlerinin de olduğu görünmekte ve onun Kafadanbacaklılar sınıfının bazı üyelerinin boyutlarını veya ağırlıklarını netleştirmeye çalıştığı fark edilmektedir. Ancak, eklemek gerekirse, o bunu bilinçli olarak yapmamıştır, çünkü asıl amacı, bazı canlıların ağırlıklarını ya da boylarını ölçümleyerek niceliksel bir saptama yapmak değildir. O, birtakım canlı sınıfının nüfusuna yönelik olarak önemli nicelemelerde bulunmuş olsa da asıl amacı, söz konusu canlı sınıfının ya da bütün hayvanlar için onların formlarını (εἶδος / eidós) ve fonksiyonlarını (ἔργον) netleştirmek üzerinedir.²³ Çünkü ahtapotun dokungaçlarının uzunluğu, gerek kendi cinsinin diğer üyelerine gerekse de diğer Kafadanbacaklılar sınıfının başkaca mensuplarından alınacak numunelerin sayısına göre, her seferinde farklılıklar gösterebilir ve bunlar gayet normaldir. Bu yüzden, asıl amaç, bedensel uzuvların formlarının tespit edilmesi ile birlikte söz konusu uzuvların, bu uzva sahip olan canlının ya da canlıların yaşamsal faaliyetlerindeki fonksiyonel rolü veya rollerini tanımaya ve tanımlandırmaya yönelik olmalıdır (Barnes, 2000: 22-3). Hal böyleyken,

²² “Pous” (πούς / foot). Antikite’de sistemli ölçüm birimleri zaten vardır. Uzunlukla ilgili bazı ölçüler isimlerini, insan vücudunun kısmi parçalarından alır. Ölçümlerin karşılıkları, dönemsel farklılıklar gösterse de örneğin, bir parmaklık ölçümü belirten daktyloi (δάκτυλοι) 19,3 mm (1,93 cm / 0.76 inç) iken Aristoteles’in burada bahsettiği “pous” ölçüsü de 16 daktyloi (parmaktır), yani, 308.2 mm’dir (30,82 cm / 12.13 inç) bir ayak (ki daha çok bir ayakkabının büyüklüğü kastedilir) üzerinden değerlendirildiğinde, 7,5 ayaklık “teuthides”in, şu halde, o zaman kullanılan ölçü biriminin modern karşılığına göre, tam olarak 231,15 cm (91.003937007874 inç) olduğu anlaşılır. Romalılarda da “pous” ölçüsü vardır, 1 “pous”luk ölçüm 29,6 cm’lik (11.64 inç) bir değere sahiptir (Campbell, 2004: XXIV).

²³ Aynı amacın, felsefe ve bilim için bir araç (ἔργον) olarak tasarlanan mantıkta da benimsendiği görülebilir. Çünkü Aristoteles aşırı şüpheciliği reddetse de mantığın amacının da insanların bilgi sahibi olabileceğini kanıtlamak üzerine olmadığını düşünür. Bundan ötürü, mantığın amacı, daha ziyade, iyi ve kötü akıl yürütme biçimlerini araştırmaya, sınıflandırmaya, ‘ölçüp-biçmeye’ izin veren kendi içinde tamamıyla tutarlı bir sistemin detaylandırılması olacaktır (Groarke, 2012).

niceliksel neticelerin normal sayılabilmeleri nedeniyle, icra edilen doğa biliminde, temaşayı canlı tutacak olan asıl şeyler başka taraflarda aranmalıdır.

Bu vurgulardan da fark edildiği gibi, filozofun biyolojisinde kullandığı metodoloji bilimsel gerçekçiliğin ekseninde yer alan nicelik vurgusunun gerekliliği nezdinde değerlendirilmemelidir. Çünkü Aristoteles biyolojisi, modern biyolojinin aksine fonksiyonları ve formları odak noktası haline getirir.

Kısacası, bu çalışma içinde söz konusu edilmesi gereken, filozofun takdimini yaptığı biyoloji biliminin neliğine ilişkin olarak, fonksiyonel biyolojinin varlığının bahsedilecek tarzlarda ön plana çıkıyor olduğudur.

1.2. Doğal Dünyadaki Teleoloji Bağıntısı

Fonksiyonel biyolojinin (veya biyolojide kullanılan fonksiyonel açıklamanın), teleolojik açıklamanın bir alt kümesi olarak faaliyet kazandığı söylenebilir (Ariew, 2002: 8). Bu nedenle, fonksiyonel biyolojiyi kavramak için filozofun doğal dünyadaki düzenliliği açıklamada başvurduğu teleolojiyi anlamak gerekir. Aristoteles, kendi payına, doğada yer alan şeylerin kendi kendisini etkinliğe (ἐνέργεια) yönlendiren bir potansiyeliteye (δύναμις) sahip olduğunu savunur. Çünkü doğa hiçbir şeyi yok yere yapmaz; doğal sürecin kendisi bu açıdan, yapısal bütünlüğünü iyi amaçlara hizmet etmekten alır (Sedley, 1991: 179). Öte yandan, ona göre, her obje, şey (πράγμα / obiectum / entity), salt kendi kendisinin de nedeni (αἰτία)²⁴ olamaz; salt kendi kendisinin nedeni olamadığı gibi etkin bir nedenselliğe sahip

²⁴ “Aitía” (αἰτία), başta, objektifliğe, tarafsızlığa vurgu yapan, hukuki bir terim olarak kullanım kapsamı kazanmıştır, bu haliyle de bir talep veya itham anlamlarına işaret eder. Böylece terim, başlangıçta, bir kişi açısından, belirli bir durum için, o kişinin bir şeyden ötürü mesul olduğunu imlemekte olan bir önem taşımayı belirtir. Hal böyleyken, “aitía”, birisine karşı bir ithamda bulunmayı, o kişinin bir şeyden ötürü mesul veya suçlu (guilty) olduğunu; davranışlarından veya eylemlerinden sorumlu olduğunu ifade etmek için kullanılır. Ek olarak, sözcük, ithamda bulunulan kişinin, somut delillerle adının temize çıkıp-çıkması adına yürütülecek olay esaslı bir soruşturmanın gerekliliği neticesinde, kişi hakkında bulunulan iyi ya da kötü ithamların haklı çıkarılmasıyla bağlantılıdır. Nihayetinde soruşturmayı yürüten kişi, nedenlerin beyanlarına gereksinim duyar. Sonuç olarak, “aitía”dan kasıt, ana unsur (στοιχείον / stoicheion / element) ve bileşendir (συνιστώσα / synistōsa / component). Filozofların söz konusu terimi kullanımı da akla-mantığa uygun bir biçimde, varlıkla ilgili kesin gerçekleri, birer bütün halinde, geriye kalan her şeyin (τα πάντα / ta panta / everything) ekseninden gerekçelendirmek, temellendirmek üzerinedir. Geç Antikite’deki yorumcular da “aitía”nın, genellikle, ‘neden ötürü, neyle veya hangi amaçla’ (by what, through what, on what account) anlamlarında Batı dillerine çevrilmekte olan “diá tí”nin (διὰ τί) eş anlamlısı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu haliyle de “diá tí” veya “aitía”, salt belirli bir alana özgü bir bilgiyi imlemekten ziyade ilkselliği taban alan temalardan biri olan arkhé (ἀρχή) kavramının kendisine gönderimlerde bulunmayı ifade eder; şeylerin ilkelerini, nedenlerini ve ana unsurlarını tespit etmeye cevap aramak anlamlarına gelir (Jaroszyński, 2007: 19). Burada bir çıkarım yapılacak olursa, Aristoteles’in ilgisi, mesuliyetin belirlenmesi hususunda bir açıklamanın ortaya koyulması değildir. Ancak, bir sonuçtan sorumlu olmak, nedenlerin kendilerinin bir şeye dair olmasını, formu, maddeyi, amacı veya etkin bir gücü belirlemeye referanslarda bulunmayı; ya da daha

olmaksızın, herhangi bir etkinliğe bürünmesi de imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla, varlığa gelmek bir nedeni gerektirir. Çünkü hiçlikten hiçlik doğar (ex nihilo nihil fit); ortaya çıkan şey, mutlak surette varlıktan da gelmelidir. Varlığa gelmekte olan, kendi kaynağını izler, ancak, henüz kaynağından tamamıyla bağımsız hale bürünüp kendiliğindenlik kazanmamıştır; onu takip eder, ama ondan farklılaşmayı da an be an sürdürür. Bir neden (αἰτία) aramaktan kasıt, öyleyse, bir köken, bir kaynak bulmak, nihai olacak olandan sorumlu olan bir dayanak noktası belirlemektir (Massie, 2003: 15). Çünkü potansiyel olan daimi bir potansiyelitenin içinde yer almak ve bazı açılardan da etkinlik halinde olanlarla bir irtibata sahip olmak zorundadır. Kısacası Aristoteles şu düşüncüyü iletmekte ısrarcıdır; doğadaki hiçbir nesne, etkinlikten (ἐνέργεια) bağımsız değildir (Shields, 2016). Bununla birlikte etkinlik halinde olanın potansiyel (δύναμις) olana karşı güçlü bir önceliği de mevcuttur (Aristoteles, 1995g: MET1050a22-b25, 1051a2-19).

Bu yüzden, potansiyellik kazanan ve bunu da belli bir etkinliğe sahip olmasıyla sağlayan doğadaki her nesne, potansiyellik kazandığı an itibarıyla, aslında, başkaca etkinliklerin ve buna uygun olarak başkaca potansiyelliklerin başlatıcısı konumuna yükselir. Dolayısıyla, herhangi bir etkinliğin öteki potansiyellerin üzerinde böyle bir etkiye sahip olması durumu, esasında, kendi içinde tutarlı bir nedensellik bağıntısının varlığını sezdirir. Bir diğer taraftan, nedensellik bağıntısı içinde teleoloji, *télosun* (τέλος) tartışmalı anlamlarının ortaya çıkmasına yol açabilmektedir.

Örneğin, insanın bir çalışma sonucu ortaya koymuş olduğu her üretim nesnesi bir *télos* sonucu ortaya çıkar (Tuckwell, 2018: 36). Verilen örneği biraz detaylandırmak gerekirse, üretim nesnesi olan şeyin dahil olduğu üretim aşamasının çeşitli bölümlere ayrıldığı gözlenir; söz gelimi, modern hesap makinelerinin amacı, daha kısa sürede hesaplamalar yapabilmek üzerinedir. Güncel yaşamdan hareketle örnekler çeşitlendirilecek olursa, arabalar, evler, bilgisayarlar ve cep telefonları belli aşamalara dayalı olan bir işlemler bütünü'nün sonucu olarak algılanmaktadır. Hepsinden de önemlisi, her şeyin üretilme amaçları bellidir. Tüm bu üretim hali şaşırtıcı derecede bir karmaşıklığa sahip olsa da üretim nesnelerinin sahip oldukları fonksiyonlar, sonal olarak ortadadır. Hal böyleyken, bu tipten ürünlerin, bu tipten fonksiyonlarının, bir amaç için bir insan tarafından o şeye kazandırılmış olduğu dile getirilebilir. Yani, üretim nesnesi olan şeye belli bir amaca yönelik olarak bir fonksiyon kazandırmak insanın işidir, hatta üretilen her

açık bir ifadeyle, bu öğelerin bağlanaklarını tesis etmeyi ima etmek anlamlarına gelmektedir (Massie, 2003: 16).

nesnenin, daha ileriki satırlarda ele alınacağı üzere, bir erdemi dahi vardır (Kraut, 1991: 201-2).

İşte bütün bu yapay, hatta mükemmel olarak addedilebilecek üretim nesnelere, esasında, insan eliyle fonksiyon kazandırılmış ve belli bir kasıtlılık ilkesine göre düzenlenmiş olan etmenlerin tasarımı olarak bütünsellik kazanır (Nussbaum, 1985: 181). Dolayısıyla Aristoteles, sonal nedenselliğin (τέλος) bu türden örneklerini bu şekilde ayırt ederek teleolojiyle ilgili fikirlerini kurmaya başlar (Aristoteles, 1995p: *PHY199a10-20*).

Ancak, işin problemlili bir yapıya bürünmeye başlaması, tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles, bütün bu süreci, teleolojinin kapsamı dahilinde kurgularken, *télos* kavramına, teleoloji içinde kuru kuruya üstün bir konum atfetmekle sınırlandırmaz; öte yandan, doğal yaşamın kavranmasında da teleolojiye ait olan bu terimin tatbik edilebileceğini düşünür. İşte bu nedenle, doğal dünya, başkaca bir tasarımdan bağımsız bir halde, teleolojik esaslara bağlı kalarak kendi kendisini sergilemeye başlar.

Söz gelimi, böbreklerin kanı temizlemek amacıyla, dişlerin de yiyecekleri kopartmak ve çiğnemek amacıyla çalışır olduğu doğada gözlemlenebilen fenomenlerdir ve bu fenomenler doğal dünya içindeki varlıklarını bazı amaçlar için alırlar. Fakat insanlar veya diğer canlıların bu türden fonksiyonlardan müteşekkil çeşitli organlara sahip olması değildir Aristoteles'i asıl ilgilendiren (elbette bu türden konular da teleoloji için birer inceleme nesnesidir). Teleolojik açıklama gerektiren esas mesele, bütün canlı organizmaları kapsayacak bir biçimde, onların, sonal bir nedensellik (τέλος) bağıntısına sahip olmaları hususunun nasıl açıklanacağıdır.

Her şeyden önce, Aristoteles, teleolojide Antikite'den, Ortaçağ'a, Ortaçağ'ın da başından sonuna kadar doğrudan doğruya söz sahibi olmuş bir figürdür. İfade ettikleriyle bilim ve felsefede bu denli geniş çapta bir etkiye ön ayak olmuş olması, genel olarak felsefi sisteminde önemli, hatta belki de merkezi bir konumda yer aldığı fark edilen teleolojinin, neredeyse onun düşüncesinin her zerresinde kendisini hissettiren temel bir doktrin olmasından ötürü adeta kaçınılmazdır (Meyer, 1992: 791).

Kabaca ifade etmek gerekirse onun teleolojisi, oldukça köklü bir sorunu içerisinde barındıran bir kavramsal bütünlüğe bağlı olarak etki kazanmıştır. Bu köklülüğün temelinde ise bir eleştirinin yattığı fark edilir. Nitekim Aristoteles'i yönlendiren bu şüpheli, tatmin edilmesi güç tutumdur; onun felsefesinin bugünkü mirasının tohumları, esas olarak, hocası

olan Platon'u eleştirmesiyle atılır. Teleolojiyle ilgili olan tartışmaların temelinde yatan düşüncenin kökenleri, *arkh  * (    ) sorunuyla birlikte şekillenmeye ba layan, doğadaki olu , değişim, yok olu  gibi ilkselliği taban alan temalardır ve bu temalar Aristoteles'te Platon'un Formlar Teorisine (Theory of Forms) yönelik olarak gerekçelendirmiŐ olduğu karşı savlarla netlik ve önem kazanır. Platon'un formlar teorisi de onun felsefesinin temelini oluşturur, ancak, Aristoteles, kendi teleoloji sistemiyle, bu temelin, yetersiz, hatta tutarsız bir zemin üzerine kurulduğunu deklare eder. Platon'un felsefi sisteminin en önemli kısımlarından biri, üstelik de bütün bir felsefe tarihi içindeki en kapsamlı metafizik teoriler bütününden biri olan formlar teorisinin yeterliliği, tutarlılığı veya tutarsızlığının objektif yorumu bir yana, Aristoteles kendisini yönlendiren bu eleştirel fikirden hareketle, hem formlar teorisinin kendi hesabına göre tam doğruluk içeren bir yorumunu yapmıŐtır hem de bunu Platon'un formlar teorisinin yetersiz hatta tutarsız olduğu görüşünü beyan ederek gerçekleştirmiştir (Fine, 2004: 28).

Dolayısıyla, filozofun teleoloji ile ilgili olarak dile getirmiş oldukları, iki ana kategori altında incelenecek olursa, onun Platon'dan ayrıştığı noktalar hem daha net tayin edilir hem de ona hangi açılardan yaklaŐtıđı.

Bu bakımdan, buraya kadarki vurgular akılda tutularak, iki ana maddeden oluşan, aşağıdaki gibi bir bir ayrıma gidilmesinin, onun teleolojisini kavramak adına gerekli olduğu söylenebilir:

- 1) Fail-Merkezli Teleoloji
- 2) Doğal Organizmalara İlişkin Teleoloji

Bu iki ana kategoriye karşılıklı, söz konusu iki ana kategoriden ilki de (1) kendi içinde, en az iki alt-kategoriye ayrılır:

- i) *Davranışsal*. Bir Şey uğruna giriŐilen eylemler –ki bu eylemler bir duruma veya başkaca eylemlere yol açabilir.
- ii) *Kasıtsal*. İnsan eliyle faaliyet kazandırılmış olan belli başlı bir Şey üretmek için giriŐilen eylemler.

Ve (2) numaralı kategorinin altına düŐünler de aşağıdaki gibi sıralanır:

- iii) *Biçimsel*. Biyolojik gelişim süreci, canlı organizmanın kendi kendisini koruması amacıyla var olan, türün devamlılığıyla ilişkili (biçimsel) eylemler.
- iv) *Fonksiyonel*. Canlı organizmaların beden bölümlerinin sahip olduğu fonksiyonlara ilişkin olan teleoloji.

Birinci kategori (1), amaçsal, rasyonel ve kasıtlı olmasıyla, dışsal bir etkiye tekabül eder. Amaç failin arzusu veya seçiminin bir ürünüdür. Davranışsal teleolojide (i), eylemler, önce istenir, düşünülür veya arzu edilir ve bir ürün olarak sonuca dönüşür –söz gelişi, sağlıklı olmak arzusuyla yürüme eylemini gerçekleştirmek gibi, amaç, sağlıklı olmaktır (Aristoteles, 1995p: *PHY194b30-195a*).

İnsan eliyle faaliyet kazandırılmış eylemlere ilişkin teleolojide ise (ii), önceki paragraflarda da değinildiği gibi, yapay üretim nesnesi, yine bir amaç uğruna var olur –ve bir insanın korunmak için bir barınak veya ev inşa etmesi eylemleri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Yani, eylemi gerçekleştiren failer üretmek istedikleri şeyin hangi amaca hizmet edeceğinin farkındadır veya bilincindedir (Charles, 1995: 107). Mimar insanların barınması amacıyla ev yapar; hekim de sağlık verme amacıyla hastalığı olanları mesleği gereği iyileştirir (Aristoteles, 1995c: *EE1219a15-6*; 1995g: *MET1026b27-1027a3*).

Doğal organizmalara ilişkin teleoloji (2) kategorisine gelindiğinde de özel bir ayırım vardır: buradaki ayırım, amaçsız (aslında bir amaç vardır, ama bu amaç organizmanın bilinçli bir faaliyeti sayılmadığından, amaçsızlık görünüşe göredir), kasıtsız, doğal organizmaların doğasında zaten mevcut olan esaslara göre düzenlilik kazanan, içsel devinimi ima eden bir örüntünün kendisine ilişkindir. Yani, buradaki amaç, bir failin arzularından, istemelerinden, düşüncelerinden bağımsızdır. Biçimsel teleolojide (iii) *télos*, sürecin doğasında olan özellikleri, organizma türünün yapısında ayırt edilen gelişimsel amaç-konumunu (end-state) tamamlaması şeklinde anlaşılır. Örnek vermek gerekirse, bitkilerin besin ihtiyacı, türün biçimsel yapısının tamamlanmasından kaynaklanan bir gerekliliktir. Böylelikle, bitki, kendi bütünsel gelişimi için besine ihtiyaç duyduğundan köklerini yukarı doğru değil de aşağı doğru salar (Aristoteles, 1995p: *PHY199a25-7*).

Son olarak, fonksiyonel teleolojide de (iv) *télos*, canlının veya organizmanın kısımlarının birbirleri arasındaki ilişkisellikteki içsel (doğal) dinamiğin kendisini ifade eder (Ariew, 2002: 8-9). Söz gelimi, kesici dişler besinleri koparmak için ağzın ön tarafında konumlanarak fonksiyon kazanmışlardır (Aristoteles, 1995p: *PHY199b24*).

Böylece, Aristoteles ve Platon'un teleoloji sistemleri arasındaki farklar nihai hallerini şu biçimlerde alırlar:

	'X neden orada bulunur?' sorusuna verilen yanıt	Amaca yönelen araçların farkındalığı	Sonuç
Fail (1)(i), 1(ii)	Neyin iyi olduğu açısından	Fail değişime karşı aracı olduğunun bilincinde	Kasıtlı, dışşal
Organik gelişim (2)(iii)	Organizmanın kendi formu (türü) açısından gelişimine katkı sağlamak	Bilinçsiz, değişime karşı aracı olan bir role sahip değil	Amaç türün formunda mevcuttur
Doğal nesnelere (2)(iv)	Kendi gelişimine katkı sağlamak	Bilinçsiz, değişime karşı aracı olan bir role sahip değil	Amaç, kısım ve organizma arasındaki bağlantının bir özelliğidir

Tablo 1. 2. A. Platon ve Aristoteles'te *Télos* kavramının farklı kullanımları. *Platonic And Aristotelian Roots of Teleological Arguments*. Functions: New Essays In The Philosophy of Psychology And Biology. James G. Lennox'un çalışmasından (1987)²⁵ uyarlanmıştır (Ariew, 2002: 10).

Aristoteles'in doktriner teleolojisine (2) göre, doğa, adeta zorla değil ama zorunlulukla cereyan eden birtakım olaylar silsilesine göre faaliyete geçer ve bu etkinlik süreci, bir şey için, bir şey uğrunadır (ἐνεκά τίνος / héneka tinos), böylelikle filozof, doğal organizmaların veya canlı varlıkların kısımlarının iyi bir amaca göre bütünsel bir örüntü kazandıklarını düşünür ve bunlara dair örnekler sunar (Aristoteles, 1995p: *PHY*195a23-4).

²⁵ Allan S. Gotthelf, James G. Lennox (Ed.). *Philosophical Issues In Aristotle's Biology* (1987).

Bu sebeple, bir canlının ağzının içinde yer alan ön dişleri keskin, arka dişleri ise düz bir yapıdadır; dolayısıyla, bazı dişler çiğnemeye, bazıları ise ısırma ve parçalama yapmaya uygun olarak gelişmişlerdir (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b24-7). Yine aynı biçimde, filozofun kanaatine göre, bitkilerin yaprakları ve kökleri de bir amaç için vardır; kökler besin sağlamak amacıyla aşağıdadır, yapraklarsa, bitkinin meyvelerini dış koşullara karşı korumak içindir (Aristoteles, 1995p: *PHY*199a23-30). Aristoteles'in kendi hesabına doğa, bu fikirlerden de anlaşılabilir gibi, rastlantısal (αὐτόματον / autómaton)²⁶ olmaktan çok uzak olan bir tür düzenlilik prensibine²⁷ göre işliyor gibi gözükmektedir. Bu bakımdan da doğanın, aslında, tüm varoluşuyla düzenli ve anlaşılır bir formlar silsilesi olarak kendisini açığa çıkaran bir görüngüler zinciri olduğu anlaşılır:

(Yani, demek istediğim, dişler ve diğer vücut uzuvlarına sahip olarak varlıkların bu uzuvlara sahip olması gibi) diğer geri kalan her şey şans (τύχη / tuchê / chance) ya da kendiliğindenlik nedeniyle ortaya çıkamaz. Eğer, öyleyse bazı şeyler, ya bir tesadüfün eseri ya da bir şey uğruna (τούτου ἕνεκα / toutou héneka / for the sake of) oluşuyor. (Ancak) (tüm bunların) bir rastlantının (κατὰ συμβεβηκός) veya kendiliğindenliğin (σύμπτωμα / súmptōma / accident) sonucu olarak açığa çıkması (da) pek muhtemel değil gibi görünüyor, (bu oluşum süreci) mutlak surette bir şey uğruna (ἕνεκά του / héneka tou / for the sake of something / τέλος / télos) gerçekleşiyor olmalı. Dahası, (her şeyin bir zorunlulukla meydana geldiği) yönünde iddialarda bulunanlar, bu tipten bazı şeylerin doğal bir işleyişe tabi olduğu görüşünü kabul etmiş sayılacaklardır. İşte bu yüzden, bir şeyin uğruna gerçekleşen (οὗ ἕνεκα) şey her ne ise, (bu) doğayla var olan ve var olmakta olan şeylerin arasında mevcuttur (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b32-199a8).

Aristoteles'in teleoloji hakkındaki fikirleri üzerinde büyük bir nüfuz sahibi olan bu tipteki başat bir argüman gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre, tam da bu pasajlarda ele alındığı gibi karnivor türünün tamamı hatta bir bakıma insanlar (omnivorlar), bireysel gelişimlerini, ön tarafta yiyecekleri kopartmak üzere kesici dişlere ve aynı yiyecekleri çiğnemek üzere ağızlarının arka kısımlarında yer alan çeşitli azı dişlere

²⁶ *PHY*'nin bu kısımlarında şu nüansa dikkat edilmelidir; Aristoteles "αὐτόματον" ile "τύχη" arasındaki teknik kavramsal ayrımlaşmayı henüz tam olarak ortaya koymadığından, her iki kavramı da birbirinin yerine geçecek biçimde kullanmayı tercih eder (Aristoteles, 1995o: *PHY*196b5).

²⁷ André Ariew, bundan, düzenlilik argümanı (the argument from regularity) olarak bahseder. Düzenlilik argümanından kastı ise, aslında, hipotetik zorunluluktur (Ἀνάγκη ἐξ ὑπόθεσις) (Ariew, 2002: 15).

sahip olmalarıyla sürdürür. Dolayısıyla, filozofun sisteminden hareketle (2), söz konusu örnekte verilen düzenli ve tahmin edilebilir bir önceliğin varlığının söz konusu olduğu anlaşılır; hal böyleyken, böylesi bir durumun, yani, canlılarda bulunan azı ve kesici dişlerin oluşumunun, şansa bağlı olarak mevcudiyet kazanması, ona göre, mümkün değildir. Dolayısıyla, canlılardaki dişlerin oluşum aşaması, şansa bağlı bir süreç olmaktan çıkarak, Aristoteles nezdinde, bir *télos* bağlı olarak açıklanır hale gelir; yani, dişlerin kesme veya çiğneme fonksiyonu, belli bir sonal nedenin (*τέλος*) ürünü olarak dişlerin, gerçeklik ve oluşumla alakalı olan bir özellik kazanma amacından başka bir şey olmamaktadır. Aristoteles, bu durumun bir sonucu olarak, doğada her ne oluyorsa, tüm bu oluşum sürecinin, neredeyse bütünüyle bir şey uğruna gerçekleştiği anlamına ulaşır. Bu da tahmin edileceği gibi doğada teleolojik bir nedenin yer alması gerektiği görüşüne zemin hazırlar ve doğanın çoğunlukla düzenli olduğu görüşünü dile getirir (Ariew, 2002: 8-9).

Fonksiyonel açıklama (2)(iv), bu tipten teleolojik meseleleri netleştirmede farklı görüşlerle çoğunlukla uylaşım içinde olmasıyla dikkat çeker; çünkü keskin dişler karnivorlar söz konusu olduğunda türün gelişimini sağlar veya türün devamlılığına katkıda bulunur.

Öte yandan, hem (2)(iii) hem de (2)(iv) numaralı alt kategorilerde karşılaşılan *télos* kavramı, organizmanın bilinçli amacını da ima etmez, yani, bu kategorideki yapı kasıtlılıktan bağımsız niteliktedir. Çünkü bir organizmanın bir kısmının şöyle-böyle amaçlarla oluştuğunu veya var olduğunu dile getirmek gelişim sürecinin iyiliğinin açısındanlığıyla eşlenik değildir. Bu yüzden, bitkiler, beslenmek amacıyla köklerini aşağı doğru salarlar fakat bitkinin böyle davranması organizmanın bilinçli bir faaliyeti olarak açıklanamaz; ne de olsa bitki, kendi için neyin iyi olduğunun farkında değildir. Sonuç olarak, bitkinin köklerini aşağı doğru salması kendi gelişimi içindir; çünkü tersi bir durumda gelişimini tamamlayamayacak veya bunda zorlanacaktır (Ariew, 2002: 9).

Télos kavramının, Platon ve Aristoteles eksenindeki ele alınış farklılıklarıyla birlikte belirtilen iki ana kategoriden ilki (1), yani, fail-merkezli teleolojinin ilk kaynaklarının (Aristoteles'ten ayrı olarak; çünkü Aristoteles en başta da belirtildiği gibi kasıtlılığa dayalı amaçlardan bahseder) Platon'un çalışmalarında bulunduğu söylenebilir fakat (2) numaralı kategori, yani, doğal organizmalara ilişkin teleoloji, Aristoteles'in kendi hesabına geliştirmiş olduğu özgün bir bütünlüktedir (Ariew, 2002: 10).

Sonuç olarak, Platon'un (ve Sokrates'in) teleolojisinde eylemler her durumda en iyiye yönelikken, Aristoteles'in teleolojisinde, söz gelişi insanlar, ek olarak, belli, özel amaçlara karşı duyarlı bir farkındalıktalardır; amaç içeriğinde tekil olanın ihtiyacının en iyi amaç olduğuna dair hiçbir vurgu yoktur (Annas, 1982: 314).

	<i>Kozmoloji</i>	<i>Değişimin Kaynağı</i>	<i>Sonuç</i>
<i>Platon</i>	Yaratıcı (Demiurgos) Tüm devinimi yönetir	Dışsal model	Eylem en iyi içindir (Kozmolojinin bakış açısından)
<i>Aristoteles (Hem organizmalar hem de fail açısından)</i>	Göksel küreler ve yeryüzünün devinimi arasında özel bir ayırım vardır	İçsel model (Değişim doğal olarak içsel bir ilkedendir)	Eylem veya kısım tekil için faydalıdır

Tablo 1. 2. B. Platonic And Aristotelian Roots of Teleological Arguments. Functions: New Essays In The Philosophy of Psychology and Biology (Ariew, 2002: 12).

Fakat bu durum, Aristoteles'in teleolojisi açısından, doğal dünyadaki amacın veya sonallığın, tamamlanmanın ve dolayısıyla düzenliliğin ön plana çıkmıyor olduğu anlamına da gelmez (Aristoteles, 1995p: *PHY*199b33; 1995l: *DECA*271a33, 288a3-4, 290a30-1; 1995m: *DA*415b15-6; 1995o: *POA*645a23-5, 639b10-4, 664a14-34, 645b28-33; 1995i: *MA*704b11-6; 1995d: *GA*760a30-2; 1995q: *POL*1256b20-1).

Amaç, Platon'un sistemindeki gibi doğal dünyayı etkisiz kılmaz. Aristoteles bu amacı, doğal dünyadaki maddi zorunluluğun varlığıyla uyuşturmaya da çalışır.

Dolayısıyla o, maddi zorunluluk ve teleolojiye bağlı olarak işlerlik kazanan düzenliliği çoğunlukla (veya çoğu kez) olanlar açısından inceleyerek bunların nedenlerini açıklar ve doğada bir amacın olduğunu belirtmeye çalışır (Aristoteles, 1995p: *PHY*199b10-30); çoğunlukla olmayanları da rastlantının ve şansın varlığıyla paralel olarak açıklayıp, kurgulamış olduğu sisteminde bütünleştirir (Aristoteles, 1995p: *PHY*199b20-5).

1.2.1. Teleolojik ve Mekanik Açıklama: Maddi Zorunluluk ve Hipotetik Zorunluluk (Düzenlilik Argümanı)

Doğada çoğunlukla (çoğu kez) yer alan düzenliliği ve bundan ötürü de amacı temel ilke veya referans noktası edinen Aristoteles'in (Aristoteles, 1995p: *PHY*196b18-23, 198a5-12) teleolojiyle ilgili argümanlarının neliğini tam anlamıyla saptamak, söz gelişi, materyalist bir perspektiften bakıldığında kimi karşıt durumlara işaret edebilmektedir (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b10-32, 196a20-b23). Bu bakımdan, Aristoteles, her ne kadar doğal dünyadaki maddi zorunluluğu teleolojisiyle uyumlu hale getirmeye çalışsa da bazı durumlarda teleolojinin Platon'un sisteminde olduğu kadar olmasa da ön plana çıkıyor olduğu gözlemlenebilmektedir (Aristoteles, 1995p: *PHY*200a31-3). Dolayısıyla, Aristoteles'in teleolojisinde, maddi zorunluluk, şans, rastlantı gibi faktörler gözden kaçırılmamalıdır; çünkü o, bunların her birini birbiriyle bağlantılı hale getirmeye çalışır.

Öncelikli olarak, maddi zorunluluk, materyalist çerçevede, fiziksel bir olgu veya durumun, bazı dışsal güçlerin vasıtasıyla oluştuğu fikrini beyan eder (Cooper, 1987: 260). Aristoteles teleolojisi, bazı olguların ve bu olguların birbirleri arasındaki nedensel etkileşimlerin açıklanmasında materyalist savlara karşı bazı açılardan bir uyuşuma sahiptir. Örneğin, gökyüzünden yağmur yağmasının nedeni, hava ve su arasındaki maddi ilişkiselliğin kendisiyle açıklanabilir; nihayetinde su buharlaşmalı ve yükselmelidir, yükselen su buharları, yüksek irtifadaki havayla karşılaştığında buz kristallarına dönüşerek bulutları oluşturur ve bu bulutlar da yağmur damlalarını yeryüzüne bırakır (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b19-21). Buradaki buharlaş(-malı)dır ve yüksel(-meli)dir ifadeleri bir gerekliliği ima ederken, gökyüzünün doğal devinimindeki engelsiz, kendi başına var olan düzenine gönderimde bulunmayı da ihmal etmez.

Bu açıklamalar, filozofun perspektifinden şu tarzda bir örnekle tekrar düşünülebilir. Örneğin, X kişinin buğday hasat alanında oluşan hasar olayı ele alınırsa, bu hasarın, gökyüzünün doğal devinimi sonucunda açığa çıkan yağmurdan kaynaklandığı, yağmurun da maddi zorunluluğa bağlı olarak yeryüzüne indiği söylenebilir; ancak, yağmurun yağma amacı da filozof nezdinde, hasat alanında hasar oluşturmak değildir (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b20-2). Yağmurun kendisi maddi zorunluluğa tabi olsa da yeryüzüne inmesiyle buğday tarlasında oluşturduğu tahribat, tarlanın bulunduğu rastlantısal konum itibarıyla kişinin talihsizliğiyle (şanssızlığıyla) ilişkili olmaktadır (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b22-4).

David Neil Sedley'nin (1947 –), *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*'te de (1991) işaret ettiği gibi söz konusu olayların ele alındığı pasajlarda aporetik bir durum söz konusu olabilmektedir; çünkü yine aynı pasaj üzerinde, dişlerin düzenli oluşumuyla ilgili bir amaçlılık hali de göze çarpar (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b23-5). Bu açıdan, hem yağmur hem de dişlerin oluşumsal düzenliliği örnekleri bir arada ele alınır²⁸, materyalist (hilozoist) ve teleolog savlar karşılaştırılırsa, şöyle bir görüntüyle karşılaşmak kaçınılmaz olur:

- a) Yağmurun yağması, maddi bir zorunluluktandır; çünkü yağmur bitkileri büyütme (yani, buğdayın olgunlaşmasını sağlamak) amacıyla yeryüzüne inmemiştir.
- b) 'Bütün doğa neden mekanik bir yapıda olmamalıdır?' Örneğin, dişlerin düzenliliği, başkaca canlıların beden bölümleri (Empedoklesçi bir prensiple, doğaya en uyum sağlayanın hayatta kalması ve türün devamlılığını sağlaması hususu baştan kabul edilerek)²⁹ neden rastlantısal olmamalıdır? (Sedley, 1991: 181-2).

Yani, yağmurun oluşumu maddi bir zorunluluktansa ve yağmur iyi ya da kötü bir amaç için yeryüzüne inmiyorsa, o halde, yağmurun yeryüzüne inmesinin iyi ya da kötü sonuçları neden tesadüfi veya şans(-sızlık) eseri olarak yorumlanır? Nihayetinde yağmur, buğdayın hasat için olgunlaşması sağlar; ama bu amaçla yeryüzüne inmeyen yağmur ve mekanik, materyalist bir bakış açısıyla ele alınan yağmurun yağması olgusunun doğurduğu buğday tarlasında oluşan zarar, talihsizlik içeren bir neticeye bağlılık gösterir (Aristoteles,

²⁸ Filozofun *PHY*'de dişlerin düzenliliği ile birlikte vermiş olduğu, yağmurun oluşum ve amaç örneğinin, temel doğal güçlerin birbirleri arasında etkileşimlerinin mekanistik bir yapıda tasarlanmış olması vasıtasıyla, yani, maddi zorunluluk imasıyla materyalizmle kaynaştığı, başka eserlerinde de gözlemlenebilir (Aristoteles, 1995r: *PA*96a2; 1995o: *POA*653a2; 1995h: *MECA*346b16).

²⁹ Amerikalı Antropolog Harry James Birx'in aktarımına göre, Empedokles'in (MÖ 494 – MÖ 434) evrim kuramı, organizmaların kökenlerine ilişkin, yeryüzünde farklı şekil ve büyüklüklerde, sabit olmayan, yüzer haldeki organların, rastlantısal olarak bir araya geliyor olduğunu ve bu sayede de canlıların oluştuğunu söyler (Aristoteles, 1995p: *PHY*196a18-23). Tabi Aristoteles'in de ifade ettiği gibi bu rastlantısal formalizasyon, kimi zamanlar ucube görünüşlü, konjenital (monstrosities) organizmaların da ortaya çıkmasına sebep olmaktadır (Aristoteles, 1995p: *PHY*198b28-30). Ancak, Empedokles'e göre, bu tipten organizmalar, diğerlerinin aksine, doğaya uyum sağlayamadığı için türün devamlılığının sağlanmasında etkisizdir. Empedokles'in üstü kapalı evrim açıklamaları, daha sonrasında Charles Darwin (1809 – 1882) ve Alfred Russel Wallace'ın (1823 – 1913) evrim teorisi ile ilgili düşüncelerini şekillendirmelerine yardımcı olmuştur ve bu sayede çeşitlilik (multiplicity), derecesel fark (variation), adaptasyon, hayatta kalma, tür için devamlılık (reproduction) veya neslin tükenmesi (extinction) gibi kavramlar veya teorik olgular temellendirilebilmiştir. Ne yazık ki, Empedokles gibi Presokratik düşünürlerin doğaya ilişkin proto-evrimsel açıklamaları, ironik bir biçimde, Sokratik düşüncenin ortaya çıkışıyla birlikte doğal fenomenleri açıklamada önemsiz ve tesirsiz bir hale büründürülmüştür (ki bu negatif etkinin oluşmasındaki en etkili Sokratik temsilcinin de Aristoteles olduğu farz edilir) (Birx, 2010: 3-4).

1995p: *PHY198b21-3*). Peki, bu iki durumu birbirinden ayırmak neden gereklidir? Filozof nezdinde, eğer ki her iki durumun da rastlantısal olduğu dile getirilirse, dışların düzenli oluşumu, türün hayatta kalması ve devamlılığını sürdürmesi uğruna olmayacaktır; böylesi bir durumda da söz konusu edilen canlıların yaşaması veya ölümü de salt rastlantı sayılacaktır (Aristoteles, 1995p: *PHY198b29-32*). Dolayısıyla, bu söylemler, doğadaki düzenliliğin, amaçların olması gerektiği sonuçlarıyla paralel olarak maddi, mekanik ve rastlantısal süreçler yerine teleolojiyi ön plana çıkarır.

Bu sebeple, Empedoklesçi materyalizmi veya hилоzoizmi olabildiğince dışlarken Aristoteles, yağmurun buğday hasadında tahribat yarattığı bu olgudan (**O**), abdüktif bir çıkarım türetebilmeye, gözlemlenen olgunun rastlantı olduğu hipoteziyle (**H**) birlikte bir imkân sağlayabilmektedir. Tüm bu söylenenlerin özeti ise, üstel sayılarla numaralandırılmış, sırasıyla olgu ve hipotez olmayı ifade eden (**O**) ve (**H**) değişkenleri vasıtasıyla aşağıdaki durum üzerinde düzenlenebilir:

O¹: Yağmur yağar.

H (materyalist)¹: ‘Doğa ve devinim kendi halinde olan birliklerdir.’

Bu noktada, Aristoteles, **H (materyalist)**¹ hipotezinin, **O**¹ olgusunu açıklamada yeterli olduğunu onamaktadır. Ancak, bu onamayı, değişkenler üzerinden şöyle bir duruma uyarlamak da bir materyalistin bakış açısından mümkün gözükmemektedir:

O²: Yağmur yağar ve adamın buğday tarlasını sel vurur.

H (materyalist)²: ‘Bu olay şans eseri gerçekleşmiştir.’

Aristoteles teleolojisi, **O**² olgusunu açıklamada **H (materyalist)**² hipotezi de kabul eder. Çünkü söz konusu olgudaki rastlantı, yağmurun yağması ve **X** kişinin (adamın) buğday hasadına selin vurmasıyla olan ilişkiselliğini sürdürmeye devam etmektedir (Ariew, 2002: 12-3).

Nihayetinde filozofun kendi payına konuşulacak olursa, o, rastlantı, şans gibi kavramların her durumu açıklamada yetersiz olduğunu beyan eder. Bu durumda, şöyle bir soru sorulabilir; karnivorların çoğunluğunun böylesine özel ve düzenli bir dış yapısına sahip olması, bu tarzdan bir gelişimsel sürece tabi olmayanların yok olacağını veya yok

olmaya yüz tutacağını mı ima etmektedir? Çünkü filozofun doğal dünyadaki teleoloji diretimine karşın, materyalist savlar, doğal olayların belli bir amaç uğruna gerçekleşmesi durumunu reddetmektedir. Özetle, materyalist perspektif, erkek veya dişilerdeki diş yapısının kullanılabilirliğini, maddi bir zorunluluğun rastlantısal bir sonucu olarak görür ve doğal dünyadaki düzenlilik tartışması başlamadan biter. Böylelikle, bu durum, söz konusu edilen materyalist bir savla birlikte değerlendirilirse, yağmurun kişinin buğday hasadına selin vurmasına sebebiyet verdiği olay örneğinden, esasen, hiçbir farklılık barındırmayacaktır (Ariew, 2002: 13).

Ancak, Aristoteles nezdinde bu iki olay arasında bir farklılık olduğu kesindir. Ona göre, özel bir diş yapısının organizma açısından kullanılabilirliğinin varlığı, canlı doğadaki düzenli oluşum sürecinden kaynaklanır. Bu durum, çoğunlukla böyledir; çoğunlukla böyle olmayan durumlarda, bu, organizmanın yaşamı açısından çoğunlukla bir sorun teşkil eder. Dolayısıyla, kesici ön dişlerin ağzın ön kısımlarında olmasının, parçalayıcı ve çiğneyici yayvan dişlerinse ağzın arka tarafında yer almasının münasip açıklaması, organizmanın gelişimselliği uğruna olan rol ve amacın kendisiyle sağlanır. Bu da amacın, gelişimin doğasında, özünde olan bir şey olduğu düşüncesini sezdirir (Ariew, 2002: 13).

Yağmur örneğinden farklı olarak, filozof, yağmur ve buğday hasadı arasındaki ilişkinin kendisini rastlantısal olarak onar. Bununla birlikte, sivri ve keskin olan dişler ile yayvan azı dişlerin ağız içindeki çoğunlukla (çoğu kez) olan konumlarını, organizmanın yaşamsal faaliyeti açısından gelişimsel bulurken, farklı diş yapılarının yaşamsal faaliyeti çoğunlukla (çoğu kez) zorlaştıracaklarını rastlantısal olarak kabul etmez (Ariew, 2002: 13-4). İkinci olgunun açıklanması teleoloji vasıtasıyla kolaylıkla sağlanabilir; çünkü keskin sivri dişlerin ve yayvan azı dişlerin ağız içindeki düzenlenişlerinin organizmanın gelişimselliği uğruna var oldukları, teleoloji açısından kabul edilebilir oluş veya düzenlerdir. Fakat bu da tekillerin ağız yapılarında böylesi bir diş düzenliliğine sahip olmaları olgusunu onların gelişimine bağlayarak, teleoloji açısından tuhaf çıkarımlar yapabilmeye (veya hipotezler türetebilmeye) yol açar. Kısacası, olgu ve hipotez olmayı ifade eden **(O)** ve **H (materyalist)**, **H (teleolog)** değişkenleri, farklı üstel sayılarla son kez yeniden tanımlandığında genel şematizasyonun, durum üzerinde, aşağıdaki gibi düzenlenebileceği ortaya çıkar:

O³: Sivri ve kesin dişlerin ağzın ön tarafında, çiğnemeyi sağlayan yayvan azı dişlerin ağzın arka tarafında konumlanması, böylesi bir düzenliliğin karnivorların gelişimselliği için var olduğu sonucunu iletir.

O⁴: Farklı diş yapıları, böylesi diş yapılarına sahip olan karnivordarda türün devamlılığı açısından bir tehlike oluşturur.

H (materyalist)³: ‘Salt devinimle gerçekleşmeyenler, şans eseri gerçekleşirler. **O³** ve **O⁴** arasındaki fark, şans eseridir.’

H (teleolog)³: ‘**O³** ve **O⁴** arasındaki fark, karnivorlar açısından, özel türden bir diş yapısı düzeninin eksikliği veya tamlığıdır. Çünkü bu düzenlilik, karnivordalarda türün devamlılığı için, gelişimselliğin sağlanması adına vardır.’

Filozof, **H (materyalist)³** savı (hipotezi), **O³** ve **O⁴** arasındaki farkın açıklanmasında yetersiz bulurken, **H (teleolog)³** savı (hipotezi), **O³** ve **O⁴** arasındaki farkın açıklanmasında yeterli hatta ikna edici bulur. Dolayısıyla, Aristotelesçi teleolojik argüman, düzenliliği ima ederken, bir nevi, gelişimsellik ile de alakalı olmaya başlar (Ariew, 2002: 13-4).

Böylelikle, *PHY*, β , dokuzuncu bölümde tartışılan doğadaki düzenlilik, kendi halindeki birliklerin devinimi (maddi zorunluluk) ve şansa yönelik olan bu söylemlerin, *POA*, birinci kitap, birinci bölümde ele alınanlarla bağlantılı olduğu gözlemlenir (Aristoteles, 1995o: *POA*639b21-640a10, 642a1-13, 642a31-b4). Dolayısıyla o, doğadaki düzenlilikten bahsederken, aslında, teleololiye ilişkin bir nosyona, yani, hipotetik zorunluluk (Ἀνάγκη ἐξ ὑπόθεσις / anagkē ex hupóthesis) kavramına işaret eder (Cooper, 1987: 243-74; Ariew, 2002: 15; Nussbaum, 1985: 89-92). Çünkü *POA*’daki biçimiyle, göz kapaklarının bir örnek olarak alınması durumunda, onun hipotetik zorunluluktan kastının, göz kapaklarının açılıp kapanması esnasında, iki ince zarın, göz retinasında meydana gelecek olan basit çizilmeleri engellemek üzerine var olduğunun anlaşılmasını sağlar (Aristoteles, 1995o: *POA*657a30-5). Nitekim Aristoteles, göz kapaklarının, yani, iki ince zarın varlığının, gözün dış koşullardan korunması uğruna var olan bir zorunluluğu ima ettiğini düşünmek zorunda kalır. İşte, buradaki zorunluluk, hipotetik zorunluluk olarak adlandırılabilir ve bu zorunluluk da söz konusu maddi yapıların belli amaçlar için kimi beden kısımlarının kullanım kapsamalarını kısıtlamayı ima eder. Çünkü göz kapağı örneği dikkate alınırsa, organizmanın doğal gelişim amacında, koşullara bağlı olarak zorunluluk,

maddeye, yani, göz kapağına verilmiştir. Göz kapağı, gözü koruyabilme olanağıyla organizmanın gelişimine katkı sağlar; nihayetinde göz kapağının kendisi, gözün görme fonksiyonunun sağlanmasında kritik bir öneme sahiptir. Yani, burada, herhangi bir maddi yapı kastedilmemekte, gözü koruyacak olanın, yani, göz kapağını oluşturan iki ince zarın bahis konusu edilen biçimsel yapısı, bu durumda, insanlar ve diğer canlı organizmalar açısından bir ihtiyaç halini almaktadır. Bunun anlamı da son derece açıktır; ne de olsa mevcut maddi yapı, tamamlanmanın amaç olduğu durumlarda, sürecin nihayete ulaştırılması için gerekli olan organı meydana getirmektedir (Cooper, 1987: 255).

Hipotetik zorunluluk kavramı, fonksiyonel (iv) ve biçimsel (iii) teleoloji arasındaki ilişkiselliği bu şekilde açıklığa kavuşturur. Göz kapağını oluşturan maddi yapı incelenirse, bu yapının mevcudiyetinin gözün korunmasını sağlamak olduğu anlaşılır (dolayısıyla, göz kapağının fonksiyonu, gözün dış etkilere karşı korunmasıdır). Böylece, göz kapağı fonksiyonel bir role sahiptir (iii) çünkü gözün korunması amacıyla gelişmiştir. Daha da ötesi, gözün korunması da görmek için zaruri (zorunlu) bir niteliğe sahiptir; çünkü görmek de organizmanın gelişimi (iv) için zaruridir (zorunludur) (Ariew, 2002: 14).

Hipotetik zorunluluk, failerin kasıtlılık içeren davranışlarının veya eylemlerinin doğasında da vardır. Böylesi bir durumda, hipotetik zorunluluk bazı davranış veya eylemlerin neden gerçekleştiğini ve bazı nesnelere neden yaratılmış olduğunu açıklar. Bunlar meydana gelir, açığa çıkar, olur veya yaratılır; çünkü bunlar, esasen, failin veya doğanın amacıdır (Aristoteles, 1995o: POA658a8-9, 695b18-9; 1995d: GA741b4-5; 1995q: POL1253a9-10). Dolayısıyla, failin veya doğanın, eyleminin veya deviniminin iyiliği, kendi amacıdır. İşte bu gibi nedenlerle, bir materyalist, seksüel reproduksiyon düzenine baktığında, maddelerin sanki bir mutabakattaymışçasına olan düzenli ilişkiselliğinin çoğu zaman fetüs üretmek olduğunu kabul etmemektedir. Eş deyişle, kendi halindeki basit devinime ve maddi nedene karşı çıkan bir materyalist, şu iki kategori arasındaki temel ayrımı Aristoteles'e göre yakalayamamaktadır:

- (1) Fizik güçler, serbesti olarak, farklı skalada olanaklara yol açar ve
- (2) Fizik güçler, çoğu zaman aynı ürüne yol açar –(“semen” ve yumurta hücresi vasıtasıyla üremenin veya türeyişin görüldüğü seksüel reproduksiyon edimi incelendiğinde) (Ariew, 2002: 15).

Bu durumda, bir materyalistin, başvuru kaynağının, her seferinde rastlantı olduğu açığa çıkar. Fakat Aristotelesçi fikir, rastlantı savını, organik gelişimde gözlemlenen

eşlenik düzenliliğin açıklanmasında yetersiz bulur (Aristoteles, 1995d: GA741a6-741b24; 1995o: PHY196a30-1); çünkü şans-rastlantı kavramı, sadece beklenmedik durumları açıklamada fonksiyon kazanır (Aristoteles, 1995o: PHY198b35-199a3, 196b10-7, 196b23-4, 197a12-8). Bu açıdan, teleolojideki düzenlilik argümanı ile bağlantılı olan hipotetik zorunluluk, gelişimdeki düzenliliği daha iyi açıklamaktadır; ne de olsa, “semen” ve yumurta hücresi sayesinde üreme edimi ve türün devamlılığını sağlayan canlılardan türeyen yeni doğan organizmaların gelişiminde, maddi yapıların varlığı, bunların düzenli birleşim uğruna var olmalarına dayandırılır (Ariew, 2002: 14).

O: Memelilerde üreme, yeni doğanların oluşumunda çoğunlukla eşleniktir.

H (materyalist): ‘Bu durum rastlantısal olarak böyledir.’

H (teleolog): ‘Bu durum hipotetik zorunluktan böyledir.’

Kısacası, organik gelişimde ayırt edilen düzenlilik **H (teleolog)** savla daha iyi açıklanır; çünkü doğada rastlantının varlığı, Aristoteles nezdinde, olabildiğince nadirdir (Ariew, 2002: 14-5). Bu da teleolojinin doğal fenomenleri açıklamada, bir şekilde öne geçtiği tezini güçlendirir.

Doğal dünya içinde söz konusu edilen bu maddi düzenlenme, canlıların oluşumunun koşullara bağlı olarak etki kazandığını iletir. Bu açıdan düşünüldüğünde ise amacın, maddeye karşı öncel olduğu açığa çıkar (Charles, 1995: 121). Bu da canlıların türeyiş amacının nedeni olarak “semen” ve yumurta hücreleri vasıtasıyla onların doğa içindeki mevcudiyetini temellendirebilmenin yolunu açar.

Söz konusu edilen düzenlilik argümanı, şu hâlde, hipotetik zorunluluk olarak da adlandırılabilir (Ariew, 2002: 14-5).

2. BÖLÜM

2.1. Fonksiyon Argümanı ve Eudaimōnist Erdem Etiği

Bu bölümde, üzerinde durulması gereken birinci husus, fonksiyon kavramının içeriksel yapısından ziyade, argümantatif yapısını netleştirmekle ilgili olmalıdır. Çünkü filozofun etik teorisi bu argümanla başlar ve *NE*'de ortaya atılır, kavramın etik ve biyolojiyle ilgili ikili kullanımına *NE* ve *EE*'de örnekler verilir (Aristoteles, 1999: *NE*1106a17-8; 1995c: *EE*1219a15-6). Ek olarak, fonksiyon (érgon) kavramı birçok kavramla bağlantılıdır, bu açıdan, akılla ilişkisi bakımından, erdem etiğinin “eudaimōnist” yorumunun kavramsal art alanında da önemli bir yerdedir (Hutchinson, 2016: 39-52; Korsgaard, 2008: 129).

Fonksiyon argümanı, *NE*'nin birinci kitabının, yedinci bölümünde ele alınır. Filozof, insan varlıkları için iyinin ne olduğunu soruşturmak amacıyla ilk olarak insanın fonksiyonunun ne olduğunu anlamak gerektiğini ifade eder (Aristoteles, 1999: *NE*1059a15). Bunun için en üst dereceli iyinin, yani, filozofa göre, “eudaimōnia” olan mutluluğun neliği ortaya konulmadan önce, asıl yapılması gereken insanın fonksiyonunun anlaşılmasıdır (Aristoteles, 1999: *NE*1097b20-1098a20).

En azından canlılar açısından düşünülecek olursa, fonksiyonu olan her şeyin bir iyiliği vardır ya da iyi olan her şey fonksiyonu olmasından ötürü böyledir. Bu açıdan fonksiyona bağlı olarak açığa çıkan her eylemin ya da davranışın bir anlamı olmalıdır; çünkü Aristoteles'e göre, eğer eylemlerin ya da davranışların bir anlamı (έννοια / énnōia / meaning / notion / connotation) yoksa bir amacı da (τέλος) olmaz, haliyle bu da tartışmanın başlamadan bitmesine neden olur. Peki, her eylemin ya da her davranışın bir anlamı olmasından ötürü bir amacı varsa, bu amaç nedir veya bu amaç neye yönelik olarak açığa çıkmaktadır? Kısa bir cevapla, söz konusu amacın, bir tür iyiyle (το ευ / to eu / the good) ilişkili olduğu söylenebilir (Aristoteles, 1999: *NE*1097b26-8).

Doğal dünya içinde bazı şeyler, iyiye ulaşmada kendisi uğruna bir amaçla hareket ederken, geriye kalanları, başka bir şey uğruna, diğer amaçlar için hareket eder (Aristoteles, 1995o: *POA*645b25-36). Aristoteles, sonallığı (τέλος) kendinde içkin

olanların (ἐντελέχειᾶ)³⁰ daha geniş bir spektruma tabi olması gerektiğini iletir. Bir şeyin, iyi için, kendisi uğruna bir amaçla hareket etmesi, daha yüksek düzeyden bir amaca katkıda bulunmalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre, A'nın B uğruna istenmesi, B'nin A'dan daha iyi olduğunun varsayılması için yeterlidir (Aristoteles, 1999: NE1094a14-6). Şu halde, en iyiden kasıt, başka bir şey uğruna arzu edilmeyen bir şeye dair olmalıdır. İşte bu sebeple, bu başka bir şey uğruna arzu edilmeyen en iyi, daha yüksek düzeyden bir amaçtır ve etik nezdinde “eudaimōnia” kavramıyla karşılanır (Aristoteles, 1999: NE1098b30-2).

“Eudaimōnia” açısından geriye kalan tüm iyiler, bir nevi, teşvik edici birer araçtır. Buna göre, Aristoteles için, erdemli bir yaşam etkinliği olan “eudaimōnia”, diğer iyilerden izole edilemez bir niteliktedir. En iyiye hizmet eden söz konusu iyilerse, “eudaimōnia”nın doğru bir biçimde kavranması için, onur, zenginlik, haz ve dostluk gibi kavramlar üzerinden detaylıca tartışmaya açılmalıdır (Kraut, 2001).

Örneğin, insan açısından manevi anlamda da en iyi olan bir yaşam etkinliğine işaret eden “eudaimōnia”, dostluk kavramı üzerinden ele alındığında, kişinin bir topluluk görüngüsüne bağlı kalmasını sağlayan iyi etkileşimlerine özel bir gereksinim duyar. Nihayetinde Aristoteles, dostluğun (φιλία / philia), müşterekliğe dayalı politik bir yaşam potansiyeliyle yakından ilişkili olduğunu düşünür ve bu yaşam potansiyeli, normal şartlarda erdemli olan bir kişinin iyiliği açısından, onun dost edinmek için toplum içinde dost canlısı bir hisse (το φιλεῖν / to phileín) sahip olmasını, onur, zenginlik, haz ve benzeri gibi iyilerle birlikte gerekli kılar (Aristoteles, 1999: NE1155a5-6). Bu açıdan “eudaimōnia”, hem bir etkinlik olarak hem de sonallığı (τέλος) kendinde içkin olan bir tamamlanma (ἐντελέχειᾶ) olarak yorumlanabilir.

Kavramın anlamsal içeriği oldukça geniştir. Batı dillerinde, genellikle mutluluk (happiness) olarak tanıtılmasına rağmen, bu çevirinin kısır bir çeviri olduğu söylenebilir. Çünkü “eudaimōnia”³¹ mutluluk anlamına gelse de hoşnutluk anlamına da gelir (contentment); ön görülen, istenen, vaat edilen bir şeyin gerçekleştirilmesi, tamamlanması veya yerine getirilmesi, başarılması (fulfillment) anlamına da gelir; kabiliyetini ve karakterini bütüncül olarak geliştirmenin bir sonucu olarak, mutlak surette bir tatmine ve

³⁰ [(En “in” + télos “end” + ekhein “to have”)] = (“Having An End Within”; “Internal Possession of Its End”) (Robinson, 2015: 177; Blair, 1967: 101-17; 1992: 97).

³¹ [(εὐδαιμονία: εὖ- (eu-, “good”)) + δαίμων (daimōn, “spirit, genius, demon”) + -ία (-ia, “feminine abstract substantive”)].

mutluluğa da gönderimde bulunur.³² Hal böyleyken, *eudaimōnia*, sonallığı (télos) kendinde içkin olan (entelékheia) şeyler için yerine getirilmesi elzem olan en iyi yaşam (το εὖ ζέν / to eu zén) tarzına tekabül eder.

Bir şeyin bir fonksiyonu olmalıdır. “Eudaimōnist” erdem etiği bu ön kabulle hareket eder. Dolayısıyla, söz konusu edilecek şeyin iyiliği, onun fonksiyonuna bağlıdır; yani, bir şeyin fonksiyonu (érgon), o şey için geçerli olan iyiliğin yerine getirilmesi, tamamlanmasıdır. Söz gelimi bıçağı bıçak yapan, onun kesebilme fonksiyonudur ve bu bıçak, bir meyveyi bölebiliyor, bir sebzeği doğrayabiliyorsa fonksiyonunu iyi bir şekilde yerine getiriyor veya amacını tamamlıyordur (Warne, 2006: 46).³³

Buna göre, insanı, insan olmayanlardan ayıran şey de filozofa göre, rasyonel etkinlikleri (ἐνέργεια) olan aklını erdem temelinde iyi kullanmaktır (Aristoteles, 1999: NE1098a7-18); çünkü akıl, tıpkı şeylere içkin olan fonksiyonların, bu şeylerin diğer şeylerle birbirine karışmasını önlediği gibi insanları da diğer canlı organizmalardan ayırıştırır (Aristoteles, 1999: NE1097b33-4). Hal böyleyken, insanı diğer şeylerden ayırıştırmanın, ona özgü bir fonksiyona tabi olması bakımından, onun akıl melekesinin iyi kullanımı olduğu fark edilir (Aristoteles, 1999: NE1098a15-7). Bu açıdan, bir şeyin erdemi, o şeyin fonksiyonuna bağlı olarak anlaşılmalıdır (Aristoteles, 1999: NE1106a20-4); çünkü ruhun akla sahip kısımlarının fonksiyonu doğru ve yanlış muhakemelerde bulunabilme, haklı ile haksız sezebilme imkânına (potansiyeline) sahiptir (Aristoteles, 1999: NE1139a29; 1995q: POL1253a16-8). İşte tüm bu bahsedilenler, ruhun akla sahip kısımlarının fonksiyonunun karakteristik bir faaliyetidir (ἐνέργεια) ve ruh fonksiyonunu iyi anlamda yerine getiriyorsa, ruhun iyi bir etkinlikte bulunduğu anlaşılır (Aristoteles, 1999: NE1139b12). Filozofa göre, bu çalışmanın sonraki bölümlerinde detaylıca ele alınacak olan bu etkinlik de (ἐνέργεια) esasında mutluluktur (εὐδαιμονία) ve sadece ruhun

³² Filozofun “eudaimōnia” kavrayışına yönelik olarak önerilen yorumların sayıca fazlalığı aşikâr olsa da yorumların müşterek uzlaşım içinde oldukları husus, söz konusu kavramın, bir kişinin, erdemin, mükemmelliğin peşinde olmayı gaye edindiği üzerinedir. Yani, kişi açısından, “eudaimōnia” peşinde olmak, şu şartlar altında, kişinin kendi içsel potansiyelini, en iyi biçimde gerçekleştirilmesiyle alakalıdır (Huta; Waterman, 2014: 1426-7). Bu bağlanak da “eudaimōnia”nın, kişinin perspektifinden, kendi hayatını değerli kılanın ne olduğu sorusuna bir cevap üretebilmesi temelinde, terimin, akılsal faaliyete neden yaslandığını iletir. Hursthouse’un yorumuna göre, insan için yaşamaya değer olan, onur, karşılıklı fayda sağlayan dostluk, nüktedanlık, kişinin toplum içindeki haysiyeti ve dürüstlüğü gibisinden şeylerdir; yani, kısaca ifade etmek gerekirse, insan dışındaki diğer canlıların sahip olamayacağı niteliklerdir (Hursthouse; Pettigrove, 2018). “Tamlık, bir kişinin daimonu ve gerçek doğasının açığa çıkarılmasıyla ilişkisel bir tamamlanma süreci olarak, salt sonuç veya amaç-konum sayılmaz –daha ziyade, kişinin erdemli faaliyetlerini gerçeklemesi ve doğası gereği yaşamasının amaçlandığı bir hayat olarak hüküm kazanır” (Deci; Ryan, 2008: 2).

³³ Bu açıdan, koltuk değneğinin fonksiyonu da bedenden ayrı bir uzuv olarak, kişinin yürümesine yardımcı olmak veya adım atmayı kolaylaştırmakla ilgilidir (Aristoteles, 1995i: MA702a32-b13).

iyi etkinliklerini gerektirmez, ek olarak, moral erdemlere de (virtues of character) gereksinim duyar, bu açıdan, iyi huyları veya bilişsel kondisyonları (ἕξεις / héxeis / states / habits) ve akli başındalığı da (φρόνησις / phrónēsis / practical wisdom) gerektirerek, ruha ve karaktere ait olan erdem kategorilerini de birbirine bağlar (Nagel, 1972: 252).

Akıl, esasında ruhun bir kısmıdır ve insan ruhunun hiyerarşik dizilimi, ruhun daha aşağı kısımlarını kapsar. Ancak, ruhun daha aşağı kısımları, daha üst kısımlarını kapsamaz. Bu açıdan, insan ruhunun kendisi, üçüncü dereceden, yani, daha yüksek bir dereceden akılsal ruhu (διανοητικόν / dianoëtikon / rational soul), yüksek düzeyden bir amacı (télōs), tamamlanmayı (εντελέχεια / entelékheia) içerir. Bu ruh da ruhun önceki kısımlarını içerdiği gibi şeyleri çözümleme, çeşitli ilişkilerin doğasını kavrama ve rasyonel seçimlerde bulunabilmeyi olanaklı kılar (Soccio, 2009: 178).

Öyleyse, insanın hayatı, aklını iyi kullanmasıyla ön plana çıkan, mükemmelliğin ve kusursuzluğun veya bir bütün olarak “eudaimōnia”nın işaret ettiği bir yapıda olabilir. Ancak, imlenen hayatın yapısal bütünlüğü de erdemi veya erdemleri birer bütün olarak içerir. Çünkü mutluluk (εὐδαιμονία) bir erdem değildir, erdemli bir yaşam faaliyetidir (ἐνέργεια). Sonuç olarak, insanın doğal dünya içindeki akli uyarıncılığı, onun faaliyetlerinin en yüksek dereceden fonksiyonuna tekabül eder (Aristoteles, 1999: NE1098a3-4).

Filozof, iyi yaşamın anahtarının kendisini, insan eğer ki bu tarzda bir yaşamı benimsemek istiyorsa, onun eylemleriyle sahip olabileceği en iyi şeylere atıfta bulunarak, insanın ahlâki açıdan doğru olan mutluluğu tarzında vermeye çalışır. İnsanın ahlâki açıdan doğru olan mutluluğunu da o, erdem temelinde, ruhun akılsal bölümünün faaliyetleri olarak, eğer birden fazla erdem varsa da en iyi ve daha çok bütün bir yaşam için amaç benzeri bir erdem temelinden yola çıkarak tanımlar. Bu tanım, bu çalışmada da üzerinde durulacak olan, onun fonksiyon argümanı ile birlikte takdimini yaptığı, kendisine yüzlerce sayfalık mantıksal akıl yürütmelere mâl olacak bir tanıtımlar zincirinin nihayetidir.

Fonksiyon argümanı üç kısma ayrılabilir. İlk kısımda filozof, her şeyin bir fonksiyonu, yani, bir érgonu ve bir prâxis’i (πρᾶξις / prâxis / ‘action = activity’) olduğunu başlangıç noktası belirler. Ona göre, iyi ve güzel olan (το εὔ)³⁴, bahsi geçmekte olan şeyin

³⁴ Aristoteles, iyiden (εὔ / eu / good) bahsederken, bu kavrama aklın (νοῦς / noûs / reason) fonksiyonu (ἔργον / érgon) olan tipik bir bilinci, bilinç durumunu (ζέν / zén / consciousness / consideration / careful thought) ekleyerek, onu, ruhun mutluluğuna yönlendirir. Yani, aklın fonksiyonu olan ‘ölçülü’ (careful / measured)

fonksiyonudur. Bu yüzden de bir flütçünün, bir heykeltıraşın veya herhangi bir sanatçının iyiliği onun icra ettiği işin veriminde yatmaktadır (Roche, 1988: 178).

İkinci kısımda, insanın da bir fonksiyonu olup-olmadığını sorar. Eğer her şeyin bir fonksiyonu varsa ve bunlar görünür vaziyetteyse, aynıısı onun için de geçerli olmalıdır; yani, insanın fonksiyonu gerçekliğin alanında kendini belli etmek (τόδε τί)³⁵ zorundadır. Çünkü insan, doğası gereği aktif bir varlıktır; bir fonksiyondan yoksun olması, onu inaktif bir varlık konumuna iter ve boşluğa sürüklenmesinin müsebbibi olur.

Üçüncü kısımda da bir sonuca varır. Bir marangozun, kunduracının ve değişik türlerden işlerle ilgilenen her sınıftan insanın “praxeis”i (πράξεις / ‘deeds-actions’) ve “érğa”sı (έργα / functions) olduğunu tanıtlar (Aristoteles, 1999: NE1097b22-33).

Şu halde, değişik türlerden işlerle ilgilenen her sınıftan insanın bir “praxeis”i (πράξεις / ‘deeds-actions’) ve “érğa”sı (έργα / functions) olduğu, el, ayak, göz ve benzeri gibi insan bedeninin kompleks kısımlarının da kendine has bir fonksiyonu, yani, “érğa”sı olduğu da açık-seçik ortadadır:

Ancak, muhtemelen, en yüce iynin mutlulukla ilgili bir şey olduğunu belirtmek, görünüşe göre (herkesçe) kabul edilir, buna rağmen, yine de en yüce iynin ne olduğuna ilişkin daha açık bir beyana gereksinim duyuyoruz. Belki, o zaman, bir insan varlığının fonksiyonunu anlayıp anlamadığımızı araştıracağız. Tıpkı iyi gibi, söz gelimi güzel (eylemde) bulunmak, bir flütçü, bir heykeltıraş ve her sanatçı için, genel anlamda, (herkesin), herhangi bir şeyin bir fonksiyonu ve (kendine has, karakteristik) bir faaliyeti vardır, (bunların her biri) fonksiyonuna bağımlı gibi görünüyor, eğer insan varlığının da bazı fonksiyonları varsa, bu söylenenler, onun için de geçerli olmaktadır (Aristoteles, 1999: NE1097b20-5).

bilincin mutluluğu, aynı zamanda ruhun belli bir ‘en iyi’ye (το εὖ / to eu / the good) işaret eden mutluluğudur. Zaten “To eu zén”nin de (το εὖ ζέν) filozof tarafından “eudaimōnia”nın (εὐδαιμονία) eş anlamlısı olarak kullanıldığı açıkça fark edilir (Aristoteles, 1999: NE1095a19, 1098b21). Dolayısıyla, filozofun, temel amacının, bu açıdan, beden (σώματος / sōmatos / of body) faaliyetlerinde (πρᾶξις / prâxis / activity) ruhun (ψυχῆς / psūkhês) dayanak noktasının (ἀρχῆς / arkhês) belirlenerek, sağlama alınması olduğu fark edilir (Talvitie, 2009: 46). Ayrıca; Bkz. John Madison Cooper, *Reason And Human Good In Aristotle* (1986).

³⁵ [τόδε τί (this something / işte bu şey – bazen de “thisness” (hæcceity) ‘bu’luk ‘şu’luk anlamında –burada ve şimdiki bir şeyin niteliği, özelliği veya bir şeyin somut, nesnel gerçekliği anlamında)].

Görülebileceği üzere, bu pasaj, fonksiyon argümanının dayandığı temel fikirleri sağlar, filozof, bir fonksiyonu olan, bir faaliyeti olan herhangi bir şey için, ahlâki anlamda iyi (το εὖ / to eu / the good) ile bedenen sağlıklı olan iyinin³⁶, o şeyin fonksiyonunda yer aldığını anlatır (Baker, 2015: 229).

Öyleyse, bir marangoz ve bir deri işçisinin belli fonksiyonları ve eylemleri vardır da insan varlığının fonksiyonu yok mudur? Herhangi bir fonksiyonu olmadan, doğası gereği (by nature) (o) boşlukta (idle) mıdır? Yoksa göz, el, ayak gibi genel olarak (onun) tüm (bedensel) bölümleri, bir fonksiyona mı sahip veya tüm bu (saydıklarımızın) dışında, insan varlığına başka fonksiyonlar atfedebilir miyiz? (...) Bu sebeple, böyle bir şey neden mümkün olmasın? Söz gelimi yaşam açık bir biçimde bitkilerce de paylaşılıyor, ancak, biz daha özel bir fonksiyonu, insan varlığının özel bir fonksiyonunu arıyoruz; beslenme ve büyüme yaşamını bir kenara bırakmalıyız, bundan dolayı, sıradaki yaşam bir tür duyuşsal algılama (sense perception) yaşamıdır; fakat görünen o ki, bu yaşam türü de atça, öküzce ve geri kalan tüm hayvanlarca (müştereke) paylaşılıyor (Aristoteles, 1999: *NE1097b30, 1098a1-3*).

Bu pasajlarda dile getirilen fonksiyonların, hem psikolojik (çünkü *lógos* var) hem de biyolojik [(çünkü kullanım (*χρῆσις* / *chrēsis*) var)] olarak, şu şekilde bir yorumlaması yapılabilir; bir şeyin fonksiyonu, o şeyin faaliyeti ya da etkinliği (*enérgeia*) olarak değerlendirilebilir tarzda bir şeydir. Yani, Aristoteles'in perspektifinden bakılacak olursa, herhangi bir "x" in fonksiyonu (ya da bu şey bir fonksiyona sahip), bazı durumlarda bir etkinlik, diğer durumlarda ise birer ürün olarak, "x" in ne türden bir şey olduğuna bağlı kalınarak tanımlanır. Söz gelimi, gözün fonksiyonu görmek iken, bir heykeltıraşın fonksiyonu herhangi bir maddeyi (yalnızca) oymak ya da yontmaktır.

Aristoteles, kimi kavramları eş anlamlı olacak bir biçimde kullanmaya eğilimli bir figürdür (Agamben, 2016: 5-7). Bu sebeple, kullanılan kavramlar birçok açıdan birbiriyle bağlanak halinde olarak da bütünlük kazanabilmektedir (Aristoteles, 1995g: *MET1047a30-36*). Söz gelimi, öğretmenin *télosu enérgeiasıdır*. Pupil'in³⁷ (öğrencinin)

³⁶ Nitekim bedensel anlamda daha sağlıklı olan erdem sahibi kimselerin rüyalarının daha iyi olduğu hususu da gözden kaçırılmamalıdır (Aristoteles, 1995c: *EE1219b23-5*).

³⁷ Gözbebeği. "Musculus sphincter pupillæ" ve "Musculus dilator pupillæ", göze gelen ışık ışınlarının, pupilden (ya da pupilla), yani, gözbebeğinin kendisinden filtrelenerek retinaya ulaşmasında fonksiyon kazanır. Işık miktarına göre gözbebeği küçülür (daralır) ya da büyür (genişler).

télosu da enérgeiasıdır. Bu nokta iki öncüllü bir “syllogism” (συλλογισμός / syllogismós) ile desteklenirse: (1) *érgon*, karakteristik ya da temsili bir sonuca yönelik olarak, *télos*’tur ve (2) belli bir *enérgeia* da bir *érgondur*. Buradan hareketle de = “enérgeia da télos”(tur), biçiminde bir bağlantı kurulabilir (Aristoteles, 1995o: *PHY1050a15-22*). Birincil öncül apaçıktır. İkincil öncülde ise, etimolojik bir türetim vardır; (bundan dolayı) *enérgeia*, *érgondan* çıkarsanır. Böylece, bir taraftan, mutlak olarak aynı pasajda, Aristoteles tarafından *érgon* ile *télos* arasındaki bağın sağlamlaştırılmaya, desteklenmeye çalışıldığı, diğer taraftan da *enérgeianın*, faaliyetin yerine getirilmesi, gerçekleştirilmesi, tamamlanması (τελείωσις / teleiósisis / completion) yönünde zorlandığı (έντελέχεια / entelékheia) gözlemlenir (Broadie, 2010: 203).

Bu ayrımlar, Aristoteles’in erdem etiği ile ilgili olan düşüncelerinin kavramsal art alanı için gereklidir. Çünkü *érgon* kavramı *en(érge)iadan* çıkarsanır. “Eudaimōnia” da bir *enérgeia* olduğu için filozof, “*érgon*” kavramının eş anlamlısı olarak kullandığı “chrēsis” (χρησις) kavramını, *héxis* ile karşılaştırır ve karakter ile düşünce erdemleri arasındaki bağı kurgulayarak, *eudaimōnia* kavramına ulaşmaya çalışır.

Kısacası, insanın tüm bu sayılanlar dışında bir fonksiyonu olmadığını varsaymak filozofa göre mümkün değildir ve bu mesele netleştirilmelidir. Çünkü bir önceki sayfada da değinildiği gibi, her şeyin (kendine has) bir fonksiyonu, yani, “*érgon*”u ve bir “*prāxis*”i varsa, o zaman her şeyin kendine has bir amacı (τέλος / télos / end / goal) da olmalıdır. Kendine has bir etkinliği de (*enérgeia*) olmalıdır ve yine kendine has olarak, bir şeyi sonuca erdirme eylemine veya sürecine ilişkin olan, bir tamamlanmaya (τελείωσις / completion) da tabi olmalıdır (Roche, 1988: 178).

Bunların anlaşılması önemlidir çünkü kavramlar birbirleriyle bağlantılıdır. Haliyle de fonksiyon (*érgon*), esasında, mutluluk (*eudaimōnia*) olan etkinliğin (*enérgeia*) gerçekleştirilmesinden (entelékheia / completion) ibaret olacaktır; söz gelimi, *EE*’nin ikinci kitabına bakılacak olursa, bu bağlanak daha iyi anlaşılır:

Buna göre, iyi bir yaşam ise, tamamlanmış olan (téleios / consummated goal) iyidir, bu da (gördüğümüz gibi) mutluluktur (*eudaimōnia* / happiness). Bunun varsayımlarımızdan çıkarsanması gayet açıktır [(çünkü söz konusu şeyler mutluluğun (*eudaimōnia*) en iyileriydi)] ve amaçlar da en iyiler de ruhta bulunur; bunların kendileriye ya bir durum, huy (ἕξις / héxis / state / habit / habitus) ya da bir etkinliktir (*enérgeia* / activity) ve etkinliğin (*enérgeia*)

kendisi durum, huydan (héxis / state) daha iyi olduğu için, en iyi etkinlik de (enéргеia), en iyi durum, huydan (héxis /state) daha iyidir, mükemmellik de (ἀρετή / aretē / excellence) en iyi durum, huy (héxis / state) olduğu için ruhun mükemmelliğinin (aretē) etkinliğı (enéргеia) (de) en iyi şeydir. Ancak, mutluluk (eudaimōnia), gördüğümüz gibi, şeylerin en iyisiydi; bu yüzden, mutluluk (eudaimōnia) iyi bir ruhun etkinliğıdir (enéргеia). Oysaki madem mutluluk, tamamlanmış (τέλειον / teleion) bir şey, yaşamak da ya tamamlanmış (τέλειον / teleion / perfect) ya da tamamlanmamış (bir şey), bu yüzden de mükemmellik (aretē) –biri tek mükemmel bir bütün, diğeriye kısmen mükemmel olan (bir şeyle alakalıdır)- tamamlanmamış olanın etkinliğı de (enéргеia) tam (teleion) değildir, bundan dolayı, mutluluk (eudaimōnia / εὐδαιμονία), eksiksiz (teleion) mükemmellik uyarınca (ruhun) tam (téleios / τέλειος) bir yaşam etkinliğı (enéргеia) olmalıdır (ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν / éstin hē eudaimōnia psūkhēs enérgeia tis kat' aretēn teleiōn) (Aristoteles, 1995c: EE1219a28-40).

2.1.1. Bir Kullanım (Chrēsis) Olarak Fonksiyon (Érgon) Kavramı

NE'nin ilk kitabında Aristoteles'in fonksiyon argümanıya mutluluğu araştırma nesnesi haline getirmesi, bu çalışmanın da ana konusu olan, biyolojizm (biyolojik determinizm), etik, özgür irade ve politika teorisi arasındaki bağlantıların sağlanmasında da önemli bir görev üstlenir.

Modern biyoloji nezdinde fonksiyon, bilim insanlarınca, sıkça kullanılan bir terim olarak, sadece organizmayla ilişkili edimleri tanımlamanın kısa bir yoluna işaret eder. Söz gelimi, Charles Darwin'in (1809 – 1882) çalışmaları buna örnek olarak gösterilebilir. Çünkü o, Aristotelesçi “télos” kavramını kullanır. Bunun örneklerini, çeşitli tartışmalar yaratmış olsa da en yalın haliyle onun not defterlerinde ve muhtelif çalışmalarında görmek mümkündür. Ancak, bu kavramın kullanım kapsamı, onun için, biraz önce bahsedildiği tarzda, amaçtan ziyade, birincil olarak, bir organizmanın, biyolojik anlamda, beden bölümlerinin fonksiyonlarını açıklamak için genişletilmiştir (Lennox, 1993: 410).

Bu konum baz alınarak devam edilirse, Aristoteles'in fonksiyon kavramından tam olarak ne anladığının üzerinde durmak, şu aşamada zaruriyet arz eder. Çünkü bu kavram, “eudaimōnist” erdem teorisinin kurgulanışında da öne çıkar. Ama bu işe girişmeden önce, bazı konulardaki bazı ayrımların verilmesi gerekmektedir. Çünkü fonksiyon kavramıyla

doğrudan bağlantılı olan aklın ve dolayısıyla, ruhun, filozof nezdinde bir hiyerarşiye tabi olduğu gözlemlenir.³⁸

İnsanlar, hayvanlar ve bitkiler arasındaki farklılaşmaya ilişkin olan üç parçalı ruh kuramında Aristoteles, insanın, bahsi geçen diğer varlıklardan ayrı bir pozisyonda yer almasının zorunlu olduğunu düşünür, bunun sebebi, *NE* ve *EE*'de de üzerinde durulduğu gibi yüksek düzeyden bir akılsallığın varlığı dolayısıyladır. Filozof, ilk olarak, ruhun kapsamlı bir tanımını (lógos / account) vererek işe koyulur ve var olanların belli bir cinsi (τόδε τί / tóde tí / kind of what is) olarak varlıktan (οὐσία / ousía / substance) ne anladığını anlatmaya başlar (Aristoteles, 1995m: DA412a1-6). Bunlar özetlenecek olursa, açıklamayla bağlantılı sıralama, aşağıda verildiği şekliyle netliğe kavuşur:

- 1) Madde (húlē / matter) → (δύναμις / dúnamis)
- 2) Form (eídos) → ('έντελέχεια-ένέργεια' / 'entelékhēia-enérgeia')
- 3) Madde + form (húlē + eídos) → Bileşikler (σύνολον / synólon / compounds)

Filozof, doğal dünyada, belli bir hayatı olduğunu düşündüğü bileşik şeylere yönelir ve özellikle bu noktada formun üstünlüğüne vurgu yapar; çünkü bileşik şeylerin, canlı olmasının sebebi, onların bir form olarak ruha sahip olmalarından ötürüdür. Bu bakımdan, tabiattaki birçok şeyin bir ruhu vardır; söz gelimi, bitkiler ve hayvanlar bile ruhları olan şeylerdir (Aristoteles, 1995m: DA412a27-b5). Ruhun kısımlarının sıralanışı, fonksiyon (érgon) ve aktiviteleri, iç içe geçen bir hiyerarşiyle, *DA*'nın iki ve üç numaralı kitaplarında detaylı bir şekilde anlatılırlar (Aristotle, 1995m: DA413a23). Ek olarak ruh, bileşik (húlē + eídos) organizmaların sonallığı (télos) olarak aynı zamanda bedeninin de (dúnamis / húlē) sonal nedenidir (télos / final cause). Çünkü beden, potansiyel hayatı olan doğal bir beden biçimi (eídos) anlamında, aslında maddedir (substance) (Aristoteles, 1995m: DA412a20-1). Ne de olsa, potansiyel anlamda belli bir hayatı olan doğal bir bedeninin ilk gerçekliğini temsil eder (Aristoteles, 1995m: DA412a27-8). Filozof, böylece, taksonomideki şematizasyonu oluşturmaya başlar:

- a) Büyüme, beslenme (=üreme)
- b) Hareket, algılama (κινητικόν / kinētikón / locomotive)³⁹

³⁸ Bu aşama sırasınının, politika teorisinde toplum içindeki insanları sıralamak için kullanıldığı da söylenebilir (Aristoteles, 1998: POL1260a5-16).

³⁹ Çeşitli bedensel hareketleri açıklayan "kinētikón" da esasında arzu (ὄρετικόν / oretikón / appetite) edilen bir şeydir: "(...) Bu sebeple, arzu denilen şeyin ruhtaki hareketi başlatan bir yeti olduğu açıktır" (Aristoteles,

c) Akıl (=düşünce)

Bu sıralamaya karşılık gelen ruha ait dereceleme de şu şekilde verilir;

x) Besleyici ruh (bitkiler) (θρεπτικόν / threptikón / vegetative)

y) Algısal ruh (hayvanların tamamı) (αἰσθητικόν / aisthētikón / sense perception)

z) Akılsal ruh (=sadece insanlar) (διανοητικόν / dianoëtikon / reason)

Bu sayede *DA*'da, biyolojiye has bir yaklaşım ayrımlanmaya başlar; çünkü ruh, filozof tarafından, fonksiyonel bir kalıpla karşılanır. Bu yüzden, her canlı organizma, söz konusu –hareket (locomotion), üreme (reproduction), beslenme (nutrition), boşaltım (excretion) ve duyum (sensation) gibi fonksiyonları hangi ölçüde yerine getirdiklerine göre tanımlanır hale gelir.

Psikolojik bölünmelerin kendisi, bu gibi biyolojik ayrımlarla eşleştiğinden (Aristoteles, 1995m: *DA*414b20-32), bu durum, Aristoteles'in dışsal bir teleolojiye başvurmasına zemin hazırlar ve biyoloji, önce psikolojiye ve oradan da politikanın art alanına değin ilerleyerek kendisini hissettirir olur.⁴⁰ Bunların sebebi, onun, insanların, hayvanlardan ayrı olarak düşünülmesi gerektiği hususundaki direktiminden kaynaklanır; nihayetinde hayvanlar, esasında, insanlar için, onlar uğruna vardırırlar⁴¹ (Dombrowski, 2014: 544).⁴²

1995m: *DA*433a31-b1). Bu da bitkilerde neden hareketin (κίνητικόν) olmadığını açıklar. Çünkü bitkiler bir şeyleri arzu (ὀρετικόν) etmezler, bu kısımdan yoksundurlar; ne de olsa arzu ve iştah, algı (αἰσθητικόν) gerektirir (Totelin, 2020: 147).

⁴⁰ Nitekim Aristoteles Yunanistan'daki *pólis* birimlerinin gelişim kat etmesini doğal bir sürece bağlayarak, onların biyolojik kökenlerinden bahseder: “Eğer ki ilk topluluklar doğal bir işleyişe bağlı olarak var oldularsa, bu diğer *pólis*(ler) için de böyle olacaktır; *pólis* oluşturan bütün toplulukların amacı, doğanın içinde ve onun amaçlarında mevcut. Sebebine gelince, ister at olsun, ister insan ve onun ailesi söz konusu olsun, her şey doğası gereği neslini tamamlar ve üretimi nihayete ulaştırır. Tekrar altını çizmek gerekirse, herhangi bir şey için o şeyin amacı, en mükemmel erişmektir, dolayısıyla, kendi kendinin idaresinde söz sahibi olmak da *pólis* oluşturan toplulukların amacıdır (goal of communities) ve haliyle (bu) mükemmel (olana ilişkin) olmalıdır. Bunun sonucu olarak, bu hususlardan çıkarılması gereken *pólis*in doğal bir yapı olduğudur ve insanlar da doğa için politik birer hayvandan (φύσει ζῶον πολιτικόν / *phýsei zōion politikòn*) farksızdırlar” (Aristoteles, 1995q: *POL*1252b28-33).

⁴¹ “(...) Benzer biçimde, hayvanlar doğduktan sonra, bitkiler onlar için var olurlar ve diğer hayvanlar da insanlar için vardırırlar, kullanım ve yemek için ehlileştirilirler, hepsi olmasa bile, en azından büyük bir kısmı vahşidir, giysi ve çeşitli araçları sağlarlar. Doğa hiçbir şeyi tamamlanmamış halde bırakmadığından ve hiçbir şeyi boşuna yapmadığından, onun, bütün hayvanları (da) insanlar uğruna yaptığı kuşku götürmez” (Aristoteles, 1995q: *POL*1256b14-20).

⁴² Ayrıca; Bkz. Daniel A Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism* (1984).

Böylece, *DA*'da verilen üç parçalı ruh kuramının ne olduğunun açıklanmasıyla, filozofun, fonksiyon (érgon) kavramından hangi açılardan bahsettiğinin anlaşılması adına önem taşıdığı da fark edilir. Çünkü filozof, söz konusu kavramı iki farklı şekilde kullanır; bir yandan, 1) biyolojik anlamda, diğer yandan 2) psikolojik anlamda. Böylesi bir saptama, modern okuyucuyu, ruhun biyolojik ve psikolojik fonksiyonlarının birbirine karışmış bir tarzda ele alınmış olmasını düşünmeye sevk eder.⁴³

Fonksiyonun argümanı, *NE*'nin ilk kitabının yedinci bölümünde yer almasına rağmen, fonksiyon (ἔργον) kavramının hangi açılardan kullanıldığına *EE*'nin ikinci kitabında oldukça net bir biçimde rastlanılır. Ayrıca, fonksiyon kavramının tanımlanması sonucunda, doğadaki her nesnenin, psikolojik ya da biyolojik fonksiyonlarını gerçekleştirmeleri (εντελέχεια) sonucunda erdemli (ἀρετή / aretē) olarak var olduklarına dair bir vurgunun mahiyetinin de bu noktada dikkat çekici bir ince ayırım olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla, doğada yer alan canlı ya da cansız her nesnenin bir erdemi de (ἀρετή / excellence) vardır (Aristoteles, 1999: *NE*1106a18-21):

Öyleyse, şunu kabul edelim ki, mükemmellik, bir kullanımı (chrēsis) ve fonksiyonu (érgon) olan her şeyin en iyi huyu, durumu (héxis / state) veya ayrıcalığıdır (faculty). Tümevarım ile (de) bunu her halükarda uzatacağımız açıktır; örneğin, bir giysinin mükemmelliği (virtue) vardır; çünkü bir kullanıma ve fonksiyona (érgon) sahiptir. Benzer şekillerde, bir gemi, bir evi veya herhangi bir şey de bir mükemmelliğe (aretē) sahiptir; bu yüzden ruh da mükemmeldir (aretē), çünkü bir fonksiyonu (érgon) var(dır) (Aristoteles, 1995c: *EE*1218b37-1219a5).

Daha sonrasında filozof, bu fikir üzerinden hareket eder ve fonksiyon (érgon) olarak kullanım, görev, görevlendirme (χρησις / chrēsis / employment) kavramının anlamlarını aşağıdaki biçimde nihayete kavuşturur:

Ancak, fonksiyon (érgon) iki anlama tabidir; çünkü bazı şeylerin sırf kullanımın (χρησις / chrēsis / employment) ötesinde bir fonksiyonu (érgon) var, mimarlığın (build) etkinliği olarak değil de tıpkı mimarlığın fonksiyonunun (érgon) mimari (building) olması, hekimliğin fonksiyonunun (érgon) tedavi etme etkinliği değil de sağlık olması gibi. Diğer şeylerin

⁴³ Ve bu durum onun politika teorisinde farklı bir noktaya çekilebilir.

fonksiyonu (érgon) sadece kendi kullanımlarını (chrēsis / employment) yerine getirmekken, söz gelimi, gözün kullanımı (chrēsis / employment) görmek, matematik bilimin kullanımı (chrēsis / employment) “theōriā”dır (θεωρίᾱ / contemplation). Bundan dolayı, bunların fonksiyonları (érgon) kullanımlarıdır (chrēsis / employment) (Aristoteles, 1995c: EE1219a13-8).

2.1.1.1.Fonksiyon (érgon) kavramı ve durum (héxis) kavramı arasındaki farklılaşma

Bir kullanım, görevlendirme (χρησις) olarak da okunabilen fonksiyon kavramının tanımlarını verdikten hemen sonrasında o, söz konusu kavramı, sahiplik, huy, durum, kondisyon, eğilim, yatkınlık anlamlarına gelen *héxis* (ἕξις) kavramının kendisinden ayırtmaya başlar. Her iki kavramı karşılaştırarak devam eden satırlarda bu ayırışmayı da şöyle bir sonuca ulaştırır ve *eudaimōnist* erdem etiğinin kavramsal art alanını vermeye başlar:

Kullanımın da durumdan, huydan (héxis / state) daha değerli olması zorunludur. Yapmış olduğumuz bu ayrımlara göre, bir şeyin fonksiyonu da (érgon) o şeyin mükemmelliğinin (aretē / virtue) fonksiyonudur, sadece aynı anlamda değil, örneğin, bir kundura hem kunduracılık zanaatı hem de kundura tamiri için bir fonksiyondur (érgon). Eğer, böyleyse, kunduracılık zanaatı ve iyi bir kunduracı mükemmelliğe (aretē) tabidir, onların fonksiyonu (érgon) iyi bir kunduradır, tıpkı diğer şeylerde de olduğu gibi. Daha da ileri gidersek, ruhun fonksiyonu da (érgon) yaşam sağlıyor olmak(tır) (be to produce living), yaşam da kullanım (chrēsis / employment) ve uyanık (being awake) olmaktan ibarettir – uyuklamak ise (for slumber) bir tür hareketsizlik ve dinlenmedir. Öyleyse, fonksiyon (érgon) mademki tek olmalı aynı ruh ve onun mükemmelliği (ἀρετή / arete / excellence / virtue) için de geçerlidir, ruhun mükemmelliğinin (aretē) fonksiyonuysa (érgon) iyi bir yaşam olmalıdır (Aristoteles, 1995c: EE1219a18-28).

Kısacası, “chrēsis” “héxis”ten daha iyidir. Çünkü onun etik teorisiyle bağlantılı olarak, fonksiyon (érgon) kavramı, etkinlik (ἐνέργεια / enérgeia) kavramına gönderimde bulunur ve etkinlik (enérgeia) kavramı da mutluluk (εὐδαιμονία / eudaimōnia) kavramıyla ilişkilidir. Oysaki düşünce erdemleri (intellectual virtues) kategorisinde, akli başındalık (φρόνησις / phrónēsis / practical wisdom / φρονεῖν / phroneîn / to think / φρήν / phrēn / mind) ve ikinci bir erdem kategorisi olan karakter erdemleri (virtues of character) farklı

eğilimler (ἕξεις / héxeis / habits) olsalar da mutluluk bir etkinlik (enérgeia) olarak tüm bu kategorik ayrımlardan farklı bir konumda yer alır. Fakat bunlar, bir etkinlik (enérgeia) olarak mutluluğun (eudaimōnia) kendisi ile de bütünsel bir bir aradalığa, örüntüye kavuşturulabilirler (Aristoteles, 1999: NE1178a15-9).

2.1.1.2. ‘Eudaimōnist’ erdem etiğinin kavramsal art alanı ve ahlâki sorumluluk vurgusu

Her iki erdem kategorisinin bir arada bütünlenmesinin nasıl olduğunun ortaya konması adına yapılması gereken, *eudaimōnist* erdem etiğinin kavramsal art alanını kısaca açıklamaktan geçer. Bunun için de ilkin, *MET*’in ilgili satırlarına bakıp, filozofun “héxis”ten tam olarak ne anladığının üzerinde durmak gerekir:

Sahiplik (ἔξις / héxis / having / ἔχω / echó / to have / hold) (a) bir anlamda etkinliktir (ἐνέργεια / enérgeia). Sanki sahip olan ve sahip olunan (nesne) veya bir eylemde (πρᾶξις / prâxis / action) ya da bir harekette (κίνησις / kinēsis / motion) olduğu tarzda; çünkü bir şey ya yapılır ya da yapılmıştır, bunların arasında bir yapma eylemi vardır. Bu açıdan, bir giysisi olan bir adamla, sahip olunan bir giysi arasında da bir sahiplik vardır. Öyleyse, açıktır ki, bunun anlamına göre, sahipliğe sahip olmak olanaksızdır; çünkü sahip olduğumuz şeylere sahip olabilirsek bunun ucu bucağı olmayan bir dizi haline dönüşmesi kaçınılmaz olur.⁴⁴ Hem sağlıklı olmak hem de hastalığa eğilimli (disposed) olmak ve hem doğal olarak hem de başka bir şeyle ilişkisi bakımından (b) – söz gelimi, sağlık bir durumdur (héxis / state), çünkü bir çeşit düzendir

⁴⁴ Bu cümle, *DEI*’de yer alan yedinci bölümdeki pasajlarla paralel olarak (analoji kurularak) okunursa daha anlaşılır olabilir. Nihayetinde tekil, varolan her şeyi kapsayan tümellerden (καθόλου / katholou / universals) etkileniyor (μετέχω / metekhó / to partake of) olsa da ‘insan’ tümeldir ve tekil olan tümel olmayandır; Callias da tekildir. Önermeler zorunlu olarak bazen bir tümel olana, bazen de bir tekil olana tabidir. Bu durumda, bir tümel olandan olumlu ve olumsuz anlamda tümel olarak bahsetmek önermelerin birbiriyle çelişmesine neden olur. Örneğin, bir tümel olanın tümelliği şu biçimlerde iki önermeden kurulu olacaktır: [(‘bütün insanlar beyazdır’ (every man is white) + ‘beyaz olan tek bir insan yoktur’ (no man is white))]. Bir tümel olandan tümel olarak bahsetmemekse, önermelerin birbirleriyle çelişmesine neden olmayacaktır. Çünkü bir tümel olandan tümel olmayarak bahsetmeye örnek verilecek olursa da şöyle bir görüntüyle karşılaşılacaktır: [(‘beyaz olan bir insandır’ (a man is white)) + (‘beyaz olan bir insan değildir’ (a man is not white)); insan bir tümeldir]. Yani, verilen önermede bu tümellik, ‘tümel olarak insan bir tümeldir’ anlamında kullanılmamıştır (hâlbuki bir önceki durumda, ‘bütün’ niceleyicisi, tümel olanı belirtmekten ziyade ‘tümel olanın tümelliğini’ belirtmede kullanılmıştır ve bu da birbiriyle çelişkili ifadelerden kurulu olmaya yol açacaktır). ‘Bütün’ niceleyicisi, salt özneyi tümel yapmaz, bir bütün olarak önermeyi de tümeller. Ancak, söz konusu niceleyici hem özneye (subject) hem de yükleme (predicate) dağıtılsa, bu şekilde oluşturulan önermenin kendisi çelişiktir ve bu koşullar altında hiçbir evetleme (affirmation) doğru olmayacaktır (çünkü bir tümelin bir özneye tümel olarak yüklendiği bir evetleme olamaz), söz gelimi, ‘bütün insanlar, bütün hayvanlardır’ (every man is every animal) (Aristoteles, 1995b: *DEI*17a36-b15).

(disposition), ‘neden dolayı’ (in virtue of which / kath’ ho / καθ’ ὅ) sahip olduğu söylenen, bir diğer yandan ‘düzen’ (διάθεσις / diáthesis⁴⁵) anlamına da gelir. Dahası, böylesi bir düzenin (διάθεσις / diathesis) herhangi bir kısmı için durum (héxis / state) denir –bu yüzden, [bir şeyin] kısımları aynı zamanda bir durum (héxis / state) olarak erdemdir (aretē) (Aristoteles, 1995g: MET1022b5-12).

Dolayısıyla, söz konusu pasajdan da anlaşılacağı üzere, durum, kondisyon (state), huy (habit / habitus), paye, yatkınlık (disposition / proclivity), sahiplik (having / to have) anlamlarına gelen “héxis”in, esasen bir düzen (arrangement / διατίθημι / diatíthēmi / to arrange), bir eğilim olan “diáthesis” (διάθεσις / ‘state-condition’) tipi olduğu fark edilir – ki filozof bunu da şu biçimde aktarır:

Düzenen (διάθεσις / diáthesis) kastedilen, kısımları olanın dizilişidir (τάξις / taxis); hem uzamı (τόπον / topon) hem de kapasitesi (δύναμιν / dúnamin) veya formudur (εἶδος). Çünkü mutlak surette bir çeşit duruş (θέσις / thésis), açıktır ki düzendir (diáthesis) (Aristoteles, 1995g: MET1022b1-5).

Peki, bir şeyin belirli olarak, neden dolayı (καθ’ ὅ / kath’ ho / in virtue of which), hem kendi başına hem de bir şeyle ilgisi bakımından, eğilimli olması, iyi eğilimli olması veya kötü eğilimli (διάθεσις) olması tam olarak nedir? Bunun için de MET’in beşinci kitabındaki ilgili bölümlere bakmak gerekecektir:

Neden dolayı (in virtue of which / τὸ καθ’ ὅ) çeşitli anlamlara gelmektedir. **(1)** her bir şeyin formu (eidos) ve varlığı (substance) –örneğin, bir insanın (man) neden dolayı iyiliği, ‘iyiliğin kendisi’. **(2)** Bir şeyin doğal olarak geldiği birincil (dolaysız) şey –örneğin, bir yüzeydeki renk. Böylece, birincil anlamda neden dolayı ile kastedilen formdur, ikincil anlamda da tıpkı buradaki gibi, her bir şeyin maddesidir ve her birinin altta yatan failidir (ὑποκείμενον / hypokeímenon / the first underlying subject). Genel olarak, neden dolayı, tıpkı neden gibi, her iki durumda da şeylere bağlıdır. Farklı biçimlerde diyebiliriz ki, ‘o kişi neden dolayı geldi?’ ve ‘ne uğruna (for the sake of what) geldi?’ ve(ya) ‘o kişi neden dolayı çıkarsadı?’ ya da ‘o kişi neden dolayı yanlış

⁴⁵ [(((dia(ti)the(nai)): διαθε-, (diathe, “to dispose”): διά-, (dia, “through, by”) + τίθειν-, (tithenai, “to place, arrange, set”) = diáthesis = (“disposition, state”))].

çıkarsadı?’ ve ‘o kişi neden (doğru) çıkarsadı ya da o kişi neden dolayı yanlış çıkarsıyor?’ İlaveten, ‘kath’ ho’dan kasıt, bir duruştur (thésis / position) ‘o kişi neden dolayı bekler?’, ‘o kişi neden dolayı yürür?’, çünkü tüm bu örnekler bir duruşu (thésis) veya bir konumu, uzamı (topos / place) imler (Aristoteles, 1995g: MET1022a14-23).

Aristoteles, böylece, durum olan “héxis”in, kısımların bir dizilişi olduğunu (τάξις / táxis / arrangement / order), bunun da bir mükemmelliğe (ἀρετή / areté / excellence) ilişkin olduğunu beyan eder, üstelik bu, iyi dizilmiş veya tasnif edilmiş olmak için de kötü dizilmiş veya tasnif edilmiş olmak için de geçerlidir. Ek olarak, filozof CAT’in sekizinci bölümünde, daha kalıcı ve değiştirmesi daha az kolay olması bakımından “héxis” ve “diáthesis”i karşı karşıya getirmekten de imtina etmez. Burada verilen örnek de bilgi (ἐπιστήμη / epistémē) üzerinden serimlenmeye çalışılır; ama filozof önce niteliğin tanımını verir, söz konusu pasaj takip edilecek olursa:

Nitelikten kastım, şeylerin, her nasılsa neden dolayı (in virtue of which), nitelikli olduğudur. Ancak, nitelik birçok yolla konuşulan şeylerden biridir. Niteliğin birinci türünü, huy (héxis / having / state) ya da eğilim (diáthesis) olarak adlandırıyoruz. Bir huy bir eğilimden sabit ve uzun süreli olmasıyla ayrışır. Bilgi (epistémē) ve erdemlerin (ἀρετές / aretés) birbirinden ayrışan dallar (branches) olması gibi. Bilgi, öyle görünüyor ki, kalıcı bir şey ve değişimi zor –hele ki bir kişi bilginin dalını ihtiyatlı (ölçülü) bir şekilde kavradıysa, hastalık ve buna benzer durumlar ortaya çıkmadıkça onda büyük bir değişim olmaz. Aynısı erdem(ler) için de geçerlidir; adalet, ölçülülük ve diğerleri görünen o ki kolayca değişmez (Aristoteles, 1995a: CAT8b25-35).

Peki, düzen, eğilim, hal olarak “diáthesis”, durum, kondisyon, huy (habitus / habit) olarak “héxis” farkı nasıl tayin edilecektir; çünkü bir durum, kondisyon, huy (héxis) aynı zamanda bir düzen, eğilim, hal (diáthesis) olmasına rağmen, “diáthesis” zorunlu olarak “héxis” değildir. Bunun için de aşağıdaki satırlar takip edilmelidir:

Kolayca değişenler ve çabucak değişiyor olanlara eğilimler dedik, söz gelişi, sıcaklık ve soğukluk, hastalık ve sağlık gibi şeyler eğilimdir (diáthesis / disposition). Belli bir eğilimde olan bir adam için, onun eğilimi, hali bunlardan ötürüdür (in virtue of these) fakat bu adam çabucak eğilimini sıcaktan soğuğa veya hasta olmaktan sağlıklı olmaya değiştirir. Diğerlerine benzer şekilde, bir

adamın doğasının bir kısmı geçen bir zaman uyarınca (yalnızca) bu durumlardan birine yönelik olur ve onda tedavi edilmesi zor veya değişim imkânsıza yakın olursa –böylece, (bu) kişideki bu durum bir huy (state) olarak adlandırılabilir. Bu da gayet açıktır ki bir huyla (state) insanlar sürekli ve değişmesi zor bir şeyi kastederler. Bir bilgi dalında yetkinlikten yoksun (lack full mastery) olanlar için de-ki bu bilgiler kolayca değişebilir, kesin kes iyi ya da kötü de olsa kolayca değişebilen bir tür eğilime sahip olmalarına rağmen, onların durumunun bir huy (state) olmadığı söylenebilir. Böylece, bir huy (a state) bir eğilimden (a disposition), biri kolayca değişebilen iken diğeri kalıcı (sürekli) ve değişmesi zor olmasıyla farklılaşmaktadır. Bir düzenden (diáthesis), diğeryandan, kolayca değiştirilen ve hızlı bir şekilde tersine dönen bir ‘hal’i, ‘eğilim’i (condition) kastediyoruz. Böylece, sıcaklık, soğukluk, hastalık, sağlık ve buna benzerler düzenlerdir (diathesis / disposition). Bir adam, bunlara şu veya bu şekillerde eğilimlidir (disposed), ancak bunlar hızlıca değişir, ısınmak yerine üşür, sağlıklı olmasına rağmen hastalanır. Yani, diğery tüm düzenlerde de (diáthesis / disposition), zaman geçtikçe bir düzen (diáthesis) kendine özgü kökleşmiş bir hale (of a disease) dönüşmez (ανάτοχος / anátatos / incurable / cureless) ve yerinden çıkarmak neredeyse imkânsız olmaz ise: belki de bu durumda buna alışkanlık (héxis / habit) diyebilecek kadar ileri gidebiliriz (Aristoteles, 1995a: CAT8b35-9a10).

Filozof, daha sonra, belki de daha önemli bir hususa vurgu yapar. Bu da “héxis” ve “enérgεια” arasında yapılan bir karşılaştırmadır. *NE*, birinci kitap, sekizinci bölümde, “eudaimōnia” hususunun serimlendiği bölümde, insan hayatının asıl olan amacının, yani, mutluluğunun, önerilen doğru bir tanımının varlığını göstermek maksadıyla o, “héxis”in etkinlikle (enérgεια) karşılaştırmasını yapar ve böylece, erdem ile uyumlu bir etkinlikten (enérgεια) bahsedebilmenin yolunu açar:

Erdemin mutluluk olduğunu veya belirli bir erdem olduğunu telaffuz edenler, vereceğimiz tanımla hemfikirdir; erdeme (aretē) uygun etkinlik (enérgεια) erdem (aretē) içerir. En üstün iyiliği, bu erdeme sahip olmaya veya onu düzende (disposition) (ἐξίς)⁴⁶ sergilemeye bağlı olarak kavrayıp

⁴⁶ Filozofun felsefi terminolojisindeki önemli terimlerden biri olan “héxis”, bir fiille bağlantılı olarak yürürlükte (present active) olan (ἐχειν / ékhein) sahiplik, sahip olmak(lık), tutmak(lık) masterları (ἐξω / ékhō) ve bir zarf ile belirli bir durumda olmayı belirtme anlamlarına gelecek şekilde düzenlenir. Bu çalışma içinde de belirtildiği gibi, bir “héxis”, etik içinde, ruhun düzenli ya da düzenlenmiş eğilimi (ordered disposition) veya durumu (state) olarak, alışkanlık, huy (habituation / habitus) ile üretilen, gerek zevkler gerekse de acılar

kavramadığımız veya eylemdeki bir düzenin (disposition) tezahürleri ciddi derecesel farklar üzerinedir. Bir adam iyi bir netice ortaya çıkarmadan da düzene tabi olabilir; mesela, uykudayken veya başka bir nedenden ötürü fonksiyonunu yerine getirmediğinde de; oysaki aktif yapıp-etmelerde erdem etkisiz olamaz –eylem (πρᾶξις / prâxis) ve iyi yapıp-etme (εὖ πράξει / eu praxei) (bir adam için) gereklilik olacak. Tıpkı Olimpiyat müsabakalarındaki gibi, zafer çelenkleri en yakışıklı ve en güçlü kişilere sunulmaz fakat yarışmalara katılan erkeklere sunulur –çünkü kazananlar zaten onların arasında bulunur, –öyleyse hayatın ödülleri ve iyi şeylerini de doğrulukla eyleme geçenler havaya kaldırır⁴⁷ (Aristoteles, 1999: NE1098b30-1099a6).

MET'te fonksiyon (ἔργον) kavramının saflaştırılmaya, düzenli bir bütünlüğe kavuşturulmaya çalışılırken, etkinlik halinde olmanın (being-at-work), yani, “en-érgeia”nın kendisine dönüştürüldüğü gözlemlenir (Aristoteles, 1995g: *MET*1050a). İşte, bu son durumda ortaya çıkan, varlığın (being) amacı da söz konusu varlığın sonallığı (τέλος) olarak [(ki enérgeia da en-telékheia, yani gerçekleşme, tamamlanma halinde olma (being-at-completion) ile ilişkiseldir)], etkilenen öznenin dışında olan bir kaynaktan gelen veyahut da bu kaynaktan türetilen fonksiyonun (ἔργον) etkinliği (ἐνέργεια) ile ilişki olsun ya da olmasın, her halükarda onun, hedefini, amacını veya sonallığını (τέλος) imler. Ancak, akılda tutulması gerek tek fark şudur ki, birkaç analogiyle de bunu aktarmak gerekirse, üretilenin (ποίησις / poíēsis / production) etkinliği (ἐνέργεια) yapılanda olan bir şeyken, eylem (πρᾶξις / prâxis / action-activity-practice) yapandadır ve ona canlılık, tabiri caizse coşku veren bir yapıdadır. Böylelikle, hareket, devinim (κίνησις / kīnēsis / movement / motion) harekete geçen şeydeyse, görme bir etkinlik olarak görendedir ve hal böyleyken, filozof, en başından beridir meseleyi nereye ulaştırmaya çalıştığının izleğini okuyucuya sezdirir; ne de olsa hayat da ruhtadır (ψυχή / psukhé); yani, onda olan bir şeydir⁴⁸ (Aristoteles, 1995g: *MET*1050a30-5).

karşısında aktifliğe yönelik olan bir anlamlar bütünlüğüne gönderimlerde bulunur. Bundan ötürü, “héxis” veya “héxeis” (ἔξεις / habits / states), *NE*'nin ilk kitabının sonunda da Aristoteles'in belirttiği gibi, karakter erdemlerinin (moral virtues / virtues of character) övgüye değer (praiseworthy) özelliklerindedir (Bartlett; Collins, 2011: 15).

⁴⁷ Zafer çelenkleri, bir nevi, övgüdür, ancak, mutluluk nişanesi ise hayatın ödülüdür ve tam olanlara, en iyi, mükemmel (τέλειος,) olanlara verilir (Aristoteles, 1995c: *EE*1219b14-15).

⁴⁸ Ve tabi ki mutluluk da (εὐδαιμονία). Fonksiyon (ἔργον), üretim (ποίησις) ve eylem (πρᾶξις) kavramlarının her ikisiyle birlikte, işler halde olmak (being-at-work) = en-érgeia, tam gelişimde olmak (being-at-end) = télos ve gerçekleşme halinde olmak (being-at-completion) = en-telékheia olarak genişler. Filozofun kendi hesabına göre açıklamak gerekirse, fonksiyon (ἔργον) üç parçalı bir anlamlar zincirini imler; “en-ergeia-

Çünkü form (εἶδος) ve varlığı (οὐσία) potansiyel olan maddenin (ὕλη / húlē) açımlanmasıyla devam eden aynı pasajlarda, amaç, sonallık (τέλος), fonksiyon (ἔργον), etkinlik, faaliyet (ἐνέργεια) kavramlarının tanımlandırılması, fonksiyon kavramının önemli bir başka anlamını vermektedir; yani, bir şeyin uygun (κατάλληλος / katállilos / suitable / proper / appropriate) etkinliğini. Fonksiyon ve dolayısıyla etkinlik kavramının, buradaki ilk kullanımını bir “subiektum”da meydana gelen şeylerin dışında tutulur. Ek olarak, bu noktada filozof, ruh ve beden hususunda, ruhun duygulanımlarının (πάθη / páthē / παθήματα / pathēmata / πάσχειν / paskhein / passion / being affected) bedenden (σῶμα / sōma / σώματος / sōmatos / body / of body) ayrılamayacağına vurgu yaptığı pasajlarda, ruhun bir fonksiyonu (ἔργον) olan akıl ile olan ilişkisinden hareketle, “pathēmata” ve “érgon” kavramını da birbirine yakınlaştırmaya başlar; çünkü her ikisi de ruhta (ψυχή / psukhē) var olur ve ruh da bir bedenden ayrı olamaz⁴⁹ (Aristoteles, 1995m: DA403a).

Böylelikle, DA’da bu sayılan kavramların kendisinin, yani, “érga” (ἔργα) ve “pathēmata” kavramlarının, yöntemsel bir bakış açısının ürünleri olarak, potansiyalite, olanak (δύναμις) ile birlikte bir doğabilimcinin⁵⁰ (φυσικός / phusikós / natural philosopher) çalışma alanlarını tanımlamada belirleyici kriterler haline dönüştüğü tespit edilir (Aristoteles, 1995m: DA403b). Ayrıca, filozofun DECA’da (Περὶ οὐρανοῦ) soyutlama (ἀφαίρεσις / aphaíresis / abstraction) üzerine söylemiş olduklarını çağırıştır:

Elementlerde gözlemlenen farkın (differentiæ) onların biçimlerine bağlı olmadığı açıktır, o halde, cisimler arasındaki en önemli farklar, doğal bir cisim için onların özelliği, niteliği, sahip olduğu fonksiyon ve güç, kuvvet, potansiyel (δύναμις), bizim sürdürdüğümüz fonksiyonları, nitelikleri ve güçleridir. Öyleyse, ilk işimiz, bunlar hakkında konuşmak olacak ve araştırmamız, bunların her birinin birbirinden ayrıştığı farkları ayırt etmede bize imkân sağlayacaktır (Aristoteles, 1995l: DECA307b19-20).

télos-en-telékhēia”, bu da akla (λόγος) uygun, ruhun (ψυχή) etkinliği (ἐνέργεια) ile bağlantılı olarak insanın ta kendisine işaret eder (Ostace, 2017: 32).

⁴⁹ Bu kısımda, René Descartes’ın Aristoteles’ten ayrıştığı nokta da tayin edilebilir. Bu noktada; Karş. Bkz. Kartezyen zihin-beden düalizmi veya problemi.

⁵⁰ Bu da bir doğabilimcinin fonksiyonunun, PHY’de değinildiği haliyle, maddi zorunluluğa tabi olan şeylerden ziyade bir şey uğruna olan şeyleri, yani, amacın, sonallığın maddeye öncel olduğu şeyleri araştırma nesnelere haline getirmesi olduğunu açıklığa kavuşturur (Aristoteles, 1995p: PHY200a32-4).

Bu yüzden, daha önceki satırlarda da belirtildiği gibi, fonksiyon (érgon) kavramının, diğer kavramlarla olan sıkı fikriliğinin açılmanması, kavramın filozof tarafından kullanımının yaratmış olduğu gölgelemenin kendisini açıklığa da kavuşturur; ne de olsa fonksiyon, *GA*'da oluşumları örneklerken, fiziksel durumları betimlemede, bedene ait olanların uygun kullanımlarını teşkil eder (Aristoteles, 1995d: *GA*731a); *NE*'de psikolojiyle ilgilendirilebilen tarzda, ruha (ψυχή) ait etik(ler) (ἠθικός / ēthikós) ile bağlantılı kullanılır (Aristoteles, 1999: *NE*1097b-1098a). Hatta filozof daha da ileri gider ve “érgon”un *PHY*'de daha genel bir kullanımını verir, bu da felsefenin, onun anladığı anlamda “prōtē philosophía”nın (πρώτη φιλοσοφία), münasip, yani, özel bir kullanımı (χρῆσις / chrēsis / a use / manner of use) babında fonksiyonudur⁵¹ (Aristoteles, 1995o: *PHY*194b). *RHE*'deki anlamıyla hekimliğin fonksiyonuyken (Aristoteles, 1995s: *RHE*1355b13-4), *RHE* ve *DSE*'deki anlamıyla diyalektiğin (διαλεκτική / dialektikē) fonksiyonu (Aristoteles, 1995s: *RHE*1355b16-7; 1995t: *DSE*83a-b), *POA*'daki anlamıyla en yüksek düzeyden bir sonallığa, bir şey uğrunalığa (τέλος / héneka tinos) tabi olan etkinlikleriyle doğanın (φύσις) fonksiyonu (ἐργοίς = ἐνέργεια / en(érge)ia) (Aristoteles, 1995o: *POA*645a24-5) ve *OEKO* ile *NE*'deki anlamıyla da politikanın fonksiyonudur (Aristoteles, 1935: *OEKO*1343a6-9; 1999: *NE*1130b28-9).

Öyleyse, tüm bu söylenenlerden çıkarılacak sonuç gayet açıktır. Mutluluk, yani, “eudaimōnia” bir etkinlik, daha doğrusu ruhun (aklın) fonksiyonu olan etkinliğidir, yani, “en(érge)ia”dır. Fakat karakter erdemleri “héxeis”ten oluşur. Bu da kullanımın (chrēsis) neden héxisten öncel olduğunu gösterir. Çünkü mutluluk da tıpkı Olimpiyat müsabakalarındaki gibi ödüllendirilmesi gereken bir yapıya sahiptir; tabi tek bir farkla; gerçekten ulaşabilenler için. Hâlbuki bir karakter erdemi, sadece potansiyel, yani, olanaklı bir başarıya gönderimde bulunur; yine övgüyü hak eder, ancak, enérgeia olan mutluluktaki (eudaimōnia) gibi bir ödülle bağlantılı değildir. Çünkü insan ve doğa arasındaki fark da salt bir “dúnamis”ten ötürüdür, söz gelimi, doğası gereği aşağı doğru hareket eden bir kaya veya bir taş, hiçbir zaman yukarı doğru hareket etmez ve etmeyecektir (Aristoteles, 1999: *NE*1103a15-1103b25).

Dolayısıyla, “dúnamis”, doğada gerçekleşen herhangi bir faaliyetin zıt yönlerde akmasına izin vermez; ancak, kişinin istemli seçimlerine izin verir –ne de olsa erdem otomatikman gerçekleşen bir yapıda değildir. Ek olarak, erdem pratiği (enérgeia), erdemin

⁵¹ Felsefeden kasıt, varolanları var olmaları bakımından inceleyen bilim, ilk ilkelerin bilimi olan metafiziğe işaret etse de filozofun tanımıyla bu bilim, orijinal ifadeye göre, ilk felsefedir (prōtē philosophía) (Aristoteles, 1995g: *MET*1026a24).

potansiyelinden, yani, “dúnamis”inden ortaya çıkmaz; daha ziyade, “dúnamis” “enérgeia”dan ortaya çıkar. “Dúnamis” de pratikle kavranır, filozofun tabiriyle bir “héxis” ile yani, bir alışkanlık (habit) ile. Böylece, insanın faal olduğu yapıp-etmeleri, karakterle, özgürlükle veya kendine özgümlüklerle içli dışlıdır. Çünkü özgür olmak direkt olarak karakterin olanak tanıdığı bir durumdur. Erdemler de kendine has içsel bir güç veya bağımsız bir ruhun gücüdür; ne de olsa özgür olmak veya özgürlüğe tabi olmak demek, hayatın bir anlamıdır ve istemli ya da özgür bir iradeyle gerçekleştirilen eylemler, filozofa göre, ahlâkın temelini oluşturur (Aristoteles, 1999: *NE*1102b1-1103a10).

3. BÖLÜM

3.1. Özgür İrade, Determinizm ve Şans Faktörleri

NE'nin üçüncü kitabının kayda değer bir kısmı, istemli eylemler, özgür irade, seçim, ihtiyat tartışmalarıyla erdem etiği teorisinin ön koşullarını iletmeye ayrılmıştır (Aristoteles, 1999: *NE*1110a30-1113a14). Etik açısından kişinin ruhunun bir fonksiyonu olan akli vasıtasıyla karakterini oluşturması, kendisinin etkinliklerinde özgür olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla, filozofun erdem etiği teorisi söz konusu olduğunda, kişinin ahlâki sorumluluklarında özgür iradeli olduğunu desteklemeye çalıştığı anlaşılır.

Bu bölümde, *eudaimōnist* erdem etiği için önemli olan lingüistik analiz, özgür irade meselesinde de zamansallık üzerinden determinizm, kadercilik gibi kavramlarla karşılaştırılarak, mantıksal analiz vasıtasıyla tartışılmaya açılmalıdır. Çünkü determinizm geçmiş ve geleceğin belirlenmiş olup-olmadığıyla ilgilidir; kadercilik için de geçmiş ve geleceğin bir bakıma birbirlerinden farkı yoktur; böylece gelecek, geçmiş gibi düşünülür. Halbuki, insanlar geçmişte olup-bitmiş olan şeylerin bazılarının farklı biçimlerde olup-bitmiş olmalarının kendi güçlerinin dahilinde olduklarını düşünürler; buradaki nüans şudur, bu düşünce, salt geçmişe değil ama insanlar açısından mutlak anlamda geleceğe yönelik bir tutumun kendisine karşılık gelir (Taylor, 2000: 221-2). Dolayısıyla, bu fikirler, insanın etik bir karakter oluşturmasında, eğer ki erdem etiği bir eylem kılavuzu olarak faaliyet gösterecekse, insanın etik bir yaşamı benimsemesinde ve hatta *eudaimōniaya* ulaşmasında yapacağı eylem ve seçimlerin de geçmiş, özellikle de gelecek eksenindeki zamansallığın kendisiyle bağlantılı olduklarının fark edilmelerini sağlarlar. Çünkü bu hususların serimlenmesi, kişinin tercihlerinde, istek ve arzularında, eylem ve davranışlarında özgür olduğunun vurgulanabilmesi açısından önemlidir; nihayetinde bahsedilmekte olan özgür iradeli insanın gelecekteki halidir ve onun ulaşacağı konumla ilişkiseldir. Bu sebeple bu bölümdeki tartışma, özgür irade, geçmiş, gelecek ve şans-rastlantı gibi kavramlarla birlikte yürütülecektir.

Öncelikle, özgür irade⁵² (ἐφ' ἑμῶν / eph' hēmōn / free will), determinizm ve bu kavramlarla ilişkili olarak şans gibi faktörlerin varlığı, sadece Aristoteles tarafından değil,

⁵² Grek felsefesinde özgür iradeyi, Latincedeki gibi (liberum arbitrium / libera voluntas) tam karşılayan bir terim olmasa da özgür iradenin, şans ve zorunluluktan daha öte bir şey olduğu Antikite'de açık bir biçimde fark edilmiştir. Konuyla ilgili mülâhazalar genellikle, yön veren etkin bir temsilcinin eylemlerine bağlı olarak, onun sorumlu (responsibility / accountability) olduğuna yönelik bir vurgu açısından yürütülür; Aristoteles bundan (yani, özgür iradeden) bize bağlıdır (ἐφ' ἑμῶν / eph' hēmōn / within ourselves / depend

onun selef ve haleflerince de ciddi tartışma konuları haline getirilmişlerdir. Bu açıdan, insanın özgürlüğü meselesinin, Pythagorasçılar, Sokrates, Platon ve Epikuros⁵³ tarafından, bir anlamda, maddi açıdan bir determinizm fikriyle ve nedensel olduğu düşünülen yasalarla uzlaşa sağlanmaya zorlandığı gözlemlenebilir. Söz konusu isimlerin veya okulların aksine ilk kez Aristoteles, bazı eserlerinde, ikna edici bir biçimde bazı indeterminist fikirler beyan etmiştir. Beyan ettiği indeterministik fikirlere ek olarak kendisi, aynı ölçüde, birbirine bağlı olduğu fark edilen bir nedensellik zincirinin, açıklamak gerekirse, maddi, etkin, formel ve sonal neden kavramlarının üzerine de eğilmiş ve bunları detaylandırmaya çalışmıştır. Tüm bu girişimler neticesinde, filozofun indeterminizm ve determinizm arasında bir bağ kurmaya çalıştığı, kendine ait bir deyişle, bir orta yol bulmaya çalıştığı kestirilebilir:

Her şeye rağmen, tesadüfilik, ilineksel olan (συμβεβηκός / sumbebēkós / accident) söz konusu olduğunda biz, mümkün olduğunca, bunların doğasının ne olduğunu, ayrıca, direkt olarak bunların neden olduklarını söylemeliyiz, böylelikle onların neden bilimin dışında olduğunu da saptamış olacağız (Aristoteles, 1995g: MET1026b24-6).

Gerek *PHY*'de gerekse de *MET*'te bu konular üzerinde dururken, ilineksel olanların veya tesadüfiliklerin (accidental), kendisi tarafından, şansa (τυχή / tuchê / chance)

upon us / up to us), diyerek bahseder; “(...) ὦν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐκούσια”, yani, açmak gerekirse; “(...) Bunların kökleri de (ἀρχή / arkhê) bizdedir, kendi isteğiyle davranmak (ἐκούσιον / hekoúsion) da kişiye bağlıdır” (Aristoteles, 1999: NE1113b18). Determinizm-zorunluluk ve özgür irade problemiyle alakalı olarak, Epikuros’un da benzer görüşleri vardır; nitekim o da atomik sapmadan bahsederek, bunu determinizm ve dolayısıyla zorunluluğun ima etmiş olduğu kaderci geleceği reddetmek için bir araç olarak kullanır (Craig, 2000: 348); Diogenēs Laértios’un (180 – 240), Epikuros’a ait *Letter To Menoeceus*’tan (MÖ 300) yaptığı aktarıma göre: “(...) Bazı şeyler zorunlulukla (ἀνάγκη), bazıları şans eseri (τύχη), bazılarıysa kendi aracılığımızla (παρ’ ἡμᾶς / par’ hēmās) meydana gelir” (Laértios, 2000: 659). Epikurosçu bir Romalı filozof olan Titus Lucretius Carus’un da (MÖ 99 – 50) *De Rerum Natura*’da (MÖ 1. YY) bundan şöyle bahsettiği görülür: “Hiçlik hiçlikten gelir ve bir şey bir diğerinde tükenir. Hiçbir şey, algılanabilir şeylerde aslında yok olmaz, bir şey diğerinden doğar ve doğa yeni hiçbir oluşumu kabul etmez, ölümün bedelinden başka (...) Bütün devinim, daimi tek bir zincir, her yeni hareket de bir öncekinden değişmez bir sırayla çıkan bir şeyse ve önce gelenler de kaderin fermanlarını geçersiz kılmak gibi bir etkinin başlangıcını saptıramıyorsa, bunun sebebi sonsuzluktan kaynaklanan nedenden beri gelmez, yeryüzündeki tüm canlıların tabi olduğu özgürlükten beri gelir” (Lucretius, 2003: 262, 251-6). Konuyla ilgili detaylı bir çalışma için, Bkz. Alex C. Michalos, *Ancient Views On The Quality of Life* (2015).

⁵³ Düşüncelerini, Demokritos atomculuğu ve Pyrrhonizmle sentezlemeye çalışan Epikuros “ἐπι”yi (épi) datif halde kullanmadığından ötürü, diğer filozoflar arasında da yaygın bir kullanımı olan ve sorumluluk anlamı taşıyan, kişiye, kişinin özellikle kendisine bağlıdır (up to the person) deyişini ima etmez. Bunun yerine, yine bağlı olma gücüne sahip anlamı taşıyan ama bunu da daha zayıf bir halde imleyen, bir şeye bağlı olmayı, belli şartlara bağlı olmayı, kendinden öte birine ya da bir şeye bağlı olmayı ima eden “παρά”yı (pará) kullanır. Julia Annas’a göre, Epikuros özgür irade vurgusunda, “pará” prefiksiyle birlikte verdiği “παρ’ ἡμᾶς”ı (par’ hēmās) deyişini tercih eder. Burada bir ayrım vardır. Çünkü dördüncü şüpheli kiplik (Sextus) ile neredeyse paraleldir (Annas, 1994: 129; Annas, 1993: 55-6; Annas; Barnes, 1997: 78-98).

dayandırıldığı fark edilir. *PHY*'de, nedenler arasındaki gözlemlenen durumlarda, şans kavramının hesaba katıldığı da görülür. Bu bakımdan değerlendirildiğinde, filozofun dört neden olarak bahsettiği kavramlar silsilesinin yanına beşinci bir neden olarak şans kavramının kendisi eklenebilir.⁵⁴ Çünkü var olanların bazıları, zorunlulukla (ἀνάγκη / anágkē / by necessity) değil de hep öyle, olduğundan başka türlü olamamaları anlamında olanlarken, diğer yandan, hep olmasa bile çoğunlukla olanların olduğu fark edilir (Aristoteles, 1995g: *MET1026b27-31*); ancak, bu iki kategori altında yer almadan var olanlar da mevcuttur. İşte, bu söylenenler de bir tür nedensizlik veya iki nedensel zincirin, ilineksel (συμβεβηκός / sumbebēkós / accident / a contingent attribute) olarak birbirleriyle, bir nevi, çakışması sonucu, kendi kendine neden olan neden kavramının, bu dört neden öğretisine ayrıca eklenebilir olması fikriyle örtüşür (Aristoteles, 1995o: *PHY196b23-4, 197a12-8*).⁵⁵

Biraz önce de bahsedildiği gibi, *MET*'te ele alındığı biçimiyle, var olanların bir kısmı, (1) zorla değil de zorunlulukla hep öyle olan ve olmakta olanlarken, bir diğer kısmı, (2) çoğunlukla olan ve olmakta olan şeylere ilişkindir. Ancak, bir de (3) rastlantısal, tesadüfi, ilineksel (sumbebēkós / accidental) olanlar vardır; filozofun keskin kanaatine göre, bunların olması da zorunluluk arz eder (Aristoteles, 1995g: *MET1026b27-1027a15*). Tahmin edilebileceği gibi, bu görüş de *DEI*'de (Περὶ Ἐρμηνείας) tartışmaya açılacak ve çözüme kavuşturulmaya çalışılacak olan geleceğe ilişkin olumsal önermeler problemini

⁵⁴ “Aristoteles’in şans ve talih kavramlarını çözümlemedeki yorumlarının çeşitliliği, şansa bağlı olayların bir şey uğruna gerçekleştiği ile şansa bağlı olayların kendi uğruna gerçekleşmediği şeklindeki iki durum arasındaki belirgin çatışkıdan ortaya çıkar. Keza görünüşe göre de şans, bir amacı, sonucu yadsımak biçiminde anlaşılır. Fakat Aristoteles’e göre, şans, sistematik açıdan kendi amacı uğruna olan şeyin ne olduğuna referansta bulunan bir terimdir. Bu yüzden, şans kavramını tanımlamak maksadıyla, ‘per accidens’ nedenleri bir dayanak noktası belirlemek yeterli olmayan bir savı koymakla bağlantılı olacaktır. Nihayetinde şans denen şey, teleolojinin tuhaf bir taklidi olarak cereyan eder; çünkü şansın, bir amaçsızlık için olması, bir amaçmış gibi kavranmaktadır. Gerçek şudur ki, şans, teleolojiyle ilişkisi bendinde bir kavram olarak, teleoloji aracılığıyla tahsis edilen bir şey anlamına gelmemektedir. Şans kavramı, daha ziyade, olayları açıklayacak esasları içeren bir dilin sınırlı halinin kötüye kullanımının yol açtığı boşluğu ifşa etmekle bağlantılıdır” (Massie, 2003: 15).

⁵⁵ *PHY*'nin, (β) kitabında Aristoteles, dört neden kavramını çözümlemesinin hemen akabinde şans meselesini tartışmaya açar. “(...) Metinler üzerinde de görüleceği gibi, o, tartışma içerisinde böyle bir yolu takip eder; çünkü ‘şans’ ve ‘talih’, belli birtakım şeylerin açığa çıkma tarzlarını açıklar. Ancak, şans ve talih arasındaki bağlantı, ne yazık ki, sarıh değildir. Peki, şans kendi başına bir ‘neden’ midir? Eğer, şans böyleyse, bunun anlamı, şansla açıklanan olayların teleolojiyle ‘yeniden tahsis’ edilmesi anlamına gelmez mi? Yahut bu olaylar, karşıt bir biçimde, nedensellik ve teleoloji meselesine bir sınır noktası çekmez mi? En başta, şans meselesinin serimlendiği konum, tam olarak, ‘sözde’ ‘dört neden öğretisinin’ tartışıldığı bölümün hemen arkasından gelmesi dolayısıyla, okuyucuyu bir zorlukla sınayabilmektedir. Çünkü filozof, okuyucuyu, bir taraftan, şans kavramını nedenselliğin çerçevesinden değerlendirmeye yönlendirir; diğer taraftan da (kendisinin yaslandığı kaidenin ekseninden), esasında, şans diye bir şeyin bir şeylere indirgenmesi güç bir etmen olup-olmadığını merak etmeye. Bu tipten soruları keşfe çıkarmak, okuyucunun zihninde cisimleşecek olan üç farklı tasarıya öncülük eder, bunlardan ilki, (a) ‘şans ve olasılığın istatistiksel öneminin’ Aristoteles’e atfedilmesinin sürdürdüğü yetersizliğin varlığı, (b) ‘şanstın belirli bir nedenin mesul olmadığı’, ayrıca, (c) Aristoteles’in şans kavramıyla yüzleşmesinin, ‘aporetik’ olmayı sürdürdüğüdür” (Massie, 2003: 15-6).

çağırır. Bir şeyin uğruna olmak (sonal nedensellik) ya doğal olarak ya da akıl yürütme (διανοία / dianoíās / διάνοια / understanding) sonucuyla meydana gelenlerde (γυγνομένοις / γίνομαι / gínomai) mevcuttur (Aristoteles, 1995o: *PHY196b21-2*); ancak, şans (τυχή / tuchê / chance) ise, tesadüfi, ilineksel olarak ortaya çıkanlarla alakalıdır ve en nihayetinde dört neden öğretisinin yanına ayrıca eklenilebilir. Çünkü var olan bir şey hem kendi başına olabilir hem de ilineksel olabilir; o halde neden de kendi başına (καθ' αὐτὸ τὸ δὲ καὶ αἴτιον) veyahut ilineksel, tesadüfi olabilir (καθ' αὐτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός). Bu açıdan, şans, iki nedensel zincirin çakışmasıyla, bir şeyin uğruna gerçeklik kazananların ilineksel nedeni (αἰτία κατὰ συμβεβηκός / aítía kata sumbebēkós) ve ahlâki amaçlar (moral purpose), seçim, tercih (προαίρεσιν / προαίρεσις / prohaíresin / prohaíresis / choice) sonucu gerçeklik kazananların ilineksel nedenidir (aítía kata prohaíresin / αἰτία κατὰ προαίρεσιν) (Aristoteles, 1995g: *MET1065a27-40*; 1995o: *PHY197a2-6*).⁵⁶

İlinek (συμβεβηκός) için kesin bir neden yoktur ancak, sadece şans da (τυχόν) değildir, eş deyişle (tesadüfiliklerde) belgisiz (ἀόριστον / aóriston / indefinite) bir neden vardır (Aristoteles, 1995g: *MET1025a25-6*).

Söz konusu pasajlardan da anlaşılacağı gibi Aristoteles, kendi payına, özgürlük kavramını tam olarak vermeye veya detaylandırmaya çalışmaktadır. Çünkü kendisi eğer bu tip ayrımları yapmayacak olursa, belgisiz nedenlerden azadeliğin, doğal dünyadaki her şeyin zorunlu olarak olması gerektiği gibi olduğunu, olacağını ve oluyor olduğunu akıllara getireceğinin bilincinde gibi gözükmektedir (Aristoteles, 1995g: *MET1065a7-20*).

Apaçiktır ki söz konusu üretilebilir ve yıkılabilir ilke ve nedenler, oluş ve yok oluşun etkin (gerçek) süreçlerinden bağımsızdır; ne de olsa bu durum doğru olmasaydı, yani, oluş ve yok oluşa ilişkin olarak ilinekten (συμβεβηκός / sumbebēkós / accident) başka türlü bir sebep olması gerekseydi her şey bir zorunluluğa bağlı olacak olurdu. Böylesi olur mu olmaz mı? Eğer böylesi olmuş olsaydı, aksi hali gerçekleşmezdi (Aristoteles, 1995g: *MET1027a29*).

Ne her zaman ne de çoğunlukla olmayan –bizim tesadüfi (ilineksel) dediğimiz şeydir. Mesela, en sıcak yaz günlerinde (the dog-day) fırtına ve soğuk hava ile karşılaşmış olalım, bu durumu betimlemek için söyleyeceğimiz şey bunun bir

⁵⁶ Rastlantı (αὐτόματον / σύμπτωμα) ve şans (τύχη / εὐτυχία) arasında bir kaplam (extension) ve içlem (intension) ilişkisi olduğu da unutulmamalıdır (Aristoteles, 1995p: *PHY196a36-b32*). Çünkü her şans bir rastlantıdır, ancak, her rastlantı bir şans değildir.

tesadüfilik olacaktır, ancak bunaltıcı sıcak havayla karşılaşsak da tam tersini söyleriz, çünkü ikinci örnekteki durum süreklilik veya çoğunlukla olma arz etse de ilk örnekteki durum için bu geçersizdir. Ek olarak, insanın yüzünün renksiz veya solgun (yani beyaz) olması durumu tesadüfidir (συμβεβηκός / accidental) (ne de olsa bu durum süreklilik ya da çoğunlukla gözlemlenen bir şey değildir), (hayvanlarda böyledir) ancak insan tesadüfi, ilineksel olarak (accidental) bir hayvan da değildir. İnşaatçının birini tedavi etmesi tesadüfidir (accidental), çünkü tedavi eden doğal olarak hekimdir ve hekim de bir inşaatçı değildir ama bir inşaatçı bir hekimi de tesadüfi (accidental) olarak tedavi edebilir (tabi). Ağzının tadını bilen bir aşçı haz vermek amacıyla hareket edebilir, sağlıklı bir (yemek) de üretebilir, ancak (ilkini yapması) (gurmelere uygun) yemek yapma zanaatıyla uyumlu değildir. Bunun neden bir tesadüf (accidental) olduğuyla ilgili olarak, bir bakıma haz ve sağlık verse bile bu davranışı (onun zanaatı açısından) mutlak (koşulsuz şartsız) değildir, diyerek (öteleyebiliriz). Var olan diğer şeyler için, bazen, onların yaratıcı kabiliyetler olduğu söylene de bazıları için belirli bir zanaat ya da kabiliyetten söz edilemez. Var olan ya da tesadüfen (accident) var olan şeyler için (onların böyle olmalarının) sebebi de yine tesadüfi bir sebep(ten)dir (Aristoteles, 1995g: MET1026b27, 1027a5-7).

Bu pasajlar akılda tutularak filozofun etik teorisine odaklanıldığında, onun, alışkanlık ve karakter erdemi olarak tanımladığı kategorilerden hareketle, insanın gerçekleştireceği her hükmün, esasında önceden kestirilebilir bir yapıda olabileceğini fark ettiği oldukça bilinen bir gerçektir (Aristoteles, 1999: NE1139a-b).

Dolayısıyla, erdem teorisi ekseninden, insanın karakterinin kendisi ve insanın önceden kestirilebilir alışkanlıkları, geçmişte geliştirildiyse, aynı durum, karaktere ve alışkanlıklara bağlı olarak eylemler nezdinde, onların salt geçmişte değil gelecekte de değiştirilebilir olduğunu vurgular. Bu açıdan bakıldığında, insan, aslında daha az özgür bir varlık da değildir.

Aristoteles'in vurgusunu yaptığı şans kavramı ve bunun erdem teorisiyle olan bağlantısı düşünüldüğünde, bu fikirlerin, akıllara doğu felsefeleri ve dinlerinin bakış

açısını çağrıştırır nitelikte olan düşünceleri getirmesi normaldir.⁵⁷ Mesela, insanın bir karması vardır ve bu karma, kişinin geçmişte yaptığı, hatta geçmiş yaşantısında yaptığı eylemlerle belirlenir, böylece kişinin gündelik yaşantısında gerçekleştirdiği her eylem (geçmişteki, şu andaki ve gelecekteki her eylem) birbiriyle bağlantılıdır. Öte yandan, bu bakış açısına göre, insan en azından şu an olmasa bile gelecekteki eylemleri adına, şu andan itibaren iyi davranmaya koşullanmalıdır, fakat burada da bir sorun vardır, insan, söz konusu öğretiyeye göre, geçmiş yaşantısını nasıl bilecektir? Çünkü bu belirsizlik, bu haliyle, insanı sürekli olarak iyi davranmaya itecektir, böylelikle, onun eylemleri, her halükarda, gelecek yaşam beklentisi kendisini arka planda sürekli hissettirmekte olduğundan, önceden kestirilebilir bir yapıyı imliyor olacaktır, yani, iyi davranmak, iyi eylemde bulunmak, esasında, onun için zorunluluk arz eden bir şey olmaktan daha azı olmayacaktır:

Bu yüzden istemli davranmaya ve başa bela almaya da gerek kalmayacaktı (eğer bunu yaparsak, bu meydana gelecekti, eğer bunu yapmazsak da bu meydana gelmeyecekti) (Aristoteles, 1995b: *DEI18b30-1*).

Aristoteles'in, biraz önce değinildiği şekliyle, belirsizlikler ve tesadüfiliklerle ilgili olan indeterministik beyanlarının, onun, özgürlük kavramına yaptığı önemli katkılar oldukları söylenebilir. Bu katkılar, insanların ahlâki yaşantılarında, onların eylemlerinde veya hükümlerinde, neredeyse tamamıyla özgür olduklarını savunur. Yani, Aristoteles, bazı konular üzerinden determinizmi onayacak olsa da etik teorisinde, insanlar için, özgürlüğün olanaklı olduğuna bir alan açmaktadır (Aristoteles, 1999: *NE1139a-b*).

MET'te şans kavramına ve bu kavramla bağıntılı olan nedenlere (tesadüfi nedenlere) ilişkin olarak konuştuktan sonra o, *NE*'de, insanın ahlâki ve toplumsal yaşantısındaki davranış ve eylemlerinin istenerek yapılan şeyler olduğunu dile getirir. Yani, Aristoteles'e göre, insan özgürdür, onun özgür iradeye sahip olduğu söylenebilir. Çünkü eylemleri kendi istem(e)lerinin bir sonucudur ve kendisine bağlıdır. İnsan bu açıdan, ahlâki anlamda kendi eylemlerinin veya davranışlarının, bir nevi, sorumlusudur.

Filozofun *MET*'in altıncı kitabı olan *Epsilon*'da (*Εψιλον*), tesadüf veya şans kavramlarıyla ilgili olan pasajlarını işaret ederek bazı determinist filozoflar, onun rastlantı kavramını, deterministik fikirlerle bağdaştırmaya çalışmışlardır. Onların yorumu,

⁵⁷ Aristotelesçi *eudaimōnianın*, Buddhist (iyi) karma(lar) ile karşılaştırıldığı, hatta eşlenik tutulduğu popüler fikirler vardır.

deterministik bir bütünlüğün, iki nedensel zincir arasındaki bağların yakınsanmasıyla sağlanabileceği üzerinedir. Fakat filozof, bu hususa karşı muhalif bir tutum sergiler. Çünkü onun için rastlantısal olarak gerçekleşenler şansın ya da tesadüflüğün bir sonucudur.

Bu noktaya kadar ele alınanları genel anlamda özetleme gerekirse, Aristoteles, şans kavramına yaptığı vurgularla determinizmin kendisini büyük çapta reddetmektedir. Buna rağmen, şans kavramının, beşeri akıl için belirsiz (Aristoteles, 1995o: *PHY197a7-13*) veya karanlık (ἄδηλος / ádiłos / latent / unseen / not manifest / obscure) olarak tanımlanmış olması, onun haleflerince, yüzlerce yıl boyunca bu kavramın, yani, şansın kendisinin reddedilmesine olanak da sağlamıştır (Aristoteles, 1995g: *MET1064b14-32*; 1995o: *PHY196a8-15*).

Şansın neden olduğu akıbet belirsiz (unclear, indeterminate) olabilir, bundan ötürü şans insanın rasyonel ön görüşü için (λογισμός / logismós / human rational calculation) anlaşılmaz (ἄδηλος / ádiłos) ve tesadüfi, ilineksel (συμβεβηκός / sumbebēkós / accidental) bir nedendir (...) İyi ya da kötü neticeler iyi (ἀγαθόν / agathón) veya kötü bir şansın (τύχη / túchê) (göstergesi) iken; neticelerin derecesi genişletildiğindeyse (μέγεθος / mégethos / extent) bu (τούτων / toutón) refah (εὐτυχία / eutukhía / weal / good luck) ya da talihsizliğin (δυστυχία / dustukhía / misfortune) (göstergesidir) (Aristoteles, 1995g: *MET1065a33-6*).

Aristoteles, ihtiyatlı ve uzlaşımçı olmaya büyük önem verir. Çünkü alternatif olanaklar arasında bu tarz bir düşünceyle hareket etmenin insanın seçimlerine (προαιρετῶν / proairetōn) etki ettiğine, onları kapsar nitelikte olduğuna inanır (Rescher, 2000: 184). Dolayısıyla, bir eylemde bulunmak ya da olay ve durumlar içinde edilgen bir tutumu benimseyerek pasif kalmak, insanın kendisine kalmıştır ve tüm bunlar onu ilgilendirir. Hal böyleyken, olaylar veya durumlar karşısında başka türlü yapma, eyleme geçme-pasif kalma olanağı, tahmin edilebileceği üzere, ahlâki sorumluluklarla ilgilidir ve *MET*'teki bu tip aktarımlar, onun etik teorisine bağlanır.⁵⁸

İstemli, yani, özgür iradeye bağlı olarak yapılan eylemler etkin bir öznenin kendisine gereksinim duyar; ister edilgin ister aktif olsun özne, her tutumu ya da

⁵⁸ Bu noktada; Bkz. *NE* (1999). BK. III, *Preconditions of Virtue: Voluntary Action*. (Trans. Terence Irwin).

davranışında etkindir, *NE*'de bulunan, aşağıdaki üç pasaj sırasıyla takip edilecek olursa, bu fikirler net bir şekilde ayırt edilebilir:

İstek, kasıt ve seçimle ilgili şeyler amaca (télōs) ön ayak olur; bundan dolayı, bu tipten amaca ön ayak olan şeyler seçimlerle uyumludur ve istemlidir. Öyleyse, erdemli etkinliklerin de amaca ön ayak olan şeylerle ilgili olduğunu ortaya koyduk (Aristoteles, 1999: *NE*1113b1-5).

Bunun için, erdem, keza bize bağlıdır, bu yüzden de eş deyişle, (bir) alışkanlıktır. Eylem gerçekleştirildiği anda bize bağlıdır, öyleyse, evet, eylem gerçekleştirilmediği andaysa bize bağlı değildir. Ve eğer ki eylem gerçekleştirildiğinde, bu (eylem) iyiyse, bize bağlıdır, eylem gerçekleştirilmediğindeyse, bunun kötü (utanç verici) neticeleri varsa bu da bize bağlıdır; eylem yoksa neticeleri iyiyse bize bağlıdır; öyleyse eylemde bulunmak, neticeleri kötüyse de bize bağlıdır. Ama bir şey yapmak, aynı şekilde bir şey yapmamak, iyi ya da kötü (utanç verici) eylemleri bize bağlar ve görünüşe bakılırsa, onları yapmak ya da yapmamak, onlar her ne ise, iyi ya da kötü bir insan olma da saygın biri (virtuous person) ya da aşağılık biri (vicious person) olma da bize kalmıştır (is also up to us) (Aristoteles, 1999: *NE*1113b6-14).

Ama söylediklerimiz doğru görünüyorsa, eylemlerimizi kendimizde (yer almayan) başka bir kökene kadar izleyemiyorsak, öyleyse, eylemlerimizin kökeni bizdedir (ἐν ἡμῖν / en hēmin / it lies in us / within ourselves) ve istemlidir (ἐκούσια / ekoúsia / willed) (Aristoteles, 1999: *NE*1113b20-1).

Aristoteles'in özgür irade vurguları bu şekildedir.⁵⁹ Çünkü filozof özgür irade meselesi hakkındaki görüşleri itibarıyla, hem etik hem de politikada objektivist ya da evrenselci (moral objectivism / universal objectivism) bir duruşu temsil eder, bu da temel erdem kategorileri dahil, hiçbir şeyin ahlâken doğru veya yanlış olarak, Kant'a ait olan bir tabirle, 'evrenselleştirilemeyeceğine' yönelik olan bir fikrin tam aksinin kabul edilebilecek

⁵⁹ Her ne kadar başka bir çalışmanın konusu olsa da böylece Aristoteles, yurttaşların yaşamlarına yalnızca devletin müdahalede bulunabileceği, öznenin (sadece) kendi eylemlerinden sorumlu olduğu ilk libertaryenist bir politika felsefesinin kurulumunu böylelikle yapmış olur. Bu noktada; Bkz. Tibor R. Machan, *Aristotle And The Moral Status of Business* (2004). Ek olarak; Bkz. Douglas B. Rasmussen; Douglas J. Den Uyl, *Liberty And Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order* (1991); *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis For Non-Perfectionist Politics* (2005).

olması anlamına gelir (Hacohen, 2002: 511). Akılsallık, Aristoteles nazarında, merkezi bir erdem olduğundan, akli (Kant'ta "Vernunft") gerektiği gibi kullanmak kişinin ahlâki rolünü betimler. Önemli olan bir diğer nokta ise, filozofun moral (virtues of character) ve düşünce erdemleri (intellectual virtues) arasında yapmış olduğu ayırımı ele alınan, üzerinde düşünerek seçim yapma meselesinin nasıl açıklığa kavuşturulacağıdır. Bunlardan her ikisi de özgür iradeyi, istemli eylem(ler)de bulunmayı şöyle ya da böyle gerektirir –ki, bunun anlamı da ahlâkın, genel olarak filozofun etik teorisinin kendisinin, kişinin kendinden sorumlu olduğu bir davranışını veya bir ihmali de içerimlemesinden dolayı, her iki temel erdem kategorisinden herhangi birinin, akla (λόγος) bağlı (bound up with) seçim olanağından (dúnamis) yoksun olmasının düşünülemez olduğunu ortaya koyar (Long, 2002: 51-2). Bundan ötürüdür ki filozofun sisteminde, bir özgür irade doktrininin varlığı fark edilir ve söz konusu doktrin, yalnızca onun etik teorisinin kendisiyle sınırlandırılan önemli bir özelliği ihtiva etmez. Çünkü iradi özgürlük, teemmül sürecinin de merkezinde yer alır (Machan, 2006: 53). Ek olarak, mantık ve metafizikte de tartışmaya açılarak temellendirilmeye çalışılır (Rescher, 2000: 183-4).

Filozof, insanın eylemlerinin insanın karakteri tarafından belirlendiğini söylemez, hatta bunu söyleyecek olanlara da bir nevi karşı çıkar, tam tersi bir fikirsel pozisyonun güdümüne konumlandırır kendini ve ahlâki yükümlülükleri veya sorumlulukları adeta gerekli kılar; ne de olsa insanın karakterini ve erdemlerini belirleyen onun eylemleridir (Aristoteles, 1999: NE1139a15-20). Filozofun, bazı açılardan insanın karakterinin kimi doğuştan (innate) niteliklerinin varlığını yadsımaması, insanın ahlâki sorumluluklarının – az ya da çok bir şekilde sınırlandırılabilmesi tehlikesini içeren bir görüşü, onun karakterinin oluşmasında sadece eylemlerin belirleyici unsur olarak kabul edilmemesi gerektiğine dair olan nosyonu bu şekilde kabul eder.

Ancak bazıları herkesin görüngüde olan iyiliğe odaklandığını, (bunun) dışarıdan nasıl görüldüğünü bahis konusu etmez, fakat bilakis, insanın karakteri amacın ona nasıl görüldüğüne odaklanır. (Buna cevaben) eğer her kişi, bir şekilde kendi karakterinin durumundan (héxis / state) sorumluyorsa (responsible), bu kişiler, bir bakıma, ortaya çıkacak olan (kendilerine ait olacak olan) amaçlardan (télos / end) da sorumludur (Aristoteles, 1999: NE1114b1-5).

Yani, Aristoteles, bu pasajda, her insanın kendine iyi görünen şeyleri aradığını ama görünüşe göre kendinden sorumlu olmadığını, her insanın amaçtan anlayışının kendi karakteri açısından belirlendiğini söyleyenlere binaen; “erdemlerin istemli olduğunu” beyan eder ve şöyle devam eder; “aslında, bir nevi, biz (yani) kendimiz olarak, (kendi) karakter payelerimizden (héxis / state) müştereken sorumluyuz ve sahip olduğumuz karakter tipi, hazırlayacağımız amaç tipini belirler. Bunun için, alışkanlıklar istemli de olabilir, çünkü (since) aynı (in the same manner) erdemler için geçerlidir” (Aristoteles, 1999: NE1114b22-5).

3.1.1. Gelecek Hakkında Konuşmak

Gerçek şu ki Bay Rademacher... Gelecek, hepimiz için henüz açılmamış bir kitaptan fazlası değil maalesef –Arthur Schnitzler, *The Last Masks*, Eight Plays: Performance Texts, 340.

İnsan, doğası itibarıyla gelecekte yaşanabilecek olan olayların veya durumların, bir anlamda gerçek olduğunu ya da olacağını düşünmeye eğilimlidir. Çünkü insan, sürekli olarak gelecek hakkında sorular sorar, geleceğe dair birtakım planlar yapar ve bu planlara uygun bir biçimde muhtelif varsayımlarda bulunur.

Gelecek ya da geçmiş problemi, kimi felsefelerde de kendisine büyük yer edinir.⁶⁰ Örneğin, Søren Kierkegaard’un (1813 – 1855) varoluşçu teolojisi, insanı arada bırakır; çünkü insan, ‘ya geçmişin anılarıyla ya da geleceğin avuntusu’ ile yaşar⁶¹, onun yaşaması

⁶⁰ “Kendi kendinizi yerlere atıp, dişlerinizi gıcırdatarak, bu sayıklayan iblise lanetler okumaz mıydınız? (...) Yahut yıllar boyunca bir hiç uğruna, kendiniz olmanız gerektiği ve hayatı kabullenmek, tekerrürü onamaktan ve ebedi mührü taşımaktan daha çok hararetle savunduğunuz dostane bir şey haline nasıl gelecekti ki?” (Nietzsche, 2001: 195). F. W. Nietzsche’nin *The Gay Science* (Die fröhliche Wissenschaft) (1882) isimli yapıtıdan aktarılan bu pek bilindik temel fikir, insanlığın sonsuza değin, herhangi bir amaç olmaksızın aynı şeyleri defalarca kez deneyimleyeceğini iletir. Bugün itibarıyla, tek hücreli organizmaların gelişerek çok hücreli organizmalara evrilişi, çoklu yaşam sayısındaki muazzam artışın gerektirdiği sonsuz bir biyolojik döngünün sonuçlarıdır ve tüm bunlar milyonlarca yıl önce, Paleozoik zaman içinde, Erken Kambriyen dönemde, içinde en eski fosilleri barındıran jeolojik bir zaman diliminde gerçekleşmiştir ve aslında insanlık, tıpkı Nietzsche’nin de düşünmüş olduğu gibi, o zamanlardan bugüne kadar hala aynı döngülerden geçmekte olan, uçsuz-bucaksız bir biyolojik organizmalar yığındır. Kapsamlı bir derleme için; Bkz. Edouard d’Araille (Ed.). Søren Kierkegaard; Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Repetition And Notes On The Eternal Recurrence* (2007). Ayrıca; Karş. Bkz. “Amor Fati”; Stoicism; Epictetus, *The Enchiridion* (Ἐγκηρίδιον Ἐπικτήτου / Enkheiridion Epiktétou) (MS 2. YY), Ch. VIII; Marcus Aurelius, *The Meditations* (Ta Eis Heauton / Things To One’s Self) (MS 2. YY), BK. IV. Ch. 23.

⁶¹ “(...) Nasıl söyleyeyim... Bir kişi şimdiye karşı koyamaz ve geçmiş ya da gelecek hakkında kafa yormaya başlarsa... İzlenimleri onu, geleceğin kasvetli, geçmişin ise şüphelerle dolu olduğu fikrine götürür... Yani, kısacası geçmiş veya gelecek üzerine düşünmek, şu halde, sadece kafa karıştırıcıdır. Yanılıyor muyum?” (Schnitzler, 2007: 274).

bu ilkeye olan bağılığa dayandırılır (Thomas, 2012: 208). Hâlbuki geçmiş ve gelecek, sürekli olarak birlikte hareket eder ve şimdiki içine katar, şimdi geçmiş, gelecek olan ise şimdi olur, yani, şimdiden kasıt zamanın sürekliliğidir ve şimdi her iki zaman kipini birbirine bağlar (Aristoteles, 1995o: *PHY222a10-3*).

Zaman kavramı ekseninde, gelecek olanın da geçmişe veya şimdikiye göre hep bir adım önde olduğu görülür (Aristoteles, 1995o: *PHY217b30-3, 220a20*); en azından, insan eylemlerinde bu önceliğin baştan farz edildiğini söylemek mümkündür. Bunun iki gerekçesi vardır, ilki; bir üstteki paragrafta da belirtildiği gibi; insanın sürekli olarak gelecek hakkında sorular sorması ve geleceğe dair birtakım planlar yapması ile yakın bir ilişki halindeyken, ikincisi; insanın, doğası itibarıyla, gelecekteki olayların, kendi kendisinin seçimlerine bağlı olduğunu düşünmeye olan eğilimli olma halidir.

Çoğu dinin de kadercilik ve özgür irade konularında çelişkili ifadeleri olduğu dile getirilebilir. Hal böyleyken insan, şimdiki eylemlerinde (çünkü şu an yapacağı eylem onun geleceğini belirleyecektir) kendi geleceğini tahsis ediyorsa, kendisinin kaderinin konumlandığı yer neresidir sorusuna dişe dokunur bir yanıt almak isteyebilir. Bu açıdan, insanın az da olsa seçimlerinde özgür olduğuna dair bir vurguyla alakalı olan bu tip meseleler, şöyle ya da böyle bir şekilde gözden kaçırılabilir.

Dinin ya da metafiziğin yarattığı karmaşa bir yana, insanlar ve doğalarına odaklanılacak olursa, onların bahsi geçen eğilimli hallerinin gerekçesi, esasında, onların kendi eylemlerini, özgür veya istemli temsilciler olarak icra ettiklerini düşünmelerinde yatar. İşte sırf bu bakımdan, insan, aslında, bir temsilcidir; Ian MacDougall Hacking'in (1936 –) deyimiyle, eylemleri onun bir “homo sapiens”, bir “homo faber” (alet yapan insan) olduğunu göstermez; bilakis, onun bir “homo depictor” (betimleyici insan) olduğunu gösterir (Hacking, 1997: 132-4). Çünkü insan bir şey söyler ve bir şey yapar veya bir şey yaparken, esasında bir şey söyler; nihayetinde o, her halükarda, bir betimleme eğilimindedir; nitekim onun yaptıkları ve onun seçimde bulunmaları şu andan çıkar ve geleceği ilgilendirir, ona göre, geleceğin gizliliğinin sürgüsünü kaldırıp kapısını açacak olan anahtar şimdinin koşulları arasındadır, yani, bir nevi, şimdinin olanaklarına bağlı olan bir şeydir (Aristoteles, 1999: *NE1139b2-10*).

İnsanın geleceğe yönelik, iki farklı biçimde belirtilmiş olan bu eğilimli hali bir çatışmaya yol açar. Çünkü insanın istemli eylemleri, eğer ki geleceği ilgilendiriyor ve onun, kendi kendisinin özgür olduğunu düşündürterek istemli davranışlarda bulunmasını

sağlıyorsa, onun bu tarz eğilimli olma halleri, gelecek betimlemelerini, bir anlamda, şimdinin ekseninden kaydırarak geleceğe aktarır; bu sayede, insanın seçimleri ve eylemleri geleceğe ait olur ve bundan dolayı da bu durum, betimlenen gelecek olayın zaten gerçekleşeceği gerçeğini, zorunluluğunu gündeme getirir. Bir insanın istemli eylemi geleceği ilgilendiriyorsa, betimlediği olayın gerçekleşmesini engellemek de şu halde, etraflıca düşünüldüğünde, mümkün olmayacaktır. Tersine ele alınacak olursa da ortaya çıkacak olan durum, yine aynıdır; çünkü bir olayın (gelecekte) meydana gelmesini engellemek de söz konusu olayın gerçekleşmeyeceği gerçeğine ait olur veyahut gerçekleşeceği söz konusu olamaz.

Bu görüngüdeki çapraşıklık, geleceğe ilişkin olumsal önermeler probleminin temelinde yatan bir tartışmadır. Söz konusu felsefi ihtilafın, başlangıç noktası Antikiteye kadar götürülür. Geleceğe ilişkin olumsal önermeler, gelecekte gerçekleşecek olan olayların gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi hususuyla ilgilidir. Söz konusu bağlantının temelinde açığa çıkan tartışma ve anlaşmazlık da bu tip ifadelerin şöyle bir soru ile birlikte düşünölmeye başlandığında görünür olmasını sağlar; ‘geleceğe ilişkin olumsal, yani, gerçekleşmesi –en azından bir şeye bağımlı olan durumlar, (mantıksal açıdan) bir doğruya mı yoksa bir yanışa mı gönderimde bulunurlar?’

Bu soru yahut sorun için de gelecek hakkındaki cümle ve ifadelerin doğruluk ve yanlışlıklarıyla alakalı farklı görüşlerin varlığı da dikkate alındığında, yürütölen tartışmaların içeriğinde, duru ve yalın bir cevap bileşeninin olmadığı söylenebilir. Fakat cevaplar açısından bu duru ve yalın olmama hali, problemin bir paradoks olduğunu da deklare etmez; sorunun çözümü için birtakım cevaplar mevcuttur. Ancak, söz konusu cevapların içerikleri de geleceğe ilişkin olumsal önermeleri, bir nevi, kısıtlamaya yöneliktir. Yani, özetle, verilen cevapların içeriği, problemi tanılamada, kimilerine göre, palyatif ve oldukça düşük miktarda kabul edilebilir nitelikte olan bir dizi kısıtlayıcı araçtan fazlası değildir (Iacona, 2019).

Aristoteles, kendi payına, insan için, söz konusu alternatif olanakların varlığından hareketle hem açık hem de müphem bir gelecek tasvirinde bulunur. Böylece, Hellenistik Dönemde büyük tartışmalar yaratmış olan, gelecekteki olayların olumsallığıyla ilgili

mantıksal bir soruna gönderimde bulunan *Efendi Argümanı* 'na da⁶² (κύριος λόγος / kúrios lógos)⁶³ kapı aralar (Ousager, 2005: 161).

Aristoteles bu problemi, *Organon* 'un ("Όργανον) ikinci kitabı olan *DEI* 'de (Περὶ Ἐρμηνείας) serimler ve çözüme kavuşturmaya çalışır. Söz konusu mantıksal problem, gelecekteki alternatif olanakların varlığının yol açmış olduğu ikircikli durumların, şimdi itibarıyla, doğru veya yanlış olarak anlamlı olması veya eğer geleceğin oluşturacağı durumlar açık-seçik ise bunun nasıl mümkün olduğunun çözüme kavuşturulmasına paralel olarak, ünlü deniz muharebesi örneğiyle birlikte tartışmaya açılır.

Örnekte, yarın bir deniz muharebesinin yapılmayacağı varsayılır. Söz konusu varsayıma göre, dün için de bu iddia geçerlidir, üç hafta öncesi için de üç ay öncesi için de bu tasarı, işte bu yüzden, bir deniz muharebesinin, hipotezin dile getirildiği zamansal aralığın kendisinden bağımsız olarak, gelecekte söz konusu olmayacağını anlatır. Yani, gelecekte nasıl bir durum, bir deniz muharebesinin olup-olmayacağı meselesine ilişkin olarak, kesin bir açıklamayı –kabaca, yarın bir deniz muharebesinin yapılmayacağını (olmayacağını), geçmiş için de aynı ölçüde doğru değerini alabilmeye yönlendirir. Fakat yarın bir deniz muharebesinin olmayacağı durumu, söz gelimi üç ay öncesi için de doğru olmasına rağmen, esasında, şimdi için bir zorunluluk bildiriminde bulunur. Geçmiş söz konusu olduğunda şimdi için mutlak doğru kabul edilir ve yarın bir deniz muharebesinin yapılmayacağını ileten orijinal bildirim yapıldığı güne kadar geçerlilik kazanır, yani, 'yarın bir deniz muharebesi gerçekleşmeyecektir' yargısının söylendiği asıl ana kadar. Eğer, söz konusu deniz muharebesi yapılmazsa, bir deniz muharebesi yapılacağına ilişkin ifade⁶⁴, mutlak surette yanlış bir bildirimde bulunacaktır. Bu nedenle de bir deniz

⁶² κύριε (kúrie / sir). + λόγος (lógos / expectation).

⁶³ Popüler adıyla; *The Problem of Future Contingents* (Gelecekteki Olumsal Önermeler Problemi). *DEI* 'nin dokuzuncu bölümünde Aristoteles tarafından çözüme kavuşturulmaya çalışılır. Aristoteles'in halefi, onun yaşadığı yüzyılda yaşamış olan, Magera okulundan Diodoros Kronos (MÖ 4. YY – MÖ 284), determinizme yol açan bir şekilde, söz konusu problemi genişletir ve argümanı başka bir boyuta taşır. 17. Yüzyılda da Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Discours de Métaphysique* 'te (1686) problemin çözümüne yönelik olarak farklı bir cevap üretmeye çalışmıştır.

⁶⁴ Bu noktada, şu ayrıma dikkat edilmelidir: her önerme bir ifadedir, ancak, her ifade bir önerme değildir. Çünkü her ifade uylayışmsal olarak (by convention) anlamlı olsa da bilim ve felsefede kullanılan bir araç (όργανον) olarak anlamlı olmayabilir. Yani, her ifade doğruluk veya yanlışlık bildiriminde bulunan bir önerme (statement-making) değildir, dolayısıyla, ifadeden kastedilen retorik ve şiirin ifadeleri değil; bir doğruya ya da yanlışla gönderimde bulunan, felsefenin ve bilimin önermeleri olan ifadelerdir (Aristoteles, 1995b: *DEI*17a1-5).

muharebesinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Herhangi bir şey bu durumu gerçekleştiremeyecekse, muharebenin gerçekleşmesi –haliyle olanaksızdır.

Bir insan, on bin yıl öncesinden bir olay hakkında bildirimde bulunabilir veya başka bir insan bunun tam tersini yapar; geçmişteki ‘o anda’ geleceğe yönelik bir yargı, zorunluluk bildiren ve kaçınılmaz biçimde gerçekleşecek olan olaylara ilişkin bir tahmin, olayın gerçekleşeceği asıl zaman geldiğinde (in the fullness of time) gerçekleşecektir (take place). Dahası, insanların çelişkili ifadelerde bulunup bulunmamasının bir fark yaratmayacağı da aşikârdır. Nihayetinde koşulların ortaya çıkması, herhangi bir kişinin doğrulama veya yanlışlama unsurlarından etkilenmez. Olayların gerçekleşmeyeceği veya gerçekleşmek üzereyken (birtakım şeyler yüzünden) gerçekleşmeyecek olması (çünkü gerçekleşmeyecekleri veya olmayacakları hususunda zaten bir bildirimde bulunuldu), tahminin on bin yıl öncesine dayanması veya başka bir zamansal aralıkta yapılmış olması da söz konusu unsurlardan etkilenmez (Aristoteles, 1995b: *DEI18b33-9*).

Bundan dolayı, eğer bütün bir zaman boyunca, bildirimlerden herhangi biri doğru olursa, bunun için ‘zaten olması gerekiyordu’, denir, dahası, geri kalan her şey için de ‘olan her şeyin (zorunlu olarak) olması gerekiyordu’, denir. Yani, geçmişte dile getirilen, tahmin içeren bildirimsel bir ifade, her halükarda zorunlu olarak öyle, addedilir, bu da geçmişin ve geleceğin bir tür zorunluluklar silsilesi olarak yorumlanmasına zemin hazırlar ve her ikisinin de deterministik bir düzlemde hareket ettiğine yönelik fikirleri akıllara getirir (Aristoteles, 1995b: *DEI19a1-5*).

Söz konusu fikirler, filozofun ardıllarınca da çeşitli argümanlar halinde sistemleştirilmeye, evrende gerçekleşen her olayın kadercilik doktrinine yaklaşan bir perspektifte değerlendirilmesine olanak sağlayacak biçimde genişletilmeye çalışılmıştır. Bu argümanlardan en dikkate değer olanı, *Efendi Argümanı*’dır filozofun hem ardılı hem de çağdaşı bir Diyalektikçi olan Diodoros Kronos (MÖ 4. YY – MÖ 284) tarafından formüle edilmiştir. Kronos, tıpkı Sokrates gibi fikirlerini yazıya dökmemiş, ardında hiçbir eser bırakmamış olsa da onun, Aristoteles’in gelecekle ilgili ifadelerin doğru ya da yanlışlığıyla ilgili olarak beyan ettiklerini, Epiktetos’un (50 – 135) mantıksal lingüistik bir dil ile üç önermeli bir dizgi aracılığıyla kâğıda aktardığı görülür. Argümanın, Stoik filozof

Epiktetos tarafından, *The Discourses* (Ἐπικτήτου Διατριβαί / Epiktētou Diatribai) eserinde tekrar biçimsel bir bütünlük kazandırılmış olan dilsel ifadesi şu biçimdedir:

1. Geçmişteki her hakikat zorunlu olmalıdır.
2. Olanaksızlık bir olasılıktan ortaya çıkmaz.
3. Ne doğru olan ne de doğru olacak olan bir şey olanaklıdır.

(Epictetus, 1995: II.19.1-11).

Kısa bir ifadeyle, verili olan ilk iki öncüle göre, sonuç önermesinin hatalı bir çıkarım olduğu apaçıktır. Ancak, söz konusu mantıksal çelişkinin kurgulanışında, hiçbir olayın olanağı olmadığı sonucuna ulaşmak amaçlanmıştır –ki bu da ne doğrudur ne de herhangi bir zaman için doğru olacaktır. Peki, Aristoteles nasıl bir çözüm önerisinde bulunmuştur?

Problemin çözümü, Aristoteles tarafından iki değerlilik ilkesine⁶⁵ yapılan bir eklemlemeyle sağlanır.⁶⁶ Aristoteles'e göre, gelecekle ilgili böylesi istisnai bir durumda olanaksız olan, her iki alternatifin de aynı anda olabilme ihtimalidir; yani, bir deniz muharebesi ya olacaktır ya da olmayacaktır. İki olası durum arasındaki doğruluk değeri, buna göre belirlenecektir ama asla her ikisi de aynı anda gerçekleşmeyecektir. Şimdi için her iki durum da geçersizdir. Filozofa göre, bugün açısından, önermeye paralel, herhangi bir yargıda bulunmak yanlıştır. Deniz muharebesinin muhtemel olarak gerçekleşmesini ya da gerçekleşmemesini beklemek gerekir, geriye kalan kısım mantığın alanına girer. Dolayısıyla, Aristoteles'in akıl yürütmesi şu biçimdedir; önermelerin şimdi, yani, bugün dile getirildiği düşünülmesi koşuluyla:

(1) *Yarın bir deniz muharebesi olacaktır.*

(2) *Yarın bir deniz muharebesi olmayacaktır.*

Eğer ki, (1) numaralı önerme doğru olursa (ya da gerçekleşirse), (2) numaralı önerme yanlış olacaktır (ya da gerçekleşmeyecektir). Böylece, (1) numaralı önermeye

⁶⁵ “The Principle of Bivalence”. Sadece iki durumun ve bu durumlarla ilgili olan doğruluk değerlerinin (doğru ya da yanlış olmak üzere) varlığını temsil eden mantık ilkesi.

⁶⁶ İki değerlilik ilkesinin tam ortasına eklenen söz konusu üçüncü durum, “Tertium Quid”dir (A Third Thing). Aristoteles, bu sayede deniz muharebesiyle ilgili olan ifadenin şu an için ne doğru ne de yanlış olduğunu ve belirsiz bir gelecek için destekleyici bir yapıda olduğunu düşünür. Çünkü özgür iradenin (ἐφ’ ἡμῶν / eph’ hēmîn / free will), şans ve zorunluluğun, determinizm ve indeterminizmin ötesinde olan bir şey olduğunu düşünür; hatta belki de söz konusu kavramsal müşterekliklerin sanatsal bir kombinasyonu olduğunu (Aristoteles, 1995g: MET1025a25, 1027a29, 1027b12-4).

göre, yarın bir deniz muharebesi olacaktır, yani, yarın bir deniz muharebesinin olacak olması, şu halde, zorunludur. Benzer bir akıl yürütmeyle, eğer ki, (2) numaralı önermenin doğru olduğu kabul edilirse, (1) numaralı önerme geçersiz olacaktır ve haliyle yarın bir deniz muharebesi gerçekleşmeyecektir, buradan da bir deniz muharebesinin gerçekleşmesinin olanaksız olduğunun sonucu çıkar. İşte Aristoteles, tam da bu noktada (1) ve (2) numaralı önermelerin ne doğru ne de yanlış olduğuna ilişkin olarak, bu iki önerme arasında bir kopukluğun mevcut olduğu varsayımıyla hareket eder ve bunu gidermek maksadıyla, yeni bir önermeyi daha bu dizgeye eklemeler:

(3) *Yarın bir deniz muharebesi olacaktır veya olmayacaktır.*

Filozof, (3) numaralı ifadenin, şu şartlar altında, zorunluluk içeren bir hakikati bildirdiğini düşünür. Fakat (3) numaralı önerme, (1) ve (2) numaralı önermelerden bağımsız bir niteliktedir, yani, ilk iki önerme için (3) numaralı önerme ayrı ayrı ele alınmamaktadır.

Her şeyin zorunlu olup-olmadığı, ek olarak, zorunlu olacağı ya da olmayacağı; her halükarda, (ifadeler) ayrı ayrı ele alındığında, (1) veya (2) (numaralı ifadenin) zorunlu olması kesinlik içermez. Örneğim için, eğer bir ‘zorunluluk’tan bahsedilecekse, bu, yarın bir deniz muharebesinin olacağı veya yarın bir deniz muharebesinin olmayacağıdır, ancak, ne yarın bir deniz muharebesinin yaşanacağı ne de yarın bir deniz muharebesinin yaşanmayacağı (hususu) da zorunludur. Daha doğrusu, bir deniz muharebesinin meydana geleceği (yaşanacağı) ya da meydana gelmeyeceği (yaşanmayacağı) zorunluluğudur (Aristoteles, 1995b: DEI19a27-b4).

Söz konusu pasaja göre, Aristoteles’in vurgusu farklı bir şekilde de ele alınabilir. Ancak, (1) ve (2) numaralı ifadelerin ne doğru ne de yanlış olmadığı varsayımı, her iki halde de yarın bir deniz muharebesinin olup-olmayacağına bilinmediği yorumuna indirgenmemektedir. Yarın bir deniz muharebesinin olup-olmayacağına bilinmediği kesindir, fakat Aristoteles’in (1) ve (2) numaralı ifadelerle yüklediği, doğru ya da yanlış olmama halleri, epistemik durumlardan da bağımsızdır. Nihayetinde geleceğe ilişkin olumsal önermeler probleminde, bilgiden ziyade, gerçekliğe (truth-value / doğruluk değeri) önem verilir (Iacona, 2019). Bu durum, (n) ‘dün bir deniz muharebesi oldu’ ifadesiyle karşılaştırılırsa, herhangi bir kişinin bir gün öncesinde bir deniz muharebesinin olup-olmadığını bilmediği durumu, kolayca tahayyül edilebilir. Buna rağmen, yine aynı

kişinin bilip-bilmediğinden bağımsız olarak, ‘dün bir deniz muharebesi oldu’ ifadesinin hem doğru hem de yanlış olduğunu söylemek de mümkün gözükmektedir. İfadenin doğruluğu veya yanlışlığı, ‘bir gün öncesinde ne olduğuna’ bağlıdır (Rescher, 2000: 184). Aristoteles, (n) ifadesinin bu açıdan farklılık gösterdiğini düşünür; çünkü söz konusu ifadenin ilettiği durumu doğru ya da yanlış olarak gerçekleyecek hiçbir şey yoktur.

3.1.2. İki Değerlilik İlkesi, Özgürlük ve Kadercilik Problemi

Eylemlerinizin gidişatını iradi özgürlüğünüzle değiştirebildiğinizi düşünseniz bile Tanrısal önseziden kaçınamazsınız; tıpkı şimdi sizi izlemekte olan bir gözden kaçınmadığınız gibi (Præsentis Oculi Intuitum)⁶⁷ –Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Bk. V, Prosa 6, 144-6.

Geleceğe ilişkin olumsal önermeler problemi üç parçadan oluşur. İlk iki ifade veya parça, temel mantık ilkeleridir. Açmak gerekirse, bunlardan ilki, iki değerlilik (bivalence) iken, ikincisi, üçüncü halin olanaksızlığı yasası (law of excluded middle) olmaktadır. Söz konusu içerikteki üçüncü parça ve bunun imlemiş olduğu ifade ise, tartışmalı bir metafizik doktrin olan kadercilik problemini ima eder (Iacona, 2019).

İki değerlilik ilkesi, doğru ve doğru olmayanın, bir karşılıklı olmaya bağlı, özel ve kendine has doğruluk değerleri olduğuyla alakalıdır. Aristoteles’in önermeler mantığı sistemine göre, iki değerlilik ilkesi adeta bir dayanak noktasıdır. Çünkü her önerme, kimi durumlara göre, doğru veya yanlış olarak bir doğruluk değerine bağlıdır. Hipotetik çıkarımlar bu şekilde yürütülür (Iacona, 2019). Eğer ki ‘p’ harfi, şematik bir ifade ya da olay olarak ele alınacak olursa, bu ifade, herhangi bir cümlenin yerine geçerek, hipotezin şu şekilde dile getirilmesine olanak sağlar, buna (a) durumu denecek olursa:

a) ‘p’ ya doğrudur ya da ‘p’ yanlıştır

⁶⁷ “The Present Eye”, yani, Tanrı; Tanrı’ya ait bir kipin (mode) alt-kişi (sub-mode).“(…) Gelecekteki koşullar, istemli insan eylemleriyle ilgili meseleler, yani, genel açıdan, gelecekteki koşullardan müteşekkil bir içeriğe sahip olan önermeler, mademki, daha erken zamanlarda ne bir doğruya ne de bir yanlışla gönderimde bulunuyor, öyleyse, ilahi mahiyeti olan ön bilgiye (zaten) sahip olan Tanrı’nın tüm bunların bilgisine vakıf olması nasıl mümkün olacaktır? Kabaca ifade etmek gerekirse, ‘Tanrı önceden bilir’ diyemeyiz, belli bir zamanı belirtmek üzere (t) zamanını dayanak noktası olarak belirttikten sonra biz bu zamanın perspektifinde, ‘X’ kişinin, (t+t’) zamanında ‘A’ eylemini gerçekleştireceğini söyleriz, bu ifademiz, belirtmiş olduğumuz şimdiki (t) zamanı içinde doğru olmasaydı; ‘X’in (t+t’) zamanında ‘A’ eylemini gerçekleştirecek olduğu, her halükarda doğru olacak olurdu. Yani, bir kişi, ancak, ifade ettikleri doğru olacak olursa bir önsezi bilgisine sahip olacak olabilir ama bu bilgi de türü itibarıyla, en nihayetinde, Tanrısal önsezi bilgisinin (matematiksel anlamda) daha özel (eş deyişle, daha az kapsamlı) bir haline işaret etmenin ötesinde yer alamayacaktır” (Rescher, 2000: 192).

Söz konusu ifadeyi, olayı veya durumu betimleyen ‘p’ şematizasyonu şu halde, biraz önce değinildiği gibi herhangi bir ifadenin, önermenin yerine kullanılabilir, niteliktedir. Söz gelimi, ‘p’ sembolü, ‘insan ölümlüdür’ gibi bir yargıda bulunmayı temsil ediyor olabilir (Iacona, 2019).

Önermeler mantığında, kompleks önermeler, bileşenlerinin doğruluk fonksiyonları olarak işleme alınırlar, bunun anlamı da önermelerin doğruya ya da yanlışla işaret etmesinin, ifadeyi oluşturan bileşenlerin doğrulukları veya yanlışlıkları vasıtasıyla belirleniyor olmasındandır. Daha kesin olansa, ancak ve ancak (if and only if) önerme yanlış ise olumsuzlanan (negation) bu önermenin doğru olacak olduğudur. Bir koşullu önerme (conditional proposition), ancak ve ancak, öncülün doğru ve sonucun yanlış olduğu durumda doğru değildir, iki alternatif arasındaki ilişki de (disjunction) ancak ve ancak bir önermenin doğru olması durumunda doğrudur (tikel evetleme). Böylelikle, iki değerlilik, değil, eğer (-se) / o halde ve veya gibi doğruluk fonksiyonu olan operatörleri içeren hipotezlerle tutarlı bir bütünlük kazanır; bu da operatörlerin yardımıyla oluşturulan kompleks ifadelerin bileşenlerinin doğruluk fonksiyonlarıdır (Iacona, 2019).

Üçüncü halin olanaksızlığı yarasına gelindiğindeyse, bu ilkenin kendisinin de iki alternatiften oluşan (bir önerme ve bu önermenin doğru olan olumsuzu) (ayrık) önermelerle ilişkili olduğu akıllardan çıkarılmamalıdır (Iacona, 2019). Örnek vermek gerekirse, yine ‘p’ üzerinden şematize edilen bir **(b)** durumunda şöyle bir görüntü ortaya çıkar:

(b) Ya ‘p’dir ya da ‘p’ değildir.

Klasik önermeler mantığı, **(b)** durumunu, olumsuzlama ve iki alternatif arasındaki ilişkinin biraz önce açıklandığı biçimlerde tanımlandığını doğrular. Bu tanıma göre, ‘p’ önermesinin ne olduğunun bir önemi yoktur tarzında bir anlam ortaya çıkar; çünkü zaten **(b)** durumundaki ayrımlardan (disjunctions) biri doğru olmak zorundadır (Iacona, 2019).

Geleceğe ilişkin olumsal önermeler problemini oluşturan üçüncü parçadaysa, ilk iki parçanın aksine, metafizik bir soruna kapı aralandığı görülür. Bu da kadercilik (fatalism) doktriniyle ilintilidir.

Bu nedenle, söz konusu durumun, Epiktetos’un aktarmış olduğu Diodoros Kronos’un *Efendi Argümanı* ile birlikte düşünülmesi halinde, üçüncü halin olanaksızlığı

yasası, kadercilik doktrininin (c) perspektifinden şematize edilerek, aşağıdaki görüntünün ortaya çıkmasına sebebiyet verir:

(c) 'p' zorunludur ya da 'p' imkânsızdır (olanaksızdır)

Burada asıl dikkat edilmesi gereken iki husus vardır; bunlardan ilki, zorunluluk ve imkânsızlık ayrımlarının, sırasıyla şu biçimlerde anlaşılması zorunluluğu veya gerekliliği ve imkânsızlığı veya olanaksızlığıdır:

(x) Geçmiş ve bugünün hesaba katıldığındaki zorunluluk

(y) Geçmiş ve bugünün hesaba katıldığındaki olanaksızlık

İkinci olan da bir üstteki numaralandırılmış ayrımlardan hareketle dikkat çekilecek olursa, 'geçmiş ve bugünün farklı olması durumunda ne olabilirdi?' sorusunun hesaba katılmadan hareket edildiğidir. Çünkü geleceğe ilişkin olumsal önermeler ya da durumlar zamansallık (temporal) mantığının alanına giren⁶⁸ gelecekteki olanaklar hakkındadır; yani, geçmiş veya şimdiki olanaklarla ilgili değildir. Hal böyleyken, hiçbir şeyin, ifadenin, olayın, durumun ya da önermenin bir koşula, yani, bir olasılığa, rastlantıya, şansa bağlı olmadığı tezi metafiziksel bir ilkedir ve metafiziğin, olasılıkları, rastlantıları, şansını elimine eden bir tutumu vardır, söz konusu tutum da: 'bütün bir tabiatın ya da evrenin olması için tek bir yolu izlediğine' yönelik bir fikir olan determinizm ya da gerekircilik ilkesine (the principle of necessitarianism) bağlı olarak, insanın bütün istemli veya iradi eylemini ya da davranışını da kapsam dahilinde değerlendiren, tabiattaki her bir olayın, bir dizi nedenin zorunluluk sonucu gerçekleştiği doktrini veya yasasıdır.

En azından Aristoteles adına konuşulursa etik, insanın yapıp-etmelerine odaklanır. Bu açıdan, düşünerek seçim yapma ve istemli davranışlar üzerine kurulu bir yapıda olan etik, burada bahsedilen metafizik sorunla birlikte ele alındığında, gerçekte yaptığından başka türlü yapma kabiliyetini devre dışı bırakır. Böylece, determinizm ya da gerekircilik

⁶⁸ Kiplik (modal) mantığı tabanlı zamansal (temporal) mantıkta, önermelerin gerçek değerleri (doğruluk değerleri), zaman belirteçleri (time-indicators) vasıtasıyla (veya önermelerin doğruluk değerleri, değerlendirildikleri zamana bağlı olmalarıyla dolayısıyla) tanımlanmaktadır. Bu mantık sisteminin izleklerine, MÖ 400'de Aristoteles ve Diodoros Kronos'un fikirlerinde rastlanılsa da biçimsel kuruluşu, Arthur N. Prior, Hans W. Kamp ve Saul Kripke gibi isimlerin 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleştirdikleri çalışmalarla sağlanır (Laroussinie; Markey, 2006: 1-2). Bu açıdan, "Modal Logic", eş deyişle, zamansallık bildiren operatörler vasıtasıyla cisimleşen, (Propositional Logic + Variables + Quantifiers) = Predicate Logic olmak üzere; "Temporal Logic" = [(Propositional Logic + Variables + Quantifiers) + Temporal Operators] anlamındadır. Örneğin; 'Ben *her zaman* ipek maymunlarına paniğe kapılmamalarını söylerim.' (I *always tell* pygmy marmosets not to panic); '*Nihayetinde* bütün denizhıyarları ölecektir.' (Eventually all sea cucumbers will die).

ile kadercilik kavramları arasında da ek bir ayırım veya sınır çizme yapılsa bile, bu problem, her halükarda devam eder. Dolayısıyla, her iki kavram arasında, yakın bir ilişkinin olduğu da görülebilmektedir. Çünkü özgür irade (ἐφ' ἡμῶν), istemli eylemler nezdinde düşünüldüğünde, bir insan için, onun gerçekte yaptığından başka türlü yapamama ya da isteyememesi, onun, her ne ise, yaptıklarının zorunluluk veya gereklilik taşıması durumuyla kesişmektedir. Hal böyleyken, kadercilik kavramının anlam kapsamının ne olduğundan tamamıyla bağımsız olarak, (c) ifadesi özgür irade ile her defasında çelişerek bir ihtilafa yol açar veya buna sebebiyet verir. Şu halde, olumsal olan hiçbir şey, bir olay ya da bir durum söz konusu değilse, bir insanın eylemlerinin gidişatı, onun seçimlerde bulunması konusunda özgür olduğunu söylemenin zorluğunu gündeme getirir. Böylece, kadercilik doktrini açısından, insanın mevcut konumu adına, alternatif durumlara yol açabilecek olan eylem tarzlarından birini seçmenin, onu bir çıkmazın içine sürükleyebilecek bir nitelikte olduğu söylenebilir.

3.1.2.1. Özgürlük problemi ve alternatif olanakların varlığı

Mutsuz olmanın en iyi tarafı... Bir şeyler öğrenmektir. Asla değişmeyen ve başarısız olunmayan yegâne şey budur. Yetişkin bir çocuk olduğunda ve kemiklerin iliklerini tir tir titrettiğinde, (bir an durup) gecenin bir yarısı yatağında uzanıp yatmışken damarlarına dek akan bu keşmekeşliği duyumsuyor olabilirsin. İlk ve tek aşkını özlüyor olabilirsin. O anda, deliliğin çok çok ötesindeki uğursuzların yakıp yıktığı (ve elinden aldığı) dünyayı gözünde canlandırıyor olabilirsin, baştan aşağı cüruftan ibaret bayağı zihinlerin (çekinmeden) üstüne basıp geçtikleri izzetinefsinin varlığını da ayırt ediyor olabilirsin. Sen, onlar ve herkes için salt bir şey vardır: öğrenmek. Dünyanın neden yerinde sabit durmadığı ve neden ötürü bir o yana bir bu yana sallandığını (düşünmeye yönelten amaç). Akıldan bir saniye olsun, asla çıkmayacak olan tek şey, budur, belleğin asla yabancılik hissetmeyeceği, işkenceyle bile asla çekip çıkarılamayan, varlığına dair korkunun veya şüphenin yer almadığı ve hiçbir zaman özlemine çekmeyeceği... Tek şey, işte budur... Senin için de bu var ve bu şey sadece... Öğrenmek... (...) Bir gün yollarımız yine kesişecek, bu yüzlerce yıl sonra gerçekleşecek olsa bile... Peki, (o zaman geldiğinde) hece taşında ne yazacak biliyor musun? 'Hic iacet Arthurus, Rex quondam, Rexque futurus'. Yani, 'geçmişin ve geleceğin' kralı

Arthur, işte burada uyuyor. –Terence Hanbury White, *The Once And Future King*, Vol. II. Sec. 10-21.

Filozof, insanın sahip olduğunu karakter tipinin, onun hazırlayacağı amaç tipini belirlemesinden, dolayısıyla, insanların gelecekteki karakterlerinin onların seçimlerine bağlı olması durumlarından bahseder ve felsefesinde özgür iradenin varlığına yer açar ve bunu yaparken de mantığında olasılığı merkeze yerleştirir. Yani, filozof tarafından özgür irade probleminin çözümü bu şekilde yapılmaya ve mantıksal tutarlılığın kendisiyle pekiştirilmeye çalışılır.

Tam olarak şu anda olanın açısından bakıldığında, yarın her şeyin olabilirliği gündeme gelir, geleceği ilgilendiren yargılarda bulunmak, bugün için saçma sayılmaz; çünkü bazılarının gerçekleşeceği düşünülür; ancak, bazı şeylerin gerçekleşeceklerini bugünden ima etmenin pek doğru bulunmadığı veya sakıncalı olduğu durumlar da olabilir. Söz gelimi, ‘yarın güneş doğacaktır’ tarzında bir iddia, bugün için, beyan edilen hiçbir ortamda insanlar tarafından tuhaf karşılanmaz. Aynı biçimde olsa da farklı bir anlamı taşımakta olan başka bir örnek de verilebilir, mesela, ‘yarın Piazza San Marco’da 2342 tane güvercin görülecektir’ tarzında bir yargı, bir öncekinin aksine insanlarca tuhaf karşılanabilir bir yapıda olmasıyla ayrışır. Aynı durum geçmiş için yapılan yargılarda da geçerlidir, söz gelimi, ‘İkinci Dünya Savaşında 4 milyon 123 bin kişi yaşamını yitirmiştir’ veya ‘Pripyat’taki gama ışması 197 kişiyi kör etmiştir’ gibi geçmişte ilgilendiren böyle yargılarda da bulunulabilir, ancak, bunların kesinliği hakkında bir iddiada bulunmak da başka bir probleme kapı aralar.

Bunun sebebi şudur; matematiksel anlamda düşünüldüğünde, bu tip yargılar, hem geçmiş hem de gelecek için, hassas bir kesinlik derecesi içerdiğinden, dile getirilen ortamlarda tuhaf karşılanabilmeleri mümkündür; çünkü İkinci Dünya Savaşının sonunda ölen kişi sayısı belli bir sayıya gönderimde bulunmaz; bir sayıya gönderimde bulunur ama bunu teyit etmek zor hatta olanaksız olabilir, Pripyat’ta gama ışması yüzünden, ‘Vladimir I. Lenin Nükleer Santralinde’ çalışan kişilerin kaçının kör olduğunu beyan etmek de zor veya olanaksızdır; bunlar, biraz önce de değinildiği gibi tam bir belirlenime yöneliktir, yani, sayısaldır ama sayısal kesinlikten de (veya sayısal determinizmden de) nokсандır; niceliksel atıf, gerçekte bir doğal sayılar kümesine işaret ettiğinden fazlası değildir. Dolayısıyla, yarın güneşin doğacağını, hatta doğudan doğacağını dile getirmek, bu yüzden, saçma değildir, yine 10 bin yıl öncesi keyfi bir gün için, yani, MÖ 7980 yılının Aralık

ayının, 22'sini 23'üne bağlayan bu günün gecesinin sabahı için, güneşin doğudan doğmuş olduğunu beyan etmek de her ne kadar bugünden itibaren geçmişle ilgili bir yargıda bulunan bir kişiyi içerse bile 'bugün' açısından tuhaf karşılanmaz.

Bazı yargıların tuhaf bazılarınınınsa tam tersi, yani, akla-mantığa uygun olması hususu, tanışıklığa bağlıdır; çünkü bunlar, belli başlı türden tecrübelerin veya alışkanlıkların merkeze yerleştirildiği durumları imler. Yani, yarın güneş doğacaktır, çünkü geçmişte (tecrübelere göre) müştereken öyle olmuştur. Ancak, esasında, bu tip yargılar da bir alışkanlığa veya tecrübeye bağlanmaları dolayısıyla tam kesinlik içermezler; nihayetinde yanılma payı her zaman vardır; öngörülen veya öngörülemeyen durumlar, yarın hakkındaki bu tip yargılar ne kadar alışıldık karşılanırsa da gerçekleşmeyebilirler veya tam tersi bir şekilde gerçekleşebilirler.

Fakat alışkanlık veya tecrübeler, eldeki kanıtların sağlamlığından ötürüdür, dolayısıyla, bir tahmin içeren yarın hakkındaki yargı, tahmini destekler nitelikte olan kanıtlara tabi olmasıyla kendine haslık kazanır. Kesinlik içeren yargılarsa, kolayca yanlışlanabilir olmalarıyla farklı tarzdan bir niteliğe tabi olur.

Kısaca özetlemek gerekirse, gelecekle ilgili yargıların geçmişle ilgili yargılardan ayrılan bir farkı yoktur gibi gözükmektedir. Yani, olayların belli bir gidişatı takip ettiğine yönelik varsayımlar, olayların belli bir gidişatı takip ettiğine yönelik bir doğruluğu kabul etmekten farksızdır. Söz gelimi, dinazorların, milyonlarca yıl önce bir göktaşının çarpması dolayısıyla soyunun tükenmiş olduğunu bugünden beyan etmek, olaylar için kabul edilen bir gidişatın varlığını yansıtır. Olayların belli bir gidişatı takip etmediğine yönelik varsayımlarsa, olayların belli bir gidişatı takip ettiğine yönelik bir müphemliğin varlığını kabul etmekten farksızdır. Örneğin, Gaius Iulius Cæsar'ın (MÖ 100 – MÖ 44), MÖ 49⁶⁹ senesinde beraberindeki lejyonla⁷⁰, sınır bölgesi sayılan *Rubicon Nehri*'ni geçmesi esnasında, kendisini rahatsız eden bir sivrisineğe kinlendiğini iddia etmek, böyle bir olayın yaşanıp yaşanmadığına dair belirsizlik neticesinde, *Rubicon* sınırını geçmenin⁷¹, savaş öncesi belli bir gidişatın takip edilmediğine yönelik bir varsayımla alakalı olmasından

⁶⁹ Tam olarak, *10 Ocak MÖ 49*. Roma Cumhuriyeti'nde (MÖ 509 – MÖ 27) patlak verecek olan iç savaşın resmiyete döküldüğü başlangıç tarihi.

⁷⁰ "Legio XIII Gemina".

⁷¹ "Crossing The Rubicon" (Rubicon'ı geçmek); popüler kültürde, tabiri caizse, 'ok yaydan çıktı' (the gauntlet has been thrown) demekten farksız olarak, halk dilinde (colloquially), geri dönüşü olmayan olayları betimlemek için kullanılan bir tabirdir.

ötürü, bu tarzda bir savda (yargıda) bulunmanın kendisini belli bir doğruluğa –maalesef ki yönlendirmez.

Genel anlamda, bu tarz ifadelerde, dilin gündelik kullanımın yol açtığı birtakım engeller vardır. Bu da hem gelecek hem de geçmişle alakalı olaylarla ilgili hipotezlerin, bir doğruya ya da bir yanlışa gönderimi oldukları izlenimini uyandırır. Bu yüzden, böylesi bir ima durumu da sentaktik açıdan gelecek ve geçmiş zaman kiplerinin doğruya ya da yanlışa dair olabileceklerini içerir. Söz gelimi, bu durumu aynı zaman kipiyle, iki cümle halinde şu biçimde (olumlu ve olumsuz) sıralamak mümkündür:

- 1) ‘*Yarın güneş doğacak*’ (Gelecek zaman kipi)
- 2) ‘*Yarın güneş doğmayacak*’ (Gelecek zaman kipi)

Önceki satırlarda da tartışıldığı gibi (1) numaralı ifadenin insanlarca doğru olduğu farz edilir; (2) numaralı ifadenin ise yanlışı olduğu. Ancak, (1) numaralı ifade zorunluluk bildiren bir doğruyu ifade etmez; çünkü (Φ) ‘ $2 + 2 = 4$ ’ gibi bir ifade değildir. Aynı şekilde, (2) numaralı tümce de (Ψ) ‘ $2 + 2 = 5$ ’ gibi bir ifade değildir, dolayısıyla (2) de (Ψ) biçiminde olan zorunluluk bildiren bir yanlışa gönderimde bulunmayı ifade etmez (Iacona, 2019).

3.1.2.2.Ortodoks yorumuyla deniz muharebesi örneğinin çözümü: geleceğe ilişkin olumsal önermeler, mantıksal determinizm, kadercilik doktrini ve gerekircilik ilkesi

Biraz önce de değinildiği gibi, geçmiş ve gelecekle ilgili olarak bahsedilenleri açıklamada kullanılan aracın kendisi, yani, gündelik dile bağlı olarak faaliyet gösteren linguistik analogi, söz konusu problemin çözümü için yetersizdir; çünkü gelecekle ilgili ifadeler, aslında, geçmişle ilgili olan ifadelerden tamamıyla farklıdır (Iacona, 2019).

DEI’nin dokuzuncu bölümünde tartışma nesnelere haline getirilenler, esasında, geçmiş ve gelecektir ama filozof geleceğe ve gelecekteki olumsal önermelerin kendisine özel bir ilgi gösterir. Ele alınan önermelerin betimlemiş olduğu olaylar, durumlar, zorunlu olarak doğru (determinately true) ya da zorunlu olarak yanlışı (determinately false) olarak değil de doğru veya yanlışı olarak değer kazanırlar. Mantıksal determinizmde⁷², gelecekteki

⁷² “Logical Determinism”. Mantıksal determinizm kavramı, ilk kez, Alman Filozof ve Fizikçi Moritz Schlick (1882 – 1936) tarafından, *Erkenntnis*’in (The Journal of Unified Science), üçüncü cildinde (1-31),

olaylar ile bir olumsuzluğun söz konusu olduğu durumlar⁷³ hakkında olan bazı gerçeklerin varlığı, sistematik bir şekilde tanıtılarak öne sürülür. Ancak, Raymond D. Bradley'nin, *Must The Future Be What It Is Going To Be?*'deki (1959) tabiriyle, mantıksal determinizmin yönelimindeki duruluk ve yalınlığa rağmen, bu perspektifin genellikle çok farklı bir bakış açısı olan kadercilikle karıştırıldığı ve söz konusu doktriner perspektifin kötü şöhretine haksız yere ortak olduğu gözlemlenebilmektedir (Bradley, 2000: 232). Bu açıdan, gelecek için olumsuzluğun zorunluluğunu vurgulayan mantıksal determinizmin aksine kadercilik doktrininin perspektifinde, gelecek hatta geçmiş ve şimdi için rastlantı ya da şans, tesadüf gibi bir durumun hiçbir koşul altında olanaklı olmadığı fark edilir; bahsi geçen bu kavramlar, söz konusu doktrinin sistemine uygun düşmez. Çünkü her şey (ya da her ifade / önerme), doğru olmaktan ziyade ya zorunlu olarak doğrudur ya da zorunlu olarak imkânsızdır.

Geleceğe ilişkin olumsal önermeler, bir gerekircilik derecesinden, yani, zorunlu olarak doğru veya zorunlu olarak yanlış olma durumlarından azadedirler; bir doğruluk derecesinden, yani, doğru veya yanlış olma durumlarından değil. Dolayısıyla, bu tipten önermelerin deterministik, yani, belirli olarak doğru ya da belirli olarak yanlış biçiminde sınıflandırılması da böylelikle mümkün olamaz. Ortodoks yorumlar bu hususta bir uzlaşım içindedir. Keza filozof da *DEI*18b25-30 numaralı pasajın devamında, gelecekteki olaylara yönelik düşüncelerini toparlayarak şöyle bir nihayete ulaştırır:

Eğer bir zorunluluktan bahsedilecekse, bu, yarın bir deniz muharebesinin olacağı veya yarın bir deniz muharebesinin olmayacağını zorunluluğudur, ancak, deniz muharebesinin olacağı veya deniz muharebesinin olmayacağı zorunlu olmasına rağmen –ne yarın bir deniz muharebesini yaşanacağı

Positivismus und Realismus (1932/3) adıyla yayımlanan metinde ortaya konulur (Schlick, 1979: 259-84). Mantıksal determinizm, üçüncü halin olanaksızlığı yasası (law of excluded middle) vasıtasıyla, gelecek zaman kipli önermelerin kendisinin veya olumsuzlamasının zorunlu olarak doğru kabul edilmesiyle ilgili bir görüşür. Söz konusu önermeyi (ya da onun olumsuzlamasını), doğru kılacak olan, görüngüdeki mevcut olgunun (present existence of a state of affairs), doğru veya yanlış olmasının (truth-bearer) doğruluğunun (truth-maker) varlığıdır (Buckner; Zupko, 2014: 318). Dolayısıyla, mantıksal determinizmde gelecek, görüngüdeki mevcut olgudan hareketle, bu olgunun (şeyin) nasıl 'olacağının' (way that thing will be), dile getirilen önermenin kendisiyle veya olumsuzlamasıyla 'doğru' olarak belirlenmesidir. Sonuç olarak, ilk bakışta farklı durumların gerçekleşmesinin mümkün olmasının zorunlu olduğu özgür irade doktrini açısından bir sorun teşkil ediyor gibi görünse de mantıksal determinizm, *DEI*'de bahsi açılan ve çözümlenen deniz muharebesi örneği açısından tek bir durumun gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu göstererek özgür irade doktrininin kendisiyle çelişmeyecektir (Buckner; Zupko, 2014: 318-9).

⁷³ "State of Affairs" (Way Things Are). Şeylerin (olguların) oluş şekli (Sosa, 1999: 171).

(husus) zorunludur ne de yarın bir deniz muharebesinin yaşanmayacağı
(husus) zorunludur⁷⁴ (Aristoteles, 1995b: *DEI*19a30-3).

Gelecekteki olumsuzluğa ilişkin olarak, geçmişin ve geleceğin bir tür zorunluluktan ibaret olduğunu savunan kadercilik gibi doktriner tutumlara rağmen, gelecek hakkında doğru yahut yanlış bir bildirimde bulunmak şimdi açısından pek mümkün gözükmemektedir. Örnek vermek gerekirse, “2100 senesinde, Amerikan Başkanı, bir hekim olarak eğitim almış olacaktır”, demek, bu ifadenin, dile getirildiği şimdi itibarıyla, kişinin kendi tutumuna bağlı, kendi zihninin bir tasarım ürünü olarak yorumlanabilir olmasından öteye gidemez. Yine aynı şekilde, “Smith A eyleminde bulunacaktır”, demek de Smith’in yapıp-yapmayacağı eylem söz konusu olduğunda, onun **A** veya **B** eylemi arasında bir seçim yapmaya çalışacağı fikrini ima edecektir. Aslına bakılırsa, dile getirilen yargıda bahsi geçmekte olanın maruz kalacağı etkinin veya yapıp-yapmayacağı eylemin kendisiyle ilgili olan bu türden ifadeler, herhangi bir doğruluk değerine henüz sahip olmadıklarından bir anlam taşımamaktadırlar (Rescher, 2000: 183).

DEI, ilk bakışta kuramsal mantık konularını içeriyor gibi görünse de (Aristoteles, 1995b: *DEI*16a) bu imlemenin kendisi yanıltıcı olabilmektedir (Rescher, 2000: 183). Çünkü önemli felsefi doktrinler de metin içerisinde eleştirel olarak serimlenir (Aristoteles, 1995b: *DEI*18a28-19b4). Söz gelimi, aşağıdaki üç parçalı argüman göz önünde tutularsa bu durum daha iyi anlaşılır:

α) Bütün önermeler bir doğruluk değerine sahiptir ve bu doğruluk değerleri zaman içinde değişmezler.⁷⁵

β) Bu sebeple, bir kişinin yarınki eylemleri dün için doğrudur (veya dün için yanlıştır). Ve sonuç olarak;

⁷⁴ (But it is not necessary for a sea-battle to take place tomorrow, nor for one not to take place). Yani, Aristoteles’e göre, iki olaydan herhangi birinin tek tek olup-olmaması zorunlu değildir (Łukasiewicz, 1957: 155).

⁷⁵ “Dün Londra’da yağmur yağdı” biçimindeki ifadeler (veya varsayımlar) günün birinde doğru, geri kalan zamanlardaysa yanlış olabilir, bu yüzden bu kuralın dışında tutulmalıdır, çünkü bu tipten ifadelerde belirli bir zaman diliminden ziyade, ‘dün, bugün’ gibi değişken zaman belirteçleri (shifting time-indicators) kullanılmaktadır (Rescher, 2000: 184).

γ) Bu kişinin bugün için üzerine düşündükleri sonucunda vardığı hükümler, söz konusu kişinin yarınki eylemleri üzerinde hiçbir etkiye sahip olamaz (Rescher, 2000: 184).

Bu akıl yürütme biçimi, kaderciliğin felsefi öğretisini baz alır. Örneğin, (γ) harfli ifade, modal zaman teorisinin tersine (modal time theory)⁷⁶ konumsal zaman teorisi (positional time theory)⁷⁷ ve doğruluğun uygunluk teorisinin (correspondence theory of

⁷⁶ “A-Theory”. Modal zaman teorisi, fizik modellemelerle temsil edilememektir. Söz gelimi, görelilik teorisinde mutlak eşzamanlılık (absolute simultaneity) yoktur, zamanın hiçbir kipinin mevcudiyeti açıkça belirlenemez. Ancak, insan algısı ve öznel tecrübeler için ‘şimdi’nin ve kipli zamanların varlığı yadsınamaz. Çünkü insanlar, geçmişini hatırlarlar ama geleceği hatırlamazlar, buna rağmen, geçmişten ziyade geleceğe de özel bir ilgi göstermeye devam ederler (Aristoteles, 1995j: DRE449b10-24, 452a20-b7).

⁷⁷ “B-Theory”. İlk kaynaklarını, İngiliz Filozof John M. Ellis McTaggart’ın (1866 – 1925), *The Unreality of Time* isimli ünlü çalışmasındaki zaman ve değişim üzerine olan çözümlerinde bulsa da modal (A-Theory) ve konumsal (B-Theory) zaman teorileri terimsel mevcudiyetlerini, aslına bakılırsa, Amerikalı Filozof Richard M. Gale tarafından birbirlerinden tamamıyla farklı kategoriler halinde sınıflandırılmış (1966) olmalarına borçludur (Gale, 1966: 145-52; Marcosian, 2016). Bir üstteki dipnot baz alınarak devam edilecek olursa, konumsal zaman teorisi, modal zaman teorisinin aksine, geçmiş, şimdi ve gelecek kipleri olmayan, olayları öncelik-sonralık sırasına göre değerlendiren ve genellikle fizik modellemelerde kullanılan bir zaman teorisidir. Konumsal zaman teorisinde içerilen, bir öncelik-sonralık ilişkisinin insan algısı tarafından da kavranmakta olduğu görülür (Aristoteles, 1995p: PHY219a25-7, 219b1-2); çünkü içinde yaşanılan dünyada bir sebep-sonuç ilişkisi vardır, etkiler nedenlerini takip ederler (Aristoteles, 1995p: PHY195b15-20, 219a6-25). Örneğin, eğimli bir yerden (x_1) bırakılan, hiçbir etkiye maruz kalmayan bir top ulaşacağı konuma vardığında (x_2) geçen sürenin (t) hesaplanması, dün, bugün ve yarın için (zaman kipleri değişse de) hep aynı sonucu verecektir. Nihayetinde bu örnekteki standart değer ölçülmesi bir sabit görevi gören zamana göre tanımlanmaktadır, bu nedenle, zamanın kendisinde herhangi bir değişim yahut akış olmaması gerekir. Dolayısıyla, zamanın değişimle tanımlanamayacağı ortadadır (değişim yavaş veya hızlı olabilir, ancak bunun zamanla doğrudan bir ilintisi olduğunu söylemek güçtür) (Aristoteles, 1995p: PHY218b12). Aristoteles’in *PHY*’deki bu argümanının çağdaş felsefede de güçlü savunucuları olduğu söylenebilir. Söz gelimi, David Hume’dan (1711 – 1776) devralınan tümevarım problemiyle (problem of induction) birlikte, Amerikalı Filozof Nelson Goodman’ın (1906 - 1988) estetiğinde bu sorun başka bir boyuta evrilmiştir ve “yeni tümevarım muamması” adıyla (new riddle of induction) felsefe ve bilimde önemli bir yer kaplamaktadır. Kısaca açıklanacak olursa, Goodman’ın, *Fact, Fiction, And Forecast* (1955) isimli eserinde kurguladığı argümana göre, eğer ki dünya, ancak ve ancak (if and only if) belli ve keyfi olduğu anlaşılan bir (t) zamanından öncesine kadar gözlemlenen ve mavi oldukları anlaşılan, (t') zamanında gözlemlendiğindeyse yeşil olan şeyler üzerinden bir yüklem çiftiyle tanımlanacak olursa, dünyanın, bu “yeşil / mavi” yüklem (predicate) çifti vasıtasıyla açıklanması altında, (t) zamanından öncesine kadar gözlemlenen zümrüt ve safir gibi madenlerin renginde bir değişiklik olmayacağı açıktır. Bir nesne gözlemlenmenin yapıldığı (t) zamanından öncesine kadar yeşil, gözlemlenmenin yapılmadığı (t') zamanında maviyse, bu nesne “grue” [belirli bir (t) zamanından önce ilk kez gözlemlendiğinde “yeşil”, (t') zamanındaysa mavi olarak gözlemlenen nesne] olarak tanımlanacaktır. Öte yandan, bir nesne gözlemlenmenin yapıldığı (t) zamanından öncesine kadar mavi, gözlemlenmenin yapılmadığı (t') zamanında yeşilse, bu nesne “bleen” [belirli bir (t) zamanından önce ilk kez gözlemlendiğinde “mavi”, (t') zamanındaysa “yeşil” olarak gözlemlenen nesne] olarak tanımlanacaktır. Goodman’ın temel iddiası şudur: gelecekteki keyfi bir (t) zamanı baz alırsanız (örneğin, *1 Ocak 2030*), bu (t) zamanı içerisinde gözlemlenen, zümrüt gibi madenler veya iyi sulanmış bir çimen parçası gibi tüm yeşil şeyleri tanımlamak maksadıyla “yeşil” ve “grue” yüklem çiftinin her ikisine de başvurulabilir. Aynı biçimde, yine bu (t) zamanı içerisinde gözlemlenen tüm mavi renkli nesnelere tanımlamak için de (örneğin, mavi renkli kuşlar, mavi renkli çiçekler) “mavi” ve “bleen” gibi yüklem çiftinin her ikisine başvurulabilir. Fakat *2 Ocak 2030*’da, yani, gözlemlenmenin yapılmadığı (t') zamanında, yeşil renkli zümrütler ve iyi sulanmış çimenler “bleen” yüklemiyle, mavi renkli kuşlar ve mavi renkli çiçekler ise “grue” yüklemiyle tanımlanabilir. Dolayısıyla, “grue” ve “bleen” gibi yüklem çifti, gündelik yaşantıda veya bilimde başvurulan öngörüler olamaz, ancak, “grue” ve “bleen” yüklem çifti, gelecekteki bir (t) zamanına kadar “yeşil” ve “mavi” yüklem çiftiyle birlikte aynı şekilde kullanılmaya devam edilebilirler. Sonuç olarak, gözlemcilerin perspektifinden, (t) zamanından önce, dile getirilen öngörülerin, hangisinin belirli olduğu veya hangisinin belirli olmadığı hususu birer msuammadır (Goodman, 1983: 72-83; Taleb, 2007: 188). Konuyla

truth)⁷⁸ birleşimi nezdinde (Aristoteles, 1995b: *DEI*18a39)⁷⁹, (**α**) harfli ifadenin kendisiyle temsil edilmektedir. Salt bu türden düşünceler, felsefi sisteminde özgür irade doktrini açısından, ahlâki sorumluluk ve üzerine düşünerek (βούλευσις / bouleusis / deliberation) seçim (προαίρεσις) yapma olanağının yerini sağlamlaştırmak isteyen Aristoteles için önem taşır.⁸⁰ Böylece o, olumsuzluk, doğruluk (ve zorunluluk) ekseninde dönmekte olan mantıksal sorunları keşfetmek için harekete geçer (Rescher, 2000: 184).

ilgili detaylı ve güncel bir çalışma için; Bkz. Norman Sieroka, *Philosophie der Zeit: Grundlagen und Perspektiven* (2018).

⁷⁸ Dile getirilen önermelerle dış dünyadaki olgular (state of affairs) arasındaki epistemoloji ve ontoloji ilişkisine dayanan doğruluğun uygunluk teorisi, beş önemli doğruluk teorisinden biridir. Aristoteles *MET*'te bu teorisinin sade bir sunumunu yapar ve diğer eserlerinde de değinilerde bulunur (Aristoteles, 1995g: *MET*1011b25, 1051b5-18; 1995a: *CAT*12b11, 14b14). Hatta Ludwig Wittgenstein'in dilin resim teorisi de (the picture theory of language) doğruluğun uygunluk teorisinin modern bir uzantısı olarak yorumlanır (Daitz, 1953: 184-201). Aristoteles adına konuşulacak olursa, yazılı kelimeler, konuşulan kelimelerin işaretleridir (σμβόλα / symbóla); konuşulan kelimeler, ruhun (psukhé) duygulanımları veya izlenimlerinin (παθήματα) sembol veya işaretleridir (σμβόλα). Yazmak gibi konuşmak da tüm insan ırkları (ἔθνος / éthnos / group of people / family / tribe) için aynı değildir. Ancak, ruhun duygulanımlarında tüm insan ırkları için bu kelimeler aynı işaretlerdir ve duygulanımların nesnelere de (πράγματα / prágmata) temsil veya benzerlik, suret veya kopyalar olmaktadır (ὁμοιώματα / homoiómata / likenesses) (Aristoteles, 1995b: *DEI*16a3-9). Aristoteles *DA*, üçüncü kitap, 3-8'de bu konuları detaylıca tartıştıktan sonra (Aristoteles, 1995m: *DA*427a16-432a13), *DEI*'de anlamın tanımını kısaca şu biçimlerde vermeye çalışır: ruhun duygulanımları, dışsal nesnelere, şeylerin benzerlikleridir; böylece onun tarafından, konuşma ve yazmada kullanılan kelimeler, uyuşuksal (conventional) semboller veya işaretler olarak tanımlanır. Dolayısıyla o, bu noktadan hareketle, metin genelinde şu hususları da araştırma nesnelere haline getirecektir, bunlar da: **1**) ruhun duygulanımlarıyla ilişkili kelimelerin doğası (semantik teori ve epistemoloji); **2**) kavramların anlamını belirleyen şeylerin veya nesnelere doğası (ontoloji); ve **3**) duygulanımlar ve şeyler veya nesnelere arasındaki benzerliğin doğasıdır (psikoloji). Bu noktada; Karş. Bkz. *Cratylus* (Κρατύλος), (Platon, 1997a: 385b2). *Sophist* (Σοφιστής), (Platon, 1997c: 263b).

⁷⁹ Detaylı bir çalışma için; Bkz. Gail Fine, *Truth And Necessity In De Interpretatione 9* (1984).

⁸⁰ Bu açıdan, kadercilik doktrininin probleme yaklaşımının, doğruluğun uygunluk teorisi ve konumsal zaman teorisinin birleşimi perspektifinde olduğu söylenebilir. Ancak, konumsal zaman teorisinde, matematiğe veya matematiksel fiziğe ait olan sabitler veya temsili modeller, biraz önceki dipnotta da değinildiği gibi zamanla değişmeyen şeylerdendir. Oysa insan algısınca açıkça kavranmakta olan şimdiki ve kipli zamanların varlığı nezdinde insanların zamanın kendisiyle ilgili fikirleri sürekli olarak değişime uğrayabilmektedir. Aristoteles'in özgür irade doktrini vermek için probleme yaklaşımının, doğruluğun uygunluk teorisinin modal zaman teorisine de uyuşturilmaya çalışıldığı üzerine olabilir (Rice, 2018). Bu yorum, özgür irade doktrininin varlığı açısından bir sorun oluşturmayacak olsa da Aristoteles mantığı açısından, 'şimdi'nin mevcut konumu dolayısıyla bir sorun teşkil edebilecek yapıdadır. Çünkü modal zaman teorisine göre zaman, geçmiş, şimdi ve gelecekte ibarettir. Aristoteles'e göre ise, geçmiş artık mevcut olmayan, gelecek de henüz mevcut olmamış olandır (Aristoteles, 1995p: *PHY*217b33) ve şimdi de zamanın bir parçası değildir (Aristoteles, 1995p: *PHY*220a20). 'Öyleyse, zamanın her kipi böyle bir muğlaklık içindeyken, zamanın kendisi nasıl var olacaktır?' Aristoteles için şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki zamanın bir parçası olmaktan çok bir sınır olarak algılanır. Çünkü şimdi, bir doğrunun iki parçasını birbirinden ayıran bir 'nokta' gibi düşünülür. Burada şu nüansa dikkat etmek gerekir, eğer şimdi bir nokta biçiminde düşünülürse, bu nokta bir doğruyu salt geçmiş ve gelecek olarak iki parçaya değil, dört ayrı parçaya bölebilir. Bu nedenle, Aristoteles, şimdiki geçmişin ve geleceğin bir parçası olarak düşünmüyor gibi görünse de şimdinin geçmişin ve geleceğin bir parçasıymış gibi düşünülme çalışıldığı da onun düşüncesinde ayrımlanabilmektedir (Aristoteles, 1995p: *PHY*220a10-3). Böylece, onun bir doğruyu bir nokta aracılığıyla bölerken, bölüm noktasının, yani, şimdinin her iki kapalı bölütünün de (hem geçmiş hem de gelecek) bir parçası olabileceğini ima etmekte olduğu dile getirilebilir.

Şöyle bir örneği ele alalım, bir deniz muharebesi, bizim varsayımımıza göre, böyle bir muharebenin yarın ne gerçekleşeceği zorunludur ne de gerçekleşmeyeceği zorunludur. Bu tipten sonuçlar veyahut da buna benzer diğer türden tuhaf sonuçlar eğer bir zorunluluktansa -ki her doğrulama (affirmation) ve her olumsuzlama (negation) her durumda, karşıtlardan birinin doğru diğerininse yanlış olduğu bahis konusu edilen tümellere (καθόλου / katholou / universals) veya tikellere (ἑκάστος / hékastos / particulars) ilişkindir ve bunlarda gerçekleşen hiçbir şey (πράγματα / prágmata) şansın imlediği anlamda ortaya çıkmadığı gibi, bilakis, her şeyin zorunlulukla (ἀνάγκη / anágkē / by necessity) gerçekleştiğini bildirir (Aristoteles, 1995b: DE118b25-30).

Aristoteles'in akıl yürütme biçimi tam olarak şöyledir; önermelerin şimdi söylendiği düşünülürse:

- 1) *Yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecektir.*
- 2) *Yarın bir deniz muharebesi gerçekleşmeyecektir.*

Eğer (1) doğruysa, (2); (2) doğruysa (1) yanlış olacaktır. İşte bu noktadan yola çıkıp, (1) ve (2) numaralı ifadelerin oluşturduğu kopukluğun doğru olduğu hipoteziyle bağlantılı olarak Aristoteles, sisteme şunu da yerleştirmeye çalışır:

- 3) *Yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecektir veya (yarın bir deniz muharebesi) gerçekleşmeyecektir.*

Filozofa göre, (3) zorunluluk içeren bir ifadedir ve (1) ve (2) için ayrı ayrı ele alınmamıştır. İki değerlilik ilkesi de 'p' olayının (geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipleriyle birlikte düşünüldüğünde; örneğin, *yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecektir, dün bir deniz muharebesi gerçekleşti, şu anda bir deniz muharebesi gerçekleşiyor*) doğru olup-olmadığına dayalıdır (Iacona, 2019). Eğer 'Z-operatörünün' (gerekircilik ilkesine bağlı olarak) zorunluluk bildirdiği, 'D_p' ve 'Y_p' kısaltmalarının da sırayla, "yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecektir, doğrudur", "yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecektir, yanlıştır" anlamlarında gelecek zaman kipiyle kullanıldığı düşünülürse, (1) ve (2) numaralı önermeler, sırasıyla; (i) Z(D_p v Y_p) sembolleştirmesiyle ve üçüncü halin olanaksızlığı yasasına (law of excluded middle) göre, bir önerme ve bu önermenin tersinden birinin

doğru diğeri yanlış olduğu bilindiği için, (ii) $Z[D_p \vee D(\sim p)] \wedge Z[Y_p \vee Y(\sim p)]$ sembolleştirmesiyle gösterilebilir (Rescher, 2000: 185-7).

Gelecekte olumsal olayların ortaya çıkmasına yönelik ifadeler (propositions), söz gelimi, ‘yarın bir deniz muharebesinin gerçekleşeceği’ tarzındaki hususlar, Ortodoks yorumca, ne doğru ne de yanlış olan, bir doğruluk durumu belirsizliğinin (truth-status limbo) pozisyonuna yerleştirilir. Bu yorum da filozofun ifadeleri ya da önermeleri zaman kiplerine göre sınıflandırmada şu tipten bir kronolojik sırayı takip ettiğinin dile getirilmesini olanaklı kılar (Rescher, 2000: 184):

- a) Zamandışı (atemporal) ya da akronolojik önermeler. Örneğin; ‘(2 + 2 = 4’tür: iki ile ikinin toplamı dörttür).’
- b) Tüm zamanların dahil edilebildiği (omnitemporal) veya zaman aşımı (transtemporal) bildiren önermeler. Örneğin; ‘(Ay dünyanın etrafında dönen göksel bir cisimdir).’⁸¹
- c) şimdinin doğrultusunda (present-oriented) olan önermeler. Örneğin; ‘(şu anda bir deniz muharebesi gerçekleşiyor).’
- d) Geçmişin doğrultusunda (past-oriented) olan önermeler. Örneğin; ‘(Dn bir deniz muharebesi gerçekleşti).’

Ve son olarak da:

- e) Geleceğin doğrultusunda (future-oriented) olan önermeler. Örneğin; ‘(Yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecek).’ (Rescher, 2000: 184-5).

şu koşullar altında, Ortodoks yorum baz alınarak denebilir ki, (c) ve (e) harfli önerme tipleri, tüm zamanların dahil edilebildiği bir önerme tipinin zamansal anlamda (temporally) sınırlı özelliklerini taşır. Ancak, asıl önemli olansa, (i) ve (ii) numaralı sembolleştirmelerin, (a) ve (d) tipinde olan bütün önermeler için tatbik edilebilir olduğudur. Fakat bunlar, (e) harfli önerme tipleri için büyük bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü (e) harfli önerme tipleri, her halükarda kendine has olan durumları betimleyecektir ve yukarıda bahsi geçmekte olan diğer önerme tiplerinden ayrışacaklardır.

⁸¹ Söz konusu örneğe ek olarak, geçici (zamansal) zorunluluktan ayrı bir şekilde, herhangi bir koşula bağlanmayan bir zorunluktan bahsedilecekse, bu güneşin hareketi de olabilir. Çünkü güneş, şimdi (belirli) bir yönde döndüğü için değil, her zaman (belirli) bir yönde döndüğü için onun hareketinde bir zorunluluk vardır (Boethius, 2014: II. 241.5-7).

Problemin çözümünde, kullanılacak olan ‘p’ (herhangi bir ‘p’ olayı olmak üzere; geçmiş, şimdi, gelecek zaman kipinden bağımsız olarak düşünülmelidir; örneğin, ‘p’: bir deniz muharebesi olayı) ifadesinin sembolik eksenini, biraz önce de belirtildiği gibi zaman kipleri nezdinde, geçmiş, şimdi ve gelecek açısından anlam kazanacaktır. Bu nüans gözden kaçırılmadan aynı sembol üzerinden konu serimlenmeye devam edilecek olursa, ‘ $\sim p$ ’ ifadesinin de ‘p’ önermesinin değilmesi olduğu, yani, zıttı olduğu, “v” ve “^” gibi operatörlerin de sırasıyla, iki farklı (önerme) alternatif ile tikel ve tümel evetleme olarak adlandırılan, bileşikliği vurguladığı; (ise) ‘ \Rightarrow ’ ve (if and only if / ancak ve ancak) ‘ \Leftrightarrow ’ gibi eklem ya da operatörlerin de dedüksiyonu veya bir şeyden mantıklı olarak gelen veya ima edilen bir şeyin kendisini, güçlü bir denkliliği veya karşılığı olmayı betimlediği bilinmelidir. Dolayısıyla, sembolleştirmelerde kullanılan, ‘ D_p ’, ‘ Y_p ’ ve ‘ Z_p ’ önermeleri, sırasıyla, ‘p (olayı) doğrudur’, ‘p (olayı) yanlıştır’ ve ‘p (olayı) zorunludur’⁸² gibi ifadelerin kendisini kasetmektedir (Rescher, 2000: 185-6).

Bu notların başta verilmesi önemlidir, çünkü Aristoteles’in aslında neyi ima ettiğinin anlaşılması için zaruridir. Neticede buradaki zaruriyet, Aristoteles’in gelecekteki olumsal (contingent) önermelerle alakalı olarak söylemiş olduklarının açılımını, akılcı bir perspektifte değerlendirmenin yolunu açacaktır. Aristoteles, bu tip bir bakış açısından odaklanıldığında, neredeyse tüm önermelerin (dolayısıyla betimlenen olayların) her zaman için iki farklı doğruluk değerinden birini taşıdığını söyler. Bu yanlış bir düşünce değildir; zira önermeler mantığı zaten iki farklı doğruluk değerinden (truth-value) birine yapısı gereği bir gönderimde bulunur. Yani, önermeler ‘D’ (Doğru / True) veya ‘Y’ (Yanlış / False) olarak kategorize edilirler (Rescher, 2000: 185-6).

Ancak, gelecekteki olumsal önermelerin varlığı, özgürlük kavramında ve bu kavramın daha özel halleri olan, yapıp-etmeye dayalı maslahatları ilgilendiren ahlâki sorumluluk, istemli eylem ve özgür irade gibi problem teşkil edecek konu başlıklarının varlığı açısından bir tehlike oluşturacağı için, şu aşamada, söz konusu aktif mevcudiyetlerin (problemlerin) üstesinden gelmenin (en azından bu durum için) bir zorunluluk arz ettiğinin kesinliğine vurgu yapılmalıdır. Bunun için filozof, (3) numaralı bir önerme tipi ile hem özgürlüğü sağlamlaştırmak (dolayısıyla, etik, fizik ve bunlara benzer disiplinlerde ortaya çıkacak sorunları aşmak) hem de mantığı kurtarmak ve önermeler mantığının bilinen haline gölge düşürmemek amacıyla belirsizlik gibi bir

⁸² Gerçekleşen ve gerçekleşecek olan her şeyin, zorunlu olarak gerçekleşeceğini ileten kadercilik doktrini ve Diodoros Kronos’un *Efendi Argümanı* bu noktalarda gözden kaçırılmamalıdır.

durumu sistemine nakşeder. Böylelikle, mantığa eklenen, ne doğruyu ne de yanlış içeren haller de insan sağduyusu açısından, belli belirsiz, gayr-ı muayyen bir durumun çeşitli eklemelerle birlikte kurulan başka türlü olma olanağının kendisini ortaya koymada fonksiyon kazanan matematiksel veya mantıksal yapılar olmaları babında göze çarparlar (Iacona, 2019).

Aslına bakılırsa, Ortodoks yorumun, Aristoteles'in gelecekteki olumsal önermeler probleminin çözümüne yönelik olan bu çıkış noktası, önermeler mantığının güncel formlarında da kendisine yer bulur ve kabul görür. Üçüncü parti çözümler olarak adlandırılabilir bu eklemeler karşılıklarını Polonyalı Mantıkçı Jan Łukasiewicz (1878 - 1956)⁸³, Alman Filozof ve Mantıkçı Günther Patzig (1926 – 2018)⁸⁴ ve Yeni Zelandalı Mantıkçı Arthur Norman Prior'ın (1914 – 1969)⁸⁵ klasik olarak nitelendirilen çalışmalarında izleklerini bulur ve oradan da çok değerli güncel mantık sistemlerine kadar ilerler. Zamansal aralığın biraz daha genişletildiği durumlarda da Geç Antikite'de Ammonius Sakkas (175 – 242) ve Anicius Manlius Severinus Boethius (480 – 524; 526?)⁸⁶ gibi dönem otoritelerinin çalışmalarında, söz konusu görüşlerin kabul gördüğü dikkatlerden kaçmaz (Rescher, 2000: 186-7). Söz gelimi, Sakkas, *Commentarius In Aristotelis De Interpretatione*'de (1546), Nicholas Rescher'nın faydalandığı edisyondan⁸⁷ yapmış olduğu çeviriye göre, şöyle demektedir:

Bu nedenle bir olumsallığa bağlı olan ifadelerin açık-seçik olduğu ortadadır. Ne hiçbir zaman ne de her zaman için karşılıklı olmak üzere bir çift çelişkili ifadenin bir bölümü doğru olmaz. Her ikisi için, doğruluk ve yanlışlığın, kapsam alanı içinde birbirinin benzeri olup-olmadığı (ortadadır) (...) Veya birinin doğal olarak, -olasılıkla doğru, diğerinse -olasılıkla yanlış olduğu; her

⁸³ “3VL”, *Three-Valued Logic* (Ternary Logic / T I F / T U F). Jan Łukasiewicz, *On Three-Valued Logic* (1970). L. Borkowski (Ed.). (Trans. O. Wojtasiewicz) (O logice trójwartościowej), *Ruch Filozoficzny*, Vol. 5 (1920); *Aristotle's Syllogistic: From The Standpoint of Modern Formal Logic* (1951).

⁸⁴ G. Patzig, *Aristotle's Theory of The Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of 'The Prior Analytics'* (1968). (Trans. Jonathan Barnes) (Die Aristotelische Syllogistik: Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der 'Ersten Analytiken') (1959).

⁸⁵ Arthur N. Prior, *Time And Modality* (1957). A. N. Prior, Diodoros Kronos'un argümanına ilişkin olarak şöyle düşünmektedir: “(...) Ama bu sonuç, Łukasiewicz'in tablosu baz alınır, doğru değil; nötr olur. Bu nedenle, buradaki sonucu mantıksal bir yasa olarak ortaya koyamayız, haliyle (Kronos'un) Efendi Argümanının ulaştığı sonuç başarılı sayılmaz” (Prior, 1957: 88).

⁸⁶ Norman Kretzmann, *Boethius And The Indefinite Truth About Tomorrow's Sea-Battle* (1987); *Nos Ipsi Principia Sumus: Boethius And The Basis of Contingency* (1985).

⁸⁷ Adolf Busse (Ed.). *Berlin Academy Edition of The Commentaria In Aristotelem Græca* (1897).

iki durumda da kesinliğin öyle ki (geriye dönük olarak) doğru; (alternatif durumunsa) her zaman doğru ve yanlış olanınsa her zaman yanlış olmadığı (ortadadır) (Sakkas, 2000: 186).⁸⁸

Gelecekteki olumsal önermeler probleminin çözümüne ilişkin burada da tercih edilecek olan yorum, daha önce de birkaç kez vurgulandığı gibi Ortodoks bir yapıdadır ve güncel dünyada da tatmin edici olmasından ötürü baskınlığını sürdürür⁸⁹ (Rescher, 2000: 187). ('p' herhangi bir olay olmak üzere, söz gelimi, deniz muharebesi, Z: zorunludur, D: doğrudur, Y: yanlıştır):

- q)** $Z(D_p) \vee Z(Y_p)$ "p olayı zorunlu olarak doğrudur veya p olayı zorunlu olarak yanlıştır"
- w)** $[Z(D_p) \vee Z(D(\neg p))] \wedge [Z(Y_p) \vee Z(Y(\neg p))]$ "p olayı zorunlu olarak doğrudur veya p olayının tersi zorunlu olarak doğrudur" ve "p olayı zorunlu olarak yanlıştır veya p olayının tersi zorunlu olarak yanlıştır" (Rescher, 2000: 187).

Ortodoks yorum, Aristoteles'in probleminin çözümünde bu ifadelerden hareket eder, ancak, geleceğe bağlı olaylarda, bir üçüncü ifadeye gereklilik duyar ve bunun yerini Aristoteles'in sisteminde netleştirmeye çalışır. Bunlardan, bu çalışmanın önceki bölümlerinde bahsedilmişti. Kısaca, (**q**) ve (**w**) harfli ifadelerin kronolojik sıralama içinde, beş ayrı tipten ifadenin (**a**) ve (**d**) harfli olanlara uygulanabileceği ortadadır ve Aristoteles

⁸⁸ Bunun yanı sıra, kimi Stoik düşünürlerin yürüttüğü önermeler mantığıyla ilgili çalışmaların, aslında Aristoteles'in ifade ettiklerinin tam zıttında konumlandığını eklemek de mümkündür (Rescher, 2000: 186). Çünkü onlara göre, geleceğe ilişkin olumsal önermeler, zorunlu olarak doğru (determinately true) veya zorunlu olarak yanlış (determinately false) olarak değer kazanırlar; ancak, bu değer kazanma hususu gelecekteki kimi koşulların ve dolayısıyla olasılıkların önceden belirlenmesi hususunu da ima etmektedir. Bir diğer yandan, meseleyi tartışan Epikuroşçuların argümanlarının da Stoiklerin tam zıttında konumlandığı ve filozofun söylediklerinin güdümünde olan şeyler olduğu gözlemlenir; dolayısıyla, modern ve çağdaş dönemler itibarıyla Epikuroşçuların da Aristoteles'in önermeler mantığıyla ilgili fikirlerinin kısmi bir savunusunu yaptıkları kabul edilir. Bu nedenle, denebilir ki, problem, Aristoteles'i takip eden dönemler itibarıyla erken Antikite'de yeteri kadar popüler bir hale getirilmiştir, ancak, bu popülerliğin geç Antikiteye kadar taşınmış, hatta 20. Yüzyıla değin varlığını, bir şekilde, sürdürmüş olduğunu söylemek de mümkündür. Söz gelimi, Romalı devlet adamı ve filozof Marcus Tullius Cicero'nun (MÖ 106 – MÖ 43) *De Fato*'su (MÖ 44), hatırı sayılır bir kısmında, Aristoteles'in ortaya attığı bu problemle, tabiri caizse, cebelleşir; o, Epikuroşçular ve Stoikler arasındaki, söz konusu probleme yönelik anlaşmazlıkları da serimler (Knuuttila, 2008: 523-4). Eserin belli bir bölümü, Stoikler ve Epikuroşçular arasındaki ihtilafla ilgilidir. Cicero, ifadelerin tamlığına ilişkin söz konusu problem içinde, Stoiklerin bakış açısını saldırgan bir tutum olarak ele alırken, Epikuroşçuların, bir nevi, Aristotelesçi bir savunuyu gerçekleştirdiklerini serimler. Keza, hatırlanacağı üzere, önceki bölümlerde dile getirildiği gibi bu çalışmada da ahlaki yükümlülükler ve özgür irade gibi konu başlıklarının Epikuros'un atomcu dünya modellemesinde de varlığını sürdürdüğünden bahsedilmişti.

⁸⁹ Biraz önce değinildiği gibi, Łukasiewicz, Patzig ve Prior'ın çalışmaları, bu müşterekliğe ilişkin güncel örnekler olarak sunulabilir.

bu arzusunda sonuna kadar haklıdır. Fakat (e) harfli (gelecek zaman kipli), yani, ‘geleceğin doğrultusunda olan önermeler’ için bu örüntü yeterli değildir. Çünkü filozofun (e) harfli önerme tiplerini, şans kavramına yönelik bir vurguyla serimlediği fark edilir (Rescher, 2000: 185-6).

Ortodoks yorumun güncel versiyonları da dahil olmak üzere, Aristoteles’in gelecekteki olumsal önermeler problemine yönelik çıkarımı, zorunluluk bildirdiği dile getirilen, ‘Z-operatörü’ vasıtasıyla etki kazanan kolektif gerekircilik (principles of collective necessitation) ilkelerinin evrensel düzeyde uygulanabilirliğine ilişkin bir girişim olmaktan ziyade, geleceğe ilişkin olumsal önermelerin, yine ‘Z-operatörü’ vasıtasıyla etki kazanan bu tipten dağıtıcı gerekircilik ilkelerinin (principles of distributive necessitation) kapsamından mutlak surette dışlanması gerektiği yönündedir (Rescher, 2000: 187).

Dolayısıyla, gelecekteki olaylardan herhangi birinin gerçekleşmesi zorunlu değildir. Gerekircilik ilkesine bağlı olarak etki kazanan zorunluluk bildiren ‘Z-operatörü’nün kullanımı Ortodoks yoruma göre, Aristoteles’in *DEI*’de yaptığı çözüm için yeniden ele alınmalı ve filozofun düşünceleriyle ulaştırılmalıdır. Çünkü filozof nezdinde bazı olaylar, durumlar şansa bağlı olarak gerçekleşir veya ortaya çıkar. Böylelikle, (3) numaralı ifade için, yani, (1) ve (2) numaralı önermelere ek olarak, tamamiyle ayırık bir yapıda olan ve ‘p’ sembolüyle gösterilen ve gelecek zaman kipiyle kurgulanan, ‘yarın bir deniz muharebesi *gerçekleşecek*’ veya ‘yarın bir deniz muharebesi *gerçekleşmeyecek*’ olay çiftinin eklemle bağlanan sembolik formu için şöyle bir ikilik ortaya çıkar:

- f) $D(p) \vee D(\neg p)$ “p olayının *gerçekleşeceği* doğrudur veya p olayının *gerçekleşmeyeceği* doğrudur”
- g) $Z(p) \vee Z(\neg p)$ “p olayının *gerçekleşeceği* zorunludur veya p olayının *gerçekleşmeyeceği* zorunludur” (Rescher, 2000: 188).

Filozof tarafından bahsedilen şans kavramının açıklığa kavuşturulması maksadıyla, (f) harfli ifadenin dışlanması gerekmez; ancak, (g) harfli ifade kesinlikle dışlanmalıdır. Çünkü bir kez gerçekleşen bir deniz muharebesi (‘p’ olayı) zorunlu olacak olduğunda ve yine aynı şekilde, bir kez gerçekleşmeyen bir deniz muharebesi de (‘p’ olayı) zorunlu olacak olduğunda hem ‘şimdi’ hem de ‘geçmiş’ zaman kipleri için de şöyle denebilir (Rescher, 2000: 188-9):

- h)** $D(p) \Rightarrow Z(p)$ “p olayının *gerçekleştiği* (p olayı *gerçekleşiyor olduğu*) doğruysa, p olayının *gerçekleşmiş olması* (p olayının *gerçekleşiyor olduğu*) zorunludur”
- i)** $D(\sim p) \Rightarrow Z(\sim p)$ “p olayının *gerçekleşmediği* (p olayının *gerçekleşiyor olduğu*) doğruysa, p olayının *gerçekleşmemiş olması* (p olayının *gerçekleşiyor olmaması*) zorunludur” (Rescher, 2000: 188).

Ancak, deniz muharebesi gerçekleşecektir veya gerçekleşmeyecektir, yani, gelecek zaman kipiyle kurgulanan ‘p’ olayı da dahil olmak üzere, ‘her olay zorunlu olarak öyle *olmuştur* (zorunlu olarak öyle *oluyor*)’ ile ‘bir kez gerçekleşecek olan her olay zorunlu olarak öyle *olacaktır*’ demek birbiriyle örtüşmez. Ne de olsa, ‘her olay zorunlu olarak öyle *olmuştur* (zorunlu olarak öyle *oluyor*)’ tarzındaki ifadelerin formülasyonu, hem gerçekleşen (şimdiki zaman kipi) hem de gerçekleşmeyenler (geçmiş zaman kipi) için, bir ‘p’ olayı üzerinden, ‘ $D(p) \Rightarrow Z(p)$ ’ veya ‘ $D(\sim p) \Rightarrow Z(\sim p)$ ’ sembolleştirmesiyle sağlanabilir; ancak, aynı, bir diğer ifade için, yani, ‘bir kez gerçekleşecek olan her olay zorunlu olarak öyle *olacaktır*’ (gelecek zaman kipi) için yeterli değildir (Rescher, 2000: 188-9).

Böylece, (f) ve (g) harfli ifadeler, ‘geçmiş’ ve ‘şimdiki’ zaman kipleri açısından mantıklı olabilseler de ‘gelecek’ zaman kipleri için uygun ve gerekli niteliklere sahip olmamalarından (unqualifiedly) ötürü, evrensel bir gönderime tam anlamıyla içkin değildirler. Bunun yanı sıra, gözden kaçırılmaması gereken bir diğer şeyin de aynı durumun çelişkili ifadeler veya olaylar için de doğru olduğudur. Örneğin, ‘ $Z(p) \vee Z(\sim p)$ ’ sembolleştirmesinin uygulanabilirliği, evrensel bir gönderime içkin değildir, bu yüzden de uygulanabilirlik alanı, şimdinin ve geçmişin kipli önermeleriyle sınırlıdır. Sebebine gelince, bu tipten ifadelere evrensel bir nitelik atfetmek, ‘her olayın ya gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesini’, yani, tüm zamanların (omnitemporal) dahil edilmesini gerektirir. Haliyle bu da ‘her olayın ya *gerçekleşeceği* zorunluluğuna ya da *gerçekleşmeyeceği* zorunluluğuna’ yönelik olarak ‘*gerçekleşecek* her olayın zorunlu *olacak olması*’ durumunu gündeme getirir ve zorunluluğun birbirinden bağımsız olan bir örüntüye kavuşmasına zemin hazırlar (Rescher, 2000: 189).

Dolayısıyla, takip edilmesi gereken formülasyon, ‘ $Z(p) \vee Z(\sim p)$ ’ ifadesi olamaz. İki durum üzerinden açıklamak gerekirse, fark daha net bir şekilde tayin edilebilir:

k) $Z(p) \vee Z(\sim p)$

D) $Z(p \vee \neg p)$ (Rescher, 2000: 189).

İfadelerden ilki, yani, **(k)** ifadesi, evrensel bir gönderime içkin değildir, denmişti; bu nedenle, ‘p’ olayı nezdinde düşünülecek olursa, **(k)** ifadesi ya ‘p’ olayının gerçekleşmesi ya da ‘p’ olayının gerçekleşmemesi zorunluluğunu bildirir. Zorunluluk, olayın olumlu ve olumsuz olan çift yönlülüğü için ayrı ayrı anlam kazanır, böylelikle de her olayın zorunlu olması hususunu çağırıştırır. Ancak, **(k)** ifadesinin aksine **(I)** ifadesi (ya da durumu), herhangi bir zamansal kısıtlama olmadan (geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipleriyle) kapsam alanı genişletilerek kullanılabilir. Çünkü **(I)** ifadesinde, özgül olarak belirtilen, bir olayın olumlu ve olumsuz alternatiflerinin ‘her ikisi için de’ bir zorunluluk bildirimini yapılmamaktadır. Şu halde, ‘p’ olayının *gerçekleşmesi* (*gerçekleştiği*, *gerçekleşiyor olduğu*) veya *gerçekleşmemesi* (*gerçekleşmemiş*, *gerçekleşmiyor olduğu*) zorunludur, yani, iki alternatiften birisi her halükarda *gerçekleşecektir*, *gerçekleşiyordur*, *gerçekleşmiştir*; ancak, birinin *gerçekleşmesi* (*gerçekleşmiş*, *gerçekleşiyor olduğu*) zorunludur veya diğerinin *gerçekleşmesi* (*gerçekleşmiş*, *gerçekleşiyor olduğu*) zorunludur, denilemez. Çünkü her iki durum için de ‘Z-operatörü’nün bildirdiği zorunluluk ayrı ayrı ele alınmamaktadır (Rescher, 2000: 189). Söz gelimi, bu ayrım, filozofun deniz muharebesi örneği üzerinden herhangi bir ‘p’ olayı vasıtasıyla değerlendirilmeye alınırsa, geçmiş ve şimdinin aksine, deniz muharebesi olayı, gelecek zaman kipiyle birlikte düşünüldüğünde, ‘*yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecek veya gerçekleşmeyecek*’ ve ‘*bu zorunludur*’, denilir (Aristoteles, 1995b: DEI19b1-5).

Buradan çıkan sonuç şudur, gelecekle ilgili ifadelerin veya önermelerin belirsizliği, her iki durumdan (gerçekleşme veya gerçekleşmeme durumları) birinin gerçekleşmesi diğerininse gerçekleşmemesi ya da tam tersinin olması olasılığına bağlıdır; yani, birbiriyle çelişkili olan ifadeler bir nedenden ötürü bir olumsal olma durumuna (şans, belirsizlik, tesadüfilik) sahip olmalıdır. Burada bahsedilen ‘sahip olmalıdır’ ifadesi, zorunluluk açısından değildir; doğruluk açısından değil. Dolayısıyla, filozof, esasında, gelecekteki bir koşula bağlı olarak ortaya çıkabilen bir ‘p’ olayına (yarın bir deniz muharebesi *gerçekleşecektir*) ilişkin olan, ‘ $D(p)$ ’ ve ‘ $D(\neg p)$ ’ ifadelerinden daha ziyade, zorunluluk bildirdiği için gerekircilik ilkesine bağlı olan ‘ $Z(p)$ ’ ve ‘ $Z(\neg p)$ ’ ifadelerinin aynı doğruluk durumuna işaret ettiğini dile getirmemektedir (Rescher, 2000: 189).

Nihayetinde ulaşılan sonucun daha net tayin edilmesi için şöyle bir ayrım yapılabilir [('p' (olayı) gelecek zaman kipiyle birlikte 'yarın bir deniz muharebesi gerçekleşecektir' olmak üzere; Z: zorunludur, D: doğrudur, Y: yanlıştır)]:

$$\text{o) } Z([D(p) \wedge Y(\sim p)] \vee [D(\sim p) \wedge Y(p)])$$

$$\text{p) } Z[D(p) \wedge Y(\sim p)] \vee Z[D(\sim p) \wedge Y(p)] \text{ (Rescher, 2000: 190).}$$

Böylelikle, takip edilmesi gereken ifade (**p**) harfli olanın aksine (**o**) harfli olandır. Sebebine gelince, (**o**) harfli ifade, şans kavramına göz ardı etmez, yani olasılık, tesadüflik durumlarına engel olmaz; ancak, (**p**) harfli ifadede bir olaydan birinin olması zorunluluğu vardır; yani, olaylardan hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin hep zorunlu olarak öyle olmuş olması gibi bir anlamın varlığı kaçınılmazdır. Dahası, (**p**) harfli ifadedeki gibi bir ayrımı takip etmekte ısrarcı olmak, filozofun ahlâki sorumluklar ve özgür irade vurgularıyla alakalı olarak belirtmiş olduklarını çelişkili bir yapıya büründüreceklerdir (Buckner; Zupko, 2014: 318-9).

İşte bu sayede de geleceğe ilişkin olumsal önermeler problemine ek olarak, tıpkı Megara okulundan Diodoros Kronos'un bahsetmiş olduğu tarzda bir determinizm probleminin gündeme taşınması neredeyse kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla, (**p**) harfli ifade ya bir determinizm problemine ya da bir kadercilik problemine her halükarda gebe kalacaktır; ancak, (**o**) harfli ifade bir kısıtlayıcı olsa bile (çünkü iki olasılığın aynı anda gerçekleşmeyeceği zorunluluğunu ifade eder)⁹⁰, hem filozofun söyledikleriyle hem de erdem teorisiyle çelişmeyeceğinden etik hakkındaki fikirlerle ve istemli davranış

⁹⁰ İfade, "Tertium Non Datur" ilkesiyle çelişmeyen bir kısıtlayıcıdır. Nihayetinde " $(x)[f(x) \vee \sim f(x)]$ " tarzında bir ifade ana terimleriyle ayrıntılı olmadığından ötürü, mantıksal "v" bağlacını (exclusive-or / xor) 'veya'dan (inclusive-or / or) detaylı bir biçimde ayırmak gerekir (Aristoteles, 1995g: MET1011b13). Söz gelimi, her doğal sayı hem çift hem de tek değildir; ya çift ya da tektir (Aristoteles, 1995g: MET1012a8-11), ancak, Kanadalılar genellikle İngilizce 'veya' Fransızca konuşurlar; çünkü neredeyse tamamı her iki dili de akıcı bir şekilde konuşurlar. Dolayısıyla, "xor" "or"dan farklı olarak, denklemin reddi (Reichenbach, 1980: 35) ve Aristoteles'in öncelediği, var olanların sayısını gerektmediği müddetçe çoğaltmamayı salık veren, *Ockham'ın Usturası* (Novacula Occam / Ockham's Razor / Lex Parsimoniae / Law of Parsimony), yani, ekonomiklik ilkesiyle alakalıdır (Aristoteles, 1995g: MET1012a12-4). Daha net tayin edilmesi bakımından örnekler çoğaltılır ve 'veya' (or), 'veya' (xor) mantıksal bağlacından farklı olarak, " \oplus " (xor) biçiminde düşünülecek olursa, " \oplus " (xor), mantıksal açıdan daha kapsamlı ama 'nomolojik' anlamda da daha dar olan bir yapıyı imliyor olacaktır (Reichenbach, 1980: 376) Yani, ifade, " $(x)[f(x) \oplus \sim f(x)]$ " şeklinde ele alınıp, buradaki 'her x için' (for all / for every x) ifadesi de evrensel niceleyicinin (universal quantifier) Bertrand Russell ve Hans Reichenbach tarafından da kullanılan sembolik formu vasıtasıyla tekrar yazılacak olursa; " $(\forall x)[u(x) \oplus \sim u(x)]$ " ifadesi bir örnek üzerinden açıldığında, "ξ: x(ayılar)" ve " $\forall x$ " bütün ayılar (için) olmak üzere, " $(\text{ayılar}):[u(\text{ayılar}) \oplus \sim u(\text{ayılar})]$ " ifadesi, görülen ve görülmeyen tüm ayı örnekleri için, 'ayılar uçlar' veya (xor) 'ayılar uçmaz' anlamına gelir; ancak, tek bir farkla, çünkü ikisi de aynı anda geçerlilik kazanamaz. Sonuç olarak, bir deniz muharebesinin "exclusive-or" (xor) ile birlikte ele alınan gerçekleşip-gerçekleşmeme zorunluluğu, her iki alternatifin aynı anda meydana geleceği zorunluluğunu kısıtlar. Bu noktada; Bkz. Jaakko Hintikka, *The Once And Future Sea-Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents In De Interpretatione IX* (1964).

biçimleriyle uyumlu bir bütünlük kazanarak mantığın kendisini, bir nevi, kurtarmış olacaktır ve Łukasiewicz, Prior ve Patzig gibi çağdaşların yaptığı katkılarla genişlemiş olan önermeler mantığının güncel sürümleriyle uzlaşmacı bir karaktere kavuşacaktır. Çünkü ‘ $Z[D(p) \vee Y(p)]$ ’ veya ‘ $Z[D(p) \vee D(\neg p)]$ ’ ifadelerinin uygunabilirlik kapsamları gelecekteki olaylara ilişkin, gelecek zaman kipli önermeler açısından sorun teşkil etmeyecektir; ne de olsa söz konusu ifadelerdeki alternatif durumlardan birinin doğru veya yanlış olması, bunlardan herhangi birinin doğruluk derecesinden ziyade zorunlu (belirli) olarak doğru veya zorunlu (belirli) olarak yanlış olmaları özelliklerini gerektirmeyecektir. Bu yüzden, eğer bir zorunluluktan bahsedilecekse de bu, geleceğe ilişkin olumsal olaylara dair olan önermelerin tamamına ilişkin olarak, (o) harfli ifadenin yürürlükte olan operatif gerekliliğinin bizatihi kendisi olmalıdır (Rescher, 2000: 190). Kısacası, şu şartlar altında, gelecek hakkında konuşma konusunda, filozofun tutumu ve söylemlerinin bu çalışmanın bu kısmında yürütüldüğü şekilde bir yorumlama tarzıyla değerlendirilmeye tabi tutulması sonucu varılacak olan yargının veya yapılacak olan mantıksal çıkarımın kendisi açısından, gelecek zaman kipi ekseninde, özgürlük, özgür irade ve olanak konularında bir sorun veya çelişki yaratmayacaktır, denilebilir.

4. BÖLÜM

4.1. Genel Hatlarıyla Eudaimōnist Erdem Etiği

Bilim, kendine has yöntemlerle sistematik bir bilgi ortaya koyma çabasında olan bir disiplinler topluluğunun görevlerinden kuruludur, aynı şekilde sistematik bir bilgi aradığı ve bunu bir şekilde ortaya koyabildiği için etik de bir bilimdir (Briggle; Mitcham, 2012: 36).

Erdem etiğinin kendine haslığı, ‘insanın nasıl bir yaşam sürmesi’ veya ‘insanın nasıl bir yaşam benimsemesi’ gerektiğine yönelik olan kilit sorular üzerinden, özel bir cevap üretebilme amacından kaynaklanır. Bu yüzden, erdem etiği nezdinde, insanın ve insan-dışı canlı organizmaların yaşamları söz konusu olduğunda, iyi eylemde bulunmak veya refah göz önünde tutulmaya başlanırsa, farklı organizmaların her biri için teorinin kendine özgü biçimlerde bütünlendiği gözlemlenebilir.

Çünkü doğal dünyanın içinde her organizma büyüme, gelişme ve üreme vasıtasıyla ayrı bir varlık türüne dahil olmaktadır. Aristoteles erdem tasarımı bu noktadan yola çıkarak kurgulamaya başlar ve canlı organizmaların yaşamsal faaliyetlerini de kapsayacak bir biçimde genişletir. Bu açıdan, her organizma, spesifik bir anatomik yapıya, birtakım ihtiyaçlar hiyerarşisine ve gelişim sürecine tabidir. Bu tipten ilkeler, organizmaların doğasını oluşturur ve özellikle elverişli bir ortam içinde, sağlıklı bir şekilde büyüyüp gelişme adına neyin veya nelerin gerekli olduğunu belirler. Söz gelimi, “Nymphalidæ” ailesi içinde sınıflandırılan “Danaus plexippus” adlı bir böcek, bir koza oluşturarak, “Kral Kelebeği”ne (Monarch Butterfly) dönüşür. Bu örnek üzerinden açıklamak gerekirse, esasında erdem, belli başlı türlerdeki organizmalarda bazı biyolojik fonksiyonların tam doğrulukla çalışması anlamına gelir. Genellikle içsel etkiler sebebiyle ortaya çıkan bir hastalık sonucu oluşan fiziksel bir zayıflık ya da dışsal etkilerin bir nihayeti olarak beliren engeller söz konusu olduğundaysa, bu kendine özgü gelişimsel faaliyetin durduğu görülür; böylece canlı organizma, potansiyelini yahut potansiyellerini gerçekleştirmede zorlanır veya başarısızlığa uğrar (Aristoteles, 1999: NE1099a25-b5). Sonuç olarak, canlı organizmanın potansiyelini gerçekleştirmesi, şu halde onun erdemi ya da kabiliyeti; yani, onun mükemmelliği (aretē) ya da kusursuzluğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Briggle; Mitcham, 2012: 41-2).

En başta, filozofa göre, insan apayrı bir organizmadır. Bu görüş bir açıdan doğrudur, çünkü insan yaşamı, biyolojinin ve psikolojinin perspektifinden düşünüldüğünde, sürekli gelişime yöneliktir. Aristoteles'in kendi hesabına, insanın tam gelişimi, onun "eudaimōnia"sıdır. *Eudaimōnia* da kusursuz iyi yaşam demektir ve ruhun mükemmelliğinin (aretē) fonksiyonudur (érgon) (Hutchinson, 2016: 44). Mükemmellik olarak "aretē"nin açılımı, Aristoteles'in, *NE*'nin ilk kısımlarında bahsini açtığı "Üç Yaşam Biçimi" (The Three Lives) içinde, ayrı ayrı incelenir ve *eudaimōnianın* bütünlüklü yapısına katılır (Aristoteles, 1999: *NE*1095b15-1096a10).

Sıklıkla mutluluk olarak aktarılan bu kelime, filozofun kavrayışında, salt öznel bir deneyim anlamında mutluluğu kastetmez; bedensel ve ruhsal açıdan iyi ve sağlıklı olmak gibi nesnel nitelikleri imler. Zaten kavram incelendiğinde de bu durum açıkça görülür, çünkü "eu", Grekçede sıhhatli olmak anlamında iyiyi (well) ve ahlâki açıdan doğruluğu çağrıştırır. *Daimon* ise, kutsal olma durumunu ve bunun kalitesini içerimlediği gibi kişinin duyguları ve karakter özelliklerini içeren ruhsal veya psikolojik tarafına vurgu yapar (Briggle; Mitcham, 2012: 42):

Tekrar konumuza dönecek olursak, öyle gözüküyor ki, insanların iyilik anlayışına ulaşmalarında, söz gelimi yaşamlarında sürdürecekleri mutluluk için kabaca üç ayrıcalıklı yaşam biçimine gereksinim duyulur (bunlar): haz ya da memnuniyet⁹¹, politik faaliyetin (saygınlığı)⁹², (ve) son olarak da (teorik

⁹¹ "Çoğu kişi ya da en bayağıları, iyilik ve mutluluğu haz olarak tasavvur etmektedir ve dolayısıyla onlar, tatmin, memnuniyet ya da haz yaşamından hoşnut olurlar. Buradan bakıldığında onlar tamamiyle köle gibidir, çünkü (since) benimseme (eğiliminde) oldukları yaşam (çayırarda) otlamakta olan hayvanlar içindir. Buna rağmen, (böyle dendiğinde) (bu kişilerin) kendilerini savunmak için kullandıkları bazı argümanlar, birçok açıdan tıpkı Sardanapalus'un hissettiği anlamdaki bir gücü, bir iktidar olma hissini çağrıştırır (keza [onlar da] böyle bir yaşamı tercih ederler)" (Aristoteles, 1999: *NE*1095b17-23).

⁹² "Görmüş geçirmiş insanlar ise, politikada etkin olmayı, onurlu bir iyilik olarak tasavvur ederler, çünkü politik yaşamda ne daha az ne daha çok (doğal olarak) izlenmesi gereken amaç (télos / end) budur. Ne yazık ki, bu tutum, ne umduğumuza bağlı olarak oldukça yüzeysel bir (amaç) olarak gözükür, çünkü (bu durum) daha çok kimin onurlu olmasından ziyade kimin kimi onurlandırdığına dayanır, hâlbuki sezgisel olarak bizler, bahis konusu edilen iyinin, kendimize ait bir şey olduğunu ve bizden alınmasının güç olduğunu düşünürüz. Daha öteye gidersek, onur peşinde koşanların, bunun iyi bir şey olduğuna ikna oldukları, onları tanyan sağduyulu insanların onurlarına mazhar olmak ve erdem kendisi için kendilerinin ne olursa olsun iyi oldukları yönünde hükümlere (sahip) oldukları göze çarpar. Öyleyle, bu tutum açıkça, hangi oranda olursa olsun, söz konusu kişilerin bakış açıları göre (şu demektir); erdem (onur)dan üstündür" (Aristoteles, 1999: *NE*1095b22-30).

olan) düşüncenin alanına giren⁹³ öğrenim ya da araştırma, (bilgi)dir (Aristoteles, 1999: NE1095b12-5).

Nitekim Aristoteles *eudaimōnia* kavramını “eu zēn” (ευ ζην) olarak da kullanır, yani, o, kişinin iyi yaşamına giden yol ya da kişinin gerçek doğasına uygun olarak iyi bir yaşamın yerine getirilmesi anlamında (well-being / welfare) mutluluk veya refahtan, afiyetten bahseder. Terim, fizyolojik bir duyum olarak mutluluğu kastetmenin daha ötesinde anlamlara işaret eder. Ona göre, insanların iyi bir yaşamın kendisine ulaşması şu halde, terimin işaret ettiği fizyolojik anlamlar bütünlüğü de göz önüne alındığında, birtakım gerekliliklere sahip olmayı gündeme getirir. Mutlu bir yaşamda bu gereklilikler, insanın belli başlı karakter özelliklerini, ferdî yetilerini, marifetlerini, kısacası mükemmelliklerini an be an gelişmeye teşvik ederek, onların ruhsal ve bedensel tutumlarını idare etmeye yönelik hamlelerini zorunlu kılar. İşte, tüm bu sahip olunması elzem olan nitelikler, bir insanın içine kök salarak cisimleştiğinde, bahis konusu edilen mutluluğu içerimleyen tam uygunlukla gelişmişlik hali, iyi bir huy, alışkanlık ya da bir erdem (mükemmellik) olarak adlandırılabilir bir yapıyı, bir örüntüyü, bir düzenlenmişliği beraberinde getirecektir (Briggle; Mitcham, 2012: 42-3).

‘Peki, bir insanı tam ve mutlak bir doğrulukla, her açıdan gelişmeye teşvik etmek ve bu gelişimde paye sahibi olan şeylerin yapısını ortaya koymak nasıl mümkün olacaktır?’ En nihayetinde Aristoteles insanın, tam ve mutlak doğrulukla kendini gerçekleştirmesini tanımlayıp, fiziksel anlamda acının def edilmesini ve haz peşinde olmayı çağrıştıran bir mutluluk fikrini de dolaylı anlamda önerirken (physical well-being), aynı ölçüde müşterekliğe dayalı bir yaşamda kişinin saygınlığını da ön plana çıkarır (social well-being):

Belki, bir ihtimal, bir kişi politik yaşamın amacına erdemden ziyade onurun daha uygun olduğunu tasavvur edebilir. Ancak, böyle bir düşünce, görünüşe göre (iyi olmanın sınırlarını) çok da kapsamaz. Çünkü öyle görünüyor ki erdemli olan bir kişi de yaşamı boyunca uyuşuk ya da atıl olabilir ve dahası, en fena kötülöklere ve talihsizliklere maruz kalabilir. Eğer kişinin benimsediği bu tür bir yaşamsa, bir filozofun paradoksunu savunmanın haricinde, böyle bir yaşam kimseyi mutlu kılmayacaktır. Popüler eserlerde de yeterince ele alındığı

⁹³ Teorik olan, yani, düşüncenin, araştırmanın (γνώσις) alanına girenler (τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν), ‘Düşünce Erdemi’ (Intellectual Virtue) kategorisi altında incelenir ve ‘Karakter Erdemi’nden (Moral Virtue / Virtue of Character) tamamiyle olmasa da ayrışır.

için bu konu hakkında bu kadarı yeter⁹⁴ (Aristoteles, 1999: NE1095b32-1096a4).

Mutluluğun işaret ettiği çoğul anlam göz önüne alındığında, kişinin bilişsel anlamdaki kabiliyetineyse (cognitive well-being) ayrı bir önem verdiği gözlemlenir.⁹⁵

Üçüncü yaşam biçimi, teorik olanın alanına giren, bizim de aşağıda inceleyeceğimiz araştırma yaşamıdır (...) Ticaretle haşır neşir olan kişinin yaşamı, bir bakıma, (kendisinin yönlendirildiği) bir zorlamadır ve şüphesiz, yalnızca (faydalı) olduğundan değil, başka bir amaç için (nesnesi haz dolu bir tercih olduğundan) zenginlik bizim aradığımız iyi değildir. Bundan dolayı, kimileri, kendileri tarafından (da) hoş karşılandığından ötürü, daha öncesinde (hangi türden olursa olsun) iyi ile ilişkilendirilenleri amaç olarak varsaymaya eğilimli olabilirlerdi. Fakat bunlar hem (asıl amaç) değildir; hem de oldukça fazla sayıda karşı-argümanla yüz yüze gelmişlerdir (Aristoteles, 1999: NE1096a5-10)

İşte tüm bu üçlü yapı, insanın temel kurulumunda tek bir görevi üstlenerek, söz konusu kişiyi hakiki ve mutlak kesinlikte işleyen bir mutluluğa (eudaimōnia), refaha, yani, kısacası gelişime yönlendirir.

4.2. Eudaimōnist Erdem Etiği ve Politika Teorisi

Aristoteles tarafından da kabul edildiği gibi insanın biyolojik bir gelişim basamağını takip etmenin dışında olan bir gelişimsel basamaklar zincirinin de ürünü olduğu ortadadır. Ancak, onun kurguladığı *eudaimōnist* erdem etiği, birtakım anlaşılmazlıkları içinde barındırır ve özellikle politika teorisiyle birlikte karşılaştırıldığında işin içinden çıkılmaz bir yığın olarak kalma tehlikesiyle yüzleşir. Bu

⁹⁴ Robert C. Bartlett ve Susan D. Collins'in aktarımına göre, Aristoteles'in bu noktada tam olarak hangi eserleri kastettiği bilinmemektedir. Söz konusu eserleri göz ardı etmiş olmasına bakılırsa, onun, bu eserleri, dönemin basmakalıp yapıtları şeklinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür (Bartlett; Collins, 2011: 7).

⁹⁵ Çünkü Aristoteles, insanın tam olarak refahını ve sağlıklı gelişimini kastederken (flourish), kendi payına, kişinin bilişsel anlamdaki kabiliyetini etkileyen bilgi ve bilginin gücüne de (cognitive well-being) ayrı bir önem atfeder. Çünkü bilgiye sahip olmak ya da bilgili olmak, insan söz konusu olduğunda, onun açısından en ayırt edici ve refah için (flourish) vurgulanan 'Üç Yaşam Biçimi' içinde en üstün rütbeye tabi olan bir niteliğe bağlı olarak orijinallik kazanmaktadır. Çünkü bilmek, filozofa göre, tamamıyla insanlar için geçerli olan bir özgüllüğe sahiptir; ne de olsa bilgiye sahip olmaları bakımından birtakım derece farklılıkları insanlar arasında görülür, bu açıdan da ayırt edici bir özellik olarak bilmek, önemli bir payeye sahiptir (Aristoteles, 1995r: PA71b9).

tehlikenin, özellikle doğal dünyadaki diğer canlı organizmaların aksine, insanlar söz konusu olduğunda ortaya çıkması, teoride yer alan birtakım tuhaflıklar ve çelişiklerden kaynaklanır (Briggle; Mitcham, 2012: 43).

Bu nedenle, Aristoteles'in kurguladığı erdem teorisinde, özellikle 20. Yüzyılda Neo-Aristotelesçi figürlerin girişimleriyle, modern bilimin somut gerçekleriyle birebir uyumlu ve orantılı olan bir yenilenme çabasının gözden kaçmadığı da görülür. Filozofun etik teorisinin geniş çaplılığı ve başkaca disiplinlerle olan ilişkisi, biyolojinin görüş açısından değerlendirildiğinde görünür olan çeşitli problemlerle birlikte yenilenmiş bir modifikasyonu şu hallerde gerekli kılar. Keza 20. Yüzyılda, özellikle Neo-Aristotelesçi düşünürlerin keskin kanaatine göre de böyle bir yenilenme ve eliminasyon süreci, Aristotelesçi erdem teorisinin savunusunu yapmak için bir revizyona ihtiyaç duyulduğunu deklare eder. Bunun için de söz konusu teoriden bazı şeylerin ayıklanması ve yerlerine yenilerinin yerleştirilmesi gerekmektedir. Bu da teorinin kendisinden, bütün erdemlerin temelinde yatan, biyolojik fonksiyonların yerlerine toplumsal ve tarihsel uygulama geleneklerinin yerleştirilip, pratiklerin ön plana çıkarılmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü erdem olarak adlandırılan nitelikler, aslında, kişinin potansiyel mükemmelliğinin (veya kusursuzluğunun), onun yapıp-etmelerinde ortaya konmasından ibarettir. Böylelikle, amaçla ve iyiyle ilişkili olan insani kavramlar, erdem etiğinin güncel formları nezdinde sistematik bir biçimde yayılım kazanmaya başlayacaktır (MacIntyre, 2007: 187).

Bu yayılım da modern erdem etiğinin, biyolojik fonksiyonları (érğa), toplumsal ve tarihsel geleneklerle yer değiştirmeye yönelik girişimin kendisini, erdem etiğinden biyolojinin ayıklanarak, elimine edilmesi olarak anlamayı, klasik teorinin “de-biyolojize” edilmeye çalışıldığını yorumlamayı mümkün kılar (Briggle; Mitcham, 2012: 43-44).

4.2.1. Biyolojik Determinizm ve Elitizm Problemi

Aristoteles bazı erdem türlerini, biyoloji temelli olarak tasavvur etmiştir. Nihayetinde daha önceki satırlarda da tanımı gereği erdemden bahsedilirken, erdemin, insan ya da insan olmayan, hatta cansız nesnelere için bile geçerli olan bir kavram olduğuna yönelik çeşitli vurgularda bulunulmuştu, hal böyleyken, bu şekilde bir anlaşılmanın ortaya çıkması, şu koşullar altında gayet tabiidir, denilebilir. Söz konusu anlaşılmadan neyin kastedildiğini açmak gerekirse, erdem tanımının da işaret ettiği üzere, erdem üzerine yürütülecek etraflı bir araştırmada, bu terimin söz konusu edilecek olan iki farklı probleme yol açtığı ortaya çıkar. Bunlardan ilki, genetik determinizm veya biyolojik determinizm

olarak da adlandırılabilir olan biyolojizm iken, diğeri, türcü ön yargılara ilişkin olan elitizmdir (Briggle; Mitcham, 2012: 42-4).

İlkin biyolojizm problemi incelendiğinde, bu problemin esas kaynağının Aristoteles'in biyoloji ile ilgili fikirlerinden beri geldiğinin fark edilmekte olduğu ve erdem teorisinin, onun, biyoloji ile bağlantılı olan doğa bilimiyle karşılaştırıldığında, bir determinizm sorununu açığa çıkardığı söylenebilir. Çünkü Aristoteles biyolojisi, modern biyolojiye göre, neredeyse tamamen fonksiyon temelli bir yapıdadır. Bu açıdan da kimi Aristotelesçi figürler biyolojinin, insanda erdem olarak ele alınan iyiyi, bazı durumlarda, otomatikman gerçeklediğini düşünmektedir. Bu koşullar da filozofun bütün bir felsefi kavrayışında insanın en ufak bir özgürlüğü varsa bile, söz konusu koşullar itibarıyla erdem teorisi üzerine tekrar düşünebilmeyi fiiliyata dökerek, insanın özgür olmasının hiçbir şekilde mümkün olmadığı türde bir tehlikenin gözlemlenebileceğinin iletilebilmesini mümkün kılar (Briggle; Mitcham, 2012: 42-3).

Onun biyolojisinin tamamıyla başkalaşıma açık olduğuna dair üzerinde durulan bu tipten vurgular, sadece etik ve biyoloji arasında hüküm süren bir çelişkiye işaret etmez. Ek olarak, politikaya da sirayet eder. Bunlar örneklenecek olursa **(1)** kadınlar, bebek doğurur, bu gayet normal ve modern biyolojinin açısından da açık-seçiktir. Fakat Aristoteles'in düşüncesine göre, bu kadınlara ait olan özel bir fonksiyon olacaktır, işin garip tarafı kadınların bebek doğurması ya da fetüs taşıması, onların erdemli olarak tanımlanmasıyla birlikte düşünülecektir, başta özel bir fonksiyon, yani, biyolojik bir fonksiyon olarak adlandırılan şey, erdemli olmakla eşdeğer tutulmaya başlanacaktır. Nitekim insanın iyiliği veya erdemi (aretē / virtue), bir fonksiyonun uygunlukla yerine getirilmesine de bağlıdır. Nihayetinde bu kavramların birbirleriyle yakın ilişkide olduğu kesindir (Hutchinson, 2016: 43-5). Örneğin, gözün fonksiyonu (yani kullanımı) görmektir, ancak göz iyi görebildiği ölçüde fonksiyonunu (ve erdemini) uygunlukla yerine getirmiş olur. Bu esasında, gözün amacıdır. Bu tipten fonksiyon tanımlarına, hane halkının idaresiyle ilgili olan, *OECO*'nun (Oikovoμικά / The Economics) üçüncü kitabında rastlanılır, ilgili kısımlara göre, kadının karakteristik fonksiyonu ve haliyle erdemi, her durumda, çocuk doğurmak ve onu beslemektir. Erkeğin fonksiyonu ise, çocuğun eğitiminde söz sahibi olmaktır (Aristoteles,

1935: *OECON*, 333).⁹⁶ Dolayısıyla, bu erdem doğuran fonksiyonların, onların amacını imlediği söylenebilir (Aristoteles, 2016: *MET1050a20-2*).

Diğer yandan, (2) politik yaşam söz konusu olduğundaysa filozofun, bazı insanları doğası gereği köle olarak tanımladığı görülür (Aristoteles, 1995q: *POL1254a17-1255a1*). Carl Mitcham (1941 –) ve Adam Briggles’in, *Ethics And Science: An Introduction* (2012) adlı ortak çalışmalarındaki aktarımlarına göre, çağdaş Aristotelesçi düşünürler, filozofun bu tipteki söylemlerinden ötürü, bütün bir Yunan kültürünü veya bu kültürün mirasçısı olacak olanları, geriye kalan bütün insanların aksine sırf biyolojik potansiyellerini daha fazla gerçekleştirmiş olmalarına bağlamaya yatkın bir görüntü çizerler (Briggles; Mitcham, 2012: 42-3). Zira filozofun fikirlerindeki bu nüansı, Greklerin kutsal addedilmiş (celebrated city-states) “pólis” topluluklarından bahsetmeye başladığı noktada, *POL*’ün yedinci kitabının, yedinci bölümünde doğrudan doğruya yakalamak mümkündür (Aristoteles, 1995q: *POL1327b20-35*).

Filozof, iyi ve kötünün anlamını teleolojiden çıkarırsa ve önceki bölümlerde de serimlendiği gibi, doğanın amacı (télós) iyiye yönelik olduğundan, onun fikirlerini, iyinin güdümünde vermeye özen gösterdiği gözlemlenir (Aristoteles, 1995k: *DSO455b16-23*). Dolayısıyla, teleolojiyle ilgili fikirlerin serimlendiği noktalarda “télós” kavramının, diğer alanlardaki çalışmalarda kullanılan kavramlarla olan (özellikle de fonksiyon) bağlantısı dikkatlerden kaçmaz (Aristoteles, 1995g: *MET1050a*) ve o bu noktaları temel alarak, insanın amacının akıl temelinde iyi bir yaşam olması (érgon = télós) gerektiğini söyler (Aristoteles, 1999: *NE1098a7-16, 1177b20-1178a8*). Bu açıdan, gerek amaç (télós) gerekse de fonksiyon (érgon) kavramlarının, maddenin biyolojisi anlamında fizik ve biyolojideki kullanımlarından hareketle⁹⁷ etik ve siyaset teorisi içinde de etkin bir konumda yer almalarının kaçınılmaz olduğu belirtilebilir. Nihayetinde etik teoride, insanın akıllı bir organizma anlamında doğadan ayrışması, erdeme (en iyiye, en mükemmele) dönük olarak fonksiyonunu gerçekleştirmesi ve mutluluğa (eudaimōnia) erişmesi için katılıma

⁹⁶ Maalesef, *OECON*’nun, üçüncü kitabının sadece Latince çevirisi ulaşılabilir durumdadır ve bu çeviri de August Immanuel Bekker’in (1785 – 1871) evrensel numaralandırılmış Aristoteles eserleri edisyonlarına dahil edilmemiştir. Dolayısıyla, söz konusu eserin, üçüncü kitabının Bekker sayfa numaraları (Bekker pagination) olmadığından, yalnızca kitap numarası ve yararlanılan basımdaki alıntılanan kısmın sayfa numarası verilmiştir.

⁹⁷ Kartezyen ve Post-Kartezyen modern biyolojiye göre, biyoloji için kullanılacak en uygun ifade fizik ve kimyanın açısından gerekçelendirilirken, bunun aksine, Aristoteles’in kurguladığı télós merkezli biyoloji, fizik ve kimyaya ilişkin açıklamaların, bu disiplinlerin fonksiyonel biyolojinin kategorileri kullanılarak temellendirilen alanlar olduğunu fark eder. Kabaca ifade etmek gerekirse, bu açıdan, Aristoteles için fizik de paradoksal bir biçimde, cansız maddenin biyolojisidir (Rollin, 2011: 181).

(participation) dayalı, amacı iyi yasalar koymadan oluşan politik bir düzene gereksinim duyulur (Aristoteles, 1998: *POL*1252b27-30, 1323b40-1324a1, 1333a29-30, 1995c: *EE*1217a17-20).

Kısacası, bir sistem filozofu olarak Aristoteles'in disiplinlerarası olan fikirlerinin, bazı açılardan tek bir (temel) noktada toplanması, son tahlilde olanaklı olur. Filozof, politik bir topluluk içinde de benzer görüşleri ve kavramlar arasındaki bağlantıyı iletir. Bu yüzden, onun etik teorisi nasıl ki biyolojiyle bağlantılıysa, psikolojinin kendisi için de biyoloji şartsa, politika teorisi de uygulamada onun etik teorisinden çıkarılabilir.

Ancak, tıpkı doğada olduğu gibi politik bir toplumda da hiyerarşik bir yapı mevcuttur ve bu, filozofun keskin kanaatine göre, doğanın işleyişine de uygundur. Nitekim Aristoteles, politik bir toplulukta sadece kadınlar değil, doğal köleler (natural slaves), fiziksel işlere koşulan işçiler, Grek olmayanlar, yani, barbarların da (βάρβαροι / barbaroi), kendilerini tamlığa ulaştırma yolunda eyleme geçen diğer insanlar gibi rasyonel failer olarak fonksiyonlarını tam manasıyla yerine getirme gücünden azade olduklarını, onların bu tipten meselelere uygun olmadıklarını düşünür; dolayısıyla onlar, doğal kölelerdir; çünkü bu durumları doğadan kaynaklanmaktadır (Aristoteles, 1995q: *POL*1252b5-9, 1255a28-b2, 1285a19-21).

Filozofun yaşadığı dönemler itibarıyla, Grek olmayan topluluklar hakkında birçok yazı kaleme alınmıştır ve kendisinin Grek olmayan toplulukların gelenekleri (Νόμιμα βάρβαρικά / nómina barbarika / barbarian customs) üzerine birtakım çalışmalar kaleme aldığı biliniyor olsa da söz konusu çalışmaları içeren fragmanlar kayıptır; ne var ki, fragmanların kayıp olmasına rağmen, filozofun etik ve politika teorisinde Grek olmayan topluluklara sayısız atıf ve açıklamada bulunduğu ortadadır (Heath, 2008: 245). Bahis konusu edilen çalışmalarda, yani, barbar halkların kültürlerine ilişkin yazıp çizdiklerinde İskender'in (MÖ 356 – MÖ 323) komutasındaki ordu mensuplarından edindiği bilgilerin etkisi göz ardı edilemez (Stagl, 2004: 38). Nitekim o bu bilgileri, yani, edinmiş olduğu vukufları, hukuk çalışmalarını temellendirmeye yarayacak olan, dönem içinde yazılıp çizilmiş gezi kitaplarının (περιγηγεῖσθαι / periēgeísthai / to lead around) kapsamında birleştirmeye çalışır (Aristoteles, 1995s: *RHE*1360a30-8; 1995q: *POL*1262a18-22).

Çalışmaların muhtevasında, uzak coğrafyalardan olan Grek olmayanların doğal olarak akılsallıktan nemalanamadıklarını (άλογιστοι / alogistoi / reasonless / without rational calculation) ve onların sadece algısal bir yaşamı (αισθητικόν / aisthētikón / sense

perception) sürdürdüklerini sarıh bir tutumla benimsemede kararlılık mevcuttur. Filozof nezdinde, tıpkı, ‘insan-olmayan (βάρβαροι) diğer hayvanlar’⁹⁸ gibi, onların da ‘insan-olmayan hayvanlardan’ hiçbir farkı olmadığı ayırt edilir (Aristoteles, 1999: NE1149a9-11).

Ancak, filozofun, özellikle kendi yaşadığı coğrafyaya daha yakın olan Grek olmayanların rasyonalitesini dolaylı yollardan kabul ettiği de görülür ve burada bir çelişkiyle karşılaşılır. Nitekim filozofun bunun farkına varamadığı, varmış olsa bile kabul etmekte zorlandığı açıktır; çünkü doğadan kaynaklı bir defektten ötürü, akılsallıktan noksan olmalarına rağmen, barbar olarak imlenen insanlar ya da filozofun perspektifiyle ‘insan-olmayan hayvanlar’, Grekler tarafından yönetilmeler bile kendi başlarına bırakıldıklarında yaşadıkları toplumu örgütleyebilecek ölçüde akılsallığa tabidir. Örnek vermek gerekirse, Pers Kralı I. Kserkses’in (MÖ 519 – MÖ 465) lojistik açıdan oldukça karmaşık bir biçimde planladığı projeyle birlikte Greklere karşı başlattığı istila ya da filozofun da bizzat tanıdığı, kentine sığındığı *Akademeia*’da eğitim görmüş olan kayınpederi *Atarneus* (veya Ἄταρνα) Tiranı Köle Hermias’ın (MÖ? – MÖ 341)⁹⁹, (Ερμίας ὁ Ἄταρνεύς) yönetim kariyerinde yürütmüş olduğu politik faaliyetleri, kendisinin bu tipten fikirlerine yönelik karşı-örnekler olarak sunulabilir.

Öte taraftan, bazı Grek olmayanların teknolojik açıdan epey ileride olduğu da gözden kaçırılmaz; örneğin Mısırlıların bir “theōria” olan matematiği icat ettiği alenen ayırt edilebilir (Aristoteles, 1995g: MET981b13-25). Yine lafın gelişi, Babillilerin de astronomide bir hayli ileride oldukları su götürmez bir gerçektir (Aristoteles, 1995l: DECA292a7-9). Haliyle, bu noktada şöyle soru sorulabilir, ‘Peki, bu insanların oluşturduğu topluluklar, tamamıyla özerk bir akıl yürütme kapasitesine (λογισμός) sahip olmasalardı, tüm bunları nasıl gerçekleştirirdi?’

Nihayetinde filozof, ileri bir toplumun, tabiri caizse ‘ihya’ olmuş sınıfsal bir düzenin, matematikle sağlanamayacağını, matematiğin temel ihtiyaçları karşılamadığını,

⁹⁸ *POL*’de ele alınan, insanın politik bir hayvan olması hususu, *DA*’da verilen üç parçalı ruh kuramıyla birlikte incelendiğinde, insanın bitkiler ve ‘insan-olmayan hayvanlardan’ ayrıştığı nokta daha net tayin edilir. Böylece, insanın akıllı politik bir hayvan olduğu görüşünü bütünler ve *NE*’de ele alınan, *Üç Yaşam Biçimi* içinde politika yaşamında kazanılacak onurun sağlayacağı refahın kendisini de anlamlı kılar. Sonuç olarak, politika veya siyasetin filozofun sisteminde bu denli önemli bir paya sahip olması kaçınılmaz olur.

⁹⁹ Ayrıntılı bir çalışma için; Bkz. Anton-Hermann Chroust, *Aristotle's Sojourn In Assos* (1972).

hazza ilişkin¹⁰⁰ toplumsal şatafat sağlayan bir ön hazırlık sunmadığını da düşünmektedir; buna uygun olarak, Mısırlı Rahipler Sınıfı örnek gösterilebilir. Ne yazık ki, filozofun bu tipten görüşleri, Herodotus'un (MÖ 484 – MÖ 425), *Antik Mısır*'da arazi tahsisi ve vergi değerlendirmelerinin yapılabilmesi amacıyla geometrinin icat edildiğine yönelik tahminleriyle de bir tezatlık oluşturur (Heath, 2008: 245).

Filozof, kölelerin, daha doğrusu, doğal kölelerin akılsallıktan noksan olduğunu düşünür, ancak, onların, belli bir rasyonaliteye sahip olduklarını da dolaylı yollardan, bir şekilde onaylar. Hal böyleyken, o, Grek olmayanların, barbarların, yani, otonom bir akıl yürütme kapasitesinden noksan olanların, söz konusu 'insan-olmayan hayvanların', daha sınırlı bir düzlemle ele alınmasına açık bir kapı bırakır. Çünkü filozofa göre, akılsallığın birden fazla türü olduğu, kendi yazıp-çizdikleriyle paraleldir ve o da tüm bunları tanır. Söz gelimi, "tekhnê" anlamadan icra edilebilir ve alışılan becerilerle taklit edilebilir türden bir şeydir. Filozof bundan deneyim (εμπειρία / empeiría / experience) olarak bahseder (Aristoteles, 1995q: *POL981a12-5*). Hatta *HA*'da hayvanların içgüdüsel davranışlarıyla özdeşleştirmeye çalışır (Aristoteles, 1995e: *HA588a28-b5*). Fakat bir çocuğun gözlem yoluyla edinmiş olduğu davranışlar ve bu davranışlar vasıtasıyla üretmiş olduğu şeyler, tıpkı Antik Mısırlıların yapmış olduğu gibi bir piramidin inşa edilmesiyle veya Pers Kralı I. Kserkses'in lojistik istilasıyla mukayese edilemez yapıp-etmelere gönderimlerde bulunur; çünkü bu tipten projeler basit amaçlar için araçsal bir yol bulmadan daha fazlasını içinde barındırır; ne de olsa karmaşıktır, böylelikle, her koşulda, örtük anlamda ustalıktan (zanaat) ve içgüdüden daha fazlasını gerektirir (Kraut, 2002: 289).

Teknikten ayrışan, pratik bilgelik veyahut da akılı başındalık olarak tanımlandırılan "phronēsis" (φρόνησις) ise, adından da anlaşılacağı üzere pratiklere, eylemlere (πράξις / prâxis) yönelik olarak üretim ve sanatla (ποίησις / poiēsis) alakalı bir terimdir. Ancak, üretim özünde değerli olan bir şey değildir, ek olarak, ürün –ki söz konusu ürün, ne kadar değerli olursa olsun, buna mükabil olarak, hiçbir şekilde iyi eylemin (εὖ πράξει / eu praxei) kendisiyle kıyaslanamaz. Sebebine gelince, iyi eylem (εὖ έργον / deed) özünde değerli olandır; ne de olsa sırf kendi uğruna (for its own sake), özgür olarak (ἐφ' ἑμῶν) tercih edilmeye bağlıdır (Aristoteles, 1999: *NE1105a31-3, 1144a18-20, 1176b6-11*). Dolayısıyla, amacı bir ürün ortaya koymak olan sanatın, kişiye ne yapılması gerektiğine yönelik bir direktimi içermediği; bunu yerine, kişinin nasıl bir ürün ortaya koyacağına ilişkin ve

¹⁰⁰ Her şeyden önce acı ve haz, nörolojik terimlerle açıklanabilir olmasının yanı sıra bilişsel farkındalıklarla, davranışsal eğilimlerle, kültürel ve eğitimsel faktörlerle de yorumlanabilir nitelikte olan olgulardır (Gómez, 2017: 1).

koşullara bağlı olarak ne yapması gerektiğini söylediği veya anlattığı seçilir; bu yüzden kişi, ürünün üretilmeye değer olup-olmadığını belirlemek için bakış açısını başka bir yöne konumlandırmalıdır; çünkü sanat (τέχνη), bir nevi, yönlendiricilik vasfıyla ayırt edilir ve bu yönlendir(-il)me usulü de esasında, akli başındalığın (φρόνησις) merkezinden gerçekleştirilir (Aristoteles, 1999: NE1141b21-4; 1995c: EE1217a6-8).¹⁰¹ Bu nedenle, pratik bilgelik veyahut akli başındalıktan kastın, bu terimin “arkhitéktōnik” (ἀρχιτέκτων / arkhitéktōn / chief builder) öz niteliği olan bir benzeşimle, ‘mimarlığın’ ve ‘mimarinin’ çerçevesinden kavranması elzem bir yapıp-etmenin kendisine denk düştüğü olmalıdır (Aristoteles, 1999: NE1094a25-9).

Bu durum itibarıyla, bir üstteki paragraflarda verilen örnekler tekrar düşünüldüğünde, Grek olmayanların teknik ve teorik anlamda bir akıl yürütme kapasitesine sahip olmalarının, aslında, zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkar; çünkü zanaatkârlık (craftsmanship), zanaat (craft) ve belli bir alanda hüner (art) sahibi olmak, teknik anlamda bir bilgiyi (τέχνη) gerektirdiğinden katı anlamda bir akılsallığa tabidir (Aristoteles, 1999: NE1140a10, 1995g: MET981a5-30). Böylece, Asyalı olan toplulukların akıllı, teknik ve kurallı oldukları sonucu ortaya çıkar (Aristoteles, 1995q: POL132b27-9) ve Grek olmayanlardan sayılan barbar zanaatkârların da teknik anlamda bir akılsallığa tabi oldukları fark edilir.

Ayıklanan tüm bu fikirlere rağmen, kölelerin mutluluğa, refaha veyahut da afiyete (εὐδαιμονία) ulaşması söz konusu olamaz; yani, onlar, en iyi türden bir yaşam olarak belirtilen mutluluk (εὐδαιμονία) yaşamının kendisine ulaşamazlar (Aristoteles, 1995q: POL1280a31-5).

Çünkü mutluluk erdemli faaliyetlerden müteşekkildir; hal böyleyken, mutluluk olan “eudaimōnia” tekniğe ilişkin olan akılsallığın ötesinde yer alır. Dolayısıyla, kölelerin erdemli bir hayat tarzına ulaşamamalarını açıklamak, kavramaya yönelik bir akli başındalığın, yani, “arkhitéktōnik” pratik bilgeliğin yetersizliğini (veya noksanlığını) hatırlatır. Bundan ötürü, filozofun sisteminde, doğal olarak köle olan insanların (ne de olsa hala insandırlar) mahrum bırakıldığı bir tür akılsallığın mevcudiyeti açığa çıkar; çünkü köleler, akıl nezdinde sınırlandırılmış insanlardır; efendilerinin pratik emilerini anlarlar ama o pratiğe kendi adlarına sahip değillerdir; nihayetinde pratiğe sahip olmak, yerine

¹⁰¹ Dolayısıyla, etik de bir eylem kılavuzu olarak fonksiyon kazanabilir; pratik bilgelikse (φρόνησις), kişi ve üretimi açısından farklı olsa da siyasi yaşama da gönderimde bulunan bir bilişsel kondisyon (ἔξις) babında önem arz eder (Aristoteles, 1999: NE1141b23-5).

getirilen ahlâki seçimlerden önce gelen düşünüp-taşınma sürecine (deliberation) vurgu yapar¹⁰²; ihtiyatlı olmayı gündeme getirir ve filozof nezdinde de bunun kölelerde olmaması gerekir (Brunt, 1997: 362-3).

Özetle, Grek olmayanlar, barbarlar veya barbar zanaatkârlar, yani, ‘insan-olmayan hayvanlar’, teknik (tekhnê) için belli bir akıl yürütme kapasitesine sahip olsalar da bu filozofun onları araçsal (εὐόργανος / enórganos / instrumental) anlamda akıl yürütmenin dar anlamıyla kasıtlı olarak kısıtlamasına veya onlardaki dolaylı akılsallığı kimi açılardan reddetmesine engel olmayacağı gibi, akıllı bir köle açısından herhangi bir çelişkinin olmadığı sonucunu da ortaya çıkarır (Garver, 1994: 178).

Bu tipten bir düşüncenin yol açmış olduğu gerginlik, filozofun kendi hesabına gerçekleştirmiş olduğu bu olumsuz yargının kendisinden, yani, onun, ‘insanın *télosu*’ ve ‘insanın *érgonu*’ hususları arasındaki bağlantının kendisinden kaynaklanır (MacIntyre, 2016: 86). Çünkü insanın (özellikle köleler, hatta kadınlar) fonksiyonunu yerine getirmesi, adeta doğa tarafından baskılanmaktadır:

Hiç kimse öz-kontrolü olmadığını, kendi kendisine hâkim olamadığını, (ne) tıpkı kadınların evlilik ilişkilerinde söylemeseler de aktif olmaktan ziyade pasif olduklarını; ne de benzer bir şekilde, belirli bir alışkanlıktan ötürü hasta olan kimselerin hastalıklarını kabul etmedikleri gibi kabul etmezler. Öyleyse, bu insanların bu durumları doğadan kaynaklanmaktadır (Aristoteles, 2011: NE1148a31-5).

Doğadan kaynaklanma hususu, kölelerin durumunu filozofun perspektifinden açıklığa kavuşturan bir imlemedir. Keza, aynı imlemenin köleler haricinde kadınlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü çift yönlü bir işleyişe tabi olmasıyla doğa (húlê-morphê), filozofun terminolojisiyle açıklanmak istenirse eğer; kadını, maddeyi sağlayan (húlê), erkeği ise devinim ilkesinin (the principle of motion) sağlayıcısı olmasıyla, dolaylı olarak formu (morphê) veren bir varlık konumuna iter (Aristoteles, 1995d: GA729b12-21, 740b23-4). Biyolojik işlerliğe yansıtılan bu görüşlere göre; oluşumun ilkeleri olarak tanımlanan kadın ve erkek söz konusu olduğunda (Aristoteles, 1995d: GA731b18-20), erkeğin, “semen” sayesinde devinimin ilkesini sağladığı ve devinimin de kadındaki maddeyi harekete geçirerek onu biçime (form) kavuşturduğu gözlemlenir (Aristoteles,

¹⁰² Bkz. NE (1999). BK. III, *Preconditions of Virtue: Deliberation*. (Trans. Terence Irwin).

1995d: GA730a24-30). *GA*'nın devam eden satırlarında filozofun, erkeğin üstünlüğünü onadığı artık açıkça seçilmeye başlanır (Aristoteles, 1995d: GA766a30-4); çünkü erkek, “semen” sayesinde, bitkileri, diğer canlı organizmalardan ayıran algısal ruhu (αισθητικόν) da vermesiyle doğadaki oluşumu adeta ‘mükemmelleştirmektedir’ (Aristoteles, 1995d: GA741b5-6). Bu esnada kadının fonksiyonunun, adet kanı (menstrual blood) vasıtasıyla rahimdeki embriyoyu beslemek olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Henry, 2019: 118). Nihayetinde kadının işi bununla da kalmamakta, çünkü bebek doğduktan sonra da onu beslemeye devam etmektedir. Bu da yine adeta kanı sayesinde olur; çünkü anne sütü de esasında, adet kanının farklı bir biçimidir. Kısacası, filozofa göre, kadın maddeyi temin eder ve bebeğin besleyici ruhunu (θρεπτικόν) sağlar, erkek ise, söz konusu maddeye form kazandırma ve algısal ruhunu verme fonksiyonuna tabidir ve bu görüşler, kadının “semen” üretemiyor oluşu, sıklıkla yaşadığı menstrüasyon döngüleri ve tüm bunların bir sonucu olan adet kanı ve bu kanın pis olduğuna dair yaygın görüşlerle bir araya geldiğinde, tıpkı Grek olmayan insanların, kölelerin, barbarların Grek olanlardan aşağı olması gibi, kadının da erkekten aşağı bir konumda yer almasını haklı çıkarmaya yarayan argümanlar olarak cisimleşirler (Ward, 2014: 2) ve filozofun teleolojisindeki madde ve form düalizminin *POL* ile *OEKO*'da kadın ve erkek arasında belirginleşen fonksiyon (érgon) farklılıklarıyla birlikte okunduğunda, erkeğin (eídos / form = “semen”) kadına (húlē / matter) öncel olmasının, sırasıyla, pasif-aktif veya feminen-maskülen tezatlığın kendisi hakkında olduğu çıkarımının yapılabilmesini (Hooykaas, 1983: 106) ve form, yani, “semen”in DNA'ya ait genetik bir program olarak çalıştığını, bu sayede de maddeye biçim kazandırdığını dile getirebilmeyi mümkün kıldığı gözlemlenir (Mayr, 1974: 111). Nihayetinde bu fikirler önceki bölümlerde ele alınan ruh kuramıyla da örtüşerek, psikolojik bölümlerdeki biyolojik dilin varlığının ayırt edilebilmesini ve onun tıpkı fizikten anladığının cansız maddenin biyolojisi olduğu gibi, psikolojiden anladığının da ruhun biyolojisi olduğunu ima etmeye alan açtığı söylenebilir (Aristoteles, 1995r: PA641a18). Özetle, filozofun fikirlerindeki kapalı döngüsellik (circulus in demonstrando), daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi formun maddeden daha iyi olduğu ve önce geldiği sonucuyla birlikte ayrımlandığında, tüm bunların, doğal bir ilkeye, yani, zorunluluğa dayandırılarak, erkeğin üstün (κρείσσων / kreíssōn / better / superior / more excellent) kılınmasına, kadının da erkekten daha aşağı (χείρων / kheírōn / inferior / worse in quality) bir konuma çekilebilmesine imkân tanır (Aristoteles, 1995q: POL1254b14-5).

Hane halkının idaresinin, üç ayrı kısımdan oluştuğu doğrulandı: [1] birincisi, efendilik (mastership) (daha önce tartıştığımız gibi), [2] diğeri, babalık, [3]

sonuncusu da evlilikti. Bir erkek, karısı ve çocuklarının her ikisine de özgür insanlar olarak hükmeder, fakat bu hükmetme (karısı için), bir devlet adamının yaptığı tarzda bir hükmetme değildir veyahut da (çocukları için) bir kralın yaptığı gibi (bir hükmetme) değildir. Bir erkek için denebilir ki, doğaya aykırı olmadıkça, doğal olarak bir kadına kıyasla yönetim için daha uygundur (tıpkı) daha yaşlı ve daha olgunlaşmış olan birinin daha genç ve daha az olgunlaşmış (toy) olanlara rehberlik ediyor olması gibi (Aristoteles, 1998: *POL1259a36-b2*).

Filozofun, gerek etik gerekse de politikayla ilgili olarak dile getirmiş olduklarında biyolojik bir yaklaşımın izleri böylelikle ayırt edilebilir. Nihayetinde o *MET*'in daha ilk satırlarında, insan ırkını (ἔθνος / éthnos / class) diğer canlılardan farklı bir konuma yerleştirir ve birtakım kavrayışları bakımından, tümel ve tekil olanları ayırt etme hususunda onların daha akıllı (φρόνιμος / phrónimos / wise / practically wise) olduklarını beyan eder (Aristoteles, 1995g: *MET980a22-981a12*). Daha önceki satırlarda gözetildiği gibi, o, *EE* ve *NE*'de fonksiyon kavramını biyolojik bir ince ayırım olarak sunması, *DA*'da psikolojiyle birlikte; tıpkı, fiziğin maddenin biyoloji olması gibi, esasında, psikolojiden kastın da ruhun biyolojisi olarak anlaşılmana imkân tanır; ne de olsa ruhun içinde de taksonomi, yani, sınıflandırma vardır ve söz konusu sınıflandırma içinde her bir bölümün ayrı ayrı fonksiyonları mevcuttur; çünkü ruh kuramı bu fonksiyonları yerlerine getirmeye göre bütünlük kazanır. Bu biyolojik fraksiyon, politika teorisinde de kendisini hissettir, filozof, doğal olarak politik bir hayvan olan insanların (Aristoteles, 1999: *NE1097b11*), bazı canlılardan neden daha üst bir konumda olduğunu detaylandırmaya çalışır (Aristoteles, 1995q: *POL1253a2-19*). *MET*'in giriş kısmıyla da büyük benzerlikler taşıyan aynı tema, filozofun kadın ve erkekten ayrı ayrı bahsetmesi ve kadının neden erkekten daha aşağı bir konumda olduğunu açıklamaya büyük önem göstermesiyle birlikte, kadınların doğal aşağılığının ve doğal köleliğin varlığının, bir nevi, kanıtlarını teşkil eder (Aristoteles, 1995q: *POL1254b12-6, 1252a31*)¹⁰³ ve o biyolojizm ve elitizm içeren fikirlerini, “ruhun düşünülmesinin bu görüşlere yönlendirmesine” dayandırır ve ekler:

Ruh, doğal olarak, yöneten ve yönetilen kısımlardan oluşur, biz bunlar için diyebiliriz ki her biri farklı erdemlere (virtues) sahiptir, demem o ki, ruhun

¹⁰³ Aristoteles, hiyerarşiyi, ilerleyen satırlarda, erdem temelinden de sürdürür: “(...) Öyleyse, gayet aşikârdır ki bahis konusu edilenlerin hepsi karakter erdemine, ölçülülüğe, cesarete sahiptir ve tıpkı Sokrates’in farz ettiği gibi bir erkeğin adaleti bir kadınıkiyle aynı değildir: biri yönetici olarak erkeğin cesaretidir, diğeri ona yardımcı olan kadının ve bu farklılık diğer erdemlerde de bu şekildedir” (Aristoteles, 1998: *POL1260a20-5*). Bu noktada; Karş. Bkz. *Meno* (Μένων), (Platon, 1997b: 73a6-c).

kısımlarından ilki rasyonel (akılsal), diğeriye rasyonel olmayan (akılsal olmayan) kısmına aittir. Öyleyse, diğeri durumlarda da aynı şeyin geçerli olduğu apaçıktır, yönetmek ve yönetilmekle ilgili vakaların tamamı doğaldır. Özgür olanlar köleleri yönetir, erkek kadını yönetir ve yine erkek çocuğu yönetir ama farklı bir şekilde, çünkü tüm bu sayılanlarda ruhun kısımları farklı şekillerde var olurlar. Bir kölede, ruhun düşünen kısmı baştan sona noksandır; bir kadında bu kısım vardır, ancak, bu kısmın kendisi de otoriteden noksandır; bir çocukta da bu kısım vardır ama bu kısım da tam anlamıyla olgunlaşmamıştır. Bu yüzden, şöyle varsayalım, bu saydıklarımızda geçerli olanların aynısı karakter erdemleri için de geçerlidir: hepsi onlarda paylaştırılmış olmalı, ancak, aynı tarzda değil; daha doğrusu, her bir (erkek) kendi görevini yerine getirebilmek için bahsi edilen kısımlardan yoksun olmamalıdır. İşte bunların bir sonucu olarak, idare sahibi bir kimse karakter erdemine sahip olmalıdır (Aristoteles, 1998: *POL*1260a5-16).

4.2.2. Bir Pólis Devleti ve Politik Bir Yaşam İçinde Kadın ve Kölenin Konumu

Filozof, bilimler taksonomisinde pratik bilimlerin alanına giren etikle, mutluluğun (eudaimōnia), daha önceki satırlarda da değinildiği gibi, üç yaşam türünün sonuncusu olan düşünce yaşamıyla bağlantılı olarak akılsal bir yaşama tabi olmasıyla, insanın refahının, bütün olarak fonksiyonunu (érgon) tam uygunlukla icra ettiği (ποιεῖ / poiei / ποιέω / poiéō / to make) bir etkinliğe (enérgeia) dayalı olduğunu dile getirmek istemektedir. Bir şeyin erdemi (ἀρετή), böylelikle, onun etkinliği (enérgeia) olarak, en iyi formuna (εἶδος) dönüşür (Eikeland, 2008: 53).

Böylece, Aristoteles'e göre, karakter (ethical) ve düşünce (intellectual) erdemleri insanlar için "héxeis" (ἕξεις / states) olur (Aristoteles, 1999: *NE*1139a1-35); çünkü her iki erdem kategorisini birbirine bağlayan "phrónēsis", zaman ve deneyime gereksinim duyar (Kristjánsson, 2016: 166). Bunun anlamı da gayet açıktır, çünkü söz konusu kavram, beceri, yetenek, alışkanlık, birleştirilmiş düzen (διάθεσις / diáthesis / disposition) ve eğilim olarak insanın kavramış olduğu, belli bir tarzdaki pratiklerine ve algılarına gönderimlerde bulunur. Bir "héxis", hem iyi hem de kötü olabilir; ancak, erdemden kasıt, kendi alanı ve etkinlik (enérgeia) türü kapsamında en yüce olan "héxis"i içerir. Bir "héxis" (ἔχειν / ekhein / habere / having / to have) basit bir dille ifade edilecek olursa, birincil olarak, edinilen ya da kavranılan bir şeyi karşılar. Karakter ve düşünce erdemleri (Ἀρετής / aretēs), kusursuz

bir etkinliğin (enérgeia) amacına (télōs) vurgu yaparak, esasında, belli türden, henüz tamamlanmamış bir pratikten çıkarsanır, dolayısıyla, tamlığa ilişkin saptama, şu halde, bu tamlığın, belli başlı türden erdemli bir “héxis” ya da bir “habitus”un sonucu olan bir şey(ler) olduğu olabilir. ‘Peki, erdemden tam anlamıyla ne kastedilmektedir?’ Bir erdemle, filozof, belli başlı türden bir olanağı, potansiyeli, kapasiteyi (dúnamis) anlamaktadır. Mükemmel sayılabilecek bir pratikte bulunma kabiliyeti, sınırları belli olan türden bir “ἐντελέχεια”dır ya da daha açık bir ifadeyle, bütünüyle gelişmiş bir potansiyelin (dúnamis) gerçekliğinin ta kendisidir. Bunun açılımı da etkinlik (enérgeia) gösteren bir varlık olarak, her bir şeyin, her halükarda bir fonksiyona (érgon) tabi olduğu gerçeğini gündeme taşır ve erdemli alışkanlıklara (héxeis) vurgu yapar; varlığın fonksiyonunu olabilecek en iyi şekilde yerine getirebilmesine belli bir zemin hazırlar (Hutchinson, 2016: 40-5). Diğer varlıklar, söz gelimi, insanlar ve doğadaki insan-dışı canlılar farklı erdemlere sahip varlıklar olarak, aynı etkinliği (enérgeia) icra eder. Örneğin, bir insanın bir şeyler öğrenmesi, esasen bir etkinliktir, doğadaki birtakım canlıların erdemi de onların sonal formlarını tamamlanmalarında aynı etkinliğin içinde varlık göstermeleri anlamına gelir (Eikeland, 2003: 53-4).

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de zihin veya düşünce etkinliğini (enérgeia), düşünmeyi, yani, “dianoesthai”yı (διανοεῖσθαι / dia + noein / through / think / to think / reason) veya “nóēsis”i (νόησις / the exercise of reason) dile ait olan, söylemsel (discursive) bir şey olarak tasavvur etmiştir (Aristoteles, 1995g: MET1027b17-1028a5). Bu da dilin gerek içsel gerekse de dışsal kullanım alanlarına ilişkin olarak, dilin kullanım ya da uslamlamalı konuşmadan (lógos) başka bir şey olmadığı fikriyle tamamlanır (Eikeland, 2003: 54).

Filozofun kanaatine göre, “lógos” etkinliği, insanın diğer canlılardan özerk bir alanda yer almasının müsebbibidir (Aristoteles, 1999: NE1139a18-31; 1995q: POL1253a10-8; 1995e: HA488b25-6; 1995o: PHY199a22). MET’in girişinde ve başka yapıtlarında da bahsetmiş olduğu gibi, doğadaki birçok canlı, algı, bellek, hayal gücü gibi yetilere şöyle ya da böyle sahiptir; ancak, bir “lógos”a tabi olmadıkları için, onlardaki edinilmiş pratik tecrübeler (ἐμπειρία / empeiría / practice without knowledge / mere experience), (insana kıyasla) niceliksel ve niteliksel anlamda çok çok azdır (Aristoteles, 1995d: GA731a30-3; 1995g: MET980a28-b27; 1995r: PA99b34-100a4). Bu yüzden, düşünce erdemleriyle de bir “lógos”a (τὸ λογιστικὸς / tò logistikós) malik olmasıyla insanın doğadaki diğer canlılardan üst bir konumda yer almasına vurgu yapar.

Bahsi geçen bu “lógos-karakter”, söz konusu erdemleri, düşüncenin alanına iter. “Lógos”u doğru kullanma kabiliyeti, böylece, eylemleri veya davranışları belirli amaçlar açısından erdemlere dahil eder; yani, “lógos”u doğru kullanma kabiliyeti iyi olan doğrunun kendisini amaçlar, bu da söz konusu eylem veya davranışların kendisini, haliyle, erdemli kılar (Eikeland, 2008: 54-5).

Ancak, karakter erdemleri (ethikai aretēi), karakterin mükemmelliği veya kusursuzluğu olarak, sadece “lógos”un doğru kullanımını içerimlemez; çünkü bu zaten düşünce erdemleri (dianoetikai aretēi) tarafından da içerimlenir. Dolayısıyla, bu noktada şöyle bir ayırım yapmak zaruriyet arz eder; **1) Êthos** (êta ile) karakter anlamına gelir ve alışkanlık, gelenek (custom) anlamlarına gelen **2) êthos** (epsilon ile) kelimesinden türetilir. Filozofa göre, etik¹⁰⁴, insan alışkanlıklarıyla karakterinin; yani, êthosun düzenlenmesini (disposition) sağlayan êthostan ibaret olan bir bütünlüğe dönüşür. Kişinin kendi vasıtasıyla birtakım alışkanlıklardan kaçınmasından ve yine birtakım alışkanlıkların peşinden gitmesinden, doğru türde ve doğru miktarda acı ve hazzın tecrübe edilmesinden veya hissedilmesinden ibarettir. Karakter erdemleri, tek tek bireylerin tek tek tecrübelerinin kendi başlarına ele alınmasını salık vermez, dolayısıyla, bu açıdan da bazı meziyetlerle ilişkilidir. Bu ilişkinin en net örneği, adalet (δικαιοσύνη / dikaiosúnē / justice / righteousness) kavramında bulunur; çünkü adalet, kendi başına bir erdem olsa da karakter erdeminin temel amacıdır, ona bütünlüklü ve evrensel bir yapı kazandırır (Aristoteles, 1999: NE1129b26, 1123a34-1125a16) ve filozofun NE dışındaki eserlerinde de üzerinde sıkça durduğu bir erdem olmasıyla dikkat çeker. Öyleyse, adalet (dikaiosúnē) erdemi, diğer erdemler tarafından da içerimlenmelidir (Eikeland, 2008: 55).

Çünkü kişinin kendisi dışındaki herkesi etkileyen ve başkalarının iyiliğini gözetken, en yüce veya tamamlanmış bir erdem, hatta bütün erdemlerin bizatihi kendisi olan adalet (dikaiosúnē) (Aristoteles, 1999: NE1130a4-8, 1129b30), bir nevi, kusursuzlaştırma fonksiyonuna sahiptir, ek olarak, erdem kategorileriyle ilişkisi bakımından tanımlanır (Aristoteles, 1999: NE1129b26, 1130a13, 1123a34, 1125a16; Karş. 1998: POL1283a40; 1995c: EE1248a8, 1249b25; 1995u: TOP117a35-b2; 1995s: RHE1366a36, 1367a6).

¹⁰⁴ Êthos, êthos, köken olarak, “éthikós”tan (ἠθικός / morality / showing moral character) türetilir. Çoğul bir isim olan “Ta ethika” ise, kabaca, karakterle ilgili, karakterin sahip olduğu (ἔχω / ékhō / ἔχειν / ekhein / contain / possess / having) şeyler olarak Batı dillerindeki karşılığını “ethics” ve türevleri olarak bulur, dolayısıyla etik, aslında ‘etik(ler)’dir; çünkü kavram, tekil olmaktan ziyade çoğul bir ismi niteler (Johnstone, 2007: 1-2).

Aristoteles'e göre, yöneticinin (veya efendinin) sahip olduğu erdemler, topluluğu oluşturan insanların erdemlerinden farklılık göstermelidir (Aristoteles, 1995q: POL1277a20-5). Bu açıdan bakıldığında, adalet ve dolayısıyla karakter erdemlerinin, tıpkı filozofun *POL*'de bahsetmiş olduğu gibi, topluluğun iyiliğini gözeten bir yönetici için elzem bir erdem olduğu anlaşılır (Aristoteles, 1995q: POL1260a17-8) ve "phrónēsis" gerektirir (Aristoteles, 1995q: POL1277b26-7); "phrónēsis"e sahip olmak da karakter erdemlerinin tamamına (bu yüzden de adalete) sahip olmak için şart koşulur (Aristoteles, 1999: NE1144b30-2) ve yönetilenler açısından sadece yöneticinin sahip olması uygun görülür (Aristoteles, 1995q: POL1277b25-9). Dolayısıyla, bahsi geçen yöneticinin her anlamda ideal olduğu fark edilir. Böylelikle, politik bir düzen içinde yönetilenlerin, yani, kadının, erkeğin, çocuğun ve kölenin, yönetenin güdümünde, kendi fonksiyonunu (érgon) yerine getirebilmesi için nitelikli veya yeterli bir (akıl) payı olmalıdır (Aristoteles, 1995q: POL1260a15-6). İdeal yöneticinin fonksiyonu (érgon) ise devam eden satırlarda açıklanır:

Bundan dolayı, bir efendi (de) karakter erdeminin tamamına sahip olmalıdır, çünkü fonksiyonu (érgon) usta bir sanatçının sahip olduğudur, bu usta sanatçı da akıldır (Aristoteles, 1995q: POL1260a16-8).

Doğrusal anlamda bir amaca gönderimde bulunmayan fonksiyon (érgon) kavramı; daha çok, failin ne yaptığıyla ya da nasıl yaptığıyla ilgili olarak bir amaca bağlılık gösterir (Korsgaard, 2008: 138-9). Tıpkı insanın iyiliği veya mutluluğunun sırf onun rasyonel seçimlerinin, tercihlerinin sonucuna bağlı olmadığı gibi bir sonallığı (télos) içerimler; ama dolaylı olarak. Nitekim rasyonel faaliyetler, yapısı gereği, failin neyin uğruna harekete geçmesinin (for the sake of what) değer olduğuna ilişkindir (Korsgaard, 2008: 147). Düzenli topluluk anlamına gelen *pólisin* de bir insan ya da bir organ gibi yerine getirmesi gereken bir sonallık ve tamamlanmaya (entelékheia) tabi olduğu (Aristoteles, 1995q: POL1326a13-5); bu sonallığın de *pólisin* fonksiyonu (érgon) olan politikayı öncelediği (Aristoteles, 1995q: POL1327b5); etiğin de politikaya bağlandığı (Aristoteles, 1999: NE1099b30-2) ve tıpkı etikte mutluluk üzerinden vurgulandığı gibi (Aristoteles, 1999: NE1100a5); erdeme (aretē-dikaiosúnē-zōion politikòn) sahip veya sahip olma imkânı (potansiyeli) bulunan insanın, doğadaki en yüce canlı organizma olduğu (Aristoteles, 1995q: POL1253a38); onun hayatı (βίος) açısından fonksiyonu (érgon) ve amacı (télos) olan *eudaimōnianın* *pólis* açısından da geçerli olduğu ortadadır (Aristoteles, 1995q: POL1295a40, 1327b4-5). Çünkü düzenli bir topluluğa işaret eden bir *pólis*, fonksiyonları olan kısımların birbiriyle koordineli ilişkisi temelinde organik bir bedene işaret eder

(Aristoteles, 1995q: POL1275b20). Böylece, fonksiyon (érgon) kavramının etik ve politika için ciddi bir gereklilik taşıyor olduğu hususu, *pólis* ekseninden de açıklanabilir.

Nihayetinde, dört neden ilkesine dayalı bir *póliste*, bir politikacıdan, barbara hatta bir köleye kadar uzanan bir tenevvüde insanlar, bu organik bedenün kısımlarını oluşturur ve tıpkı organik bir bedende konumlanan ayrı ayrı fonksiyonları olan uzuvların birbirlerini desteklemesi gibi, yönetenle yönetilenlerin ortak fayda amacıyla bir araya gelmesi, bu faydanın güvenlik olduğunu bildirir (Aristoteles, 1995q: POL1252a30-2). Filozof *pólisi* açıklamayı, bütün bilimlerin izlediği bir yol olan analize dayandırır (Aristoteles, 1995q: POL1252a17-24). Bu bakımdan, analitik yöntemin de işaret ettiği gibi, bu bedenün kısımları, filozofun politika teorisi nezdinde¹⁰⁵ bir *pólisten* bahsedebilmek için bazı şeylere gereksinim duyulduğunu ve bunların da:

- 1) Topluluk (κοινωνία / koinônia)
- 2) Anayasa (πολιτεία / politeía)
- 3) Hükümdar veya yönetici (τύραννος / túrannos / ruler / despot) ve
- 4) Anayasada tanımlandığı şekliyle iyi veya mutlu bir yaşam (εὐδαιμονία) amacı, sonallığı (τέλος) olduğunu kesinleştirir (Aristoteles, 1998: POL1280b39-1281a4).

Bir topluluk, maddi bir neden olarak, belli birtakım fonksiyonları (érgon) ve ortak ilgi alanları olan bir grup insanı tanımlar. Filozofun benimsediği, bütünden parçaya ve alt-parçalara giden analitik yöntem, kendi içinde de bir yönetime tabi olan hane halkını, ekonomik bir sınıf ve benzeri gibi yapıları da bu fonksiyonları olan kısımların, organik bir beden olan *pólis* içinde hiyerarşik faaliyetlerde bulunmasını zorunlu kılar (Aristoteles, 1995q: POL1253b1-14, 1261a18). Anayasa veya tüzük olarak adlandırılabilir olan formel neden ise, bir grup insanın hiyerarşik faaliyetindeki belli bir düzenini temsil eder. Öte yandan bir hükümdar veya yönetici de etkin bir nedenin kendisine karşılık gelir. Çünkü filozofun kanaatine göre, bir topluluğun düzeni, bir otoritenin, bir yasa koyucunun (νομοθέτης / nomothetês / a law-giver) varlığından bağımsız olamaz. Sonuç olarak, kısımları ve fonksiyonlarıyla düzenli bir organik beden sayılan topluluk içinde anayasal

¹⁰⁵ Politika, en genel anlamıyla, kanunlar yapan, yaşamayla ilgili olan bir bilimdir; bu açıdan da mimarlık ya da hekimlik gibi üretimsel bilimlerden ziyade, pratik bilgeliğin ağırlıkta olduğu bir disiplin olarak açığa çıkar. Dolayısıyla, biyolojik bir hiyerarşiyi içerdiği söylenen, insanlar arasında da mevcut olan taksonominin, bir politikacının evrensel ilkelere uygun olarak ürettiği, süreklilik arz eden yasal bir sistemin varlığına her açıdan ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

düzenin uygulayıcısı olan politikacının varlığıyla bir *pólisin* sonal nedeni (τέλος), *POL* 'ün ilk kitabının girişinde, filozof tarafından, şu şekilde açıklığa kavuşturulur:

Her *pólis* devletinin bir topluluk olduğunu ve her topluluğun da belli bir tür iyilik uğruna kurulduğunu bildiğimizden dolayı (ki her kişi iyi olduğunu düşündüğü şey için harekete geçer), her topluluğun bazı iyilere yöneldiği açıktır, en yüce otoriteye tabi olmuş ve en üstün amaçları kendine şiar edinmiş olan topluluğun, kusursuz bir otoriter düzenden müteşekkil olduğu kuşku götürmez. İşte buna, bir *pólis* devleti ya da politik bir topluluk diyoruz (Aristoteles, 1995q: *POL1252a1-7*).

Filozofun, politik düzene ilişkin söylemlerinde birtakım girdileri, kendi içlerinde de doğal veya doğal olarak (φύσει / phusei) aşama sırasına ayırıp sınırlandırması, doğası gereği (φύσει) bir sonallığe (τέλος) tabi olan *pólisi* oluşturan kısımlardan bahsetmesiyle birlikte seçilir ve doğadaki ve teleolojideki hiyerarşik düzenin politika teorisine de aktarılmaya çalışılmasıyla farklı yönler kayar (Aristoteles, 1995q: *POL1257b27-32*). Nitekim topluluk, onun kanaatine göre hane halklarından oluşur, bu hane halklarını oluşturanların ise aşama sırasına göre efendi-köle, karı-koca, baba-oğul, yani, özgür insanlar ve köleler olduğu (Aristoteles, 1995q: *POL1253b1-13*) ve köleliğin, *POL* 'ün birinci kitabının beşinci bölümünde filozof tarafından açıkça onandığı gözlemlenir (Aristoteles, 1995q: *POL1255a1*).

Şu halde, filozofun kölelik kurumunu doğrulaması (justification), üç farklı gerekçeye indirgenebilir:

- 1) Doğal (Natural)
- 2) Zorunluluk (Necessary)
- 3) Fayda (Benefit / Expediency)

İlk olarak (1) kölelik doğal bir fenomendir. Çünkü üstün olan aşağı konumda yer alanlara hükmeder; tıpkı ruhun bedeni, aklın ise arzuları yönetmesi veya dizginlemesi gibi. Bir diğer deyişle, bir akıla (λόγος) tabi olmalarıyla üstün olanlar, akıl yürütmeden noksan (ἄλογος / álogos / non-reason) olanlara hükmeder. Aristoteles, köleler ve efendiler açısından fiziksel anlamda herhangi bir farklılık gözetmez; keza doğa da efendiler ve köleler arasında fiziksel anlamda bir ayrım yapmaz. Fakat salt güçlü bir bedenden ibaret olanlar da küçük görevler için vardır (Isaac, 2006: 505). Yani, kölelerin efendilerinden

fiziksel anlamda daha üstün olup-olmaması, doğanın tercihine kalmış olsa da doğa, köleler ve özgür olanlar arasında bedensel anlamda bir ayırım yapmaya eğilimlidir (Morgenthau, 2004: 45). Söz konusu eğilim, zorlama değildir; çünkü doğa, eğer ki belli başlı türden amaçları gerçekleştiriyorsa, köleler güçlü bedenlere sahip olduğu gibi, kesinlikle zayıf beyinlere de sahip olmalıdır (Velásquez, 2000: 81). Çünkü güçlü bir bedenin sahip olunup-olunmaması bir yana, bir efendi, güçlü bir beyni zorunlulukla taşımalıdır (Aristoteles, 1995q: POL1254b16-1255a3).

Filozof, efendi ve kölelerin belli birtakım karakteristik özelliklerle doğmuş olduklarından bahsettiği için, bu tip söylemlerinden ötürü, biyo-politik sonuçları olan proto-ırkçı bir teorinin destekçisiymiş gibi görünür (Isaac, 2006: 505-506). Çünkü köleler, kesinlikle akılsal anlamda efendilerinden geri plandadır. Dolayısıyla, böylesi bir sıra düzeninin, önce gelenleri efendi, sonra gelenleri ise köle yapmasını kaçınılmaz kılar (Aristoteles, 1998: POL1252a24-30).

Yine aynı biçimde, kadınların, çocukların, barbar zanaatkârların, özgür erkeklere kıyasla gerek aile içindeki gerekse de *pólis* içindeki yönetsel hiyerarşik konumları, filozofun tüm bunların doğal olarak böyle olduğuna dair fikirlerinin bizatihi kendisini takip eder (Aristoteles, 1995q: POL1252a-b6). Dolayısıyla, kölelere kıyasla özgür kadınlar, her ne kadar özgür erkeklerden aşağı bir konumda yer alsalar da kölelerden, az da olsa düşünceye sahip olmalarıyla (τὸ βουλευτικόν / tò bouleutikón / the capacity to deliberate) üstündürler (κρείττων / kreíttōn / better); onlar sadece otoriteden yoksundurlar (ἀκυρον / akuron / lack authority), ayrıca, onların özgür erkeklerle mukayese edildiğinde, düşünceleri (τὸ bouleutikón) de yarımıdır (akuron) (Aristoteles, 1995q: POL1260a13-4). Bu da önceki bölümlerde serimlendiği gibi, kadın bedeninin yetersizliğiyle (ἀδυναμία / adunamía / lack or loss of strenght), kadının “semen” olmadan seksüel reproduksiyon sağlayamamasıyla birlikte onun, düşünce yetisinde de (βουλευτικόν / bouleutikón / deliberating) erkeğe kıyasla otoriteden noksan (ἀκυρον / akuron / lack authority) olduğunu ve erkeğe bahşedilen, daha doğrusu, kadının kendi güvenliği (σωτηρία / sôtéria / deliverance / preservation) adına erkeğin sahip olması gereken (for the sake of her sôtéria) otorite yetisiyle bir araya geldiğinde onun, her anlamda, erkek tarafından yönetilmeye uygun olduğuna (ἄρχων / árkhōn / ruler) tekabül eder (Andò, 2012: 42).

Tekrar konuya dönelecek olursa, bir diğer yandan da **(2)** köleliğin zorunlu olduğu düşünülür; çünkü köleler, devletin refahı ve entelektüel uğraşlar için gerekli olan boş

zamanı sağlarlar. Çünkü pratik, yani, yapıp-etme ve üretim farklı şeylerdir ve hayat da üretim değil; bir pratik, bir yapıp-etmedir. Bu yüzden, köleler de hayatın pratiğe ve yapıp-etmeye dayalı şeyler sınıfındaki yardımcılarıdır (Aristoteles, 1998: *POL1254a1-5*). Ayrıca, kölelik kurumu kölelere de fayda sağlar. Çünkü bir köle, kendisine sahip olan efendisinin erdemlerini (Ἀρετή) de paylaşabilir ve kendisini yükseltebilir (Aristoteles, 1998: *POL1252a30-3*).

Sonuç olarak (3), filozof, kölelerin Grek sosyal ve ekonomik sisteminde önemli bir payeye sahip olduklarını düşünür, yani, köleler sistemin sürdürülebilir olmasında ciddi bir fayda aracı olmalarının yanı sıra, Grek topluluklarında ortaya çıkabilecek olan sınıfsal çatışma ve kaos ortamını büyük ölçüde önleme fonksiyonuna sahiptirler. Bu açıdan da filozofun, köleliği, sosyal bir zorunluluk olarak gördüğü beyan edilebilir. Ek olarak da köleler efendiler için, bir nevi, tamamlayıcılık (τέλος / complement) fonksiyonuna tabidir (Aristoteles, 1995q: *POL1252a24-30*). Bu açıdan, etik sistem içinde mutluluk (eudaimōnia) için, kölelerin mükemmelliğin (ἀρετή) sağlayıcıları oldukları yönünde bir yorum getirilebilir; çünkü onlar daha üst düzeydekilere, yani, özgür olanlara boş vakit temin ederler. Ne de olsa, fiziksel işlere koşmak, o dönem itibarıyla Grek topluluklarında aşağı sınıflara has ve hor görülen bir şeyken, entelektüel uğraşlar tam tersi bir pozisyonu abesle işgal eder (Clayton, 2005).

Bu durumda, onun *POL*'ün girişinde benimsediğini ifade ettiği analitik yöntemin imlediği tüm bu parçalar bir bütün olarak bir araya getirilirse, şöyle bir soru yöneltmesi uygun olur; mademki ayrı ayrı fonksiyonlara sahip kısımlardan oluşan bir organik bedene benzetilen *pólis*in de bir insan gibi fonksiyonu (érgon) var ve bu fonksiyon, bir sonallığe, tamamlanmaya yönelik (eudaimōnia), öyleyse, bu durum, 'filozofun, doğal köleleri, yine de bir şekilde, bir insan olarak görmesiyle birlikte ele alındığında, bu kölelerin fonksiyonunun (érgon) nelliğini nasıl açıklığa kavuşturabilir?'

Giorgio Agamben'in (1942 –), *The Use of Bodies* (L'uso dei corpi) (2016) adlı eseri göz önünde tutulursa, yöneltilen bu sorunun, filozofun politika ve etik teorisi için adeta bir 'eşik' olduğu söylenebilir (Backman, 2017: 22). Çünkü kölelik kurumunun onanmasıyla birlikte kölelerin doğal olarak köle olsalar da yine de insan oldukları gözlemlenir. Böylelikle, onların, efendilerinin hayatlarını paylaşmaları, onların kendilerine yöneltmiş olduğu söylemsel (discursive) emirler içeren nedenleri anlayabildiği ölçüde, akıllı (lógos) ve özgür efendilerinin önemli bir noktada yer aldığı

toplumun veya topluluğun (κοινωνία / koinônia / communion / fellowship) düzeninin sağlanmasında ve *pólisin* (πόλις / city-state / fortified town) sonallığının (télōs) gerçekleşmesinde görev alan insanlar olduğu söylenebilir. Akıllı olmak veya bir “lógos”a tabi olmak kendilerine ait değildir; çünkü daha önceki satırlarda da örneklendiği gibi çelişkili olarak, dolaylı anlamda olsa da lineer anlamda bir akla sahip (ekhein) değildir; daha doğrusu, rasyonel müzakerelerden ve tamamıyla bağımsız, kendine has, inisiyatiflerden müteşekkil olan bir akıl yürütme yetisine (δύναμις) kendileri adına, birinci dereceden sahip (ekhein) değildir. Bu durumda, akıl vardır ama bu akıl sınırlandırılmış bir düzlemedir ve sadece efendilerinin çıkarlarına aittir; çünkü onların emirlerini yerine getirmek için efendilerini gözetmeleri sebebiyle buna az da olsa ihtiyaçları vardır. Bu bakımdan, kölelerin kullanımı ve onların görevlendirilmesi (χρησις / chrēsis / employment) tamamıyla araçsaldır (instrumental); çünkü köle, ailenin ve daha geniş anlamda toplulukların düzeninde, yaşayan bir mülktür (possession), bir eşyadır (property) (Aristoteles, 1995q: *POL1253b32-4*). Nitekim araçlar çeşitli tarzlarda olabilir, bazıları yaşar, bazıları ise yaşamaz (lifeless), söz gelimi bir geminin kaptanı, gemiyi cansız bir araç olan dümen vasıtasıyla yönlendirir, ancak geminin gözcüsü, kaptan için canlı bir araçtır; dolayısıyla, bu tarz sanatlarda (gemicilik, kaptanlık) olduğu gibi, hizmetçiler de bir tür araçtır. Köleler de bir tür hizmetçi (a kind of servant) olduğundan onlar da bir araçtır, ama en nihayetinde yine de insandır ve bu yüzden de canlıdır, yaşar; yaşamaya devam eder (Aristoteles, 1995q: *POL1253b27-31*).

Yani, kölelerin fonksiyonu (ἔργον / érgon / function), *POL*’ün birinci kitabından hareketle, esasında onların bedenlerinin (σώματος / sōmatos / bodies) araçsal (instrumental) bir kullanımı (χρησις / chrēsis / a use) olarak, onları yapıp-etme (πρᾶξις / prâxis / action-activity-practice) sürecinin araç(ları) (ὄργανον / órganon / instrument / tool) haline getirir; üstelik bu, yalnızca eylem (πρᾶξις) sürecinin kendisiyle sınırlıdır (Chuska, 2000: 281). Çünkü onlar, yapıp-etme sürecinin (πρᾶξις) sonallığı (τέλος / télos / end / goal) olan üretimin (ποίησις / poíēsis / production / fabrication) araçları (ὄργανα / órgana / instruments / tools) değildir (Aristoteles, 1995q: *POL1254a1-5*). Bu sebeple, kölelerin fonksiyonu, onların bedenlerinin kullanımı olarak, bir nevi, efendilerinin temel fonksiyonlarını tamamlamada fayda sağlamaktır (Aristoteles, 1995q: *POL1254b28-1260a33*). Bu tamamlama ise, yine dolaylı anlamda, insan refahının paradigması olan düşünsel alana ait “theōría” (θεωρία / contemplation) merkezli bir yaşama dair olabilir (Aristoteles, 1999: *NE1178b33*) yahut filozofun ikincil anlamda yine bir tür insan refahı

olarak gözettiği, politik faaliyetleri merkeze alan bir yaşama yönelik olabilir (Aristoteles, 1999: NE1178a9).¹⁰⁶

Aristoteles'in kimi kavramları, eş anlamlı olanlarla değiştirerek kullanmaya eğilimli bir filozof olduğundan bahsedilmişti. Örneğin, etkinliğin (ἐνέργεια), ona göre; bir potansiyelin (ya da gücün) (δύναμις / dúnamis) kullanılmasıyla, sonal (télōs) olan için (bir şey uğruna) fonksiyonun (érgon) yerine getirilmesi olduğu anlaşılır. Böylece, kullanımı ve görevlendirilmeleri, bir etkinlik halinde olma (ἐνεργεῖν / energeîn / being-at-work) teşkil eden potansiyeller (δυνάμειος) gündeme geldiğinde (πρᾶξις / prâxis / 'action-activity-practice'), bunların, kendi sonalliklerine (τελοῖ) kendinde zaten içkin (ἐντελέχειᾱ / entelécheia) oldukları fark edilir; tıpkı gözün fonksiyonu (érgon) olan görme etkinliğinde ayrımlanabildiği gibi. Dolayısıyla, istihdam, kullanım veya görevlendirilmenin (χρῆσις / chrēsis / employment / use) kendisi, bir sonale (télōs) ilişkin olan bir fonksiyon(-ellik) (érgon) taşıma durumunu betimler; çünkü üretim durumunda (ποίησις / poiēsis / production / creation), kölenin potansiyelinin (dúnamis) kullanımı (chrēsis), fonksiyona (érgon) yönelik araçsal (instrumental) bir süreçle bağlantı halindedir. Bu bakımdan, Agamben, bir kölenin fonksiyonunu (érgon), onun bedenini kullanması (use of the body) olarak beyan eder (Agamben, 2016: 3-23). Tıpkı hane halklarının, yani, ailelerin (οἴκοι / oikoi / families / houses / households) düzeninden kurulu olan, belli bir tüzüğe (πολιτεῖᾱ / politeiā / constitution), söz gelimi, hiyerarşik bir sıralamayla çocuğun eğitime ve beslenmesine yönelik bir süreç içinde, erkek ile kadın arasındaki fonksiyon farklarının tabi olduğu topluluğun (koinōnia) mutluluk (eudaimōnia) veya afiyetinin (flourishing) bir sonallik (télōs / final cause) olarak sunumlanabilecek olması gibi, köleler de efendilerinin hayatlarına katılırlar ve onları süreç içinde bütünlemeye çalışırlar (Aristoteles, 1995q: POL1255b11). Hatta Aristoteles, bu bütünlemede rol alan köleden söz ederken, ondan kendi efendisinin bir parçası, ama daha ziyade onun (yani, kendi efendisinin) vücudunun (σώμα / sōma / body) ayrı bir parçası olduğu yönünde bahseder, eş deyişle, Aristoteles'te, efendinin bakış açısına göre bir köle, kendi vücudunun sökülüp-takılabilir bir parçasıdır; özellikle de eylemlerin gerçekleştirilmesinde müstakil bir araçtır (Aristoteles, 1995c: EE1241b22; 1998: POL1254a1-17). Bu gibi sebeplerle, onların (efendilerinin) ruhunun (ψυχή / psukhē) akla (lógos) uygun erdem (aretē) uyarınca gerçekleşen etkinliğiyle (enérgeia) mutluluk amacına (télōs) ve tamlığına (teleiōn) erişmesinde araçsal faktörler olarak görülebilecek olan köleler, düzenli topluluktaki (koinōnia) yerlerini işte bu şekilde

¹⁰⁶ Böyle bir yaşam tarzı köleler için de kıymetli ve dolayısıyla erdemlidir; yani, köle için de özünde değerli bir yaşam olanağı mevcuttur (Heath, 2008: 260-1).

alırlar. Ne de olsa, onların erdemli olmaları, bir etkinlik (*enérgeia*) olarak mutluluk (*eudaimōnia*) yaşamına ilişkin olan bir şey olmayacaktır; çünkü akıldan (*lógos*), şöyle ya da böyle, doğal olarak noksandırlar; onlar, bu kavramların içeriklerinin gerçekleşmesinde (veya fonksiyon kazanmasında) araçsal faktörler olarak, sadece bedenlerini kullanmakla (*ἡ τοῦ σώματος χρῆσις / hē tou sōmatos chrēsis / use of bodies*) görevlendirilmişlerdir (veya kısıtlanmışlardır) (Aristoteles, 1995q: *POL1254b18-20*). Özetle, bu fikirler, kölenin fonksiyonuyla birlikte simetrik bir argüman biçiminde formüle edilecek olursa, şöyle iki parçalı, basit bir tablo ile karşılaşılır; **1** “*érgon (anthopou) psukhēs énergeia kata lógon*”, yani, insanın fonksiyonu (*érgon*), “*lógos*” nezdince sürdürülen bir ruh etkinliğidir (Aristoteles, 1999: *NE1098a7*). Ve **2** “*érgon (doulou) hē tou sōmatos chrēsis*“, yani, kölenin fonksiyonu bedeninin kullanımınıdır (Agamben, 2016: 5). Bu basit tablolaştırmanın sezdirmediği fikirse gayet açık-seçiktir; çünkü kölelerin, efendilerinin emirlerine itaat ederek, onların yaşam (*βίος / bíos*) tarzının özerkliğini desteklemek için kullanılan, bu sayede de filozof nezdinde, az da olsa erdemli sayılmakta olan insanlar olduğu düşüncesini akıllara getirebilmektedir.

Sonuç olarak, kadınlar, köleler, barbar zanaatkârlar içinde, özellikle, barbar zanaatkârların aksine bir efendinin yaşamına bağlı olmaları bakımından kölelerin ve yine aynı şekilde bir erkeğin hane içindeki yönetici konumuna itaat eden kadınların fonksiyonları (*ἔργα / érga / functions*) açısından, onların neden böyle olduklarının serimlenmeye çalışıldığı bu çalışmada, filozofun biyolojik bir dil kullanımının mevcudiyeti açıktır. Ancak, köleliğin ve kadınlığın, doğal olarak veya doğa uyarınca olumlandığı ve sebebinin genetik noksanlıklara ya da biyolojik kusurlara dayandırıldığı, modern bilim nezdinde hatalı bir kavrayıştır. Bu yüzden, filozofun etik ve politikayla ilgili fikirlerinin belli bir tür sınıfın çıkarlarını gözeten elitist bir konumda yer aldığı söylenebilir. Nihayetinde, biyolojizme dayalı hatalı kavrayış biçimleriyle gerekçelendirilmeye çalışılmış olan elitizm savunusu, modern bakış açısından sorunlu görülür; hal böyleyken, bir kadının, hane ve toplum içindeki konumuna ve fonksiyonuna odaklanıldığında, onun “*télos*”unun onun biyolojisine dahil edilerek sınırlandırıldığı; bir köleninse genetik noksanlıktan ve doğadan ötürü, akılsal kısmının yeterince çalışmamasının etkisiyle, fonksiyonunun (*ἔργον*), sadece efendisine itaat etmek ve emirlerini yerine getirmekle (kendi) bedeninin kullanımı olarak sınırlandırıldığı ve biyolojisine dahil edildiği meseleleri göz önünde tutulabilir.

Bu sebeple de fonksiyon argümanıyla birlikte ön plana çıkan fonksiyon kavramı olmadan, filozofun etik teorisi ve dolayısıyla politika teorisinin nezdinde dikkate değer ölçüde bir kayıp yaşanacağı beyan edilebilir (Korsgaard, 2008, 133-4).

Öte yandan, filozofun doğayı, hiyerarşik bir düzene indirgemesi, doğal fenomenleri belli birtakım skalalara göre tanımlandırma eğiliminden kaynaklanmaktadır. Diğer yandan, gerek doğaüstü gerekse de doğaya içkin olan şeylerin Grek kozmolojisi içinde belli bir yer tuttuğu da kuşku götürmez bir gerçeklik olarak yer alır. En azından, doğal dünya içindeki canlı şeyler için konuşulacak olursa, filozofun, doğa taksonomisi veya biyoloji spektrumunda, söz gelimi, solucanların ve diğer omurgasız canlıların, en aşağı konumlarda yer aldıklarına dair (Aristoteles, 1995f: *MM*1205a29-31), *POA* 'da yazılanlarla tezat oluşturulabilecek öznel bir tutumun (yargının) varlığı fark edilir (Aristoteles, 1995o: *POA*645a16-7, 23-5).¹⁰⁷ İnsanlar söz konusu olduğundaysa da benzer bir teşebbüsün izleği yakalanır. Çünkü filozof, köleliği, bir nevi, alışagelmış bir durum olarak tasavvur eder. Çünkü bilindiği kadarıyla, Aristoteles'in yaşadığı dönemlerde kölelik kurumu, bilinen bütün topluluklarda bir şekilde hüküm sürmektedir. Julia Annas'ın (1946 –), *Aristotle On Human Nature And Political Virtue* (1995) isimli çalışmasında belirttiği üzere, köleliğin bu denli yaygınlığı ve alışılmışlığı, onun, köleliği doğadan ziyade güce dayalı bir kurum olarak algılamasına müsaade etmemiş de olabilir (Annas, 1996: 732).

Bu noktada, Salkever'in saptaması tekrar akıllara gelir; çünkü etik ve politika, biyolojinin sanki birer uzantısıymışçasına, birlikte hareket eder. Biyoloji ya da dahil olduğu doğa bilimi teoriktir, hâlbuki matematik de teorik bir bilimdir, ancak, teleolojik biyoloji matematik kadar hassas bir disiplin de değildir ama her ikisi de kuramsal olarak tasavvur edilmiştir. Etik ve politika ise pratiktir, yani, uygulamalı bilimlerin alanında cisimleşirler ve Salkever'in temel iddiası, etik ve politikanın da biyolojik bilimler olduğu yönündedir –ki bu düşüncesinde de bazı açılardan haksız sayılmaz.¹⁰⁸ Çünkü söz konusu bilimler, yani, etik ve politikanın nesnelere de bir nevi, tıpkı biyoloji gibi, canlı

¹⁰⁷ İlgili bölümler burada verildiği gibi parçalı olarak olmasa da bütün halinde, bu metnin birinci bölümünün ilk alt başlığında (Bu noktada; Tek. Bkz. “Kısaca Aristoteles'in Fonksiyonel Biyolojisi”) birebir alıntılanmıştı.

¹⁰⁸ “Bu sebeple temel ayırım, amacı her zaman olduğu gibi olan şeylerle ilgili olan bilimler ile potansiyel (veya maddi) olarak çeşitli biçimlerde icra edilerek varlıkları inceleme nesnesi haline getirip deneyimleyen bilimler arasındadır: teleolojik biyoloji ne matematik kadar hassas ne de onun kadar tam (deterministik) değildir ve etik ile politika bir bakıma biyolojik bilimlerdir” (Salkever, 2014: 114-5).

organizmaların ehemmiyet kazandığı ve sürekli değişime uğradığı, fraktal örüntüsellikten de uzak olan, kararlılık göstermeyen bir yapıdadır.

Şu halde, denebilir ki, filozofu, köleliğin ve bazı hiyerarşik yapıların varlığını düşünmeye iten, köleliğin bu denli yaygın bir şey olduğunu tecrübe etmiş olmasıdır. Ne de olsa, Aldo Schiavone'un (1944 -) *The End of The Past: Ancient Rome And The Modern West* (2000) isimli eserindeki aktarımına göre, onun yaşadığı dönemlerde, kölelerin nüfusunun sayısı, birçok *póliste* toplam ahalinin neredeyse yüzde otuzluk bir kesimine tekabül etmektedir (Schiavone, 2000: 134). Dolayısıyla, zaten köleliğin kendinden önce de var olageldiği bir toplum içinde doğmuş ve yaşamış olduğu için, onun tahmini, köleliğin doğada var olan veya ondan kaynaklanan bir kurum olduğu üzerinedir. Filozof, işte bu yüzden, köleliğin doğal olduğunu savunur; ancak, savunusu bir tahminden ortaya çıkan bir genellemeye işaret eder; çünkü kölelik doğal değil, tam aksine güce dayalı bir kurumdur, bu yüzden, filozofun kölelikle ilgili fikirleri, her ne kadar, bir mantıksallık taşımasa da abdüktif bir akıl yürütme örneğini çağrıştıracak bir tarzdadır; çünkü köleliğin (olasılıkla) güce dayalı bir kurum olduğu veya (zorunlulukla) güce dayalı bir kurum olduğu gerçekleri göz ardı edilmiştir. Nihayetinde savaş esirlerinin köle olması kaçınılmaz olmasına rağmen, Greklerin bütün dünyaya (Grek olmayanlara, çünkü onlar barbarlardır) hükmetmeye uygun oldukları da ayırt edilen gerçeklerden bir diğeridir (Aristoteles, 1995q: *POL1327b30-2*). Üstelik filozof, bu üstünlüğü, Euripides'ten (MÖ 480 – MÖ 406) bir alıntı yaparak aktarmaktan da geri kalmaz (Aristoteles, 1995q: *POL1252b7-9*).

Aristoteles, barbar halklar tarafından işgal durumlarıyla karşı karşıya kalsalar bile, Greklerin köleleştirilme durumlarından azade olduklarını da düşünmektedir. Çünkü kölelik iki türdür; bunlardan ilki, doğal kölelik iken ikincisi ise uylaşımsal köleliktir. Erdemde üstün olan tarafın egemenliğine efendilik¹⁰⁹, denir ve söz konusu kişi, eğer ki efendi sayılacaksa, bu doğaldır; bu kişinin güdümünde olan kölenin durumu da doğaldır (Aristoteles, 1995q: *POL1255a27-b15*). Dolayısıyla, Grek olmayan insanlar, her halükarda, zaten köledir ve onların bu durumları, bir şekilde doğadan kaynaklanmaktadır.

Oysa Greklerin Grek olmayanlar tarafından köleliğe zorlansalar bile, onların kölelik durumları, doğal olan köleliğin kendisine gönderimde bulunmaz; onlar nihayetinde

¹⁰⁹ Filozof kaba kuvvetin sağlayacağı üstünlüğü de iyi niyetin (εὐνοία / eúnoia /beautiful thinking) sağlayacağı üstünlüğü de haklı bulur ve kuvvetin erdemli bir özellik olduğunu yadsımaz. Bu durumda, onun, kendi payına doğaldan kastının, daha erdemli olanın yönetmesi hususuna gönderimde bulunan bir şey olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Irwin, 2011: 10).

uylaşımaya dayalı olarak köledirler; ne de olsa Greklerin soyluluğu ve özgürlüğü, filozofun kanaatine göre, dünyanın her yerinde, her zaman geçerli olan bir şey olmasına rağmen, Grek olmayanların soyluluğu ve özgürlüğü sadece kendi memleketleriyle sınırlıdır (Aristoteles, 1995q: POL1255a25-30). Öyleyse, erdemde üstün olan eğer ki efendi sayılacaksa, bu doğaldır. Bu pasajların sağladığı kanıt, Greklerin savaş sonucunda rakip bir “pólis”i veya “póleis”i (πόλις) yenilgiye uğratsalar bile, aynı türden olan Grekleri (fellow Greeks) köleleştiremedikleri anlamını iletir; özetle, Grek olanlar köleleştirilme durumundan azadedirler. Bu koşullar altında, Grekler, kendi kendilerini köleleştirmelerinin yanlış olduğunun farkındadır ve filozof da bu farkındalıktan hareketle, kendi zihninde olan fikri, yani, idealize edilmiş devlet modeli fikrini sezdirir. Nitekim onun idealize edilmiş “koinōnia”sı (κοινωνία), kölelikle ilgili olan geçerli yasaların yeniden düzenlenerek, kölelik kurumunu doğal kölelik idealine yakınlaştırdığı gibi, kendisinin içinde yaşadığı kültüre de bu ideali kavratmaya, sezdirmeye zorlar (Abramson, 2009: 147).

Bu yüzden filozof, hem kölelikle ilgili fikirlerinden dolayı hem de özellikle politika ve etik teorisinin art alanında bir şekilde kendisini hissettirmiş olan biyolojizm ve elitizme dair ön yargılı idealinden dolayı, bir nevi, dolaylı da olsa gelecek hakkında konuşmaktadır; çünkü özgür insanların iradesi olsa da kölelerde bu yoktur veya sınırlıdır ve kölelikle ilgili ideal, genel anlamda, geçmiş ve geleceği birbirine bağlar, böylece filozofun şimdisi, söz konusu geleceği de bir zorunluluğa ufak ufak yaklaştırarak, şans, olasılık, tesadüf ve rastlantı gibi faktörleri, bir şekilde elimine etme veya görmezden gelme eğilimindedir; bunun da geleceği ima etmekten bir farkı yoktur; en nihayetinde gelecek hakkında konuşmak, yarın bir deniz muharebesinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği zorunluluğu ile ilgili olmasının yanı sıra, gelecekte ortaya çıkabilecek bütün olayları kapsayacak bir biçimde de genişletilebilir.

Bu yüzden, yöneten ve yönetilen sınıf arasında yer değiş-tokuşunun olduğu bir devrim, uzak, barbar ve bundan ötürü de küçümsenen, akli noksanlıktan mustarip olduğu defalarca kez tekrarlanan toplulukların¹¹⁰ birer tehlike olarak görülmemesi anlamına gelir¹¹¹, hâlbuki verilen örneklerden hiç de öyle olmadıkları anlaşılan ve kompleks düşünebilen insanlardan ibaret olan bu topluluklar, bu çalışmanın daha önceki kısımlarında da tartışıldığı gibi, dolaylı yoldan erdemli olduğu da kabul edilen topluluklardır ve onlar,

¹¹⁰ Detaylı bir çalışma için; Bkz. C. F. Goodey, *Politics, Nature, And Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?* (1999).

¹¹¹ Bu durum onların hor görülmesiyle de örtüşür.

buldukları coğrafyalarda cereyan edip, özgür Grek *pólis*lerine dek uzanacak bir başkaldırı sonucu gerçekleşen bir savaşın akabinde açığa çıkabilecek olan bir devrimin dayatmış olduğu köleleştirilmeyi, salt bir efendi olmaktan ziyade erdemli bir yöneten ve yönetilenden müteşekkil doğal kölelik kurumunu, her halükarda kaldırabilir veya tersine çevirebilir niteliktedir. Filozof, açıkça doğanın belli bir örüntüyü takip ettiğine inanmaktadır.¹¹² Zaten doğa da zorunlukla veya çoğunlukla olan kategorilerden ibarettir.

Hal böyleyken, kölelik, kadının erkekten daha aşağı bir konumda yer alması ve bunun gibi şeyler de doğal veya doğal olarak gerçekleşen durumlar olduğu için, şu halde, filozofun yaşadığı dönem ve kabul ettiği dünya görüşüne göre, söz konusu durumları şu biçimde değerlendirebilmenin yolunu açar; kölelik ya da daha genel bir ifadeyle, doğaldan ziyade, o dönemler itibarıyla diğer toplumlarda da bir hayli yaygınlığından ötürü kölelik kurumu, esasında çoğunlukla kölelik kategorisi altında incelenebilir. Çünkü filozofun doğada gözlemlediği çoğunlukla köleliktir. Yani, alışılmış bir duruma vurgu yapar; ‘kölelik, çoğunlukla gözlemlenir’. Ancak, bu tipten ifadeleri yerleştirecek felsefi bir kategori bulmak mümkün değildir. Çünkü bu tipteki fikirler, sıklıkla gözlemlenen şeylerden çıkarsanabilmektedir. Bu da haliyle, biraz önce de değinildiği gibi, Annas’ın tabiriyle, köleliğin bu denli yaygınlığı ve alışılmışlığından; yani, filozofun, köleliği doğadan ziyade güce dayalı bir kurum olarak algılamasına müsaade etmemesinden, ön yargılı bir idealden kaynaklanır. Hal böyleyken, kölelik doğaldır; çünkü doğada çoğunlukla gözlemlenen bir şeydir.

Doğuştan köle olan bir insanın özgür olması, şu durumda, bir şans faktörüyle açıklanabilir ama bu da ya Tanrısal anlamda süreklilik arz eden bir şansın varlığına ya da dürtüleri veya hayal gücü olan bir kölenin sürekli olmayan şansına ilişkin bir şey olacaktır (Aristoteles, 1995c: EE1248b1-5). Yani, köleler özgürlüklerine ya Tanrısal anlamda bir şans vasıtasıyla kavuşacaklardır ya da özgür olma dürtülerinin el verdiği ölçüde.¹¹³ İşte bu da yarın, yöneten ve yönetilen kesim arasındaki yer değiş-tokuşunun veyahut Grek

¹¹² “Ancak, öte taraftan, doğa ya her zaman ya da çoğunlukla olan şeyin sebebidir, şans (fortune) ise tam tersi. Eğer, böyleyse, beklenmedik başarının şans olduğu düşünülür fakat kişi şans eseri şanslıysa, onun şansının nedeni her zaman veya genellikle aynı sonucu üreten bir sebep değildir” (Aristoteles, 1995c: EE1247a31-34). EE’nin sekizinci kitabından alıntılanan söz konusu pasajlara göre, filozof şans, tıpkı PHY’de yaptığı gibi akıldan ayırır (Aristoteles, 1995p: PHY197a18-9) ve iki türlü olduğunu ifade eder; birincisi Tanrısaldır, ikincisi ise kişinin dürtülerine ve hayal gücüne bağlı olarak ortaya çıkar. Her ikisi de akıldışıdır; ama ilki sürekli (persistent) ikincisi ise sürekli değildir ve NE ve PHY’de verildiği şekliyle de mutluluğun, Tanrısal bir şey olsa da talihin bir sonucu olmadığı görülür (Aristoteles, 1999: NE1099b25-8; 1995p: PHY197b2-4).

¹¹³ Tıpkı Atarneus Tiranı olan Köle Hermias ve Pers Kralı I. Kserkhes örneklerinde görüldüğü gibi karşılıklı çıkan fırsat(ların) el verdiği ölçüde.

toplumlarının her an bir kuşatmaya maruz kalarak, üstün gelenler tarafından köleştirilmesi olasılıklarını göz ardı eder; göz ardı etmese bile birtakım insanları dezavantajlı saymasından ötürü bu fikre ulaşmaya çalışır.

Çünkü filozofun, en azından, politik düzene ilişkin söylemlerde birtakım girdileri, doğal veya doğal olarak şeklinde ayırıp sınırlandırması kısıtlı bir zaman aralığına vurgu yapar. Bu açıdan, daha önceki bölümlerde de ele alındığı gibi, filozofun, bazı şeyleri kendi yaşadığı dönem itibarıyla, neredeyse bütün toplumlar içinde oldukça olağan karşılanan fenomenler olarak gözlemlediği akıllardan çıkarılmamalıdır. Dolayısıyla, doğal veya doğal olarak tanımlanan bazı biyolojik, toplumsal ve etik girdilerin kendisini, sadece kendi döneminin görüşlerinin bir sentezi olarak yorumlamak da güncel dünyanın gerçekliği nezdinde ve bu çalışma içinde, gayet olasıdır. Çünkü toplum, filozof tarafından idealize edilmiştir; kölelik idealize edilmiştir; hiyerarşik düzen idealize edilmiştir ve herhangi bir zaman vurgusundan tamamıyla bağımsız bir hale büründürülmüştür.

Hal böyleyken, bu örneklerden yola çıkmak, doğal olmayan olaylara, doğanın sıradan döngüsü içinde her zaman ve çoğunlukla gerçekleşmeyen bir olayla sınırlılığı ima edecektir. Bu yüzden, filozofun, köleliği doğal bir şey olmanın aksine güce dayalı bir erk olarak algılayamamış olmasının nedeninin sorunlu bir bakış açısından kaynaklandığı öne sürülebilir.

Nihayetinde filozof, biyolojik kökeni itibarıyla bir Makedon olsa da düşüncede tam bir Grektir (Barnes, 2000: 11). Grek toplumlarının üstünlüğüne inanır (Aristoteles, 1995q: *POL1327b19-34*). Böylece, filozofun Grek topluluklarına yönelik elitist fikirleri olduğu sonucuna ulaşılır. Ayrıca, bu toplulukların içinde yer alan kölelik kurumlarının biyolojik bir determinizm veya biyolojizm içeriği taşıdığı, filozof başka tür meselelerde, ister geleceği ima etsin, isterse de etmesin, doğal olarak köle doğan bir insanın, istemli eylemleri, onun özgür iradede yoksun olması neticesinde sınırlandırıldığından, doğal kölenin geleceğinin önceden belirlendiğinin ayrımını, her koşul altında vermeye devam eder. Çünkü bir taraf avantajlı kılınmıştır, diğer taraf da dezavantajlı.

5. TARTIŞMA VE SONUÇ

Ahlâki yükümlülük ve biyolojik determinizm hususunun açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığı bu çalışma içinde, filozofun, geleceğin belirsizliğinden ötürü determinizmi yadsıdığı ve alternatif olanakların gerçekleşmesinin, her halükarda bir zorunluluk taşıdığı fikirlerini sıraladığı gözlerden kaçmaz. İlinek, tesadüf, şans, rastlantı gibi kavramlara vurgu yapar, böylece o, determinizmden ve kadercilik doktrinlerinden uzaklaşır; tüm bu kavramları da kendi nedensellik öğretisine eklemleyerek çözüme ulaştır.

Şu halde, fonksiyon argümanında değinilen, insanın bir fonksiyonu olarak aklını kullanması ve mutluluğa ulaşması, önceden kestirilebilir bir yapıda değildir; çünkü istemli davranma konusunda insanlar özgürdür, dolayısıyla, seçimleri ve seçimlerine bağlı olarak yapıp-etmeleri kendilerine bağlıdır, yani, filozof özgür iradeyi destekler.

Ancak, fonksiyon kavramının kullanımından ötürü ayrıştığı da gözlemlenir; beden kısımlarının kullanımı olarak fonksiyon ayrı bir şeydir, aklın kullanımı olarak fonksiyon ise ayrı bir şeydir, bu sebeple, kavramın biyolojik ve psikolojik bir art alana sahip olduğu dile getirilebilir. Böylece, filozofun, doğal dünya içinde canlıları taksonomik olarak tanılama girişimindeki biyolojik dil kullanımı, onun gözlemlerine de yansır; hayvanlar, hayvanlardan niceliksel ve fonksiyonel anlamda ayrılır; insanlar da hayvanlardan ayrılır; insanlar da insanlardan ayrılır ve tüm bu döngü doğaldır ya da doğal olarak böyledir. Örneğin, canlılar açısından fonksiyon, filozofun teleolojik biyolojisinde beden kısımlarını tanılamada ve amaçlarını açıklamada işe yarar, bu açıdan, gözün fonksiyonu olan görme faaliyeti, gözün kullanımından çıkarılır. Yani, göz, bedeninin bir kısmı olarak bir organdır veya başka bir açıdan düşünülecek olursa; görmek, tanımsal anlamda, bedeninin bir kısmının fonksiyonu olarak kullanımından türetilir.¹¹⁴ Bu hatırlatmalar, politika teorisinde, filozof tarafından savunulduğu haliyle, kölelerin fonksiyonunun da onların bedenlerinin, hatta beden kısımlarının kullanımları olduğuyla bir arada düşünülebilir. Bu nedenle de ya biyolojinin politikayla kimi açılardan benzer olduğu ya da biyolojinin politikanın alanını kimi açılardan kapsadığı fark edilir. Çünkü her halükarda köle, efendinin bir parçasıdır; yani, bir nevi, efendinin vücudunun bir uzvu, bir organı, onun bedeninin bir kısmıdır –ki

¹¹⁴ Böylesi bir çıkarım, filozofun, önceki bölümlerde tartışmaya açılmış olan düzenlilik argümanı veya hipotetik zorunluluk meselesinin tesis edildiği, biçimsel ve fonksiyonel teleoloji alt-kategorilerinden türetilir; bunlar yeniden hatırlanacak olursa, göz kapağının gözün dış etkilere karşı korunmasında fonksiyon kazandığı, bu maddi yapının da (yani, iki ince zarın) gözün korunması amacıyla gelişmiş olduğu ayırt edilir (iii); çünkü gözün korunması organizmanın gelişimselliği ve devamlılığı açısından kritik bir öneme sahiptir (iv).

bu yerine göre, bir el, bir göz, bir ayak olarak kölenin kullanımını içerir. Efendi için köleler, ihtiyaca göre, çıkarılıp, takılabilir bir beden bölümleri kümesidir; bu da efendiyi, biyonik bir insan olarak algılayabilme ihtimalinin yolunu açar ve doğadaki aktif-pasif, hareket eden-hareket ettirilen düalizminin politika teorisine de aktarılmaya çalışıldığı düşüncesini hissettirir; nihayetinde Aristotelesçi organizma, kozmoloji ve meteoroloji anlayışında, sabit bir merkezin ve hareket ettirilenin her zaman gerekli olduğu (Aristoteles, 1995l: *DECA289b1-6*), hareketin de bir sabit ve hareketli ile gerçekleştiği (Aristoteles, 1995d: *GA729b10-6*; 1995g: *MET1012b31-3*) ve bu sabitin de hareketliler çeşitli ve zıt yönde harekette olsalar bile lineer doğrultuda hareket ettiği ve esasında hareketin tek olduğu hususları açıkça seçilebilmektedir (Aristoteles, 1995n: *DEM398a24-8*; 1995m: *DA433b10*).

Fonksiyon kavramının geniş çaplılığı, sıra dışılığı ve başkaca kavramlarla olan sıkı bağlantılı olma halleri, teleolojik zorunluluk açısından dikkat çekicidir. Çünkü teleoloji filozofun politika teorisinin de belkemiğini oluşturur; onun kastettiği anlamda devletin, yani, Grek pólislerinin de belli bir sonallığı (τέλος) vardır ve söz konusu yegâne sonallık, en iyi (εὖ) amaç (τέλος) olan mutluluğu (εὐδαιμονία / το εὖ ζεν) imler. Bu durum, filozofun yaşadığı dönemlerde Grek pólislerinin ekonomisinin köleliğe dayanmasıyla, politika dışındaki bütün faaliyetlerin Grek olmayanlara yüklenmesiyle birlikte okunduğunda (Finley, 1981: 148-9; 180), köleler olmadan üretimin yapılamayacağı, böylelikle özgür insanların entelektüel bir yaşam tarzını benimsemede boş vakitlerinin olmayacağı yorumunun yapılabilmesine de imkân tanır (Clayton, 2005). Ancak, bu, doğal teleolojik esaslara bağlı kalınarak açıklanamaz; çünkü doğa, teleolojik değildir; ekonomik gücün esaslarına göre şekil alıyor olduğu gibi, şansın esaslarına göre de devinim kazanır (Grant, 1983: 66).

Mutluluğun gerçekleştirilmesinde büyük önem taşıyan aklın kullanımı olarak insanın fonksiyonu, onu etkinliğe (ἐνέργεια) ulaştırır. Filozofun elitizme dayalı fikirleri nedeniyle mutluluğun sadece özgür insanlar için olduğu düşünülebilir.

Hal böyleyken, uygulamalı bilimlerin alanında yer alan etik ve politika gibi disiplinlerin birbiriyle sadece kategorik anlamda değil; yakinen de ilişkili olduğu anlaşılır. Filozofun fikirleri, doğal olduğunu düşündüğü birtakım çıkarsamalardan dolayı, köle-efendi ilişkisi nezdinde, belli bir üst sınıfın menfaatinin korunmasına yönelikmiş gibi algılanmaya müsait hale bürünür (Aristoteles, 1995c: *EE1249b6-11*). Nitekim modern

yorumcular, söz gelimi, Neo-Aristotelesçi figürler, bu yüzden, erdem etiğinin alanından yola çıkarak, etiği ‘de-biyolojize’ etmeye yönelik hamlelerde bulunmuşlardır.

Sonuç olarak, insan seçimlerinde ve davranışlarında, yapıp-etmelerinde özgürdür ve etik bütünlüğünü kendi isteğine göre planlayabilir ama sadece bazı insanlar bu ayrıcalığa sahiptir. Öte yandan köleler, sadece yöneticilerinin emirlerini yerine getirmeleri, söz konusu emirleri ayırt etmeleri haricinde akılsallıktan noksandırlar; dolayısıyla, onlar için iki farklı alternatiften biri, her koşul altında, zorunluluk arz eder; yani, onların seçimleri sınırlandırılmıştır. Tek fonksiyonları fiziksel güçlerini icra edebilecekleri bedenlerinin kullanımlarıdır (Aristoteles, 1995q: *POL*1254b25-33). Ancak, bir köle bedenlen güçlü ve yetkin olsa bile entelektüel uğraşlar için boş vakti olan efendisinden akılsal anlamda olduğu kadar bedenlen de geride olabilir. Yani, bir köle, her anlamda, efendisinden daha alt bir konuma tabi olabilir; çünkü onun tamamlayıcısıdır, ona bağlıdır, onun hayatını paylaşır, ancak, rasyonel seçimlerde bulunamaz, inisiyatifler alamaz (Backman, 2017: 22-3).¹¹⁵

Şu durumda, filozofun, fonksiyon, teleoloji, nedensellik, amaçlar ve bundan ötürü “télos” meseleleri arasında kurmuş olduğu yakın ilişkiselliğin kendisi, etik ve politika söz konusu olduğunda sorun teşkil edebilecek bir yapıdadır. Çünkü serimlenmeye başladığı andan itibaren etik, filozofun neliğini saptarken ortaya koyduğu gibi, metafizik bir biyolojiyi (veya teleolojik bir biyolojiyi) baştan farz etmiştir (MacIntyre, 2007: 148).

Dolayısıyla, modern bilimin bakış açısından hareketle filozofun, hem etik hem de politika için, içinde aklın olduğu, on dört adetten oluşan ahlâki erdem listesini tekrar gözden geçirmek zorunda kalacağı beyan edilebilir. Bu sebeple, teleolojik biyolojiden ötürü, etik ve politika teorisi açısından, ister insan olsun isterse de başka doğal canlılar

¹¹⁵ O zaman köleler, hatta kadınlar için şöyle bir çıkarımda bulunulabilir; mademki en iyi mutluluk (*εὐδαιμονία*) olan bir şeydir, o halde, mutluluk da iyi bir aklın (*το εὖ λόγος*), iyi anlamda kullanıldığı (*εὖ χρησικ*) fonksiyonla (*εὖ ἔργον*) etkilenen, iyi bir ruhla (*το εὖ δαίμων*) bağımlı bir etkinlik (*ἐνέργεια*) değildir. Köleler ve kadınların durumu eksik ya da tamamıyla noksan bir akıldan (*λόγος*) kaynaklandığından, onlarda iyi bir bilinç, kavrayış (*εὖ ζεν*) olması, şu durumda beklenemez. Dolayısıyla, mutluluğun (*το εὖ ζεν = εὐδαιμονία*) onlar için olmadığı; onların mutluluk için olduğu dile getirilebilir. Söz gelimi kadınlar çocuk doğurur, yine köleler, fiziken vardır; ne de olsa efendilerinin hayatına katılırlar. Hem kadınlar hem de köleler, yani, onlar için de fonksiyon, şu halde, bir nevi, bedenlerin kullanımı (*σώματος χρησικ*) olmaktadır. Bu da filozofun erdem teorisinin, herkes için değil; sadece belli bir topluluk için olduğunu akıllara getirir. Yani, bir nevi mutluluğun yolları herkese, aslında, en başından beri kapalıdır; kapalı olmasa bile kapanmaya müsaittir; çünkü bazıları, avantajlıdır bazılarıysa dezavantajlıdır; çünkü bazıları, filozofun tabiriyle doğal veya doğal olarak (*by nature*) zaten hep öyledir veya çoğunlukla öyledir; keza doğanın kendisi böyledir.

olsun, türün fonksiyonunun (ve bir bakıma amacının) artık savunulacak bir tarafı kalmadığını söylemek mümkündür (Hester, 1991: 3).

Filozofun devleti, onun teleolojisi ve nedensellik öğretisiyle birlikte ele alındığında, mutluluk gayesinin gerçekleşmesi maksadıyla birtakım şeylere veya kaidelere sahip olmayı zorunlu kılar. Söz konusu şeyler ya da kaidelerden birinin eksik olması (söz gelimi, mülkiyet, silah, yiyecek, topluluklar ve hiyerarşi, tüzük, köleler-kadınlar vb.) beklenemez; çünkü devlet organik bir canlıdır (Aristoteles, 1995q: POL1328a21-b20). Tüm kısımlarıyla zorunlu, ancak bu zorunluluğu da idealize edilmeyi bir uğrak noktası, bir alışkanlık haline getirip yaşanılan kültüre de ima etmeye çalışmakta olan canlı bir bütündür. Filozofun keskin kanaatine göre, devlet, canlı bir hayvan bedeninden farksız, doğal, organik olan bir beden gibidir, bundan ötürü, her parçasına ihtiyaç duyulan, oluşturulmuş bir düzendir.¹¹⁶

Sonuç olarak, toplumsal hiyerarşi içinde, erkeklerden kadınlara, kadınlardan kölelere ve kölelerden barbarlara kadar uzanan sınıflandırmalar, bireylerin potansiyelleri (δύναμις) temelinde gerçekleştirilmiş ve biraz önce de değinildiği gibi mantıksal bir yöntemden yoksun olarak kurgulanmıştır. Bu yüzden, “(...) Filozofun köleliğe yönelik perspektifi, onun politika teorisinin son derece rahatsız edici bir özelliğidir ve en hafif tabiriyle muhafazakâr bir tutum olarak algılanmaya müsait olan bir ilköğütü yansıtır” (Kraut, 2002: 277). Çünkü elitizm ve biyolojizm (biyolojik determinizm) faktörleri, ön yargı içerdiği gibi insanın onuruna ve yaşamın güzelliğine karşı ayrıksı ve utanç verici bir halde cisimleşmektedir (McDowell: 1995: 201).

¹¹⁶ Tıpkı Aristoteles gibi Hume da devleti organik bir yapı olarak görür ve doğallık *vurgusunda* bulunur; ne de olsa en doğal olan, her halükarda, en iyi, en ideal, en uygun olanı çağırıştırır: “Herkesin malumudur ki, her hükümet belli bir dönemin içine sürüklenir, bu politik açıdan kaçınılmaz olan çıkmazda da bir hayvan bedeni (animal body) gibi ölüme mahkûmdur (death is unavoidable)” (Hume, 1870: 34). Söz konusu bölümde, ‘hayvan(sal) beden’ tamlamasından kasıt, Hume’un “animal” kelimesini bir sıfat olarak kullanmasından mütevellit, kelimenin ‘organik bir madde vasıtasıyla beslenen, tipik olarak özel duyu organlarına, belli bir sinir sistemine ve birtakım uyaranlara hızlı cevaplar üretebilen canlı bir organizma’ ile ilişkili olduğudur. Dolayısıyla, Hume da İngiliz Hükümetini, bütün bir İngiltere için organik, canlı ve doğal bir organizma olarak görme eğilimindedir ve bütün bir *Commonwealth*’ü, bütün bir İngiliz Milletler Topluluğunu (Bu noktada; Bkz. “An Act Declaring England To Be A Commonwealth”), mutlak monarşik bir yapı olarak tasavvur eder; fakat monarşi de Aristoteles’e göre sadece aileyle sınırlıdır ve ailenin doğal işleyişine uygundur (Aristoteles, 1998: POL1255b5-20, 1259a36-b15).

KAYNAKLAR

Abramson, J. B. (2009). *Minerva's Owl: The Tradition of Western Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Agamben, G. (2016). *The Use of Bodies*. (Trans. Adam Kotsko). California: Stanford University Press. (Eserin orijinali 2014'te yayımlanlandı).

Andò, V. (2012). *Ancient Greece And Gender Studies*. Paula Olmos (Ed.). Greek Science In The Long Run: Essays On The Greek Scientific Tradition (4th c. BCE-17th c. CE) içinde (27-52). New Castle: Cambridge Scholars Publishing.

Annas, J. (1982). *Aristotle On Inefficient Causes*. Sarah Broadie (Ed.). The Philosophical Quarterly, Vol. 32, No. 129 içinde (311-26). New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing.

Annas, J. (1993). *Epicurus On Agency*. Jacques Brunschwig, Martha C. Nussbaum (Ed.). Passions & Perceptions: Studies In Hellenistic Philosophy of Mind içinde (53-71). Cambridge: Cambridge University Press.

Annas, J. (1994). *Hellenistic Philosophy of Mind*. London: University of California Press, Ltd. (Eserin orijinali 1992'de yayımlandı).

Annas, J. (1996). *Aristotle On Human Nature And Political Virtue*. John C. McCarthy, Jude P. Dougherty (Ed.). The Review of Metaphysics, Vol. 49, No. 4 içinde (731-53). Salisbury: Philosophy of Education Society (PES), Inc.

Annas, J; Barnes, J. (1997). *The Modes of Scepticism – Ancient Texts And Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 1985'te yayımlandı).

Ariew, A. (2002). *Platonic And Aristotelian Roots of Teleological Arguments*. Andre Ariew, Robert Cummins, Mark Perlman (Ed.). Functions: New Essays In The Philosophy of Psychology And Biology içinde (7-32). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Aristoteles. (1935). *The Oeconomica*. (Trans. G. Cyril Armstrong). T. E. Page, E. Capps, W. D. H. Rouse (Ed.). Aristotle – The Metaphysics Books X-XIV, The Oeconomica And Magna Moralia içinde (323-99). London: William Heinemann Ltd. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995a). *Categories*. (Trans. J. L. Ackrill). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol I içinde (25-71). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995b). *De Interpretatione*. (Trans. J. L. Ackrill). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (25-38). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995c). *Eudemian Ethics*. (Trans. J. Solomon). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. II içinde (1922-81). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995d). *Generation of Animals*. (Trans. A. Platt). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (1111-1218). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995e). *History of Animals*. (Trans. D’A. W. Thompson). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (774-993). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995f). *Magna Moralia*. (Trans. St. George W. J. Stock). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. II içinde (1868-1921). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995g). *Metaphysics*. (Trans. W. D. Ross). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. II içinde (1552-1728). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995h). *Meteorology*. (Trans. E. W. Webster). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (555-625). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350’de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995i). *Movement of Animals*. (Trans. A. S. L. Farquharson). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol I içinde (1087-96). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995j). *On Memory*. (Trans. J. I. Beare). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (714-20). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995k). *On Sleep*. (Trans. J. I. Beare). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (721-9). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995l). *On The Heavens*. (Trans. J. L. Stocks). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol I içinde (447-512). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995m). *On The Soul*. (Trans. J. A. Smith). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (641-92). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995n). *On The Universe*. (Trans. E. S. Forster). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol I içinde (626-41). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995o). *Parts of Animals*. (Trans. W. Ogle). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (994-1086). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995p). *Physics*. (Trans. R. P. Hardie, R. K. Gaye). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. I içinde (315-446). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995q). *Politics*. (Trans. B. Jowett). Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of Aristotle, Vol. II içinde (1986-2129). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995r). *Posterior Analytics*. (Trans. Jonathan Barnes). Jonathan Barnes (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I içinde (114-66). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995s). *Rhetoric*. (Trans. W. Rhys Roberts). Jonathan Barnes (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II içinde (2152-269). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995t). *Sophistical Refutations*. (Trans. W. A. Pickard-Cambridge). Jonathan Barnes (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I içinde (278-314). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1995u). *Topics*. (Trans. W. A. Pickard-Cambridge). Jonathan Barnes (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I içinde (167-277). Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1998). *Politics*. (Trans. C. D. C. Reeve). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (1999). *Nicomachean Ethics*. (Trans. T. Irwin). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics – Translated, With An Interpretative Essay, Notes, And Glossary*. (Trans Robert C. Bartlett, Susan D. Collins). London: The University of Chicago Press, Ltd. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Aristoteles. (2016). *Metaphysics*. (Trans. C. D. C. Reeve). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 350'de yazılmıştır).

Arnhart, L. (1998). *Darwinian Natural Right – The Biological Ethics In Human Nature*. New York: State University of New York Press.

Backman, J. (2017). *Part I – Primary Interlocutors: Aristotle*. Adam Kotsko, Carlo Salzani (Ed.). *Agamben's Philosophical Lineage* içinde (15-26). Edinburgh: Edinburgh University Press, Ltd.

Baker, H. S. (2015). *The Concept of Ergon: Towards An Achievement Interpretation of Aristotle's 'Function Argument'*. Brad Inwood (Ed). Oxford Studies In Ancient Philosophy, Vol. 48 içinde (227-266). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Barnes, J. (2000). *Aristotle: A Very Short Introduction*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd. (Eserin orijinali 1982'de yayımlandı).

Bartlett, R. C; Collins, S. D. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics – Book 1, Chapter 8*. Aristotle's Nicomachean Ethics – Translated, With An Interpretative Essay, Notes, And Glossary içinde (14-7). London: The University of Chicago Press, Ltd.

Bartlett, R. C; Collins, S. D. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics – Book 1, Chapter 5*. Aristotle's Nicomachean Ethics – Translated, With An Interpretative Essay, Notes, And Glossary içinde (6-7). London: The University of Chicago Press, Ltd.

Bernal, J. D. (1967). *The Origin of Life*. London: Weidenfeld & Nicolson Ltd.

Birx, H. J. (2010). *Biological Anthropology*. Harry James Birx (Ed.). 21st Century Anthropology: A Reference Handbook, Vol. 1 içinde (2-12). California: Sage Publications, Inc.

Blair, G. A. (1967). *The Meaning of "Energeia" And "Entelecheia" In Aristotle*. Joseph Koterski (Ed.). International Philosophical Quaterly, Vol. 7, Iss. 1 içinde (101-17). Virginia: The Philosophy Documentation Center (PDC).

Blair, G. A. (1992). *Energeia And Entelecheia: "Act" In Aristotle*. Ottawa: The University of Ottawa Press.

Boethius, A. M. S. (2008). *The Consolation of Philosophy*. (Trans. David R. Slavitt). Cambridge: Harvard University Press. (Eserin orijinali MS 523'te yazılmıştır).

Boethius, A. M. S. (2014). *Commentarii In Librum Aristotelis Peri Hermeneias 1-3*. (Trans. Andrew Smith). New York: Bloomsbury Publishing Plc. (Eserin orijinali MS 6. YY'da yazılmıştır).

Boylan, M. (2004). *Aristotle: Biology – The Scope of Aristotle’s Biological Works*. James Fieser, Bradley Dowden (Ed.). The Internet Encyclopedia of Philosophy, The University of Tennessee At Martin. 30.11.2019, <https://www.iep.utm.edu/aris-bio/>.

Bradley, R. D. (2000). ‘*Must The Future Be What It Is Going To Be?*’. Richard M. Gale (Ed). The Philosophy of Time: A Collection of Essays içinde (232-51). London: MacMillan Press Ltd. (Eserin orijinali 1959’da yayımlandı).

Briggle A; Mitcham C. (2012). *Ethics And Science: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Broadie, S. (2010). ‘*Where Is The Activity?*’. Robert Bolton, James G. Lennox (Ed). Being, Nature, And Life In Aristotle: Essays In Honor of Allan Gotthelf içinde (198-211). Cambridge: Cambridge University Press.

Brunt, P. A. (1997). *Studies In Greek History And Thought*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd. (Eserin orijinali 1993’te yayımlandı).

Buckner, E; Zupko, J. (2014). *Duns Scotus On Time & Existence: The Questions On Aristotle’s “De Interpretatione” – Translated With Introduction And Commentary*. Washington, D. C: The Catholic University of America Press.

Campbell, B. (2004). *Greek And Roman Military Writers – Selected Readings*. New York: Routledge And Taylor & Francis Group.

Charles, D. (1995). *Teleological Causation In The Physics*. Lindsay Judson (Ed.). Aristotle's Physics: A Collection of Essays içinde (101-28). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd. (Eserin orijinali 1991’de yayımlandı).

Chroust, A. H. (1972). *Aristotle's Sojourn In Assos*. K. Brodersen, W. Scheidel, Hans van Wees, Mischa Meier, Bernhard Linke (Ed.). *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* içinde (170-176). Stuttgart: Franz Steiner Verlag GmbH.

Chuska, J. (2000). *Aristotle’s Best Regime: A Reading of Aristotle’s Politics VII. 1-10*. Lanham: University Press of America, Inc.

Clayton, E. (2005). *Aristotle: Politics – The Politics, Book I – Slavery*. Alexander Moseley (Ed.). The Internet Encyclopedia of Philosophy, The University of Tennessee At Martin. 03.03.2020, <https://www.iep.utm.edu/aris-pol/#SH7d>.

Cooper, J. M. (1986). *Reason And Human Good In Aristotle*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali 1975'te yayımlandı).

Cooper, J. M. (1987). *Hypothetical Necessity And Natural Teleology*. Allan S. Gotthelf, James G. Lennox (Ed.). Philosophical Issues In Aristotle's Biology içinde (243-74). Cambridge: Cambridge University Press.

Craig. E. (2000). *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Volume 3: Descartes To Gender And Science*. New York: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali 1998'de yayımlandı).

Daitz, E. (1953). *The Picture Theory of Meaning*. Rachel Cleal (Ed.). Mind – A Quarterly Review of Philosophy, Vol 62, No. 246 içinde (184-201). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Deci, E. L; Ryan, R. M. (2008). *Hedonia, Eudaimonia, And Well-Being: An Introduction*. Antonella Della Fave (Ed.). Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum On Subjective Well-Being, Vol. 15, No. 6 içinde (1-11). London: Springer Nature B.V.

Dombrowski, D. A. (1984). *The Philosophy of Vegetarianism*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.

Dombrowski, D. A. (2014). *Philosophical Vegetarianism And Animal Entitlements*. Gordon Lindsay Campbell (Ed.). The Oxford Handbook of Animals In Classical Thought And Life içinde (535-55). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Eikeland, O. (2008). *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronêsis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, And Action Research*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers AG.

Epictetus. (1995). *The Discourses of Epictetus: The Handbook, Fragments*. (Trans. Robin Hard). Christopher Gill, Richard Stoneman (Ed.). London: Everyman's Library. (Eserin orijinali MÖ 108'de yazılmıştır).

Fine, G. (1984). *Truth And Necessity In De Interpretatione 9*. Brian Copenhaver (Ed.). *History of Philosophy Quarterly (HPQ)*, Vol. 1, No. 1 içinde (23-47). Illinois: University of Illinois Press (UIP).

Fine, G. (2004). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd. (Eserin orijinali 1993'te yayımlandı).

Finley, M. I. (1981). *Economy And Society In Ancient Greece*. Brent D. Shaw, Richard P. Saller (Ed.). London: Chatto & Windus Ltd. (Eserin orijinali 1953'te yayımlandı).

Gale, R. M. (1966). *McTaggart's Analysis of Time*. Patrick Grim (Ed.). *American Philosophy Quarterly (APQ)*, Vol. 3, No. 2 içinde (145-52). Illinois: University of Illinois Press (UIP).

Garver, E. (1994). *Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis And Incomplete Human Beings*. Jack Zupko (Ed.). *Journal of The History of Philosophy*, Vol. 32, No. 2 içinde (173-95). Baltimore: John Hopkins University (JHU) Press.

Gauch, H. G. (2012). *Scientific Method In Brief*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gómez, N. (2017). *Conceptualizing Suffering And Pain*. Innsbruck: Department of Philosophy And Research Center Medical Humanities.

Goodey, C. F. (1999). *Politics, Nature, And Necessity: 'Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?'*. Jane Bennett (Ed.). *Political Theory*, Vol. 27, No. 2 içinde (203-24). California: Sage Publications, Inc.

Goodman, N. (1983). *Fact, Fiction, And Forecast – With New Foreword To The Fourth Edition, by Hilary Putnam*. Cambridge: Harvard University Press. (Eserin orijinali 1955'te yayımlandı).

Gotthelf, A. S; Lennox, J. G. (2000). *Philosophical Issues In Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 1987'de yayımlandı).

Grabowski, F. (2018). *Plato: The Timaeus – Outline & Analysis of The Dialogue*. Jeremy Kirby, Sonya Wurster (Ed.). The Internet Encyclopedia of Philosophy, The University of Tennessee At Martin. 27.11.2019, <https://www.iep.utm.edu/timaeus/#SH6e>.

Grant, P. (1983). *Literature of Mysticism In Western Tradition*. London: The MacMillan Press, Ltd.

Groarke, L. F. (2012). *Aristotle: Logic*. Jean-Yves Béziau (Ed.). The Internet Encyclopedia of Philosophy, The University of Tennessee At Martin. 26.07.2020, <https://www.iep.utm.edu/aris-log/>.

Grondin, J. (2012). *Introduction To Metaphysics: From Parmenides To Levinas*. (Trans. Lukas Soderstrom). New York: Columbia University Press. (Eserin orijinali 2004'te yayımlandı).

Hacking, I. M. (1997). *Representing And Intervening: Introductory Topics In The Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 1983'te yayımlandı).

Hacohen, M. H. (2002). *Karl Popper – The Formative Years, 1942 – 1945: Politics And Philosophy In Interwar Vienna*. Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 2000'de yayımlandı).

Heath, M. (2008). *Aristotle On Natural Slavery*. G. Boys-Stones, Ursula Coope (Ed). *Phronesis – A Journal For Ancient Philosophy*, Vol. 53, No. 3 içinde (243-70). Leiden: Brill Academic Publishers.

Henry, D. (2019). *Aristotle On Matter, Form, And Moving Causes: The Hylomorphic Theory of Substantial Generation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hester, M. (1991). *Aristotle On The Function Of Man In Relation To Eudaimonia*. Brian Copenhaver (Ed.). *History of Philosophy Quarterly (HPQ)*, Vol. 8, No. 3 içinde (3-14). Illinois: University of Illinois Press (UIP).

Hintikka, J. (1964). *The Once And Future Sea-Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents In De Interpretatione IX*. Michelle Kosch, Nicholas Silins, Carlotta Pavese (Ed.). *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 4 içinde (461-92). Durham: Duke University Press.

Hooykaas, R. (1983). *Selected Studies In History of Science*. Coimbra: Per Ordem Da Universidade de Coimbra.

Hume, D. (1870). 'Whether The British Government Inclines More To Absolute Monarchy, Or To A Republic?'. Eugene F. Miller (Ed). *Essays, Literary, Moral, and Political*, Pt. I. içinde (31-5). London: Vincent Brooks, Day & Son. (Eserin orijinali 1758'de yayımlandı).

Hursthouse, R; Pettigrove, G. (2018). *Virtue Ethics – Preliminaries*. Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. 01.06.2020, <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/#Prel>.

Huta, V; Waterman, A. S. (2014). *Eudaimonia And Its Distinction From Hedonia: Developing A Classification And Terminology For Understanding Conceptual And Operational Definitions*. Antonella Della Fave (Ed.). *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum On Subjective Well-Being*, Vol. 15, No. 6 içinde (1425-56). London: Springer Nature B.V.

Hutchinson, D. S. (2016). *The Virtues of Aristotle*. New York: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali 1986'da yayımlandı).

Iacona, A. (2019). *Future Contingents – The Sea Battle – Bivalence, Excluded Middle, Fatalism*. Jean-Yves Béziau (Ed.). *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, The University of Tennessee At Martin. 17.02.2020, <https://www.iep.utm.edu/fut-cont/>.

Irwin, T. (2011). *The Development of Ethics – A Historical And Critical Study, Vol. I: From Socrates To The Reformation*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd. (Eserin orijinali 2007'de yayımlandı).

Isaac, B. (2006). *The Invention of Racism In Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali 2004'de yayımlandı).

Jaroszyński, P. J. (2007). *Science In Culture*. (Trans. Hugh McDonald). Amsterdam: Editions Rodopi B. V.

Johnson, M. R. (2005). *Aristotle On Teleology*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Johnstone, C. L. (2007). *A Conversation About Communication Ethics*. Pat Arneson (Ed.). *Exploring Communication Ethics: Interviews With Influential Scholars In The Field* içinde (1-20). New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Kierkegaard, S; Nietzsche, F. W. (2007). *Repetition And Notes On The Eternal Recurrence*. Edouard d'Araille (Ed.). Shrewsbury: Living Time Media International.

Knuuttila, S. (2008). *Medieval Modal Theories And Modal Logic*. Dov M. Gabbay, John Woods (Ed.). *Handbook of The History of Logic, Vol. 2: Medieval And Renaissance Logic* içinde (505-78). Amsterdam: Elsevier B.V.

Korsgaard, C. M. (2008). *The Constitution of Agency: Essays On Practical Reason And Moral Psychology*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Kraut, R. (1991). *Aristotle On The Human Good*. Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali 1989'da yayımlandı).

Kraut, R. (2002). *Aristotle: Political Philosophy*. Mark Philp (Ed.). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Kretzmann, N. (1985). *Nos Ipsi Principia Sumus: Boethius And The Basis of Contingency*. Tamar Rudavsky (Ed.). *Divine Omniscience And Omnipotence In Medieval Philosophy – Islamic, Jewish And Christian Perspectives* içinde (23-52). Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V.

Kretzmann, N. (1987). *Boethius And The Indefinite Truth About Tomorrow's Sea-Battle*. L. M. De Rijk, H. A. G. Braakhuis (Ed.). *Logos And Pragma: Essays On The Philosophy of Language In Honour of Professor Gabriel Nuchelmans* içinde (63-97). Nijmegen: Ingenium Publishers.

Kristjánsson, K. (2016). *Aristotle, Emotions, And Education*. New York: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali 2007'de yayımlandı).

Laértios, D. (2000). *Lives of Eminent Philosophers, Vol. 2*. (Trans. R. D. Hicks). Cambridge: Harvard University Press. (Eserin orijinali MS 3. YY'da yazılmıştır).

Laroussinie, F; Markey, N. (2006). *Expressiveness of Temporal Logics*. Laboratoire Spécification et Vérification, CNRS & ENS Cachan, École normale supérieure Paris-Saclay. 27.07.2020, <http://www.lsv.fr/~markey/Teaching/ESLLI06/ESLLI-proc.pdf>.

Lennox, J. G. (1993). *Darwin Was A Teleologist*. Michael Weisberg (Ed.). *Biology And Philosophy*, Vol. 8, No. 4 içinde (409-21). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group.

Lennox, J. G. (1999). *Aristotle On The Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue*. Jane Maienschein, Michael Ruse (Ed.). *Biology And The Foundation of Ethics* içinde (10-31). Cambridge: Cambridge University Press.

Lennox, J. G. (2001). *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies In The Origins of Life Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lennox, J. G. (2017). *Aristotle's Biology*. Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. 30.12.2019, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-biology/>.

Lennox, J. G. (2018). *Aristotle, Dissection And Generation*. Andrea Falcon, David Lefebvre (Ed.). *Aristotle's Generation of Animals's: A Critical Guide* içinde (249-72). Cambridge: Cambridge University Press.

Long, C. P. (2002). *The Ontological Reappropriation of Phrónēsis*. Anthony Steinbock (Ed.). *Continental Philosophy Review*, Vol. 35 içinde (35-60). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group.

Lucretius. (2003). *De Rerum Natura: The Poem On Nature*. (Trans. C. H. Sisson). New York: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali MÖ 1. YY'da yazılmıştır).

Łukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic: From The Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd. (Eserin orijinali 1951'de yayımlandı).

Łukasiewicz, J. (1970). *On Three-Valued Logic*. (Trans. O. Wojtasiewicz). L. Borkowski (Ed.). Jan Łukasiewicz: Selected Works içinde (87-8). Amsterdam: North – Holland Publishing Company. (Eserin orijinali 1920'de yayımlandı).

Machan, T. R. (2004). *Aristotle And The Moral Status of Business*. John Hacker-Wright (Ed.). The Journal of Value Inquiry, Vol. 38, Iss. 2 içinde (203-23). London: Springer Nature B.V.

Machan, T. R. (2006). *Libertarianism Defended*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study In Moral Theory*. Indiana: The University of Notre Dame Press. (Eserin orijinali 1981'de yayımlandı).

MacIntyre, A. (2016). *Ethics In The Conflicts of Modernity: An Essay On Desire, Practical Reasoning, And Narrative*. New York: Cambridge University Press.

Marcosian, N. (2016). *Time*. Edward N. Zalta (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University. 28.07.2020, <https://plato.stanford.edu/entries/time/>.

Massie, P. (2003). *The Irony of Chance: On Aristotle's Physics B, 4 – 6*. Joseph W. Koterski (Ed.). International Philosophical Quarterly, Vol. 43, No. 1, Iss. 169 içinde (15-28). Virginia: The Philosophy Documentation Center (PDC).

Mayr, E. (1974). *Teleological And Teleonomic, A New Analysis*. Robert S. Cohen, Marx W. Wartofsky (Ed.). Methodological And Historical Essays In The Natural And Social Sciences. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Meyer, S. S. (1992). *Aristotle, Teleology And Reduction*. Michelle Kosch, Nicholas Silins, Carlotta Pavese (Ed.). *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 4 içinde (791-825). Durham: Duke University Press.

Michalos, A. C. (2015). *Ancient Views On The Quality of Life*. Dordrecht: Springer Science + Business Media GmbH.

Moore, A. J. (2003). *Science As A Way of Knowing: The Foundations of Modern Biology*. Cambridge: Harvard University Press. (Eserin orijinali 1993'te yayımlandı).

Morgenthau, H. J. (2004). *Political Theory And International Affairs: Hans J. Morgenthau On Aristotle's The Politics*. Anthony F. Lang, Jr. (Ed.). London: Praeger – Greenwood Publishing Group, Inc.

Nagel, T. (1972). *Aristotle On Eudaimonia*. G. Boys-Stones, Ursula Coope (Ed.). *Phronesis – A Journal For Ancient Philosophy*, Vol. 17, No. 3 içinde (252-59). Leiden: Brill Academic Publishers.

Neugebauer, O. (1968). *The Exact Sciences In Antiquity*. New York: Dover Publications, Inc. (Eserin orijinali 1957'de yayımlandı).

Newton, I. (1952). *Opticks: Or, A Treatise of The Reflections, Refractions, Inflections And Colours of Light*. New York: Dover Publications, Inc. (Eserin orijinali 1704'te yazılmıştır).

Nietzsche, F. W. (2001). *The Gay Science: With A Prelude In German Rhymes And An Appendix of Songs*. (Trans. Josefine Nauckoff). Bernard Williams (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 1882'de yayımlandı).

Nussbaum, M. C. (1985). *Aristotle's De Motu Animālium – Text With Translation, Commentary And Interpretative Essays*. Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali 1978'de yayımlandı).

Nussbaum, M. C. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard: Harvard University Press. (Eserin orijinali 1947'de yayımlandı).

Oates, W. J. (1963). *Aristotle And The Problem of Value*. Princeton: Princeton University Press.

Osborne, C. (2007). *Dumb Beasts And Dead Philosophers: Humanity And The Humane In Ancient Philosophy And Literature*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Ostace, A. (2017). *Greek Ontology*. Bistritz: Alpha & Omega Sapiens Publishing House – UpPublishing Beeing.

Ousager, A. (2005). *Plotinus: On Selfhood, Freedom And Politics*. Aarhus: Aarhus University Press.

Owen, R. (1992). *The Hunterian Lectures In Comparative Anatomy (May And June 1837)*. Philip R. Sloan (Ed). Chicago: University of Chicago Press. (Eserin orijinali 1837'de yayımlandı).

Patzig, G. (1968). *Aristotle's Theory of The Syllogism: A Logico-Philosophical Study of Book A of 'The Prior Analytics'*. (Trans. Jonathan Barnes). Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V. (Eserin orijinali 1959'da yayımlandı).

Platon. (1997a). *Cratylus*. (Trans. C. D. C. Reeve). John M. Cooper, D. S. Hutchinson (Ed.). Plato: Complete Works içinde (101-56). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 360'ta yazılmıştır).

Platon. (1997b). *Meno*. (Trans. G. M. A. Grube). John M. Cooper, D. S. Hutchinson (Ed.). Plato: Complete Works içinde (870-97). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 360'ta yazılmıştır).

Platon. (1997c). *Sophist*. (Trans. Nicholas P. White). John M. Cooper, D. S. Hutchinson (Ed.). Plato: Complete Works içinde (235-93). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 360'ta yazılmıştır).

Platon. (1997d). *Timaeus*. (Trans. Donald J. Zeyl). John M. Cooper, D. S. Hutchinson (Ed.). Plato: Complete Works içinde (1224-92). Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. (Eserin orijinali MÖ 360'ta yazılmıştır).

Prakash, M. (2008). *Molecular Biology of Evolution*. New Delhi: Discovery Publishing House Pvt. Ltd.

Prior, A. N. (1957). *Time And Modality – Being The John Locke Lectures For 1955 – 6 Delivered In The University of Oxford*. Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Rasmussen, D. B; Den Uyl, D. J. (1991). *Liberty And Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*. Chicago: Open Court Publishing Company.

Rasmussen, D. B; Den Uyl, D. J. (2005). *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis For Non-Perfectionist Politics*. Pennsylvania: Pen State University Press.

Reichenbach, H. (1980). *Elements of Symbolic Logic*. New York: Dover Publications, Inc. (Eserin orijinali 1947’de yayımlandı).

Rescher, N. (2000). *Truth And Necessity In Temporal Perspective*. Richard M. Gale (Ed). *The Philosophy of Time: A Collection of Essays içinde (183-220)*. London: MacMillan Press Ltd. (Eserin orijinali 1968’de yayımlandı).

Rice, H. (2018). *Fatalism – Logical Fatalism: Aristotle’s Argument And The Nature of Truth – A-Theories And B-Theories of Time*. Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University*. 19.07.2020, <https://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#1.4>.

Robinson, D. (2015). *The Dao of Translation: An East – West Dialogue*. New York: Routledge And Taylor & Francis Group.

Roche, T. D. (1988). *Ergon And Eudaimonia In Nicomachean Ethics I: Reconsidering The Intellectualist Interpretation*. Jack Zupko (Ed). *Journal of The History of Philosophy (JHP)*, Vol. 26, No. 2 içinde (175-94). Baltimore: The John Hopkins University Press.

Rollin, B. (2011). *Animal Research In A Global Environment: Meeting The Challenges*. Washington, D.C: The National Academies Press.

Sakkas, A. (2000). *Commentarius In Aristotelis De Interpretatione*. (Trans. Nicholas Rescher). Adolf Busse, Richard M. Gale (Ed.). *The Philosophy of Time: A Collection of Essays içinde* (186). London: MacMillan Press Ltd. (Eserin orijinali 1897'de yayımlandı).

Salkever, S. G. (2014). *Finding The Mean: Theory And Practice In Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. (Eserin orijinali 1990'da yayımlandı).

Schlick, M. (1979). *Positivism And Realism*. (Trans. Peter Heath). Henk L. Mulder (Ed.). *Philosophical Papers, Volume II: (1925-36) içinde* (259-84). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group. (Eserin orijinali 1932'de yayımlandı).

Schnitzler, A. (2007). *Roundelay (La Ronde)*. (Trans. William L. Cunningham, David Palmer). *Eight Plays – Performance Texts içinde* (207-86). Illinois: Northwestern University Press. (Eserin orijinali 1920'de yayımlandı).

Schnitzler, A. (2007). *The Last Masks*. (Trans. William L. Cunningham, David Palmer). *Eight Plays – Performance Texts içinde* (333-54). Illinois: Northwestern University Press. (Eserin orijinali 1902'de yayımlandı).

Sedley, D. N. (1991). '*Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*'. G. Boys-Stones, Ursula Coope (Ed.). *Phronesis – A Journal For Ancient Philosophy, Vol. 36, Iss. 2 içinde* (179-96). Leiden: Brill Academic Publishers.

Shiavone, A. (2000). *The End of The Past: Ancient Rome And The Modern West*. (Trans. Margery J. Schneider). Cambridge: Harvard University Press. (Eserin orijinali 1996'da yayımlandı).

Shields, C. (2016). *Aristotle – Aristotelelian Teleology*. Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University*. 3.01.2020, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/#AriTel>.

Sieroka, N. (2018). *Philosophie der Zeit: Grundlagen und Perspektiven*. München: Verlag C. H. Beck oHG.

Soccio, D. J. (2009). *Archetypes of Wisdom: An Introduction To Philosophy*. California: Wadsworth, Cengage Learning. (Eserin orijinali 1991’de yayımlandı).

Sosa, E. (1999). *Condition*. Robert Audi (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition içinde (171). Cambridge: Cambridge University Press. (Eserin orijinali 1995’te yayımlandı).

Stagl, J. (2004). *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550-1800*. Oxon: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali 1995’te yayımlandı).

Strauss, L. (2000). *On Tyranny: Including The Strauss-Kojève Correspondence*. Victor Gourevitch, Michael S. Roth (Ed.). *Letters* içinde (279-80). Chicago: The University of Chicago Press.

Taleb, N. N. (2007). *The Black Swan: The Impact of The Highly Improbable*. New York: The Random House Publishing Group.

Talvitie, V. (2009). *Freudian Unconscious And Cognitive Neuroscience: From Unconscious Fantasies To Neural Algorithms*. London: Karnac Books Ltd.

Taylor, A. E. (2013). *Timaeus And Critias*. Plato – The Man And His Work: Routledge Library Editions, Vol. 18 içinde (436-62). Oxon: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali 1926’da yayımlandı).

Taylor, R. (2000). *Fatalism*. Richard M. Gale (Ed.). *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* içinde (221-31). London: MacMillan Press Ltd. (Eserin orijinali 1963’te yayımlandı).

Thomas, J. H. (2012). *The Legacy of Kierkegaard*. Oregon: Cascade Books – Wipf And Stock Publishers.

Totelin, L. M. V. (2020). *‘What’s A Plant?’*. Liba Taub (Ed.). *The Cambridge Companion To Ancient Greek And Roman Science* içinde (141-59). Cambridge: Cambridge University Press.

Tuckwell, J. (2018). *Creation And The Function of Art: Techné, Poiesis And The Problem of Aesthetics*. New York: Bloomsbury Publishing Plc. (Eserin orijinali 1988'de yayımlandı).

Vartanian, A. (1973). *Spontaneous Generation*. Philip P. Wiener (Ed.). Dictionary of The History of Ideas, Vol. IV içinde (307-12). New York: Charles Scribner's Sons.

Veatch, H. B. (1992). *Modern Ethics, Teleology, And Love of Self*. Fraser MacBride (Ed). The Monist, Vol. 75, No. 1 içinde (52-70). Oxford: Clarendon Press Group, Ltd.

Velásquez, E. A. (2000). *Nature, Woman, And The Art of Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Ward, J. (2014). *Women In Medieval Europe, 1200 – 1500*. New York: Routledge And Taylor & Francis Group. (Eserin orijinali 2002'de yayımlandı).

Warne, C. (2006). *Aristotle's 'Nicomachean Ethics': A Reader's Guide*. London: Continuum International Publishing Group.

Wehrle, W. E. (2000). *The Myth of Aristotle's Development And The Betrayal of Metaphysics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Whitehead, A. N. (1985). *Process And Reality – Corrected Edition*. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne (Ed.). New York: Simon & Schuster, Inc. (Eserin orijinali 1929'da yayımlandı).

Zwier, K. R. (2017). *Methodology In Aristotle's Theory of Spontaneous Generation*. M. Richmond, Karen A. Rader (Ed.). Journal of The History of Biology, Vol. 51, No. 2 içinde (355-86). Berlin: Springer Science + Business Media GmbH.

KİŞİSEL ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı: Kadir KÜTÜKOĞLU

Doğum Yeri ve Tarihi: Şanlıurfa – 18/02/1992

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen – Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Lisansüstü Öğrenimi: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı

Yabancı Diller: İngilizce, –

İletişim

E-Posta Adresi: lsr121rx@gmail.com – rememberthep@hotmail.com

Tarih: 08/07/2020