T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

ARİSTOTELES'TE CANLILIĞIN BİR NEDENE (*AİTİA/AİTİON*) VEYA BİR AMACA (*TELOS*) DAYANDIRILMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Deniz KURTULDU BAMYACI

BURSA - 2023

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

ARİSTOTELES'TE CANLILIĞIN BİR NEDENE (*AİTİA/AİTİON*) VEYA AMACA (*TELOS*) DAYANDIRILMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Deniz KURTULDU BAMYACI

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Metin BECERMEN

BURSA - 2023

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Tarihi Bilim Dalında 701643031 numaralı Deniz KURTULDU BAMYACI'nın hazırladığı "Aristoteles'te Canlılığın Bir Nedene (*Aitia/Aition*) veya Bir Amaca (*Telos*) Dayandırılması" konulu Yüksek Lisans tez çalışması ile ilgili savunma sınavı, 01.03.2023 Çarşamba günü 11:00 – 12:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Metin BECERMEN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Fikret OSMAN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Mehmet VURAL
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Aristoteles'te Canlılığın Bir Nedene (*Aitia/Aition*) veya Bir Amaca (*Telos*) Dayandırılması" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

06.02.2023

Adı Soyadı: Deniz KURTULDU BAMYACI
Numarası: 701643031
Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı
Programı: Yüksek Lisans Programı
Statüsü: Tezli Yüksek Lisans

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 07/02/2023

Tez Başlığı / Konusu: Aristoteles'te Canlılığın Bir Nedene (*Aitia/Aition*) veya Bir Amaca (*Telos*) Dayandırılması

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 245 sayfalık kısmına ilişkin, 07/02/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:
1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

07/02/2023

Adı Soyadı:	Deniz KURTULDU BAMYACI
Öğrenci No:	701643031
Anabilim Dalı:	Felsefe Anabilim Dalı
Programı:	Yüksek Lisans Programı
Statüsü:	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Metin BECERMEN
07/02/2023

ÖZET

Yazar Adı Soyadı	Deniz KURTULDU BAMYACI
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe
Bilim Dalı	Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet Tarihi	
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Metin BECERMEN

Aristoteles'te Canlılığın Bir Nedene (*Aitia/Aition*) veya Bir Amaca (*Telos*) Dayandırılması

Bu çalışma, Aristoteles'te canlılığın bir nedene (aitia/aition) veya amaca (telos) dayandırılmasından hareketle bitki, hayvan ve insan olarak karşımıza çıkan canlı varlık türlerinin birbirlerinden üstün olarak ele alınmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Aristoteles'te psykhe olarak karşılığını bulan bu canlılık ilkesi, her bir canlı varlık türünde bulunması bakımından canlı varlık türlerinin sahip olduğu ortak nedeni veya amacı, barındırdığı yetiler gereği ise onları birbirlerinden ayıran farklı yanları ortaya koymaktadır. Burada, her bir canlı varlık türünün, kendine özgü yetilerinden hareketle bir yaşam formu ortaya koyduğu görüşü temele alınarak, canlı varlık türlerinden her birinin doğadaki yerinin, onların sahip oldukları yetileri ve bu yetileri gerçekleştirebilmeleriyle özel olduğuna vurgu yapılacaktır. Bu canlı varlık türlerinden biri olan insan, sahip olduğu yetiler gereği iyi yaşam (eu zen) amacını gerçekleştirmek adına kurduğu politik birliği (politike koinoia), bu üst etkinliği ortaya koymasının nedeni de olan noetik yetinin bir ürünü olarak politik yaşam (bios politikos) amacıyla meydana getirmektedir. Bu çalışma, insanın üst etkinlikler ortaya koyan canlı bir varlık olmasının onu doğayı paylaştığı diğer canlı varlıklardan "üstün" bir konuma getirmediği görüşünü temele almaktadır. Çünkü Aristoteles'in tüm canlı varlık türlerini tek bir canlılık ilkesine (psykhe) dayandırarak yaptığı ayrımlar, bize canlı/canlılık kavramının kapsamının ne denli geniş olduğunu göstererek çağın sorunlarına eleştirel bir gözle bakma imkânı sunmaktadır. Aristotelesçi bir bakış açısıyla söyleyecek olursak, insanın bugün iyi yaşama ulaşmasını sağlayacak şey, bir başka türü, hatta bunun daha ileri bir aşaması olarak kendi türünden olanı yok sayması değil, ortak bir ilkeye dayanarak bir arada bulunduğu canlı varlıklar dünyasının yalnızca bir parçası olduğunu kabul etmesidir. Bunun için burada insanın, canlı varlıkların bu ortak ilkenin farklılaşmış yetilerine ve olanaklarına sahip olmalarıyla özel olduklarını göz önünde bulundurmasının gereği üzerinde durulmaktadır. Bu, ancak akıllı bir canlı varlık olan insanın sahip olabileceği bir farkındalık olup bugün etik-politik olanın meydana getirilmesinde de önemli bir yere sahiptir. Bunun aksi ise çağımızın bize savaşlarla, soykırımlarla, mülteci sorunuyla, doğanın tahribatıyla gösterdiği gibi, insanlığı yıkıma götüren serüvenlere neden olmaktadır.

Anahtar kelimeler: ***Neden, Amaç, Psykhe, Canlılık, Zoon politikon, Bios politikos, Biyonoetika, Eudaimonia.***

ABSTRACT

Name & Surname	Deniz KURTULDU BAMYACI
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy
Subfield	History of Philosophy
Degree Awarded	Master
Date of Degree Awarded	
Supervisor	Prof. Dr. Metin BECERMEN

Basing of Vitality on a Cause (*Aitia/Aition*) or a Purpose (*Telos*) in Aristotle

This study aims to show that, in Aristotle, the species of living beings that we encounter as plants, animals and humans are not considered superior to each other, based on a principled cause (aitia/aition) and/or purpose (telos). This vitality principle, which corresponds to psykhe in Aristotle, reveals the common cause and/or purpose of living species in terms of being present in each species of living being, and the different aspects that distinguish them from each other due to the abilities they contain. Here, it will be emphasized that the place of each living creature in nature is special with the abilities they have and the ability to realize these abilities, based on the view that each living entity species presents a life form based on its unique abilities. As a higher activity, man creates a political entity (politike koinoia) for the purpose of good life (eu zen), and he creates this higher activity for the purpose of political life (bios politikos) which is also a product of the noetic skills. This study is based on the view that the fact that man is a living being that exhibits higher activities does not make him "superior" to other living beings with whom he shares nature. Because, the distinctions that Aristotle made by basing all living beings on a single principle of life (psykhe) offer us the opportunity to look critically at the problems of the age by showing us how wide the scope of the concept of life/vitality is: If we speak from an Aristotelian point of view, what will enable man to reach the good life today is not his ignoring another species, or even his own kind as a further stage of this, but admitting that he is only a part of the world of living beings in which he coexists on the basis of a common principle. For this reason, it is emphasized that human beings should consider that living beings are special because they have differentiated abilities and possibilities of this common principle. This is an awareness that only human beings, who are intelligent living beings, can have, and it has an important place in the creation of the ethical-political today. As our age has shown us with wars, genocides, the refugee problem, and the destruction of nature, choosing the other way causes adventures that lead humanity to destruction.

Keywords: ***Cause, Purpose, Psykhe, Vitality, Zoon politikon, Bios politikos, Bionoethics, Eudaimonia.***

ÖN SÖZ

Heidegger, bir dersinde Aristoteles için "o, doğdu, çalıştı ve öldü" sözlerini sarf etmişti. Aristoteles'in yaşamı bu sözlerin ilk bakışta ifade ettiği türde renksiz bir hikâye değildir elbette. Fakat eserleri incelendiğinde, onun felsefesinin, yaşam öyküsünün üzerinde bir vurguyu hak ettiği anlaşılmaktadır. Aristoteles'in görüşlerinin bugün de yaşamın pek çok alanında yol gösterici olması bu fikri desteklemektedir.

Günümüzden yaklaşık iki bin dört yüz yıl öncesine giderek bugünün sorunları için Aristoteles'e bakmak, Arendt'in yaptığı gibi, Antik Yunan'a dönmenin gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Bu çalışma da bu gereklilikten hareketle, günümüz problemlerinin felsefenin köklerine gidilerek ortaya koyulabileceği, hatta çözüme kavuşabileceği düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Çağın problemlerinden hareketle dönüp Aristoteles'e baktığımızda, insanın yarattığı yıkımların onarılmasının olanağının yine insanın kendisinde bulunduğu görülmektedir. Çünkü insan, sahip olduğu olanaklar gereği, doğanın bir parçası olduğunu idrak ederek kendini bir bütünün içerisinde kavrayabilme, doğayı paylaştığı diğer canlılardan yalnızca olanaklarının farklılığı bakımından ayrıldığının bilincine varabilme imkânına sahiptir. Böyle bir kavrayış, insanın kendisini diğer canlılardan, hatta kendi türünün diğer üyelerinden üstün görmesinin karanlık ufkuna bir pencere açarak Arendt'in arayışında olduğu gibi, daha iyi bir dünyanın mümkün olabileceğinin felsefi temellerini sunmaktadır. Çünkü tarihin açıkça gösterdiği gibi, çağımızda meydana gelen birçok insanlık suçunun temelinde bu üstünlük anlayışı bulunmaktadır. Yeryüzünün hâkimi konumundaki insan, tüm felsefi bilgi birikimi, bilimsel, teknik ve teknolojik ilerleme ile gelişmelere rağmen etik-politik alanda hem kendisinin hem de çağın olanaklarını gerçekleştirememiş, çağının gerisinde kalmıştır. Bunun aşılabilmesi için, felsefenin kavramsal zenginliğinden faydalanmalı ve bugünün insanlığa sunduğu olanaklarla geleceği inşa etmenin yolları aranmalıdır. Bu arayışta insanın kendi olanaklarının farkına varması içinse Aristoteles vazgeçilmez bir uğrak noktası olacaktır.

Daha bir lise öğrencisiyken, felsefi kaygıları zihnime eken felsefe öğretmenim Özlem Gökalp'e şükranlarımı sunarım. Öğrenimime felsefede devam etmem için beni cesaretlendiren ve zorlu bir karar alma sürecinde felsefeye tutunmamı sağlayan danışmanım Prof. Dr. Metin Becermen'e teşekkürü bir borç bilirim. Bu yolculuğun başından beri sabrı, entelektüel birikimi ve akademik tecrübesiyle yanımda olarak özveride bulunan sevgili eşim Hıdır Nezih Bamyacı'ya müteşekkirim. Son olarak, uzun okuma akşamlarında bana yarenlik eden, üniversiteye başlamamda büyük katkıları olan, sevgi ve emeğini son anına dek benden esirgemeyen pek kıymetli babaannem Mevlüde Kurtuldu'ya minnetim sonsuzdur. Bu çalışma, onun eşsiz hatırasına ithaf edilmiştir.

Bursa, 2023 **Deniz Kurtuldu Bamyacı**

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**

ABSTRACT ..... **ii**

ÖN SÖZ ..... **iii**

GİRİŞ **1**

I. ARİSTOTELES'TE CANLILIĞIN VE CANLI VARLIKLARIN İNCELEMESİ **9**

A. Canlılığın/Canlı Varlıkların İncelenmesinde Değişme ve Oluş Sorunu **12**
1. Canlı-Cansız Antinomisi ve Canlı Varlıkları İnceleme Sorunsalı 16
2. Değişimin ve Oluşun Nedeni 22
3. Canlı Varlıkların Oluşumunda Teleolojik Açıklama 35

B. Aristoteles'in Canlı/Canlılık Araştırmalarında Yöntem **48**
1. Yöntemin Arılar Üzerinden Tahlili 56
a. Olasılıkların Elenmesi 61
b. Amaca Dayalı Bir Neden Arayışı Olarak Kanıtlar 67

II. ARİSTOTELES'TE CANLI/CANLILIK İLKESİ: *PSYKHE* **72**

A. *Psykhe* Kavramının Düşünce Tarihindeki Biçimleri **74**

B. Aristoteles'te *Psykhe* Neyi İfade Ediyor? **84**
1. Aristoteles'ten İtirazlar 84
2. Doğa Olarak *Psykhe* 93
3. Canlı/Canlılık İçin Spesifik Bir Kavramsallaştırma: *Psykhe*'nin Belirlenimi 104

C. *Psykhe*'nin Yapısı Ve Canlı Varlık Türlerinin *Psykhe*'nin Sahip Olduğu Yetiler Üzerinden Belirlenmesi **117**
1. *Psykhe*'nin Yapısı 117
2. Canlı Varlık Türlerinin Belirlenmesi 130
a. Bitki, Hayvan ve İnsanın Yeti ve İşlevleri Üzerinden Belirlenmesi 135
b. İnsanın Canlı Varlıklar Arasındaki 'Özel' Yeri 148

III. *ZOE*'DEN *BİOS POLİTİKOS*'A: *BİYONOETİK* VARLIK OLARAK İNSAN **159**

A. *Biyonoetik* Bağlamda Bilme Sorunu **164**

B. *Biyonoetik* Bir Form Olarak Politika Felsefesi **173**

C. *Zoe*'nin Aşılması **180**
1. Biyonoetik Bir Yeti Olarak *Nous* ve *Nous*'un İşlevi 181
2. İnsanın Hayvandan Ayrımı: *Biyonoetik* Bir Varlık Olmak 188
3. Biyolojik Olanın Aşılması: *Biyonoetik* Bağlamda Etik ve Politik Olan 197

D. İnsanın *Biyonoetik* Bir Varlık Olarak Nedeni veya Amacı: *Eudaimonia* **224**

1. İyi, İşlev (*Ergon*), Neden (*Aitia*/*Aition*) ve Amaç (*Telos*) Özdeşliği Üzerinden *Eudaimonia* 224
2. Bir Etkinlik Olarak *Eudaimonia*: *Kinesis* mi *Energeia* mı? 232
3. Etik, Politika ve *Eudaimonia* İlişkisi 235

SONUÇ 239

KAYNAKÇA 246

GİRİŞ

Aristoteles'in canlılığı ve canlı varlıkları inceleme yöntemi, onun felsefe sistemiyle uygunluk göstermektedir. Çünkü Aristoteles ne bilgi, ne etik, ne politika, ne de canlı araştırmalarını varolanın kendisinden bağımsız olarak ele almaktadır. Onun felsefesinde bilgiye varolanla ilişkisi içerisinde, herhangi bir aşkınlığa başvurulmaksızın sahip olunabilmektedir.[1] Aristoteles'te birbiriyle bağlantılı olan etik ve politika, insanı temele koyan ve insanın doğasından hareketle şekillenen, yaşama içkin ve doğrudan insanın etkinliğiyle ilişkili olan bir tür yaşam alanını ifade etmektedir. Yine canlı araştırmaları da Aristoteles'te canlı varlıklardan bağımsız olarak değil, doğrudan onların özellikleriyle ilişkili olarak sınıflandırılmaları ve canlı varlıkları meydana getiren bileşenlerin zaman ve mekân ekseninde ele alınmasıyla yapılmaktadır.

Canlı/canlılık araştırmaları, Aristoteles'in diğer araştırma alanlarının da temelini oluşturmaktadır. Çünkü Aristoteles, canlılara dair gerçekleştirdiği araştırmalarının temeline canlılık ilkesi olan *psykhe*'yi koymakta ve onun etik-politik felsefesini oluşturan sorunlar da yine *psykhe*'den hareketle araştırma ve inceleme konusu edilmektedir. Bu nedenle, Aristoteles'in felsefesinin nesnesinin genel olarak canlılık ve canlı varolanlar, daha özelde ise insan olduğunu söylemek doğru olacaktır. Buna uygun olarak, bu çalışmanın da nesnesi genel olarak canlılık ve canlı varlıklar, daha özelde ise insan olarak belirlenmiştir. Canlılık kavramını oldukça geniş bir perspektifte ele alan Aristoteles, öncelikli olarak canlılığı ve tüm canlı varlıkları tek bir ilke altında incelemeye tabi tutmakta, sonrasında ise bu ilkenin farklılaşmış yeti ve olanakları üzerinden canlı varlık türlerinin her birine doğadaki özel yerlerini teslim etmektedir. Aristoteles tüm bunları onun felsefesinin etrafında şekillendiği *psykhe*'yi derinlemesine inceleyerek gerçekleştirmektedir. İşte bu sebepledir ki, canlılık kavramını anlayabilmek ve insanın canlılar dünyasındaki yerini kavrayabilmek için *psykhe* kavramına genişçe yer vermek gerekmektedir. Bu, Aristoteles'in öncelikli olarak *Ruh Üzerine* metnini, sonrasında ise onun etik-politik belirlenimlerinin yer aldığı *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserlerini

[1] Burada 'bilginin herhangi bir aşkınlığa başvurulmadan elde edilmesi' ifadesi ile Aristoteles'in bilgi kuramının Platon'a bir eleştiri mahiyetinde olduğu vurgulanmaktadır. İlerleyen bölümlerde çeşitli biçimlerde sıkça kullanılacak olan bu ifade, Platon'un bilgiye *idea*lara referansla ulaşılabileceği görüşünün aksine Aristoteles'in bilgiyi doğrudan varolandan elde ettiğine işaret etmek amacıyla kullanılmıştır.

incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de *psykhe*'yi, onun yapısı ve yetilerini incelemekte, canlı varlık türlerinin bu yetilere göre nasıl belirlendiği üzerinde durmaktadır. *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserlerinde ise insanın yetileri gereği ortaya koyduğu üst etkinlikler yine doğal olarak *psykhe* temelinde belirlenmektedir.

Öte yandan Aristoteles'te canlılığı ve canlı varlık türlerini bir nedene veya bir amaca dayandırmak da, *psykhe* kavramını incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü Aristoteles canlılığı, canlı varlık türlerini, insanı ve insanın etkinlikleriyle ortaya çıkan fenomenleri yine *psykhe* kavramını temele koyduğu nedensellik ve ereksellik bağlamındaki incelemelerinin bir sonucu olan teleolojik açıklamayla değerlendirmektedir. Dolayısıyla kapsamlı olarak Aristoteles'te canlılık sorununa karşılık gelen bu çalışmanın konusunun spesifik belirlenimi, canlı varlıklar ile canlılığın ilkesi olabilecek bir neden (*aitia/aition*) veya amaç (*telos*) arayışından hareketle *psykhe*'ye dayanmaktadır. Çünkü Aristoteles'te *psykhe*, canlı varlıkların sahip oldukları 'can'ı ifade etmesi nedeniyle bir ortak ilkeden hareketle tanımlanabilmelerine, sonrasında ise canlı varlık türlerinin birbirinden ayrı olarak belirlenebilmesine olanak sağlamaktadır. Buna bağlı olarak tezin konusu, Aristoteles'te canlılığın bir nedene veya bir amaca dayandırılması olduğundan, *psykhe*'yi merkeze alarak gelişmekte ve canlılığın nedeni veya amacının *psykhe* olduğu dile getirilmektedir.

Bu nedenle öncelikle, Aristoteles'te *psykhe* kavramının canlılık ve canlı varlıklarla nasıl ilişkilendirildiğini daha iyi kavrayabilmek adına *psykhe*'nin Aristoteles'ten önceki kullanımları üzerinde durulmaktadır. Tezin bu bölümü daha çok Aristoteles'in doğa düşünürleri ve Platon hakkındaki görüşleri ve onlara getirdiği itirazlar üzerinden şekillenmektedir. Takip eden bölümlerde canlı-cansız antinomisi, canlının/canlılığın doğası, canlı varlık türlerinin ortaklaştığı ve ayrıldığı yetiler yine *psykhe* ekseninde sorgulanmaktadır. Son kısımda ise her canlı varlık türünde olduğu gibi, insanın da *psykhe*'de kendine özgü bir yetiye ve bu yetiyle 'özel' bir yere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bu son bölümde ayrıca, insanın sahip olduğu akıl (*nous*) yetisi ile

düşünme (*noesis*) işlevinin onun diğer canlı varlıklardan ayrımını ortaya koyması ve insanın bu yetiler gereği meydana getirdiği etkinlikler üzerinde durulmaktadır.

Aristoteles'te canlı/canlılık kavramı, her ne kadar onun –bugünün terminolojisiyle söyleyecek olursak- psikoloji ve biyolojiyle ilgili metinlerinde[2] ele alınıyor gözükse de, aslında onun canlı/canlılık ile ilgili görüşleri, felsefe sistemiyle bütünlük göstermektedir. Aristoteles'in özellikle etik-politik görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinde[3], canlının/canlılığın temele yerleştirilerek doğal fenomenlerden hareketle bir sistem geliştirmiş olduğu görülmektedir. İşte bu nedenle, burada canlı/canlılık sorunu, Aristoteles'in etik-politik eserlerinde serimlediği görüşlerle de bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Çünkü Aristoteles, insanın diğer canlı varlıklardan ayrımını ortaya koyabilmek için öncelikli olarak onun diğer canlı varlıklarla paylaştığı özellik ve yetileri incelemeye tabi tutmaktadır. Bu özellik ve yetileri incelemek, Aristoteles'te canlılığın ilkesi olarak karşımıza çıkan *psykhe*'yi ele almayı gerektirmektedir. Çünkü *psykhe*, canlı varlıkların doğası ve canlılık olanağını kendinde bulunduran canlılık ilkesi olarak bitki, hayvan ve insan için ortak bir ilke olmanın yanında, aynı zamanda, belirli yetilerle donanmış olması bakımından canlı varlık türlerini birbirinden ayırmakta ve insana dair karakteristik özellikleri de kendinde barındırmaktadır.

Bu belirlenimlerden anlaşılacağı üzere bu çalışma, Aristoteles'in felsefe sistemine uygun olarak, onun sadece salt canlıyı/canlılığı ele alan eserlerinden değil, aynı zamanda etik-politik metinlerinden de faydalanarak bütünlüklü bir yol izleyebilme kaygısı gütmektedir. Örneğin Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de öncelikle *psykhe*'nin beslenmeye ve duyumlamaya tanımlı yanını ele almakta, sonrasında ise *psykhe*'de insana özgü olarak bulunan akıl (*nous*) yetisi ve onun düşünme (*noesis*) işlevini incelemektedir. İnsanın *psykhe* ile sahip olduğu tüm bu özellikler, *psykhe*'nin tüm canlı varlıklarda ortak olarak bulunan bir ilke

[2] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019; Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Beyaz Erkızan, 2.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013; Aristoteles, *Parva Naturalia*, çev. Furkan Akderin, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2019; Aristotle, *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, çev. A. L. Peck ve E. S. Forster, London: Harvard University Press, 1961; Aristotle, *History of Animals*, çev. Richard Cresswell, London: William Clowes and Sons, Limited, 1883; Aristotle, *On the Generation of Animals*, çev. Arthur Platt, http://www.esp.org/books/aristotle/generation-of-animals/.

[3] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017; Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

olmasından dolayı, insanın hem canlı varlık dünyasına olan bağlılığı/bağımlılığını hem de diğer canlı varlık türlerinden farklı olarak ortaya koyduğu üst etkinliklerin nedenini veya amacını açıklar niteliktedir. Daha sonra ayrıntısıyla işleneceği üzere bu neden (*aitia/aition*) veya amaç (*telos*), Aristoteles'te aynı zamanda insanın varolma/varoluş nedeni veya amacı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Canlı varlık türlerinin *psykhe*'nin yetileri ve bu yetilerin işlevlerinden hareketle –aslında birbirlerine göre taşıdıkları fazlalıklara göre- birbirlerinden ayrılmaları, onların bu işlevsel ayrıma göre türsel ayrımını da ifade etmektedir. Bununla ilişkisinde, yetilerin etkin hale gelmesiyle canlı varlık türlerinin işlevlerini yerine getirmesi, yani bir bakıma 'amaca ulaşma', *psykhe*'nin yetkinlik düzeylerinin tartışılmasını da gerektirmektedir. Bu noktadan sonra neden veya amaç soruşturmasının canlı varlık türleri için bir başka boyut kazandığını söylemek mümkündür. Şöyle ki *psykhe*, tüm canlı varlık türleri için canlılığın ilkesi olarak belirlenmesinin yanı sıra, söz konusu insan olduğunda başka bir içerikte ele alınması gereken bir kavrama işaret etmektedir. Çünkü insan, Aristoteles'te salt biyolojik yaşamı ifade eden *zoe* ile ilişkisinde değil, *zoe*'yi aşan ve ona eklenen yetilere uygun olarak *bios* ile ilişkisinde varolabilen bir canlı varlık türüdür. İnsan, bir *zoon politikon*'dur; ancak insanın burada olduğu gibi, yalnızca politik bir canlı olarak ifade edilmesi, onun diğer hayvanlardan farkını ortaya koymamaktadır. Çünkü insan, bundan fazlası olarak bir *zoon politikon echon*, yani 'konuşan bir politik canlı'dır. Bu, aynı zamanda insanın kendisi ve çevresinin farkında olma ve bunu anlamlı ifade edebilme yetisine sahip olduğunu da göstermektedir. Tüm bu belirlenimlerden hareketle, insanın yalın yaşam (*zoe*) temeline dayanmasına, fakat aynı zamanda düşünebilmesi ve konuşabilmesi ile bu yalın yaşamı aşma yetkinliğinde olduğuna vurgu yapması bakımından '*biyonoetik* varlık' olarak ele alınması gerekli olmaktadır. Çünkü Aristoteles'te insanı diğer canlılardan ayıran yeti, akıl yetisi (*nous*) olarak ifade edilebilecek *noetika*'dır. Buna göre insan, ancak *nous* ile kendi doğasına uygun olarak hareket etmekte ve işlevini yerine getirerek kendi olmaklığını tamamlayabilmektedir. Çünkü bir canlının işlevi (*ergon*), onun iyisi ve amacıdır ve her canlı varlık, amacına uygun bir şekilde işlevini yerine getirdiği sürece, yani doğasına uygun biçimde yaşadığı sürece varolabilmektedir. Bu, bütün canlı varlık türlerinin amacına uygun olarak

etkinlikte bulunması anlamına gelmektedir. Varoluş amacına uygun olarak etkinlikte bulunmak bitki için beslenme, büyüme ve nihai olarak üremeyken, hayvan için duyumlama ve insan için ise *nous*'u etkin hale getirmektir. *Psykhe*'nin her bir canlı varlık türü için tanımlı olan bu farklı yetileri, gerçeklik haline geldiği ölçüde her bir canlı varlık kendi iyisi olarak, yetisinin etkin hale geldiği yaşamı ortaya koyabilecek, böylece varolma nedeni de olan amacını gerçekleştirmiş olacaktır.

Burada *psykhe* üzerinden yapılan ayrımlar her canlı varlık türü için oldukça açık olsa da, temelde tüm canlı varlık türlerinin *psykhe*'nin temel yetisi olarak ortak bir nedene veya amaca dayandığı açıktır. *Psykhe*'nin tüm canlı varlık türlerinin ortak ilkesi olması bakımından bu neden (*aitia/aition*) veya amaç (*telos*), Aristoteles'in canlılar araştırmasında 'kendi türünün devamlılığını sağlama' ve bu bağlamda 'kendinin türsel anlamda benzerini oluşturma' olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yeryüzündeki canlılığın en temel amacı olduğunu ve aynı zamanda canlının/canlılığın öncelikli olarak bu nedene/ilkeye dayanarak varolduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle çalışmamızda, insanın düşünme etkinliğinin ve bunun sonucunda ortaya koyduğu tüm üst etkinliklerin aslında *psykhe*'nin temel yetisi olan beslenme ve özellikle hayvanla ortak olarak sahip olunan duyumlama yetisine bağımlı olduğuna da işaret edilecektir. Bu şekilde insanın ortaya koyduğu üst etkinliklerin, politik yaşam (*bios politikos*) tarafından içerilen -diğer canlılarla ortak olarak taşıdığı- *zoe*'ye bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat aynı zamanda bu üst etkinlikler *zoe*'nin aşılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu da insanın ayrımının ortaya çıktığı akıl yetisinin düşünme işleviyle mümkün olmaktadır. Çünkü insan düşünme (*noesis*) işleviyle *zoon politikon* olmayı aşarak *bios politikos*'u (politik yaşam) meydana getiren *noetik* bir canlı varlık türüdür. Ve diğer canlı varlık türlerinde olduğu gibi, insan da kendine özgü yetisini etkin hale getirerek iyi yaşam (*eu zen*) amacını gerçekleştirmek adına bir politik birlik (*politike koinoia*) meydana getirmektedir. Bir üst etkinlik olarak ifade edilebilecek olan bu politik birlik, insanın bunu ortaya koymasının nedeni de olan *noetik* yetinin doğal yaratımı olan politik yaşam amacıyla meydana gelmektedir.

Görüldüğü üzere, *psykhe*'nin yetilerinden her birinin, Aristoteles için farklı bir canlı varlık türüne özgü olduğu göz önüne alındığında her canlı varlık türünün, doğası gereği kendine özgü olanakları gerçekleştirerek varolduğu ve bu olanaklara uygun bir varoluş ortaya koyduğu açıktır. Canlı varlıklar arasında bir tür olan insan da *psykhe* ile sahip olduğu olanakları nedeniyle veya amacıyla, diğer canlı varlık türleriyle ortak olarak paylaştığı yalın yaşam (*zoe*) hedefini aşarak, kendi farkını ortaya koyduğu *nous* yetisi ve *noetik* işlevin etkinliği olan düşünme ile *zoe*'den fazlasını gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan insanın amacı, onun kendi amacına dair bir kavrayışa sahip olmasından dolayı, diğer canlı varlık türlerinde olduğundan farklı olarak yalın yaşam hedefinin ötesine geçmektedir. İşte bu nedenledir ki insanın akıl yetisi (*nous*) ve düşünme işlevi (*noesis*), yalın yaşamın zorunlu doğasından hareketle fakat onun üzerine çıkarak ve aynı zamanda da bu zorunluluğu içine alarak başka türden bir zorunlu yaşamı ortaya koymaktadır. Bu da *bios politikos*'tur. Çünkü insanın kendine özgü amacı ve insan olmasının nedeni, onun iyi yaşam (*eu zen*) hedefini gerçekleştirmesinin koşulu olan akıl yetisinin (*nous*) ve düşünme (*noesis*) işlevinin zorunlu etkinliğidir.

Şimdiye dek ifade edilen sorunlarla ilişkisinde bu çalışmada, canlılığın ve canlı varolanların salt varoluşunun *psykhe*'ye dayandırılması, *psykhe*'nin yetileri üzerinden canlı varlık türlerinin belirlenmesi ve son olarak bir tür hayvan-insan değerlendirmesinden hareketle insanın neden, nasıl ve ne amaçla insan olageldiğini ortaya koyabilme konuları işlenmektedir. Ayrıca burada insanın diğer canlı varlık türlerinin doğasıyla bir bütünlük içinde olduğu da gösterilecektir. Çünkü *psykhe*'de insana özgü olarak bulunan akıl yetisi, diğer canlı varlık türlerine özgü yetileri de içine almaktadır. İşte insan bu şekilde, düşünebilen bir canlı varlık olarak *zoe*'yi içleyen bir *bios politikos* etkinliği ortaya koyabilen *noetik* bir canlı varlık türüdür. Bu nedenledir ki, insanın diğer canlı varlıklardan üstün olmadığına ve onun kendi doğasına uygun olanakları gereği, diğer canlı varlıklar arasında bir canlı varlık türü olarak üst etkinlikler ortaya koyabilen bir 'üst varlık' olduğuna işaret edebilme kaygısı, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Görüldüğü üzere, bu tezin konusunun bizi götürdüğü araştırmalar, hiçbir canlı varlık türünü bir diğerine indirgemeyen ve bunun yanında hiçbir canlı varlık türüne üstünlük atfetmeyen bir eksende şekillenmektedir.

Sonuç olarak, insanın üst etkinlikler ortaya koyan canlı bir varlık olmasının onu doğayı paylaştığı diğer canlı varlıklardan üstün bir konuma getirmediğini söylemek mümkündür. Çünkü Aristoteles'in tüm canlı varlık türlerini tek bir canlılık ilkesine (*psykhe*) dayandırarak yaptığı ayrımlar, bize canlı/canlılık kavramının kapsamının ne denli geniş olduğunu göstererek çağın sorunlarına eleştirel bir gözle bakma imkânı sunmaktadır: Aristotelesçi bir bakış açısıyla söyleyecek olursak, insanın bugün iyi yaşama (*eu zen*) ulaşmasını sağlayacak şey, bir başka türü, hatta bunun daha ileri bir aşaması olarak kendi türünden olanı yok sayması değil, ortak bir ilkeye dayanarak bir arada bulunduğu canlı varlıklar dünyasının yalnızca bir parçası olduğunu kabul etmesi ve birlikte yaşamı (*suzen*) içselleştirmesidir. Bunun için, bu çalışmada insanın, canlı varlıkların psykhe'nin farklılaşmış yetilerine sahip olmaları ve de onları gerçekleştirmeleriyle özel olduklarını göz önünde bulundurmasının gereği üzerinde durulacaktır. Çünkü bu, ancak akıllı bir canlı varlık olan insanın sahip olabileceği bir farkındalık olup bugün etik-politik olanın meydana getirilmesinde de önemli bir yere sahiptir.

Bu bağlamda, I. Bölümde canlılığın ve canlı varlık türlerinin Aristoteles'te araştırılma yöntemi ele alınacaktır. II. Bölümde *psykhe*'nin Aristoteles'ten önceki kullanımlarına ve Aristoteles'in buna getirdiği itirazlara yer verilerek kavramın Aristoteles'te nasıl dönüşüme uğrayarak canlılığın merkezine yerleştirildiği gösterilecek, canlı ile cansız varlık arasında *psykhe*'yi temel alan bir ayrıma gidilerek canlının/canlılığın doğası üzerinde durulacak ve birer fenomen olarak karşımıza çıkan canlı varlıklar olan bitki, hayvan ve insanın ortak ve farklı yanları yine *psykhe* temele koyularak incelenecektir. III. bölümde ise bir tür hayvan-insan karşılaştırması üzerinden insanın -ona özgü *nous* yetisi odağında- *zoon politikon*'u aşarak *bios politikos*'u nasıl ortaya koyduğu üzerinde durulacak ve neden *biyonoetik* bir varlık olarak ele alınması gerektiği temellendirilmeye çalışılacaktır.

Bu belirlenimler göz önüne alındığında şekillenen bazı sorular yanıtlanmayı beklemektedir: Canlılığın dayandırıldığı ilke (*psykhe*) ve bu ortak ilke üzerinden ele alınan canlı varlık türlerini inceleme yöntemi Aristoteles'te nasıl işlemektedir? Bu

canlılık ilkesinin (*psykhe*) yapısı nasıldır ve canlı varlık türlerinde nasıl bir ortaklık ve ayrıma işaret etmektedir? *Psykhe*'nin barındırdığı yetilerin ve bu yetilerin işlevlerinin canlı varlık türlerinin birbirlerinden ayrılmasındaki rolü nedir? Canlı varlık türlerinden biri olan insan, *psykhe*'nin insanda bulunan hangi yetisiyle işlevini yerine getirmektedir? İnsanın *biyonoetik* bir canlı varlık türü olarak ifade edilmesi ne anlama gelmektedir? Ve diğer canlı varlık türlerinden farklı olarak insanın sahip olduğu bu özellikler onu canlı varlıklar arasında üstün bir konuma getirmekte midir? Bu çalışmada bütün bu sorulara açıklık getirilmeye çalışılacak ve sonuç bölümünde bu sorulara yanıt aramanın günümüz dünyası için neden önemli olduğuna dair bir değerlendirme yapılacaktır.

I. ARİSTOTELES'TE CANLILIĞIN VE CANLI VARLIKLARIN İNCELEMESİ

Aristoteles, bir araştırmacı olarak elde ettiği olguları derleyip düzenleyerek bunlara ilişkin ele aldığı her sorunu sistematik bir şekilde incelemeye tabi tutmaktadır. Böyle bir inceleme için ilk olarak, ele almış olduğu konuyla ilgili olguları ve bu konuya ilişkin kendisinden önce dile getirilmiş olan savları toplamakta, sonrasında ise bu olgulara dayanarak bu savları eleştirmeye ve kendi görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.[4]

Aristoteles, felsefe başlığı altında toplanan bilimlerin bir bütün olarak varlığı ele aldığını söylemektedir. Ona göre bilimler, varlığın farklı yönlerini ve alanlarını farklı yöntemlerle ele almaktadırlar. Bu belirlenimlere dayanarak, Aristoteles'in her biri varlığın ayrı bir türünü ele alan ve bu varlık türlerine dair sorunları inceleyen 'bağımsız bilimler' ifadesini ilk kez ortaya koyan ve bu bilimlerin konu, yöntem ve amaçlarından hareket ederek sınıflamasını yapan ilk filozof olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla varlığı, bütün bilimleri altında topladığı bir terim olarak kullanan Aristoteles, varlığın farklı alanlarının, dolayısıyla da farklı konularının, amaçlarının ve başlangıç noktalarının olduğunu düşünerek onu inceleyen farklı bilim/bilgi alanlarının olması gerektiğini savunmaktadır. Aristoteles, buna göre bilimleri üç sınıfa bölmektedir: insanın bilme etkinliğinden (*theoria*) hareketle *theoretike*, eyleme etkinliğinden (*praksis*) hareketle *praktike* ve yapma veya yaratma etkinliğinden (*poiesis*) hareketle *poetike*.[5]

Burada konusu gereği, bizim çalışmamız içerisinde ele alacağımız bilimler, teorik ve pratik bilimler içerisinde yer almaktadır. Politika ve etik[6], pratik bilimlerin içerisinde yer

[4] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 19.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 69.
[5] Aristoteles, "Kitap VI", "Kitap VIII", *Organon V: Topikler*, çev. Prof. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952, ss. 97-124, 133-154; Ahmet Cevizci, "Aristoteles Hayatı ve Eserleri", *Parva Naturalia*, Aristoteles, çev. Furkan Akderin, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2019, s. 12; W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 4.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020, ss. 46, 109, 293; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 7.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 39; Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristoteles-Filozof ve Bilme Meselesi*, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 36.
[6] Aristoteles'te politika ve etik, pratik bilimler olduklarından aşkın bir norma başvuru yapılmaksızın ele alınmaktadırlar. Bkz. Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 162.

almaktayken, teorik bilimler; fizik[7], matematik ve ilk felsefeyi (metafizik) barındırmaktadır. Pratik bilimler, bilgiyi kendisi için değil, eylem için bir rehber, bir araç olarak elde etmeye çalışmaktadırlar. Bunlar, insanın farklı koşullarda nasıl eylemesi gerektiğine ilişkin bilimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada çalışmamızın konusunu teşkil eden bilimlerden olan doğa bilimleri ise bugünün terminolojisiyle zooloji, botanik, psikoloji, biyoloji, fizik ve kimya gibi bilim dallarını kapsamaktadır.[8] Doğa bilimleri, değişim içerisinde, yani hareket halinde olan varlıkları[9] konu edinmektedir. Diğer bir ifadeyle doğa bilimleri, değişen doğadaki değişmeyen yasaları araştırmaktadır. Buna göre, doğa değişse dahi, onu yöneten yasalar değişmemektedir. Doğa bilimlerinin konusu, işte bu değişenin arkasındaki değişmeyen yasalardır. Anlaşılacağı üzere, doğa bilimlerinin belirleyici ilkesi, bu bilimlerin konu edindiği nesnelerin insan eylemlerinden bağımsız olmalarıdır. Yani pratik bilimler, konu edindiği şeylerin gerçekleşebilmeleri için insan eylemlerine gereksinim duymaktayken, doğa biliminin konusu olan varlıkların hareketlerinin nedeni kendilerine dışsal değildir.[10] Burada varlığı ve tözü ve onun varoluş nedenlerini ele alması bakımından, çalışmamızın konularından bir diğerini teşkil eden ilk felsefe ise varolanın ve varlığın ne olduğunu, zaman, tanım, bilgi bakımından ilk olanı, yani tözü araştırmaktadır. Çünkü Aristoteles için "varolan nedir?" sorusu "töz nedir?" sorusuyla aynı şeyi ifade etmektedir. Töz hareketin, nitelik ve niceliğin dayanağı olması bakımından ilk olmak durumundadır. Var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinimi olmayan töz, doğal varlıkların araştırılmasında da temel dayanak olarak karşımıza çıkmaktadır.[11] Buna göre ilk felsefe, tözün kapsamı içine giren varlıkların doğasını ve onların neden dolayı her ne iseler o olduklarını araştırmaktadır. Bu çalışmada

[7] Fiziğin burada doğa bilimlerini kapsadığını söylemek mümkündür. Örneğin Aristoteles'in biyoloji eserleri de bilimler sınıflamasında fizik başlığı altında ele alınmaktadır.

[8] Cevizci, "Aristoteles Hayatı ve Eserleri", s. 13; Alfred Edward Taylor, *Aristoteles/Varlık, Erdem ve Yöntem*, çev. Aylin Çankaya vd., 1.b., Ankara: Fol Kitap, 2020, ss. 27-28; Ross, a.g.e., s. 110; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 189; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 11.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 219; Arslan Topakkaya, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, 1.b., Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014, s. 67.

[9] Maddi varlıklar.

[10] Cevizci, "Aristoteles Hayatı ve Eserleri", s. 13; Taylor, a.g.e., ss. 26-28; Ahmet Arslan, a.g.e., ss. 43, 45; Topakkaya, a.g.e., ss. 68-69.

[11] Whitehead tözü, 'kendisinden başka bir şeye dayanmayan nihai dayanak' olarak ifade etmektedir. Bkz. Alfred North Whitehead, Doğa Kavramı, çev. Sercan Çalcı ve Songül Köse, 1.b., İstanbul: Alfa, 2017, s. 28.

ele alınan tözler, bir madde içermekte ve bu sebeple de hareket halinde olup değişime tabi olan varlıkları ifade etmektedirler.[12]

Aristoteles, *Metafizik*'in VII. kitabında töz kavramının asıl anlamını canlı varlıklar üzerinden açıklar. Ona göre, asıl anlamda töz olan varlıklar bitkiler ve hayvanlardır. Çünkü Aristoteles için bitkiler ve hayvanların dışında töz olduğu düşünülebilecek hiçbir şey[13] tözsel birliğe sahip değildir. Çünkü hayvanların parçaları hayvanın bütününden bağımsız bir bütün meydana getirememekte, ancak ait oldukları canlı bütünüyle işlevsellik kazanmaktadırlar. Buna benzer şekilde, ögeler de bir bütün meydana getirmek üzere birleşmedikleri sürece sadece maddi bir yığını ifade ettiklerinden tözsel bir birlik ortaya koyamamaktadırlar. Buradan hareketle, varlığın temel anlamı olarak ifade edilebilecek 'töz olma' durumuna asıl anlamda sahip olmaları bakımından canlı varlıklar, 'varlık olarak varlığın' soruşturulması açısından önem arz etmektedir.[14] Aristoteles bunu şöyle ifade etmektedir:

> Tözler oldukları düşünülen şeyler arasında da çoğunluğunun sadece güçler oldukları açıktır. Hayvanların kısımları böyledir (çünkü onların hiçbiri ayrı başına var değildir; Ayrı olsalar bile bu takdirde onların hepsi ancak madde olarak vardır). Toprak, Hava ve Ateş de böyledir. Çünkü bu öğeler veya kısımların hiçbiri bir birlik değildir; tersine onlar işleninceye ve bir olan bir şey oluşturuncaya kadar salt bir yığından ibarettirler.[15]

Burada ele alınan varolanların bireysel töz olarak varlıkları hem madde hem de form yönünden incelemeye tabi tutulmaktadır. Çünkü canlı varlıkların, özellikle de insanın

[12] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2.b., İstanbul: Divan Kitap, 2019, 1028b 3-5, s. 344; Cevizci, "Aristoteles Hayatı ve Eserleri", s. 14; Taylor, a.g.e., s. 51; Topakkaya, a.g.e., s. 71.
[13] Bunlar *Metafizik*'te hayvanların ve bitkilerin parçaları, ateş, hava, su ve toprak gibi ögeler ve bunlardan meydana gelen şeyler olarak belirtilmektedir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1028b5-15, 1042a5-12, ss. 344-345, 413.
[14] Jonathan Lear, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, çev. Ayşegül Yurdaçalış ve İlknur Urkun Kelso, 1.b., İstanbul: Alfa, 2020, s. 39; Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi?", *Cogito*, 2.b., S. 77 (2019), s. 25.
[15] Aristoteles, *Metafizik*, 1040b5-10, s. 404.

felsefe tarihi boyunca tartışılagelmiş iki yanı bulunmaktadır: varolanın maddi yönü ve ruhsal yönü. Yaygın kanıya göre madde, bilime konu edilebilirken ruh, maddenin ele alındığı gibi incelenmesi mümkün olmayan bir varolma tarzına karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, başta insan olmak üzere bütün canlı varlık türlerinin birbirinden farklı bağımsız parçalar bütünü olduğunu söylemek mümkündür. Bunların bir araya gelişlerini ve birlikte iş görmelerini açıklamak da kolay değildir.[16] İşte bu nedenle canlılık ve canlı varlıklar üzerine yürütülen çalışmalar, günümüzde de felsefenin ele alınan sorunları arasındadır. Canlılık ve canlı varlıklar üzerine yürütülen bu çalışmalardan biri de değişme ve oluş sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır.

A. Canlılığın/Canlı Varlıkların İncelenmesinde Değişme ve Oluş Sorunu

Batı düşüncesinin, yaklaşık olarak iki bin beş yüz yıl öncesine dayanan birbirine karşıt iki görüş etrafında şekillendiğini söyleyebilmekteyiz. Bu görüşlerden biri, evrenin devinimsiz ve dolayısıyla da değişimden müstakil olduğunu savunurken diğeri, bunun tersine, evrenin tek gerçeğinin devinim olduğunu dile getirmektedir.[17] Herakleitos değişimi ve oluşu, evrenin düzenine bakarak "her şey akmaktadır", "aynı ırmağa iki kere girilemez", "bütün nesneler (evren) ırmak gibi akarlar", "hiçbir şey var değildir; her şey olmaktadır", "her şey akarsuyu andırırcasına hareket halindedir", "her şey gelip geçicidir, hiçbir şey sabit değildir" sözleriyle ifade etmektedir. Bu ifadelere dayanarak, gerçeklikte her şeyin oluş halinde bulunduğunu ve insanın olup bitenleri bu süreç içerisinde kavrayıp anlamlandıramadığını söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü Herakleitos'a göre, değişmeden varolan, hep kendi kendisinin aynı olarak kalan bir şey yoktur. Bu nedenle, ona göre, varlık kavramını bir yana bırakarak onun yerine oluşu geçirmek, yani asıl varolan şey olarak oluşu ele almak gerekmektedir. Çünkü Herakleitos için değişim her şeydir; süreklilik ise kuruntudur. Buna göre, her şeyin sürekli bir akış halinde olduğunu öne süren Herakleitos'un, varolanı duyusal olan şeylerle birlikte düşündüğünü söylemek mümkündür.[18] Bunu Aristoteles'in ifadeleriyle aktaracak olursak:

---

[16] Teoman Duralı, "Biyoloji Sorunu", *Felsefe Arkivi,* S. 28 (1991), ss. 28-29.

[17] Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1983, s. 111.

[18] Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar,* çev. Suat Y. Baydur, 3.b., İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları, 2014, B52, A6, C5, B12, 49a, ss. 66, 72, 77; Platon, "Kratylos", *Diyaloglar,* çev. Teoman Aktürel, 14.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017, 402a-402b, s. 216; Duralı, "Biyoloji Sorunu", s. 31;

> Onlar ancak duyusal nesneler, hatta onlar arasında da çok az sayıdaki varlıklar hakkında geçerli olan gözlemlerini evrenin tümüne teşmil etmektedirler. Çünkü oluş ve yokoluşun hüküm sürdüğü biricik bölge, bizi doğrudan doğruya çevreleyen duyusal dünya bölgesidir.[19]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Antik Yunan felsefesi, oluş ve değişim olgularını açıklama ihtiyacıyla ortaya çıkmıştır. Çünkü doğada sürekli olarak bir şeyler meydana gelmekte, nesneler değişmekte ve başka hallere bürünmektedirler. Bu değişim ve meydana gelmelerin altında değişmeden aynı kalan, oluşa tabi olmayan bir şeyin/şeylerin olup olmadığı ve bunların ne/neler olduğu sorunu ise düşünürleri oluş ve değişim problemiyle ilgilenmeye sevk etmiştir. Görüleceği gibi, Antik Yunan felsefesinin ilk ilgilendiği sorunlar arasında olan oluş sorunu, değişmenin/değişimin de incelenmesini gerektirmektedir. Çünkü oluş, değişimi ve bununla ilişkili olarak zamanı imleyen bir kavramdır. Fakat oluşu kendi başına, varlık bünyesinde ele almadan belirleyebilmek mümkün değildir. Çünkü oluş, insanın anlama gücünü aşan kesintisiz bir akışa karşılık gelmektedir. Fakat oluşla ilişkisinde varlıktan söz etmek oluşu olumsuzlamak anlamına gelmektedir. Çünkü Parmenides'in ifade ettiği gibi, oluş varlığı varlık da oluşu dışlamaktadır; onun için oluş, varolmayandır ve değişim, bir aldanmadan başka bir şey değildir. Bir şeyin varolurken, aynı zamanda da varolmaması mümkün değildir. Bu nedenle varolan her zaman vardır; o, varlığa gelmemiştir. Buna göre, Elealıların varlığın oluşu ile yokoluşunu reddettiği söylenebilir.[20] Herakleitos'a göre ise varlık ile oluş

Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016, s. 14; Ahmet Arslan, a.g.e., s. 120; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 2.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020, s. 23; Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, çev. Ahmet Arslan, 4-5.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2021, s. 73; Diogenes Laertios, a.g.e., s. 419; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2002, s. 168; Veysel Atayman, *Devlet'e Giriş*, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006, s. 44-45; A. Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, 4.b., Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017, ss. 50-51; Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. C. Cengiz Çevik, 3.b., İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, D63-D67, s. 18; Aristoteles, *Metafizik*, 987a32-987b1, s. 138; W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, ss. 50-51, 93; Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 151; Topakkaya, a.g.e., ss. 10-11; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 5.b., İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 42-43; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2011, ss. 30-31; İbrahim Daşkaya, "Felsefe Tarihine Eleştirel Bir Bakış Presokratik Düşüncede "Ruh" Kavrayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 48 (2008), s. 122; Frank Thilly, Bir Felsefe Tarihi, çev. Nur Küçük ve Yasemin Çevik, 2.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2010, s. 39.

[19] Aristoteles, *Metafizik*, 1010a25-30, s. 254.

[20] Daha sonra Platon'un da savunduğu bu görüş, varlık ile oluşu birbirinden koparmaktadır. Buna göre oluş, ancak değişime maruz kalan görünüşler dünyası için söz konusuyken varlık, değişmeden kalan *idea*lara

birbirini dışlayan şeyler değildirler. Ona göre oluş, gerçek olandır; fakat oluşa dayanılarak akıl yürütmek mümkün değildir. Çünkü akıl, kalıcı ve durağan olanı kavrayabilmektedir. Bu nedenle oluş, durağan kabul edilen kimi belirli noktaların yardımıyla kavranabilmektedir. Dolayısıyla, bir şeye dair bilgi ortaya koyabilmek için duyusal olanın dışına çıkmak ve değişmeyen, kalıcı olan şeylere erişmek gerekmektedir. Böylece, bu noktaları kuran akıl için oluş, artık sürekli bir akış halini ifade etmemektedir. Bu, artık belli durağanlık noktalarıyla kavranabilen değişimi ifade etmektedir. Buna göre değişme, bir varoluştan, durumdan, konumdan, özellikten bir başkasına geçişe karşılık gelmektedir. Bu varoluş, durum, konum, özellik vb. belli değişmezleri ifade etmektedir. İşte adına varlık ya da öz denilen bu değişmezler arasındaki geçişler değişmeleri meydana getirmektedirler. Bu değişmezlerin arasındaki geçişin nicel tarzdaki ifadesi olan ölçülme ise süreyi ifade etmektedir. Buna göre, varlığın meydana gelebilme imkânı taşıdığı halden meydana geldiği hale geçmesi, yani kuvveden fiile geçişi, süreci ifade etmektedir. Bu süreç boyunca varlığın durumu, konumu, özellikleri, varoluşu vb. sürekli olarak değişmektedir. Bu değişen birimlerin tanınıp bilinmesi ise onların değişmez birimler olan belirli bir varlık ya da öze indirgenmesiyle gerçekleşmektedir. Buna göre değişmeler dizisi, onun ait olduğu düşünülen değişmez birimlere ne denli yaklaştırılırsa onların tanınması o denli açık olmaktadır. İşte fizik, kimya gibi bilimlerin güvenilirliği bu ölçüte dayanmaktadır. Fakat söz konusu canlılar bilimi olduğunda, onun sürekli bir değişim içerisinde olan canlı varlıkları değişmez birimler üzerinden ele alması, canlı varlıkların bu sürekli değişimler içeren canlılık sürecinden kopmasına, kesilmesine, yani bir canlı varlık olarak ele alınamamasına neden olmaktadır.[21]

karşılık gelmektedir. Bkz. Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2014, 132b, 132c, ss. 40-41. Ayrıca bkz. di Maddalena Bonelli, "Parmenides ve Zenon", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, s. 49; Weber, a.g.e., s. 23, 26; Atayman, a.g.e., s. 101; A. Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, ss. 43, 97; Denkel, a.g.e., s. 39-40, 43; Thilly, a.g.e., s. 39, 42; Mehmet Fatih Elmas, "Platon'da Varlık ve Oluş Sorunu", *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen, 1.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019, s. 48.

[21] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 7.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, 191a25-30, 191b10-15, ss. 43-45; Teoman Duralı, "Aristoteles'in "Kategoriler"inde, "Fizik"i ile "Metafizik"inde Değişme ve Zaman Sorunları", *Felsefe Arkivi*, S. 26 (1987), ss. 96-97, 104; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, ss. 15-17; Ahmet Arslan, a.g.e., ss. 119-120; Gökberk, a.g.e., s. 70; J. J. Fitz Gerald, "Doğadaki "Madde" ve Doğanın Bilgisi: Aristoteles ve Aristotelesçi Gelenek", çev. Esra Çağrı, *Özne*, S. 11-12 (2016), s. 111; Aristoteles, *Metafizik*, 1078b10-20, s. 593; Lear, a.g.e., ss. 81-82, 84; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 4.b., İstanbul: Say Yayınları, 2022, ss. 248-249.

Aristoteles'e göre oluş, bir şeyin o şey olmaktan bütünüyle başka bir şey olmaya değişmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu, bir şeyin doğasında bir değişme meydana gelmesi anlamına gelmektedir. Çünkü doğa, oluşun dayandığı temel kaynak, oluş ise madde-form bileşimi olan bileşik varlığın (*synolon*) potansiyelden etkinlik haline geçme sürecine karşılık gelmektedir.[22] Örneğin, bir meşe tohumu bir meşe ağacı olduğunda ortada doğal bir başkalaşım olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu haliyle oluş, bir yandan maddeye, bir yandan da forma karşılık gelen bir değişme olduğunda söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre, duyulur bir şey olan madde ve form bütününün (*synolon*) değişime uğradığı durumda, onda o halinden herhangi bir şey kalmaya devam etmediğinde -örneğin tohumdan bir ağaca dönüşüm söz konusu olduğunda- bunun bir oluş olduğunu söylemek mümkündür. Bu haliyle oluşun, değişmenin duyulur olmayan bir şeyden duyulur olan bir şeye doğru olduğunda meydana geldiği söylenebilir. Buna göre, değişme sonucunda bir bütün olarak ortada hal veya ilinekleri yüklenen bir taşıyıcı kalmadığında, yani o başka bir şeye dönüştüğünde oluş meydana gelmektedir.[23]

Oluşun meydana geldiği, hareket halinde bulunan ve durmadan değişen duyumlanabilir varlıklar, ortak olan belli başlı özellikler çerçevesinde toplanarak anlaşılır hale getirilmektedirler. Sürekli hareket halinde olan ve değişen bu duyumlanabilir varolanlar, değişmez ve duyum üstü olarak ifade edilebilecek kavramlarla ifade edilmektedirler. Oluş halindeki dünyanın duyularla bilinebilen kısımları bu ölçüte göre açıklanabilir olmaktadır. Sürekli olarak değişim içinde olan varolanların nasıl olageldikleri sorununu Aristoteles, zaman kategorisiyle ilişkili olarak hareket (*kinesis*) kategorisi çerçevesinde ele almaktadır.[24] Çünkü varlıkların oluş süreçleri, potansiyel halden etkinlik haline geçişi ifade etmesi bakımından ancak dinamik bir eksende incelenebilmektedir.[25] Duyularımızın bize sunduğu dünya bir süreç halinde olmayı ifade etmektedir. İnsan süreci

[22] Esra Kartal Soysal, "Aristotelesçi Biyolojinin Temeli Olarak Fizik", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.23, S. 44 (2018), s. 61.
[23] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, 317a17-30, 319a15-25, 319b10-20, ss. 23, 31, 33; Ahmet Arslan, a.g.e., s. 122.
[24] Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 5.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2019, 14a25-35, s. 83; Aristoteles, *Fizik*, 221b5-10, s. 203.
[25] Kartal Soysal, a.g.m., ss. 61-62.

zihninde parçalayıp bir takım ölçülere göre tespit etmekle zamanı elde etmektedir. Zaman, bu haliyle, oluş ve değişimin meydana geldiği sürecin insanın zihninde değerlendirilip kavramsallaştırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman, duyu verilerinin düzenlenmesi ve ayrıca düşüncelerin kavramsallaştırılarak dile getirilmesinde, yani üretilmesinde önemli yeri olan bir kategoridir. Zaman, geçmiş ile gelecek olarak iki ayrı kısımla ifade edilebilmektedir. Canlı varlık türlerinden insan, zaman kategorisinin bu ayrımlarına göre belirlenen ve oluşumunda üç birikim seviyesini barındıran canlı bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır:

1-) İnsanın türüne özgü veriler,
2-) Toplumsallığın kazandırdığı veriler,
3-) İnsanın kendi çabasıyla ortaya çıkan veriler.

Bu birikim seviyeleri, temelde canlı olmaya dayanmaktadır. Canlı olma, burada, bir varolan olarak insanın bir aşaması, belli bir görüntüsü olarak yorumlanabilmektedir. Buna göre, insanın ve diğer canlı varlık türlerinin canlı olma durumunu taşıyan daha temel ve canlı sayılmayan bir varlık tabanının bulunduğunu söylemek mümkündür.[26] Bu durum, bir canlı-cansız antinomisini tartışmayı gerektirmektedir.

1. Canlı-Cansız Antinomisi ve Canlı Varlıkları İnceleme Sorunsalı[27]

İlkçağ düşüncesi, M.Ö. V. yüzyıla kadar evreni canlı bir bütün olarak kavramıştır. Bu düşünce, ilk defa Sofistler tarafından sarsılmıştır. Doğanın canlı-cansız, diğer bir ifadeyle organik-mekanik olarak keskin bir şekilde bölünüşü ise etkilerini XVII. Yüzyıldan itibaren göstermeye başlamıştır.[28] Canlılığın kavramsallaştırmalarla belirlenip hangi noktadan itibaren hangi varlıklara canlı denileceği meselesi felsefenin en önemli sorunları arasında bulunmaktadır. Bu soruna açıklık getirmek için işe öncelikli olarak 'canlı olmayan nedir?' ve sonrasında 'canlı olmayan varlıklar ile canlı varlıklar arasındaki farklılıklar nelerdir?' soruları üzerinde durmak gerekmektedir. Canlı olmayan, ya ölü ya

[26] Duralı, "Biyoloji Sorunu", ss. 28, 31-33.
[27] Bu noktada, Teoman Duralı'nın değerlendirmeleri Aristoteles'te canlılık düşüncesinin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Onun katkılarıyla oluşturulacak bir izlek, bu çalışma için faydalı olacaktır.
[28] Teoman Duralı, "Canlı-Cansız Antinomisi", *Felsefe Konuşmaları,* Sadettin Elibol, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 98.

da cansız anlamlarına gelmektedir. Bir varolanın canlı olmasını sağlayan işleyişin aksamasıyla canlı bir varlık ölmektedir. Ama bu ölü varolan bile, örneğin taş gibi cansız bir cisimden ayırt edilebilmektedir. Bu bakımdan ister diri ister ölü olsun, örneğin bir at, canlı bir varolanı ifade etmesine karşılık taş, cansızdır. Dolayısıyla canlıların tümünde bulunduğu gözlemlenen ortak özellik, yaşamayı belirleyen işleyişleri ya gösteriyor ya da bir zamanlar göstermiş olmalarıdır. Cansız varolanlar, yapılışları gereği, yaşamayı meydana getiren işleyişten doğaca yoksun varlıklardır. Buradan hareketle, canlının özünün yapı malzemeleriyle yapı tarzlarında aranması gerektiğini söylemek mümkündür. Buna göre, canlı varlıkları, kendilerine özgü işleyişleri içerisinde anlayıp açıklamak gerekmektedir. Çünkü bu varlıklara özgü işleyişler, canlı varlığa canlı olma özelliğini kazandırmaktadır. Canlı varlıkların yapıları ise onları canlı yapan işleyişin yürümesinin koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.[29]

Bir varlığa canlı denilmesine neden olan, onda bulunan bileşiklerin organik özellik taşımalarından ileri gelmektedir. Organik olmayan tözler ise cansız olarak ifade edilebilecek maddeleri kapsamaktadır. Buna göre, cansız varlıklar organik olmayan tözlerden, canlı varlıklar dünyası ise hem organik hem de organik olmayan tözlerden meydana gelmektedirler. Buna göre, karmaşıklık seviyesi az olan canlı tözlerin daha karmaşık olan canlı tözleri meydana getirdiğini, bununla birlikte daha az karmaşık olan canlı tözlerin ise daha karmaşık cansız tözlerle varlığa geldiği bir düzenin varlığından söz etmek mümkündür. Organizmalar, kendilerini devindiren dürtüleri almak ve amaçlarını elde etmek için çeşitli aletlere sahip olmaları bakımından da cansız tözlerden ayrılmaktadırlar. Bununla birlikte, canlı olmayı belirleyen en belirgin özelliklerden beslenme, büyüme, üreme, devinme, tepki verme gibi yetiler canlı olmayan varlıklarda görülmemektedirler. Daha belirgin olarak, canlı varlıklar içgüdüleriyle biçimlenip hareket etmekteyken cansız varlıklar, genel olarak dış kuvvetlerin etkisiyle harekete geçmektedirler. Örneğin, kendiliğinden büyüyüp çoğalma, canlılığın en belirgin özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Canlı varlıklar, bu yetileri ve yapıcı iç etkileşimleri sayesinde kendi kendilerini oluşturabilmektedirler.[30]

[29] Duralı, "Biyoloji Sorunu", s. 41; Monod, a.g.e., s. 56.
[30] Gerald, a.g.m., s. 117; Duralı, "Biyoloji Sorunu", ss. 28, 31-33, 39-40; Weber, a.g.e., s. 94; İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 3.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2019, s. 41.

Öte yandan her canlı varlığın türsel ve bireysel olmak üzere iki tür gelişme çizgisi bulunmaktadır. Canlı varlık, üyesi olduğu türünden genel bir form, yapı ve işlerlik tarzı almaktadır. Bunun yanında canlının kendisine özgü olarak bulunan yapı ve işlerlik tarzı, onun türün diğer üyelerinden ayrılığını ortaya koymaktadır. İster bitki ister hayvan ister insan olsun, her canlı varlığa formunu, yapısını ve işlerlik tarzını veren etkenler üreme yoluyla aktarılmaktadır. Bu, bir kuşaklar arası iletişim olayı olarak görülebilmektedir. Buradan hareketle, canlılığın temel yöneliminin ve doğrultusunun üreme olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Diğer bütün canlılık etkinlikleri ise bu temel eğilimin işlemesini sağlamakla yükümlü işleyişler olarak görülebilmektedir. Her canlı varlık kendi benzerini üreterek türünü devam ettirmek istemektedir. Kendi benzerini üreterek türünü devam ettirme amacında olan canlı, korunmak, beslenmek, büyümek ve olgunlaşmak zorundadır. Canlı varlıklar tüm bu etkinlikleri, canlı olmayanlardan temel farklılıkları olarak, herhangi bir dış etkenin varlığına ihtiyaç duymadan gerçekleştirmektedirler.[31]

Bu konular, burada canlılarla uğraşan bir bilim dalı olması bakımından 'canlılar bilimi' olarak da ifade edilecek olan biyolojinin alanına girmektedir. Fakat biyolojide nesnellik ve nedensellik, fizik ve kimya bilimlerinin aksine, sorun oluşturmaktadır. Çünkü her canlı varlığın süreçliliği içerisinde geçmişinin de göz ardı edilemeyecek düzeyde önemi bulunmaktadır. Bu nedenle canlı varlıkların bireysel ve türsel anlamda ilk halini incelemek gerekmektedir. Fakat böyle bir incelemeyi ortaya koymak varlık bakımından mümkün değildir. Çünkü oluş ve bozuluşa tabi olan her varlık gibi canlılar da zamanla değişime maruz kalmakta ya da başkalaşıma uğramaktadırlar. Fakat canlı varlıklarda meydana gelen bu değişikler, tek başına değişikliğin meydana geldiği ana bakılarak anlaşılamaz. İşte canlılar biliminin temel sorunsalı bu noktada ortaya çıkmaktadır.[32] Çünkü bilim, yalnızca zaman ve mekân koordinatlarında yer alan olaylarla ilgilenmektedir ve bilimin konusu olan şeyler, Aristoteles'in *Fizik*'te ifade ettiği gibi, bir 'önce'yi ve 'sonra'yı varsaymaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre zaman, devinimin bir

[31] Duralı, "Biyoloji Sorunu", ss. 41-42; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 172; Antonio Clericuzio, "Yaşayan Dünya: Bitkiler, Hayvanlar ve İnsanlar", *Antik Yunan*, ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 1.b., İstanbul: Alfa, 2017, s. 1080-1081; Hakan Yücefer, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", *Cogito*, S. 80 (2015), ss. 221-223.

[32] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 317a20-25, s. 23; Teoman Duralı, ""Rastlantı ile Zorunluluk" Açısından Canlılar Bilimi", *Felsefe Arkivi*, S. 27 (1990), ss. 2-3.

'önce' ve 'sonra' açısından belirlenerek saptanabilmesiyle anlaşılabilir.[33] Canlılık ise anlamca 'ruh' sahibi olmaya, dolayısıyla bir süreç içinde olmaya karşılık gelmektedir. Bu nedenle canlı varlıkların incelenmesi, onu, yaşamının tüm sürecini göz önünde bulundurarak ele almayı gerektirmektedir. İşte bu bakımdan biyolojinin başlıca sorunlarından biri, onun konusunu oluşturan canlının, tam anlamıyla bilimin ele aldığı nesnelerden biri olmamasıdır.[34]

Bu çerçevede Duralı'ya göre, canlı olmayla ilişkisinde ruh, 'can' anlamına gelmekle birlikte zaman ve mekân koordinatlarında incelenmesi mümkün olmayan ve doğrudan duyulara konu edilemeyen bir varoluş halini ifade etmektedir. Çünkü 'can' olarak ifade edilen şey ve canlılık durumunun kendisi, madde gibi doğrudan ve kendi başına duyuların nesnesi değildir.[35] Fakat canlılık, duyulara konu edilen olayların arkasında bulunan ve onları harekete geçiren[36] bir gücü ifade etmektedir.[37] Dolayısıyla canlılığın canlı varlıkların ortaya koyduğu fenomenlerde kendini açığa vurduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Fakat olaylar bir kereliktir, tekrarlanıp sınanamamaktadırlar. Bu nedenle denetlenmeleri mümkün değildir. Canlılıkla ilişkisinde ortaya çıkan olaylar da bu bahsi geçen duruma tabi olduklarından, canlılık ilkesi olan ruh, tek başına bilim araştırmalarının konusu olamamaktadır. Görüleceği gibi her olay bilimin konusu değildir. Ancak ölçülebilen olaylar bilimin nesnesi olabilmektedirler. Madde, varolanların temel unsuru olarak zaman ve mekânda belirlenebilen ve duyu organlarıyla algılanan ve ölçülüp anlamlandırılabilen temel birimdir. Canlılık ve varlığın canı ise, tek başına böyle türden bir incelemenin nesnesi haline getirilememektedir.[38]

[33] Aristoteles, *Fizik*, 219a15-219b1, s. 191.
[34] Teoman Duralı, "Canlılar Bilimi ve Evrim Sorunun Teşrihi", *Sosyoloji Dergisi*, S. 22 (2011), ss. 455-456.
[35] Aristoteles'e göre madde, duyusal olmanın koşuludur. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1042a25-30, s. 414.
[36] Hareketin kaynağı olması anlamında. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415b8-15, s. 107.
[37] Aristoteles'in *Metafizik*'te dile getirdiği neden teorisinden hareketle, canlılığın değişimin kendisinden başladığı şey olduğunu söylemek mümkündür. Burada değiştiren ilke olarak *psykhe*, değişime maruz kalan şeyin, yani maddenin nedeni olarak okunabilir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1013a10, 1013a30-35, ss. 269, 271; Aristoteles, *Fizik*, 194a15-35, ss. 61-63.
[38] Duralı, "Canlılar Bilimi ve Evrim Sorunun Teşrihi", ss. 456, 460-461.

Buna göre, bir ruh (*psykhe*) ve beden (*soma*) bütünü olan canlı varlıklar yaşama süreci içerisinde kesintiye uğratılmaksızın incelenememektedir. Bu sürecin kesintiye uğratılıp başka bir sürece indirilerek bilimin konusu haline getirilmesi ise canlı varlığın artık doğal süreci içerisinde varolmaya devam eden bir canlı olarak ele alınmasını imkânsız hale getirmektedir. Canlı varlıkların başka bir sürecin içerisinde inceleniyor olması, onun artık canlı olmayan kısım ya da parçalarının fizik-kimya yasalarına benzer bir nesnellikle inceleniyor olması anlamına gelmektedir. Fakat canlı varlıklar bu inceleme tarzının sınırlılığına sığmayan çok katmanlı bir yapı ortaya koymaktadırlar. Onlar canlı olmayanın aksine, hem dış hem de iç etkenler tarafından etkilenmektedir. Çünkü cansız varlıklar dış dünya tarafından şekillenmekteyken canlı varlıklar iç dünyaları tarafından da şekillendirilmekte, canlı varlıklardan insan ise bunun yanında dış dünyayı etkileyip dönüştürmektedir. Ancak insan, dış dünya tarafından etkilenmesine rağmen, aynı zamanda, bu etkileri reddetme iradesine de sahiptir. Diğer canlı varlıklar ise içgüdüsel olarak iç ve dış dünya arasında bir sınır çekebilme yetisiyle cansız varlıklardan ayrılmaktadırlar. Bununla birlikte canlı varlıkların en önemli özellikleri arasında belli bir amaca yönelmek bulunmaktadır. Buna göre, canlı varlıkların amaçlı varlıklar olduğunu söylemek mümkündür.[39] Bütün canlı varlıklar büyümek, beslenmek ve üremek amacını taşımaktadırlar. Büyüme, Aristoteles'in *Fizik*'te de belirttiği gibi iki türdür: Canlının hacmini genişletmek anlamında büyümesi ve yer değiştirme anlamında büyümedir. Hacmi genişletmek anlamında büyüme, bitki, hayvan ve insan olmak üzere tüm canlı varlık türlerinde karşımıza çıkmaktadır. Hareket özelliğini gösteren canlı varlık türü ise hayvan ve insandır.[40] Canlıların bütün bu işlevleri yerine getirmesi, onların aynı zamanda bir değişim sorunuyla karşı karşıya olduğuna işaret etmektedir.

Canlıların da doğada olup biten her şey gibi değişmekte olduğunu söyleyen Duralı'ya göre fizik, kimya gibi bilim teorilerinde ele alınan varlıklar olaylardan soyutlanmaktadırlar. Uygulanan bu yöntemin canlılar için de söz konusu olması canlılar biliminin tartışma konuları arasındadır. Canlı bir varlığın örgütlenişindeki karmaşıklık düzeyi arttıkça, onun süreçliliğinden çekip koparılması imkânsız hale gelmektedir. Çünkü

[39] A.g.m., ss. 458, 462-464.
[40] A.g.m., s. 464.

özelikle daha karmaşık yapılı canlı varlıklar, çevresiyle etkinleşen ve varolan bir süreci ifade etmektedirler; çünkü onlar çevresiyle etkinleştiği sürece canlıdırlar. Canlı varlığı çevresinden bağımsız olarak ele almak, onu yalnızca bir cisim olarak görmeyi beraberinde getirmektedir. Bu, süreç olmaklıktan çıkıp fizik-kimya bilimlerinin nesnesi haline gelmeyi ifade etmektedir. Çünkü süreçler devingendirler ancak nesne durağanlığı ifade eder. Aslında doğada her şey süreçtir ancak süreçte olup bitenlerin kavranabilir hale gelebilmesi için bunların nesne haline getirilmeleri gerekmektedir. Fizik, kimya bilimlerinin izlediği yol da bu şekildedir. Fakat bu yöntemin canlı varlıklar söz konusu olduğunda uygulanması mümkün gözükmemektedir.[41] Çünkü nesne, durağan hale getirilmiş bir olayı ifade etmektedir. Nesne, bu şekilde, artık ölçülüp biçilmeye ve soyutlamanın en üst düzeyi olan nicellikle ifade edilmeye hazır hale gelmektedir. Bu durumda nesnellik, sürecin dondurulmasını ve varsayımın gerektirdiği gibi, ölçmek üzere nesnenin örnek bir kesitinin niceliksel anlamda soyutlanıp işleme alınmasını gerektirmektedir. Bu ölçme işlemi varsayımsal olarak hareketsiz kabul edilen bir mekânı varsaymaktadır.[42] Oysa canlı bir varlığın böyle türden bir nesnellikle incelenmesi, onun artık bir canlı olmaktan kesildiği anlamına gelmektedir.

Canlının bu şekilde süreçliliğinden, yani doğal ortamındaki deviniminden çekip çıkarılarak bu varsayımın uygun gördüğü bir konuma yerleştirilmesinin ve onun bu koşullara göre ölçülüp biçilme işleminin gerçekleştirilmesinin canlı varlığın canlı olma özelliğini yitirmesi anlamına geldiğini söyleyen Duralı için canlı varlıklar, fizik ve kimya bilimlerinin nesnesi olan cismin aksine, dış bir kuvvetin etkisiyle hareket etmemekte, kendi dürtüleriyle devinmektedirler. Bu dürtüler, çoğunlukla belirlenip açıklanamayan ve canlının iç işleyişinden kaynaklanıp doğal ortamı tarafından da yönlendirilen doğallığı ifade etmektedirler. Böylece canlı, çevresinden gelen etkilere tepki gösteren, kendi ortamıyla uyumlu ve dürtüleriyle hareket halinde olan bir varlık olduğundan onun kesintisiz bir sürecin içerisinde varolduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Süreç ise bir değişimler dizisi olup buna bağlı olarak yaşam da sürekli olarak değişmelere tabidir. Buna

[41] Duralı, "Aristoteles'in "Kategoriler"inde, "Fizik"i ile "Metafizik"inde Değişme ve Zaman Sorunları", s. 94; Duralı, "Canlı-Cansız Antinomisi", ss. 100-101.
[42] Duralı, "Aristoteles'in "Kategoriler"inde, "Fizik"i ile "Metafizik"inde Değişme ve Zaman Sorunları", ss. 94-95.

göre canlı varlıklar da sürekli olarak değişimler dizisi içerisinde devindiğinden onları yaşamın sürekliliğinden koparıp incelemek mümkün gözükmemektedir. Onun bir bütün olarak incelenmesi ancak yaşamın içinde ve süreçte gerçekleştirilebilmektedir.[43]

2. Değişimin ve Oluşun Nedeni

Aristoteles'e göre, her nesne için onun özünü gösteren bir öz kavramı vardır.[44] Bununla ilişkisinde, bilimsel bilgi de nesnelerin durumunu ve niteliklerini, onun öz kavramından çıkarmaya çalışmaktadır. Bu öz kavramı, aynı zamanda varolanların etkinliklerini, değişmesini, niteliklerin oluşmasını ve gelişmesini belirleyen neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimsel bilgi ise, nesneyi yalnızca gösteren değil, bunun nedeni ile niçin'ini de bildiren bilgi olarak ifade edilebilmektedir. Çünkü Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de dile getirdiği gibi, *"nesnenin ne olduğunu bilmek ve niçin olduğunu bilmek aynı"*dır. [45]

Aristoteles, Antik Yunan felsefesinin ana sorunlarından biri olan fenomenlerin değişen çokluğu arkasında değişmeden kalan şeyin ne olduğuna ilişkin sorunu oluş kavramıyla çözmeye çalışmaktadır. Aristoteles'e göre varlık, varolanın içinde gelişen öz olarak ifade edilebilmektedir. Bu görüşüyle Aristoteles'in, fenomenlerden ayrı olarak var olan başka bir dünya kabul etmediğini söylemek mümkün olmaktadır. Ona göre, nesnelerin kavramlar halinde bilinen varlığı, fenomenlerin dışında var olan ayrı bir gerçeklik alanı değildir; o, kendini fenomenlerin içinde gerçekleştiren özdür. Öz, hep olmuş olan varlık, kendi biçimlenmelerinin dayanağı ve ancak bu biçimlenmelerinde gerçek olan bir şeydir. Buna göre, bütün fenomenler, özün gerçekleşmeleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[46]

---

[43] Duralı, "Aristoteles'in "Kategoriler"inde, "Fizik"i ile "Metafizik"inde Değişme ve Zaman Sorunları", s. 95; Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, çev. Suat Kemal Angı, 4.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 277.

[44] Aristoteles, *Metafizik*, 1013a25-30, 1042a15-20, ss. 271, 413.

[45] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 5.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, 89b, ss. 50-52; Gökberk, a.g.e., s. 72; Topakkaya, a.g.e., s. 44

[46] Gökberk, a.g.e., ss. 73-74; Nicolai Hartmann, *Aristoteles ve Hegel-Diyalektik, Mantık, Ontoloji-*, çev. Saygın Günenç, 2.b., Ankara: Fol Kitap, 2021, s. 53.

Aristoteles, Antik Yunan'ın temel sorunlarından biri olan değişim sorununu, ona kapsamlı bir açıklama getirerek ele almaya çalışmaktadır. Aristoteles'in bunun için kullandığı dayanak, 'töz' kavramıdır. Çünkü Aristoteles'te töz, varlığın değişmez yanını ifade etmektedir. İlinekler ise varlığın değişen yanları olup değişim, varlığın ilineklerinin değişmesinden ileri gelmektedir. Buna göre tözün, varlığın ilineklerinin tüm değişikliklerine rağmen değişmeden kalan şey olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. İşte Aristoteles, bu şekilde, temele tözü koyarak değişimi ve oluşu incelemeye tabi tutmaktadır.

Aristoteles yer değiştirme, nitelik değişimi, büyüme ve küçülmenin yanında oluş ve yokoluşu dördüncü türden değişme olarak kabul etmektedir. Burada konu itibariyle ele alınması gereken oluş, varlığa gelme/meydana gelmeyi ifade etmektedir. Örneğin insan, varlığa gelmekte ve ortadan kalkmaktadır; yani oluş ve yokoluşa tabi olan canlı bir varlıktır. Burada yer değiştirme, nitelik değiştirme ya da büyüme ve küçülme anlamında değil, tözün kendisinde meydana gelen bir değişim söz konusudur. İşte bu tözsel değişme, oluş ve yokoluşa karşılık gelmektedir.[47]

Aristoteles, oluş ve yokoluşu açıklamak için formlardan ayrı olarak maddenin varlığını da kabul etmekte, bireylerin formun dışında madde de içerdiğini ve onların form ile maddenin bir bileşimi olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, formları bireysel varlıkların dışına yerleştirmeyip onları oluşla ilgili ereksel neden olarak kabul ettiğinden, formların kendilerinde bir değişme söz konusu olmadığı halde, maddenin onlara doğru yöneldiği amaç (*telos*) olarak iş gördüklerini savlamaktadır.[48]

Aristoteles için oluş, form ile madde arasında mevcut olan bir ilgidir. Ona göre, doğada var olan her şey, form kazanmış olan bir maddedir. Madde, oluşmuş, yani form kazanmış bir nesnedeki form sayesinde gerçeklik kazanmış olan olabilirlik olarak karşımıza

[47] Ahmet Arslan, a.g.e., s. 140.
[48] Ahmet Arslan, a.g.e., s. 136; Thilly, a.g.e., s. 87.

çıkmaktadır. Maddede gerçek varlık olan öz (*ousia*), bir şey olabilme olanağı (*dynamis*) olarak verilmiş olup form sayesinde gerçek, edimsel (*energeia*) olmaktadır. Oluş burada salt olabilirliğin form sayesinde gerçekliğe geçmesi olayı olarak ifade edilebilir. Buna göre, bir şey olabilme olanağı düşünüldüğünde varlığın olmakta olan/olabilen olduğu söylenebilir.[49] Görüleceği gibi, burada özün fenomenlerin yanında daha yüksek bir gerçekliği bulunmamaktadır; çünkü öz, fenomenlerin içinde olup kendi olanağını bunlarla gerçekleştirmektedir. Özün form sayesinde bu kendini gerçekleştirme olayı bir harekettir (*kinesis*). Ve burada varlık, oluşta meydana gelmiş şey olarak karşımıza çıkmaktadır. O, olmuş olduğu için varolandır. Özün kendisini bu gerçekleştirmiş olma durumuna *entelekheia*[50] denmektedir.[51] Burada öz, varlığın *eidos*'u[52], yani varlığı o varlık yapan şey anlamında karşımıza çıkmaktadır.[53] Canlı varlıklar söz konusu olduğunda canlı varlık türlerinin varolma nedeni olan *psykhe*, burada *ousia*'nın *eidos* anlamına karşılık gelmektedir.[54] Bir şeyin *ousia*'sının onun ne olduğunu belirlediği[55] göz önüne alındığında burada *psykhe*'nin canlı varlıkları belirleyen öz olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre, *Ruh Üzerine*'de ifade edildiği gibi, *psykhe*'nin yaşama gücüne sahip olan doğal bir cismin *eidos*'u anlamında *ousia* olduğunu söylemek mümkündür.[56]

Aristoteles'e göre varlığın birçok gerçeklik derecesi bulunmaktadır. Madde ile form da varlığın bu gerçeklik dereceleridirler. Madde, kuvve olarak varlık iken form, fiil olarak varlığı ifade etmektedir. Aristoteles için hiçbir şey mutlak anlamda yokluktan varlığa gelemez ve varlıktan mutlak anlamda yokluğa gidemez. Buna karşılık, ona göre varlık, göreli anlamda yokluktan meydana gelip göreli anlamda yokluğa gidebilmektedir. Burada madde/kuvve, göreli anlamda yokluğa karşılık gelmekteyken oluş ve değişme, göreli

[49] Ebru Güven, "Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri", *Arkhe-Logos*, S. 4 (2017), s. 179.
[50] *Entelekheia*, 'amacını kendisinde bulunduran' ve 'amacına ermiş etkinlik' anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. Gökberk, a.g.e., s. 78; Zeller, a.g.e., s. 250; Francis E. Peters, "Entelekheia", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 104.
[51] Gökberk, a.g.e., s. 74; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç, 1.b., İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019, s. 122, 125-126.
[52] Formu.
[53] Russell, a.g.e., s. 303; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 136.
[54] Ionna Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", *Özne*, S. 11-12 (2016), ss. 56-58.
[55] Buna göre, *eidos* bir şeyin neliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", s. 60; Betül Çotuksöken, "Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik", *Özne*, S. 11-12 (2016), s. 92.
[56] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a18, s. 89.

anlamda yokluktan, yani maddeden/kuvveden gerçek anlamda varlığa, yani forma/fiile geçiş olarak ifade edilebilmektedir.[57]

Aristoteles için gerçek bir bireysel varlıkta, o şeyin meydana geldiği bireysel madde ve belli bir türün o türe ait bireysel nesnelerine özgü olan biçimi olarak form, ayrılmaz bir şekilde birleşmiştir; onlar yan yana var olmazlar. Çünkü gerçek dünyada varolan her şey, her zaman için madde ile formun bileşiminden meydana gelmiş bireydir. Örnek olarak bu yapının yasası, canlı bir bedenin çeşitli dokularında ortaya çıkmaktadır. Buna göre, bireysel bir varlığın, belli bir yapı ilkesiyle, yani formla uyum içerisinde kurulmuş madde olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[58] Hakkında değişimden söz edilmesi mümkün olan her varlık madde ve formdan meydana gelmektedir. Burada Aristoteles'in dile getirdiği gibi, en çok formun töz olduğu söylenebilmektedir; çünkü bir şeyin neden başka türlü değil de öyle olduğu, onun formu ile ilgilidir; yani bir şeyin özünü veren şey formdur. Bunun nedeni, formun ilksel töz olmasıdır. Çünkü Aristoteles'te form, maddeye en belirgin karakterini kazandıran son belirlenim olarak ifade edilebilirken madde, 'henüz son belirlenimini kazanmamış olan' olarak tanımlanabilmektedir. Buna göre, kendinde belli bir belirlenimi olmayan maddeyi belli bir şey yapanın ve maddeye ilişkin bilgiye ulaşmanın referansının form olduğunu söylemek mümkündür. Bu form, maddenin etkin nedeni olup canlı varlıklar söz konusu olduğunda ise, varlığın bütünlüğe ve kalıcılığa onun formu olan *psykhe* sayesinde sahip olduğunu ve o olmaklığını sahip olduğu *psykhe* sayesinde koruduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[59]

Peki, belli işlevlere sahip olan canlı bir varlık nasıl meydana gelmektedir? Söz konusu bir canlı olduğunda onda önceden varolan ve bu canlı varlık değişirken devam eden şey nedir? Bunu, et ve kemik olarak düşünmek mümkündür; fakat burada örneğin bir insan

[57] Aristoteles, *Metafizik*, 1042a25-1042b15, ss. 414-415; Ahmet Arslan, a.g.e., s. 138.
[58] Taylor, a.g.e., ss. 53-54; Ahmet Arslan, a.g.e., s. 141.
[59] Aristoteles, *Metafizik*, 1029a25-30, s. 348; Taylor, a.g.e., s. 55; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 47; Ross, a.g.e., s. 125; Esra Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 62 (2017), s. 168; Esra Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", *Cogito*, S. 77 (2019), s. 120; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 223-224.

haline gelen, bir insana dönüşen şey et ve kemik değildir. Burada canlı varlıkta hem daha önce varolan hem de varolmaya devam eden şey kandır. Bunun nedeni, Aristoteles için kanın olanak olarak insan sayılmaya diğer şeylerden daha uygun olmasıdır. Burada kan, insanın etkin parçası olarak kabul edilmektedir. Çünkü kan, embriyodan önce var olan bir şey olarak annede bulunmakta ve embriyo büyüyüp yetişkin hale gelene dek onda devam etmektedir. Bununla birlikte kan, embriyonun ilk organı olan kalbi meydana getirmektedir. Fakat kan, embriyonun maddesi olsa da embriyonun tam olarak kandan meydana geldiği söylenememektedir. Aristoteles burada kalbi ve daha ileriki aşamalarda diğer organları meydana getiren kanın madde görevi görmesinin bir amacı olduğunu düşünmektedir. Buradan hareketle Aristoteles, canlı varlıkların meydana gelmeleri ve gelişmeleriyle ilgili olarak teleolojik bir açıklama sunmak istemektedir. Buna göre, bir canlı varlığın meydana gelmesine dair üç ayrı evre ortaya koymaktadır:

1-) Aynı yapıda olmayan (*ahomoiomerous*) kısımlar (organlar), hayvanın maddesi olarak kabul edilmektedir.
2-) Aynı yapıda olan (*homoiomerous*) kısımlar (et, kan, kemik), organlar için madde kabul edilmektedir.
3-) Dört temel öge (hava, su, ateş, toprak), aynı yapıda olan kısımlar için madde olarak kabul edilmektedir.

Burada benzer yapıda olan kısımlar, benzer yapıda olmayan kısımları meydana getirmektedirler. Bu benzer olmayan kısımlar, benzer olan kısımlara göre daha üst işlevlere sahip olup bu işlevler, canlı varlığın *psykhe*'sine aittirler.[60]

İnsan bedeni göz önüne alındığında, madde onun dokularına, kaslarına, kemiklerine vs. karşılık gelmektedir. Fakat Aristoteles'te insan bedeni örneğinde işaret edilen madde, ardında bir gelişimi barındırmaktadır. İnsan bedeni, tek başına bir öge değildir ve başka

[60] Aristotle, *On the Generation of Animals*, ss. 1, 20, 69, 73, 79; Aristotle, *Parts of Animals*, 646a10-646b10, 647b1-10, 665b10-20, ss. 107, 111, 117, 235; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama, ss. 157-158; Enrico Berti, "Aristoteles", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, s. 253; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, çev. Sabri Gürses, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021, s. 224.

elementlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş karmaşık bir yapıyı ifade etmektedir. Aristoteles'in biyolojisinde bir hayvan bedeninin ilk maddesi, yavrularda çeşitli dokular olarak gelişim gösteren dişi ebeveynin *superfluous* kanı olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte, bu kanın da ilk maddesi, ebeveynlerin vücutlarına besin olarak aldıkları ve alındıktan sonra kana dönüşen maddelerdir. Dolayısıyla, burada biyolojik yapının ilk maddesinin Empedokles'in dört elementine ve onun bileşenlerine karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Böylece, yeni bir formun meydana gelmesinin her aşaması, o formun, madde-form bileşiminin maddesiyle gelişim gösterme sürecine işaret etmektedir.[61]

Burada madde-form ilişkisi, bir şeyin bitmemiş durumuyla bitmiş olduğu zamanki durumunun karşılaştırılması üzerine kuruludur. Madde-form ilişkisini, belirsiz, yani tamamlanmamış olanın, belirli olmaya, yani tamamlanmaya geçiş süreci işaret edilerek olanaklılık-gerçekleşmişlik ilişkisi üzerinden de incelemek mümkündür. Bu karşıtlık, en iyi biçimde canlı bir organizmanın büyümesinde açığa çıkmaktadır: Örneğin bir meşe palamudu, forma göre sahip olduğu eğilimle, yani kendi karakteristik yapısıyla, bir müdahalede bulunulmadığı takdirde gerçekleşerek belli bir süreçle bir meşe ağacı olmaktadır. Bu bağlamda, madde-form ayrımı kendini şöyle göstermektedir: Madde, her şeyin kendisine yüklendiği ve formun kendisinde olagelmesiyle ifade edilen altta yatan dayanak olarak *substratum*, form ise tekil bir şeyi en sonunda o şey yapan şey ve olanak halinde bulunup tamamlanmamış olan maddenin belirli bir hale gelmesidir. Çünkü madde doğası gereği, kendisiyle bir birlik oluşturabilecek bir forma gereksinim duymaktadır. Burada potansiyel halde bir varlık olmaktan gerçeklik halinde bir varlık olmaklığa değişme, yani oluş söz konusudur.[62]

Öte yandan formun kendini gerçekleştirme süreci, gerçekleşmemiş kapasitelerin, olanakların gelişimini gösteren sonsuz bir sürece karşılık gelmemektedir. Bu süreç,

[61] Taylor, a.g.e., ss. 55-56.
[62] Aristoteles, *Metafizik*, 1049b10, s. 415; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", s. 121, 124; Taylor, a.g.e., ss. 57-58; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 320a10, s. 35.

ulaşılan bir sona (*teleion*), bir amaca (*telos*) sahiptir. Bu duruma örnek olarak canlı varlıklardaki büyüme verilebilmektedir. Örneğin, bir meşe palamudu önce bir fidana, daha sonra ise meşe ağacına dönüşmektedir. Potansiyel olandan aktüel olana geçiş olarak bu değişim süreci, bir sona, yani amacına ulaşmış durumdadır. İşte devinim de bu olanak halinde olma ile etkinlik halinde olma arasındaki farkta ortaya çıkmakta ve olanak halinde olanın tam da bu yatkınlığı sebebiyle kendini gerçekleştirerek tamamlamasıdır. Bu sona ulaşma, meşe ağacına karşılık gelmektedir. Büyümeyle ortaya çıkan bu en son hal, doğada 'kendi benzerini meydana getirebilme gücüne sahip olma' olarak karşılık bulmaktadır. Bu, olgunluğa erişmeye yönelik eğilimdir. Ve yaşamın asıl amacının ne olduğuna ilişkin problemin soruşturulmasında önemli bir role sahiptir.[63] Çünkü burada canlı varlıklar için söz konusu olan 'kendi benzerini meydana getirebilme gücüne sahip olma' anlamındaki olgunluk hali, aynı zamanda canlı varlığın yetkinlik halini ifade etmekte ve bu yetkinlik hali ise onun yaşam amacını gözler önüne sermektedir. Bu yaşam amacı bir meşe palamudu için meşe ağacı olmak iken örneğin insan için *eudaimonia* olabilmektedir.

Görüleceği gibi, Aristoteles'in değişimin gerisinde bulunan 'değişmeden kalan şey' arayışı, onun olanaklılık-gerçekleşmişlik görüşünde açığa çıkmaktadır. Buna göre A, eğer B'ye dönüşüyorsa; o halde A, B'liğin bazı koşullarını kendisinde barındırmaktadır. Görüleceği gibi, burada B, A'da örtük olarak, yani olanak olarak bulunmaktadır. Fakat buradaki olanaklılık tek başına değişimi meydana getirmemektedir. Burada edimsellik olmaksızın hiçbir şey potansiyel durumundan edimsel duruma, yani etkinlik haline geçememektedir. Örneğin, bir elma çekirdeğinde her ne kadar elma ağacı olma olanağı bulunsa da, gerekli koşulların (su, hava, beslenme) sağlandığı bir büyüme etkinliği gerçekleşmeksizin elma ağacının meydana gelmesi beklenemez. Potansiyel olarak hareket ilkesini (*psykhe*)[64] kendinde barındıran canlı varlıklar, uygun koşullar altında, bu potansiyel gücün etkin hale gelmesiyle belli bir amaç (*telos*) uyarınca değişime uğrayıp dönüşüme maruz kalarak bir sona ulaşıp nihai hallerine erişmektedirler.

[63] Aristoteles, *Fizik*, 201a9-15, s. 95; Taylor, a.g.e., s. 59; Lear, a.g.e., s. 52, 88-89.
[64] Aristoteles'e göre, canlı varlıklar için ilke anlamında hareket ettirici, *psykhe*'dir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*.

Aristoteles'te evrenin anlaşılması, madde-form, olanaklılık-gerçekleşmişlik ilişkilerinin açıklanmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte şeylerin oluşu ve gelişimi, dört neden öğretisinin açıklanmasıyla anlaşılabilmektedir. Bu sorun, Antik Yunan'da kendisini evrenin nedeninin ne olduğu probleminde açığa vurmaktadır. Bu nedenle, öncelikli olarak Antik Yunancada *aitia/aition* kavramlarına karşılık gelen 'neden' sözcüğünü ele almak gerekmektedir. Aristoteles için neden, en genel haliyle, gerçek bir nesneye karşılık gelen bir açıklamadır. *Aition*, doğrudan neden, kök, zemin anlamlarına gelmekle birlikte, belli bir durumun ortaya çıkmasından sorumlu sebep anlamında kullanılan sıfattır. Buna benzer bir şekilde *aitia*, etikte iyi ve kötü durumlarla ilişkisinde veya politikada bir davranış için sorumluluk anlamına gelmektedir. Dar anlamıyla neden, bir olayı veya olguyu meydana getiren şey, yani onun faili anlamına gelmektedir. Fakat Aristoteles, nedenden daha geniş bir şeyi anlamaktadır. Genel haliyle nedenin anlam bakımından Aristoteles'te bir şeyin temeline/zeminine karşılık geldiğini söylemek mümkündür.[65]

Aristoteles'e göre her varlık, bir nedenden dolayı değişme ya da değişmeme durumunda bulunmaktadır. Çünkü bir şeyin neden meydana geldiği ya da bir şeyin neden olmuş olduğu gibi olduğuna ilişkin sorunun yanıtı nedene dair bir açıklama gerektirmektedir. Buradaki açıklama, bir olayın veya olgunun nedenini vermektedir. Aristoteles'te oluş, bir maddenin form kazanması, olabilir olanın olmuş olması olarak, dolayısıyla form alma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle Aristoteles, değişimi daha açık bir şekilde ifade edebilmek adına, değişimin kaynağını imleyen dört neden ortaya koymaktadır. Aristoteles bu dört çeşit nedeni oluşu anlamak ve onu nedenleriyle kavrayabilmek için ortaya koymaktadır. Dolayısıyla 'Bir şeyin durumunun şu an var olmasından sorumlu olan nedir?' diye sorulduğunda, bu soruya verilebilecek dört yanıt bulunmakta ve bu dört yanıttan her biri, farklı türden nedenlere karşılık gelmektedir. Burada ortaya koyulan farklı nedenler, bir olayın veya olgunun farklı yönlerini açıklamakta ve farklı sorulara cevap vermektedirler. Görüleceği gibi, bir şeyin olmuş olduğu gibi olmasının ya da bir şeyin şu an bulunmuş olduğu hale doğru bir değişim

[65] Taylor, a.g.e., ss. 59-60; Francis E. Peters, "aition/aitia", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 31; Ahmet Arslan, a.g.e., s. 87; Lear, a.g.e., s. 31; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 237, 286; S. Ertan Tağman, "Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı", *Dört Öğe*, S. 13 (2018), s. 100; Berti, a.g.e., s. 245; Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, s. 221.

göstermesinin nedenlerini bilmek, o şeyin nedenini vermektedir. Çünkü Aristoteles'e göre neden, yani varolanlar söz konusu olduğunda 'ne için' (*dia ti*) kavranmadıkça nesnelerin bilindiği söylenemez.[66] Buna göre, doğa bilimi bünyesinde konu ister oluş ve yokoluş, ister doğal değişimler olsun bunların ilkelerinin bilinmesi ve incelenen nesnenin bu ilkelere götürülmesi gerekmektedir. İşte bu durumda nedenlerin araştırılması zorunluluk arz etmektedir. Yani Aristoteles'e göre bilmek, nedenlere dayalı olarak bilmeyi ifade etmektedir. Çünkü onun için bilmek, ancak bilindiği düşünülen şeyin ilk nedeninin[67] bilgisine sahip olmakla mümkündür. Yani bir şeyin neden ve ne için olduğu 'o şey'in ne olduğu bilinmeksizin o varlığa dair bilgi sahibi olunamamaktadır.[68] Bu, nesneyi anlamaktır, yani nesnenin nedeninin kavranması, onun ne olduğu ve nasıl varlığa geldiğini bilmek anlamına gelmektedir.[69] Aristoteles'te nedenler dört türde karşımıza çıkmaktadır:

1-) Değişime uğrayan bir özne olmalıdır ki bu, bir şeyin maddesel ilkesidir. Bu, nesnenin kendisine içkin olup ondan oluştuğu şey olarak nedendir: maddi neden (*hyle*)
2-) Değişimin kendisine göre gerçekleştiği bir form olmalıdır ki bu, büyüme veya gelişmeyi içeren biçimsel ilkedir. Bir nesnenin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan bir nesnenin formu, onun özüdür: formel neden (*eidos*)
3-) Değişimi sağlayan bir etkinlik olmalıdır ki bu, nesnenin varlığa gelmesinde etkili olan ilkedir; nesnenin gelişim sürecinin başlama noktasıdır. Değişmenin kaynağıdır, değişimin kendisinden kaynaklandığı hareket ettirici nedendir: etkin neden
4-) Değişim, belli bir amaca göre gerçekleşmelidir ki bu, oluş sürecinin tamamlanma sürecine karşılık gelmektedir; doğal süreçte büyümenin ve gelişmenin aşamalarını belirleyen nedendir. Amaç olarak nedendir. *To hou heneka*, bir şeyin ne için olduğunu, olageldiğini ifade eden teleolojik nedendir, oluşun varmak istediği amaç ve onu yöneten

[66] Aristoteles, *Fizik*, 194b15-20, s. 61; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71b, s. 10; Lear, a.g.e., s. 46; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 286-289; Berti, a.g.e., s. 245; Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, ss. 170-171.
[67] *Prote aitia*, bir şeye özgü olan, onun özüne dair bilgi veren nedendir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 118, 1. dipnot; Aristoteles, *Fizik*, 194b20, s. 61; Lear, a.g.e., s. 46; Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s. 92.
[68] Bu bakımdan Aristoteles'te nedenin aynı zamanda 'ne için'i verdiğini söylemek mümkündür. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 89b, ss. 50-52; Lear, a.g.e., s. 31; Hegel, a.g.e., ss. 119-120.
[69] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*'ta şeylerin meydana gelişinde maddi, formel ve etkin neden olarak üç neden olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 335a28, s. 93; Aristoteles, *Fizik*, 194b15-20, s. 61; Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Aristoteles*, ed. Kaan Ökten, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss. 57, 66-67; Taylor, a.g.e., s. 60; Gökberk, a.g.e., s. 75; Lear, a.g.e., ss. 20, 31; Topakkaya, a.g.e., s. 73; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 111-112.

nedendir. Bu sebeple her türden oluş ve değişimin hem nedeni hem de amacını ifade etmektedir: ereksel neden (*telos*).[70]

Yukarıdaki nedenlerden herhangi birinde ortaya çıkabilecek bir farklılık, nesnenin durumlarında da farklılığa neden olmaktadır. Nedensel durumu çözümleyebilmek için büyüme ve gelişmenin biyolojik süreçleri örnek olarak gösterilebilir. Örneğin, 'bir meşe ağacının oluşması için ne gereklidir?' sorusu dört nedene göre şöyle yanıtlanabilmektedir:

1) Maddi neden: Meşenin kendisinden büyüdüğü bir tohum olmalıdır. Bu tohum, meşenin büyüme ve gelişmesine yönelik ayırıcı özellikleri, formundaki örtük eğilimlerde taşıyor olmalıdır.
2) Formel neden: Tohum, belli bir büyüme ve gelişme yasasını takip etmelidir. Meşe ağacının ona özgü şekline göre gerçekleşen büyüme ve gelişme, başka herhangi bir ağacın değil de meşenin yapısını geliştirme eğiliminde olmalıdır.
3) Etkin neden: Meşenin tohumu, yokluktan varlığa gelmemektedir; o, atası olan bir meşe ağacından yetişmektedir. Ata olan meşe ağacı ve onun meşe palamudu verme etkinliği, ondan meydana gelen meşenin etkin nedenini teşkil etmektedir.
4) Ereksel neden: Yukarıda ifade edilen büyüme ve gelişim sürecinin erişeceği bir son evre bulunmak zorundadır. Bu son evrede, büyüyüp gelişmiş olan şey, artık bir tohum ya da fidan değil, yeni bir meşe palamudu verme etkinliğinde bulunabilecek olan yetişkin bir meşe ağacıdır. Bu büyüme ve gelişme sürecinin sonu ve sonucu, tohumun ereksel nedeni olarak ifade edilebilmektedir.[71]

Örnek olarak insanı da bu dört nedenin ürünü olarak ele almak mümkündür:

1) Maddi neden: embriyonun gelişmesi için temel olan töz.

[70] Taylor, a.g.e., s. 60; Peters, "aition/aitia", s. 32; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 318a1-3, 335a28-336a12, ss. 25, 93-97; Aristoteles, *Fizik*, 194b25-35, 195a15, ss. 61, 63; Aristoteles, *Metafizik*, 983b, s. 121; Ross, a.g.e., s. 123; Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 66; Gökberk, a.g.e., s. 75; Lear, a.g.e., s. 50; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 238-239; Hegel, a.g.e., s. 122; Tağman, a.g.m., s. 104; Topakkaya, a.g.e., ss. 32-34.
[71] Taylor, a.g.e., ss. 60-61; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 113.

2) Formel neden: embriyonun kendisine göre geliştiği tür, aldığı biçim.

3) Etkin neden: meydana getirici fiil.

4) Ereksel neden: meydana getirici fiilin amacı olarak yeni bir insanın oluşması.[72]

Aristoteles 'neden'in dört türünü bu şekilde –madde, form, hareketin başlangıcı ve amaç olarak- ayırt etmektedir. Nedenin bu dörde bölümlenişi daha sonra ikiye daraltılmaktadır. Çünkü Aristoteles için form (*eidos*), kendini hereketin başlangıcıyla özdeş olarak göstermektedir. Burada ona göre tüm hareket, formel belirlenime bir yönelmedir. Aynı nedenden dolayı, hareketin başlangıcı da kendini amaçla özdeş olarak ortaya koymaktadır.[73]

Görüleceği üzere, Aristoteles'te nedenler teorisi, doğal varlıklardan özellikle canlılara uygulanabilmektedir. Fakat canlı varlıklar söz konusu olduğunda, neden incelemesinin genel olarak iki nedene indirgenerek yapıldığını söylemek mümkündür.[74] Aristoteles'in *Metafizik*'te ifade ettiği gibi:

> Neden araştırıldığında "neden" birçok anlama geldiği için, bütün mümkün nedenler sayılmalıdır. Örneğin insanın maddi nedeni nedir? Aybaşı akıntısı değil mi? Fail nedeni nedir? Meni değil mi? Formel nedeni nedir? İnsanın özü. Ereksel nedeni nedir? İnsanın ereği. Öte yandan bu son iki neden, belki gerçekte tek bir nedendir.[75]

Aristoteles'in biyolojik düşünme biçiminin onu en nihayetinde üreme/üretim bakımından ereksel nedene götürdüğünü söylemek mümkün olmaktadır. Doğal üretim söz konusu olduğunda, etkin ve ereksel neden, tek bir neden olarak ele alınmaktadır. Çünkü doğal üretimde bir insan, başka bir insanı meydana getirmektedir, yani meydana gelen insanın

[72] Weber, a.g.e., ss. 83-84.
[73] Hartmann, a.g.e., s. 83; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 113.
[74] Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 238.
[75] Aristoteles, *Metafizik*, 1044a34-1044b4, s. 423.

nedeni yine bir insandır. Bir başka ifadeyle, canlı bir varlık, aynı türden başka bir canlı varlığın oluşmasına neden olmaktadır. Buna göre, canlı bir varlığın meydana gelebilmesi için, bu varlığın nedeni olarak türün olgun bir üyesinin önceden varolması gerekmektedir. Neden kuramı doğrultusunda hareket edecek olursak, etkin neden, buradaki etkinliğin sonucuna, aynı forma fakat başka maddeye sahip olan bir varoluşa neden olmakla etki etmektedir. Böylece etkin neden, insanın ebeveyninde olduğu gibi, maddenin formuna karşılık gelmektedir. Burada formel neden hem başlangıç noktası olan etkin nedenle hem de gelişimin sonunu ifade eden ereksel nedenle, yani amaç (*telos*) ya da bir şeyin uğruna (*to hou heneka*) yapıldığı şeyle bir ve aynı şeydir. Bu bakımdan formun bir şeyin ne için'ini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin, bitkilerin beslenmek için köklerini aşağı yönde salmaları, kuşların korunabilmek için yuva yapmaları, örümceklerin beslenmek için ağ örmeleri, formun gelişiminin ve devamlılığının sağlanması içindir. Bu öğreti gereği, formların bireysel dayanakları ise zorunlulukla gereklidir.[76]

Yukarıda ifade edildiği şekliyle amaç-son arasındaki ilişki Aristoteles'in felsefesine teleolojik karakterini veren bir öneme sahiptir. Buna göre, her doğal süreç belli bir amaca (*telos*), yani belli bir forma sahiptir. Bu form, kendisini değişim sürecinin hüküm sürdüğü maddede göstermektedir ve değişimin kaynağı olan unsurdur. Buna göre, formun etkin nedenin/öznenin kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir taraftan Aristoteles'e göre üreme, beslenme alışkanlığı gibi şeyler biyolojik süreçte doğal neden olmaya örnek olarak gösterilebilmektedir. Bu örnekler için form, maddenin etkin nedeni olarak var olan unsurdur. Örneğin bir meşe ağacı, bir başka meşe ağacından meydana gelmektedir. Ve yetişkin meşe ağacının sahip olduğu doğal beslenme yolu, bu şekilde bir diğerine geçebilmektedir.[77] Bu konuyla ilişkisinde insanı inceleyecek olursak insanın, türünün diğer üyelerini meydana getirmesinin onun ruhunun özünden kaynaklandığını söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre baba olmak öncelikle insan formunu türün bir diğer üyesine aktarabilme olanağına/gücüne sahip olmak, sonrasında ise bu gücün etkin hale gelerek yeni bir üye meydana getirmesi anlamına gelmektedir. Bu doğal meydana

[76] Aristoteles, *Fizik*, 198a20-25, s. 81; Taylor, a.g.e., ss. 61-62; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, ss. 46-47; Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, 1.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016, ss. 93-94; Lear, a.g.e., ss. 47-48, 50, 57-58; Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, ss. 121, 223.
[77] Taylor, a.g.e., ss. 62-63.

gelmede çocuk, olanak halindeki formunu ebeveynlerin etkin haldeki formunun üremeyle aktarılmasına borçludur.[78]

Tüm bu bilgilerin ışığında, canlı varlıkların oluşumunun nedeninin (*aitia/aition*) canlı varlıkların maddesinin doğal olarak varma eğiliminde olduğu nihai amaç (*telos*) da olan formu, yani canlı varlıkların canlılık ilkesi olan *psykhe* olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

İşte oluşun bu işleyişi, Aristoteles'te fail tarafından maddede kurulan ve formun görünüşünde doruğa ulaşan sürecin karakterini ifade eden hareket (*kinesis*) ile meydana gelmektedir. Burada etken öge olarak failin madde üzerindeki etkisinin belli bir forma ulaşmasının hareket ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Burada etkenin kendisinin hareket halinde olması gerekmemektedir; önemli olan, onun harekete neden olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te etkin neden olarak *psykhe*, kendisi hareket etmeyen ancak başka hareketleri tetikleyen veya harekete neden olan şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekliyle hareket, olanak halinde (*dynamis*) olandan gerçekleşmiş olana (*energeia*) geçiş –potansiyel halden etkinlik haline doğru gerçekleşme çabası-[79] olarak ifade edilebilmektedir. Bu bakımdan Aristoteles'in doğa görüşünün mekanik olmayan bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[80] Çünkü onun için doğada meydana gelen değişmelerin asıl nedeni amaçtır (*telos*).[81] Bu bakımdan Aristoteles'te doğa, ereksel nedene dayalı olarak ortaya konulan teleolojik açıklamayla ele alınmaktadır.

[78] Lear, a.g.e., ss. 57, 64; F. M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan, 6.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 63; Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, s. 125.
[79] İshak Arslan, a.g.e., s. 41; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 118.
[80] Taylor, a.g.e., ss. 64-65; Zeller, a.g.e., s. 250.
[81] Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 172.

3. Canlı Varlıkların Oluşumunda Teleolojik Açıklama

> Bütün hareket ettirilen ve hareket eden hayvanlar belli bir objeye doğru yönelmişlerdir; daha açık bir ifade ile bu onlara amaç oluşturan şeydir. İşte bu aynı zamanda onların bütün hareketlerinin sınırını da teşkil eder.[82]

Aristoteles'in teleolojisi doğaya içkindir; yani onun teleolojisinde söz konusu olan, dışarıdan herhangi bir şeyin müdahalesi nedeniyle ortaya çıkan bir ereksellik değildir. Bununla birlikte, Aristoteles için doğada ereksel nedenin yanında işleyen başka nedenler[83], şans ve rastlantı sonucu meydana gelen şeyler de söz konusu olduğundan her şeyin ereksellik dâhilinde ele alınması da söz konusu değildir.[84] Aristoteles'in teleoloji ile ilgili olan açıklamalarının daha çok canlı bir varlığın meydana gelmesi ve gelişmesi üzerinde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Burada teleolojik açıklamaya dair en önemli şey, bu meydana gelme ve gelişme sürecinin nasıl sonuçlandığıdır. Aristoteles bu açıklamaları ortaya koyarken, bir şeyi o şey yapan şeyin ve ona ilişkin tam anlamıyla bir açıklama ortaya koyan şeyin madde değil, form olduğu üzerinde durmaktadır. Fakat buradan formun meydana gelme üzerinde tek başına etken olduğu düşünülmemelidir. Çünkü meydana gelen her şey madde ile formdan oluşmakta ve varolan bir bütün olarak meydana gelmektedir.[85]

Aristoteles formun canlılara ilişkin tümel açıklamayı ortaya koyduğunu düşünmektedir; çünkü ona göre formel ve ereksel açıklama birbiriyle çok yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, canlılar söz konusu olduğunda *psykhe* hem form hem de amaçtır (*telos*).[86] Buna göre, burada canlı varlıklara ve onların etkinliklerine ilişkin açıklamaların temelinde olan şeyin form olduğu açığa çıkmaktadır.[87]

---

[82] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 700b15-18, s. 36.
[83] Örneğin, mekanik işleyişler.
[84] Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 156.
[85] Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 155-157; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", s. 127; Lear, a.g.e., ss. 136-137.
[86] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415b8-15, s. 107; Aristoteles, *Fizik*, 194b30-35, s. 63.
[87] Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 157.

Bununla birlikte Aristoteles, belli maddelerin çeşitli organları oluşturmak için uygun olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, herhangi bir madde, dört temel ögeyi belli oranlarda içermekte ve bu ögelerin oranlarına göre de belli özelliklere sahip olmaktadır. Bu şekilde oluşan kısımlar, daha gelişmiş kısımların işlevlerini yerine getirmelerinde rol oynamaktadırlar. Buna göre, bir hayvanın sahip olduğu hareketlerin doğasının, bu maddi açıklamaları da içerdiğini söylemek mümkün olmaktadır.[88]

Teleolojik bir açıklamada sorulabilecek en temel soru 'bir şey uğruna olma' (*to hou heneka*)'nın ne anlama geldiğidir. Bununla ilgisinde *hou heneka tini*, 'bir şeyin yararına' olarak ifade edilebilmekle birlikte, canlılara ilişkin teleolojiden bahsederken kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Canlılara ilişkin en temel teleolojik açıklama, onların en doğal etkinliği olan kendi türlerinin devamlılığını sağlamak için kendileri gibi başka canlı varlıkları meydana getirmeleridir. Bu, canlı varlıkların yararına olan bir şeydir; çünkü canlı varlıklar bu şekilde sonsuz olana yaklaşmaktadırlar. Bununla ilişkisinde canlı varlıkların farklı cinsiyetlerde olmalarının nedeni de bunun gerçekleşebilmesini olanaklı hale getirmesidir.[89] Doğrudan Aristoteles'in sözleriyle aktaracak olursak:

> Erkek ve dişinin meydana gelmenin ilkeleri olduğu ve onların güçleri ve özlerinin ne olduğu daha önce belirtilmişti. Ama neden onların biri dişi, diğeri erkek olarak meydana geliyor? Bu cinsiyetlerin zorunluluktan ve ilk etkin nedenden ortaya çıktığını, ne tür bir malzemeden oluştuklarını göstermeye çalışmak bizim tartışmamızın işi. Fakat böyle varolmaları daha iyi olduğu için ve ereksel nedenden dolayı bu tartışma bizi daha da uzak bir ilkeye geri götürür.
>
> Şimdi varolanlardan bazıları ezeli ve tanrısal iken, diğerleri oluş ve bozuluşa tabidir. Fakat tanrısal olan, doğası gereği, her zaman oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerdeki

[88] Aristotle, *On the Generation of Animals*, II, 1; IV, 1, ss. 53-54, 135; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 158.
[89] Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 159.

> ‘daha iyi’nin nedeni iken, ebedi olmayan hem daha iyi hem de daha kötüye ortak olma potansiyeline sahiptir. Ve *psykhe* bedenden daha iyidir, *psykhe*’ye sahip olmak da olmamaktan. Varolmak varolmamaktan, yaşamak da yaşamamaktan daha iyidir. İşte bunlar, canlıların meydana gelmelerinin nedenleridir. Çünkü canlıların doğaları gereği bireysel anlamda sonsuz olmaları imkânsızdır. Bu ancak onlarda meydana gelen şeylerde, tür bakımından mümkündür.[90]

Aristoteles, doğal olay ve olguların doğal amaçlara referansla açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Doğal olsun ya da olmasın, bir amaçlılık söz konusu olduğunda, bundan varolan bir başka şeyin nedeni olan ya da onu mümkün kılan bir iyiyi anlamaktadır. Buna göre, burada sözü edilen varlık, bu iyi sayesinde varolmakta ya da gerçekleşmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles bazı şeylerin, doğanın akışında bazı iyilerin onları mümkün kılmasıyla varolduğunu ya da gerçekleştiğini savunmaktadır. Örneğin, bitki ve hayvanların sahip oldukları parçalara neden sahip olduklarını açıklayabilmek için, bu parçaların onlarda bulunma amacına bakmak gerekmektedir.[91] Örneğin insanın göz kapaklarının olmasının veya oldukları şekliyle olmasının nedeni onun yalnızca maddi yapısına bakılarak açıklanamaz. Fakat diğer bir yandan göz kapakları, gözü korumak için olmuş olmaları anlamındaki amacı gerçekleştirmeleri için var olmaktalarsa, sahip oldukları maddi yapıya sahip olmaları da kaçınılmazdır.[92]

Burada bedenin ve kısımlarının bir araç olarak görülmesi düşüncesinden hareket etmek gerekmektedir. Aristoteles burada işlev ile maddi yapı arasında bir analojiye başvurmaktadır. İşlev, bir nesnenin tamamına bakılarak belirlenmektedir; ancak buna bakılırken bu nesnenin maddi yapısının bu işlevi gerçekleştirebilecek bir yapıya ve olanağa sahip olması gerekmektedir. Bunun gibi beden (*soma*) ile *psykhe* arasındaki ilişkide de organların belli işlevleri yerine getirebilmek için belli bir yapıda olmaları gerekmektedir. Buna göre, bedenin maddi yapısının ve sahip olduğu olanakların işleve

[90] Aristotle, *On the Generation of Animals*, II, 1, s. 46.
[91] John M. Cooper, “Aristotle On Natural Teleology”, *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosopy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, ss. 107-108.
[92] Çağrı Mutlu, “Aristoteles’te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama”, ss. 158-159.

bağlı olarak etkin hale geldiğini ve bu maddi yapıya da bu işlevi yerine getirmek için zorunlulukla sahip olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[93]

Eğer varolan her şey bir doğaya sahipse, maddi yapıdaki canlı varlıkların da neden belli bir şekilde hareket ettikleri de onların doğalarına bakılarak anlaşılabilmektedir. Bunun nedeni, doğanın varlıktaki hareketin ve durağanlığın ilkesi olmasıdır. Bununla ilişkisinde, bir varlığın belli bir doğaya sahip olmakla birlikte belli olanaklara da sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu olanaklar, varlığın daha sonra olacağı, yani kendisinde etkin hale getireceği şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada olanaklarla ilgisinde canlı bir varlığın gelişmesi yalnızca maddi yapısıyla olan ilişkiyle ele alınamamaktadır. Çünkü canlı varlıklar, belli bir maddi yapıya sahip olmalarının yanında formel ve ereksel özellikleri de içeren bir bütünü ifade etmektedirler. Bu bütünü ortaya çıkaran, onu anlaşılabilir kılan ise işlev (*ergon*) kavramıdır. Dolayısıyla canlı varlıklar için gelişme, onların belli olanaklara sahip maddi yapılarıyla ilişkisinde ele alınabilmekte fakat buna indirgenememektedir. Çünkü burada canlı bir varlığın yetişkin bir canlıya doğru gelişmesinin ne uğruna olduğu ve bu gelişme esnasında oluşan kısımların işlevlerinin ne olduğuna ilişkin bir ve aynı şeyi ifade eden sorular karşımıza çıkmakta ve burada canlı varlığın maddi doğasından öte formel doğasının daha önemli olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla canlı varlıkların organlarının ve bu organların etkinliklerinin zorunlu bir şekilde işleyen bir bütünün parçası olarak var olmak zorunda olduklarını söylemek mümkündür. Burada canlı varlığı oluşturan kısımlara anlamını veren, canlının bütünüdür ve bu kısımlar, bütününde 'o canlı varlık türü olmak' bunu zorunlulukla dayattığı için öyledirler. Örneğin insan, elleri olduğu için akıllı bir varlık değil, akıllı bir varlık olduğu için elleri olan bir canlıdır. Çünkü doğa, her şeyi onu kullanabilene vermektedir.[94] *Hayvanların Kısımları*'ndan aktaracak olursak:

[93] A.g.m., ss. 165-166.
[94] Aristoteles, *Fizik*, 192b12-15, s. 51; Aristotle, *Parts of Animals*, 640b28-30, 687a10-15, ss. 67, 377; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 166; Aristoteles, *Metafizik*, 1015a20-25, s. 278; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 260-261, 268-269; Freeman, a.g.e., s. 278.

> Dolayısıyla meseleyi ortaya koymanın en iyi yolu, insanın özü ne ise olduğu için bu parçalara sahiptir, çünkü o bu parçalar olmadan insan olamaz, demek olacaktır… İnsanın başka hiçbir şekilde varolamayacağını veya bu parçalara sahip olmasının onun için iyi olduğu söylenmelidir. Ve bunun üzerine şu düşünceler devam eder: İnsan öyle olduğu için onun oluşum süreci de zorunlu olarak böyle gerçekleşmelidir. Bu nedenle bu parça daha önce, bu parça daha sonra oluşur. Ve bu, benzer şekilde, doğa tarafından inşa edilen her şey için geçerlidir.[95]

'Bir şey uğruna olma' hem 'bir şeyin amacı' hem de 'bir şeyin yararına' olan olarak organların bütün bir canlıya yönelmesi anlamında hem amaç hem de yarar anlamında kullanılmaktadır. Bu ereksellik, *psykhe* ile ilgilidir. *Psykhe*'nin işlevleri hem bedenin işlevlerinin yönelmiş olduğu amaç hem de bedenin *psykhe* için araç olması bakımından *psykhe*'nin yararına ve kullanımına ait olan şey olarak karşımıza çıkmaktadır.[96] Örneğin, bir hayvan beslenmek için bulduğu her otu yememektedir; çünkü o, hangi türden otun kendisi için daha yararlı olduğunun farkındadır. Diğer bir yandan her canlı, sahip olduğu organik yapısını beslenme ve üreme yoluyla korumaya çalışmakta ve böylece sürekliliğini sağlamaktadır. Bu, onu cansız varlıklardan ayıran temel güdü olarak karşımıza çıkmaktadır.[97]

Psykhe, beslenme ve üreme ile birlikte tüm canlı varlıklar için ortak olan güçtür. Ve canlı varlıkları cansızlardan ayıran özelliklerden biri de, canlıların bu kapasitesini değişen koşullara göre uygun hale getirebilmesidir. Örneğin, bir bitki güneşin geliş yönüne göre gelişmekte, bir hayvan her şeye değil, kendi yararına olacak olan şeye doğru yönelmektedir. Bunun temelinde canlı varlıkların canlılıklarını sürdürme arzusu

[95] Aristotle, *Parts of Animals*, 640a35-640b5, s. 63.
[96] Bir doğal oluşum sürecinde köken olması sebebiyle önce gelen formsuz madde, süreci tamamlaması sebebiyle sonra gelen ve ürün olarak da ifade edilebilecek olan ise form edinmiş maddedir. Buna göre, tamamlanmış bir doğal süreçte madde hem kökende hem de üründe, form ise kökende değil ama üründe bulunmaktadır. Buradan hareketle, madde ile form arasında bir araç-amaç ilişkisi bulunduğu düşünülebilir. Buna göre madde, doğal oluşum süreci boyunca, onun için amaç olan forma araç olma anlamında bir işleve sahiptir. Fakat form, doğal bir süreçte her ne kadar bir sonu ifade ediyor olsa da, onun maddeyi belirlemesi, doğal oluşum sürecini başlatması ve tamamlaması bakımından tözsel olarak ilktir. Kaldı ki bir şey ancak etkin olabildiğince vardır ve forma sahip olduğunda etkindir. Bkz. Gerald, a.g.m., ss. 129-130.
[97] Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 160.

bulunmaktadır. İşte bu nedenle, canlı varlıkların parçalarının ve hareketlerinin yaşam uğruna olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[98]

Aristoteles'e göre, doğal tözler ve bunların içindeki canlı varlıklar iki doğaya sahiptir: formel doğa ve maddi doğa. Aristoteles, bu doğanın amaca yönelik olduğunu düşünmektedir. Aristoteles'te bir şeyin doğası, çeşitli koşullar altında geçirdiği değişikliklerin ve değişen koşullara rağmen aynı kalma biçimlerinin kaynağı olan şey olarak ilan edilmektedir. Dolayısıyla canlı varlıkların kendi içlerinde bu tür iki farklı değişim veya süreklilik kaynağına sahip olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre, belirli bir şeyin belirli bir büyüklüğe, şekle, dokuya vb. sahip olması, örneğin bir ağacın belirli karakterdeki yapraklarının yılın belirli zamanlarında büyümesi ve dökülmesi, diyelim ki onun bir elma ağacı olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bir canlı varlığın etkinliklerini açıklamak için dışsal şeylere de başvurmak gerekmektedir. Çünkü bu dışsal şeyler etkide bulunduğunda varlığın ne olduğunun üzerinde de etkisi bulunmaktadır. Örneğin, su ve güneş ışığı olmaksızın bir bitki büyüyememektedir. Buna göre, belirli bir boyut ve şekle sahip olmak ve elverişli koşullar altında belli türden yaprak ve meyve verebilmek, örneğin, elma ağacının doğasıdır. Buradan hareketle, varlığın doğası üzerinde maddesi ve formunun belirleyici etkiye sahip olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre, canlı varlıkların faaliyetlerinin madde ile form olarak iki tür kaynağı olduğu söylenebilmektedir. Aristoteles için bu iki tür açıklama, genel olarak doğal fenomenlerin anlaşılması için temel teşkil etmektedir.[99]

Aristotelesçi diğer iki neden ereksel neden ve hareket ettirici neden, yani varlığı oluşturan şey ya da buna yol açan olayları harekete geçiren şeydir. Aristoteles, doğal tözler söz konusu olduğunda, daha çok formel ve ereksel nedenin üzerinde durmaktadır. Bunu yaparken Aristoteles'in düşündüğü iki nokta olduğu söylenebilir: İlk önce, örneğin, bir tohumun olgun bir canlıya dönüştüğü oluşum sürecini düşünmektedir. Bu tohumun büyümesinin belirli bir aşamasında gövdenin neden belirli bir şekilde bölündüğü sorulsa

[98] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 416a15-19, s. 111; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 160.
[99] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 108-109.

yanıt, onun bir elma ağacı olduğu için böyle olduğu olacaktır. Çünkü o farklı bir ağaç türü olsaydı bu bölünme gerçekleşmeyecekti. Fakat bu bölünme o ağaç elma ağacı olduğu için gerçekleşmektedir. Çünkü olgun elma ağaçlarının belirli bir yapısı ve şekli vardır ve bu büyüyen şey, bir elma ağacı olarak o şekli ve yapıyı almaktadır. Ve her şeyin doğası, olgun doğal durumu, onun için en iyisidir. Bu nedenle, burada forma yapılan gönderme, aynı zamanda, büyüme sürecinin amacına da bir göndermedir. Bu nedenle, bir elma çekirdeğinin (ya da elma fidanının) sahip olduğu formel doğası, onun henüz sahip olmadığı bir şey olduğundan, böyle bir aşamada onun elma ağacı olduğunu söyleyerek ne olduğunu açıklamak, aynı zamanda bir amaca başvurmaktır. Çünkü bir doğal türün formu her zaman türün olgun üyesine atıfta bulunularak tanımlanmaktadır. Burada bu form, yalnızca gelecekte olduğu sürece olanlardan sorumludur. Bu nedenle, bir şeyi formuyla açıklamak, aynı zamanda, bir türe ait olgunlaşmamış veya embriyonik bir şeyin, türün olgun bir üyesine dönüştüğü süreç hakkında amaca göre açıklama yapmak anlamına gelmektedir. Buna göre formel açıklama, açıklanan olgun bir üyenin karakteristik davranışı olduğu durumda bile, amaçsal bir açıklamadır ve aynı zamanda özün tanımını verir. Herhangi bir doğal canlı türünün formu, birbirine bağlı ve birbirini destekleyen bir dizi kapasiteden oluşmaktadır. Öyle ki, bu yeteneklerden herhangi birinin kullanımını forma atıfta bulunarak açıklamak, onu daha sonraki bir başka kapasitenin uygulanmasına bağlamak anlamına gelmektedir. Bir ağacın elma ağacı olduğu için belirli türden yapraklar çıkardığı söylendiğinde, bu açıklama şunları içermektedir: Elma ağacı bunu elma ağacı olmasından dolayı, yaprakların altında büyüyecek olan meyveyi korumak için yapmaktadır. Bu nedenle ağacın doğasına yapılan gönderme, her biri daha sonrakileri mümkün kılmak için meydana gelen bir bağlantılı davranış modeline dolaylı olarak gönderimde bulunmaktadır. Bu nedenle formel nedene göre açıklama, olgun hayvan ve bitkilerin hem oluşumunda hem de davranışında ereksel nedenle açıklamayı içermektedir. Bu tür açıklamalarda başvurulan form, her zaman amaç işlevi görmektedir.[100]

Görüleceği gibi, ereksel neden ve formel nedene ilişkin açıklama, Aristoteles için yakından bağlantılıdır ve maddi nedene dair açıklamayla birbirine zıttır. Hareket ettirici

[100] Aristotle, *On the Generation of Animals*, I, 1, s. 1; Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 109-110; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 290; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 145.

neden ise Aristoteles tarafından formel ve ereksel nedene bağlanmaktadır. Biyolojiyle ilgili eserlerinde ise hareket ettirici nedenin maddi nedenle bağlantısında ele alındığı da görülmektedir. Aristoteles, *Fizik*'te formel neden, ereksel neden ve hareket ettirici nedenin çoğunlukla aynı şeyi ifade ettiğini dile getirerek belirli bir tür canlının varlığına yol açan hareketlerin dolaysız kaynağının her zaman başka bir canlı varlık olduğunu kastetmektedir.[101] Bu canlı varlıklar aynı türdür ve dahası ebeveynin bu belirli hareketlerin kaynağı olması, bu türden bir şey olması bakımındandır. Çünkü Aristoteles'e göre "bir insan, bir insanı meydana getirir."[102] Örneğin, ele alınan şey eksiksiz bir canlı varlığın oluşumu ise, hareketlerin kaynağı, aynı türden bir canlı olmalıdır. Fakat böyle bir varlığın oluşumu sırasında meydana gelen bir şeyi açıklarken hareket ettirici neden, bazı durumlarda form ve amaç yönünde değil, madde yönündedir. Aristoteles, *Hayvanların Üremesi Üzerine*'de şöyle demektedir: *"Göz bir amaç için vardır, ama bu durum hayvan türüne özgü olmadıkça, bir amaç için mavi değildir. Aslında bazı durumlarda bu durumun hayvanın varlığının özüyle hiçbir ilgisi yoktur, ancak bu şeylerin zorunlulukla var oldukları görüşüne göre, nedenleri maddeye ve etkin nedene bağlamamız gerekmektedir."*[103] Buna göre bir göz, oluşum süreci gerçekleştikçe, maddede mevcut olan hareketlerle birlikte ve yapıldığı belirli maddenin özellikleri temelinde mavidir. O halde, nedenler, süreçlerin son ürünleri düzeyinde değil de, aşama aşama gelişme düzeyinde düşünülürse, genellikle iki zıt açıklayıcı faktör kümesi olacaktır: Bir yanda madde ve hareket ettirici neden, yani malzemelerin doğası ve varlığın içinde ve çevresinde ortaya çıkan hareketler bulunmaktadır. Bunlar, olup bitenlerden ne ölçüde sorumlu olursa olsunlar, geçici mekanik ilkeler olarak düşünülebilecek şeyleri takip eden öncül koşullar olarak olanlardan sorumludurlar. Diğer yanda ise, öncül koşullar olarak değil, daha önceki gelişmelerin, onlara göre şu ya da bu şekilde düzenlendiği ve son olmakla sorumlu olan form ve amaç (*telos*) bulunmaktadır.[104]

Aristoteles, dünyanın dış göklerden yeryüzüne, bitki ve hayvan yaşamına kadar her şeyin düzeninin sonsuz olduğunu düşünmektedir. Ona göre, dünya aynı hayvan ve bitki

[101] Aristoteles, *Fizik*, 198a24-27, s. 81.
[102] A.g.e., 198a27, s. 81.
[103] Aristotle, *On the Generation of Animals*, V, 1, s. 169.
[104] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 110-111.

popülasyonu dengesine sahip bir sistemi ifade etmektedir. Buna göre, her bitki ve hayvan türü kendini yeniden üretmektedir, yani kendiliğinden oluşan şeyler söz konusu olduğunda, onların üretildikleri koşullar düzenli olarak tekrarlanmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles için hiçbir bitki ya da hayvanın, doğası gereği, bir diğerini kalıcı olarak yok edecek şekilde oluşmadığı etkin bir doğa dengesinin olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu bakış açısına göre her şey birbiriyle bir uyum içindedir. Çevre, gerçekte varolan bitki ve hayvan türlerini desteklemek için kalıcıdır. Doğal üreme ve büyüme süreçleri, aynı bitki ve hayvanların sabit popülasyonunu kalıcı olarak korumaktadır. O halde, dünyanın kendisinde, nihai bir yıkıma yol açabilecek hiçbir içsel uyumsuzluk veya dengesizlik gözlemlenmemektedir. Bu nedenle, bu dengenin parçalanmasına neden olabilecek hiçbir şey olmadığından dolayı herhangi bir değişiklik beklemek de anlamsızdır. Gelecekte böyle bir şey beklenmiyorsa, geçmişte her şeyin farklı olduğunu düşünmek için de hiçbir neden bulunmamaktadır.[105]

Aristoteles için, canlı türlerin doğal dünyanın kalıcı özellikleri olduğu düşüncesi, özel bir öneme sahiptir. Bu düşünceye göre doğa sanki şu ya da bu mekanizmayla gelişigüzel şekillendirilmiş ve yapılandırılmış bir stoku tutmayı başarmış gibi değil, özel olarak şekillendirilmiş karmaşık nesneler gibidir. Çünkü her bitki ve hayvan, parçalarının kendi türüne özgü belirli bir yaşam biçimini mümkün kılmak için birlikte çalıştığı ve hemen hemen her durumda gerekli koşulları sağlayarak türünün devamlılığını mümkün kılacak şekilde bir tür üremeyle yapılandırılmıştır. Aristoteles için bu, iyi uyarlanmış, iyi işleyen bir dizi yaşam formunun kalıcılığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, canlı varlık türlerinin korunması, sabit bir dizi şeyin, verimli bir şekilde organize edilmiş şeylerin çevrelerinde kendi iyilikleri adına işlev görmeleri için korunması anlamına gelmektedir.[106]

Öte yandan doğada gözlemlenen bitki ve hayvan türleri, iyi adapte olmuşlardır. Onların organları ve diğer parçaları, kendi gerçek ortamlarında varlıklarını ve işleyişlerini

[105] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 111-113; Weber, a.g.e., s. 95.
[106] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 113-114; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 268.

desteklemek için birlikte çalışmaktadırlar. Çünkü bir bitki ve hayvanın organları onun için iyidir. Örneğin, hayvanın öndeki dişleri hem keskin hem de onun hayatta kalması ve gelişmesi için yiyecek toplaması için kullanışlıdır. Bu nedenle hayvanın dişleri, onun için bu şekilde iyi olduğu için öyledir. Buna göre, canlı varlıkların organları ve diğer parçalarının her zaman onun ihtiyaçlarına hizmet edecek şekilde oluştuğunu ve bunun tüm zamanlar boyunca devam ettiğini söylemek mümkün olmaktadır.[107]

Aristoteles için bitki ve hayvanlar, türsel anlamda her zaman tam olarak aynı bitki ve hayvanları içermektedir. Bu, Aristoteles'in biyolojisinin temelindeki fizik yaklaşımının bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'te varolanlar zaman içerisinde değişime maruz kalsalar da değişimin kendisine göre meydana geldiği formlar sabit kalmaktadır.[108] Bu, bir doğal ilkenin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, doğal türlerin kalıcı olarak varlıkta tutulmasının doğal dünyaya içkin bir gerçek olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[109] Buradan hareketle, bitkilerin ve hayvanların fiziksel gerçekliğin türetilmiş değil, temel bir bileşeni olduğu söylenebilmektedir. Çünkü Aristoteles'in bu görüşüne göre, dünyanın doğasında, içerdiği canlı varlık türlerini kalıcı olarak korumaya yönelik temel bir eğilim bulunmaktadır.[110] Bu oluşum teorisinde, canlı varlıkların üremesinin doğal ereksellikle kontrol altında olduğu açıkça görülebilmektedir. Burada canlı varlık türlerinin oluşumlarının kesintisiz olarak devam etmesi, bu canlı varlık türlerine bir tür sonsuzluk kazandırmaktadır.[111] Bu sonsuzluk, canlı varlıkların bireysel değil fakat türce devamlılığını ifade etmektedir.

Canlı varlık türleri öyle bir yapıya sahiptirler ki, her birinin organları ve parçaları, kendi özel iyiliğine, türün tam ve aktif yaşamına ulaşmasını mümkün kılabilmek için birlikte çalışmaktadırlar. Buna göre, korunan bitki ve hayvan yaşamı bir iyiye karşılık

[107] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 116-117.
[108] Kartal Soysal, a.g.m, s. 63; İshak Arslan, a.g.e., s. 42.
[109] Aristoteles'te canlı varlık türlerinin ezeli-ebedi (*aion*) olması, onun evrenin ezeli-ebedi olduğu görüşüyle paralellik göstermektedir. Bu, Aristoteles'te hareketin bir başlangıca ve sona sahip olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Bkz. Zeller, a.g.e., s. 254-255.
[110] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 120-121; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 221, 284.
[111] Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 259; Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, ss. 175-176.

gelmektedir. Burada herhangi bir hayvanın oluşumu süresince, canlıların türlerini koruma eğiliminin somut olarak gerçekleştiği süreçlerden biri ortaya çıkmaktadır. Ve bu tür her bir süreç düzenli, sonucu iyi bir şey olduğu için bu sürecin kendisi aynı zamanda, bu sonuca yönelik olarak amaç anlamında yorumlanabilmektedir. Çünkü dünyanın burada bahsedilen iyi yaşam biçimlerini süreklice sürdürdüğü görüşü, bunun gerçekleştiği süreçlerin, yani iyi bir şeyin elde edildiği süreçlerin sonuçlar uğruna olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, bir hayvan üreme yoluyla varlıkta korunması gereken şeyi sağlamakta, yani bu üreme süreci hayvanın kendi türünü koruduğu bir sürece karşılık gelmektedir. Nihai olarak maddenin gücüne ve özelliklerine indirgenemeyen bu eğilim, indirgenemez biçimde teleolojiktir. Bununla birlikte belirli malzemeler, meydana gelmiş hayvanlarla aynı türün iyi biçimlenmiş, iyi uyarlanmış, yaşayabilir yeni bir örneğini üretmek için belirli şekillerde etkileşime girme, oluşma ve dönüştürülme eğilimindedir. Şöyle ki, canlı varlıkların türsel devamlılığının doğanın kalıcı düzeni üzerinde etken olduğu görüşüne göre, örneğin bir fetüsün oluşumunda, üretilmekte olan olgun hayvanın özelliklerinin ve organlarının gelişiminin ayırt edilebildiği aşamaların, oluşum sürecinin nihai hedefi olarak, o hayvanın doğası uğruna olduğunu söylemek mümkündür.[112]

Buradan hareketle, Aristoteles'in doğa incelemelerinde teleolojik açıklamaları kabul etmek için nedenleri, gözlemlenen doğal olgular ve bunların açıklamaları aracılığıyla sunduğu söylenebilmektedir. Görüleceği gibi, onun argümanlarında canlı varlık türlerinin kalıcılığı belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kalıcı doğal türlerin hepsinin iyi adapte olması –canlıların organik ve diğer kısımlarının, onların doğal ortamlarında hayatta kalmalarını ve gelişmelerini sağlayarak ihtiyaçlarına hizmet etmesi- teleolojik bir bakış açısına hizmet etmektedir. Örneğin, bir köpeğin oluşumunda belirli bir dizi dönüşümün gerçekleşmesini sağlayan şey, her canlı varlık türünün kendi türünü korumak için yeniden üretmesinin doğayla ilgili temel bir olgu olmasıdır. Bu belli bir dizi dönüşüm, bu canlı varlık bir köpek olduğu ve belirli organlara ve özelliklere sahip olmak, bir köpeğin doğası olduğu için gerçekleşmektedir. Burada Aristoteles'in olup bitenlerin nedeni olarak

[112] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 121-122.

düşündüğü şey, herhangi bir şeyin maddi doğasında değil, belirli bir formel doğada, köpeğin doğasında bulunmaktadır.[113]

Görüleceği üzere Aristoteles, genel olarak, doğanın bir amaca yönelmiş olduğuna dair görüşünü, nihai olarak türlerin kalıcılığı ilkesine dayandırmaktadır. Bu ilke, canlı varlıkların işlevsel analizlerine ve onlara dayalı teleolojik argümanlara tam bir kapsam sağlamaktadır. Aristoteles'in doğal türlerin korunduğu varsayımı göz önüne alındığında, her türün normal üyesi, kendi doğal ortamında yaşayabilir olmalıdır; yetişkinliğe kadar büyümeli, kendisini normal bir süre boyunca korumalı ve başarılı üreme faaliyetleri yoluyla türünün devamını sağlamalıdır. Aristoteles'in *Hayvanların Kısımları*'nda etraflıca yapmaya çalıştığı gibi, bir organa veya bir parçaya sahip olmanın bir canlının yaşamına yaptığı katkı, o organa veya parçaya sahip olmanın açıklaması olarak ele alınabilmektedir. Her hayvan ve bitki, kendisini canlı bir yaşam biçimi haline getiren bir yapıya ve organizasyona sahiptir ve bir tür ancak kendi organizasyonunda varolabilmektedir. Canlı varlıkların organ ve parçaları bu amaca hizmet etmektedir. Çünkü Aristoteles'te her organa tanımlı bir işlev vardır; her işlev de belli bir organa tanımlıdır.[114]

Aristoteles'te türlerin korunması varsayımı, fiziksel çevreyle ilgili olguların çok çeşitli teleolojik açıklamalarını da mümkün kılmaktadır. Çünkü tür korunacaksa, çevre hem olgun üyelerin devam eden varlığını desteklemelidir hem de türlerin ve yeni nesillerin üretildiği ve olgunlaştırıldığı koşulları sağlamalıdır. Bu nedenle, Aristoteles'in varsayımına göre, doğanın, içerdiği doğal türlerin yaşam döngülerini destekleyen özellikleri, fiziksel çevrenin de teleolojik anlamda keşfedilmesi amacına hizmet etmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre doğa, sahip olduğu 'kendini düzenleme ilkesi' gereği, daha iyi olanı yapmak için verilen koşulları kullanır. Sonuç olarak, Aristoteles'in

[113] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 122-123; Cornford, a.g.e., s. 56.
[114] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", s. 124; Aristotle, *Parts of Animals*, 640a30-640b1, s. 63; Aristotle, *On the Generation of Animals*, I, 4, s. 6; Clericuzio, a.g.e., s. 1083; Murat Öner, *Aristoteles Biyolojisinin Yıkılış Süreci*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 16.

türlerin korunması varsayımı, türlerin korunması hakkında teleolojik açıklamaları mümkün kılmaktadır.[115]

> (…) doğa gereği olan herşey; ya her zaman öyle oluşur ya da çoğu zaman; talih ya da rastlantıya bağlı şeylerden hiçbiri ise öyle değil. Nitekim kışın çok yağmur yağması hiç de talihe bağlı ya da rastgele (syptoma) değil, ama bu yazın sıcağında olsa elbette. Yazın sıcak basması da öyle değil, ama kışın ortasında sıcak bassa elbette. İmdi böyle şeylerin ya rastlantısal olarak ya da 'birşey için' olduğu düşünülüyorsa, öte yandan bunların rastlantısal olarak da kural dışı olarak da olmaları olanaklı değilse, 'birşey için' olsalar gerek. İmdi bütün bu tür nesneler bunları ileri sürenlerin de dediği gibi doğa gereğidir. Öyleyse doğa gereği oluşan ve varolan nesnelerde bir 'ereksel neden', ("ne için") var.[116]

Buraya kadar serimlenen görüşlerden hareketle, Aristoteles'in teleolojik görüşünün her şeyi insana indirgeyen bir 'hiyerarşik indirgeme' anlamına geldiğini söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü Aristoteles için mekanik olarak işleyen doğanın yanında, bunun tersi olarak işleyen bir doğa görüşü de mümkündür. Bununla birlikte teleoloji, doğal olan ve olmayan şeylerde aynı şekilde işlememektedir. Örneğin bir masanın insanın yararına üretilen bir şey olması, onu yapan kişinin amacıdır ve burada dışarıdan yüklenen bir amaç söz konusudur. Oysa doğa söz konusu olduğunda, onda varolan şeylerdeki erekselliğin onlara içkin olduğu söylenebilmektedir. Buna göre, doğada varolan şeylere dışarıdan bir şeyin amacının yüklenmesi gerekmemektedir. Buna göre, örneğin yağmurun topraktaki ekinin büyümesini sağlamak gibi bir amacı olduğunu dile getirmekle insanın organlarının bir amacı olduğunu söylemek aynı şeyi ifade etmemektedir.[117] Burada iki örneğin arasında zorunluluk açısından farklılık bulunmaktadır. İlk örnek mekanik anlamda işleyen bir sürece karşılık geldiğinden, burada yağmurun yağması zorunlulukla ekinin büyümesini sağlamak için gerçekleşmez. Yani yağmur, ekinin uğruna değildir. Oysa insanın organları, bu organlara tanımlı işlevi gerçekleştirmek uğruna öyledir.

---

[115] Cooper, "Aristotle On Natural Teleology", ss. 125, 128-129.
[116] Aristoteles, *Fizik*, 198b35-199a8, ss. 83-85.
[117] Hegel, a.g.e., s. 139; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", s. 162; Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma,* s. 120.

Dolayısıyla Aristoteles'e göre doğa, özellikle de biyolojik doğa, bir amaç (*telos*) için hareket etmektedir. Örneğin belirli kapasitelere sahip bir hayvan olarak insanın doğası, yeterince ayrıntılı olarak tanımlanıp karakterize edilebildiğinde, onun sahip olduğu doğal kapasitelere göre hangi fiziksel koşulların gerçekleştirilmesi gerektiği de tespit edilebilecektir. Örneğin, insanın hem göze hem de göz kapağına sahip olması, zorunlulukla gereklidir. Çünkü zorunluluklar, amaçlar için olmazsa olmaz koşullar olup amaca ulaşılabilmesi için gereksinim duyulan şeyler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Sözgelimi, Aristoteles'te maddenin doğası göz önüne alındığında, canlı bir varlığın bir organı veya fiziksel bir özelliği zorunlulukla oluşmaktadır. Çünkü bu söz konusu özellikler, canlı varlığın oluşumu için gereklidir. Fakat bu zorunluluklar, her canlı varlık türünün doğasına göre farklılıklar göstermektedir. Örneğin, Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'te dile getirdiği gibi, nefes alma ve uyanık olma gibi insanın yalnızca fiziksel anlamda gelişmesi için gerekli olan koşulları, insanın iyiliğinin gerçek parçaları veya bileşenleri olarak saymamak gerekmektedir.[118]

B. Aristoteles'in Canlı/Canlılık Araştırmalarında Yöntem

Aristoteles, birçok eserinde Platon'un görünüşler dünyasının durmadan değişmesinden dolayı oluşu anlayamayacağımız, çünkü durdurup bilgimize konu edemeyeceğimiz görüşünü eleştirerek evrene, evrenle ilişkisinde birçok alana ve canlılığa ilişkin çalışmalar ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre, olaylar dünyası değişime tabi olsa da bilinebilir, bilime konu edilebilirdir. Burada Aristoteles açısından bilimle kastedilmek istenen, temelde fizik bilgilerle sınırlı olan belirli bir bilme alanıdır. Bu ifadeden hareketle tarihte bilimin anlamını ve sınırlarını belirleyen ilk düşünürün Aristoteles olduğu söylenebilir.[119]

Aristoteles'e göre doğa bilimi üzerine çalışma yapılacaksa, öncelikli olarak ilk ilkelerin belirlenmesi gerekmektedir. Bu bir nesneyi bilmenin temel adımıdır. Bir nesne hakkında

[118] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1214b10-27, ss. 10-11; Aristotle, *On the Generation of Animals*, II, 6, s. 78; Aristoteles, *Fizik*, 199b35-200a10, s. 89; Aristotle, *Parts of Animals*, 642a5-15, ss. 75-77; John M. Cooper, "Hypothetical Necessity", *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, ss. 131-132, 135.

[119] Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 2.b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, ss. 13, 15.

bilgi sahibi olabilmek için bize göre daha bilinir, yani duyuma en yakın olup doğa için yalın olmayandan bize göre daha az bilinir, yani duyumdan en uzak olup doğa için daha açık olana doğru yol almak zorunluluk arz etmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre öğrenmede izlenen yöntem, doğası bakımından daha az bilinir olandan daha çok bilinir olana geçmektir. Yani ona göre öğrenme süreci, insanın doğrudan erişebildiği şeylerle başlamaktadır. Aristoteles'e bakılırsa, insan zihni için açık ve seçik olarak bilinebilir olan şeyler bileşik olanlardır. Bundan sonra bileşik yapıya sahip olan bu şeylerin ayrılması ile onların ögeleri ve ilkelerinin bilgisine erişmek mümkün olabilmektedir. Çünkü Aristoteles için duyum söz konusu olduğunda, bir nesnenin bütün olarak algılanması onun daha çok bilinebilir olması anlamına gelmektedir. Kaldı ki, zihnin kavraması söz konusu olduğunda ise tümelin bir bütün olduğu ve nesnelerin parçalarını kapsadığını söylemek mümkündür. Çünkü bizim için daha bilinir olan şeylerle doğası gereği, yani kendinde daha bilinir olan şeyler birbiriyle uyuşmadıklarından duyu algısı için açık olan şeyler çoğu zaman insan zihnini tatmin etmekten uzak kalmaktadır. Bu nedenle bilme ve öğrenme süreci, doğrudan ve tikel olan bilgiden, kapsayıcı ve tümel olan bilgiye doğru ilerlemeyi gerektirmektedir. Bu, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de ifade ettiği gibi, bariz bir şekilde görünüyor olmasına karşın açık olmayan bir bilgiden hareket edip kavramsal olarak yani aklen daha açık bir bilgi elde etmeye karşılık gelmektedir. Çünkü tikel bilginin kaotik olmasına karşılık tümel bilgi bir yalınlığa sahiptir.[120]

Öte yandan Platon için bilgi, aslında ahlaklı bir yaşam için gerekli olduğundan fizik dünya, yalnızca metafiziğe giden yol olması bakımından önemlidir. Çünkü *Phaidon*'da belirtildiği üzere, duyular yoluyla elde edilen bilgi, sadece doğuştan sahip olunan bilgilerin hatırlanabilmesi için gereklidir.[121] Buradan da anlaşılabileceği gibi, Platon'un fizik dünya karşısında eleştirel bir tavır takındığı açıktır. Çünkü ona göre, duyular dünyasında kalıcı hiçbir şey yoktur; olup biten her şey asıl gerçekliklerin birer gölgesidir. Buna göre, gölgelerin gelip geçici olması gibi, duyular dünyasındaki şeyler de gelip geçicidirler. İnsanın bu gelip geçici duyular dünyasını bir anlama çabası olan bilim ise

[120] Aristoteles, *Fizik*, 184a10-25, s. 9; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71b-72a, ss. 10-11; Aristoteles, *Metafizik*, 1029b3-5, s. 348; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a10-15, s. 93; Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi?", s. 11; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 42-43.
[121] Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 74D-76B, ss. 101-107.

yine duyular dünyasından çıkmış olup onu nesne edindiğinden güvenilir olmayan bilgilerle örülüdür. Platon'un duyular dünyası üzerine ortaya koyduğu bu görüşler, onun maddi olana ve maddeye karşı sergilediği olumsuz tutumu da gözler önüne sermektedir. Platon için madde (*hyle*), mutlak anlamda olanak olup tüm varlığın olanağı durumundadır. Madde ile ilişkisinde ele alınan fizik dünya ile ona ait olan bedensel ve cismi zevklere düşkünlük ise aslında insanın da düşkünlüğünü ifade eder. Çünkü bu durum, insanı tanrısal olandan uzaklaştırıp maddi olana yaklaştırmaktadır. Görüldüğü üzere, Platon'un bazı açılardan belirsiz olan görüşlerinden hareketle bilimsel anlamda inceleme yapmak ve bilgi ortaya koymak oldukça zordur. Fakat Aristoteles, Platon'un bu görüşlerine eleştirel bir şekilde yaklaşarak bilimi üretmeye çalışmıştır. Bunun arkasında bulunan temel sebep ise Aristoteles'in, Platon'un aksine, olumsal dünya ve doğa gerçekliklerine olan ilgisidir. Çünkü Aristoteles için, olaylar dünyası ile düşünce dünyası arasında mantıkça ve varlıkça bir uçurum söz konusu değildir. Ona göre doğada olup bitenlerin akışı ile aklın işleyişi arasında bir uygunluk söz konusudur. Bilimsel anlamda bilgi üretebilmek için ise ihtiyaç duyulan şey, başka bir varlık alanına ait olan bir kaynak değil, anlama gücü (*noesis*) ile doğal dünyanın (*physis*) uyuşmasıdır. Bu da ancak düşünce dünyamızla doğal olaylar arasında herhangi bir aşkın kaynağa başvurmayı gereksiz kılarak bir köprü görevi gören ve varolanları kavramada nesnelliği sağlayan kategorilerle mümkün olmaktadır.[122]

Doğal olaylar hakkında bilgi edinebilmenin nasıl mümkün olabileceği sorunu, öncelikli olarak deneyimin soruşturulmasını gerektirmektedir. Bununla ilişkisinde Aristoteles, oldukça anlaşılır ve çok temel olan bir şey söylemektedir: Duyum da bilgi sağlamaktadır.[123] Fakat bu, tümevarıma dayanan zihinsel bir işlem de gerektirmektedir. Çünkü bilgi edinmek, Aristoteles'e göre duyumlamayı gerektirse de, duyumlama tek başına yeterli değildir, yani tek tek varolanların duyumlanabilir olmaları gerekli olmakla birlikte bunun yeterli olmadığı da açıktır. Duyu verilerinin anlamlandırılmasında, donanımı altında olduğumuz birleştirme ve tümelleştirme yetileri çok önemli bir role sahiptir. Çünkü onların anlaşılabilir hale gelebilmeleri için zihinsel etkinliğe konu

[122] Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, ss.16-18, 25, 39-40; Betül Çotuksöken, a.g.m., s. 89; Elmas, a.g.e., s. 38.
[123] Aristotle, *On the Generation of Animals*, I ,23, s. 45.

olabilmeleri de gerekmektedir. Bunun temel koşulu ise her bir varolanın tek tek değil, varlık bakımından algılanabiliyor olmasından geçmektedir. Bu, deneyimden bağımsız aklın kaçınılmaz şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'in ifade ettiği gibi, canlı varlıklarda ilkeler doğuştan değildir; ilkeleri meydana getiren, bu şartı temele alarak işleyen tümevarıma dayalı akıl yürütmedir. Duyum da tümeli ancak bu yolla açığa çıkarmaktadır.[124] Dolayısıyla tümelin elde edilmesi, önceden edinilmiş bilgilerden hareket eden akıl yürütmeyle mümkündür. Buna göre, yeni bir şeyi tanıyabilmek ancak bir ön bilgiye sahip olmakla gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla her bir yeni olay, daha önceki bir tümevarımın ürünü olan bir ön bilgiye dayanılarak anlaşılabilmektedir. Bununla birlikte, başka bir akıl yürütme biçimi olan tümdengelim de önem arz etmektedir: Tümdengelime başvurmaksızın tümevarıma geçilemeyeceği gibi, benzer şekilde tümevarıma dayanmaksızın tümdengelim için gerekli olan veri bütünü elde edilememektedir. Burada tümdengelimi ilerletecek ön bilgi önemlidir. Çünkü ilke olmaksızın yeni bilgiye ulaşmak için tümevarım yöntemi uygulanamaz. İşte bu ön bilgi, elde edilmek istenen yeni bilgi için bir kabul niteliği taşıyan, dönüp tekrar şüpheyle bakmanın anlamsız olacağı ilke, neden (*aitia*), ilkelerden çıkan tümeller (*katholou*) ve nitekim kavram (*logos*) olarak karşımıza çıkabilmektedir. İşte bu bilgilerin ışığında, Aristoteles için, duyusal varlıkların ve onların bilgisinin, kendileri dışında bulunan aşkın veya soyut bir kaynaktan geldiğini söylemek mümkün değildir.[125]

Buradan hareketle, bütün akıl yürütmelerin kendilerinden kalkacağı bir takım ilkeler olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de bahsetmiş olduğu ilk ilke (*aksioma*), aklın deneyimden bağımsız olarak koyduğu esaslar olarak ifade edilmektedir. Buna göre, ilk ilke denilen esaslar, ilk ve öncesiz olup kendileri aracılığıyla bilinmektedirler. Diğer bütün şeyler ise bu ilk ilkelerin altında yer alıp onlar aracılığıyla bilinmektedirler.[126] Bununla birlikte, Aristoteles'e göre, bu ilk ilkelerin de dayandıkları bir ilke (*arkhe*) bulunmaktadır: Kanıtlamanın ilkesi olarak ifade edilen bu ilke, bir şeyin aynı zamanda hem olması hem de olmamasının imkânsız

[124] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 100a, 100b, ss. 73-74.
[125] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 71b, 72b, ss. 10-12; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, ss. 55-58.
[126] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72b-73a, 100b, ss. 12-13, 74; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 57.

olduğu anlamına gelen 'çelişmezlik ilkesi'dir. En temel ilke olarak kabul edilen çelişmezlik ilkesinin, mantığın işleyişinin yanı sıra doğa süreçlerinin kavranması ve açıklanmasında temel bir rolü olduğunu söylemek mümkündür. Buradan hareketle, Aristoteles'in herhangi bir doğa dışı ya da doğa ötesi kaynağa bakmaksızın akıl ve mantık işlemleri ile olgular arasındaki bağa yönelmiş olduğu görülmektedir. Buna göre, bir araştırmanın olgulara bakmakla ilgili olduğu kadar, aklın ve mantığın da bu işleme dâhil olmasıyla yapılabilir bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Aristoteles'e göre her bilim, kendi içinde tek tek ilkeler içermektedir. Bu nedenle dış dünya verilerinin tek tek toplanıp işlenmesi söz konusu olduğunda öncelikle deneysel bilimin (*episteme praktike*) işleyişine başvurmak gerekmektedir.[127] Buradan da anlaşılacağı üzere ilke ortaya koyma işi, ancak deneyin alanına girmektedir. Örneğin, canlı varlıklar hakkında edinilen deneyimler canlı biliminin ilkelerini vermektedir. Dolayısıyla, fizik dünyada olan şeyler ancak yeterince gözlemlendikten sonra bilim için devamlı iş görebilecek ilkeler ortaya konulabilmektedir.[128]

Bu bilgilerin ışığında, Aristoteles'e göre bilimin tümevarım ve tümdengelim yöntemlerine dayandığını söylemek mümkün olmaktadır. Tümevarımda (*epagoge*) başlangıç ilkeleri (*arkhai*) ve tümellerle (*katholou*) karşılaşma söz konusuyken, tümdengelim (*syllogismos*) ise tümellerden çıkmaktadır. Buna göre, tümdengelimin, ilkelerden hareket ettiği söylenebilmektedir. Bu ilkelere de ancak tümevarım yoluyla ulaşmak mümkün olmaktadır. Çünkü "tümevarım, tümelin de ilkesidir".[129] Tümevarımın başlangıcında ise gözlem verisi, yani deney bulunmaktadır. Henüz gözlemlenmemiş olayların veya süreçlerin nasıl ve niçin öyle olageldiklerine ilişkin belirlenmiş ilkeye, yani tümele dayanarak ön açıklamalar sunulabilmektedir. Fakat bu ön açıklamaların güvenilir hale gelebilmeleri, yeni gözlem verilerince onaylanmalarına bağlıdır. Buna göre, tümevarımda olduğu gibi tümdengelimde de denetleyici olan gözlem verisi, yani deneydir. Bu, tümevarım yoluyla ulaşılacak ilkenin tümel olmasıyla ilgilidir. Bu ilke, onun deneye konu olan dünyayı dışta bırakmasına neden olacak derecede soyutsa bu, ona dayanılarak oluşturulmuş olan varsayımın tümdengelim yoluyla olaylarla yahut

[127] Aristoteles, *Metafizik*, 996b, 997a, ss. 190-191; Berti, a.g.e., s. 242.
[128] Aristoteles'ten aktaran, Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 57.
[129] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139b20-30, s. 287.

süreçlerle ilgili kılınmasına engel oluşturmaktadır. Bu durumda varsayım, bilgi halini almaktan uzakta kalır. Bu sebeple, eldeki varsayımın sürekli olarak gözlem verileriyle denetlenebilir durumda olması gerekmektedir.[130]

Aslında bilimde konu edinilen olaylar, asıl hallerinden uzaklaşmış bir durumda bulunmaktadırlar. Öyle ki bu olayların doğallıkları şüphe götürür durumdadır. Çünkü bu olaylar oldukları gibi duyumlanamamakta, bilimine ve ortamına göre inançlar, varsayımlar, ön bilgiler gibi belli koşullar altında kavranmaktadırlar.[131] Buna ilişkin Aristoteles'in dile getirdiği gibi bilimsel bilgi, duyumlama yoluyla elde edilebilen bir şey değildir. Çünkü duyumlanan şey, belli bir yer ve belli bir anda duyumlanması zorunlu olan tekilin, belli bir nesnenin alanına girmektedir; tümeli ise bu yolla algılamak mümkün değildir. Çünkü tümel, bütün hallere uyan, belli bir nesne olmayan, belli bir yerde ve anda bulunmayandır; o her zaman ve her yerde geçerli olandır. Bunun aksi onun, her şeyin kendisine dayanılarak ölçüldüğü tümel olmadığı anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, tümellerin duyumlanması söz konusu olamayacağından tümelin bilgisine dayanan bilimsel bilginin duyumlama yoluyla elde edilemeyeceğini söylemek mümkün olmaktadır. Sonuç olarak, duyumlama etkinliğinde kendisine dayanılan herhangi bir tümelin bulunmadığını söyleyebilmekteyiz. Fakat açıkça görülebilir ki, bir olayın sık sık tekrarlanışından kalkarak ölçmeyle kendisine dayanılan bir tümel ortaya koyabilmek de mümkündür. Bununla birlikte duyumlamaya ek olarak kalıcı duyusal etkilere sahip olan hayvanlar göz önüne alındığında bilginin duyulara dayanan duyu verileri olduğunu söylemek de mümkün olmaktadır. Çünkü mantıkça ayrılmaz bir miktar tikel bir araya geldiğinde ilk tümel de zihinde ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında duyumlamayla gelen veriler her ne kadar tikele ilişkin olsa da onun içerdiği şeyin tümel olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Kaldı ki ölçmede kendisine dayanılan tümelin kendisi de tek tek olup bitenlerden elde edilmektedir. Yani ilk öncüller ancak tümevarım yoluyla elde edilebilmekte ve bilinebilmektedirler. Fakat ölçmede kendisine dayanılan

[130] Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 109.
[131] A.g.e., ss. 104-106.

tümel, doğrudan nedeni aydınlattığından dolayı bilimsel bilgi elde etmede ayrıcalıklı bir yere sahiptir.[132]

Aristoteles, canlı varlıklara ilişkin araştırmalarını ve bu araştırmalara dayanarak bilgi ortaya koyma işini yukarıda bahsedilen bilme yöntemlerini göz önünde bulundurarak gerçekleştirmektedir. O, canlıyı burada aktarılan görüşlerine uygun şekilde, öncelikle gözlemlenebilir bir varlık olarak ele almaktadır. Şöyle ki, onun arılarla ilgili yapmış olduğu gözlem ve deneylerden hareketle ortaya koyduğu görüşler, onun canlı varlıkları inceleme yöntemi hakkında bize fikir vermektedir.[133] Ona göre arıların üremesiyle ilgili düşünülen birleşme, çiftleşme gibi olgular teorice yeterli bir şekilde temellendirilememektedir. Bu olguların temellendirilmesi halindeyse teoriden çok duyu verilerine (*aisthesei*) başvurmak gerekmektedir. Bununla birlikte teoriler de ancak duyumlanabilen varlıklarla uyuştukları sürece kabul edilebilir olacaklardır.[134] Görüldüğü gibi Aristoteles, canlıyı detaylı bir şekilde çalışmalarında ele alarak onu araştırmalarına konu etmiş; onun için canlı, tüm düşünce sisteminin üzerinde durduğu bir temel haline gelmiştir.[135]

Aristoteles, *Hayvanların Kısımları* eserinde gerek doğanın gerekse doğa biliminin araştırılmasında başta gelen koşulun sıkıca belirlenmiş kurallara sahip olmak olduğunu vurgulamaktadır. Fakat ona göre bu kurallar uyarınca ortaya koyulanların doğru olup olmadıklarına bakmadan önce bunların yöntemce kabul edilir olup olmadığı sınanmalıdır. Örneğin, canlı varonlar teker teker değil, onların hepsinde ortak olarak bulunan nitelikler temel dayanak alınarak incelenmelidir. Şöyle ki beslenme, büyüme, duyumlama, solunum gibi olaylar farklı hayvanlarda görülen aynılıklardır. Aristoteles'e göre

[132] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 88a, 100a, 100b, ss. 46-47, 73-74; Lear, a.g.e., s. 15; Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", *Cogito*, S. 77 (2019), s. 243.
[133] Aristoteles'in arılar hakkındaki görüşlerine ayrıntılı olarak yer verdiği iki temel pasaj için bkz. Aristotle, *History of Animals*, V, XXI, 1; IX, XXX, ss. 131, 271. Burada ayrıca yaban arılarının doğası hakkında da bilgi verilmektedir.
[134] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III,10, s. 121. Ayrıca bkz. Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, ss. 106-107.
[135] Bodenheimer'dan aktaran Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 111.

inceleme, hayvanların teker teker ele alınmasıyla gerçekleştirilirse, tarif edilen aynılıkların hepsi pek çok farklı hayvan için pek çok kez tekrarlanmış olacaktır. Buna karşılık, her türe özgü farklılıklara işaret eden sürünme, yüzme, uçma, yürüme gibi niteliklerin genel bir başlık altında toplanması tercih edilebilir bir yöntemdir. Anlaşılacağı üzere türlere özgü farklılıklara işaret eden bu nitelikler, hayvanların devinme tarzlarını ifade etmektedirler. Buradan hareketle yapılması gereken ilk işin inceleme yönteminin hangisi olacağını belirlemek olduğu söylenebilir: Buna göre ya ortak yanlar dikkate alındıktan sonra özellikler teker teker gözden geçirilecek ya da doğrudan tür seviyesinde inceleme yapılacaktır.[136]

İfade edilenlerden de anlaşılacağı gibi, Aristoteles'in canlı varlıklarla ilişkili eserlerinin neredeyse tamamında bir sınıflama çabası içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Buradan hareketle onun bir temel ölçü bulmak idealinde olduğunu söylemek mümkündür. Aslında Aristoteles'in canlılık ve canlı araştırmalarında değişmez ve her şeyin kendisine geri götürülebilir bir ilkede karar kıldığı kesin olarak söylenememektedir.[137] Fakat o yine de her bilimin kendi ilkelerinden hareket etmesi gerektiğini, aksinin bütün doğa bilimleri için uzak durulması gereken bir yanlış olduğunu dile getirmektedir.[138] Bu bakış açısıyla hareket eden Aristoteles için, canlılar biliminde sınıflamanın bir ilkeden hareket etme gayesinin bir ifadesi olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Ona göre sınıflamanın en işe yarar olanı, öncelikli olarak şekillerin karşılaştırılmasına dayalı olandır. Bu tarzda bir sınıflamada örneğin hayvanlar, şekillerine bakılarak ayrılıp belirlenebilmektedirler. Böylelikle örneğin kuşlar, balıklar, kafadan bacaklılar, yumuşakçalar gibi canlı grupları kabaca tespit edilebilmektedirler. Görüldüğü üzere, böyle bir sınıflamada birbirinden yapıca ayrılmış farklılıklar ortaya koyulamamakta, yalnızca vücut niteliklerine ilişkin temel bir ayırma yapılabilmektedir. Yani bu ayırma işlemi, bir canlı grubunun diğerinden daha iri ya da ufak, daha yumuşak ya da sert olması türünden belirlenimlerle sınırlıdır.[139]

[136] Aristotle, *Parts of Animals*, 639a, 639b, ss. 53-57.
[137] Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, ss. 130-131.
[138] Aristotle, *On the Generation of Animals*, II, 8, s. 89.
[139] Aristotle, *Parts of Animals*, 644b10-15, s. 97.

Aristoteles, bu temel sınıflama tarzından başka canlı varlıkları üreme tarzlarından hareketle karşılaştırarak farklı bir sınıflama tarzı da ortaya koymaktadır. Örneğin, onun yumurtlayan ve diri doğuran hayvanlar arasında yaptığı karşılaştırma, burada bahsedilen sınıflama tarzını yansıtmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre bu iki tür arasındaki ayrımın nedeni, devinme (*pereutikon*)[140] organları değildir. Diri doğuranlar, üreme tarzlarının da gösterdiği gibi, doğaca daha olgunlaşmış hayvanlardır. Bu nedenle de bu ayrıma göre sınıflandırılmalıdırlar.[141]

Bu çerçevede Aristoteles, canlı araştırmalarını devinme tarzlarına, canlıların dış görünüşlerine, organlarının şekil ve işlevlerine, üreme tarzlarına göre sınıflamakta bu sınıflamayı doğrudan canlı varlıklara ilişkin gözlemlerinden hareketle ve duyusal olandan hareket eden genellemelerle ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in tümdengelime dayalı akıl yürütme ile de bilimsel argümanlar ortaya koyarak sonuçlar elde ettiği de görülebilmektedir. Bu her iki yöntemi, onun özellikle *Hayvanların Üremesi Üzerine* eserinde arılar üzerine yapmış olduğu araştırmalarda ve ortaya koymuş olduğu görüşlerde bulmak mümkündür.

1. Yöntemin Arılar Üzerinden Tahlili

> O halde sözden ve arılarla ilgili olgular hakkındaki görüşlerden çıktığı kadarıyla arıların üremesinde durum böyle görünüyor. Olgular tabii ki yeterince kavranmış durumda değil ama günün birinde kavranırlarsa o zaman sözlerden çok duyulara inanmak gerek, sözlere de ancak görünenlerin işaret ettiği şeylere uyuyorlarsa.[142]

---

[140] Hayvanın kendiliğinden yer değiştirmesi, yol alması anlamında hareket. Bkz. Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 132. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine,* I, s. 22.

[141] Aristotle, *On the Generation of Animals*, II, 1, ss. 47-48.

[142] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s.121. Ayrıca bkz. Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine III, 10", *Cogito*, S. 77 (2019), s. 207; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 111. Aristoteles, burada 'söz' sözcüğüyle karşılanan *logos*'u 'teori', 'kuram', 'düzen', 'orantı', 'akıl', 'akıl yürütme' anlamlarında değil, doğrudan 'söz' anlamında kullanmaktadır. Kaldı ki *logos*, diğer anlamlarla karşılandığı takdirde burada pasajın yanlış yorumlanmasına sebebiyet vermektedir. Çünkü Aristoteles ne pratiği teoriden ne de duyuları akıl yürütmeden üstün tutmaktadır. Aksine, burada duyuları sözden üstün tutarak duyumlamayı ve gözlem verilerini konuşmaya göre üstün bulmaktadır. Çünkü doğa araştırmaları söze, konuşmaya değil, duyulara dayanmaktadır. Kaldı ki, yalnızca doğanın düzenliliğine dair teoriler değil, aynı zamanda söylenti ve sözler de duyulara dayanmaktadır. Buna göre, Aristoteles'in elde etmeye çalıştığı şeyin duyulara dayanarak elde edilen verilerden hareketle ve doğru

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere Aristoteles, canlı varlıklar üzerine yapmış olduğu araştırmalarda duyu verilerini hareket noktası olarak belirlemektedir. Bu kısımda canlı varlıklardan özellikle arıların ele alınmasının sebebi, onun canlı araştırmalarında insandan sonra en çok arılara yer veriyor olmasıdır. Bunun yanında Aristoteles'in canlı varlıkları inceleme yöntemini onun da çok karmaşık bir mesele olarak belirlemiş olduğu arıların yaşamı ve üremesi üzerinden incelemek Aristoteles'in canlılar bilimi yöntemindeki uğrak noktalarını keşfetmek açısından faydalı olacaktır.

Aristoteles, *Hayvanların Üremesi Üzerine* eserinde arıların üremesinde büyük bir çıkmaz olduğunu söylemektedir: Arılar çiftleşmeden üremektedirler. Aslında buradaki çıkmaz, arıların çiftleşmeden ürüyor olmaları değildir; çünkü bu üreme tarzı balıklarda da görülmektedir.[143] Buradaki çıkmaz, görünenden çok daha karmaşıktır ve görünen o ki, tek başına gözlem verileri ve söze dayalı gerekçelendirme (*logos*) bu sorunu çözmede yeterli olmamakta, bununla birlikte bir araştırma ve akıl yürütme yönteminin de uygulanması gerekmektedir. Bu nedenle Aristoteles, arıların üremesi ile ilgili bu soruna eğilirken, onun canlı varlıkları incelemesindeki yöntemini açıkça görebilme fırsatını yakalamaktayız.

Arıların üremesiyle ilgili sorunun en genel haliyle onların nasıl ürediği olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Fakat bu problem de sorudaki gibi cevaplanması kolay bir sorun değildir; çünkü burada arıların üreme sorununu gözüktüğünden daha karmaşık hale getiren en önemli unsurun arılarda üç sınıfın bulunmasından kaynaklandığını söylemek mümkün olmaktadır.[144] Bu bağlamda Aristoteles arıları "kral" (*basileus*), "bey" (*hegemon*) gibi sözcüklerle de ifade ettiği "arıbeyi", yani bugünün biyoloji

öncüllere dayanarak akıl yürütmektir. İşte bu gözlemci ve duyumlamaya dayanan tutum tam da *theoria*'ya karşılık gelmektedir. Bkz. Ömer Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", *Cogito*, ss. 219, 229-231; Lear, a.g.e., s. 219.

[143] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 117. Ayrıca bkz. Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine III, 10", s. 202; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 208-209.

[144] Aslında burada *melitta* olarak ifade edilen balarılarında iki sınıf mevcuttur. Bunlar yumurtlayan anaarılar ile kısır dişiler olan işçi arılardır. Erkek arılar ise herhangi bir sınıfı temsil etmezler. Ancak burada konuyu daha anlaşılabilir kılmak adına, arılarda üç sınıf olduğu kabulünden hareket edilmektedir. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 209, 6. dipnot.

terminolojisiyle anaarı, metinde *melitta*[145] olarak geçen işçi arı ve *kephen*[146] olarak ifade edilen erkek arı olarak üç sınıf üzerinden incelemeye tabi tutmaktadır.[147] Buna göre, üç ayrı sınıf olarak bulunan arılar üremekte fakat isimleri cinsiyetleri ifade ediyor olmasına rağmen, beklenenin aksine[148] çiftleşerek üretememektedirler. Aristoteles'in ifade ettiği üzere:

> Arıların üremesi konusunda çok zorluk var. Bazı balıklarda çiftleşmeden yumurta üreten bir üreme yöntemi olduğu gerçekten doğruysa, görünüşe bakılırsa bu durum arılarda da olabilir.[149]

Görüleceği gibi Aristoteles, dayandığı gözlem verisinden hareketle, araştırmacı kimliğini sergileyerek gayet temkinli bir dille tezini ortaya koymaktadır. Sonrasında da arıların çiftleşmeden ürediğine dair görüşünü destekleyecek gerekçeleri, buna ilişkin tüm ihtimalleri sıralayarak, tümevarıma dayalı bir akıl yürütmeyle gözler önüne sermektedir:

> Çünkü bazılarının söylediği gibi bunların yavruları başka bir yerden getirmeleri gerekir ve eğer öyleyse yavrular ya kendiliğinden oluşmalı ya da başka bir hayvan tarafından üretilmelidir ya onları kendileri oluşturmalı ya da bazılarını dışardan

---

[145] Aristoteles, Antik Yunanca olan *melitta* sözcüğünü, genel olarak balarısı için de kullanmaktadır. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 208-209.

[146] *Kephen*, cinsiyet belirtmeyen Türkçe bir sözcükle karşılanması gereken bir terim olmasına rağmen, bu sözcüğün bu şekilde ifade edilebileceği en uygun sözcükler olan "saka" ve "bodat" Türkçede yaygın olarak kullanılmayan sözcükler olduğundan "erkek arı" olarak ifade edilmektedir. *Kephen*'in ilk kullanımı aslında *Thegonia*'da 'başkalarının sırtından geçinen, aza kanaat etmeyen kadın' olarak ifade edilerek dişiler için kullanılan bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada *kephen* sözcüğüyle karşılanan dişi, işçi arıya benzetilmektedir. Bununla birlikte *kephen* sözcüğünün aslında başta belirtildiği gibi cinsiyet belirten kullanımları yaygın değildir. "Sağır", "dilsiz", "aptal" gibi anlamlara gelen *kophos*'tan türediği düşünülen *kephen*, çoğunlukla "asalak", "işe yaramaz" anlamlarında kullanılmaktadır. Buna benzer bir diğer kullanımı 'devletin parasını harcamaktan başka bir işe yaramayan kişi'yi ifade etmek için 'kovanı derde sokan' ve 'baş belası' olarak Platon'un *Devlet*'inde de görmekteyiz. Bkz. Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu*, çev. Furkan Akderin, Ankara: Say Yayınları, 2015, s. 85; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 209, 13. dipnot; Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 28.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, 552c, ss. 278-279.

[147] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 209.

[148] Aristoteles'in cinsiyetlerle ilgili olarak dişi-erkek ayrımı, dişi ile erkeğin işlevi ve nasıl ürediklerine ilişkin görüşlerinin yer aldığı pasajlar için bkz. Aristotle, *On the Generation of Animals*, I, 1; I, 2, ss. 2-5.

[149] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 117. Ayrıca bkz. Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 202; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 110.

> getirmeli ve bazılarını kendileri yaratmalı, çünkü bu sadece erkek arıların yavrularını getirdiklerini söyleyen bazıları tarafından da savunulmaktadır.[150]

Görüleceği gibi Aristoteles, arıların üremesiyle ilgili üç ihtimal ortaya koyarak tüm olasılıkları kapsamaya çalışmaktadır. Burada ayrıca Aristoteles'in başlangıçta araştırmacı kimliğini sergilediği tümevarım yönteminden, bağlayıcı olma ve itirazların önünü kapama kaygısıyla tümdengelim yöntemine geçiş yaptığı da görülebilmektedir. Aristoteles başlangıçta tikellerden hareketle arıların çiftleşmeden ürediklerini söylemekte, sonrasında ise tümdengelimin diline uygun olarak daha keskin ifade ve kesin yargılarla üç olasılık ortaya koymaktadır. Buna göre Aristoteles'in arıların üremesindeki çıkmazı çözüme kavuşturma işinde izlediği yöntemin tikellerden hareket ettiğini fakat sonrasında keskin bir ayrımla tümelci bir kimlik kazandığını söylemek mümkün olmaktadır. Kaldı ki Aristoteles'in başlangıçta öne sürdüğü tezinin henüz kesinlik kazanmamış bir ifade olduğu açıkça görülebilmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in bu kesinlik kazanmamış teze uygun bir dil ve yöntem kullanmış olduğunu söylemek mümkündür. Sonrasında ise sonucunu bildiği sorununu bağlayıcı bir dil ve yöntem kullanarak, itirazlara yer bırakmayacak şekilde çözüme ulaşmaktadır. Fakat Aristoteles'in, tümdengelime dayanan akıl yürütmesini gerçekleştirirken dahi, arıların "yalnızca erkek arı yavrusunu getirdiklerini" söyleyenlerin de olduğunu dile getirerek akıl yürütmesini tikel olanla, gözlem, yani duyu verileriyle desteklediği görülmektedir.[151]

Aristoteles kanıtlamasına devam ederek arıların yavrularını üretiyor olmaları olasılığıyla ilgili şöyle konuşmaktadır:

> Yine, eğer onları üretiyorlarsa, bu ya çiftleşerek ya da çiftleşmeden olmalıdır; çiftleşerek üretiyorlarsa, o zaman ya her tür kendi türünü yaratmalı ya da bir tür

[150] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 117. Ayrıca bkz. Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 202; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 211; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 110.
[151] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 210-213; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 202; Duralı, A.g.e., s. 110.

> diğerlerini oluşturmalı ya da bir tür bir başka türle birleşmelidir. Demek istediğim, örneğin, işçi arıların birleşmesinden işçi arılar, erkek arıların birleşmesinden erkek arılar ve kralların birleşmesinden krallar oluşabilir veya diğerleri tek bir türün, örneğin krallar ve arı beyi olarak adlandırılanların ya da işçi arılarla erkek arıların birleşmesinden oluşuyor olabilir. Çünkü bazıları işçi arıların dişi, erkek arıların erkek olduğunu söylerken, bazıları da işçi arıların erkek, erkek arıların dişi olduğunu söylüyor.[152]

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, Aristoteles'in izlediği yolu daha anlaşılabilir kılmak adına bir olasılık tablosu ortaya koymak gerekmektedir:

1. Yavrular başka bir yerden getirilmekteler.
    1.a. Yavrular getirildikleri yerde kendiliğinden oluşmaktalar.
    1.b. Yavrular getirildikleri yerde başka bir hayvandan oluşmaktalar.
2. Yavrular arıların kendileri tarafından üretilmekteler.
    2.a. Yavrular arıların çiftleşmesiyle üretilmekteler.
        2.a.1. Her bir cins kendi cinsi içerisinde yavru üretmektedir.
        2.a.2. Tek bir cins diğer cinslerle çiftleşerek yavru üretmektedir.
        2.a.3. İki farklı cins çiftleşerek yavru üretmektedir.
    2.b. Yavrular çiftleşmeden üretilmektedir.
3. Yavruların bazıları dışarıdan getirilip bazıları arılar tarafından üretilmektedir.[153]

Aristoteles, yukarıdaki olasılıklar tablosundan da görüleceği üzere, Platon'un *bölme* (*diariresis*) yöntemine benzer bir yöntem kullanarak sorunu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Fakat Aristoteles, burada Platon'un aksine, birbirine karşıt iki seçenekten hareket ederek ayrımlar yapmak yerine üçlü bir olasılık sistemi kurup eleme yöntemiyle çıkarımlar yaparak çözüme ulaşmayı hedeflemektedir. Bunu yaparken de Platon'da

[152] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 117; Ayrıca bkz. Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 202; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 213; Duralı, A.g.e., s. 110.
[153] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 214.

olduğu gibi, cinslerden tür ve alt türlere gelerek bir tanım ortaya koymayı değil, sadece çözümü amaçlamaktadır.[154]

Olasılıklar tablosuna geri dönecek olursak, Aristoteles'in daha en başında ortaya koymuş olduğu 'arıların çiftleşmeden ürediği' sorunu tekrar göz önüne alındığında diğer seçeneklerin nasıl elendiğinin gösterilmesi gerekmektedir. Çünkü ona göre, *"ilkin arılara özgü olgular üzerinde, sonra ise daha genel olarak diğer hayvanlar için de geçerli olan olgular üzerinde akıl yürütürsek"* diğer bütün seçeneklerin olanaksız olduğu görülebilecektir. Görüleceği gibi, olasılıkların elenmesinde belirlenen ölçüt olgulardır; yani doğrudan ya gözlem/duyu verileri ya da arılar hakkında şimdiye dek söylenmiş olan ve yine duyu verilerine dayanan sözlerdir. Aristoteles de burada bu ölçüte dayanarak bir akıl yürütme ortaya koymaktadır. Kullanılan olgular ise, doğrudan 'arılara özgü' olanlar ile başka hayvanlara dair 'daha genel' olan olgulardır. Dolayısıyla yukarıdaki tabloda verilen olasılıkların bu olgulara bakılarak değerlendirileceği ve bu ölçütlerle çeliştiği takdirde eleneceğini söylemek mümkün olmaktadır.[155] Buna göre, buradaki olasılıkların kabul edilebilir olup olmadığı olgularla uyuşup uyuşmadığına bakılarak belirlenecektir. Bu anlamda olasılıkların zorunlulukla olgulara bağlı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

a. Olasılıkların Elenmesi

Aristoteles'e göre, arılar yavrularını her ne sebeple olursa olsun dışarıdan getirmemektedirler. Çünkü ona göre, eğer bu doğru olsaydı, onlar getirmeseler de söz konusu olan yerde yavruların oluşması gerekirdi. Sperm başka bir hayvana ait olmuş olsaydı, bu durumda ise arının değil, başka bir hayvanın yavrusunun oluşması gerekirdi. Ayrıca çiçeklerden bal toplamaya giden arıların onların besini olmayan başka yabancı bir

[154] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 211, 15. dipnot.
[155] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 117; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 203; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 216.

şeyi toplayıp getirmeleri akla uygun değildir.[156] Çünkü ona göre yavrularıyla ilgilenen *"bütün hayvanlar kendi öz yavruları gibi görünen yavrular için didinir"*.[157]

Görüleceği gibi Aristoteles, ilk iki argümanını 'arılara özgü olgulardan', sonuncusunu ise 'başka hayvanlarla ilgili daha genel olgulardan' hareketle akıl yürüterek ortaya koymaktadır. Olasılıklar tablosuna bakıldığında, bu argümanların ortaya koyulmasıyla birlikte yalnızca ikinci olasılığın kalmış olduğu görülebilmektedir. İkinci olasılığa gelindiğinde ise çözümün, kendisini arıları çiftleşerek üremediklerini kanıtlamak üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bunun için Aristoteles, arıların dişi ve erkek olarak sınıflandırılmadıklarını göstermektedir. Buna göre, Aristoteles'e bakılırsa işçi arıların dişi, erkek arıların ise erkek olduğu akla uygun değildir. Çünkü doğa dişileri değil de erkekleri silahla donatıyor olmasına rağmen işçi arılar iğneye sahipken erkek arılar ise iğnesizidir. Bunun tersi olarak işçi arıların erkek, erkek arıların ise dişi olması olasılığı da akla uygun değildir. Çünkü doğada hiçbir erkek yavrusu için çabalama güdüsüne sahip değildir; oysa işçi arılarda böyle bir güdü bulunmaktadır. Bu nedenle Aristoteles, burada öncelikle genel bir olgu olan 'doğanın hiçbir dişiyi silahla donatmadığı' yargısından hareket etmekte, sonrasında ise arılara özgü bir olgu olan 'bütün işçi arıların silahlı olduğu' olgusuna başvurmaktadır.[158] Aristoteles'in burada uyguladığı yöntemi[159] daha açık bir şekilde inceleyecek olursak:

[156] Burada görüleceği gibi, Aristoteles, ilk argümanlarını ortaya koyarken durumun olanaksızlığını ifade etmek adına kesin yargılarda bulunmaktadır. Oysa en son argüman, durumun 'saçma olmasına', 'akla yatkın olmamasına' 'bir nedeni olmamasına' bağlanarak doğada böyle bir işleyişin bulunmadığını vurgulamaktadır. Yani Aristoteles, ilk iki argümanını "arılara özgü olgulardan", sonuncusunu ise "başka hayvanlarla ilgili daha genel olgulardan" hareketle akıl yürüterek ortaya koymaktadır. Bkz. Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 117; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 216-217.

[157] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 118; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 203; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 216-217.

[158] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 118; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 203; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 216, 218; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 110.

[159] Tümdengelim.

1. Hiçbir silahlı hayvan dişi değildir.	1. Bütün silahlı hayvanlar erkektir.
2. Bütün işçi arılar iğnelidir.	2. Erkek arılar iğneli değildir.
* Öyleyse hiçbir işçi arı dişi değildir.[160]	* Öyleyse erkek arılar erkek değildir.
1. Hiçbir erkek yavruları için didinmez.	1. Dişiler yavruları için didinir.
2. İşçi arılar yavruları için didinirler.	2. Erkek arılar yavruları için didinmez.
* Öyleyse işçi arılar erkek değildir.[161]	* Öyleyse erkek arılar dişi değildir.[162]

Yukarıdaki tümdengelime dayalı akıl yürütmeye göre işçi arılar da erkek arılar da dişi ya da erkek değillerdir. Buna göre eğer arılar çiftleşerek ürüyorlarsa ve çiftleşmede rol alan bütün hayvanlar ya erkek ya dişiyse, o halde çiftleşmede ne işçi ne de erkek arıların etkin olduğu söylenememektedir. Aristoteles'in burada elde ettiği sonuçlardan hareketle, işçiler üremede herhangi bir rol üstlenmiyorsa, o halde işçi arılar işçilerle, erkek arılarla ve krallarla çiftleşiyor olamaz, kendisi diğer cinsleri de üretiyor olamaz.[163]

Peki, o halde erkek arılar, işçi arılar ve krallar nasıl üretilmektedirler? Aristoteles'e göre, görünen o ki etrafta hiçbir erkek arı bulunmadığında dahi erkek arıların yavruları meydana gelmektedir. Bununla birlikte, krallar olmadan işçilerin yavrusu oluşamamaktadır. Ayrıca krallar etrafta bulunmadan da erkek arıların meydana geldiği görülmektedir. Bu durumda erkek arıları kralların da ürettiği söylenememektedir. Buna

[160] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 218. Bugün bildiğimiz kadarıyla doğada cinsel seleksiyon sonucu silaha sahip olan dişiler çok az da olsa, doğal seleksiyon sonucu ortaya çıkmış dişiler oldukça fazladır. Dolayısıyla bugünün bilimsel çalışmalarından hareketle biliyoruz ki, Aristoteles'in burada öne sürdüğü birinci öncül yanlıştır. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 219.

[161] Bugün pek çok erkek hayvanın yavruları için çabaladığını biliyoruz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 220.

[162] Burada, arıların üremesiyle ilgili hareket edilen öncüllerin ve ulaşılan sonuçların bazıları totolojiktir. Ancak Aristoteles'in de canlı varlıkları incelediği eserlerinde bu türden ifadelere sıkça yer verdiği görülmektedir. Buna dayanarak, çalışmanın bu kısmında, arıların üremesine dair ortaya koyulan bazı totolojik ifadelere ve varsayımlara, Aristoteles'in canlı varlıkları araştırma yöntemini daha anlaşılabilir hale getirebilmek amacıyla yer verilmiştir.

[163] Bugün bildiğimiz kadarıyla işçi arılar dişi ve erkek arılar ise erkektir. Aristoteles burada öncülleri yanlış olmasına rağmen tesadüfen doğru sonuca ulaşmaktadır. Çünkü işçi arıların gerçekten de üremede payı çok küçüktür. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 220; Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 118; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 110.

göre balıklarda görüldüğü gibi, işçi arıların erkek arıları çiftleşmeden ürettiğini söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü işçi arılar ne erkek ne de dişi olduklarından erkek arıları çiftleşerek üretiyor olmaları mümkün değildir. Buna göre *"erkek arılar, erkek arıların kendi aralarında çiftleşmesiyle de, işçi arıların kendi aralarında çiftleşmesiyle de, erkek arılar ve işçi arıların çiftleşmesiyle de üretilmiyor"*[164]. Sonuç olarak erkek arıların işçi arılar tarafından çiftleşmeksizin üretildiğini söylemek mümkün olmaktadır. Tüm bu verilerden hareketle, Aristoteles'e göre, işçi arıların da erkek arıların da bitkiler gibi dişi ve erkek olmayı içerdiğini söylemek mümkün olmaktadır. Kaldı ki işçi arıların hem saldırı silahına sahip olması hem de yavruları için çabalıyor olması buna dayanmaktadır. Bu durumda işçi arıların da erkek arıların da çift cinsiyetli, yani erdişi oldukları ortaya çıkmaktadır. [165]

Bu bilgilerin ışığında, Aristoteles'in burada arılara özgü olgulardan hareket ederek argümanlarını gözlem verilerine, yani duyulara dayandırdığı anlaşılmaktadır. Aristoteles'in arılara özgü olgulara dayanması, daha öncesinde dişilerin iğneye sahip olmasının akla yatkın olmamasını artık işçi arılar erdişi olarak belirlendikten sonra akla yatkın olarak ifade etmesini sağlamaktadır.[166] Sonuçta Aristoteles'in akla yatkın olma ve akla yatkın olmamayı olgulara dayanarak belirlediğini ve bunu araştırmacı/bilimci kimliği gereği bu şekilde yaptığını söyleyebilmekteyiz.

Aristoteles'e göre, erkek arıların çiftleşme meydana gelmeden işçi arılar tarafından oluşturuldukları açıklığa kavuştuğuna göre, o halde işçi arıların ve kralların da aynı

[164] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 221.
[165] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, ss. 118-119; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 221-222; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", ss. 203-204; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* ss. 110-111. Bugün bildiğimiz kadarıyla erkek arıların çiftleşme olmadan üretildiği doğru; fakat partenogenezi (döllenmeden çoğalma: *parthenos* ile *genesis* kavramlarından oluşmuş bir terimdir ve doğal olarak dişi eşey hücresinin, erkek eşey hücresiyle döllenme olmaksızın üremesi olarak tanımlanabilir.) gerçekleştiren arı işçi arı değil, kral, yani anaarıdır. Anaarının bulunduğu kolonilerde erkek arının işçi arılar tarafından meydana getirilme olasılığı 4/100.000 oranındadır. Fakat anaarının bulunmadığı kolonilerde işçiler çok daha yüksek sayılarda erkek arı yumurtlamaktadırlar. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 221-222; Sevinç Karol vd., "döllemsiz çoğalma", *Biyoloji Terimleri Sözlüğü*, 5.b., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010, s. 185.
[166] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 223.

gerekçeyle, çiftleşme olmadan meydana gelmesi zorunludur. Dolayısıyla *"erkek arıları işçilerin çiftleşmesiz ürettiği "açıksa", bu gerekçenin (logos) öbür cinsler için de geçerli olması "zorunlu", yani işçileri de kralları da gene işçiler çiftleşmesiz üretmeli"*dir.[167] Burada erkek arılarda olduğu gibi, işçi arıların yavrularının da krallar etrafta bulunmadan meydana geldiği gözlemlenmiş olsaydı, o halde işçilerin de işçilerden çiftleşme olmadan oluştuğunu söylemek zorunlu olacaktı. Oysa Aristoteles'e bakılırsa, arıların bakımını yapanlar bunun böyle olmadığını dile getirmektedirler. Buna göre, işçi arıların krallar tarafından üretildiklerini söylemek mümkün olmaktadır. Yukarıda konusu geçen gerekçenin zorunluluğunun ortadan kalkmasının sebebi, etrafta kral olmadan işçinin yavrusunun oluştuğuna dair herhangi bir duyu verisinin bulunmuyor olmasıdır. Böylece, işçi arıların çiftleşme olmadan arıların bütün sınıflarını ürettiğini söylemek -yine duyu verilerine dayanarak-[168] mümkün olmamaktadır. Ayrıca Aristoteles'e bakılırsa krallar da cinsiyetsizdir. Çünkü dişi ve erkek hayvan, genel olarak, birbirinden gözle görülür bir biçimde ayrılmaktadırlar. Oysa ne işçi arılarda ne erkek arılarda ne de krallarda bu türden bir ayrım bulunmamaktadır. Buna göre, krallar da ne kendi sınıfından ne de başka bir sınıftan olan arılarla çiftleşememektedirler.[169] Fakat başlangıçta işçi arıların krallar tarafından üretildikleri ve şimdi de kralların da cinsiyetsiz olduğu belirlendiğine göre, erkek arıların işçi arılar tarafından çiftleşme olmadan üretildiği gibi, aynı gerekçeyle, işçi arılar da krallar tarafından çiftleşme olmadan meydana getirilmektedirler. Bununla birlikte kralların nasıl ürediği söz konusu olduğunda Aristoteles, arıların üremesinde bir orantı bulmaktadır: Krallar büyüklük bakımından erkek arılara, savunma silahları, yani iğneleri olması bakımından işçi arılara benzemektedirler. Burada görüleceği üzere arı

---

[167] A.g.m., s. 223.

[168] Burada sözü edilen ve duyu verisine dayandığı söylenen gerekçe (*logos*), tam anlamıyla salt bir akıl yürütmenin ürünü değil, 'söz' anlamında gerekçe, yani *logos*'tur. Çünkü Aristoteles bu gerekçeyi arıların bakımını üstlenenlerin sözü olarak sunmaktadır. Burada arıların bakımını yapanların sözünü güvenilir yapan şeyin, o kişilerin sözlerinin de duyu verilerine dayanıyor olmasından ileri gelmektedir. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 223-224.

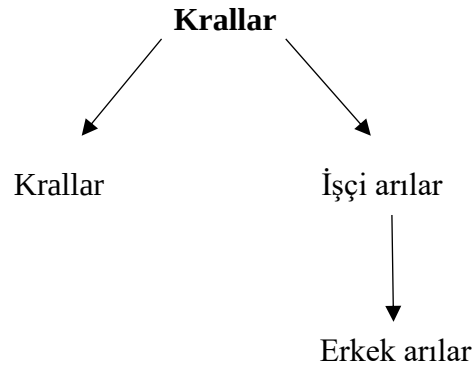
[169] Bugün bildiklerimizden hareketle, Aristoteles'in yanlış çıkarımlarda bulunduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü aslında anaarılar, erkek arıların bırakmış olduğu spermi kullanarak işçi arıları yumurtlamaktadır. Yani işçi arılar, krallarla erkek arıların yavrusu olarak meydana gelmektedir. Burada, kralların ve erkek arıların cinsiyetsiz olduğu düşüncesi, Aristoteles'in yanlış sonuç çıkarmasına neden olmuştur. Çünkü ona göre, krallarda da erkek arılarda da dişiyle erkek arasında görülen ayrım gözlenememektedir. Oysa kralların dişi, erkek arılarınsa erkek olması zaten Aristoteles'in genel olgu olarak almış olduğu dişi-erkek ayrımını desteklemektedir. Dolayısıyla bu genel olgu, kralların ve erkek arıların kendi sınıfı içerisinde hem erkek hem dişi arıları barındırması zorunluluğu taşımamaktadır. Aristoteles'in bu olasılıklarda gözden kaçırdığı yer bu noktadır. Bkz. Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 224.

sınıfları arasında bir uyuşmazlık söz konusudur ve bu uyuşmazlık, Aristoteles'e göre zorunludur. Çünkü aksi söz konusu olsaydı, bu durumda her cinsin kendi cinsini üretiyor olması, cinslerin hepsinin kral olması ve böylece tek bir cins arı olması gerekecekti. Dolayısıyla Aristoteles'e bakılırsa, işçi arılar krallara iğneli olmaları ile yumurtluyor olmaları bakımından, erkek arılar ise büyüklükleri bakımından benzemektedirler. Burada Aristoteles'in serimlemiş olduğu orantı (*analogia*)[170] başlangıçta üç terimli bir orantıya işaret etmektedir. Şöyle ki, kral büyüklük bakımından erkek arıya, iğneye sahip olması bakımından ise işçi arıya benzemektedir. Diğer bir taraftan kral, bu iki cinse başka açılardan da benzediğine göre, Aristoteles'in aynı zamanda, arılar arasında dörtlü bir orantı kurduğunu da söylemek mümkün olmaktadır. Buradaki orantı, yani benzerlik ve ayrımlar, önemlidir. Çünkü özellikle büyüklük ve iğneli olma arasındaki ayrım, yani erkek arılarla işçi arıları ayırt eden ayrım olmasaydı, bu durumda arıların üremesinde olduğu gibi bir orantı değil, balıkların üremesinde olduğu gibi tek bir cinsin olduğu kabul edilecekti. Bu durumda ise tek bir cinsin kendi cinsini çiftleşme olmaksızın ürettiği söylenecek, böylece Aristoteles'in söylediği gibi, arıların sıra dışılığından bahsetmek de mümkün olmayacaktı. Büyüklük bakımından ve iğneli olma üzerinden ortaya koyulan bu anatomik orantının arılardaki üremeyle ilişkisinde bulunan orantıyla ilgisine bakacak olursak: Krallar, erkek arılardan da işçi arılardan da meydana gelmediklerine göre, onların çiftleşmeden kendi kendilerini ürettiklerini söylemek mümkün olmaktadır. Buradaki orantı, kralların kendi sınıfını da işçi arıları da üretiyor olmalarına dayanmaktadır. Benzer şekilde işçi arılar da erkek arıları üretmektedirler. Dolayısıyla kralların hem kendi cinsini hem de bir başka cinsi ürettiğini, işçi arıların erkek arıları ürettiğini, erkek arılarınsa hiçbir şey üretmediklerini söylemek mümkün olmaktadır. Sonuçta krallar işçi arılardan, işçi arılarsa erkek arılardan bir fazlasını üretmekle dörtlü orantıyı tamamlamaktadırlar.[171]

---

[170] Orantı (*analogia*) veya analoji, Aristoteles'te oldukça önem taşımakta ve pek çok yerde kullanılmaktadır. *Poetika*'da belirtildiği üzere orantı, ikinci terimin birinciyle, dördüncü terimin üçüncüyle ilişkisi kurularak elde edilen bir açıklama yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre orantının öncüllerden hareketle sonuca ulaşılan bir akıl yürütme olduğu söylenebilir. Bkz. Aristoteles, *Poetika,* çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987, 1457b, ss. 59-61; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 226, 36. dipnot; Francis E. Peters, "analogia", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 34; Gülümser Durhan, *Aristoteles ve Platon'da Analoji*, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020, ss. 70-71, 95.

[171] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, ss. 119-120; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 221-227; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", ss. 203-206; Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, ss. 110-111.



Aristoteles'e göre arıların sıra dışı olmalarının sebebi, yukarıda da ifade edildiği gibi, aynı cinsten olmayanı üretmektir. Çünkü çiftleşme olmadan üreme, örneğin, balıklarda da görülmektedir. Fakat arılarda işçi arılar krallar tarafından üretildiklerinden diğer hayvanlara göre sıra dışı olarak kabul edilebilmektedir. Çünkü bu, Aristoteles için büyük bir çıkmaza işaret etmektedir. Çıkmaz, kralların işçi arıları, işçi arıların ise erkek arıları çiftleşme gerçekleşmeden meydana getiriyor olmalarıdır. Çıkmazın, yani böyle türden bir üremenin nasıl olduğu Aristoteles için yukarıdaki bilgilerin ışığında çözüme kavuşmuş görünmektedir.[172]

b. Amaca Dayalı Bir Neden Arayışı Olarak Kanıtlar

Aristoteles, orantı (*analogia*)'dan doğanın düzenine geçerek, felsefesi gereği, arıların üremesinin ve cinsler arasındaki farklılıkların da boş yere olmadığını, her şeyin bir düzen dahilinde zorunlulukla öyle olması gerektiği ve bir amaç uğruna o şekilde olduğunu dile getirmektedir:

> Doğaya göre olan her zaman bir düzen içinde olduğuna göre, erkek arıların kendilerinden başka bir tür oluşturmaları reddedilmeli. Erkek arılar kendileri üretilmelerine rağmen, başka hiçbir şey üretmedikleri için ve üreme süreci üçüncü aşamada sınırına ulaştığı için, tam da bunun olduğunu görüyoruz. Ve bu, doğa

[172] Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 119; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 225, 230; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", ss. 204-205.

> tarafından o kadar güzel düzenlenmiştir ki, bu üç türün hepsi üretmese de onlar her zaman varlığını sürdürür, hiçbiri başarısız olmaz.[173]

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı gibi, erkek arıların üretmiyor olmaları da, arıların üremesine ve doğanın düzenine hizmet etmektedir. Çünkü doğa arıların cins bakımından üremesini üçüncü cinste sınıra ulaştırmıştır ve eğer bunun aksi söz konusu olsaydı bu durumda arılar üç cinsten değil, belki daha fazlasından oluşacaktı. Oysaki doğanın düzeninin zorunlu bir sonucu olarak bu sayı üçte sınırlandırılmıştır. Buna göre, erkek arıların kendi cinsini ya da bir başka cinsi üretmiyor olsa da bu üreme sistemi içinde bir rol sahibi olduğunu ve doğal işleyişin tam da olması gerektiği gibi olmasını sağladığını, yani her şeyin doğaya uygun olarak gerçekleşmesini sağlayan bir unsur olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

Aristoteles'e göre erkek arıların üretmiyor olması, doğal orantıya uygun olarak zorunludur. Aristoteles bunun duyu verilerine dayanarak böyle olduğunu dile getirmektedir. Arıların üretmiyor oluşunu, yani düzensizliği, yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, orantının üçüncü ve son terimi haline getiren Aristoteles, buradaki düzen dışı faaliyetin de düzenin bir parçası olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, doğada boş yere ve akla yatmayan herhangi bir şey gerçekleşmemekte, her şey bir nedene bağlı olarak düzene uygun olarak gerçekleşme amacını barındırmaktadır. Dolayısıyla doğadaki işleyişin bir düzen serimlediğini söylemek mümkün olmaktadır.[174]

> Şu da akla yatkındır ki, güzel mevsimlerde çok bal toplanır ve çok sayıda erkek arı üretilir, ancak yağmurlu havalarda büyük arı kuluçkası olur. Çünkü nem, beylerin vücudunda daha fazla kalıntı madde oluşmasına neden olur ve işçi arılar boyut olarak daha küçük oldukları için güzel havaya krallardan daha çok ihtiyaç duyarlar. Ayrıca krallar adeta yavru yetiştirmek amacıyla yaratılmış olduklarından, onların gerekli

[173]Aristotle, *On the Generation of Animals*, III, 10, s. 120; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", s. 206; Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 227.
[174] Aygün, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", ss. 217, 227-229.

> malzemeleri temin etme zahmetinden muaf olarak içeride kalmaları ve aynı zamanda, vücutlarının yavru meydana getirmek amacıyla oluşturulmuşçasına iri olması iyidir. Erkek arıların ise yiyecek için savaşacak silahları olmadığından ve vücutlarının hantal olması nedeniyle boşta olmaları iyidir. Ancak işçi arılar, diğer iki tür arasında orta büyüklüktedir; çünkü böyle olmaları, onların iş yapabilmeleri için yararlıdır ve onlar yavrularına değil, babalarına da bakmak zorunda oldukları için işçidirler. Ve işçi arılar, kralların yavruları oldukları için onlara ilgi gösterirler (çünkü böyle bir şey olmasaydı, beylikleriyle ilgili gerekçeler mantıksız olurdu) ve onlar ebeveynleri olduğu için kralların hiçbir şey yapmasına izin vermezler, erkek arıları ise çocukları gibi cezalandırırlar, çünkü kendi çocuklarını ve yapacak işi olmayanları cezalandırmak daha asildir.[175]

Yukarıdaki pasajda da görüleceği gibi arılar, üremelerinde hiçbir şeyi boşuna yapmamakta, doğanın onlara özgü olarak tanımladığı özelliklerle amaçlarını yerine getirmektedirler. Bilindiği gibi, arıların her üç cinsinin devamlılığı da sekteye uğramadan devam etmektedir. Bu bütün canlı varlık türleri için böyledir. Çünkü Aristoteles'e göre yaşamın bütün canlı varlıklarda bulunmasını sağlayan güç olarak *psykhe*[176], onların besin üretmelerinin ve üremelerinin ilk nedenidir. Zaten yaşayanlar için en doğal olanı, eğer doğa tarafından sakatlanmamışlarsa, hayvansa hayvan, bitkiyse bitki, insansa insan olmak üzere kendisi gibi özellikleri olan bir başka bireyi üretmektir.[177] Çünkü Aristoteles'e göre, doğal varlıklar olan canlı varlıklar ancak bu şekilde doğadan ve tanrısallıktan pay alabilmektedirler. Çünkü onların *psykhe*'ye tanımlı yetilerinin en temel gücü budur ve onlar da gücü ölçüsünde doğadan pay alabilmektedirler. Kaldı ki tüm canlı varlıkların arzusu ve en doğal haliyle yaptıkları şey budur ve *"doğal olarak yaptıkları her şeyi bunun için[178] yaparlar"*. Çünkü canlı varlıklar yaşamları boyunca aynı şekilde kalmazlar ve

[175] Aristotle, *On the Generation of Animals,* III, 10, ss. 120-121; Aristoteles, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", ss. 206-207. Bugün bildiğimiz kadarıyla, işçi arıların büyüklük bakımından diğer iki arının ortası olduğu ve kralların işçi arılara yol göstererek önderlik ettiği ve onlara hükmettiği düşüncesi yanlıştır. Bkz. "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", s. 228, 40. dipnot.

[176] Burada daha çok *psykhe*'nin bitkisel yanına vurgu yapılmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* 415a23-25, s. 105.

[177] Bunun aksinin söz konusu olması, Aristoteles'te kendine özgü bir mükemmelliğe sahip olan bir süreçte meydana gelen bir 'ıskalama' olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğanın bu ıskalaması, normal akıştan bir sapma olarak ortaya çıkan, bazı türlerin hayatta kalmalarını zorlaştıran dezavantajlar olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 263.

[178] Bunun uğruna. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s. 107, 58. dipnot.

kalıcı olanla süreklilik arz etmezler. Bu nedenle canlı varlıklardan her biri kendi gücüne uygun olarak kalıcı olmaktan/tanrısal olandan pay alma amacıyla varolmakta, varlığını sürdürmektedir.[179] Bu, canlı varlık türlerinin sayıca değil, *"türce bir olan bir benzeri"* meydana getirmesinde açığa çıkmaktadır.[180]

Sonuç olarak ister arılar olsun ister diğer canlı varlıklar için söylensin, canlılığın/canlı varlıkların nedeni en genel haliyle doğa, daha özelde ise onlarda doğanın ilkelerinin bulunmasına olanak sağlayan *psykhe*'dir; amacı ise doğanın düzenine uygun olarak gerçekleşmek; üreme, neslin devamlılığını sağlamak, yani devamlılığın sağlanabiliyor olması bakımından tamamlanmaktır. Aristoteles, bu konuya ilişkin akıl yürütmesini, akla yatkın görünenin olgularla uyup uyuşmadığına bakarak gerçekleştirmekte ve düşüncelerini bu ölçüte dayanarak dile getirmekte, yani duyulardan hareketle akıl yürütmektedir. Bunun için olguların akla uygun düşmesi, akla yatması, bir gerekçe barındırması, yani bir nedene dayanması gerekmektedir. Bu neden, ister arılar ister diğer canlı varlıklar olsun, doğanın işleyişine uygun olarak, neslin sürekliliğini sağlama amacının gerçekleştirilmesi demektir.

Görüleceği üzere, Aristoteles'in canlılarla ilgili araştırmalarında üreme sorununa ilişkin tespitleri oldukça önemli yere sahiptir. Çünkü üreme, içinde canlıya esas özelliğini kazandıran sürekliliği ve gelişmeyi barındırmaktadır. Kaldı ki canlılar evrenindeki üreme olgusu, düşünce dünyasındaki süreklilik ve gelişmenin de doğrudan doğruya dayanağıdır. Çünkü canlılar evreninin bir mensubu olan insanın üremesi söz konusu olmasa düşüncenin aktarılabilirliği de mümkün olamayacaktır.[181] Bu nedenle üreme hem salt canlılığın devamının temeli olup hem de düşüncenin sürekliliği ve devamlılığı bakımından canlılık sorununda oldukça önem arz etmektedir. Bu bakımdan Aristoteles

[179] Dört ögenin, sürekli bir şekilde birbirine dönüşümüyle doğada gerçekleşen ezeli-ebedi (*aion*) olma hali, tanrısal yaşamın taklit edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Canlı varlık türleri de buna benzer şekilde türsel devamlılıklarını sağlayarak ezeli-ebedi, yani tanrısal olana yaklaşmaktadırlar. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072b15, s. 557 [ve aynı sayfada yer alan 1. dipnot]. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, ss. 52-53. 1. dipnot.
[180] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415a23-415b8, ss. 105-107.
[181] Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 129.

düşüncesinde süreklilik ve gelişme bakımından canlılığın temeline oturtulması mümkün gözüken üremenin insanın –ruhunun akıllı yanının varlığıyla da- insan olmasının/olagelmesinin de temelinde olduğu, böylece yalın yaşama dair en temel etkinliklerden birinin insanın en üst etkinlikleri üzerinde yapı taşı görevi gördüğü söylenebilmektedir.

II. ARİSTOTELES'TE CANLI/CANLILIK İLKESİ: *PSYKHE*

Psykhe, bugün felsefenin olduğu kadar canlı bilimi ve bu genel başlık altında toplanan birçok bilim ve bilim dalının da araştırma ve çalışma konusunu oluşturmaktadır. *Psykhe* üzerine ortaya atılan görüşlerin, genel olarak onun var olup olmadığı, ne olduğu, bedenle ve canlı varlığın bütünüyle ilişkisinin ne olduğu ve nasıl olduğu, işlevinin ne olduğu sorularına dayandığı görülmektedir. Bu sorulara aranan yanıtlar yeni soru ve tartışmaları da beraberinde getirdiğinden, *psykhe* üzerine yürütülen çalışmaların farklı dünya görüşlerinin de ortaya çıkmasına ortam hazırladığını söylemek mümkündür. Örneğin, materyalist görüş ruhun bedenden ayrı olarak var olabileceği düşüncesini reddetmektedir. Buna göre ruh zihne, zihin ise beynin yapısal işleyişine indirgenebilmektedir.[182] Yine monist ve indirgemeci olması bakımından materyalist görüşle benzerlik gösteren ve ruhu bilince indirgeyen idealist görüşler de bulunmaktadır. Ruh ile beden arasında bir ayrım olduğunu savunan düalist görüş ise iki ayrı tözün, varlığın ya da gerçekliğin olduğu ve bunların birbirlerine indirgenemeyeceği düşüncesini temel almaktadır.[183]

Materyalist görüş öfke, sevinç gibi duygulanımlar, duyumlama, akıl yürütme gibi mekanik fenomenlerle salt maddeye indirgenemeyecek yaşam ve canlılıkla ilgili birçok şeyi ruhu göz ardı ederek açıklamaktadır. Materyalist görüşün karşı kutbunda yer alan düalist görüş ise ruhun bedenden apayrı bir şey olarak var olduğunu dile getirmektedir. Hatta daha ileri giden düalist yaklaşımlar, ruhun bedenden daha fazla gerçekliğe sahip olduğunu, bedenin varlığı son bulduktan sonra dahi var olmaya devam edeceğini savunmaktadırlar. Düalist yaklaşımı benimseyenlere göre ruh, bedenin içinde hapsolmuş bir tutsak ya da bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi bedeni idare eden bir yönetici olarak görülebilmektedir. Bunlardan başka değişik inanışlarla bağlantısında, ruh uçucu bir şey, canlı varlıkların içine üflenmiş ince bir cisim, göç edebilen ve ölümsüz olan, ödüle layık görülüp cezaya uğratılan bir şey olabilmektedir.[184]

---

[182] Ömer Aygün, "Giriş", *Ruh Üzerine*, Aristoteles, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 7.
[183] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 6.b., İstanbul: Say Yayınları, 2017, ss. 79-80, 229, 236-237.
[184] Aygün, "Giriş", s. 8; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 242; Topakkaya, a.g.e., s. 239.

Düşünce tarihinde Aristoteles'le birlikte dönüşüm geçiren ruh kavrayışı, özellikle tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışı ve 17. yüzyılda Descartes'ın düalist felsefesinden sonra büyük bir değişime uğramıştır: Canlı varlıklar söz konusu olduğunda, ruhun bu her iki kavranışı da insan ruhunu esas almaktadır. Tek tanrı inancına göre insan ruhu, ödüle ve cezaya tabidir ve bu tabi oluş, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Ruh kavrayışlarında asıl kırılma noktasının Descartes olduğunu öne sürenlere göre ise ruh ile beden arasında belki de hiçbir zaman eskiye dönülemeyecek denli keskin bir ayrım, dolayısıyla da ruh kavramında büyük bir değişim meydana gelmiştir.[185] Bu iki ruh kavrayışının da Aristoteles'in ruh üzerine ortaya koyduğu görüşlerden farklı bir yerde bulunduğu su götürmezdir. Fakat felsefe ve canlı bilimi açısından ruh kavramında Aristoteles'e kadar geri gidilemeyecek denli bir kopuşun yaşandığı düşüncesi, felsefe ve bilimin birikimli olarak var olduğu gerçeğine aykırı bir yaklaşımdır. Bu durum, özellikle canlı biliminin hala klasik bilim kavrayışından bağımsız olma yolunda olduğu göz önüne alındığında açıkça görülebilmektedir. Bundandır ki Aristoteles'in canlının/canlılığın temel ilkesi olarak belirlediği *psykhe*'nin hala felsefede hem canlı fenomenlere ilişkin konulara hem de metafizikle ilgili çeşitli tartışmalara zemin sağladığı, bu tartışmaların bilimsel yaklaşım ve çalışmaları beslediği, bu açıdan bakıldığında canlı bilimini aydınlatıp açtığı yeni başlıklarla geliştirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Aristoteles, ruh kavramı söz konusu olduğunda göz ardı edilemeyecek bir uğrak noktasıdır.

Gerek ortaya atılan felsefi ve bilimsel görüşler gerekse yüzyıllar boyu toplumların inanç sistemleri tarafından belirlenen anlayışlar olarak karşımıza çıksın, ruh ile ilgili her türden bilginin, bir şekilde bugün de eski zamanın görüş ve anlayışlarıyla çeşitli benzerlikler taşıdığını söylemek mümkündür. Bu benzerliğin aslında her devir için söz konusu olduğunu Aristoteles, *Ruh Üzerine*'nin I. kitabında ele aldığı kendinden önceki görüşlerle ve inanışlarla göstermektedir. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde, Aristoteles'in izlediği yol takip edilerek öncelikli olarak onun *psykhe*'sinden önceki ruh anlayışlarına, genel hatlarıyla yer verilecektir.

[185] Aygün, "Giriş", ss. 9-10.

A. *Psykhe* Kavramının Düşünce Tarihindeki Biçimleri

Eski Yunanca bir kelime olan *psykhe*'nin, kökeni bakımından *psykho* filinden türemiş olduğunu ve en belirgin anlamının ise soluk, hava olduğunu söylemek mümkündür.[186] Fakat her kavramın olduğu gibi, *psykhe*'nin de tek bir anlama sıkıştırılarak ele alınması yanlış bir hamledir. Çünkü her kavram dönemin düşünsel ve kültürel yapısına, içeriğini kazandığı alana ve zamana göre değişime uğramaktadır. Bütün bu etkenler göz önüne alındığında, her kavramın içeriğinin yaşanan çağın dinamiklerine göre yeniden belirlendiğini söylemek mümkün olmaktadır.

Psykhe'nin kavramsal biçimlerini görebilmek için öncelikli olarak onun felsefe öncesi kullanımlarına bakmak gerekmektedir. *Psykhe*'ye ilişkin anlayışların felsefe öncesi kullanımlarının daha çok dini ögeler ve çeşitli inanç biçimleriyle ilgili olduğu söylenebilmektedir. Bu anlayışlara bakılırsa en genel haliyle bir soluk olan *psykhe,* bedenden ayrılabilen, ölüm gerçekleştikten sonra da varlığını sürdürebilen inanca ilişkin bir ögedir. Yine dini düşünceyle şekillenen ve *demon*, peri, cin, şeytan gibi birçok mitolojik ve mistik varlık kurgusuyla bir arada düşünülen *psykhe*, madde ile hiçbir şekilde bağ kurulamayacak tasarımlarda var olmuştur. Felsefe öncesi Eski Yunan düşüncesinde daha çok mitoslarda karşılaşılan *psykhe* tasarımlarının, maddi olanla ilişkilendirildiği de aşkın olan bir alanı ifade ettiği de görülmektedir. Bu bakımdan *psykhe* kavramının maddi olanla kavramsal olan arasında bir geçiş formu görevi gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla *psykhe* kavramının kavramsal zenginliği, insanın düşünce tarihinde mitostan *logos*'a[187] geçişinin serüvenini ifade etmektedir.[188]

---

[186] Çiğdem Dürüşken, "Antik Çağda 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi,* S. 29 (1994), s. 75.

[187] *Logos*, gerçeğin dile getirilmesidir. *Logos* anlatım, anlam, düşünme, söz, akıl gibi birçok anlama gelmektedir. Ama *logos*'ta temel olan bir 'yasal düzen' anlamı vardır. İnsanın bedeninde ve ruhunda bir düzen olduğu gibi doğada da bir düzen mevcuttur. Burada dile getirilen düzeni de *logos* ifade etmektedir. Buna göre *logos*, bütün olup bitenlerin aslında bir düzen içerisinde olup bittiğini anlatmaktadır. *Logos* zamanla söz, anlam, anlatım gibi anlamlarından uzaklaşarak 'akıl' anlamını almış ve akılsal düzen bağlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Metin Becermen, "Mitos ve Felsefe İlişkisi Üzerine", *Hakikatten Yoruma, İktidardan Diyaloga Felsefi Bir Serüven*, Bursa: MKM Yayıncılık, 2011, ss. 25-26, 31.

[188] Dürüşken, a.g.m., s. 76; Serdar Uslu, "Mitos Temelli Ruh Tasarımının Bir Örneği Olarak Homeros'ta Psykhe Kavramı", *Dört Öğe,* S. 2 (2012), s. 212.

Homeros'ta karşımıza çıkan *psykhe* kavramı, Eski Yunan düşüncesindeki diğer mitoslarda karşımıza çıkan *psykhe*'nin kullanımlarıyla çeşitli benzerlikler taşımaktadır. Homeros'ta 'ruh' kavramının iki anlamda kullanıldığı görülmektedir: *psykhe* ve *eidolon*. *Psykhe*, insanın canlı kalmasını sağlayan bir yaşam ilkesi olup ölümden sonra ise bedenden ayrı bir şekilde ölü insanın sureti/gölgesi (*eidolon*) olarak varolabilen ve bedenden ağızdan çıkarak ayrılan yaşam soluğudur. Buna göre *psykhe*'nin somut nitelikte soluk anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle *psykhe,* en genel haliyle yaşamı ifade ederken *eidolon* ise *psykhe*'nin taşıyıcısı olan insanın gölgesi, hayali, insan bedeninin imgesi, "nefese benzeyen bir suret" anlamlarını yansıtmaktadır.[189]

Homeros'ta ruhun bir diğer anlamı olarak karşımıza çıkan ve bedenin imgesi olması anlamında onun bir benzerini ifade eden *eidolon*, insanın yaşarken de kendinde barındırdığı görünmez bir *ikinci ben*'dir; bedenin ikizidir. Bu *ikinci ben,* bedenden en uzak olunan durumlarda kendini gösterir. Buradan hareketle, Homeros'un 'ruh' kavramını *psykhe* ve *eidolon* anlamlarında kullandığı hatırlandığında, *psykhe*'nin, rüya gibi uzaklaşma durumlarında bedene geri dönebilen bir formda *eidolon*'a büründüğünü, ölüm durumunda ise bedene tekrar dönmesi mümkün olmayan bir formda *eidolon*'a dönüştüğünü, yani *psykhe*'den *eidolon*'a tek yönlü bir geçişin gerçekleştiğini söylemek mümkün olmaktadır. Şöyle ki *psykhe*'nin, bedeni terk etmesiyle, insanın yaşarken sahip olduğu görüntüsüne benzer bir surete büründüğü fakat bu dönüşümle birlikte canlı olma, yaşama sahip olma özelliğini yitirdiği söylenebilmektedir. Çünkü *psykhe,* bu özellikleri ancak bedenle birlikte sergileyebilmektedir. *Psykhe*, canlı olma anlamında insanın yaşamını ifade ettiğinden onun bedenden ayrılması, insanın yaşamının son bulması anlamına gelmektedir. Buradan hareket edildiğinde, insanın canlılığı söz konusu olduğunda *psykhe*'nin Homeros'taki kullanımının beden ile ruhun bir arada olmasını ifade ettiğini söylemek mümkün olmaktadır.[190] Yani yaşam beden tarafından taşınmaktadır ve bedenle bir arada olma durumu ortadan kalktığında canlılık da ortadan kalkmış olmaktadır. Fakat bir başka açıdan bakıldığında, insanın ölümden sonra *eidolon*

[189] Dürüşken, a.g.m., ss. 76-77; Uslu, a.g.m., ss. 211, 219; Erwin Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, ss. 52, 55; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 242; Clericuzio, a.g.e., s.1088; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 99; Erman Gören, "Antik Çağ Destan Geleneğinde Ruh ve Öte Dünya", *Doğu Batı*, S. 40 (2007), ss. 127-128.
[190] Rohde, a.g.e., ss. 53-55; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 92-93; Gören, a.g.m., s. 129.

olarak varolmayı sürdürmesi, *psykhe*'nin insanın hiçbir zaman yok olmayacak yanı olduğunu da ifade etmektedir.[191]

Homeros'ta *psykhe*'nin bedenden ayrılması ve bu ayrılmadan sonra bedenin hareketten kesilmiş bir madde haline gelmesi, *psykhe*'nin Homeros'taki kullanımının hareket (*kinesis*) ile bağlantısını ortaya koymaktadır. Diğer yandan duyumlamanın (*aisthesis*) *psykhe* ile değil de yine ruhla ilgisinde *thymos* ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Homeros'ta en genel ifadesiyle 'kanla karışık soluk' anlamına gelen *thymos*, insanın düşünme ve duyumlama faaliyetlerinin gerçekleştiği 'ruh'tur.[192]

Yunanlı şair Pindaros'ta ise *psykhe*, insanın ölümüyle birlikte işlerlik kazanan bir tanrısallık olarak ifade edilmektedir. Çünkü bedenin ölüme boyun eğdiği fakat canlının bir suret olarak yaşamaya devam ettiğini söyleyen Pindaros'a göre *psykhe*'nin ölüm gerçekleştikten sonra varolduğu bu hal, tanrılardan kaynaklanmaktadır.[193] Orpheuscu geleneği yansıtan mitoslarda da karşımıza çıkan *psykhe*'nin, rüzgarla taşınan ve insanın doğumu sırasında içine giren soluk olduğuna inanıldığı görülmektedir. Ruhun sadece bedenden ayrı bulunduğunda gerçekliğine ulaşabildiğine inanan orphik inanca göre *psykhe*, ancak dinsel ritüeller ile sağlanabilecek arınmalar sayesinde gerçekliğine erişebilecek bir tür tanrıdır. Orphik mitoslarda, *psykhe*'nin bedenle varolmasından önce de varolduğu ve farklı maddi biçimlere göç ettiğine inanılmaktadır. Yine buna benzer şekilde Hesiodos da *psykhe*'nin, insanın ölümünden sonra dünyada *daimon*[194] olarak yaşamaya devam ettiğine inanmaktadır.[195]

[191] Uslu, a.g.m., ss. 214-218, 220.
[192] Uslu, a.g.m., s. 220; Dürüşken, a.g.m., ss. 76-77; Gören, a.g.e., s. 128.
[193] Rohde, a.g.e., s. 54.
[194] Tanrısal nitelikte doğaüstü varlık. Bkz. Francis E. Peters, "daimon" *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 60; Güler Çelgin, "δαίμων", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.b., İstanbul: Alfa, 2018, s. 169.
[195] Dürüşken, a.g.m., ss. 76-79, 83; Maria Michela Sassi, "Herakleitos ve Empedokles", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, s. 65; Topakkaya, a.g.e., s. 238; Daşkaya, a.g.m., ss. 119-120.

Eski Yunan düşüncesinde ruha ilişkin kavramlardan biri olan *psykhe*, insan düşüncesinin birikimiyle değişik formlar kazanmış, zamanla hareket, duyumlama, düşünme gibi canlılık işlevlerinin kendinde barındığı bir merkez haline gelmiştir. Fakat ruha ilişkin bu yaklaşımların ortaya çıktığı süreç içerisinde *psykhe*'nin bu bölümün de dayanağı olduğu anlamı kazanması, bu kavrama çeşitli anlamlar yüklenmesiyle gerçekleşmiştir.

Sokrates öncesi doğa düşünürleri *psykhe*'yi, bu ilkelerin canlı olan varlıkların cansız olanlardan farkını ortaya koydukları düşüncesiyle ya hareket (*kinesis*) ya da duyumlama (*aisthesis*) ilkesi olarak ele almaktadırlar. Canlılığı doğrudan hareket ve duyumlamaya indirgeyen bu düşünürlere göre *psykhe*, kendisi de hareket halinde olan asıl hareket ettiricidir. *Psykhe*'nin kendisinin de bir harekete sahip olduğunu savlayan bu yaklaşım, kendisi hareket etmeyen bir şeyin başka bir şeyi hareket ettiremeyeceği düşüncesine dayanmaktadır.[196]: Taşın demiri hareket ettirdiğine bakılırsa onun da *psykhe*'ye sahip olabileceğini söylediği rivayet edilen Thales de bu argümana göre *psykhe*'nin hareket ettirici bir şey olduğunu dile getirenler arasındadır. Thales'e göre *psykhe,* harekete neden olan bir güç olması bakımından ruhun varlığının kanıtıdır. Yani *psykhe,* hareket ettirendir.[197] Ona göre evrendeki hareketin ve değişimin kaynağı olan *psykhe,* evrene içkin tanrısal bir güçtür. Bu bakımdan Thales'in görüşlerinin animist ve mistik ögeler taşıdığı söylenebilmektedir. Anaksimandros, Anaksimenes ve Anaksagoras'ta ise *psykhe,* Homeros'taki anlam karşılığına benzer şekilde somut olarak soluk, hava anlamını yansıtmaktadır. Buradan hareketle *psykhe*'nin, bu anlamıyla Sokrates öncesi doğa düşünürlerinin maddeci görüşleriyle uygunluk içinde bulunduğunu söylemek mümkündür.[198]

Psykhe'yi bedeni bir arada tutan ilke olarak gören Anaksimenes, evreni saran hava ile insanı saran ruh arasında bir benzerlik kurmaktadır. Anaksimenes'in *psykhe*'ye yaklaşımı, ruhun solukla, havayla aynı şey olarak alındığı, insanın canlılıkla ilgili yaşamsal faaliyetleriyle ilişkilidir. Bu bakımdan Anaksimenes'in havayı yaşamın bir

[196] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b25-29, ss. 39-41.
[197] A.g.e., 405a20, s. 47.
[198] Dürüşken, a.g.m., ss. 78, 79; Daşkaya, a.g.m., ss. 112-113, 115-116, 118-119.

ilkesi olarak kabul eden orpheuscu düşünceden faydalanmış olabileceği düşünülebilir.[199] *Psykhe*'yi ele alırken onunla *nous* arasında bir ayrım yapan Anaksagoras ise her şeyin üstünde bir güce sahip olan *nous*'un, yaşama sahip olmak anlamında, *psykhe*'ye sahip olan her şeyi yönettiğini söylemektedir. Bununla birlikte Anaksagoras, bazı yerlerde *nous* ile *psykhe*'yi tek bir doğa olarak ele almakta, onların doğasının bir olduğunu dile getirmektedir. Bu bakımdan Anaksagoras da *psykhe*'nin kendisi hareket halinde olarak hareket ettiren bir şey olduğunu dile getirmekte[200], yaşama sahip olmayı ifade etmesi bakımından onun tüm canlı varlıklarda bulunduğunu vurgulamaktadır. Diogenes ise en küçük parçalara sahip olması ve bir ilke olması sebebiyle havanın *psykhe* olabileceğini çünkü onun en küçük parçalı olmasının ve ilke olmasının hareket ettirici olmayı ifade ettiğini dile getirmektedir. Farklı bir şekilde olsa da yine aynı kapıya çıkarak Herakleitos da *psykhe*'nin başka şeyleri oluşturan buhar olarak kabul edildiği takdirde -çünkü en cisimsiz olan ve süreklice akan şey buhardır- ilke olduğunu söylemektedir. Herakleitos'un görüşüne göre de varolanlar hareket eden şeyler olup hareket eden hareket edeni tanıdığından dolayı da hareket halindeki varlıkları tanıyabilecek olan da yine hareket halinde olan bir şey olmalıdır. Her şeyin sürekli bir akış ve hareket halinde olduğunu söyleyen Herakleitos'a göre *psykhe*, bu akış ve hareket halinde olmanın ilkesidir. Ateş de sürekli bir akış ve hareket halinde olduğundan Herakleitos, hareket edenin hareket edeni tanıdığı ilkesine dayanarak, *psykhe*'nin ateşten oluştuğunu düşünmektedir.[201]

[199] Dürüşken, a.g.m., s. 77.
[200] Kranz, a.g.e., B12-13, ss. 156-157.
[201] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405a19-29, ss. 47-49; Dürüşken, a.g.m., ss. 78-80; Sassi, "Herakleitos ve Empedokles", s. 62; Atayman, a.g.e., s. 46; Daşkaya, a.g.m., 125, 132; Thilly, a.g.e., ss. 39-41. Zeller, Herakleitos'un Ateş'ten anladığı şeyin, genel olarak, sıcaklık ve bu sıcaklığa bağlı olarak yükselen buhar olduğunu söylemektedir. Bkz. Zeller, a.g.e., s. 76.

Bu düşünürlerle benzer bakış açılarıyla *psykhe*'nin ölümsüz varlıkların ilkesi, sonsuz hareket gücü[202], nem[203] ve kan[204] olduğunu öne sürenler bulunmaktadır.[205] Fakat *Ruh Üzerine* incelendiğinde, *psykhe*'nin mistik bir zeminden büyük ölçüde uzaklaşmış bir hareket (*kinesis*) veya duyumlama (*aisthesis*) ilkesi olarak ele alınmasının en iyi şekli Atomcu düşünürler ile Empedokles'te karşımıza çıkmaktadır. Varolan şeylerin ilk ilkesinin atomlar olduğunu söyleyen düşünürlere göre de *psykhe* hareketin ilkesi olup bedene yayılmış halde bulunan ince ve hareketli küresel atomlardan meydana gelmiş maddi bir şeydir. *Psykhe*'yi oluşturan atomlarla dışarıdan gelen atomların çarpışmasıyla duyumlamaya benzer şekilde düşünce ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles'e bakılırsa Atomcuların *psykhe* ile *nous*'u özdeş kabul ettikleri söylenebilir. *Psykhe*'nin oluştuğu atomlar, küresel olmalarından dolayı hem kendileri kolay hareket etmekte hem de diğer şeyleri kolay hareket ettirmektedirler. Böylece Demokritos, *psykhe*'nin küre şeklindeki atomlar[206] olan ateş ve sıcaklık olduğunu söyleyerek *psykhe*'nin hareket halinde olan bir şey olduğunu söyleyenler arasında yerini almıştır. Şöyle ki, Demokritos *psykhe*'nin hem hareket ettirici olduğunu hem de bir şeyi tanımayı sağladığını tutarlıca gerekçelendirmiştir. Ona göre *psykhe* ve akıl (*nous*) aynı şey olarak düşünülmelidir. Temel ve bölünmez cisimlerden oluşan *psykhe* ya da akıl, minik parçalı bir yapıda olduğu için, işte tam da hareket ettirmek adına en uygun şekil olarak tanımlanan küreselliğe sahip olması sebebiyle hareket ettirici olarak kabul edilmektedir. Demokritos'a göre *psykhe*'yi oluşturan atomların bu hareketliliği başka nesnelerin atomlarıyla ilişkiye girmeyi ve böylece bedenin hareket etmesini sağlamaktadır.[207] Bu şekilde, *psykhe*'nin dışsal etkiler

---

[202] Alkmaion. Aristoteles'e bakılırsa Alkmaion da ruh üzerine görüş bildiren diğer düşünürlerle aynı fikirde olmakla birlikte, onun için *psykhe* hep hareket eden bir şey olduğu için ölümsüz ve tanrısal şeylere benzemekte -gök cisimleri gibi- ve bu benzerlikten dolayı kendisi de ölümsüz olmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405a29-405b3, s. 49.

[203] Hippon. Aristoteles bu görüşün, canlıların tohumlarının ıslak olmasından kalkarak ortaya atılmış olabileceği düşüncesindedir. Hippon gibi düşünürler ise *psykhe* ile tohum (*gone*) arasında bir benzerlik kurmalarından dolayı -çünkü tohum ıslak olandır- *psykhe*'nin su olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405b3-6, s. 49.

[204] Kritias. *Psykhe*'yi hareket eden ve hareket ettiren bir şey olarak tanımlayanların arasında bulunan Kritias ise *psykhe*'de duyumlama olduğunu -çünkü duyumlama *psykhe*'ye özgüdür- duyumlamanın ise kanın doğasından geldiğini kabul ederek ruhun kan olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405b6-9, s. 49.

[205] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405a29-405b11, s. 49.

[206] Demokritos'a göre bu küresel atomlar aynı zamanda bütün doğanın ögeleridir. Buna göre atomlar, gerçekliğin tamamıdır. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 41. Ayrıca bkz. Cornford, a.g.e., s. 16.

[207] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 406b16-20, s. 55; Cornford, a.g.e., ss. 17-18; Atayman, a.g.e, ss. 54-55, 57; Leukippos, Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çev. C. Cengiz Çevik, 2.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, D32, D49-D50, D122, ss. 29, 33, 55; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 55-56; Daşkaya, a.g.m., s. 131; Thilly, a.g.e., s. 54.

sebebiyle harekete geçmesi sonucunda duyumlama (*aisthesis*) meydana gelmektedir. Bu görüş, *psykhe*'nin hayvanlara hareket sağlayan şey olduğunu ifade etmekle birlikte soluk almak ve yaşamak arasında da bağlantı olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, kendileri sürekli hareket halinde olduğundan dolayı hayvanların da hareket etmelerine neden olan küresel atomlar, daima hareket halinde olduklarından sıkışmış oldukları şekilden dışarı taşacak bir halde bulunmaktadırlar. Soluk alma ile başka şekillerin bedenin içine girmesiyle hareket halinde bulunan beden içindeki şekillerin dışarı taşması engellenmiş olmaktadır. Çünkü bedenden içeri giren şekiller hareketli şekilleri sıkıştırarak hayvanların içinde bulunan şeylerin de dağılmasını önlemektedir ve hayvanların yaşaması ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir.[208]

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle Aristoteles için kendisinden önce canlı olanın hareketle bağlantısını kuran neredeyse tüm düşünürlerin hareket ettiren olarak en çok *psykhe*'yi kabul ettikleri görülebilmektedir.[209] Bununla birlikte, *psykhe*'nin kendi kendini hareket ettirdiğini dile getirenlerde de aynı türden bir görüş hâkimdir. Çünkü bu görüşü savunanlar da *psykhe*'nin hareketin doğasına en uygun şey olduğunu, diğer başka şeylerin *psykhe* nedeniyle hareket ettiği ve *psykhe*'nin kendisinden dolayı hareket ettiğini söylemektedirler. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Aristoteles'e göre, bu görüşten kalkan düşünürler kendisi hareket etmeden hareket eden bir *psykhe* tasavvurunda bulunamamaktadırlar. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de buna benzer düşünceleri dile getiren Platon'a da işaret etmektedir. Bu, Platon'un *Phaidros* ve *Yasalar* diyalogları incelendiğinde de görülebilmektedir.[210]

Bunun yanında Aristoteles *psykhe*'yi canlının varolanları tanıması ya da duyumlaması üzerinden ele alan düşünürlerin de olduğunu söylemektedir. Bununla ilgisinde birçok ilkenin varlığını kabul eden düşünürler *psykhe*'yi o ilkelerle, bir ilke olduğunu kabul edenlerse tek bir ilkeyle bir kılmaktadırlar. Buna örnek olarak Empedokles ruhu bütün

[208] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b20-404a16, ss. 39-41.
[209] A.g.e., 404b7-10, s. 43.
[210] Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar, 1.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014, 245c-e ss. 44-45; Aristoteles, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, 3.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020, 894c-896e, ss. 387-392.

ögelerle özdeşleştirirken her bir ögenin de ayrı bir ruh olduğunu dile getirmektedir.[211] Empedokles *psykhe*'nin duyumlama (*aisthesis*) ilkesi olduğunu dile getirmektedir. Buna göre Empedokles, *psykhe*'nin dış dünyadaki nesneleri duyumlaması nedeniyle duyumlama ile *psykhe*'yi özdeş kabul etmektedir. Temel ögeleri kendinde barındıran nesnelerin duyumlanması, temel ögelerin bir karışımı olan *psykhe* ile gerçekleşmektedir.[212] Buradan hareketle Empedokles, *psykhe*'nin bu karışımı ifade eden *aimatos* olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan *psykhe*'nin Empedokles için bir *harmonia* olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[213] Gerçekliğin sayılarda olduğunu düşünen Pythagorasçılara göre ise *psykhe*, sayılarla ilgilidir. Bir kısım Pythagorasçıya göre *psykhe* nefes almayla da ilişkili olarak ya havada bulunan parçacıklar ya da bu parçacıkları hareket ettiren güçtür. Onlara göre, *psykhe* karşıtların birliği olduğundan karşıtlardan oluşmuş olan bedenin de birliğini sağlayan bir *harmonia*'dır.[214] Başka bir Pythagorasçı görüşe göre ise *psykhe*, insan öldükten sonra da yaşamaya devam eden tanrısal bir şeydir. Bu bakımdan ruhun bedenle birlikteki yaşamı içindeki en iyi hali, bedenin hareketsiz bir şekilde olduğu rüya hallerinde ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, ruhun ölümsüzlüğü ve göç etmesi türünden inanışların ve Pythagorasçıların bu konular üzerine ortaya koydukları görüşlerin Platon'un da ruh ile bedene dair görüşleri üzerinde etkileri olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Özellikle *Phaidon*'da 'ruhun bedenin içinde hapsolmuş olması' metaforu buna örnek verilebilir. Ayrıca Platon'un *anemnesis* kuramı, ruha ilişkin bu düşüncelerin izlerini Platon'da sürmeyi sağlamaktadır.[215]

Eski Yunan düşüncesinde ruhun bedenden ayrı bir biçimde bulunabileceği düşüncesi Platon'un birçok diyaloğunda etkili olmuştur. Platon'un *psykhe*'yi *Phaidon, Devlet, Phaidros* ve *Symposion* eserlerinde bedenden ayırarak ele aldığı görülmektedir. Onun bu düalist görüşü, *psykhe*'nin *Phaidon*'da ölüm üzerinden, *Devlet*'te bölümlere ayrılmasıyla, *Phaidros*'ta 'arabacı ve iki atlı araba' metaforuyla, *Symposion*'da ise iyiliğe ulaşma ile ilişkisinde kendini açığa vurmaktadır. *Psykhe*'nin bu ele alınışı, Platon'da ölümlü olma ile ölümsüzlük, duyumlanan dünya ile duyular üstü dünya gibi ikili ayrımların metaforik

[211] Kranz, a.g.e., B109, s. 127.
[212] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404b7-15, 406b16-20 ss. 43-45, 55.
[213] Dürüşken, a.g.m., ss. 80-82; Daşkaya, a.g.m., ss. 128-129.
[214] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404a16-20, 407b27-32, ss. 41-43, 63; Daşkaya, a.g.m., s. 127.
[215] Dürüşken, a.g.m., ss. 83-84; Topakkaya, a.g.e., ss. 244-245.

anlamda ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. *Phaidon*'daki *psykhe* ile beden karşıtlığı, ölümün *psykhe*'nin bedenden ayrılması olduğu söylenerek ortaya konulmakta ve bunun *psykhe*'nin hapishaneden kurtulması anlamına gelmesinden dolayı da *psykhe*'ye beden karşısında bir üstünlük atfedilmektedir. Bu bakımdan Platon'a göre *psykhe* mümkün olduğu kadar bedenle olan ilişkisinden arındırılmalıdır.[216] Çünkü Platon için *psykhe*'nin bedenle bir arada bulunuşu, duyumla ve dolayısıyla deneyimle ilgili olanla bir arada olmayı gerektirmektedir. Bu durumda bulunan *psykhe*'nin *idea*lara ulaşması söz konusu değildir. Bu nedenle insanın duyumla ilgili varlık şartlarının, yani fiziksel varoluşunun ölümle ortadan kalkması, ona duyular üstü dünyanın kapısı açmaktadır. Buna göre insanın özü, *psykhe* ile özdeştir ve onun maddi sınırlardan kurtuluşu özüne kavuşmasını sağlamaktadır.[217] *Psykhe*'nin insana en fazla ait olan şey olduğunu dile getiren Platon'a göre *psykhe*, insanın gerçekliğidir. Çünkü sonsuz yaşamın yanında, bedenle ilişkili yaşam değersiz bir şeydir ve ölümsüz olan *psykhe* insana gerçek, sonsuz yaşamı verecek gerçek yaşamdır. Bu nedenle Platon için *psykhe*'nin bedenden ayrılması, sonsuz yaşamın başlangıcıdır; yani insanın yaşamı *psykhe*'nin bedenden ayrılmasıyla son bulmamaktadır. Çünkü hem bedenin yaşamı hem de sonsuz yaşam *psykhe*'nin varlığından gelmektedir. Buradan hareketle, Platon bedenin gerçek anlamda bir yaşamı olmadığını söylemektedir.[218]

Bununla birlikte Aristoteles, Platon'un da *Timaios* diyaloğunda benzerin benzeri tanıdığını ve şeylerin ilkelerden oluşmuş olduğunu söylemesine dayanarak *psykhe*'yi ögelerle bir tuttuğunu ifade etmektedir.[219] Buna göre *psykhe*, hem harekete hem de tanımaya neden olan şey olduğu için Aristoteles bazı düşünürlerin onu kendi kendini hareket ettiren bir sayı olarak gördüklerini, bazılarının onun bedene ait bir şey, bazılarının bedenden tamamen farklı bir şey olduğunu, bazılarının ise *psykhe*'yi her iki ilkeyle de açıklamaya çalıştıklarını dile getirmektedir. Aristoteles'e göre, *psykhe*'nin ne olduğuna dair bu farklı yönelimlerin haricinde onun kaç tane olduğu konusunda da bir fikir birliğine varılamamıştır. Ortak olarak benimsedikleri şeyin ise, hareket ettirici olan bir şeyin

[216] Platon, *Phaidon*, 64E-65A, 65C-D, 67D, ss. 61-63, 71.
[217] Chryssi Sidiropoulou, "Platonik Düalizm ve Ruh: Bir Yaklaşım Denemesi", *Felsefe Tartışmaları*, S. 30 (2003), ss. 61, 62, 66; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 99-102; Topakkaya, a.g.e., ss. 45, 246.
[218] Uslu, a.g.m., ss. 214, 217-218.
[219] Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2018, 35A, 45B, ss. 43-44, 56.

doğası gereği esas olarak kabul edilmesi gerektiğidir. İşte bu sebepledir ki eski düşünürler ateşi hem kendisinin hareket ediyor olması hem küçük parçalı olması hem de herhangi bir cismi olmayan öge olarak kabul ettiklerinden, onun ilk hareket ettirici ilke olduğunu düşünmüşlerdir.[220] *Psykhe* de cisimsiz ve kendisi hareket ettiği gibi başka şeyleri de hareket ettiren bir şey olarak düşünüldüğünden hareketin esası, yani nedeni olarak ifade edilmiştir.

Görüldüğü üzere, temel ögeler ile *psykhe* arasında kurulan bağlantı incelendiğinde, hiçbir düşünürün toprak ile *psykhe* arasında bir ilişki kurmadığı ortaya çıkmaktadır.[221] Bu durumun en başta toprağın en cisimli öge olması, sonrasında ise hareketsiz kabul edilebilecek bir yapıda olmasıyla ilgili olduğunu ileri sürmek mümkün gözükmektedir. Çünkü *psykhe*, bir ön kabul olarak cisimsiz olan veya en az cisimli olan ve hareket ettirebilmesi için kendisinin de hareket etmesi gereken bir şey olarak düşünülmektedir. Buradan hareketle, *psykhe* hakkında yapılan belirlenimlerin hepsinin temelde hareket ve duyumla ilgili olma ve cisimli olmama üzerinden ortaklık taşıdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, *psykhe*'nin 'tanıma' özelliği üzerinden tanımlanması ise 'benzer benzeri tanır' görüşünden hareket etmekte ve onun ya bir öge olduğu ya da ögelerden oluştuğu düşüncesini destekler nitelikte görünmektedir. *Psykhe*'nin ögelerden oluştuğunu savunan çoklu *psykhe* anlayışının ise *psykhe*'nin her şeyi tanıyan bir şey olarak düşünülmüş olmasından ileri geldiği söylenebilir.

Öte yandan, *psykhe*'yi karşıtlar üzerinden tanımlayan düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürler, Aristoteles'e göre, karşıtları ilke saymakla birlikte *psykhe*'yi de karşıtlardan oluşturmaktadırlar. Şöyle ki, onlar karşıtlardan birini ilke yaparak *psykhe*'yi de bir karşıt olarak ortaya koymaktadırlar. Bu düşünürlerden bazıları, yaşamak sözcüğü yani *zen*, kaynamak anlamındaki *zein* fiilinden geldiğinden dolayı *psykhe*'nin karşıtlardan biri olan 'sıcak' olduğunu ifade etmekteyken bazıları ise, *psykhe* sözcüğünün serinlemek ve nefes

[220] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404b15-405a8, ss. 45, 47.
[221] A.g.e., 405b8-10, s. 49.

almak anlamına gelen *katapsyksis* fiilinden geldiğini düşünerek *psykhe*'nin 'soğuk' olduğunu dile getirmektedirler.[222]

Özetle, Aristoteles'ten önce *psykhe* üzerine düşünce ortaya koymuş filozoflar, bu kavramı daha çok hareketle ilişkisinde değerlendirmektedirler. Çünkü onlara göre hareketsiz olan bir şey başka herhangi bir şeyi hareket ettiremeyeceğine göre *psykhe*, kendinde harekete sahip olan şey olması bakımından doğadaki hareketin kaynağıdır. Bu bakımdan, bu filozoflar için *psykhe*'nin doğasının hareket olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu düşünürler için her şey, kendisi hareket halinde olan *psykhe* tarafından hareket ettirilmektedir. Aristoteles, bu görüşleri özellikle *Metafizik* ve *Fizik* eserlerinde, kendisi hareketsiz olan bir hareket ettiricinin düşünülememiş olmasından dolayı eleştirmektedir.

Aristoteles'e kadar gelinen süreçte *psykhe* üzerine ortaya konulan görüşleri incelikten sonra Aristoteles'in bu görüşler üzerine getirdiği eleştirilere yer vermek gerekmektedir. Çünkü bu inceleme, onun canlı/canlılık araştırmasını hangi temeller üzerine kurmuş olduğunu daha anlaşılır bir hale getirmek açısından önem taşımaktadır.

B. Aristoteles'te *Psykhe* Neyi İfade Ediyor?

1. Aristoteles'ten İtirazlar

Yukarıda Sokrates öncesi doğa düşünürlerinin ve Aristoteles'ten önceki bazı düşünürlerin *psykhe*'yi hareketle (*kinesis*) ilişkisinde ele almış oldukları üzerinde duruldu. *Psykhe*'yi hareketle ilişkisinde ele almak, Aristoteles için doğrudan hatalı bir yaklaşım olmamakla birlikte hareketin doğrudan *psykhe*'ye içkin ve onun doğası olan bir şey olarak tanınması Aristoteles'in bu konu hakkındaki temel itiraz noktasıdır. Çünkü ona göre bir şey başka bir şeyden dolayı da hareket edebilir, kendi kendine de hareket edebilmektedir. Fakat *Fizik*'te de ifade edildiği gibi, hareket ettirici olanın kendisinin hareket etmesi zorunlu değildir.[223] Bu bakımdan *psykhe*'nin hareket ettirici olduğu kabulünden hareket

[222] A.g.e., 405b20-29, s. 51.
[223] Aristoteles, *Fizik*, 256b5-10, 256b20-25, ss. 365-367.

edildiğinde, onun kendisinin hareket etmesinin zorunlu bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, *psykhe*'nin varlığının hareket etmeye dayanmayan bir şey olduğu ve onun doğasının hareket etmek olmadığını düşünmek mümkün olabilmektedir.[224] Aristoteles'te bunun nasıl savunulduğunu anlayabilmek için öncelikle *psykhe*'nin kendinde hareket eden veya hareketten pay alıp almayan bir şey olup olmadığını incelemek gerekmektedir.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de *Fizik*'ten ve *Kategoriler*'den farklı olarak yer değiştirme, başkalaşma, azalma ve çoğalma şeklinde dört çeşit hareketin olduğunu dile getirmektedir.[225] Buna göre *psykhe*, eğer doğrudan hareketle ilişkiliyse, o halde onun bu dört hareket çeşidinden en az birine uygun olarak hareket ediyor olması gerekmektedir. Bununla birlikte *psykhe*, eğer ilineksel anlamda hareket etmiyorsa o halde onun doğal olarak harekete sahip olduğu söylenebilecektir. Bu durumda ise bütün hareketlerin bir yerde geçmesinin zorunlu olmasından dolayı, doğal olarak, *psykhe*'ye bir yer tanımlamak gerekmektedir. *Psykhe* kendi kendini hareket ettiren bir varlıksa o halde hareket etmenin ona ilineksel olarak ait olamayacağı açıktır. Buradan hareketle eğer ruh ilineksel anlamda değil de kendi kendini hareket ettiren bir şey olarak harekete dâhil oluyorsa o halde doğal olarak hareketten pay alan bir şey olarak o, bir yere sahip olacaktır. Buna göre, *psykhe*'nin bedeni hareket ettirdiği düşüncesinden hareketle, *psykhe* -hareket eden bir şey olarak alındığında- kendisi nasıl hareket etmekteyse bedeni de öyle hareket ettirmesi gerekmektedir. Bu bakış açısından hareketle bunun aksi de doğru olur. Yani beden nasıl hareket etmekteyse *psykhe* de o hareketleri yapmaktadır. Buradan hareketle, beden yer değiştirme şeklinde hareket ettiğine göre *psykhe*'nin de ya bütünüyle ya da kısımları bakımından yer değiştirmesi, dolayısıyla da bedenden çıkıp tekrar ona girmesi türünden edimlerin mümkün olduğu düşünülebilir. Böyle bir yorum, ölmüş canlıların tekrar dirilmesini de olanaklı kılmaktadır.[226]

[224] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405b32-406a12, ss. 51-53.
[225] Aristoteles *Fizik*'te azalma ve çoğalmayı nicel hareket olarak tek başlıkta değerlendirdiği için üç, *Kategoriler*'de ise oluş ve bozuluşu da ayrı başlık altında ele aldığı için altı çeşit hareket olduğunu söylemektedir. Bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 15a15, s. 87.
[226] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 406a30-406b5, ss. 53-55.

Aristoteles'e bakılırsa Demokritos, *psykhe*'nin kendini nasıl hareket ettiriyorsa içinde bulunduğu bedeni de o şekilde hareket ettirebileceğini ifade etmektedir. Buna göre *psykhe*'nin yapısında bulunan ve sürekli hareket halinde bulunan bölünmez küresel cisimler, doğaları durmaya uygun olmadığından dolayı, cismin tamamını da bu hareketin etkisiyle sürükleyip hareket ettirmektedirler. Fakat Aristoteles için *psykhe*, hayvanı bu şekilde değil de daha çok bir tercih ve akıl yürütme ile hareket ettirmektedir.[227] Çünkü Demokritos'un görüşlerine uygun olarak doğası sürekli hareket etmek olan küçük küresel cisimlerin bulunduğu yerde durmasının söz konusu olamayacağı açıkça görünmektedir. Bu nedenle Demokritos'un *psykhe*'ye yaklaşımı, canlıda bulunan hareket ve durağanlık konularını tam anlamıyla karşılar nitelikte olmayan görüşler barındırmaktadır.

Buna benzer şekilde Timaios da *psykhe*'nin bedeni hareket ettirdiğini söyleyerek bu görüşlerini doğa ile temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, *psykhe* kendisi hareket eden bir şey olup bedenle de iç içe olduğundan, aynı doğadaki gibi bir uyum sağlamak ve tüm evrenin ahenkli bütün oluşturması adına, bedeni de hareket ettiren bir şeydir. Burada uyum içinde bulunan ruhtan, evrenin ruhundan kastın esasen bir tür akıl ve akıl etme olduğu anlaşılır durumdadır. Fakat Aristoteles için açık olan başka bir şey vardır ki, o da akıl etmek, akıl yürütmek denilen şeyin hareketten daha çok durağanlığa yakın olduğudur. Bu bağlamda değerlendirildiğinde eğer hareket *psykhe*'nin varlığına içkin değilse, o halde onun doğasının dışında ve ona aykırı bir şekilde hareket ettiğini söylemek mümkün olmaktadır.[228]

Psykhe hakkında ileri sürülen görüşlerden çıkan diğer bir sonucun da *psykhe*'nin bedenle bağlantılı olduğu argümanı olduğu söylenebilmektedir. Bu görüşler Aristoteles'e göre *psykhe*'yi bedene bağlamakta, onu bedenin içine yerleştirmekte fakat bunun neden böyle olduğunu belirtmemekte ve bedenin nasıl bir halde bulunduğuna değinmemektedirler. Oysa Aristoteles'e bakılırsa ruhla da bedenle de ilgili bir soruşturma gerçekleştirilecekse aralarında bulunan ortaklık nedeniyle bundan bahsetmek zorunluluk arz etmektedir. Bu

[227] A.g.e., 406b16-26, ss. 55-57.
[228] A.g.e., 407a2-5, 407a32-35, ss. 57-61.

ortaklık nedeniyledir ki biri etkide bulunduğunda diğeri etkiye maruz kalmakta, biri hareket ettirilirken diğeri hareket ettirmektedir. Bunun tersi olarak da örneğin, Pythagorasçılarda olduğu şekliyle, rastgele bir ruhun rastgele bir bedenin içine sızabilmesinin mümkün olduğunu dile getiren anlayışlar gibi, başka bazı düşünürler de sadece ruhun nasıl bir şey olduğunu anlatmaya çalışarak ve her bedenin kendine özgü bir forma sahip olduğunu göz ardı ederek beden hakkında bir şey söylemekten kaçınmaktadırlar. Oysa Aristoteles için rastgele şeyler arasında yukarıda da bahsedildiği türden bir etkileşimin söz konusu olamayacağı açıkça görünmektedir.[229]

Psykhe hakkında yer verilecek diğer görüşlerden biri de *psykhe*'nin bir uyum olduğunu ifade eden yaklaşımdır.[230] Uyum, *Oluş ve Bozuluş*'ta karşıtların kıvamı olarak belirtilmektedir.[231] Bununla birlikte karşıtlardan oluşan şey ise bedendir. Aristoteles'e bakılırsa uyum karışmış olanların bir oranı (*logos*) ya da birleşimi olduğundan ve *psykhe* bu ikisi de olmayacağından dolayıdır ki o, uyumla anılabilir bir şey değildir. Kaldı ki Aristoteles'e göre hareket ettirmenin kendisi uyumdan ileri gelen bir şey de değildir. Sonuç olarak uyumdan *psykhe* ilgili bir şey olarak değil de, daha çok sağlık ve bedensel erdemler ile ilgisinde söz açmak daha doğru olacaktır. [232]

Yine uyumla ilgisinde, *psykhe*'nin bedenin kısımlarının bir birleşimi olduğunu söyleyen kimseler de mevcut olmakla birlikte bu sav, Aristoteles için, bedenin farklı kısımlarında farklı birleşimlerin olduğu göz önüne alındığında örneğin aklın, neyin bir bileşimi olduğu konusunun açıkta kalması sebebiyle kabul edilebilir olmaktan uzaktadır. Buna benzer şekilde *psykhe*'nin karışımın oranı olması da, örneğin etle kemiği meydana getiren ögelerin karışım oranının aynı olmamasından dolayı mantıksız bir savdır. Bu iki savın tek tek mantıksız olmasının da ötesinde, bedendeki kısımlar ögelerin karışmış halleri olarak alınacak olsa ve karışımın oranının bir uyum yani *psykhe* olduğu kabul edilse dahi o zaman bedenin bütününde birden fazla ruh olduğunu kabul etmek zorunlu hale gelecektir.

[229] A.g.e., 407b15-26, s. 61.
[230] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Platon, *Phaidon*, 85E, 92B-95B, ss. 145, 167-181.
[231] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, I, 10, ss. 63-69.
[232] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 407b30-35, s. 63.

Konu ettiğimiz savları destekler nitelikte görüşler öne süren Empedokles de bedenin her bir kısmının ayrı bir oranı olduğunu söylemekle esasen Aristoteles'e göre, *psykhe*'nin o oran mı yoksa o kısımların içinden çıkan başka bir şey mi olduğunu karıştırmaktadır. Çünkü Aristoteles için *psykhe* bir bütün olarak, iyi düzenlenmiş bir şehri yöneten tek bir yönetici gibi olduğundan bedenin ayrı kısımlarında dahi aynı etkilerle beliren bir ilkedir.[233]

Bu durumda yukarıda konu edilen argümanlar göz önünde bulundurulduğunda, genel olarak *psykhe*'nin bedenin kısımlarının karışımından başka bir şey olduğu söyleniyorsa o halde hayvanın et ya da başka herhangi bir kısmı olmaklık ortadan kalktığında *psykhe*'nin de ortadan kalkıyor oluşunun nasıl açıklanacağı merak uyandırıcıdır. Bunun yanında eğer *psykhe* karışımın oranı olarak var değilse ve bedenin her bir kısmının *psykhe*'si de ayrı değilse, o halde *psykhe* terk ettiğinde bozulup yokoluşa tabi olan şeyin ne olduğu da belirsiz kalmaktadır. Tüm bu ifade edilenlerden hareketle *psykhe*'nin bir uyum olmadığı artık açıklık kazanmış görünmektedir.

Aristoteles'e göre *psykhe*'nin hareketine ilişkin bir inceleme yapılacaksa o halde onun bu hareketliliğini acı çekmek, neşelenmek, cesaret etmek ve korkuya kapılmak, öfkelenmek gibi duygulanımlar ile duyumlamak ve akıl yürütmek gibi hususlar üzerinden sorgulamak bu soruşturma nezdinde daha işe yarar gözükmektedir. Buradan hareketle, *psykhe*'nin acı duyduğunu, öğrendiğini, akıl ettiğini söylemekten daha çok insanın tüm bunları *psykhe* aracılığıyla gerçekleştirdiğini söylemek mantığa daha uygun düşmektedir. Burada kastedilen şey hareketin *psykhe*'nin içinde bulunuyor olması değil; zaman zaman ruha varması, zaman zaman ise ruhtan çıkması durumudur. Buna örnek olarak duyumun dışarıdan gelen bir şey olarak ruha varması, hatırlamanın ise ruhtan çıkarak duyu organlarındaki hareketlere ulaşması verilebilir.[234] Tüm bu ifade edilenlerden kalkarak *psykhe*'nin hareket edemeyeceği ve bu şekilde hareketten yoksunsa da kendisi tarafından hareket ettirilen bir şey olmadığı açıkça ortadadır.

[233] A.g.e., 408a10-24, ss. 63-65.
[234] A.g.e., 408a34-408b19, ss. 65-67.

Demokritos'un küçük küresel cisimleri *psykhe*'nin temeli ve hareketin sürekli nedeni olarak kabul etmesi, esasen *psykhe*'nin küçük parçalı bir cisim olduğunu kabul etmekle aynı şeydir. Bu kabul, aynı zamanda bedenin *psykhe* tarafından hareket ettirildiğini de ifade etmektedir. Buna göre, Aristoteles'e bakılırsa eğer *psykhe*, duyumlayan bedenin tamamında bulunmaktaysa o halde aynı yerde iki tane cisim bulunması gerekecektir.[235]

Öte yandan Aristoteles'ten önce *psykhe*'yi tanımlamaya çalışan düşünürlerin bunu birbirinden farklı veya dolaylı da olsa aralarında benzerlik kurulabilecek türden üç yolla gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu düşünürlerden bir kısmı *psykhe*'nin en hareket ettirici şey olmasını onun kendi kendisini hareket ettiriyor olmasına bağlamış, bir kısmı onun en küçük parçalı cisim olduğunu ya da diğer başka her şeyden cisimsiz olmaya en yakın olan şey olduğunu savlamış ve burada son olarak söz edeceğimiz bazı düşünürler de *psykhe*'nin ögelerden oluştuğunu ileri sürmüşlerdir.

Aristoteles için *psykhe*'nin ögelerden oluştuğunu öne süren düşünürler onun en temelde varolanları duyumlayan ve tanıyan bir şey olduğu kabulünden hareket ederek benzerin benzeri tanıdığı görüşünü ilke kabul etmektedirler. Buna dayanarak *psykhe*'nin şeyler olduğunu söylemek gibi olumsuz bazı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bu sonuca bakılırsa ögelerin dışında sonsuz sayıda ögelerden oluşmuş şey(ler) olduğu düşünülecek olunursa, *psykhe*'nin bu sonsuz sayıdaki şeyi/şeyleri tanıdığı kabul edilse dahi bunlardan oluşan bütünün (*synolon*) ne tarafından tanınıp duyumlanacağı burada belirsiz kalmaktadır. Buna göre tanrının, insanın, et ve kemiğin ne olduğu hususunda elde edilen bilginin de bir bütünlük arz etmesi olanaksız görünmektedir. Kaldı ki bu varlıkların ögeleri rastgele bir araya gelmiş ögeler olmanın dışında onlar, belli bir oran (*logos*) içinde bulunan ögelerdir. Daha önce de soruşturmasını yaparak oran ve birleşimin *psykhe*'nin içinde bulunmadığını söylediğimiz göz önünde bulundurulduğunda, o halde ögelerin *psykhe*'nin içinde bulunmalarının tanıma ve duyumlamaya bir fayda sağlamayacağı da açıkça görülmektedir. Çünkü eğer oran ve birleşimin *psykhe*'nin içinde olmadığı halde ögelerin *psykhe* içinde bulunur türden şeyler olduğu kabul edilirse, o halde her öge yalnızca kendi

[235] A.g.e., 409a32-409b10, s.71.

benzerini tanımakla kalacak fakat bütününde eti, kemiği ya da insanı tanıyamayacaktır.[236] Buradan hareket edildiğinde insanın, bütünlüğünde ele alınması gereken pek çok varolanın ve hatta tanrısal olanın dahi parçalı olarak anlaşılabileceği gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles'e göre, *psykhe*'nin bütün ögelerden oluştuğunu söylemek bizi böyle türden karmaşık sonuçlarla baş başa bırakmaktadır. Bunun yanında eğer benzerin benzeri tanıdığı ve onu duyumladığı söylenirse, aynı zamanda benzerin benzerden etkilendiğini de söylemek gerekmektedir. Buradan hareketle de duyumlamanın, akıl etmenin, tanımanın da bir tür etkilenme ve hareket ettirilme olduğunu söylemek gerekmektedir.[237] Fakat Aristoteles bunun böyle olmadığını, *psykhe*'nin tek başına böyle bir etkilenmeye maruz kalmadığını belirterek bu görüşü de reddetmektedir.

Bunun yanında Aristoteles'e bakılırsa ruhun bütün ögelerden oluştuğu görüşünü öne süren Empedokles'te bu açmazlar açıkça görülebilmektedir. Çünkü Empedokles'e göre her bir öge, bedendeki ögeler aracılığıyla ve bu ögelerin aralarındaki benzerlikler üzerinden tanınmaktadır. Fakat Empedokles, hayvanların bedenlerinde topraktan oluşan kemik, lif ve kıl gibi kısımların herhangi bir şeyi hatta kendi benzerlerini dahi duyumlamadıklarını söyleyerek kendi savını açmaza uğratmaktadır.[238] Bu durum Aristoteles için ayrıca Empedokles'in ileri sürdüğü görüşler doğrultusunda tanrıyı kıt anlayışlı bir varlık olarak gördüğünü göstermektedir. Çünkü tanrı ögelerden biri olan nifakı[239] doğası gereği tanımayandır. Onun dışında kalan bozuluşa tabi olan ölümlü varlıklar ise kendileri bütün ögelerden oluştuklarından nifakı da tanır nitelikte varolanlardır. Bununla birlikte başka bir tutarsızlığa daha değinmek gerekmektir: Mademki varolanlar en az bir ögeden oluşmaktadır, o halde bütün varolanların ruhu olduğundan da söz etmek gerekecektir. Çünkü tanıma edimi ruha indirgendiğine göre ve en az bir ögeden oluşan bir varolan da en az bir ögeyi veya onunla benzerliği olan

[236] A.g.e., 409b25-410a10, ss. 73-75.
[237] A.g.e., 410a24-27, s. 75.
[238] Benzerin benzeri tanıması ve buna karşı olanlar için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405b15-25, 410a23-25, 417a1-9, ss. 49-51, 75, 115; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 323b1-20, ss. 47-49.
[239] Empedokles'te doğada ögelerin ayrışmalarını sağlaması bakımından hareketin kaynağı olan iki nedenden biridir. Bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 333b10-334a9, ss. 87-89; Sassi, "Herakleitos ve Empedokles", s. 64; Atayman, a.g.e, s. 50; A. Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi*, s. 109; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, ss. 57-58; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 52; Thilly, a.g.e., s. 46.

varolanları tanıyabileceğine göre, o halde tüm varolanlar bir ruha sahip olmalılardır. Diğer bir tutarsızlık ise ögelerin maddeye benzer bir şey olarak ele alınıp fakat aynı zamanda onları bir arada tutan şeyin maddeyi de aşan bir güç olduğunun ifade edilmesi olmaktadır. Bununla birlikte ruh ve özellikle akıl söz konusu olduğunda ondan daha iyi ve ona hükmeden başka herhangi dışsal bir şeyin olamayacağı da bu konuya tutarsızlık karıştırmaktadır. Çünkü Aristoteles için mantıklı olan aklın en başta ve hükmeden olması iken Empedokles ve takipçileri ilk varolanların ögeler olduğunu dile getirmekle hem doğru olmayan hem de kendileriyle de çelişen görüşler ortaya koymaktadırlar.[240]

Aristoteles'e göre ruhu varolanları duyumlaması ve tanıması bakımından ögelerden oluşturan düşünürler de ruhun en çok hareket ettiren şey olduğunu söyleyenler de ruhun bütünü hakkında bir şey söyleyememektedirler. Çünkü ona göre her duyumlayabilenin hareket ettiğini söylemek olanaklı görünmemektedir. Bunu esasında sabit hayvanların olduğunu gözlemleyerek dahi söyleyebilmekteyiz.[241] Kaldı ki bitkiler de hareket etmedikleri (yer değiştirme anlamında) ve duyumlamadıkları ve pek çok hayvan da akıl yürütmesi olmadığı halde yaşamaktadır.[242]

Bununla birlikte, atomların küresel olmalarından dolayı, kendi atomcu görüşüne uygun olarak, *psykhe*'yi de küresel atomların özünü oluşturan harekete indirgeyen Demokritos'a da karşı çıkan Aristoteles, sürekli olarak hareket halinde bulunan atomların ve buradaki harekete indirgenen *psykhe*'nin dinginliği sağlayamayacağı ve canlı varlıkların tümü göz önüne alındığında hareketin her canlı varlık için farklılıklar gösterebileceği gerekçeleriyle Demokritos'un görüşlerini de reddetmektedir. Aristoteles ayrıca her beden yapısının kendisine özgü bir biçime sahip olduğunu öne sürerek Pythagorasçıların ve Platon'un 'ruh göçü' anlayışına da karşı çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre her *psykhe* ona özgü bir bedenle, her beden de kendine özgü bir *psykhe* ile bir aradadır. Yani canlı varlıklar söz konusu olduğunda, bir form sadece tek bir tip madde ile yani ona uygun olan madde

[240] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 410a28-410b17, ss. 75-77.
[241] Sabit hayvanlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Aristotle, *History of Animals*, I, I, 8, s. 4-5; VIII, I, 3, ss. 194-195; Aristotle, *Parts of Animals*, 681b30-35, 683b5-25, ss. 339, 349.
[242] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 410b17-25, ss. 77-79.

ile varolabilmekte, örneğin insan ruhu gibi belli türden bir *psykhe* belirli türden bir beden gerektirmektedir. Çünkü Aristoteles için bir şeyin formu, onun ona özgü olan maddesinin o şeye özgü olan aktivitesidir.[243] Örneğin insanın formu, atın maddesinde ya da tunçta gerçekleşememektedir. Bu, temelde, Aristoteles'te formun maddeye bağımlı olduğu görüşüne dayanmaktadır.[244]

Görüleceği gibi, Aristoteles'ten önce *psykhe* üzerine ortaya koyulan görüşler, her ne kadar çeşitli yönlerden benzerlikler taşıyor olsa da oldukça dağınık bir görünüm sergilemektedirler. İster madde, ister hareket (*kinesis*) veya duyumlama (*aisthesis*) ile ilişkilendirilerek ele alınmış olsun, ister düşünme ve düşünceyle ilgisinde, ister var olanın gerçek biçimi olarak ifade edilsin, Aristoteles'e gelinceye dek, *psykhe*'nin kapsamlı olarak ele alınışından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Aristoteles'e kadar *psykhe*'nin kavramsal içeriğinde meydana gelen değişimlerden sonra Aristoteles'in *psykhe*'si canlının/canlılığın merkezine oturarak felsefe tarihindeki yerini almıştır. Aristoteles ile birlikte *psykhe*'de bir anlam bütünlüğüne ulaşan ruh kavramı yaşam, hareket, duyumlama, düşünme etkinliği gibi canlının/canlılığın en temel faaliyet ve yetilerinin odak noktası haline gelmiştir. Çünkü Aristoteles, *psykhe*'yi bütün canlı varlıkların doğrudan yaşama ilişkin etkinliklerinin nedeni veya amacı olarak belirlemiştir.

Psykhe'nin hangi anlamda neden veya amacı ifade etmekte olduğunu anlamak önce onun doğa (*physis*) kavramı üzerinden incelenmesini gerektirmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre ruh yaşayanların ilkesi olduğundan, onu tanımak, doğayı tanıyabilmek için gereklidir. *Ruh Üzerine*'nin I. Kitabının başında Aristoteles, incelemek istediği şeyin öncelikli olarak ruhun varlığı ve doğası, sonrasında ise ruh ile ilişkisinde ruha özgü olan ve yaşayanlarda ruh kaynaklı bulunan şeyler olduğunu söylemektedir.[245]

[243] H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimleri Üzerine Bir İnceleme (II)", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 101.
[244] Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 18 (2014), ss. 92-93; Lear, a.g.e., ss. 35, 137; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 308; Weber, a.g.e., s. 96; Russell, a.g.e., s. 200; Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.144.
[245] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 402a1-10, s. 31.

2. Doğa Olarak Psykhe

Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de ifade ettiği gibi, canlı varlığın doğasının kavranabilmesi, *psykhe*'nin incelenmesini gerekmektedir. Çünkü doğal bir varlığın doğasının ne olduğunun ortaya çıkarılması o varlığın nedeninin, yani onu meydana getiren ilkenin ne olduğu üzerinde durmayı gerektirmektedir. Aristoteles için canlı varlığın nedeni *psykhe* olduğuna göre, canlı varlıkların doğası da *psykhe*'nin ele alınmasıyla açıklık kazanmaktadır.[246]

Aristoteles'in varlık görüşü, tek tek tüm varolanları değil, varlık türlerini temel almaktadır. Bu nedenle onun canlı/canlılık araştırmasının da tek bir varlık türünün değil, tüm varlık türlerinin özünü açığa çıkarmak, varlıkları o varlık yapan şeyin temelde ne olduğunu araştırmak üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'in özü açığa çıkarmayı hedefleyen bu yaklaşımı, varlık türleri arasındaki en temel nitelik farklarını ortaya koymaktadır. Varlık türleri arasındaki bu farklar her varlık türünün kendine özgü doğasını ifade etmektedir. Varlık türlerinden biri olan canlı varlığın ona özgü olan nedeni –tözü- yani doğası, onu doğal cansız varlıklardan ayıran temel farkı ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bir canlı varlığın sadece ona özgü olan yetisi de, onun diğer canlı varlıklardan ayrıldığı özünü vermekle birlikte bu öz -örneğin insanın düşünme yetisinin sadece ona özgü olmasında olduğu gibi- aynı zamanda o canlı varlığın ve onun türünün doğasını da ifade etmektedir. Aristoteles'in varolanlara ilişkin bu yaklaşımı, onun felsefesinin doğalcı bir görüş ekseninde bulunduğunu da ifade etmektedir.[247] Buradan hareketle, canlı varlığın tüm varolanlar arasında ayrımını ortaya koyabilmenin yolunun öze ilişkin bir araştırmadan geçtiğini ve canlının özüne ilişkin yapılan belirlenimlerin de onun cansız ve de yapay varlıklardan ayrımını ifade ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu nedenle, canlı/canlılık araştırmasının temelde bir öz araştırmasına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Çünkü Aristoteles'te canlı varlıklar, doğal bir varlık olarak ona özgü özelliği ve bu özelliğini gerçekleştirmesi bakımından ele alınmaktadır. Aristoteles, canlının doğasını inceleme konusu yaparken

[246] A.g.e., 402a5-10, s. 31.

[247] Aristoteles, *Metafizik*, 1041a8, 1041b25-30, ss. 406, 409; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", ss. 129-130; Barış Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 1.

canlı varlığı o varlık yapan şeyin ve onun özelliğinin ne olduğu üzerinde durarak aslında canlıya özgü özü ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu özün ortaya çıkarılması, canlının diğer varlıklardan ayrılığını da ifade etmekle birlikte, bir bakıma varlık türleri arasındaki çeşitli benzerliklerin de açığa çıkmasını sağlamaktadır. Canlı varlığın ayrımını ortaya koyan özü, onun doğası gereği öyle var olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu, aynı zamanda, canlı varlığın bir ereklilik içerisinde bulunduğunu da göstermektedir. Buradan hareket edildiğinde, canlı varlığın doğasını ortaya koyan özün, onun hem varolma nedeni hem de varolma amacı olduğu söylenebilmektedir.

Buradan hareketle, canlı/canlılık araştırmalarında öncelikle canlı varlığın ayrımını ortaya koyan Aristoteles'in, canlı varlığın doğası üzerine yaptığı incelemenin bir öz incelemesi olması bakımından, aslında *arkhe* üzerine odaklandığını söylemek mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in de *arkhe* arayışında olan diğer Yunan düşünürleriyle nesnesi bakımından olmasa da düşünme biçimi bakımından benzer bir yerde durduğu söylenebilir. Çünkü Hesiodos'tan başlayıp doğa filozoflarına uzanan süreçte varlığın doğasının ne olduğu sorusuna ilişkin araştırmaların bir *arkhe* arayışı olduğu bilinmektedir.[248] Bu bilgilerin ışığında Aristoteles'in de canlı varlığı, o varlık yapan şeyin temel özelliğinin ne olduğunu araştırması bakımından benzer bir çizgiyi izlediği düşünülebilir.[249] Dolayısıyla onun canlı varlığa ilişkin öz araştırmasının bir *arkhe* araştırması ve bu *arkhe* arayışının da canlı varlığa bir doğa tanımlama çabası olduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles'te canlı/canlılık problemine öncelikli olarak canlı varlıkların nasıl ele alındığıyla başlamak gerekmektedir: Aristoteles'te canlının doğal varlık olarak ele alındığını, çünkü onun felsefesine temelde doğalcılığın hâkim olduğunu, eserlerinde karşımıza çıkan 'doğa' ve 'doğal olmak' gibi ifadelere dayanarak söylemek mümkün olmaktadır. Onun düşünce sisteminde karşı karşıya kaldığımız bu doğalcı yaklaşım, canlı

[248] Denkel, a.g.e., ss. 20-21.
[249] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı* ss. 1-2; Adem Ökten, *Nedensellik, Zorunluluk ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe ile Bilimde Anlam ve Kullanımları*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 5.

varlıkların doğada bütünlüklü bir şekilde ele alınabilmesi bakımından son derece önem taşımaktadır. Örneğin, onun eserlerinde geçen "bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler"[250] ve doğası gereği "insan politik bir canlıdır (*zoon politikon*)"[251] ifadeleri, onun insan ile doğa arasında doğal olarak var olduğunu ileri sürdüğü ilişkiyi göstermektedir. Çünkü burada geçen 'bilmek istemek' ile 'politik canlı' ifadeleri insanın doğal özelliklerine işaret etmektedir.[252]

Aristoteles'te canlı varlığın doğal varlık olarak ele alınmasının nasıl bir anlam taşıdığına açıklık kazandırmak için öncelikli olarak onun doğa (*physis*) kavramından ne anladığına bakmak gerekmektedir. Doğa ona göre en genel haliyle, her şeyin -canlı ve cansız varlıların- doğuştan getirdiği, kendinde taşıdığı özelliği, onun yapısı olarak karşımıza çıkmaktadır.[253] Bu genel belirlenime ek olarak Aristoteles'in *Metafizik*'te doğaya ilişkin daha özellikli belirlenimlerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre doğa:

i. Büyüyen şeylerin meydana gelişi
ii. Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öğe[254]
iii. Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi
iv. Herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde[255]
v. Doğal şeylerin tözü[256]

---

[250] Aristoteles, *Metafizik*, 980a21, s. 107.
[251] Aristoteles, *Politika*, 1253a1, s. 159.
[252] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 1; Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir: İlya Yayınevi, 2003, s. 26.
[253] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı* s. 10.
[254] Doğal varlıkların ilk maddesi veya tohum. İlk madde, o olmadan varlıkta hiçbir şeyin köken olamayacağı şeydir. Olgun bir biyolojik varlığın varlığa gelmesinin dayanak anlamındaki kökenidir. Buna göre, ilk madde töz değil, fakat tözün varlığa gelebilmesi için gerekli olan zorunlu bir bileşendir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 275, 8. dipnot; Gerald, a.g.m., ss. 117-118.
[255] Aristoteles'e göre, *"bu ilk madde, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir. Örneğin tuncun, heykelin ve tunçtan yapılan şeylerin: tahtanın, tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür. Doğal şeylerin öğelerinin de –bu öğeler olarak ister Ateş, ister Toprak, ister Hava, ister Su, ister başka herhangi bir benzer ilke, ister bu öğelerden birkaçı veya nihayet ister onların tümü kabul edilsin- bu anlamda onların doğaları oldukları söylenir."* Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1014b30-35, s. 276.
[256] Bu ifade, doğal olarak varolan bir şeyin, oluş ve varlığın doğal ilkesini kendisinde taşısa dahi bir forma sahip olmadığı sürece bir doğasının olamayacağına vurgu yapmayı gerektirmektedir. Buna göre doğal bir nesne, hayvanlar ve onun kısımlarında olduğu gibi, madde ile formun birleşik haline karşılık (*synolon*)

olarak belirlenebilmektedir.[257] Buna göre, Aristoteles için, bir şeyin doğasının bir tür tözü ifade etmesinden dolayı doğa kavramının, bir anlam genişlemesi sonucunda her türlü töz için kullanılması da mümkün hale gelmektedir. Buradan hareketle doğanın, *"kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü"* olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre madde eğer doğa olarak adlandırılmaktaysa, bunun nedeni maddenin hareketin ilkesini taşıma yeteneğine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, yukarıdaki tanımlamalarda da verildiği üzere oluş ve büyüme süreçlerinin doğa olarak kabul ediliyor olmasının nedeninin, bu süreçlerin de hareketin ilkesinden çıkıyor olmasından kaynaklandığı söylenebilmektedir. Doğal varlıkların taşıyor oldukları bu hareket ilkesi, bu varlıklarda potansiyel olarak ya da etkin halde bulunan bir şeydir.[258]Aristoteles'in doğa kavramına ilişkin yaptığı belirlenimlerle *Fizik*'te de karşılaşmaktayız. Burada varlığın tözü olarak karşımıza çıkan doğa, varlığı o varlık yapan şey anlamıyla ifade edilmektedir. İlk hareketin ilkesi olarak doğa ise kendinde hem hareket (*kinesis*) hem de durağanlığı barındırması bakımından bir hareket ve durağanlık ilkesi olarak belirlenebilir.[259] Doğanın hareket ve durağanlık ilkesi olması bakımından, bir 'meydana getirme' ilkesi olarak da karşılanabileceğini söylemek mümkündür. Aristoteles, bu haliyle doğayı:

> Kimi varolanlar doğal, kimi varolanlar ise başka nedenlere bağlı. Doğal olanlar: hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler, yani toprak, ateş hava, su (bunların ve bu gibi nesnelerin doğa gereği varolduğunu söylüyoruz); bütün bunlar varlıkları doğaya bağlı olmayan nesnelerden farklı görünüyor. Nitekim her biri kendi içinde bir devinim ve durağanlık ilkesi taşıyor: kimi yer açısından, kimi büyüme, eksilme açısından kimi de nitelik değiştirme açısından… Doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur.[260]

---

gelmektedir. Çünkü yalnızca ilk madde değil, form da doğadır; o, töz anlamında doğadır. Çünkü form, oluşun amacı olması bakımından şeyleri belirleyen ve onlara özellik kazandıran ilkedir. Bu nedenledir ki, doğanın her şeyden önce form olduğunu söylemek mümkündür. Fakat form, maddeden ayrı olarak işlevini yerine getiremediğinden ve maddenin doğayı kabul etme yatkınlığından dolayı maddenin de doğa olduğu söylenebilir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1015a5-10, s. 277, 3. dipnot; Kartal Soysal, a.g.m., s. 63.

[257] Aristoteles, *Metafizik*, 1014b20-1015a15, ss. 275-277.

[258] A.g.e., 1015a15-20, s. 277.

[259] Aristoteles, *Fizik*, 192b10-15, s. 51.

[260] A.g.e., 192b5-25, ss. 49-51.

sözleriyle ifade etmektedir. Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere doğa, doğal olarak varolan şeylerin nedeni, onlarda kendiliğinden bulunan ve onları var eden ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buradan hareketle, tüm canlı varlıkların varlığa gelmesini sağlayan bir doğal meydana gelme süreci olduğunu ve Aristoteles'in bu süreci organizmanın doğal formunu gerçekleştirmeye başladığı bir süreç olarak ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Erişkin hale gelmiş canlı varlıklar, bu büyüme ve olgunlaşma sürecinin sonunda bir örgütlenme düzeyine erişmektedirler.[261] İşte bu, canlı varlıkların doğal formlarını gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Canlı varlıkların büyüyüp olgunlaşırken formlarının gerçekleşmesi, organizmaya içkin bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü canlı varlıkları formlarını almaya, gelişmeye doğru iten güç, onun doğasını da ifade eden içsel değişim ilkeleridir. Buna göre, Aristoteles'te doğanın, meydana getirme ilkesi, canlı varlıkların devinim ilkesi/nedeni ve varlığın kendi içinde taşıdığı değişim gücü olduğu söylenebilir.[262] Bu içsel ilke, canlı bir varlığın neliğidir ve varlığın ne olduğu ve ne için olduğuna dair açıklama getirmektedir. Buna göre, canlı bir varlığın büyüyüp gelişmesini ve ona özgü olan etkinliğini yönlendiren ilkenin doğal olarak canlının kendisinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Canlı varlıkların büyüme sürecinde form, imkân halinden etkin hale doğru gelişmekte ve bu büyüme ve olgunlaşma sürecini form yönlendirmektedir.[263] Yani form, canlı varlığın olgunlaşmış hali ile olgunlaşmakta olan hali arasında bir bağ oluşturmaktadır. Çünkü Aristoteles'te bir canlının büyümesi, kendisi bir amaç olan gelişmiş canlı varlığa yönelik bir süreci ifade etmektedir. Buna göre, olgunlaşıp gelişmiş olan bir canlı varlığın büyüme ve olgunlaşma sürecinin uğruna (*to hou heneka*) gerçekleştiği şey olduğunu söylemek mümkündür. Bu, canlı bir varlığın doğasının amacıyla (büyümesinin uğruna gerçekleştiği şeyle) özdeş olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'te amaç, formu ifade etmektedir. Çünkü form, olgunlaşma sürecinin hem yönelik olduğu amaç[264] hem de bu süreci yönlendiren ilkedir.

[261] Lear, a.g.e., s. 35.
[262] Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s. 89.
[263] Burada gelişmekte olan canlı varlıklarda olanak halinde bulunan formun, varlığını daha önceki bir etkinliğe, yani formu tohumuna aktarmış babada etkin halde olan forma borçlu olduğu söylenebilmektedir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 202a10, s. 101; Lear, a.g.e., ss. 91, 184.
[264] Büyümenin uğruna gerçekleştiği şey.

Burada tam olarak olgunlaşmamış bir canlı varlığın doğası, türünün tam olarak olgunlaşmış bir üyesi haline gelmektir. Olgunlaşmış bir canlının doğası ise türünün etkin bir üyesi olmaktır. Dolayısıyla Aristoteles'te bir olanak olarak form, canlı varlıkların büyüyüp gelişmeleri ve olgunlaşmış hallerindeki işleyişlerini açıklamaktadır.[265]

Görüleceği gibi kendinde doğal değişme gücü bulunan, bu gücü dışarıdan alarak değil de kendi içinde bir ilke olarak taşıyan her nesnenin doğal bir varlık, bu ilkenin kendisinin doğa, bu ilkeyi bir neden olarak kendinde taşıyan her varlığın ise bir doğası olduğu söylenebilir. Böyle nesnelerin aynı zamanda töz olduğunu söylemek de mümkün olmaktadır. Çünkü konu edilen varlıklar her zaman bir taşıyıcıyla birlikte, doğa da her zaman bir taşıyıcı içinde bulunmaktadır. Buradan hareketle doğanın forma referansla belirlenen bir şey olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu, aynı zamanda doğa yoluyla meydana gelerek 'bir şey' olan şeylerin aynı forma sahip şeyler olması anlamına gelmektedir. Burada doğa, *"form ve tür bakımından aynı olan anlamında doğadır."* Çünkü Aristoteles'in ifade ettiği gibi, insan insandan meydana gelmektedir. Yani bilfiil bir insan, olanak halinde varolan insandan bir insan meydana getirmektedir. Çünkü olanak halinde olan hiçbir şey, *energeia* halinde olan bir varlık olmaksızın fiil haline geçemez. Burada canlı bir varlığın nedeninin form olduğu ortaya çıkmaktadır.[266]

Buna göre, doğal varlıkların varlığa gelme, büyüme, değişme gibi hareketlerinin ilkesini kendilerinde taşımakta olduğu söylenebilmektedir. Çünkü Aristoteles, doğayı, amacını içinde taşıyan yaşam olarak kavramaktadır. Bu şekilde, kendilerinde barındırdıkları etkin ilke nedeniyle oluşan/varlığa gelen şeylerin varlığının bitki, hayvan, insan ve onların kısımlarının varoluşunda ortaya çıktığını söylemek mümkün olmaktadır. Burada canlı varlık türlerinin gelişebilmelerinin ve etkin varlıklarına erişebilmelerinin nedeni olarak doğa, canlının kendisinde taşıdığı etkin ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle, canlı varlıkların doğasının, onun sayesinde oluştukları ve onunla varlıklarını

[265] Lear, a.g.e., ss. 36-38, 43-44, 46, 48, 50, 54, 62-64, 82; İshak Arslan, a.g.e., s. 42.
[266] Aristoteles, *Metafizik*, 1032a12-15, 1032a25, ss. 363-364; Aristoteles, *Fizik*, 192b15-35, s. 51; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", s. 126; Lear, a.g.e., ss. 43, 45, 55-56; Hartmann, a.g.e., s. 90; Weber, a.g.e., s. 87; Hegel, a.g.e., ss. 137, 143.

devam ettirdikleri içsel ilke olduğunu söylemek mümkündür. Bu, doğal varlıkların varlığa gelmelerinin ilksel nedeni olan formdur.[267]

Aristoteles doğayı töz ve hareket ilkesi olarak belirledikten sonra, doğa ile kastedilenin, doğal varlıkların ilk taşıyıcı maddesi ve formu olduğunu da dile getirerek madde-form teorisine giriş yapmaktadır. Fakat Aristoteles'e göre, bir doğal nesnenin maddesinin onun doğası olduğunu söyleyebilmek için o doğal varlığın bir forma sahip olması gerekmektedir. Çünkü bir varlığın doğasından söz edebilmek, yani nihayetinde onun doğal bir varlık olduğunu söyleyebilmek için onun olanak halindeki maddesine değil, form kazanmış, form almış gerçeklik haline bakmak gerekmektedir. İşte bundandır ki form, nesnenin maddesinden daha çok doğadır. Çünkü bir nesnenin daha çok, form alarak gerçeklik kazanmış haline 'o nesne' denmektedir. *Fizik*'te ifade edildiği gibi:

> İmdi bir tarzda doğadan kastedilen şu: kendilerinde devinim ve değişme ilkesi olan nesnelerin herbirinin ilk taşıyıcı maddesi. Bir başka tarzda da şu: şekil ve kavrama karşılık gelen biçim. Nasıl sanattan kastedilen 'sanata göre olan' ile 'sanat ürünü olan' ise, aynı biçimde doğadan kastedilen de 'doğaya göre olan' ile 'doğa ürünü olan'dır. Ama ilk durumda bir şey yalnızca olanak halinde bir sedirse, sedir biçimini henüz taşımıyorsa onun sanata göre olduğunu ve sanat ürünü olduğunu söyleyemeyiz; doğaya göre olan nesnelerde de bu böyle: olanak halindeki et ya da kemik, et ya da kemiğin ne olduğunu ona göre belirlediğimiz kavrama karşılık gelen biçimi almadan önce [kavrama göre biçimi], henüz kendi doğasına sahip değildir, 'doğaya göre' de değildir. Dolayısıyla bir anlamda doğa, kendilerinde devinim ilkesi taşıyan nesnelerin şekli (morphe) ve biçimi (eidos): bu da ayrı-başına bir şey değil, ancak kavramca ayrılan bir şey. (Bunlardan [madde ile şekilden] oluşan ise, sözgelişi bir insan, bir doğa değildir, 'doğaya göre'dir. Maddeden çok da [şekil] bir doğadır, çünkü herbir nesneye olanak halinde olduğu zamandan çok gerçeklik halinde olduğu zaman [o nesne] denir.[268]

[267] Gerald, a.g.m., s. 120-121; Aynur Yurtsever, "Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı", *Özne*, S. 11-12 (2016), ss. 249-250.
[268] Aristoteles, *Fizik*, 193a25-193b10, ss. 53-55.

Buradan hareketle, Aristoteles için bir varlık her ne kadar doğal bir tarzda var olsa da onun bir formunun olmaması, bir doğasının da olmadığı anlamına gelmektedir.[269] Buna göre doğal bir tarzda var olma ile bir doğaya sahip olmanın aynı anlama gelmediği söylenebilmektedir. Çünkü bir doğaya sahip olmak, zorunlu olarak bir forma sahip olmayı gerektirmektedir. Buradan hareket edildiğinde doğal bir varlığın doğasının form olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat Aristoteles'e göre form, her ne kadar bir varlığın doğasını ifade ediyor olsa da doğal varlık denilen şey, kendileri birer töz olan madde ve formun bir bileşimi olan bileşik tözdür. Yani doğal bir varlık madde ile formdan meydana gelmektedir. Buna göre, bileşik töz olarak adlandırılan doğal varlığın doğasını belirleyen töz formdur; yani belirlenmemiş bir şey olarak maddi töz, form tarafından belirlenerek varlığa belirli bir varlık olma halini kazandırmakta, ona doğasını vermektedir. Buna göre form, maddeye belirlenmişlik sağlaması anlamında, var olan her şeyin doğasıdır. Bu bağlamda, belirli bir varlığı ifade etmeyen maddi tözün varolma nedeninin de form olduğunu[270] ve bu bağlantıdan hareket edildiğinde ise doğal bir tarzda varolan varlığın varolma amacının da bir forma girmek olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[271]

Aristoteles'in burada doğa kavramıyla ele alınan doğal varlığa özellikle madde-form yaklaşımı ilişkisinde yer vermiş olması -onun felsefesinin sistematik bir bütünlük oluşturmasının bir sonucu olarak- canlı ve canlılığın doğasını kavramada etkili olmaktadır. Çünkü ona göre doğal varlık, tıpkı hayvan ve onun kısımları gibi, madde ile formun bileşik halidir. Çünkü Aristoteles için madde ile form birbirlerinden bağımsız olarak varolabilen şeyler değildirler. Canlının/canlılığın doğasını kavramada her iki töz de gereklidir. Buna göre, bileşik tözün meydana gelme üzerinde her şeyin başlangıcı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü canlı bir varlığın meydana gelebilmesi için halihazırda o türe ait canlı bir varlığın varolmuş olması gerekmektedir. Örneğin bir vazo, bir vazodan meydana gelmez iken bir hayvanı meydana getiren yine bir hayvandır.[272]

---

[269] Aristoteles, *Metafizik*, 1015a-1015a5, s. 277.

[270] Çünkü madde, ancak belirli bir varlığı taşıdığı takdirde doğa anlamında ele alınabilmekte ve belirli bir varlığa geldiğinde doğal varlıkta anlam kazanmaktadır. Maddenin belirli bir varlıkla birlikte anılması ise onun form kazanmış haliyle mümkün olmaktadır.

[271] Aristoteles, *Metafizik*, 1015a5-10, s. 277.

[272] Aristoteles, *Metafizik*, 1015a5-10, 1034a20-25, 1035a1-10, ss. 277, 374, 378; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", s. 128.

Bütün bu bilgilerin ışığında Aristoteles için doğal varlıkların, yapay varlıklardan farklı olarak kendi hareket -dolayısıyla da değişim- ve durağanlık ilkelerini kendilerinde taşımakta olan varlıklar olduğu söylenebilmektedir. Bu, doğal varlıkları diğer şeylerden ayıran temel özelliktir. Buradan hareketle, söz konusu canlı varlıkların doğası olduğunda ise, onların büyüme yetisinden ileri gelen yetişkin olmalarının, rastlantısal ya da onlara dışsal bir şey olmadığını söylemek mümkün olmaktadır. Örneğin insanın yetişkin olması, onun sadece et ve kemik anlamında, dolayısıyla da bedenleri bakımından büyümesi değildir. Bu bağlamda insanın yetişkin olması, bir bütün olarak insan olmasından ileri gelen doğal bir gücü, yani hareket ilkesine dayanan doğal değişim gücünü kendinde barındırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. O halde canlı varlıklardan söz edildiğinde, doğanın hareket ilkesi ve bu hareket ilkesiyle ilişkisinde ele alınan değişim gücü ile birlikte, aynı zamanda doğal varlıklara içkin bir şey olarak onlarda bulunan bir 'meydana getirme', daha açık olarak 'kendini meydana getirme' ilkesi olduğunu da söylemek mümkün olmaktadır.[273]

Aktarılanlardan anlaşılacağı gibi Aristoteles, canlı varlığı o varlık yapan özü, yani onun doğasını, doğaya bakarak ele almaktadır. Çünkü onun canlıyı ele aldığı eserlerinde, onun doğasını "değişim" üzerinden incelediği görülmektedir. Bilindiği üzere, doğada her şey süreğen bir şekilde değişim halindedir ve canlılar da doğaya içkin varlıklar olmaları bakımından değişime tabi fenomenler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Aristoteles, bu konuyla ilgisinde değişen canlı varlıkları ele alırken, aynı zamanda onlarda tüm bu değişimler gerçekleşirken, değişmeden aynı kalan bir şeyin olması gerektiği, çünkü aksinin söz konusu olması durumunda canlılar arasındaki farklılık ve ortaklıkların, bunun dayandığı özlerinin ve doğalarının ortaya konulamayacağını, dahası böyle bir şey söz konusu olduğunda değişimden dahi söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. İşte bu nedenle

[273] Burada, incelememizin konusunu canlı varlıklar oluşturduğu için, Aristoteles'in bir bütün olarak doğal varlıklar için söz ettiği "doğal değişme gücü"nü canlı varlıklar için yorumladık. Aristoteles'in felsefesi gereği, canlı varlıklara ilişkin böyle bir akıl yürütmenin onun söyledikleriyle bir bütünlük oluşturduğu görülmektedir. Aristoteles'in bu konuyla ilgisinde söz ettiği doğanın ise içinde canlı ve cansız varlıkları barındıran tabiat anlamındaki doğayı değil de, belirli bir varlığın -*ousia*'sı anlamında- doğasını ve bu belirli varlığın niteliklerini ifade ettiğini de ayrıca belirtmek gerekmektedir. Bkz. Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı* s. 11; Aristoteles, *Fizik*, 192b10-15, s. 51; Lear, a.g.e., s. 32; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 236; Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s. 89.

Aristoteles, canlılar söz konusu olduğunda değişmenin kendisine dayandırılacağı, onun hakkında konuşmayı mümkün kılan, süreğen ve kalıcı olan, nitelikleri değişime uğrarken kendisi değişmeden kalan şeyin ne olduğu üzerinde durmaktadır.[274] Aristoteles, kendisi değişime maruz kalmayan bu ilkenin canlının doğasını veren *psykhe* olduğunu dile getirmektedir. Canlılığın nedeni olan bu ilke, yukarıda da söylendiği gibi, üzerinde söz söyleyebilmemizi mümkün kılabilmesi için değişime maruz kalmayan bir şey olmalıdır. Çünkü Aristoteles için canlı/canlılık, doğal olarak varlığa konu olmakla birlikte, ona en yakın neden olarak ifade edilebilecek *psykhe*, canlı varlığa canlı olma özelliğini veren ilke/neden olarak karşımıza çıkmaktadır.[275] Canlı varlık, işte tam da bu nedenden dolayı, yani can taşıyor olmasından dolayı cansız ve yapay varlıklardan ayrılmakta, doğal canlı varlık olarak ifade edilmektedir. Bu bilgilerin ışığında bir bitkinin, hayvanın ve insanın, yani tüm canlı varlıkların doğal varlıklar olarak ele alınmalarının onların canlılık denilen şeyi *psykhe* nedeniyle bünyelerinde barındırıyor olmalarından kaynaklandığı söylenebilmektedir. Çünkü Aristoteles'e bakılırsa *psykhe*, canlı varlıkların canlılığının nedeni anlamında onların doğasını veren ilke, canlının kendini gerçekleştirme imkânı taşıyan formu, kısacası canlıyı canlı yapan şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle bitkinin, hayvanın ve insanın ne olduğu ile bu varlıkların benzerlik ve farklılıklarının neler olduğu da ancak canlılığın ilkesi olan ve bütün canlı varlıkların ilkesel anlamda ortak olarak sahip olduğu *psykhe*'nin incelenmesiyle açığa çıkabilmektedir. Çünkü *psykhe*, canlı varlık türlerine özgü özellikleri taşıyan en temel canlılık ilkesidir. Böyle bir ilkeye sahip olmak ise canlının özünü, dolayısıyla da varolma amacını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla *psykhe*'nin canlı varlığa dair en temel ve canlı varlık türlerine ilişkin en özellikli bilgileri verebileceğini söylemek mümkün olmaktadır.

Buradan hareketle, Aristoteles'in madde ve form yaklaşımından yola çıkarak, canlı varlığın bedeninin onun özünü, dolayısıyla doğasını veren şey olmadığını, canlı varlığı o doğal varlık yapan şeyin onun *psykhe*'si olduğunu söylediğini görmekteyiz. Çünkü canlı varlıklara ait yetileri barındıran *psykhe*, bu yetilere ilişkin olanakların etkin hale gelmesi ile canlı varlıkların birbirlerinden farklı olmasını sağlamaktadır. Bu nedenle bir canlı

[274] Denkel, a.g.e., ss. 127-128; Monod, a.g.e., ss. 111-112; Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", Felsefe Dünyası, S. 32 (2000), s. 23.
[275] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415b8-15, s. 107.

varlığın yaşamından ve onun yaşamsal etkinliklerinden bahsederken onun sadece bedensel yapısına ilişkin gereksinimlerinin yerine gelmesinden bahsetmek, canlı varlığın ona canlılığını veren özü, yani *psykhe*'yi görmezden gelerek onu eksik bir şekilde ele almak anlamına gelmektedir. Çünkü Aristoteles, örneğin, canlı varlıklar arasında bir varlık olan insanı ele alırken de aynı şekilde, madde-form yaklaşımında olduğu gibi, insana hem diğer canlı varlıklarla ortak olarak canlılığını veren hem de onun diğer canlılardan farklı olarak, insan olarak adlandırılmasını sağlayan *psykhe*'ye bedene göre öncelik tanımaktadır. Bu nedenle diğer canlılarda olduğu gibi insanın da doğasının incelenmesi ve açığa çıkarılmasında *psykhe* kavramı atlanması mümkün olmayan bir uğraktır. Bu türden bir inceleme, onun -diğer canlı varlıklarla ilişkisinde- doğal bir varlık olmasının ne anlama geldiğini ifade etmektedir. Çünkü Aristoteles için canlı varlıklar, *psykhe*'ye sahip olmaları sayesinde bir doğaya sahiptirler ve canlılar söz konusu olduğunda doğal bir varlık olmak, yukarıda da bahsedildiği gibi belli bir varlık olmak, yani *psykhe* ile varlığa gelmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle canlı varlık ancak *psykhe* sayesinde etkin bir varlık olma imkânına sahiptir; çünkü canlı denilen şey, ancak *psykhe*'ye tanımlı yetilerini etkin kılmasıyla varolmaktadır. Aksi bir varsayımda, örneğin insanın insan varlığı olmasından, onun insan olarak varolmasından söz edilemez; Aristoteles'in dediği gibi o sadece ismen insan olur.[276]

Sonuç olarak, her şeyin değişime maruz kaldığı doğada öncelikli olarak canlı varlığın, sonrasında ise canlı varlık türlerinin değişmeden kalan doğasının ne olduğu; canlı varlığı canlı yapan şeyin ve bir canlı varlık türünün o tür olmasını sağlayan şeyin ne olduğu, ancak canlı varlığın nedenin ve niçin bu türden bir varlığa geldiğinin bilinmesiyle, dolayısıyla da amacının ortaya koyulmasıyla anlaşılabilecektir. *Psykhe*'nin canlı varlığın ne anlamda doğası olduğunu kavrayabilmek için, canlının *psykhe* nedeniyle sahip olduğu yetilerinin incelenmesi gerekmektedir. Aristoteles, canlı varlık üzerine incelemesini bu kaygıyla gerçekleştirerek *Ruh Üzerine*'de *psykhe*'nin yetilerini ele almakta ve bu yetilerin işleyişinin de bedenle birlikte gerçekleştiğine detaylı bir şekilde değinmektedir. Burada

[276] Aristoteles, *Metafizik*, 1036b1-5, 1037a28-1037b5, ss. 384, 387; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 13; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", ss. 128-129; Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s. 95; Lear, a.g.e., s. 137.

Aristoteles'in yaşama sahip olan şeylerin bu ilke sayesinde yaşıyor olmalarından dolayı canlılık ilkesi olarak belirlediği *psykhe*[277], bütün canlı varolanlar için söz edilen bir ilke olarak bedenle birlikte ve bedende iş gören bir yetiler bütünü anlamında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Aristoteles için *psykhe* beslenme, duyumlama[278], düşünme gibi yetilerin ilkesi/nedenidir[279]; belirlenimleri bu yetiler temel alınarak yapılabilen bir yetiler bütünüdür. Bu ifadelerin de gösterdiği gibi, *psykhe*'yi daha detaylı bir şekilde ele almak yerinde olacaktır.

3. Canlı/Canlılık İçin Spesifik Bir Kavramsallaştırma: Psykhe'nin Belirlenimi

> Ruh hakkında bizden öncekilerden aktarılanlar söylendi diyelim. Şimdi baştan başlarcasına çıkış noktamıza geri dönüp ruhun ne olduğunu ve en kapsamlı açıklamasının [*logos*] ne olabileceğini belirlemeye çalışalım.[280]

I. Kısımda ifade edildiği gibi, düşünce tarihinde, özellikle Aristoteles'e kadar gelinen dönemde *psykhe* dendiğinde akla gelen ilk sorunlar arasında ahlaki ve dini problemler, ölümden sonra bir yaşamın mümkün olup olamayacağı problemi ve ruh ile beden arasındaki ilişki gelmektedir. Bu sorunların Aristoteles'in yaşadığı çağda da tartışılagelen problemler olduğu söylenebilmektedir. Fakat Aristoteles'in özellikle *Ruh Üzerine*'de ifade ettikleri incelendiğinde, bu sorunların hiçbirini doğrudan ele almadığı göze çarpmaktadır. Çünkü Aristoteles, kendisinden önceki ve çağdaşı olan düşünürlerin de kullandıkları *psykhe* kavramından oldukça farklı bir şey anlamaktadır. Ona göre *psykhe*, canlı varlığın canlılık ilkesidir. Bu nedenle, Aristoteles'te *psykhe*'nin kısaca ve genel haliyle 'can' olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[281] Bu bakımdan, Aristoteles'te *psykhe*'nin tüm canlı varlıkları içine alan bir kavram olarak ele alındığı söylenebilir.

---

[277] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a30-413b1, s. 95. Burada *psykhe*'yi, bu yetileri doğal ve potansiyel olarak barındırıyor olması bakımından 'birinci yetkinlik' olarak ifade etmek yerinde olacaktır. Bunun için Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinin 412a ve 412b (ss. 87, 89) pasajlarında yetkinliğin anlamlarına ilişkin yaptığı açıklamalara bakınız.

[278] Duyumlama ile birlikte hareket de kastedilmektedir.

[279] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b11-15, s. 95.

[280] A.g.e., 412a2-6, s. 87.

[281] Hakan Yücefer, "Ruhun Tanımı 1-En Genel Tanım", *Yaşam İşaretleri*, 17 Ocak 2010, http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/01/ruhun-tanm-1-en-genel-tanm.html.

Ruh Üzerine'nin I. Kitabında da görüleceği üzere, Aristoteles'ten önce *psykhe* kavramı, daha çok insanla ilişkisinde düşünülmektedir. Çünkü *psykhe* ya doğrudan bilmeyle ya da hareketle ilgisinde ele alınmaktadır. Bilindiği üzere insanın canlılığının bilmeyle ve hareketle bağlantıları söz konusudur. Ancak hayvandan söz edildiğinde bilmeden, bitkiden söz edildiğinde ise ne bilmeden ne de yer değiştirme anlamında hareketten söz edilememektedir. Bununla birlikte Aristoteles, *psykhe* kavramıyla 'canlı olma'ya vurgu yapmak istediğinden onun *psykhe*'ye ilişkin kavrayışının tek başına insanla ilgili olduğunu söylemek mümkün olmamaktadır. Buna göre, *psykhe*'nin canlılıkla ilişkisi kurulduğunda onu bilmeye ve hareket etmeye indirgemek mümkün değildir. Bu bakımdan Aristoteles'in, kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak, *psykhe* kavramının içerisine 'can'ı yerleştirmesiyle *psykhe* araştırmalarının alanını genişlettiği söylenebilir. Bunu, aynı zamanda Aristoteles'in, kendisine gelene dek *psykhe* üzerine ortaya koyulmuş çeşitli görüşleri aşarak canlılık bilimine dönüştürme girişimi olarak da okumak mümkün görünmektedir. Bu canlılık biliminin temellerini atma girişimi, öncelikle *psykhe*'nin en genel tanımının (*logos*) verilmesiyle ya da daha doğru bir ifadeyle, *psykhe*'ye ilişkin genel belirlenimlerin ortaya koyulmasıyla mümkün olabilmektedir. Buna uygun olarak, *psykhe* kavramının Aristoteles'te bir anlam genişlemesiyle verildiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü Aristoteles için *psykhe*, yalnızca insanla ilişkisine indirgenmeyen, aynı zamanda bitkilere özgü yaşamsal işlevleri de kapsayan genellikte bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bu bilgilerin ışığında, Aristoteles'te *psykhe*'nin en genel belirleniminin *psykhe*'ye sahip olan ile olmayanın ayrımı, yani canlı varlıkla cansız varlık arasındaki ayrım olduğu söylenebilmektedir. Bu ayrım, aynı zamanda bir sınıra karşılık gelmektedir ve bu sınır, canlı olmanın çizgisinin Aristoteles'te keskin bir şekilde çizildiği bitkiden başlamaktadır. Fakat bu sınır, hayvana ya da insana ait canlılık özelliklerinin bitkisel özelliklere indirgenebileceği ya da onlar üzerinden tanımlanabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü Aristoteles, her canlı varlık türünün kendine özgü özellikleriyle var olduğunu vurgulayarak, canlılar arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaktadır. Buna göre bitki, bu varlığın bitki olmasının nedeni olan kendine özgü özelliklere sahiptir, hayvan da bitkinin sahip olduğu bu özelliklere sahip olmakla birlikte bu özelliklere eklenen ve onun kendine özgü olan bambaşka özelliklere de sahiptir. Bu hiyerarşik içleme, insan için de söz konusudur. İnsan hem bitkisel hem de hayvani özelliklere sahip olmakla birlikte, bunların yanında insan olmasının nedeni olan

kendine özgü özelliklere sahip bir varlıktır. Buradan hareketle, Aristoteles'in araştırmasında ortaya koyduğu canlılar arasındaki farkların, bu varlıkların değişik özelliklere sahip olmalarından değil, hayvanın bitkiden, insanınsa hayvandan daha fazla özelliğe sahip olmasından kaynaklandığı söylenebilir.[282]

Psykhe'ye ilişkin bu kavrayıştan hareket edildiğinde, onun bitkisel, hayvani ve insani yanının aynı düzeyde bulunmadığını, çünkü onlar arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin olduğu görülmektedir. İşte bu bakımdan *psykhe*'nin bu üç yanının bir genellik-özellik ilişkisi içerisinde, aynı cinsin, özellikleriyle farklılaşmış türleri olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü *psykhe*'nin bu üç yanı, kendisinden önce geleni içleyen ve önce gelenin, kendisinden sonra geleninin varlık koşulu olduğu hiyerarşik bir ilişki içerisinde var olmaktadır. Bu durum, *psykhe*'nin üç özel türe ayrılmasını ve dolayısıyla da onun genel bir tanımının yapılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. *Psykhe*'nin canlılıkla ilişkisinin vurgulanması, onun en genel belirlenimini ortaya koymaktadır ancak *psykhe*'nin farklı canlı varlıklara tanımlanan yanları söz konusu olduğundan, onun özel bir tanımının olması gerektiği görülmektedir. Çünkü *psykhe*'nin her bir yanını tanımlayan özellikler, aynı zamanda onun bir başka yanını da belirleyen özellikler arasında yer almaktadır. Aristoteles'in bu kavrayışı, hem canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran sınırı ortaya koymakta hem de canlı varlıklarda ortak olanın tek başına *psykhe*'nin bitkisel yanına indirgenmesinin önüne geçmektedir. İşte bu sebepledir ki Aristoteles, canlılara ilişkin araştırmalarında düşüncelerini farklı kavramlarla desteklemekte, kavramsal ayrımlara gitmektedir.[283]

Aristoteles'in bu konuya ilişkin düşüncelerini destekleyen kavramsal alt yapıyı dört temel ayrımla kurduğunu söylemek mümkündür: *Töz ve diğer kategoriler arasında ortaya koyulan ayrım*, varlığın çeşitli anlamlara gelmesini, yani farklı varlık tarzlarının olduğunu ifade etmektedir. Bu farklı varlık tarzları birbirine indirgenemeyen ancak aralarında çeşitli bağlılık ilişkilerinin de bulunduğu varolma tarzları olan kategorilere karşılık

[282] Hakan Yücefer, "Ruhun Tanımı 1-En Genel Tanım". Ayrıca bkz. Aygün, "Giriş".
[283] Yücefer, "Ruhun Tanımı 1-En Genel Tanım".

gelmektedir. Bu kategorilerden yalnızca töz kategorisinin varlığı diğerlerinden bağımsız olup bir anlamda onların varlığının nedenidir. Bu anlamda Aristoteles tözün ilksel olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, tözler olmasaydı diğer şeylerin de hiçbirinin var olmayacağı söylenebilir.[284] Bu çalışmayla ilişkili olarak düşünüldüğünde, tözün diğer kategorilerden ayrımının, *psykhe*'nin tanımının yapılabilmesindeki ilk adım olduğu görülmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre *psykhe,* kendisi töz kategorisine ait olan varlıktır. Ve kendisi bir töz olan *psykhe*, yine bir töz olan canlı bir varlığın formudur. Burada Aristoteles'in tözsel bir şeyin formu (*eidos*) ile kastettiği şey, bu varlığın bir diğeriyle paylaştığı özel formdur, yani canlılar için *psykhe*'dir. Buradan hareket edildiğinde, aynı *psykhe*'nin aynı türün farklı bireylerinde tekrarlandığı sonucu karşımıza çıkmaktadır.[285] *Madde, form ve bileşik töz arasında ortaya koyulan ayrım*, farklı töz türlerinin de birbirlerinden ayrılabileceği anlamına gelmektedir. Buna göre töz madde, form ve ikisinin bileşimi olan bileşik töz olabilmektedir. Ancak II. Kısımda da ifade edildiği gibi, Aristoteles'e göre madde, kendi başına belli bir şey olmayıp form sayesinde belli bir şey haline gelmektedir. Bu nedenle maddenin Aristoteles'in canlılık üzerine görüşlerini açıklamakta yeterli olmadığını söylemek mümkün olmaktadır. Buradan hareketle formun, maddenin bileşik töz olabilmesinde uğradığı dönüşümün ifadesi, bileşik tözün ise maddenin form kazandıktan sonraki hali olduğu söylenebilmektedir. Burada madde de form da bileşik töze göre ayrı ayrı adlandırılan tözlerdir. Çünkü madde ve form, nesnelerde, yani bileşik tözün bütünüyle kavranabilen şeylerdir. Örneğin madde ve form birleştiklerinde canlı bir varlık meydana getiren iki ayrı öge değildir; canlı bir varlık, ancak düşünüldüğünde maddi ve formel yanları olduğunun farkına varılabilen bir birlik olarak karşımıza çıkmaktadır.[286] Buna göre, onlar sadece kavramsal olarak ayrılabilen ve böylece bileşik tözün farklı biçimlerde ele alınmasını mümkün kılan bileşenleridir. Dolayısıyla madde ile formun birbirinden ayrı olarak var olmasının, hatta tanımlanmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Yani bir varlık, ancak başka bir varlıkla ilişkisi içerisinde madde olarak düşünülebilmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyi tanımlamak, onu başka bir şey ile ilişi içine sokmak anlamına gelmektedir. Kurulan bu

[284] Aristoteles, *Metafizik*, 1028a10-1029b1, 1043a5, 1043b10-15, ss. 343-348, 417, 419; Montgomery Furth, "Substance, psyche, and threptic psyche. The de Anima", *Substance, Form and Psyche: An Aristotelean Metaphysics*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 148; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", ss. 117-118.
[285] Furth, a.g.e., ss. 146-147.
[286] Lear, a.g.e., s. 135.

ilişkide ise tanımın bir yanının maddeye, bir yanının forma ilişkin olması gerekmektedir.[287] Aksi, örneğin et ve kemiğin insandan bağımsız, kendi başına ele alındığında, bu malzemenin bileşik töz olduğunu söylemek gibi yanlış bir sonuca varmak demektir. Çünkü et ve kemik, ancak insanın bütünü üzerinden düşünüldüğünde insanın maddesi olarak kavranabilir bir şeydir. Bu nedenle et ve kemiğin madde olarak ele alınabilmesi için onunla insan arasındaki ilişkiyi düşünmek zorunludur. Burada et ve kemik, kendi başına belli bir şey değil, ancak belli bir şey olabilecek şey, belli bir şeyin maddesidir ve ancak *psykhe* ile belli bir şey olan insandır. Burada insanın uzuvları olan et ve kemik form ve maddeden oluşan bir bileşik olup form, insanın maddesi olan et ve kemiğin düzenidir.[288] Madde gibi form da nesneleri incelerken kullanılan bir kavram olduğundan formun kendisi de tek başına belli bir şey değildir. Buna göre form, kendisi belli bir şey olmayan fakat belirleyici olan ilkedir. Form, bileşik töze birlik ve belirlilik kazandırdığından dolayı onun belli bir şeyden söz etmeyi mümkün hale getirdiği söylenebilmektedir. Sonuç olarak, bu üç töz arasında belli bir şey olan tek varlığın, somut bileşik töz olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'in özellikle *Metafizik*'te ortaya koymuş olduğu *üçüncü ayrım,* gücüllük (*dynamis*) ile yetkinlik (*entelekheia*) arasındaki ayrımdır.[289] Madde ile form arasındaki kavramsal ayrımdan güç ile yetkinlik arasındaki ayrıma geçiş, *psykhe*'yi tanımlamada önemli bir yere sahiptir. Aristoteles'te madde güç, form ise yetkinlik olarak ifade edilmektedir. Güç denilen şey, varlığın bir şey olabilmesinin imkânı, yetkinlik ise o şey oluyor olmasıdır. Burada madde ile güç arasında önemli bir fark bulunmaktadır: Madde, birbirinden başka iki formun da maddesi olabilir ancak gücüllük, yalnızca belli bir gerçekleşmenin gücüdür. Buna göre, yetkinlik/gerçekleşme kavramı hem forma hem de bileşik töze karşılık gelmektedir. Aristoteles bu konuyla ilişkisinde *son ayrımı*, gerçekleşme kavramını ikiye ayırmak suretiyle yapmaktadır. *Ruh Üzerine*'de gerçekleşmenin mevcut iki anlamı, bilgiye sahip olma ve sahip olunan bilgiyi kullanma örnekleri üzerinden açıklanmaktadır. Bu iki durum da gerçekleşmiş olma/gerçeklik durumudur. Şöyle ki, bilgi sahibi olan olmayana göre onda olan gücü gerçekleştirmiş demektir. Yani bilgisizlikten bilgi sahibi olmaya geçiş, bir gerçekleşmedir. Bununla birlikte bilgiyi kullanmak, bilgiye sahip olup onu

[287] Aristoteles, *Metafizik,* 1043b30-33, ss. 420-421; Weber, a.g.e., s. 82; Zeller, a.g.e., ss. 248-249; Topakkaya, a.g.e., ss. 29, 31.
[288] Et ve kemik tek başına kendi doğasını elde edemez; o, ancak tamamlandığında yani form aldığında belli bir şey olur, yani bir doğaya sahip olur. Bkz. Russell, a.g.e., s. 347.
[289] Bkz. Aristoteles, *Metafizik,* IX. Kitap.

kullanmama durumuna göre gerçekleşmeyi ifade etmektedir. Görüldüğü üzere, Aristoteles için farklı gerçekleşme düzeyleri bulunmaktadır. Birinci türden gerçekleşme, bir karşıttan diğerine giden ve eksik olanı tamamlama anlamında bir gerçekleşmedir. İkinci türden gerçekleşme ise, aynıdan aynıya giden ve bir eksikliği tamamlamak yönünde değil de tamamlanmış olanı işler hale getirme anlamında gerçekleşmeyi ifade etmektedir.[290] Doğrudan *Ruh Üzerine*'den aktaracak olursak:

> Varolanların belli bir cinsine varlık diyoruz. Ama varlığı da üç anlamda kullanıyoruz: Madde (bu anlamda varlık, kendi başına belirli bir şey değildir), form ya da biçim (belirli bir şeyden söz edilmesini sağlayan budur), üçüncü olarak da bu ikisinden çıkan bileşik varlık. Madde bir güç, biçim ise yetkinlik. Ama yetkinlik iki anlamlı: Bir anlamı bilgi gibi, bir anlamı ise bilgiyi kullanmak gibi.[291]

Aristoteles'in *Metafizik*'te ortaya koymuş olduğu gücüllük-yetkinlik ayrımını *Ruh Üzerine*'de *psykhe* ile ilişkisinde kullandığı görülmektedir. Çünkü gücüllük-yetkinlik ayrımı, *psykhe*'nin tüm canlı varlık türleri için ortak bir ilke olarak kabul edilmesinin önemli dayanaklarından biridir. Bu ayrıma göre, ağaç olma gücüne sahip olan tohum, kendi gerçekliğine ancak ağaç olduğunda, yani tohum olmaklıktan ağaç olmaklığa eriştiğinde ulaşabilmektedir. Dolayısıyla tohum kendi amacını –ağaç olmak- gerçekleştirdiğinde yetkinleşmiş bir varlık olarak var olabilmektedir. Bu, gücül olarak varolmaktan aktif olarak varolmaya, yani kendini gerçekleştirmeye/gerçeklik haline bir geçiş olarak bir karşıttan karşıta gidişi ifade etmektedir. Burada bir değişim söz konusudur ve bu değişimin mümkün olabilmesi, değişim gerçekleşmeden önce değişimde meydana gelen şey olma imkânına sahip bir şey var olmasına bağlıdır. Örneğin bir tohumun formu, tohumda bulunan ve canlı bir varlık haline gelme yönünde bir güç olarak ifade edilebilir. *Metafizik*'te verilen bu ayrım üzerinden *psykhe*'yi belirlemeye çalışacak olursak, onun tohum gibi gücül halde bulunan bir varlık mı yoksa ağaç gibi gerçeklik

---

[290] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a6-412a11, s. 87; Hakan Yücefer, "Ruhun Tanımı 2-Kavramsal Ayrımlar", *Yaşam İşaretleri*, 21 Ocak 2010, http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/01/ruhun-tanm-2-kavramsal-ayrmlar.html. Ayrıca varlığa ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1017b10-27, 1028a10-1041b30, ss. 288-289, 343-409; Lear, a.g.e., ss. 62, 74.

[291] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a6-11, s. 87.

halinde olan bir varlık mı olduğunun sorgulanması gerekmektedir. Şöyle ki, Aristoteles'in *psykhe* görüşü incelendiğinde, *psykhe*'nin canlı varlığın maddesi olan bedeni değil de, onun formu, dolayısıyla yetkinliği/gerçeklik kazanmış hali olarak belirlendiği açıkça görülebilmektedir. Fakat *psykhe*, canlılığı kapsayan genel bir tanım olduğundan burada gücüllük-yetkinlik üzerinden yapılan belirlenimler, onun için yeterli bir tanımlama ortaya koyamamaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in, *psykhe*'yi tanımlarken bu ikili ayrımı temel alan belirlenimden sonra üçlü bir ayrıma gittiği görülmektedir. Bu ayrıma göre, tohum yine gücül halde bulunan, işlerlik kazanmamış madde olarak ve ağaç da yine gerçeklik halinde olan bir varlık, yani tohumun yetkinlik kazanmış, işler haldeki hali olarak düşünülebilir. Burada bir değişim, yani hareket söz konusudur ve bu güç olma halinden yetkinliğe geçiş, varlığın birinci yetkinlik düzeyini ifade etmektedir. Burada şimdiye dek varolmayan bir hayvan formunun bir gün ortaya çıkması türünden bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Söz konusu olan, formları babalarında daha önceden bulunan hayvanların bir maddeden oluşumudur.[292] Eskiden bilmiyorken artık öğrenmiş halde olan, yani bilen halde olan insan buna örnek verilebilir. Buradan hareketle, *psykhe*'yi belirleyebilmek için gerekli olan ontolojik düzeyin bu birinci yetkinlik düzeyi olduğunu görmekteyiz. Çünkü Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de söylediği gibi, *"ruh, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliğidir"*.[293] Bu ifadeden hareketle Aristoteles için, bu düzeydeki bir doğal cismin *psykhe*'ye sahip olduğu, yani canlı olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla doğal cismin bulunduğu birinci yetkinlik düzeyi, onun yaşadığını söyleyebilmek için yeterli olmakla birlikte canlı olmak için bulunulması zorunlu olan bir aşama olarak görülebilmektedir. Buradan hareket edildiğinde canlı doğa ile cansız doğa ayrımı da bu belirlenime dayanmaktadır. Bu bilgilerden hareketle, canlı/canlılığın varlık zemini olarak ifade edilmesi mümkün olan birinci yetkinlik hali, beden ile *psykhe*'nin bir aradalığı olan doğal bir cismin olgunluk halini ifade ettiği kadar aslında bir hazırlık aşamasını, yani kendisinden sonraki başka bir aşamayı da ifade etmektedir. Aristoteles, *psykhe* ile ilgili olarak böyle bir ikinci aşamanın varlığından açıkça söz etmemekle birlikte, onun *psykhe*'nin işleyişiyle ilgili ortaya koyduğu görüşler, burada böyle bir düzeyin varsayılmasını anlamlı hale getirmektedir. Şöyle ki, birinci

[292] Burada değişimin maddeyi ve maddenin hareketi (*kinesis*) kabul edebilme potansiyelini zorunlulukla gerektirdiğini söylemek önemlidir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1069b25, s. 536; Lear, a.g.e., ss. 87-89; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 227-228; Weber, a.g.e., ss. 85-86.
[293] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a25, s. 89.

yetkinlik düzeyindeki *psykhe*, işe hazır bir halde bulunmaktadır –işe hazır halde olmak anlamında yetkindir-; dahası işe hazır olmanın kendisidir. *Psykhe*'nin işler halde bulunduğu ikinci yetkinlik aşamasındaki etkinlikler ise, canlı varlığın, dolayısıyla *psykhe*'nin en temel etkinliği olan ve birlikte *psykhe*'nin tek bir gücünü/yetisini ifade eden beslenme ve üreme olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ikinci yetkinliğin, birinci yetkinlik aşamasında iş görmeye hazır hale gelmiş olan gücün etkinlik göstermesi anlamına geldiğini söylemek mümkün olmaktadır. Bu birinci yetkinlikten ikinci yetkinliğe geçiş, karşıttan karşıta geçişi, değişmeyi ya da hareketi ifade eden gücül halden birinci yetkinliğe geçiş gibi değildir; o, aynıdan aynıya geçiş olup bir şey kaybetme ya da kazanma da değildir, bir şeyi korumakla ilgilidir. Bu durum, bilgi sahibi olmuş birinin bu bilgiyi muhafaza ederek artık onu kullanmaya başlamasında olduğu gibi bir aşamadır.[294]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Aristoteles, kavramsal ayrımları genelden özele giderek ortaya koymaktadır: Aristoteles önce tözü diğer kategorilerden ayırmakta, sonra tözün üç anlamını ortaya koymakta, daha sonra ise madde ile gücün ve form ile gerçekleşmenin aynı şeyi karşıladığını ifade ederek son olarak gerçekleşmenin birbirinden farklı iki anlamına işaret etmektedir. Yapılan bu kavramsal ayrımların ardından Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de yer alan bir pasajdan hareketle, artık şeyler üzerinden olgusal ayrımlara gittiğini görebilmekteyiz.

> En çok *cisimlerin* varlık olduğu düşünülür, özellikle de *doğal* cisimlerin; çünkü bunlar öbürlerinin ilkeleri. Doğal cisimlerin bazıları yaşama sahip, bazıları değil. Yaşamdan kastım kendi kendine beslenme, büyüme ve bozulma. O halde yaşamdan pay alan her doğal cisim bir varlık olsa gerek-maddeyle biçimin birleşimi anlamında bir varlık.[295]

[294] Aygün, 'Giriş', ss. 16-18.
[295] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a11-16, s. 87. Ayrıca burada 'varlık' olarak ifade edilen sözcüğün 'töz' anlamına geldiğini söylemek gerekmektedir. Bkz. Hakan Yücefer, "Ruhun Tanımı 3-Olgusal Ayrımlar" *Yaşam İşaretleri*, 14 Şubat 2010, http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/02/ruhun-tanm-3-olgusal-hazrlk.html.

Görüleceği gibi Aristoteles, ruhun ne olduğu üzerine gerçekleştireceği soruşturmasına varlığa ilişkin açıklamalarla başlamakta ve varlığı, varolanların belli bir cinsi olarak ifade etmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles'te *psykhe*'nin, kendi felsefe sistemi gereği varlık öğretisine dayandığı söylenebilmektedir. Çünkü Aristoteles, *psykhe* üzerine kendi görüşlerini ortaya koyduğu *Ruh Üzerine*'nin II. kitabında söze varlıktan başlamaktadır.[296] Varlığın bir anlamı olan madde, güç olarak tanımlanırken form ise bir anlamı bilmek, bir anlamı ise bilgiyi kullanmak gibi olan farklı türden iki anlama sahip bir yetkinlik olarak dile getirilmektedir. Fakat Aristoteles'e göre, varlık konu olduğunda, ilke olmaları bakımından en çok doğal cisimlerin varlık olduğu düşünülmektedir. Doğal cisimlerin kendi kendine beslenme, büyüme ve bozulma/yok olma gibi yaşamsal etkinlikleri kendinde taşıyanları yaşama sahipken bunların dışında kalanların yaşamadıklarını kabul edebiliriz. Burada "kendi kendini besleme" ifadesi, bireyin kendi kendini doyurmasından daha fazla şeyi ifade etmektedir. Bu, besinlerin alınması, yutulması ve işlenmesi yoluyla varlığını sürdürmede bir organizmanın aktivitesini ifade etmenin yanında daha geniş anlamda, 'metabolik olarak kendi kendine yetme'ye karşılık gelmektedir. Çünkü canlı varlıkların maddeleri, temelde, yaşamın sürekliliğini oluşturan şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Form ise, zaman içinde sayısal olarak tek ve aynı bireysel tözü ifade etmektedir. 'Metabolik olarak kendi kendini idame ettirme' denilen süreklilik de ancak bu iki bileşen ile mümkün olabilmektedir.[297] Buna göre bileşik töz olarak yaşamdan pay almış[298] olan her doğal cismin yaşama sahip olan bir varlık olduğu söylenebilmektedir. Burada yaşama sahip olan cisim belli bir cismi ifade ettiğine göre, o ne madde ne de formdur; yani ne beden ne de *psykhe*'dir. Çünkü yaşama sahip olan doğal cisim taşıyıcı/madde nedeniyle var değildir; taşıyıcı ve madde anlamında da vardır. *Psykhe* ise, yaşama gücüne sahip olan bu doğal cismin nedeni anlamında varlıktır. Buna göre, varlık bir yetkinlik (*entelekheia*) ise *psykhe*, bu türden bir cismin yetkinliği olarak ifade edilebilmektedir.[299] Bir *entelekheia* olarak *psykhe*, ilkesi olduğu bedenin başlangıcından beri onda yer almakta, onun büyümesi ve gelişimini embriyodan başlayarak yönlendirmektedir. Buna göre onun, gerçekleşip en yetkin biçimine ulaşmasından çok

[296] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a6, s. 87.
[297] Furth, a.g.e., ss. 148-149; Hegel, a.g.e., s. 140.
[298] Yaşama sahip olmaya işaret eden beslenme, duyumlama, akıl yetilerinden birine sahip olmak. Çünkü *psykhe* bu yetilerin ilkesi olduğundan, bu yetilere sahip olmak yaşamdan pay almış olmak anlamına gelmektedir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b11-14, s. 95.
[299] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a17-19, ss. 87-89.

daha önce canlı varlıkta saklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan o, harekete geçmiş olan güçten önceki harekete geçmiş olan güçtür. Canlı varlığın gerçekleşmeden önce onda yer alan nihai amacıdır. *Psykhe*, işte bu bakımdan 'ilk *entelekheia*' olarak ifade edilmektedir. Yani *psykhe*, yaşamaya yetenekli olan bedenin ilk edimselliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[300] Aristoteles'in kendi sözleriyle:

> (…) zorunlu olarak ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlıktır. Varlık ise bir yetkinliktir [*entelekheia*]. O halde ruh böyle bir cismin yetkinliğidir.[301]

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de "birinci yetkinlik" olarak ifade ettiği *psykhe*, yine "birinci yetkinlik" ifadesine karşılık gelen *entelekheia* anlamına gelmektedir.[302] Aristoteles'in *entelekheia* kavramını *Ruh Üzerine*'de nasıl ele aldığına ayrıntısıyla bakalım:

> Fakat yetkinlik de iki anlamlı: Bir anlamı bilgi gibidir, bir anlamı ise bilgiyi kullanmak gibi. Ruh bilgi gibi olan anlamıyla yetkinliktir, bu açık. Çünkü uyanıklık kadar uyku da ruhun mevcudiyetini gerektirir –uyanıklık bilgiyi kullanmaya denk düşer, uyku ise bilgiye sahip olup da onu işletmemeye. Bir kişide oluş bakımından önce gelen bilgidir. Bu yüzden ruh, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin *birinci* yetkinliğidir.[303]

> Güç ve yetkinlik konusunda… ayrımlar yapmak gerek. İnsan türünün "bilen" ve "bilgiye sahip olan" bir hayvan türü olmasından dolayı bir insan için bilen denir. Başka bir anlamda, okuma yazma bilgisine sahip olan kişi için "bilen" denir. Bu iki kişi de güç sahibidir ama aynı tarzda değil: İlki belli bir cinse ve maddede olduğu

[300] Hartmann, a.g.e., s. 57.
[301] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a18-20, s. 89.
[302] A.g.e., 412a20, s. 89.
[303] A.g.e., 412a20-412b, s. 89.

> için, öbürü ise dışarıdan bir şey engellemediği sürece istediği zaman bilgisini kullanabileceği için güç sahibidir. Ama <üçüncü olarak> bir de bilgisini zaten kullanmakta olan kişi vardır: Yetkinlik halindedir ve o şu işaretin A harfi olduğunu esas anlamda bilendir. Öyleyse ilk iki kişi, gücül halde "bilen"dir: İlki, öğrenme sayesinde başkalaşır ve sık sık bir durumdan karşıt duruma geçer; ikincisiyse, duyumsama ya da okuma yazma gücüne sahip olup da bunu işletmeyendir…[304]

Aristoteles için *psykhe*, bir yetkinliği ifade etmektedir. Bu yetkinlik Aristoteles'e göre tüm canlı varlıklarda ortak olarak bulunan bir özelliği ifade etmektedir. Şöyle ki, bitkinin kök, meyve ve yaprak gibi çeşitli kısımlarıyla, hayvanda var olan organlar ve bazı yapılar arasında benzerlik kurulabilmekteyse, o halde canlı varlıkların tümünde varolan *psykhe* için ortak olarak belirlenebilecek bir özellik de bulunmaktadır: organik doğal cismin birinci yetkinliği olmak. Çünkü Aristoteles'e için, *"bütün ruhlara ortak bir şey söylemek gerekiyorsa, bu "organik doğal bir cismin birinci yetkinliği" olacaktır."*[305]

Görüleceği üzere, Aristoteles, artık kavramsal ayrımlardan olgusal ayrımlara geçmektedir. Aristoteles'in burada kavramsal ayrımlardan olgusal ayrımlara yönelmesi, onun ontolojiden doğa bilimine bir geçiş ortaya koyduğunu, dolayısıyla canlılar bilimini ontolojik bir zemin üzerine kurduğunu göstermektedir. Ayrıca görüleceği gibi Aristoteles, burada da genel olanın belirlenmesinden özelin belirlenimine doğru gitmektedir. Çünkü önce cisimlerden, sonrasında doğal cisimlerden ve nihayetinde canlı varlıklardan söz etmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, ayrımını yapmış olduğu kavramları artık olgusal varlıklarla ilişkisinde kullanmaya başlamaktadır. Şöyle ki Aristoteles, olgusal anlamda cisimlerin töze karşılık geldiğini dile getirmektedir. Nasıl ki töz, diğer kategorilerin taşıyıcısıysa buna benzer şekilde cisimler de cismi varoluşa sahip olmayan özellikleri taşıdıklarından olgusal olarak en çok töz olan şeylerdir. Daha özelde ise Aristoteles, doğal cisimlerin doğal olmayan cisimlerin ilkeleri olmaları bakımından daha çok töz olduklarını dile getirmektedir. Doğal cisimler, doğal olmayan cisimlerin ilkeleridir; çünkü Aristoteles'in *Fizik*'te belirttiği gibi doğal cisimler, kendilerinde

[304] A.g.e., 417a21-417b2, ss. 117-119.
[305] A.g.e., 412a20-412b5, s. 89.

hareket ve durağanlık ilkesine sahip olan varlıklardır. Aristoteles'e göre işte bu hareket ve durağanlık ilkesi doğadır. Buradan hareketle, Aristoteles için tüm doğal cisimlerin hareket ve durağanlık ilkesine tabi olduklarını söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre, doğal canlı varlıkları doğal cansız varlıklardan ayırt eden özelliğin, yer değiştirme anlamındaki hareketten bağımsız olarak belirtilmesi gerekmektedir. Çünkü canlı varlıkların kendilerinde sahip oldukları hareket ve durağanlık ilkesi, onların yaşamsal etkinliklerini dışsal herhangi bir müdahale olmaksızın gerçekleştirmeleri anlamına gelmektedir. Zaten yaşam da kendiliğinden hareket edebilme yetisine dayanmaktadır.[306] Bu da canlı varlıkları diğer doğal cisimlerden ayıran bir belirlenim olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre canlı varlık, kendi kendine beslenen, büyüyen ve yok olan bileşik tözdür: Canlı varlıklar, diğer doğal cisimlerden farklı olarak ölçülü ve işlevine uygun bir şekilde kendi kendine beslenmektedir. Bununla birlikte canlı varlıklar, diğer doğal cisimlerde olduğu gibi artma, çoğalma ya da genişleme anlamında değil, gelişme anlamında kendi kendine büyüyebilmektedirler. Aristoteles'in *Hayvanların Üremesi Üzerine*'de belirttiği üzere büyüme, aşamalı oluşuma karşılık gelmektedir. Buna göre sperma, düzenleyici bir hareket ilkesinin taşıyıcısı olup bu ilke doğum gerçekleşmeden önce embriyoda, doğumdan sonra ise organizmada aşamalı bir şekilde gelişmeyi sağlayarak organizmanın, türünün tamamlanmış bireyi haline gelmesine neden olmaktadır. Canlı varlıkların yok oluşu ise, büyümenin tersi olarak, gelişmeyle meydana gelen bireyin yine aşamalı olarak ortadan kalkması anlamına gelmektedir.[307] Buna göre, bireysel anlamda bir canlı varlığın, bir kez var olmaya başladıktan sonra, sürekli yaşam öyküsü, genellikle a) büyüme ve olgunlaşmayı içeren b) yetişkin olarak kabul edilen bir forma dönüşen gelişim aşamalarıyla c) eksiksiz gelişme ve 'zirve' olarak ifade edilen maksimum gelişme noktasına varışla ve son olarak d) yaşlanma ve düşüşle ve en son aşamada e) yıkımla ifade edilmektedir.[308] Buradan hareketle, 'metabolik olarak kendi kendini idame ettirenler' olarak nitelenmesi mümkün olan canlı varlıklar, bu ifadeler gereği, belirli türde kendi kendine başlatılan faaliyetler için bir kapasiteye sahip olmayı

[306] Zeller, a.g.e., s. 257.
[307] Yücefer, "Ruhun Tanımı 3-Olgusal Ayrımlar"; Yücefer, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", ss. 220-221.
[308] Furth, a.g.e., s. 149.

ifade etmektedirler. Burada hareketin ve durağanlığın ilkesini taşıyor olmak buna işaret etmektedir.[309]

Aristoteles'te canlı varlıklar için varolmak, canlı olmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Canlı olan herhangi bir organize cismin *psykhe*'ye sahip olması ise onun metabolik olarak kendi kendini idame ettirme kapasitesine sahip olması anlamına gelmektedir. Buna göre, canlı varlıkların varlığının devam etmesinin, bu kapasitenin sürekliliği anlamına geldiği görülmektedir. Bu, türsel anlamda aynı bireyin devamlılığını imlemektedir. Burada ortaya koyulan 'metabolik olarak kendi kendini idame ettirme' ifadesi, Aristoteles'te biyolojik nesnelerin zamansal sürekliliği için ölçüt olarak kabul edilmektedir.[310] Metabolik olarak kendi kendini idame ettirme, aynı zamanda *psykhe*'deki üreme yetisine de karşılık gelmektedir. Burada bireyin kendini kopyalama yetisinden bahsedilmektedir. Tür düzeyinde bakıldığında üreme yetisi, üretken bir sürece değil, daha çok koruyucu bir sürece karşılık gelmektedir ve sonsuzdur. Bu durumda 'metabolik olarak kendi kendini idame ettirme' ifadesi, formun/*psykhe*'nin ebediliği ve mükemmelliğini imlemektedir.[311]

Bu bağlamda Aristoteles, canlı varlıklara ilişkin araştırmalarını yaparken olgular dünyasındaki varlıklarda bulunan benzer özelliklerin, bu varlıklarda hangi tarzda ve işlevde bulunduğu üzerinde durmaktadır. Çünkü bu özellikler arasında gerek kavramsal olarak, gerek doğrudan gözlem verilerinden hareketle ortaya koyulan farklar, doğal varlık ile yapay varlık, doğal cansız varlık ile canlı varlık ve de canlı varlık türleri arasındaki ayrımın çizgilerini çekerek canlı varlıkların doğru bir şekilde incelenmesini sağlamaktadır. Bunun için ise, öncelikle *psykhe*'nin yapısına ve Aristoteles'te *psykhe*-beden birlikteliğinin neyi ifade ettiğine eğilmek gerekmektedir.

[309] Furth, a.g.e., s. 152; Aristoteles, *Fizik*, 192b10-15, s. 51; Lear, a.g.e., s. 90; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 235.
[310] Furth, a.g.e., ss. 157, 160.
[311] A.g.e., s. 161.

C. *Psykhe*'nin Yapısı Ve Canlı Varlık Türlerinin[312] *Psykhe*'nin Sahip Olduğu Yetiler Üzerinden Belirlenmesi

1. Psykhe'nin Yapısı

Aristoteles'te yaşayan her şeyin ilkesi, yani doğası olarak karşımıza çıkan *psykhe*'yi[313] ele alırken, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de yaptığı gibi, onun yapısı ve özelliklerine yer vermek gerekmektedir. *Psykhe*'nin yapısı ve nitelikleri üzerinde inceleme yapmak, bedenle birlikte işler halde olan *psykhe*'nin yetilerini incelemeyi de gerektirmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre *psykhe*, bedenden bağımsız olarak araştırılacak bir varlık alanı değildir. Beden ve ona canlı olma özelliğini katan *psykhe*'nin ayrılamaz birlikteliği, *psykhe*'nin sahip olduğu yetiler sayesinde sağlanmaktadır. Bu yetilerin en genel haliyle beslenme, büyüme, üreme, duyumlama (*aisthesis*), imgeleme yetisi (*phantasia*)[314], düşünme (*noesis*) ve akıl yürütme (*logismos*) olduğu söylenebilir.[315] Bu yetiler, canlı varlıklar arasındaki farkları ortaya koyduğu gibi, onlar arasındaki ortaklıklara da işaret etmektedir. Yetilerin farklılıkları ortaya koyması bakımından onların canlı varlıklar arasında değişkenlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Bitki, yetilerin en temeli olan beslenme, büyüme ve çoğalma işlevlerini kendinde barındıran beslenme yetisine sahipken, hayvan bu yetinin yanı sıra duyumlama, insan ise bitki ile hayvan varlığının sahip olduğu yetilerle birlikte kendine özgü olan akıl yetisini bünyesinde barındıran canlı varlıktır.[316]

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de *psykhe*, *psykhe*'nin yetileri ve bu yetilerin belirlenimi altında bulunan canlı varlıklar üzerine bu şekilde açıklama getirirken aşağıdaki pasajda da görüleceği üzere bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre:

---

[312] Burada "türler" ifadesi, belli bir cinsin üyelerinin ait olduğu küme anlamında değil, bütün üyelerde olarak bulunan ve her birinde uygun bir şekilde cisimleşmiş halde olan 'sabit form'a karşılık gelmektedir. Bkz. Cornford, a.g.e., s. 51.

[313] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 402a5-10, s. 31.

[314] Güler Çelgin, "φαντασία", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.b., İstanbul: Alfa, 2018, s. 807. Aristoteles'te *phantasia*, geçmiş duyumların imgeler halinde saklanarak, daha sonra kullanılmak üzere geri çağırılması için vardır. Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, s. 281.

[315] Aristoteles'te *phantasia*, bir yeti olarak ele alınmaktan öte *psykhe*'nin diğer yetilerinin işlevlerini yerine getirebilmeleri için gerekli olan bir bileşen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Esra Çağrı, "Aristoteles'te *Phantasia* Üzerine", *Özne*, S. 11-12 (2016), s. 139.

[316] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 8-9; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 244.

> (…) bitkiler yer değiştirmekten ve duyumsamaktan pay almadığı halde yaşıyor ve birçok hayvan da akıl yürütmeye sahip değil gibi görünüyor. Birisi bunları kabul etse ve duyumsayan kısım gibi aklın da ruhun bir kısmı olduğunu ortaya koysa bile, bütün ruhlar hakkında da ruhun tamamı hakkında da hiçbir şey söylemiş olmaz.[317]

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, canlı varlık türlerinin *psykhe*'nin yetileri temel alınarak belirlenmesi sorunu, *psykhe*'nin yapısıyla ilgili başka bir sorunu da beraberinde getirmektedir: *psykhe*'nin kısımlı bir yapıda olup olmadığı sorunu. Bu sorunla ilişkisinde Aristoteles *Ruh Üzerine*'de *psykhe*'nin ne olduğu, hangi cins altında değerlendirileceği ve kısımlara ayrılıp ayrılmadığına ilişkin şu soruları sormaktadır:

> Herhalde ilk iş ruhun hangi cinse girdiğini ve ne olduğunu belirlemek… Şunları da incelemek gerek: Ruh kısımlara ayrılıyor mu, ayrılmıyor mu? Ruhlar türdeş mi, değil mi? Değillerse aralarında tür farkı mı var, cins farkı mı? Çünkü görünen o ki bugün ruh hakkında konuşan ve araştırma yapanlar yalnızca insan ruhunu inceliyor. Oysa şunları da gözden kaçırmamaya özen göstermek gerek: Yaşayanın tanımı gibi tek tanımı [*logos*] mı var, yoksa at, köpek, insan ve tanrı gibi tek tek durumlarda farklı tanımlar mı var (…)?[318]

Ruh Üzerine'nin bazı başka pasajlarında *psykhe*'ye kısımlı bir şeymişçesine yer verilse de esasen Aristoteles, *psykhe*'nin açıkça kısımlara ayrılan bir şeymiş gibi düşünülmesine karşı mesafeli bir tavır sergilemektedir. Özellikle *Ruh Üzerine* için konuşacak olursak, *psykhe, logos* anlamında kısımlara ayrılsa dahi bir yeri ifade etmesi bakımından onun kısımlı bir yapıda olduğunu söylemek mümkün değildir. *Psykhe, Ruh Üzerine*'de kısımlı bir yapı olarak ele alınmaktan öte, daha çok türevli bir yapı olarak yansıtılmaktadır. Buna göre, insan *psykhe*'si hayvan, hayvan *psykhe*'si ise bitki *psykhe* 'sinin türevidir. Yani

[317] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 410b25-411a5, s. 79.
[318] A.g.e., 402a23-402b9, s. 33.

düşünme duyumlama yetisinin, duyumlama ise beslenme yetisinin varlığına bağımlıdır.[319]

Tüm bu söylenenlerden hareketle, Aristoteles'te bedenle bir bütün olarak ele alınan *psykhe*'nin nasıl bir yapıya sahip olduğunu incelemekle işe başlamak uygun olacaktır. Bu konuya ilişkin Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de şöyle bir belirlenimde bulunmaktadır:

> Ruh konusundaki durum şekillerinkine çok yakın: Şekillerde de, ruh sahibi olan varlıkta da, sonraki öncekini gücül halde içerir; örneğin dörtgen üçgeni gücül halde içerir, ruhun duyumsayan kısmı da beslenen kısmı. Öyleyse tek tek her biri için ruhun ne olduğunu araştırmalı, örneğin bitki için ve insan için ya da vahşi hayvan için. Hangi nedenden dolayı böyle sıralanıyorlar, bunu da incelemeli.[320]

Aristoteles'in burada şekil ile *psykhe* arasında kurduğu benzerlik, *psykhe*'nin yapısını anlaşılabilir kılmak adına dile getirilmiş ifadeler içermektedir. Bu ifadelerden öncelikle *psykhe*'nin madde ya da maddi bir şey olmadığı açığa çıkmaktadır. Kaldı ki Aristoteles'e göre, *psykhe*'yi bir cisim olarak ele alan düşünürler dahi onu yapısı gereği cisimler arasında en az cisim olan şey olarak düşünmektedirler. Çünkü *psykhe*'nin maddi olduğunu düşünenler onu ya ateş, hava, su olarak ya bu ögelerin bir karışımı olarak ya da inceltilmiş bir cisim olarak ele almaktadırlar.[321] Buna göre, *psykhe*'yi maddi bir şey olarak düşünenlerin dahi onu –cismi olmanın derecelendirilmesiyle- en az cisim olan şey olarak kabul ettikleri söylenebilir.[322] Bu nedenle *psykhe*'yi maddi olanla ilişki içerisine sokmak isteyen düşünürler bile, *psykhe*'nin kendine özgü yapısı gereği bunu başaramamaktadırlar. Diğer bir yandan şekil, bir şeyin maddesine dışarıdan yüklenmiş

[319] A.g.e., s. 95, 46. dipnot. Bunun üzerine Aristoteles'in kurduğu benzerlik için, ayrıca bkz. A.g.e., 414b19-415a14, ss. 103-105.
[320] A.g.e., 414b27-415a2, s. 103.
[321] A.g.e., 405a5-8, 409b20-22, ss. 47, 73.
[322] Hakan Yücefer, "Ruhun Tanımı 4-Aristo Maddecilere ve Ruhçulara Karşı", Yaşam İşaretleri, 23 Nisan 2010, http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/ruhun-tanm-4-aristo-maddecilere-ve.html; Yücefer, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", ss. 215-216.

olan bir şeyi -geometrik şekillerle ilgili olarak Platon'un düşündüğü gibi onların birer *idea* olduklarını düşünmüyorsak- ifade etmektedir. Bu anlamda şekil, imkân halinde bulunan maddeyi bileşik töz halinde var eden dışsal bir güce karşılık gelmektedir. Ancak söz konusu canlı varlık olduğunda, şekille bir benzerlik ilişkisi kurulmuş olan *psykhe*'nin, canlının bedenine sonradan ve dışarıdan verilmiş bir şey olduğu söylenemez. İşte bu nedenle *psykhe*'nin, maddi bir töze şekil verilmesinde olduğu anlamda bedene şekil veren bir şey olmadığını söylemek mümkün olmaktadır. Her şeyden önce *psykhe*, bedene dışsal değil içkindir; bedenle birlikte işler halde olan fakat bununla birlikte bedenin değişikliklerden etkilendiği türden değişikliklere kapalı olan bir yapıya sahiptir.[323] Çünkü *psykhe*, canlı varlıkların yaşam ilkesi olarak onların özüne ait olan bir şeydir. Canlı varlığın özü, onun canlılığının kaynağı olan bu ilke, işte tam da bu içkinliğinden dolayı canlı varlıkların nedeni ve aynı zamanda amacıdır.

Canlı varlıkların tümü, ortak olarak bulundurdukları yetiler sayesinde beslenirler, büyürler ve ürerler. Örneğin insan, bir beden varlığı da olması nedeniyle doğup büyümekte, acıyı ve hazzı duyumlamaktadır. Fakat bu özellikler, Aristoteles'e göre canlı bir varlığın doğasını anlamak için yeterli bilgiyi sağlamamaktadır. Onun *Ruh Üzerine*'de belirttiği gibi, bileşik töz olarak ele alınan doğal bir varlığın doğasını nasıl ki form ortaya koymaktaysa, benzer şekilde canlı bir varlığın doğasını da onun bedeni değil, bedene uygun olarak varolan ve o bedenin yetkinliğini ifade eden *psykhe* vermektedir. Çünkü Aristoteles'e göre *psykhe*, belli bir cismin ne olduğunu ifade eden form anlamında varlıktır. Örneğin, eğer balta bir doğal cisim olsaydı 'balta olmak' onun formel varlığını ifade ediyor olacak; onun varlığından formu çıkarıldığında ise bu cisim balta olmaklığını kaybedecek ve başka bir şey halinde dönüşecektir. Konuyu daha anlaşılabilir kılmak adına *psykhe*'yi, hareket -dolayısıyla değişim- ve durağanlık ilkelerini kendinde barındıran belli türden bir doğal cismin formu olarak ifade etmek yerinde olacaktır: Buna göre, eğer göz, doğal bir cisim olan hayvanın bedeniyle birlikte sahip olduğu bütününden bağımsız olarak var olabilen bir şey olsaydı, görmenin onun *psykhe*'si olduğunu söylemek mümkün olabilecekti. Çünkü Aristoteles'e göre, gözün form anlamında varlığı görmek, görmenin maddesi ise gözdür. Bir madde-form varlığı olan gözden görmek çıkarılırsa o,

[323] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 16.

artık sadece ismen göz olabilecektir. Bu konu bedenin bütününde değerlendirildiğinde, bedenin yaşama gücüne sahip olan bir madde –bilkuvve madde- olduğu söylenebilmekte ve beden, ancak *psykhe*'ye sahip olmasıyla yaşayabilmekte ve yaşamsal etkinliklerini –beslenmek, duyumlamak, düşünmek- yerine getirebilmektedir. Çünkü ruhu olmayan ölü bir beden, cansız olması sebebiyle sadece ismen bir beden olup, bundan da öte cesettir. Buna göre burada söz konusu olan organik cismin beden olarak ifade edilmesinin nedeninin de *psykhe* olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedenle *psykhe*, doğal bir cisim olan canlı varlığın bedenine belirlilik sağlayan form olarak, dolayısıyla bedenin varlığı olarak ifade edilebilmektedir.[324] Aristoteles şöyle der:

> (…) varlık "biçim", "madde" ve "bu ikisinden çıkan <bileşik varlık>" olmak üzere üç anlama geldiğinden (bunlardan madde güç, biçim de yetkinlik), ruhlu olan "bu ikisinden çıkan <bileşik varlık>" olduğuna göre, *beden* ruhun yetkinliği değil, *ruh* bedenin yetkinliği. Bu yüzden ruhun bedensiz olmadığı ama bir beden de olmadığı görüşünü savunanlar güzel bir yargıda bulunuyorlar. Çünkü ruh bir beden değildir, bir *bedenin* bir şeyidir, bu yüzden bedende bulunur ama *belli* bir bedende bulunur… Bir şeyin yetkinliği, o güce, yani uygun maddeye sahip olanın içinde ortaya çıkar doğal olarak. O halde ruh böyle olma gücüne sahip bir şeyin yetkinliği ve biçimidir (logos) (…)[325]

> O halde genel olarak ruhun ne olduğu söylenmiş oldu: Biçim anlamında [*kata ton logon*] varlık, yani belli bir çeşit cismin *ne idiği*. Şöyle: Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı ve dolayısıyla da ruhu olurdu.[326]

Görüldüğü üzere Aristoteles, madde-form yaklaşımını canlı varlıklar söz konusu olduğunda *psykhe* ile beden üzerinden ele almaktadır. Ona göre, madde ile formun bileşimi olan bileşik töz karşılığını canlı varlıkta bulmaktadır. Buna dayanarak *psykhe*,

[324] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b9-413a4, ss. 89-91.
[325] A.g.e., 414a14-28, s. 99. Burada 'yetkinlik' sözcüğü ile karşılanan kavram, *entelekheia*'dır. Bkz. A.g.e., 412a10-20, ss. 87-89.
[326] A.g.e., 412b9-13, s. 89.

belli özellikteki bedenin *entelekheia*'sı olarak karşımıza çıkmaktadır.[327] Bu durumda bedenin belli bir doğayı ifade eden *psykhe*'nin *entelekheia*'sı olamayacağı açıktır. Buna göre *psykhe*, beden değildir ama kendisi bedenle birlikte belli bir şey haline gelerek bedeni belli bir şey olarak açığa çıkaran şeydir ve bu nedenle o belli bir bedende bulunmaktadır. İşte tam da bu nedenledir ki Aristoteles'e göre *"ruhun hangi ve nasıl bir bedende bulunduğu meselesini belirsiz bırakmak olmaz"*; çünkü *"rastgele bir şeyin rastgele bir şeyi kabul ettiği görülmüş şey değil"dir.*[328] Görüleceği gibi, canlının varlığını/varolmasını *psykhe* üzerinden idrak etmeye çalışmanın, *psykhe*'nin canlıya içkin bir yapıda olmasıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Buradan hareket edildiğinde *psykhe*, bedene içkin bir ilke olması anlamında bedenin *entelekheia*'sı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buradan hareketle Aristoteles, *psykhe*'yi tüm canlı varlık türleri için varolan ortak bir ilke olarak belirlenmesini 'organik doğal bir cismin birinci yetkinliği olmak' üzerinden ifade ederek, bu noktadan hareketle, *psykhe* ile bedenin bir arada olup olmadığını incelemeye gerek olmadığını dile getirmektedir. Çünkü Aristoteles, *psykhe*'yi 'organik doğal bir cismin birinci yetkinliği' olarak belirlerken onun bedenin yetkinliği olduğunu vurgulamak istemektedir. Aristoteles'in varlık anlayışında nasıl ki madde ile form, birbirinden ayrı olarak belirli bir varlığa sahip değillerse *psykhe* ile beden de birbirinden bağımsız olarak varolabilen varlıklar değillerdir. Kaldı ki Aristoteles'in *Metafizik*'te de ifade ettiği gibi farklı anlamlara sahip olan "bir"in asıl anlamı, varolmakla ilişkisinde yetkinliktir (*entelekheia*'dır); çünkü ona göre varolmanın esas anlamı yetkinliktir. Bununla ilişkisinde *psykhe*'nin bedenin yetkinliği olduğu kabulünden hareket edildiğinde *psykhe* ve bedenin özerk varlık alanlarına sahip olmaları düşünülemez. Dolayısıyla doğal bir cismin yaşama sahip olduğunu söylemek, *psykhe* ile bedenin birlikte yaşadığı anlamına gelmektedir.[329]

[327] Bu, Aristoteles'in madde-form yaklaşımına benzer şekilde, formun belirlenmemiş halde bulunan maddeyi belli bir varlık olarak tanımlamasında olduğu gibidir. Bkz. Zeller, a.g.e., ss. 257-258.
[328] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a23-26, s. 99.
[329] Aristoteles, *Metafizik*, 1015b16-1017a6, ss. 279-285; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a25-412b9, 413a1-4, ss. 89-91.

Aristoteles'in *psykhe*-beden ilişkisi üzerine ortaya koyduğu bu görüşler, temelde Platon'un *psykhe* kavrayışına bir itirazı dile getirmektedir. Platon'un *psykhe*'yi konu ettiği eserleri incelendiğinde, *psykhe*-beden birlikteliğinin, *psykhe*'nin doğasına aykırı bir durum olması sebebiyle mümkün olmadığı, bu nedenle de *psykhe*'nin bedenden tamamen bağımsız varoluşa sahip olan bir ilke olarak ele alındığı göze çarpmaktadır. Buna göre, Platon için *psykhe*'nin kendi doğasını ortaya koyabilmek adına bedene ihtiyaç duyması şöyle dursun, onun bedenle bir aradalığı onun için bir esarettir. Bu bakımdan *psykhe,* bedenden farklı bir varlık alanına ait olduğu için ise ancak bedenin ortadan kalkmasıyla asıl varolmasını gerçekleştirebilecek olan gerçekliktir. İşte bu sebeple, Platon için *psykhe*'nin bedenden ayrı olarak var olabildiğini ve ölümsüz olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Platon'da karşımıza çıkan bu görüşler Aristoteles'te çok farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Aristoteles, madde ile form yaklaşımından hareketle, canlı varlıklar için söz konusu olan ruh ile beden meselesini duyumlanabilir varlık alanına indirerek bu iki töz arasındaki ayrılığı ortadan kaldırmakta ve onları birbirlerine bağlı, hatta bağımlı bir işleyiş içerisinde ele almaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre ne beden ruhsuz ne de ruh bedensiz belli bir varlığa sahip değildir.[330] Özne ya da beden ise canlı varlığın özelliklerini ve *psykhe*'yi taşıyan tözdür. Buna göre Aristoteles'te taşıyıcı tözün Platon'da olduğu gibi ruh değil beden olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Aristoteles'in *psykhe*'nin cismi bir şey olduğuna ilişkin görüşleri reddetmesi onun hem *psykhe*'nin madde olduğunu savunanlara hem de *psykhe*'yi taşıyıcı olarak algılayarak maddeyi *psykhe*'ye yükleyenlere, yani 'ruh göçü'nü savunanlara karşı duruşunu ifade etmektedir. Bu ikinci görüş Platon'un *Timaios* diyaloğu üzerinden belirginlik kazanmaktadır. *Timaios* diyaloğunda bedenden bağımsız bir şekilde yaşam sürmesi mümkün olan *psykhe*, bir bedenden çıkıp -nasıl bir yaşam sürmüş olduğuna göre değişiklik gösteren- başka bir bedene girebilmektedir. Buna göre *psykhe*, iyi olmasına bağlı olarak tanrısal bir yaşam sürebileceği gibi, kötü olma derecesine göre bir kadın bedeninde, kuşun, kara hayvanın, sürüngenin ya da balığın maddesinde var olabilmektedir. Ancak burada madde değil, *psykhe* taşıyıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bir ve aynı *psykhe*'ye farklı maddeler yüklenmek suretiyle *psykhe* özne olarak düşünülmektedir. Burada Aristoteles'in *psykhe* ile beden ilişkisine bakışından oldukça uzak bir yaklaşım ortaya koyulmaktadır. Şöyle ki, öncelikli olarak 'ruh göçü' anlayışı

[330] Kaya, a.g.e., ss. 92-93.

temelde *psykhe*'nin taşıyıcı olduğu kavrayışına dayanmakla birlikte son derece ahlaki ve teolojik bir yaklaşımdan hareketle dile getirilmektedir. Çünkü *psykhe*'nin varsayılan sonraki yaşamında taşıyacağı bedeni hatta bedene sahip olup olmamayı dahi onun ne ölçüde iyi ahlaka sahip olduğu belirlemektedir. Zaten bu ölçütten de anlaşılacağı gibi, *psykhe*'yi ahlak ile bağlantısı içerisinde ele alan bu kavrayış, hayvanı ve bitkiyi de kapsayan bir canlılık görüşü ortaya koymayı daha en başından olanaksız hale getirmektedir. Buna göre, Platon'un *psykhe*'ye ilişkin görüşlerinin insanın dışındaki canlı varlıklarla ve ahlak ile bağlantısı dışında bağımsız bir araştırma konusu olarak ele alınamayacağını söylemek mümkün olmaktadır. Aristoteles'in *psykhe*'ye ilişkin görüşlerinin hareket noktasının ise ahlak değil, canlı varlıkların ve canlılığın ilkesini temele koyması bakımından 'bilim' olduğu söylenebilmektedir. 'Ruh göçü' anlayışında hâkim olan ahlaki belirlenimler ruhun erdemlerini konu edinip onun doğasını ve akıbetini ahlaki tercihler üzerinden belirlerken Aristoteles, beden ile o bedensel yapıya özgü olduğunu dile getirdiği *psykhe* arasındaki bağın özel bir ilişki içerisinde olduğunu söyleyerek bedenin doğasıyla da ilgilenmektedir. Bu nedenle Aristoteles bedenin organlarını, dokularını, işleyişini incelemeye tabi tutmaktadır. Platon'da değersiz bulunan beden, Aristoteles için *psykhe* kadar önemlidir. Çünkü beden olmadan duyumlama, bilinç, dolayısıyla da bilgi söz konusu olamaz; buna bağlı olarak da gerçeklik kavranamaz. Platon için çeşitli hayvan türleri, *psykhe*'nin kötülük derecelerini sembolize etmektedir. *Psykhe*'nin hangi hayvanın bedeninde var olmayı sürdüreceği onun şimdiki yaşamında ne denli erdemli olduğu ile doğrudan ilişkilidir. Fakat Aristoteles'e göre taşıyıcı olarak her beden ona özgü olan *psykhe*'nin öznesi olduğundan insanın ahlaki ölçütlere göre farklı bedenlerde var olmayı sürdürmesi mümkün değildir. Bu bakımdan insanın diğer canlı varlıklardan üstün olması ya da erdemlerine göre hayvan olmakla cezalandırılması, tanrısallığa yükselmesi gibi bir ödül-ceza mekanizması içerisinde bulunduğu anlayışı anlamsızdır. Çünkü Aristoteles'e göre her canlı varlık, kendine özgü yaşamı ortaya koyabilmekle mükemmeldir ve her canlı varlık kendi varoluş biçimini gerçekleştirerek amacına ulaşmaktadır. Bu işleyişi inceleyip onun ilkelerini ortaya koymak ise, ahlakın değil, canlılar biliminin işidir.[331]

[331] Yücefer, "Ruhun Tanımı 4-Aristo Maddecilere ve Ruhçulara Karşı"; Topakkaya, a.g.e., ss.248, 257; Yücefer, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", s. 225.

Buradan hareketle, Aristoteles'in *psykhe*'nin cismi olamayacağını dile getirirken ruhu ögelere[332] ya da bedene[333] indirgeyenlere de *psykhe* ile bedeni birbirinden keskin çizgilerle ayıranlara da karşı çıktığını söylemek mümkündür. Onun *psykhe* kavrayışı, bu iki anlayıştan çok farklı bir yerde durmaktadır: O hem canlı ve cansız varlıklar arasındaki hem de canlı varlıklar arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymakta, canlı varlık türlerini insan ruhunun bir düşüş mertebesi olarak düşünmemektedir. Çünkü Aristoteles canlı varlıkları birbirlerine indirgemeksizin araştırmasının konusu yapmaktadır.[334]

Tüm bu bilgilerin ışığında, Aristoteles'i *psykhe* üzerine görüş ortaya koymuş diğer filozoflardan ayıran başat belirlenimlerden birinin, onun *psykhe*'nin sadece insana ait bir ilke olmadığı görüşü olduğu söylenebilmektedir. Bu önemli görüşü Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde açıkça ortaya serdiğini görmekteyiz. Aristoteles, özellikle bu eserinde *psykhe*'yi canlı varlıkların ilkesi olarak ortaya koyarken, onu duyumlanabilir varlık alanıyla ilişkisi içerisinde ele alan ve almayan filozoflarla bir hesaplaşmaya girişmektedir. Çünkü ona göre, yaşama sahip olan her cisim, *psykhe*'ye sahip bileşik töz olarak var olmaktadır. Buradan hareket edildiğinde, Aristoteles'in canlılığı ve canlı olmayı yalnızca *psykhe*'nin insani yanına dayandırmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles, *psykhe*'den ilkesel bir şeyi, 'yaşam ilkesi'ni anladığından yalnızca insanın değil, tüm canlı varlıkların *psykhe*'ye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte, *psykhe* ile can ve canlılık arasındaki doğrudan ilişki de ortaya çıkmakta, canlı varlıkları cansızlardan ayıran ilkenin *psykhe* olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Böylece doğal bir cismin, bedene sahip olması bakımından onda bulunan özelliklerinin onun sahip olduğu *psykhe* sayesinde yetkin hale geldiği de söylenebilmektedir.[335] Çünkü Aristoteles'te doğal bir varlığın *psykhe*'ye sahip olması demek onun bir cana, canlılığa sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakımdan *psykhe*'nin 'yaşamın ilkesi' olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre *psykhe*'ye sahip olmayla olmamayı birbirinden ayıran temel kavram yaşamdır. Başka bir deyişle *psykhe*, yaşama

[332] Sokrates öncesi doğa düşünürleri.
[333] Demokritos.
[334] Yücefer, "Ruhun Tanımı 4-Aristo Maddecilere ve Ruhçulara Karşı".
[335] Yücefer, "Ruhun Tanımı 4-Aristo Maddecilere ve Ruhçulara Karşı"; Yücefer, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", s. 197.

sahip olan varlıklar ile olmayanların ayrımını ortaya koyan kavramdır.[336] Yani yaşayanı yaşamayandan ayıran temel ilke *psykhe*'dir. Fakat canlılıktan ve canlı olmaktan bu şekilde bahsetmek, canlı bir varlığın bedensel varlığına dışarıdan bir şey katılıyormuş şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü *psykhe* ancak ve ancak bedenle birlikte varlığını ortaya koyabilen tözdür.[337] Buna göre Aristoteles'in madde ile form yaklaşımında da olduğu gibi, canlının formu (*psykhe*), maddesinden (bedeninden) bağımsız bir şekilde bulunamamaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'te canlı varlıkların birbirinden ayrı iki yapıdan meydana geldiği düşünülemez. Yani doğal bir varlığın canlı bir varlık olması demek, onun hem beden hem de *psykhe* varlığı olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in felsefesinde, özellikle Hıristiyan düalizminde yaygın olarak kabul edildiği gibi insan, 'ruh' varlığı olmaktan ibaret görülemez.[338] Dolayısıyla canlı varlık ve canlı varlıklar içinde bir varlık olan insan, bütün olarak o varlıktır ve beden ile *psykhe*'nin birlikte etkin olması sonucunda canlı varlık olarak var olmaktadır. *Ruh Üzerine*'de her ne kadar bedenin *psykhe*'nin değil de *psykhe*'nin bedenin yetkinliği (*entelekheia*'sı) olduğu söylense de[339], bu ifadelerden anlaşılması gereken şeyin ruhun bedenle birlikte bir yetkinlik, yani *entelekheia* olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan Aristoteles, *psykhe*'yi bedenle birlikte işler halde olan bir ilke olarak düşünmektedir. Çünkü Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de ifade ettiği gibi *psykhe*'nin duygulanımları (şevk, acıma, korku, neşe, sevmek gibi) bedenle ortaya çıkmakta ve bedende bir etki meydana getirmektedir.[340] Dolayısıyla *psykhe*'nin burada bahsedilen duygulanımlara kendi başına sahip olmasının bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü Aristoteles'in söylediği gibi bu duygulanımlar, "maddeye içkin *logos*'lardır."[341] Bu

[336] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a20-25, s. 93; Çağrı, "Aristoteles'te *Phantasia* Üzerine", s. 139.
[337] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a4-9, s. 91.
[338] Burada genel olarak canlı varlıkların değil, insanın ruh varlığı olmasından söz edilmesinin nedeni Hıristiyanlık düşüncesindeki yaygın kanıya göre hayvanın zaten ruh sahibi bir varlık olarak kabul edilmiyor oluşudur. Çünkü insanı kendi suretinde yaratan Tanrı, bu yaratımına en Tanrısal şeyi, yani ruhu bahşetmekle onu yeryüzünün tüm varlıklarından ayırır ve insan aracılığıyla yeryüzünde temsil edilir. Böyle türden bir okumanın, Tanrı'nın ruhu tüm canlılara vermiş olduğunu kabul etmesi beklenemez. Kaldı ki hayvan, insandan aşağı ve onun hizmetine sunulmuş olan bir malzemedir. Canlı varlıkların Hıristiyanlıkta nasıl değerlendirildiğinin felsefedeki karşılığı için bkz. Descartes.
[339] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a15-20, s. 99.
[340] A.g.e., 403a15-20, s. 37.
[341] A.g.e., 403a25-30, s. 37.

bağlamda *psykhe*'nin bağımsız olarak var olamadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.[342] İşte yalnızca bu ifadelere dayanarak dahi, Aristoteles'in gerek Platon'dan gerekse kendinden sonra gelen ve canlıyı ikili bir varlık olarak ele alan düalist yaklaşımlardan apayrı bir yerde durduğunu, çünkü onun canlı varlıkları bir bütün olarak ele almaya çalıştığını söylemek mümkün olmaktadır.

Öte yandan, Aristoteles'te beden ile *psykhe*'nin birbirinden bağımsız bir halde varolmasının mümkün olmadığı, *psykhe*'nin bedenin yetkinliği olarak ifade edilmesinden anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'in *psykhe*'yi en başta bedenle ilişkisinde 'birinci yetkinlik', yani 'ilk etkinlik' olarak ifade etmesinin onun kendinde belli yetileri barındırıyor olmasından kaynaklandığı söylenebilmektedir. İşte bu yetilerin etkin hale gelmesi bize bitkinin, hayvanın ve insanın ne olduğunun bilgisini veren şeydir. Çünkü *psykhe*, tüm canlı varlıkların ortak yetkinliği ve canlıların bedenleriyle birlikte yaşam etkinliği ortaya koyma gücünün ifadesi olan ilkedir. Bu bakımdan *psykhe*'nin canlı varlıkların nedeni (*aitia/aition*) olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla canlı varlık türlerinin tanımlanması mümkünse, bunun ancak bu noktadan hareketle gerçekleştirilebilecek bir tanımlama olacağını söylemek mümkündür.[343] Buradan hareketle, canlı olarak varolmanın, belirli yetilere göre etkinlikte bulunmak demek olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles *psykhe*'nin yaşama gücüne sahip olan bedenin birinci yetkinliği olduğunu[344] söylerken, canlı varlığın, sahip olduğu yetilere uygun olarak etkinlikte bulunmasının *psykhe* sayesinde gerçekleştiğini kastetmektedir.[345] Ayrıca bunun canlı varlığın hangi canlı varlık türü olduğunu da ifade ettiği söylenebilmektedir.[346] Dolayısıyla Aristoteles'te *psykhe*-beden bütünü olan canlı varlığın ne olduğunun belirlenmesinde ilkesel anlamda *psykhe*'nin, canlı varlık türlerinin birbirinden ayrılmasında ise onun yetilerinin merkezi bir rolü olduğu açıkça görülebilmektedir.

---

[342] A.g.e., 403a10-20, ss. 35, 37.
[343] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 16; Hegel, a.g.e., s. 159.
[344] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a25, s. 89.
[345] Yani bir canlı varlık türünün nedeni, onun *psykhe*'sidir.
[346] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 17. Çünkü her canlı varlık türü kendi *psykhe*'sine tanımlı yetilere uygun etkinlikte bulunduğu sürece yetkin olduğundan, ancak ve ancak bu yetkinlik doğrultusunda belirlenebilmektedir.

Buradan hareket edildiğinde, Aristoteles'te canlılık ilkesi olan *psykhe*'nin canlı varlıkta bir etkinlik olarak da varolduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü Aristoteles *psykhe*'yi etkinlikle bir arada ele almakta ve canlı varlığın, *psykhe* ile birlikte sahip olduğu yetilerini etkin hale getirerek yetkinleşen doğal bir varlık olduğunu düşünmektedir.[347] Canlı varlıklar, onların canlılık nedeni olan *psykhe*'nin bu yetilerini etkin hale getiremezlerse, bu durumda onların canlı bir varlık olarak varolduklarını söylemek anlamlı olmayacaktır. Çünkü örneğin bitki, onu canlı olarak ele almamızın nedeni ve onun kendi varlığının amacı olan *psykhe*'nin beslenme, üreme ve nihayetinde büyüme yetilerine uygun bir etkinlikte bulunup *psykhe*'yi yetkin kılamazsa, bu durumda onun varlığından söz etmek de şüpheli hale gelecektir. Yine buna benzer şekilde hayvan da duyumlama yetisine uygun davranmazsa, o halde onun tabiattaki varlık koşulu tehlike altında olacaktır. İnsan da onun canlılığına tanımlı olan akıl yetisini ve doğal olarak bundan daha önce onda da bulunan bitkisel yetilerini etkin hale getiremeyip doğasına uygun bir işlerlik halinde bulunmazsa onun varlık koşulları yerine gelemeyeceğinden dolayı canlılığından, dolayısıyla da varolmasından söz etmek de mümkün olamayacaktır.

Psykhe'nin yetilerine uygun olarak etkinlikte bulunulması söz konusu edildiğinde Aristoteles'te iki kavram karşımıza çıkmaktadır: *entelekheia* ve *energeia*. Çünkü Aristoteles, canlı varlıkların *psykhe*'de yetileriyle barındırdıkları güçlerini etkin hale getirmeleriyle ilişkisinde *entelekheia* ve *energeia* kavramlarını ele almaktadır. Bu kavramların ne ifade ettiğini ele almak onları anlamayı kolaylaştıracaktır: *Energeia, en* ve *ergon* sözcüklerinin bileşimi olup *en*'in içsellik, *ergon*'un ise işlev ve bununla birlikte düşünülebilecek etkinlik anlamlarına gelmesinden dolayı 'içsel etkinlik' olarak karşılanabilmektedir.[348] *Entelekheia* kavramı ise *Fizik*'te bir imkânın gerçekleşmesi, bir şeyin bir önceki hali olan olanak halinde olmaklıktan çıkıp da edim, 'yaparlık' kazanmış hale gelmesi anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında Aristoteles, bu kavramla eksik

[347] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 17. Burada *psykhe*'nin yetilerinin etkinleşmesini sadece insan üzerinden değil, canlı varlık türlerinin tümü için, her bir türe özgü olan ve onların *psykhe*'sine tanımlı yetilerin etkinliği üzerinden *psykhe*'nin yetkinliği olarak değerlendirmekteyiz.

[348] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimleri Üzerine Bir İnceleme (II)", ss. 96-97, 99; G. A. Blair'ın "The meaning of *Energeia* and *Entelecheia* in Aristotle" makalesinden aktaran, H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 109-110.

olmama durumunu da kastetmektedir. *Ruh Üzerine*'de ise *entelekheia, psykhe*'nin yetilerinin etkin hale gelmeye hazır olması, yani yetkin olması anlamında kullanılmaktadır.[349] Buradan hareketle *energeia*'yı canlının *psykhe*'de imkân halinde bulunan yetilerini etkinleştirmesi olarak ifade etmek yerinde olmaktadır. Bu etkinlik biçimi, Aristoteles'te *kinesis*'ten farklı olarak kesintiye uğramaksızın canlının tüm yaşamı boyunca devam eden bir etkinliğe karşılık gelmektedir. Çünkü hareket sürekli değil, kesiklidir. Bununla birlikte *energeia*, yaşam boyu sürdüğü için, yaşam devam ettiği sürece zamanda kesintiye uğramayan bir şeyi ifade etmekte, *kinesis* ise zamana tabi harekete karşılık gelmektedir. Bununla birlikte *entelekheia* kavramı, "bir son olma, bir şeyin sonu olmak, tam (*teleion*) olma"[350] anlamlarına da gelmektedir. Bu kavramı da incelediğimizde, onun *en* (içinde olmak) ve *telos* (amaç) sözcüklerinin bir bileşimi olduğu düşünüldüğünden *entelekheia*'nın, "kendi içinde bir sona ve ereğe sahip olma"[351] anlamına geldiği görülmektedir. İşte *psykhe* de sahip olduğu olanaklar ve yetiler gereği kendi içinde bir amaca sahip olması bakımından canlı varlığın bedeninin *entelekheia*'sı olarak karşımıza çıkmaktadır.[352] Fakat canlı varlıklar –hayvan ve insan- yetileri dolayısıyla kendilerinde pek çok olanak barındırıyor olsa da bunları etkinleştirmekten uzak davranışlarda bulunabilmektedir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de ifade ettiği gibi, bir insan bir şeyin bilgisine sahip olsa dahi, onun tercihi bu bilgiyi etkin bir şekilde kullanmamak yönünde olabilmektedir.[353]

Tüm canlı varlık türlerinin *psykhe*'ye sahip olduğunu belirttikten sonra *psykhe*'nin nasıl bir işleyişe sahip olduğunu ve canlı varlık türlerinin nasıl belirlendiğini anlayabilmek için *psykhe*'nin yetilerinin incelenmesi gerekmektedir. İncelememizin bu kısmı canlı varlık türlerinin kendilerine özgü nitelikleri ortaya koyarak birbirlerinden nasıl farklılaştıklarını belirlemeyi ve nerede ortaklaştıklarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

---

[349] Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 33, 2. dipnot; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)", ss. 110, 114.
[350] Nur Erkızan, "Aristoteles'te *Entelecheia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar-II", *Felsefe Tartışmaları*, S. 29 (2002), s. 52; Hartmann, a.g.e., s. 57; Lale Levin Basut, "Mutluluk Bir Energeia mı Yoksa Bir Entelekheia mı?", *Kaygı*, S. 24 (2015), s. 32.
[351] Erkızan, "Aristoteles'te *Entelecheia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar-II", s. 52; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)", s. 109.
[352] Örneğin ruhun erdemleri amacını kendi içinde taşıdıklarından 'tam olma' ya karşılık gelmektedir.
[353] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417a21-417b2, ss. 117-119.

2. Canlı Varlık Türlerinin Belirlenmesi

Aristoteles için, yaşam ilkesi olan *psykhe*'nin sadece insana özgü değil, tüm canlı varlık türleri için ortak bir canlılık ilkesi olduğu daha önce de söylenmişti. Çünkü Aristoteles için *psykhe*'ye sahip olan ile olmayanın birbirinden yaşam/yaşamakla ayrıldığı ve bitkiler ile hayvanların da aynı insan gibi yaşama ait birer varlık türü olmalarından dolayı bitkilerin de hayvanların da *psykhe*'ye sahip oldukları açıktır. Buradan hareketle, Aristoteles'in *psykhe*'yi sadece insanda olduğu düşünülen akıl yetisine indirgemediğini söyleyebilmekteyiz. Burada ifade edilenlerle ilgisinde, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de söylediklerine bakacak olursak:

> (…) ruhlunun ruhsuzdan yaşamakla ayrıldığını söyleyelim. Yaşamak ise birden fazla anlama gelir ve bir şeye "yaşıyor" dememiz için bunlardan birini bile içermesi yeter: Örneğin akıl, duyumsama, yer değiştirme hareketi ve durma, ayrıca beslenme hareketi, bozulma ve de büyüme. Yerden biten şeylerin bile "yaşıyor" olduğu görüşünün hakim olması bundan. Çünkü karşıt yerlere doğru büyümelerini ve bozulmalarını sağlayan böyle bir güç ve ilkeyi kendilerinde barındırdıkları açık.[354]

Yaşamak birden çok anlama sahip olmakla birlikte, bu faaliyet içinde akıl, duyumlama, yer değiştirme, durma, beslenme, büyüme, bozulma gibi canlılığa has şeylerden en az birini barındırmakta ve bu şeylerden en az biriyle ilişkilendirilmektedir. Aristoteles'e göre bitkilerin dahi yaşıyor olduğunun düşünülmesini sağlayan, bu bahsi geçen yaşamsal faaliyetlerden birine, esasen en temeli olan beslenmeye sahip olmalarıdır. Bitkiler bu güce sahip olmaları nedeniyle varolmaktadırlar. Ona göre bu güç canlı varlığa canlılık katan diğer bütün yetilerden bağımsız olmakla birlikte, diğer bütün yetilerin ona bağımlı olarak canlılarda bulunması beslenmeyi temel yaşamsal yeti yapmaktadır. Buna göre yaşayan şeylerin yaşamaya beslenme ilkesi gereği sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hayvan organizmasına bakıldığında ise onun hayvan olmaklığının beslenme ilkesine bağımlı olan duyumlamadan kaynaklandığı söylenebilmektedir. Dolayısıyla duyumlama hayvana özgü bir yaşamsallık olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hareket etmediği -dolayısıyla

[354] A.g.e., 413a20-30, ss. 93-95.

yer değiştirmediği- halde duyumlayan canlılara sadece 'yaşamakta' demek yerine 'hayvan' denilmektedir. Bununla birlikte hayvanın bitkilerde de bulunan beslenme ve üremeden bağımsız olarak duyumlaması mümkün değildir. Buna benzer şekilde insanın da temel canlılık ilkesi olan beslenme ve üreme faaliyetlerinin yanında temel hayvani ilke olan duyumlama gücüne sahip olmaksızın akla sahip olmasından söz edilemez; insan, bitkisel ve hayvani yetilere uygun işlevleri yerine getirmeksizin akıl yürütme etkinliğini gerçekleştiremez. Bu sebepledir ki ruhun temel ilkesini, dolayısıyla da temel yaşamsal ilkeyi kendinde barındırmasından dolayı canlı varlıklar, canlılıklarını esas itibariyle *psykhe*'nin bitkisel yanından almaktadırlar. Sonuç olarak, Aristoteles'te *psykhe*'nin tüm canlı organizmalarda ortak olarak bulunan ve bitkilerin de pay almış oldukları kısmına 'beslenen yan' ya da 'bitkisel yan' denmekle birlikte *psykhe*'nin beslenme, duyumlama, hareket, akıl yürütme gibi yaşamsal faaliyetlerin ilkesi olduğu ve bu yeti ve işlevlerle tanımlandığı görülmektedir.[355]

Bu çerçevede, Aristoteles'te yalnızca insanın değil, bitki ve hayvanın da yaşama sahip olduğu[356], bu doğal varlıkların kendilerinde beslenme, duyumlama ve akıl yetilerini ve bunlarla ilişkisinde diğer temel yaşamsal yetenekleri taşıyor olmalarıyla temellendirilmektedir. Varlığın bunları doğasında taşıyor olması, yaşama sahip olmanın farklı biçimlerine ve dolayısıyla da farklı canlı varlık türlerinin varlığına karşılık gelmektedir. Yaşamın bu farklı biçimlerini kendisinde taşıyan ve bu bakımdan tüm canlı varlıklarda ortak olarak bulunması zorunlu olan ilke ise *psykhe*'dir. Bununla birlikte Aristoteles, yer değiştirmeksizin ve duyumlamaksızın bitkilerin ve düşünemediği öne sürülen hayvanların da yaşıyor olduklarını kabul etmekte[357], böylece *psykhe*'nin yalnızca insani yetilerle ve insan varlığıyla değil, diğer canlı varlıkların da yaşam ilkesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Canlı varlıklara ortak olarak tanımlı olan bu ilkenin, her bir farklı canlı varlık türü için *psykhe*'nin farklı yetilerine ilişkin bir belirlenimle birbirinden

[355] A.g.e., 413a20-413b14, 415a1-5, ss. 93-95, 103.
[356] Burada Tanrının da canlı bir varlık olduğunu söylemek gerekmektedir. Fakat Tanrı, *Metafizik*'te diğer canlı varlık türleri gibi yaşama sahip olan değil, yaşamın kendisi olan bir varlık olarak ifade edilmektedir. Çünkü yaşam, *energeia*'dır. Tanrı ise kendi kendini düşünen saf fiil olduğundan mükemmel, ezeli ve ebedi yaşamın kendisidir. Bu bakımdan Aristoteles'te Tanrı, ezeli-ebedi bir canlı olarak ifade edilmektedir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072b15-17, 1072b26-30, 1074b20, 1074b26, 1074b29, 1075a10, ss. 557-558, 569-570, 573.
[357] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 410b20-25, 413a20-25, ss. 79, 93.

ayrıldığı söylenebilmektedir. Bu bilgilerin ışığında, canlı varlık türlerinin canlı olmaları gereği sahip oldukları yetileri ve bu yetilerin hangi canlı varlık türlerine özgü oldukları üzerinde detaylıca duralım: Canlı varlık türleri neye göre belirlenir? Bu soru, *psykhe*'nin kendinde barındırdığı yetiler göz önüne alınarak, canlı varlıklara özgü bu yetilere tanımlı işlevlerin neler olduğu ve canlı varlıkların yaşamsal etkinliklerinde neyi ifade ettiğini ele almayı gerektirmektedir.

Canlı varlığın yetilerinin ele alınmasının nedenlerinden birinin de onların işlevlerini gerçekleştirme yönündeki eğilimleri olduğu söylenebilir. Canlı varlıklar arasında insan, kendi işlevini gerçekleştirmek amacıyla/uğruna yetilerini gerçekleştirmek istemektedir. Bu istek düşünme ile birlikte işlemektedir. Onun dışındaki canlı varlıkların ise böyle türden bir isteğe sahip olmasından öte, onların doğaları gereği bu işlevi gerçekleştirme yönündeki istekleri, daha çok acı ve hazdan ileri gelmektedir. Bu bakımdan Aristoteles'in de söylediği gibi, canlının sahip olduğu her yetinin belli bir amacı, dolayısıyla da bir işlevi bulunmaktadır. Burada işlev (ergon) kavramı, canlı türlerini birbirlerinden ayıran etkinlikleri ortaya koymada ve bu etkinliklerin ne türden etkinlikler olduğunu açığa çıkarmada etkili olmaktadır. Dolayısıyla canlının işlevinin ne olduğuna ilişkin araştırmanın aynı zamanda onun amacının ne olduğunu ortaya koyacağı söylenebilir.[358] Aristoteles, *Ruh Üzerine* eserinde varlık bütününü ruha sahip olması/olmamasına göre canlı ve cansız varlıklar olarak ayırmakta ve canlı varlıkları da sahip oldukları yetilerle ilişkisinde ele alırken bu incelemesini *ergon* kavramı üzerinden gerçekleştirmektedir. Çünkü onun ayrıca *Nikomakhos'a Etik* eserinde de dile getirdiği gibi varlık bütününde her şeyin kendine tanımlı bir işlevi vardır.[359]

İşlev (*ergon*), bir sistemin içindeki parçaların bütüne yaptıkları katkıyla ilişkisinde onlara tanımlı olan görev ya da görevleri ifade eden, her parçaya özgü işe verilen addır. Bu tanımın daha çok mekanik süreçlerle ilgili olduğu açıktır. İşlev tanımı canlılar bilimi bakımından düşünüldüğünde ise bu kavramın nesne olarak bir varlığın neden ortaya

[358] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 402b14, 408b24-28, ss. 35, 67; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 9.
[359] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b25-29, ss. 39-41; Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1097b25, s. 67

çıkmış olduğu sorusuyla ilişkili olduğu söylenebilir. Buradan hareket edildiğinde, işlev kavramı nesnenin bir nedensellik süreciyle bir amaca ulaşma süreci olarak ifade edilebilmektedir. Bununla birlikte biyolojik açıdan işlevin, bir popülasyonda varolan özelliğin neden var olduğunu ve devam ettiğini açıklamak için kullanılan bir kavram olduğu da söylenebilmektedir. Buna göre A'nın B'yi yerine getirmek için var olduğunu dile getirmek, B'nin A'nın işlevi olduğu anlamını taşımaktadır.[360] Aristoteles'e göre bir şeyin sahip olduğu işlevi, o şeyin sadece onun doğasında görülebilen (dolayısıyla da o şeyin doğası hakkında bilgi veren), o şeyin kendine özgü olarak ortaya koyabildiği ayrıcalıklı etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[361] Örneğin, "A'nın B'yi yerine getirmek için doğal olarak tasarlandığını dile getirmek, B'nin A'nın işlevi olduğu anlamını taşımaktadır" şeklindeki biyolojik tanımdan hareket edecek olursak, o halde düşünmenin insanın işlevi olduğu kabul edildiğinde insanın doğal olarak düşünme için tasarlanmış olduğunu, yani düşünme işlevini yerine getirmek amacıyla varolduğunu söylemek gerekmektedir.[362]

İşlev (*ergon*) hayvan, bitki gibi karmaşık sistemlere veya makine gibi daha basit sistemlere ve parçalara indirgenerek analiz edilen bir kavramdır. Canlı bir varlığa bir işlev yüklemek, canlı organizma için söz konusu olan yaşamsal etkinliklerin gerçekleştiğini göstermektedir. Örneğin *Nikomakhos'a Etik*'te dile getirildiği gibi, her şeyin bir işlevi bulunmaktadır; dolayısıyla insanın da bir işlevi vardır. Bununla birlikte her şeyin iyisi ile işlevi arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır.[363] Çünkü eğer bir şey bir işleve sahipse, bu şeyin iyisi de yine bu şeyin işlevinin aktivitesi olmaktadır. Bir şeyin işlevi, o şeyin ne yaptığıdır ve bu aynı zamanda o şeyin ne olduğunu da tanımlamaktadır. Buna göre, bir şeyin iyisinin o şeyin işlevi tarafından belirlendiğini söylemek mümkündür. İnsanın işlevi ise, insani mükemmelliği, yani insanın insan olmasını ifade etmektedir. Çünkü insanın

[360] Melek Zeynep Esenyel, "İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış", *Kaygı*, S. 18 (2012), s. 210.
[361] A.g.m., s. 210.
[362] A.g.m., ss. 211-212.
[363] M. Craven Nussbaum, "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", çev. H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 184.

yapıp ettiği bazı şeyler bitki ve hayvan ile ortak olup bunlar insanı 'insan' yapan etkinlikler değillerdir.[364]

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de canlı varlıklar arasındaki ayrımları onlara özgü olan yetilere göre ortaya koyarken işlev (*ergon*) üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre, işlevini yerine getiremeyen bir varlık yetisini gerektiği gibi kullanamadığından, kendi doğasına has olan şeyi gerçekleştiremeyeceğinden dolayı onun varolmasından da söz etmek anlamsız olmaktadır. Onun için bir varlığın formel tözü, onun işlevi ile ifade edilebilmektedir.[365] Buradan hareketle Aristoteles'e bakılırsa, işlevinden yoksun bırakılan bir varlığın varolmanın dışına çıkacağı söylenebilmektedir. Çünkü onun için varolmak, etkin olmayı (*energeia*) ve işlevini yerine getirmeyi gerektirmektedir.[366] Görüleceği gibi, İşlev kavramı, canlı varlıklar arasındaki ayrımı ortaya koymak için Aristoteles'te karşımıza çıkan kilit kavramlardan biridir. *Ruh Üzerine*'de ifade ettiği gibi, bir canlı varlığı o varlık yapan şey, onun imkân halinde sahip olduğu işlev ve bu işlevi etkinleştirmesiyle ortaya konulabilir.[367] Dolayısıyla canlı bir varlığın ona özgü, ona tanımlı olan işlevini yerine getirmesi, onun o varlık olarak adlandırılmasına neden olan şey olarak karşımıza çıkmaktadır.

Canlı varlıklara dair tanımlanabilecek üç tür işlevden bahsetmek mümkün olmaktadır. Bunlar beslenme (ve üreme), duyumlama ve düşünmedir. Beslenme ve beslenmeyle birlikte ele alınabilecek büyüme ile üreme, esas olarak bitkilere tanımlı olan bir etkinlik olmakla birlikte tüm canlı varlıklarda ortak olarak paylaşılmaktadır. Duyumlama, hayvanın hayvan olarak adlandırılmasını sağlayan, yani temelde hayvanın özü ile birlikte imlenen bir etkinlik türü olmakla beraber, hayvan ve insanda bulunan işlevsel bir yetidir. Son olarak ise düşünmenin yalnızca insanın özüne ait bir etkinlik türü olduğu

[364] Thomas Nagel, "Aristoteles'in *Eudaimonia*/Mutluluk Üzerine Düşünceleri", H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları-Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 100-101; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b22-1098a5, ss. 67-68.
[365] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b18-21, s. 91.
[366] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 3; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)", ss. 109-110.
[367] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408b24-28, s. 67.

düşünülmektedir.[368] Buradan hareketle, her canlı varlık türüne özgü olduğu düşünülen yetiler bağlamında, her bir canlı varlığın kendi türüne özgü olarak bulunan bir işlevinin olduğunu söylemek doğru olacaktır. Buna göre, bir canlı türü diğer canlı türünden kendi türünün sahip olmadığı işlevsel yeti bakımından ayırt edilebilmektedir. Örneğin duyumlama yetisi, hayvan ile hayvan olmayan varlık arasındaki ayrıma karşılık gelmekedir.[369] Bu durumda, hayvana bakıldığında onun duyumlama işlevi bitkiye göre, insanın düşünme işlevi ise hem hayvana hem de bitkiye göre ayırt edicidir. Buradan hareket edildiğinde ayırt edicilik bakımından değerlendirildiğinde işlev, insana özgü bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü canlılarda ortak olarak barındırılan işlevlerin, tam da bu ortaklık nedeniyle ayırt ediciliğinden söz etmek anlamsız olacaktır. Yine de, canlı varlık türlerinin temelde kendi türlerine özgü olarak bulunan işlevsel yetilerinin, onların kendi özlerini ortaya koymalarını mümkün hale getiren farkı ifade ettiğini ve onlar arasında ayrım yapabilmeyi olanaklı hale getiren ayıraçlar olduklarını söylemek yerinde olmaktadır.

Sonuç olarak, canlı varlık türleri arasındaki farkı ortaya koyması bakımından belirleyiciliğe sahip olduğu açık olan işlev, tek tek canlı varlık türlerine içkin bir şey olup ona dışarıdan yüklenen bir şey değildir. Buna göre, canlının işlevinin onun doğasına ait olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde insanın işlevinden (düşünmek) söz ediyor olmak da aynı zamanda insanın doğası gereği sahip olduğu imkânları açığa çıkarmak ve bu imkânların diğer canlı varlık türlerinde bulunmadığını vurgulamak anlamına gelmektedir. Buna göre bir canlı varlık türünün işlevini belirlemek, onun diğer canlı varlık türlerinden farkını ortaya koymak demektir.[370]

a. Bitki, Hayvan ve İnsanın Yeti ve İşlevleri Üzerinden Belirlenmesi

Canlı varlıkların tümünün sahip olduğu en temel yetinin/yetilerin beslenme ve buna bağlı olarak ele alınabilecek büyüme ve üreme olduğu söylenebilir. Hayvan ise bitkiye özgü bu

[368] A.g.e., 414a30-414b1, ss. 99-101.
[369] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 41; Lear, a.g.e., s. 139; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 244.
[370] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 42.

yetilerle birlikte duyumlama ve buna bağlı olarak hayvanın sahip olduğu bir yeti olarak kaşımıza çıkan yer değiştirme anlamında hareket yetilerine sahiptir. Buna göre hayvan, bitkiye özgü yetileri de kapsayarak beslenme, büyüme, üreme, duyumlama ve hareket etme yetilerinin bütününe sahiptir ve bu bütüne sahip olmakla hayvan olarak varlığını ortaya koymaktadır.[371] İnsan ise bitkilere ve hayvanlara özgü yetilere ek olarak, onun *psykhe*'sinde bulunan akıl (*nous*) yetisini kendinde barındırmaktadır. *Psykhe*'nin beslenme ve bununla ilgisinde büyüme ile üremeyi içeren yanı, diğer yetiler olmasa dahi tek başına var olabilmektedir. Bu, bitkinin yaşamını, varlığını ortaya koyan belirlenimdir. Fakat *psykhe*'nin diğer yetileri, beslenme ve ona bağlı yetiler olmaksızın var olamamakta; yani işlevini yerine getirememektedir. İşte tam da bu nedenledir ki, *psykhe*'nin beslenen yanı canlılığın en temel yanını ifade etmektedir. Buna göre bitkinin, hayvanın ve insanın yetilerinin ve varlığının, dolayısıyla yaşamının temel koşulu, bu varlıklardan her birinin, en temel yeti olan beslenme yetisini *psykhe*'de barındırıyor ve onu işletiyor olmalarıdır. Bu nedenle canlı varlıkların yaşam etkinliklerini sürdürebilmelerini sağlaması bakımından, yeti anlamında nedeninin beslenme olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü bitkisel yanı ifade eden beslenme yetisi olmaksızın hayvanın duyumlama işlevini yerine getirmesi ve duyumlamanın etkisiyle harekete geçmesi -bir şeye yönelmesi- mümkün değildir. Benzer şekilde insanın da akıllı bir canlı olarak bu yetisini etkin hale getirebilmesi için, öncelikli olarak beslenmesi ve buna bağlı olarak olgunlaşması gerekmektedir. Bununla birlikte insan, duyumlamadan yoksun olarak da akıl yetisini etkinleştirmez, buna bağlı olarak düşünme işlevini yerine getiremez; dolayısıyla da kendini yetkinleştiremez, insan olarak varolamaz. Dolayısıyla hayvanın *psykhe*'nin bitkisel yanını, insanın ise *psykhe*'nin hayvani yanını kapsaması gerekmektedir. *Psykhe*'nin kendinde barındırdığı yetilerin kendi içinde bir bütünlük oluşturmasından kaynaklanan bir işleyişe sahip olmasından dolayı canlı varlık türleri kendilerine özgü işlevlerini bu şekilde gerçekleştirebilmekte ve bu nedenle de yetkinliğe sahip olarak amaçlarına ulaşmaktadırlar. Bu bakımdan, yetilerle ilişkisinde ele alındığında *psykhe*, canlı varlıkların hem nedeni (*aitia/aition*) hem de amacı (*telos*) olan ortak canlılık ilkesi olarak ifade edilebilmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre, *psykhe*'nin yetileri birbirleriyle bağlantılıdır; hatta görünen o ki birbirine bağımlıdır. Akıl (*nous*)

[371] Aristoteles, bazı canlı varlıkların harekete sahip olmasalar da duyumlama işlevlerini yerine getirmelerinden dolayı hayvan olarak adlandırıldığını söylemektedir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b1-5, 415a1-5, ss. 95, 103.

yetisi ele alınacaksa, bu inceleme duyumlama yetisi ele alınmadan gerçekleştirilemez. Aynı şekilde duyumlama yetisini incelemek onu beslenme yetisiyle ele almayı gerektirmektedir.[372] Fakat burada beslenme yalnızca diğer yetilerin zorunlulukla bu yetiyi içliyor olmalarından dolayı, işlevini yerine getirebilmeleri anlamında neden olarak düşünülebilecek bir yetidir. Bunun dışında hayvan varlığının hayvan, insan varlığının insan olmasının nedeni onların kendi özlerine, yani yaşam ilkelerine –*psykhe*'ye- tanımlı olan yetileri ve bu yetilere özgü işlevlerini yerine getirmeleridir. Bu işlevlerin kendileri canlı varlıkların özüne ve uğruna varoldukları amaca karşılık gelirken, onların yerine getirilmesi, yani yetilerin uygun şekilde işlemesi ise bu canlı varlıkların yetkinliğini, tamlığını, yani amacına ulaşmış olmalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla mademki hayvanı ve insanı o varlıklar yapan şey onların işlevlerini yerine getirmeleridir; o halde bu varlık türlerine özgü yetilerin işlevlerini de onların nedeni olarak değerlendirmek mümkündür. Görüleceği gibi, canlı türlerine özgü işlevler ile canlı varlıkların nedeni ve amacı arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır.

Buradan hareketle, *psykhe*'nin bitkisel yanı olarak beslenmekten, hayvani yanı olarak duyumlamaktan ve insani yanı olarak da düşünmekten oluşan bir bütün olduğu söylenebilmektedir. *Psykhe*'nin bu bütünlük içinde bir birlik oluşturduğu ve bu birliğin onun bitkilere özgü yanına dayandığı Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de dile getirdiklerinden açıkça anlaşılabilmektedir:

> Bu güç öbür güçlerden müstakil olabilse de ölümlülerde öbür güçler bu güçten müstakil olamaz. Bitkilerden de belli: Ruhun başka hiçbir gücüne sahip değiller. O halde yaşayan şeyler bu ilke gereği yaşamaya sahiptir, hayvan ise öncelikle duyumsama gereği yaşamaya sahiptir. Nitekim hareket etmediği ve yer değiştirmediği halde duyumsayanlara yalnızca "yaşayan" demeyiz, "hayvan" deriz… Bitkilerin de pay aldığı ruh kısmına "beslenen kısım" diyoruz…[373]

[372] Hegel, a.g.e., ss. 160-161; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 25.
[373] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b1- 413b10, s. 95.

Duyumlama yetisi duyum (*aisthesis*), yer değiştirme anlamında hareket (*kinesis*) ve imgeleme yetisinin (*phantasia*)[374] işleyişi ile ilgisinde ele alınmaktadır. *Psykhe*'nin bu yanı hayvana özgü yetileri içermekle birlikte insanla da paylaşılmakta, bitkide ise bulunmamaktadır. Bununla ilgisinde *psykhe*'nin bitkisel ve hayvani yanı akıl yetisinden yoksun olduğu için akıllı olmayan yanlar, insani yanı ise düşünme işlevine yönelmiş olduğu için akıllı yan olarak ifade edilebilmektedir. Fakat nihayetinde *psykhe*'nin tüm yetileri tüm canlı varlıklarda ortak bir yetkinliğin ifadesi olan beslenme yetisine dayanmaktadır. Aristoteles bu konuya *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle işaret etmektedir:

> (…) ruhta irrasyonel bölümün ve rasyonel bölümün olduğunu kabul ediyoruz.[375] İrrasyonel bölümde, bitkiler dahil bütün canlı varlıklarda ortak gibi görünen bölümü ayırt ediyoruz; beslenmenin ve büyümenin nedeni olan bu bölümü demek istiyorum. Gerçekte beslenen bütün varlıklarda ve hatta embriyolarda bu tür psişik bir gizil güç vardır; zaten bu aynı yeti tümüyle gelişmiş varlıklarda da vardır…[376]

> (…) bu yeti, gerçekten insani olmayan ve bütün (canlı ç. n.) türlerinde ortak belli bir yetkinliğe sahiptir.[377]

Duyumlama yetisi, Aristoteles'e göre hayvanı bitkiden ayırmakta, bu yetiye sahip olan canlı varlığın hayvan olarak ifade edilmesini sağlamaktadır. Buradan hareketle Aristoteles için, hayvan olarak ifade edilen canlı varlığın duyumlama yetisinden yoksun olduğu söylenemez; çünkü bu yeti hayvanın hayvan olarak tanımlanmasının temel koşulu ve onun o varlık türü olmasının nedenidir. Bu bakımdan hayvana özgü olarak tanımlanan duyumlama yetisi, onun beslenmesi, büyümesi ve üremesi üzerinde onun varlık koşullarına uygun olması bakımından yön verici bir etkiye sahiptir.[378] Bu yetiyi harekete geçiren duyum ise, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de ifade ettiklerinden hareketle, nesnelerin

[374] *Phantasia*, arzu nesnesi olan bir nesne veya duruma dair farkındalığı ifade etmektedir. Bkz. Martha Craven Nussbaum, "Phantasia ve Oreksis", *Arkhe-Logos*, çev. Fırat Ünal, S. 4 (2017), s. 67.
[375] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a28, s. 92.
[376] A.g.e., 1102a32-1102b2, s. 92.
[377] A.g.e., 1102b4, s. 93.
[378] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 29.

duyumlanabilir olan formlarının maddesiz bir şekilde duyu organları[379] tarafından kabul edilme gücü olarak ifade edilmektedir. Bu ifadeyi doğrudan Aristoteles'in sözleriyle aktaracak olursak:

> Duyu, duyulurların biçimlerini maddesiz kabul etme gücü olandır. Balmumu, yüzüğün demirini ya da altınını kabul etmeksizin damgasını kabul eder ya, aynı öyle: Altından ya da bakırdan yapılmış olan damgayı kabul eder ama *altın olarak* ya da *bakır olarak* değil. İşte bütün duyular, rengi, tadı ya da sesi olan bir şeyin etkisine maruz kalırlar…[380]

Bu pasajdan anlaşılacağı gibi, Aristoteles için duyumlamanın, duyuların nesnelerin çeşitli biçimlerine maruz kalmasıyla ortaya çıkan bir tür etki olduğunu söylemek mümkündür. Yani duyumlama, duyulur olanın maddesinin dışarıda bırakıldığı bir tür etkiye uğrama olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Aristoteles için duyumlama, hayvan ve insan için duyulur olan şeylerin renk, tat, ses gibi duyumlanabilir yönlerinin farkına varılmasından ibarettir.

Duyumlama yetisi, hayvana özgü bir yeti olmakla birlikte hem hayvan hem de insanda ortak olarak bulunmaktadır. Aristoteles için insanda bulunan duyumlama yetisi, insanın akıllı canlı olmasından dolayı doğrudan düşünme ile birlikte olmasa da *psykhe*'nin akla uyabilen yanıyla birlikte işlerlik göstermektedir. İşte buradan hareketle, insanın daha karmaşık bir yapıda olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle:

> Duyumsama gücü olanların ise bazılarında yer değiştirme gücü var, bazılarında yok. Son olarak, çok az sayıda hayvan hesaplama [*logismos*] ve akıl yürütme gücüne sahip. Ne de olsa bozuluşa tabi olanlar arasında hesaplamaya sahip olanlar bütün

[379] Duyu organı, nesnelerin duyulur formlarını almaya yönelik olan ve her bir duyuya özel olarak tanımlanmış organik parçadır.
[380] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424a17-24, s. 159.

> öbürlerine de sahiptir, oysa öbürlerine sahip olanların hepsi hesaplamaya sahip değil, hatta bazılarında hayal gücü bile yok, bazıları da sırf hayal gücüyle yaşar.[381]

Bu noktada, hayvana özgü olarak tanımlanan duyumlama yetisi, insanın varlık yapısını anlaşılabilir kılmak üzerinde önemli bir etkiye sahip olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü her araştırma alanının kabul edebileceği gibi, insan hayvandan farklı bir canlı varlıktır. Onun bu farklılığı, yaygın kanıya göre, sahip olduğu akıl (*nous*) yetisi ile düşünme (*noesis*) işlevinden ileri gelmektedir. Aristoteles de, *Ruh Üzerine*'de bu farkı insanın akla sahip olmasına ve akıl yürütebilen bir canlı varlık olmasına bağlamaktadır.[382] Aristoteles tarafından sadece insana özgü olduğu düşünülen düşünme ve bununla birlikte ele alınabilecek olan akıl yürütme yetisi, ona göre, *psykhe*'nin duyumlamada olduğu gibi bedenle birlikte işleyişine dâhil değildir. Bu nedenle insana özgü olan düşünme ile duyumlamanın birbirinden farklı bir işleyiş içerisinde olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Aristoteles'in kendi ifadeleriyle aktaracak olursak:

> (…) ruhta akıl adı verilen şey (yani ruhun akıl yürütmesini ve yargıda bulunmasını sağlayan şey) henüz akletmeden önce, işler halde, varolanların hiçbiri değildir. Bedenle karışmış halde olması bu yüzden mantıksız. Yoksa… duyumsayan kısım gibi onun da bir organı olurdu. Oysa var mı? Yok. Dolayısıyla ruhun "biçimlerin yeri" olduğunu söyleyenler iyi demiş, ancak şu var: Bütün olarak ruh böyle değil, akleden ruh böyle; akleden ruh da zaten yetkinlik halinde değil, güç halinde biçimlerdir.[383]

Akıl yetisi (*nous*) ve onun düşünme işlevi (*noesis*) Aristoteles'e göre, insan varlığına özgü olup, insan tanımayı ve anlamayı *psykhe*'nin bu kısmı sayesinde gerçekleştirebilmektedir.[384] Nasıl ki beslenme bitkilerin, duyumlama hayvanların *psykhe*'sine özgü ise, buna benzer şekilde düşünme de insan *psykhe*'sine özgüdür. Buna

[381] A.g.e., 415a5-12, ss. 103-105.
[382] A.g.e., 414b15-20, s. 101.
[383] A.g.e., 429a25-29, s. 187.
[384] A.g.e., 429a10, s. 187.

göre canlılıktan bahsediyorsak *psykhe*'den ve *psykhe*'den bahsediyorsak da canlının bu *psykhe*'ye sahip olmasından dolayı beslenmesi, büyümesi, üremesi, duyumlaması (hayvanda ve insanda) ve düşünmesinden (insanda) bahsetmek gerekmektedir. İnsan akıl yetisi ve onun etkin olarak işlemesiyle kendi varlığını ortaya koyan bir canlıdır. Çünkü insan, kendi doğasına içkin olan bilme isteği sayesinde yeryüzünü, canlı ya da cansız kendisiyle ilişkili olan diğer varlıkları ve kendi dünyasını anlama ve anlamlandırma becerisine sahiptir. İnsan *psykhe* ile sahip olduğu bu yeti ile kendi yaratımlarını ortaya koymakta ve bunlara ilişkin açıklamalar getirmektedir.[385]

Aristoteles insanın diğer canlı varlıklardan farklarını ele alırken öncelikli olarak bu farkın dayandığı temel olan *nous* yetisinden hareket etmektedir. Ona göre *nous*, onun *Nikomakhos'a Etik*'te de belirttiği gibi, teorik ve pratik akıl olarak iki farklı boyuta işaret etmektedir.[386] Çünkü Aristoteles için *nous*, teorik akıl içinde değerlendirilebilecek olan düşünme ve anlamanın ötesinde pratik anlamda hesaplamayı ve ölçüp tartmayı da içeren bir alana sahiptir. Buradan hareketle, teorik aklın daha çok soyutlama yapma, mantık ve teori üretme gibi konularla ilgili, pratik aklın ise insanın yaşamsal gereksinimlerine yönelik çeşitli planlamalar içeren bir tür düşünmeye karşılık geldiğini söylemek mümkün olmaktadır.[387]

Psykhe'nin akıllı yanının (*nous*) içerisinde değerlendirilen, pratik ve teorik aklı kapsayan düşünme hem *psykhe*'nin beslenen ve duyumlayan yanı ile birlikte hem de bunların dışında bir soruşturmayı gerektirmektedir. Çünkü *psykhe*'nin akıllı yanı, bir bakıma beslenen ve duyumlayan yana bağımlı bir işleyiş göstermekteyken, bir bakıma da diğer yetilerden farklı olarak *psykhe* ile bedenin birlikte işleyişinin dışında bedenden bağımsız bir tür etkinliğe de işaret etmektedir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de söylediği gibi *"ruhta akıl adı verilen şey (yani ruhun akıl yürütmesini ve yargıda bulunmasını sağlayan şey) henüz akletmeden önce, işler halde, varolanların hiçbiri değildir. Bedenle karışmış*

[385] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 30.
[386] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a5-15, 1143a35-1143b5, ss. 281-282, 310.
[387] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 31.

*olması bu yüzden mantıksız"*dır.[388] Bu görüşü Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinden bir alıntıyla serimleyecek olursak:

> Ruhun bedenden müstakil olmadığı ya da doğasında kısımlı olmak varsa ruhun bir kısmının bedenden müstakil olmadığı konusunda bir belirsizlik yok, çünkü ruhtaki bazı kısımların yetkinliği bedenin bazı kısımlarına aittir. Ancak ruhun öyle kısımları da vardır ki hiçbir bedenin yetkinliği olmadıkları için en azından bunların müstakil olmalarına hiçbir engel yoktur.[389]

Aristoteles'in *psykhe*'nin akıllı yanını bedenden bağımsız olarak düşünmesi, onun canlılar felsefesindeki *psykhe*'nin yetileri bakımından bedenle işlerlik kazandığına dair görüşünü boşa çıkarıyor gözükmekte ve insanı, diğer canlılarda olduğundan farklı olarak bir bütün olarak (*psykhe*-beden bütünü) ele almayı sorgulanır hale getirmektedir. Bu durumda, Aristoteles'te insan *psykhe* varlığı ve beden varlığı olarak ikili bir yapıda mı ele alınacaktır?

Buradan hareketle, Aristoteles'in *psykhe*'nin akıllı yanını bedenden ayrı olarak düşünmesinin nedenleri üzerinde değerlendirmede bulunulabilir: Özellikle *Ruh Üzerine* eseri incelendiğinde, öncelikli olarak Aristoteles'in *–psykhe*'nin diğer yetilerinde olduğundan farklı olarak- düşünmeye tanımlı bir organın olabileceğine dair fikir yürütmemiş olduğu görülmektedir. Düşünme edimi, bu haliyle beslenmede ve duyumlamada olduğu gibi bir organda gerçekleşmemektedir. *Psykhe*'nin beslenen yanı bedenle etkin hale gelmekte, duyumlama yetisi ise muhakkak bir duyu organına karşılık geldiğinde işlevini ortaya koyabilmektedir. Oysa *nous* incelendiğinde, onun etkin olabilmesi için her ne kadar *–psykhe*'nin diğer yetilerine bağımlı olmasından dolayı-*psykhe* ve bedenin birlikte işleyişine gereksinimi olsa da bu durum, beslenme ve duyumlama yetilerinin etkin hale gelmesinde olduğu türden bir bedene gereksinme değildir. Nihayet denebilir ki, düşünme edimi bedenden bağımsız bir etkinlik olmakla

[388] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a20-30, s. 187.
[389] A.g.e., 413a4-8, s. 91.

birlikte, aynı zamanda beden ile *psykhe* bütünlüğüne sahip olan ve *psykhe*'nin diğer yetilerini bedeninde etkin hale getiren insan bütününün gerçekleştirebileceği bir yetenektir. Çünkü insan, bedeninden bağımsız olduğu düşünülen bu yetiyi, bedene gereksinim duyduğu diğer yetilerini etkinleştirmeden, yani bedensel-ruhsal ihtiyaçlarını gidermeden aktif hale getiremez; yani düşünemez. Kaldı ki düşünmenin temelinde duyum bulunmaktadır. Bu nedenle de düşünmenin tam anlamıyla bedenden bağımsız bir şey olduğu söylenememekle birlikte onun hangi anlamda bedenden bağımsız olduğu da yoruma açıktır.[390] Bu noktaya ilişkin Aristoteles şöyle söylemektedir:

> (…) ruh el gibidir: el aletlerin aleti olduğu gibi, akıl biçimlerin biçimidir ve duyum duyulurların biçimidir. Madem duyulur büyüklüklerin dışında hiçbir şey yok gibi görünüyor, o halde akledilir olanlar duyulur biçimlerin içindedir –soyutlama içerisinde söylenenler de, duyulurların durum ve özellikleri de [*hekseis kai pathe*]. Bu yüzden hiçbir şey duyumsamayan birisi ne bir şey öğrenebilir ne de anlayabilir; temaşa ettiğinde ise aynı zamanda bir hayali temaşa etmesi zorunludur, çünkü hayaller maddesiz olmaları dışında tıpkı duyumlar gibidirler.[391]

Burada duyumlama ve akıl arasında bir ayrım söz konusu olacaksa bu, bu iki yetinin nesneleri üzerinden yapılabilmektedir: Duyumlamanın nesnesi insanın dışında olan bir şey iken, düşünmenin nesnesinin ise insanın kendisine bağlı olduğu düşünülmektedir. Çünkü duyum, duyulabilir olan nesnelere bağlı olarak ortaya çıkmaktayken, düşünme her şeye dair gerçekleşebilecek bir şeydir.[392] Bu konuya *Ruh Üzerine*'den bir alıntıyla açıklık getirmeye çalışalım:

> (…) duyumsamayı işler hale getiren şeyler (görülen, işitilen ve de öbür duyumsananlar) dışarıdandır. Neden, çünkü işler haldeki duyum tek tek şeylere, bilgi

[390] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a15-429b5, ss. 187-189; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 33; Lear, a.g.e., s. 169; Cornford, a.g.e., s. 65.
[391] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432a1-432a10, s. 203.
[392] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 33; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 85.

> ise tümellere yöneliktir ve bu tümeller bir şekilde ruhun kendisindedir. İşte bu yüzden biri ne zaman istese bir şeyi düşünmek onun elindedir, duyumsamaksa öyle değil; çünkü bir duyulurun hazır bulunması şart. Duyulur olanlara yönelik bilgilerde de durum böyledir ve nedeni aynıdır: Duyulur olanlar tek tek şeylerdir ve dışarıdandır.[393]

Yapılan bu açıklamalardan hareketle, görülebileceği gibi, Aristoteles'e göre düşünme yetisinin, *psykhe*'nin bedenle birlikte işleyen kısmına dâhil olmadığını söylemek doğru olacaktır. Aristoteles'in ifade ettiği gibi, *"...akıl ya da teorik güç konusunda henüz hiçbir şey açık değil; göründüğü kadarıyla bu, ruhun bir başka cinsidir ve ezeli olanın fani olandan müstakil olması gibi müstakil olup ayrılabilen de ancak bu ruh cinsidir."*[394]

Bu haliyle düşünme yetisinin bedenden bağımsız olarak varolabilen ve işleyebilen bir yeti olmasından dolayı insan, hem bedene bağımlı olan hem de bedenden ayrı olarak düşünülebilen bir *psykhe* yapısına sahip görünmektedir. Bu durumda burada Aristoteles'te canlının bütünlüklü olarak ele alındığı yönünde belirtilen görüş, insan söz konusu olduğunda boşa çıkıyor izlenimi vermektedir. Çünkü düşünme ve beden arasındaki ilişki ile beden ve *psykhe*'nin diğer yetileri arasındaki ilişki irdelendiğinde, insanın beden ve *psykhe* varlığı olarak ikili bir canlı varlık olmasının yanında, onu daha da çok bölerek ele almayı meşru kılan bir başka ayrıntı da, bu görüşle birlikte *psykhe*'nin de ikili olarak ele alınabilir hale gelmiş olmasıdır. Bu durumda Aristoteles felsefesinde insanı ruhu ve bedeniyle bir bütün olarak ele almayı olanaklı hale getiren ve bedene bağımlı olarak iş gören yetilerle düşünme yetisi arasında bir bağlantı kurarak köprü görevi gören, canlı varlıklara ait (hayvan ve insana) başka bir niteliği incelemenin bu konudaki boşlukları dolduracağı düşünülebilir: imgeleme yetisi (*phantasia*).

Aristoteles'e göre imgeleme yetisi, bedenle birlikte işleyen yetiler –duyumlama- ile düşünme arasında bir araç görevi gördüğü için, *phantasia* olmaksızın düşünmenin

[393] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417b20-417b29, ss. 119-121.
[394] A.g.e., 413b25-28, s. 97.

gerçekleşmesi mümkün değildir. Buna göre, Aristoteles'in dile getirdiği gibi, *"duyumların gördüğü işi akıl yürüten ruhta hayaller yerine getirir: Bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söylediği ya da reddettiği zaman, kaçar ya da kovalar. Ruh bu yüzden asla hayalsiz akletmez."*[395] Dahası:

> (…) akleden kısım biçimleri hayallerin içerisinde akleder ve duyumsanmasalar bile onları kovalanacak ya da kaçılacak şeyler olarak belirlediği için hayallere rastgeldiğinde harekete geçer. Örneğin bir meşalenin ateş olduğunu duyumsayan biri, ortak <duyu> sayesinde meşalenin hareket ettiğini görünce onun düşmana ait olduğunu bilir. Bazen de ruh, gözle görüyormuşçasına, hayaller ve kavramlar sayesinde şimdiki zamandan hareketle geleceği hesaplayıp tartar.[396]

> (…) hiçbir şey duyumsamayan birisi ne bir şey öğrenebilir ne de anlayabilir; temaşa ettiğinde ise aynı zamanda bir hayali temaşa etmesi zorunludur, çünkü hayaller maddesiz olmaları dışında tıpkı duyumlar gibidirler.[397]

Buradan hareketle, *phantasia* ile birlikte işleyen düşünmenin duyumlama yetisi olmaksızın gerçekleşemeyeceğini söylemek mümkündür. Çünkü *nous*'un işlevini yerine getirmesi formlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir ve duyumlamayla elde edilen formlar, imgeler halinde hafızada saklanır ve daha sonra düşünme de bu imgeler üzerine gerçekleştirilir. İmgeleme yetisi, düşünme esnasında kullanılan imgeleri üretmektedir. Yani düşünme, duyusal nesnelerin imgeleme yetisinde bulunan formlarının *nous* tarafından düşünülmesi demektir. Şöyle ki *phantasia*, düşünceyi duyumlanabilir nesne ya da durumlara bağlayarak duyumlanan nesnelerin formlarını *nous*'a sunmaktadır.[398] *Nous* duyulur imgeleri biçimlendirmekte ve özleri kavramaktadır. Burada imgeleme yetisi, duyumlamayla elde edilen formları *nous* için hazırlamaktadır. Buradan hareketle, *nous*'un işlevini yerine getirdiği aşamada *phantasia* ile doğrudan bir ilişki içerisinde

[395] Çağrı, "Aristoteles'te *Phantasia* Üzerine", ss. 139, 142, 147; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 86; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431a14-17, s. 199.
[396] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b2-8, s. 199.
[397] A.g.e., 432a5-10, s. 203.
[398] Nussbaum, "Phantasia ve Oreksis", s. 70.

olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre, Nussbaum'un dile getirdiği gibi düşünme, "phantasia'nın icrasını" gerektirmektedir.[399] Fakat düşünme, yalnızca *phantasia* sayesinde gerçekleşmemektedir; çünkü imgeleme yetisi, duyumlama etkinliğinden hareketle ortaya çıkan bir harekettir. Buna göre, *nous* ile duyumlama arasında da bir bağ bulunduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles'in söylediği gibi, düşünme, duyumlamanın bir formudur. Dolayısıyla duyumlama olmaksızın düşünebilmek mümkün değildir. Fakat insandaki salt düşünmede duyumlama sonucunda ortaya çıkan imgeler kullanılmaz. Burada söz konusu olan düşünme, insana ait olan ve onu diğer canlılardan ayıran kavramsal bir çerçevede soyutlama yaparak yargıda bulunabilmeye işaret eden salt düşünme, yani düşünmenin kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu noktadan bakıldığında düşünmenin aynı zamanda bedenden bağımsız bir şey olarak ele alındığı açıkça görülebilmektedir.[400]

> (…) duyumsamakla anlamanın aynı şey olmadığı açık, çünkü ilkinden bütün hayvanlar, ikincisinden bazı hayvanlar pay alır. Ama akletmenin doğru [*orthos*] olanı (anlama, bilgi, doğru sanı [*alethes doksa*]) kadar olmayanı (bunların karşıtları) da var olduğuna göre, akletmek de doğru [*orthos*] olup olmamayı bünyesinde barındırır, dolayısıyla duyumsamakla aynı şey değildir. Çünkü özel [*idion*] duyulurların duyumsanması her daim doğrudur ve bu güç bütün hayvanlarda bulunur; oysa akıl yürütme yanlış olmayı da içinde taşır ve *logos* sahibi olmayan hiçbir şeyde bulunmaz.[401]

[399] A.g.m, s. 73.
[400] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427a17-25, 428b10-15, 432a1, ss. 177, 183, 185, 203; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 36; Aylin Çankaya, "Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler", *Cogito*, S. 177 (2019), s. 139; Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", *Cogito*, s. 77 (2019), s. 160; Çağrı, "Aristoteles'te *Phantasia* Üzerine", ss. 139, 141-142; Lear, a.g.e., ss. 166, 178; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 100a-100b, ss. 73-74; H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 168-169; Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, 5.b., Ankara: Adres Yayınları, 2013, s. 57. Burada Barış Mutlu "salt düşünme" ifadesini kullanmamaktadır. Bu ifade ve bu ifade üzerinden burada yer alan diğer satırlar onun C. Kahn yorumuna ilişkin getirilen yorumları içermektedir.
[401] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427b6-427b14, s. 179.

Bu bilgilerin ışığında, insanın duyumlaması söz konusu olduğunda, *psykhe*'nin akıl yetisinin duyumlama yetisini içliyor olmasından dolayı düşünme ediminin, duyumlama olmaksızın işlerlik gösteremeyeceğini, çünkü bu iki yeti arasında, dış dünyaya yönelme anlamında çeşitli bağlantılar bulunduğu söylenebilir. Fakat insana özgü olan akıl yetisinin düşünme işlevinin bedene bağımlı bir şekilde gerçekleşmediği de söylenebilir. Çünkü Aristoteles'e göre, doğrudan akıl yetisiyle işleyişi içerisinde etkiye maruz kalan bir organ bulunmadığından, yani aklın bir organı olmadığından, düşünme ediminden çıkan -düşünmenin ürünü olan- düşüncenin doğrudan maddi bir etkide bulunması söz konusu olamamaktadır. Bu nedenle düşünme işlevinin bedenle birlikte işleyişinden söz etmek mümkün olabilecekse bu, ancak duyumlamanın insanın düşünmesi üzerindeki çeşitli etkilerle ilişkisinde kurulabilecek bağlantıyla olabilmektedir. Bu yorumu mümkün kılan ise *psykhe*'nin insanda diğer yetileri içliyor olmasından ileri gelmektedir. Sonuç olarak, hayvanın duyumlaması ile insanın duyumlaması arasında da bir farkın olduğunu öne sürmek mümkün olmaktadır: İnsanın varlık yapısındaki akıl yetisinin etkin hale gelmesindeki süreç, duyumlamadan bağımsız değildir. İnsan duyumlamayı, *psykhe*'de ona özgü olan akıl yetisinin ve dolayısıyla düşünme işlevinin belirlenimi altında gerçekleştirmektedir. Tüm bu ifadelerden hareketle, *psykhe*'nin yetileri arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmak da mümkün hale gelmektedir: Buna göre duyumlama yetisi neden/ilke anlamında, yani varlık koşulunun ona bağımlılığı anlamında akıl yetisinden önce gelmektedir. Fakat duyumlamanın insanda ancak akıl yetisiyle bir mükemmelliğe ulaştığı, aksinin insanın insan olarak değil hayvan olarak duyumlaması anlamına geleceği düşünüldüğünde, duyumlama yetisinin, *psykhe*'nin insani yanı bakımından akıl yetisinden sonra geldiğini söyleyebilmekteyiz. Bu söylenenlerden hareketle, insanın akıl yetisi ve onun düşünme işlevi, tekliğinde bedene bağımlı bir yetenek olmasa da en nihayetinde düşünme ediminin bir *psykhe*-beden bütünü olan insanda gerçekleştiği açıktır. Çünkü insan, *psykhe*'nin bedene bağımlı olarak gerçekleştirilen yetilerini etkin hale getirmeksizin düşünme işlevini gerçekleştirememektedir. Bu noktadan hareket edildiğinde, insanın düşünme işlevinin bedenden bağımsız olarak gerçekleştirilemeyeceği görülmektedir.

b. İnsanın Canlı Varlıklar Arasındaki 'Özel' Yeri

> (…) hayvanlar her şeyden önce doğaya ve bir kısmı ise küçük bir ölçüde alışkanlığa göre yaşar. Ancak insanlar aynı zamanda akla göre de yaşar, zira akla sadece insanlar sahiptir.[402]

Varlığın/varolmanın çeşitli anlamları, olanakları bulunmaktadır.[403] Canlı varlıklar arasında bir varlık olan insan da ancak sahip olduğu bu olanaklar sayesinde anlaşılabilmektedir. İnsan da diğer canlı varlıklarda olduğu gibi, öncelikli olarak sahip olduğu işlevi üzerinden anlaşılabilmektedir. Aristoteles'e göre insanın sahip olduğu işlevi, yani onu diğer canlı varlıklardan ayıran özelliği, onun akıllı bir varlık olmasından dolayı ortaya çıkan akla dayalı yaşamıdır.[404] İnsan akıllı bir canlı varlık olması nedeniyle bitkilerle paylaştığı beslenme ve üreme, hayvanlarla paylaştığı duyumlama yetilerinin dışında bu canlı varlıklarda bulunmayan akıl (*nous*) yetisine de sahiptir.[405] Bu nedenle insan, işlevini düşünme yaşamı içerisinde gerçekleştirerek kendi farkını ortaya koyma imkânına (kuvve/güç) sahiptir. Bu imkânı etkin hale getirmek, etkin kılmak onun işlevini yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Aristoteles'e göre, insanın akıllı bir canlı olması nedeniyle bu yetiyle paralellik içinde olan bir yaşam etkinliğinde bulunması, onun diğer canlılardan farklı olan işlevini tamamlamasıdır. Bu açıdan bakıldığında işlevin canlı varlıklar arasındaki mevcut farkı ortaya koyduğunu söylemek gerekmektedir. İnsanın kendi farkını ortaya koyması anlamında işlevini yerine getirmesi ise onun nedeni[406] ve amacı olan *psykhe*'nin, insanın tanrısal yetisi olan akla uygun yaşam etkinliğinde bulunması anlamına gelmektedir. İnsan, *psykhe*'nin sadece insana tanımlı yetisi olan akla uygun etkinlikleri ile ona varolma anlamını veren amacını gerçekleştirerek kendi doğasını, yani varlığını ortaya koyabilmektedir.

---

[402] Aristoteles, *Politika*, 1332b3-5, s. 512.
[403] H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu-Zen*)-I-", *Aristoteles Yazıları-Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, s. 12.
[404] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a1-5, s. 68.
[405] A.g.e., 1097b21-1098a5, ss. 67-68.
[406] *Psykhe*, insanın işlevini gerçekleştireceği ona özgü yetiyi kendinde barındırması bakımından nedendir.

Buradan hareketle, insanın diğer canlı varlıklardan farklı olan ona özgü işlevini gerçekleştirebilmesi için gerekli olan yaşam etkinliğinin nasıl bir yaşam etkinliği olduğuna ilişkin incelemede bulunmak gerekmektedir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te bu yaşam etkinliğini, insanın işlevini görünür kılacağı doğası ya da amacını 'iyi' ile ilişkisinde ele alarak ortaya koymaktadır.[407] Çünkü Aristoteles'te bir varlığın işlevi, o varlığın amacı ve iyisini oluşturmaktadır. Ayrıca *Eudemos'a Etik*'te de her bir nesnenin işlevinin o nesnenin amacı, amacınsa en iyi şey ve diğer nesnelerinse bu amaç uğruna olduğunu dile getirerek her nesnenin amacının onun iyisi olduğunu ifade etmiş ve böylece de canlı varlıklar da dâhil olmak üzere tüm varlık bütünün işlevi ile amacı arasındaki ilişkiyi göstererek bunun 'iyi' ile olan bağlantısını da vurgulamıştır.[408] Buna göre, canlı varlıklar için söz konusu olan yaşam etkinliği onun amacı da olan iyiye dair etkinlikte bulunmadır. Burada konu edilen 'iyi', insanın iyiler arasında en iyi olanla işlevini gerçekleştirdiği iyi olarak, iyi yaşamı ifade etmektedir. Bu iyi yaşam (*eu zen*) anlık değil, kendini gerçekleştirme gibi bir süreci ifade eden *eudaimonia* olarak karşımıza çıkar. *Eudaimonia*, diğer bütün iyilerden farklı olarak sadece kendisi için istenen, başka herhangi bir nedenden dolayı tercih edilmemesi nedeniyle de üzerine başka bütün iyiler eklense dahi 'en yüce iyi' olarak kalan, kendinde amaç olan, erdeme uygun etkinliklerle kazanılan ve bütün bunların sürekli olarak gerçekleştiği yaşamsal yetkinlik olarak ifade edilebilir.[409]

Görüleceği üzere, canlı varlıklar arasında insanın ele alınmasında etik bir soruşturma kendisini zorunlulukla dayatmaktadır. *Ruh Üzerine*'de tüm canlı varlıklara tanımlı olduğu ifade edilen işlev kavramının, insan söz konusu olduğunda etikle ilişkisi bağlamında 'iyi' kavramıyla bağlantılı olarak ele alınması kaçınılmazdır. Bu bakımdan işlev kavramının, bugünün terimleriyle söyleyecek olursak, biyolojik-psikolojik konularla etik konular arasında bir köprü kurduğu söylenebilir[410] Buradan hareketle insanın diğer canlı

[407] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b25-27, s. 67.
[408] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a5-10, s. 22.
[409] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1096b10-15,1097a30-1097b10, ss. 60, 65-66, 1176b25-30, ss. 506-507; Ruhtan Yalçıner, "Bios Politikos", *Biyopolitika-Cilt 1 Platon'dan Arendt'e Biyopolitkanın Felsefi Kökenleri*, 2.b., ed. Onur Kartal, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2017, s. 57; Aylin Çankaya, "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", *Özne*, S. 11-12 (2016), s. 212; İonna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 8.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020, s. 84.
[410] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 4-5.

varlıklardan farklı doğasını anlamak için, onun eylem yaşamı içerisinde bulunması anlamında *praksis*'e sahip olmasından dolayı etikle ilişkisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü insan, akıllı bir canlı olarak, diğer canlı varlıklardan farklı olarak bir eylem yaşamına sahiptir ve bu eylem yaşamı içerisinde onun ortaya koyduğu etkinlikler 'iyi' ile ilişkili olarak ahlaki etkinlikler bütünü olduğundan etik soruşturmanın içerisinde de yer almaktadır. Bu bakımdan insanın diğer canlı varlıklardan farkını ortaya koyan temel niteliği tek başına akıl yetisi değil, fakat düşünme işleviyle birlikte ortaya koyduğu eylemleridir. Çünkü insan, *nous*'a uygun etkinlikte bulunarak işlevini yerine getirebildiği bir yeti olan *prohairesis*'e (bilinçli tercih) de sahiptir. Bu bakımdan insan, eylemleri ve dolayısıyla da yaşam etkinlileri üzerinde tartarak düşünme faaliyetinde bulunabilen bir yapıya sahiptir. Yani burada *prohairesis*'in *praksis*'in kaynağı olduğu görülebilir. O, işte tam da bu nedenle kendi eylemleri üzerine etik yargıda bulanabilir – çünkü etik eylemin ilkesi bilinçli tercihtir- kendi iyisine uygun olarak eyleyerek (*logos*'a uygun eyleyerek) iyi yaşamı (*eu zen*) inşa edebilir.[411] Çünkü Aristoteles'e göre, bazı canlılar doğa ile (*phsysis*), bazıları alışkanlıklarla (*ethos*) yaşar. Fakat sadece insan *logos* ile yaşar; çünkü *logos*'a sahip olan sadece insandır.[412] Fakat Aristoteles burada insanı diğer varlıklardan üstün bir yere koymamaktadır. Burada işaret edilen şey, insanın bilinçli tercih (*prohairesis*) yapabilen bir canlı varlık olmasıdır.[413] Aristoteles'in ifadesiyle:

> Düşünüp taşınmanın konusu ve tercihin konusu özdeştir; şu kayıtla ki, bir şey tercih edildiğinde çoktan belirlenmiştir, çünkü tercih edilen, düşünüp taşınmadan sonra diğerlerine yeğlendiği yargısına varılan şeydir. Gerçekte her insan eyleminin ilkesini kendinde ve kendinin yönetici bölümünde bulduğunda nasıl davranacağını araştırmayı durdurur, çünkü tercih eden, bu bölümdür.[414]

[411] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a20-25, 1139a30- 1139b1, ss. 283-284; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 5; Çankaya, "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", s. 209; Refik Güremen, "Nikomakhos'a Etik 1098A3-6 Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, S. 44 (2010), ss. 3, 5.
[412] Aristoteles, *Politika*, 1332b3-5, s. 512.
[413] Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", ss. 18-19; Lear, a.g.e., ss. 194-195.
[414] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1113a2-8, ss. 144-145.

Aristoteles'e göre bütün insanlar, eylemlerinde onlar için iyi olanı elde etmeye çalışmaktadırlar.[415] Bu hem insanların eylemlerinin yönelmişliğini, amaçlılığını hem de bu eylemlerin doğadaki bazı olaylardan farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Örneğin, kalbin hareketleri, gözün açılıp kapanması, rengi gibi şeyler gerçekte hiçbir amaca hizmet etmemektedir. Oysa insan eylemlerinin bir yöneliminin olması onun istemeyle ve istençle olan bağlantısını da ifade etmektedir. Bir eylemin istençli olup olmadığı da ancak eylem gerçekleştiğinde söz konusu olabilmektedir. Çünkü bir eylemi istençli yapan şey, hareketin ilkesinin insanın kendisinde bulunmasıdır. Yani burada eylemi gerçekleştirme gücü öznenin kendisinde bulunmaktadır. Bu nedenle eylemler, doğadaki diğer olaylardan ayrılmaktadırlar. Ancak 'istemli olma' bakımından insana özgü değildirler. Çünkü hayvanlar da istemli hareket yeteneğine sahiptirler. Çünkü hareketin içkin ilkesi burada akıl değil, hayvan ve insanda ortak olarak bulunan arzudur. Arzu, nesnesine dönük olanı ifade etmektedir bu nedenle arzunun yokluğunda ne nesne ne de onun algılanması harekete neden olmamaktır. Bu bakımdan insanın eylemleri ile hayvanın hareketleri birbirinden farklı değildir. Bununla ilişkisinde Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te eylem açısından düşünüldüğünde *psykhe*'de üç faktör bulunduğunu söylemektedir: duyumlama, *nous* ve arzu. Bunlardan duyumlama, hiçbir eylemin başlatıcı olarak ilkesi olamaz. Çünkü ona göre, diğer hayvanlar da duyumlamaya sahiptir. Fakat bundan dolayı eylemde bulunan canlılar oldukları düşünülmez.[416] Akla gelince, o ise hiçbir zaman kendi başına harekete neden olmamaktadır. Dolayısıyla *praksis*, insana özgü ise bu, belli bir anlamda, insanın da hayvanlar gibi arzulamasından kaynaklanmaktadır.[417] Burada arzu ve arzu nesnesine yönelme anlamında, yani harekete neden olan şey ile bu hareketin kendisi anlamında hayvan ile insan arasında bir ayrım yapılamamaktadır. Ancak her hareket eylem değildir. Dolaysıyla hayvanın nesnesine yönelmesi de eylem değildir; çünkü eylemde bulunabilen canlı varlık yalnızca insandır. İnsan, sahip olduğu yetilerle çevresini ve dünyayı kavrayan, kendi dünyasını kuran, kendi türüyle ve diğer canlı türleriyle ilişkiler geliştiren canlı bir varlık olarak yetilerini etkinleştirebilmek için aynı zamanda bu yetilerini etkin hale getirme isteğine de sahiptir. Burada söz konusu olan istek, Aristoteles'te insanın belirli bir amaca sahip olan bir canlı olması nedeniyle, rastgele

[415] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a1-3, ss. 41-42; Aristoteles, *Politika*, 1252a1-4, s. 155.
[416] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a17-20, ss. 282-283.
[417] Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", ss. 17-18; Lear, a.g.e., ss. 192-193.

meydana gelen bir istek olmaktan uzaktır.[418] Bu istek ve amacın doğru şekilde kavranabilmesi için yine işlev kavramı ele alınmalıdır; çünkü Aristoteles'e bakılırsa bir canlının amacı, onun bir şeyin uğruna gerçekleştirdiği şey olup aynı zamanda onun işlevidir. İşte bu nedenle işlev onun kendi özünü ortaya koyması anlamına da gelmektedir.[419] Bu bakımdan canlı varlıkların amacının aynı zamanda onların işlevi ve bu işlevi gerçekleştirme arzusu olduğunu söyleyebilmekteyiz. Buna bağlı olarak Aristoteles'e göre canlı bir varlığın işlevinin onu o yapan şey olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan canlının işlevi aynı zamanda onun amacıdır; çünkü bir canlı varlık işlevini gerçekleştirirken bunu yaşamının amacı da olan şey uğruna yapar.[420] Çünkü Aristoteles için canlı varlıklar amaçlarını en iyi biçimde gerçekleştirdiklerinde varolmaktadırlar. Bu

[418] *Phantasia*, hayvanlarda *oreksis* ile birlikte hareket ettirici olarak kabul edilmektedir. Hayvan arzu nesnesine yönelme işlemini *phantasia* vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Buna göre, *phantasia*'nın asıl anlamda hareket ettirici olan *oreksis*'in hazırlayıcısı olduğunu söylemek mümkündür. *Oreksis* kavramı *Metafizik*'te ve *Nikomakhos'a Etik*'te 'arzu' olarak karşılanmaktadır. *Oreksis*, birer tür olan *epithymia*, *thymos* ve *boulesis*'i anlam bakımından kapsayan bir cins olarak 'arzu'dur. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, ss. 269, 554; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 41-42. Aristoteles'e göre, canlı varlıkları hareket ettiren şey *dianoia* (akıl etme), *phantasia* (hayal gücü), *prohairesis* (bilinçli tercih), *boulesis* (bilinçli istek), *thymos* (coşkunluk), *epithymia* (iştah) olmakla birlikte bütün bunlar *nous* ve *oreksis*'e indirgenebilmektedir. *Boulesis*, *thymos* ve *epithymia*, canlılarda harekete neden olan şeyler olmakla birlikte bunların hepsi *oreksis*'in birer biçimidirler. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428a18, 428b10-15, ss. 181, 183-185; Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 700b, s. 36; Çağrı, "Aristoteles'te *Phantasia* Üzerine", s. 141, 145-148. *Prohairesis*, *Metafizik*'te Aristoteles tarafından 'bilinçli tercih' olarak ifade edilmekte olup, Ahmet Arslan tarafından 'bilinçli seçim' olarak da karşılanmaktadır. *Prohairesis*, ayrıca *Nikomakhos'a Etik*'te Zeki Özcan tarafından kısaca 'tercih' olarak alınmış olsa da onun 'düşünülmüş tercih'i ifade ettiği de belirtilmiştir. Yani bu kavramın tek başına bir tercihi değil; bilinçli bir tercih sonucu ortaya koyulan bir amacı ve bu amaca yönelimi kastettiği söylenebilir. Buna göre, *prohairesis* için 'enine boyuna düşünülmüş tercih' ifadesi kullanılabilir. Bu kavramla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 269-270, 6. dipnot; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 42, 1. dipnot; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b5-20, ss. 136-137; Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, s. 57, [Çeviriye İlişkin Notlar]; Lear, a.g.e., s. 197. *Boulesis*, *prohairesis* ile oldukça yakınlığı olan bir kavramdır. *Boulesis* istemli, akla uygun hale getirilmiş istek olarak ifade edilebilir. Fakat *prohairesis*, sadece mümkün olan ve insanın etkinlik alanı içerisine giren şeylerle ilgili olmakla birlikte, aynı zamanda, "güdülen amacı gerçekleştirme araçlarını tespit eden bir düşünmenin belirlediği istek" olarak ifade edilmektedir. Özne, bu düşünüp taşınma sürecinde amacına ulaşması için gerekli olan araçların mümkün olduğu açığa çıktığı takdirde eyleme girişmektedir. Bu bakımdan düşünüp taşınmanın eylemi yönettiğini söylemek mümkündür. Yani Aristoteles'te düşünüp taşınma, insanın bu etkinliğe arzuladığı bir amaçla başladığı ve bu amaca nasıl erişeceğini tasarladığı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki kavram arasındaki fark için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 42, 1. dipnot; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b20-30, 1112b25, ss. 137-138, 143; Lear, a.g.e., ss. 199-200, 233; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 147, 152-153, 156, 158. Burada *thymos*'u *Nikomakhos'a Etik*'te Zeki Özcan tarafından "taşkınlığından dolayı akla tümüyle değil, bir dereceye kadar uygun davranan" olarak ifade edildiğinden, onu karşılayan kelimelerden biri olarak verilen 'coşkunluk' olarak almayı tercih ettik. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 42. *Epithymia* ise *Metafizik*'te Ahmet Arslan tarafından "akıl dışı kör arzu" olarak karşılanırken, *Nikomakhos'a Etik*'te Zeki Özcan tarafından "tensel istek" ifadesiyle karşılanmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik* s. 554; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ss. 42, 137.

[419] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a8, s. 22; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 37.

[420] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a5-10, s. 22; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 37.

bakımdan işlev (*ergon*) ile amaç (*telos*) arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu görülmektedir.[421] Aristoteles ayrıca işlev, amaç ve *energeia* kavramları arasında da bir bağ kurmaktadır. Çünkü ona göre işlev, *psykhe* sahibi olan bir varlığın etkinliği (*energeia*) olarak karşımıza çıkmaktadır.[422]

Aristoteles, işlev kavramına ilişkin belirlenimlerden birini *Nikomakhos'a Etik* eserinde iyi yaşam (*eu zen*) üzerinden soruşturmakta ve iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin açıklamalar getirirken bunu işlev (*ergon*) kavramına dayandırmaktadır. Ona göre yaşam bitkilerle ve hayvanlarla paylaşılan ortak bir özellik olup, işlevle ilgili olarak, insana özgü olanın bulunması gerekmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles'e göre beslenme ve büyüme ile duyusal yaşam, insana özgü olan yaşamın dışında tutulmalıdır. Bunların dışında geriye yalnızca insanın akıl yaşamını ifade eden etkin yaşamı kalmaktadır. İşte bu yaşam, iyi yaşamı ifade etmektedir.[423] Şöyle ki, Aristoteles'e göre:

> (…) mutluluğun ve En Yüce İyi'nin özdeşleştirilmesi, herkesin üzerinde anlaştığı bir şey gibi görünüyor; istediğimiz şey, mutluluğun doğasının ne olduğunu daha açıkça söylemektir. İnsanın *fonksiyonunu* belirlersek bunu belki başarabiliriz. Gerçekte bir flüt çalanın, bir heykeltıraşın ya da herhangi bir sanatçının durumunda ve genel olarak belirli bir fonksiyonu ya da etkinliği olan herkesin durumunda, yaygın kanıya göre iyi, "başarı" fonksiyonda bulunur. İnsanın özel, belli bir fonksiyonunun olduğu doğruysa, insan için de böyle olduğunu (iyinin ve başarının fonksiyonda bulunduğunu ç.n.) düşünebiliriz. Mümkün müdür ki, bir marangozun ve bir ayakkabıcının yerine getirilecek bir fonksiyonu ve etkinliği olsun; fakat herhangi bir insanda bunlardan biri bulunmasın ve doğa insanı gerçekleştirilecek her eserden muaf tutsun? Ya da daha doğrusu nasıl ki bir gözün, bir elin, bir ayağın ve genel olarak bedenin her bölümünün yerine getirilecek belli bir fonksiyonu varsa, insanın

[421] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1176a3-5, s. 502; Aristoteles, *Metafizik*, 1050a22, s. 451; Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", s. 18.
[422] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408b24-30, s. 67; Aristoteles, *Metafizik*, 1050a20-25, s. 451.
[423] Nussbaum, "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", s. 184; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b25, s. 67; Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", s. 239; H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 93.

> da bu özel etkinliklerin dışında belirli bir fonksiyonu olduğu kabul edilmeli değil midir? (Evet, ise ç.n.), o zaman bu fonksiyon neden ibaret olabilir? Yaşama olgusu, tüm açıklığıyla insanın bitkilerle bile paylaştığı bir şeydir. Oysa bizim araştırdığımız şey, insana özgü olan şeydir. O halde beslenme hayatını ve büyüme hayatını bir kenara bırakmalıyız. Sonra duyumsama hayatı gelir; fakat, bu hayat atla, öküzle ve bütün hayvanlarla ortak gibi görünür. Sonuçta geriye, ruhun rasyonel bölümün belli bir pratik hayatı kalır; bu rasyonel bölüm bir yandan akla itaat eder ve diğer yandan akla ve düşüncenin uygulamasına sahiptir.[424]

Aristoteles, burada işlev kavramını insan ve onun yaşamı üzerinden ele almaktadır. Çünkü iyi yaşam (*eu zen*) olarak adlandırılan şey yalın yaşamdan (*zoe*) farklı olarak insanın özüne içkin niteliği olan düşünme etkinliği ile birlikte düşünülmesi gereken bir yaşama olgusu olup onun erdem (*arete*), mutluluk (*eudaimonia*)[425] gibi iyilerle bağlantısı içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte yukarıda verilen pasajda açıkça görüleceği gibi insanın işlevi, onun doğrudan eylemsel yaşantısıyla ilgili olup *eudaimonia*'nın ne olduğu da yalnızca insan üzerinde gerçekleştirilecek bir soruşturmayla ve insanın işlevinin ne olduğuna ilişkin bir kavrayışla ortaya konulabilir. Çünkü *Nikomakhos'a Etik*'te belirtildiği gibi, insanın işlevi *psykhe*'nin akıllı yanını oluşturan etkin bir yaşamdır. Görüleceği üzere, burada 'işlev' kavramı 'etkinlik' kavramıyla birlikte ele alınmakta, insanın işlevi olan düşünmeyi gerçekleştirmesi, onun *nous* yetisini etkin bir biçimde kullandığına işaret etmektedir. Bu, aynı zamanda insanın iyisine ve amacına karşılık gelmektedir. Bundan farklı olarak, örneğin bir hayvanın işlevinin ne olduğunun incelenmesi ayrı bir işlev tanımını beraberinde getirir, çünkü hayvanın işlevi, insandan farklı olarak doğrudan ve tek başına yalın yaşamla ilişkisinde ele alınması anlamlı bir şey olup bunun yanında onun bedeninin parçalarının ve bu parçaların işleyişinin bedenin bütününe getirdiği faydayla ilgilidir. Fakat insanın işlevi, onun yalnızca sahip olduğu organlarının işlevi üzerinden anlaşılamamaktadır. Çünkü Aristoteles'te insanın işlevi, düşünme (*noesis*) ve iyi yaşamla (*eu zen*) birlikte ele alınması gereken, onun eylem

[424] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b22-1098a4, ss. 67-68.
[425] Aristoteles'in *eudaimonia* kavramının Türkçe en yakın anlam karşılığı olan 'mutluluk', bu kavramı tam anlamıyla karşılayamadığından kavram, metnin bundan sonraki kısımlarında Aristoteles'teki orijinal haliyle kullanılmıştır.

yaşamını da ifade eden bir bütünlük içinde değerlendirilmeyi gerektirmektedir.[426] Dolayısıyla bir şeyin işlevinin aynı zamanda ona özgü olan şeyi, yani o şeyin karakteristik özelliğini ortaya koyduğu göz önüne alınarak, insanın işlevinin onun etkinliğini ve onu diğer canlı varlıklardan farklı yapan ayırıcı niteliğini serimlediği söylenebilir.[427]

Bu çerçevede, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te insana özgü olan işlevin ne olduğunu ortaya koyarken insanı yalın yaşamın ortaklaştırdığı diğer canlı varlıklardan ayırmaktadır. Bu, insanı araştırırken onun diğer canlı varlıklarla paylaşmış olduğu beslenme yaşamının, hayvanlarla paylaşmış olduğu duyumlamaya yönelik yaşamının bir yana bırakılması anlamına gelmektedir. Aristoteles'e göre bu, insanın kendine özgü yaşamı için onun akıl sahibi bir varlık olmasına ve dolayısıyla eylem yaşamına yönelmek gerektiği anlamına gelmektedir. Bu yaşam, insanın doğasına en uygun yaşamı ifade etmektedir. Buradan hareket edildiğinde Aristoteles için insanın işlevi, yani doğası ile onun düşünme etkinliğinin aynı şeyi ifade ettiğini ve bu belirlenimin insanın iyi yaşam sorunu ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Çünkü Aristoteles için insanın iyi yaşamı, onun doğasına özgü olan işlevini gerçekleştirdiği yaşamdır.[428]

Nikomakhos'a Etik'te de belirtildiği gibi insanın işlevi, aynı zamanda onun iyisi olarak da karşımıza çıkmaktadır.[429] Çünkü Aristoteles'e göre *eudaimonia psykhe*'nin erdeme uygun etkinliği olduğundan insanın işlevini en iyi şekilde yerine getirmesi demek onun erdeme uygun olarak eylemde bulunması ve *eudaimonia*'ya ulaşması anlamına gelmektedir.[430] Dolayısıyla insanın kendisi için iyi olanı yapması demek, onun işlevini yerine getirmesi demektir. Bu bağlamda insan, bu varlık yapısıyla akıl yetisini etkin hale getiremeyip kendi ayırt edici işlevi olan düşünme edimini gerçekleştiremezse bu durumda

[426] Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", ss. 240-241; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 39-40; Lear, a.g.e., s. 220.
[427] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b22-1098a15, ss. 67-69; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 40-41; Çankaya, "Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler", s. 145.
[428] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a1-5, 1178a5-10, ss. 68, 514; Esenyel, a.g.e., s. 211; Çankaya, "Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler", s. 145; Mustafa Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", *Cogito*, S. 77 (2019), s. 250; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 143.
[429] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b22-1098a15, ss. 67-68.
[430] A.g.e., 1098a16-18, ss. 69-70.

o kendisinin nedeni de olan doğasına uygun amacını gerçekleştiremez ve dolayısıyla insan olmayı sürdüremez. Buradan hareketle, insanın düşünme işlevini yerine getirdiği sürece kendisi için iyi olana yöneleceğini ve "iyi yaşam hedefi"ne, yani mutlu (*eudaimon*)[431] olmaya göre etkinlikte bulunabileceğini söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre her eylem, kendisi için istenen bir şeye yönelmektedir, yani iyi bir amaca dönüktür. Fakat insanın işlevini tam anlamıyla yerine getirebilmesi için onun yalnızca düşünmesi değil, düşünme etkinliğiyle birlikte bir amaç doğrultusunda, ona yönelerek ve onun uğruna bir etkinlikte bulunması gerekmektedir. Bu da ancak insanın kendi iyisine ulaşabilmesi adına bu etkinliği erdeme göre ortaya koyabilmesiyle mümkün olacaktır. İnsan ancak bu şekilde iyi yaşama ulaşabilmekte ve onu o varlık yapan şey olarak özünü ortaya koyabilmektedir.[432] Bu da ancak insanın asıl işi ve amacı olarak akla uygun eylemesiyle mümkün olabilmektedir. Çünkü insan ancak ona özgü niteliği olan *nous* ve ona uygun etkinlikler ile mükemmelleşmekte ve erdemli olabilmektedir. Bunun gerçekleşmesinin olanaklarını hazırlamak ise politikanın işidir. İnsanın eylemleri ile politikanın bu ortak amacı ise *eudaimonia*'dır. [433]

Bu bağlamda insanın işlevi, onu diğer canlı varlıklardan ayıran ve yalnızca insana özgü olan özelliğini, yani onun doğasını ifade etmektedir. Buradan hareketle insanın işlevinin onun özüne dair bilgi verdiğini söylemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla insanın özünün ne olduğunu ortaya koymak da onun iyisini belirlemek anlamına gelmektedir.[434] Çünkü her bir varlık türünün doğasına uygun olarak (doğası gereği) yönelmiş olduğu kendisine özgü olan bir tam olma hali mevcuttur. Buradan hareketle doğayı belirlenmiş bir şey değil de bir tamamlanma hali, yani imkân halinde olanı gerçekleştirme ve ortaya koyma süreci olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu süreç ise varlığın kendine özgü olan işlevini yerine getirerek amacına ulaşmasını ifade etmektedir.[435] Dolayısıyla insan

[431] Güler Çelgin, "ευδαίμων", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.b., İstanbul: Alfa, 2018, s. 331.
[432] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 42-43; Thilly, a.g.e., s. 99.
[433] Ebru Aydın Çağlıyan, "Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*: Ahlak ve Siyaset Üzerine Bir İnceleme", *SineFilozofi Dergisi*, C.4, S. 8 (2019), s. 374; İonna Kuçuradi, "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında*, 4.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2010, ss. 168-169; Erdal Cengiz, "Aristoteles'in Erdem Öğretisi ve Mutluluk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 52 (2010), s. 45-46.
[434] Esenyel, a.g.m., s. 211.
[435] Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, ss. 92-93.

için iyi yaşamın ne olduğu sorusunun onun özünün, yani işlevinin ne olduğu sorusuyla bağlantılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'e göre insanın ne olduğunun bilgisi edinildiğinde onun nasıl eylemesi ve ne tür etkinliklerde bulunması gerektiğine ilişkin de bilgiye sahip olunabileceği görülmektedir. Buna göre, insanın ne olduğu yönündeki belirlenimlerden hareketle etik bir teori ortaya koymanın da mümkün olduğu söylenebilir.[436] Çünkü insanın doğası, dolayısıyla da işlevi, ondan başka bir varlığın gerçekleştiremeyeceği ve onda imkân halinde bulunan yetiyi ifade etmektedir. İnsanda imkân halinde bulunan bu yetinin etkin hale gelmesi demek onun kendi iyisini, yani kendisi için iyi yaşama varlık kazandırması anlamına gelmektedir. İşte Aristoteles, insanda imkân halinde bulunan bu yetiyi ve onun etkin bir şekilde kullanıma ilişkin araştırmalarını etik ve politika disiplini ile gerçekleştirmektedir. Çünkü Aristoteles için insanın en yüce iyisi olarak *eudaimonia*'ya hangi türden bir yaşamsal etkinlikle erişilebileceği ancak etik-politik bir soruşturma ile ortaya konulabilecektir. *Nikomakhos'a Etik*'e bakıldığında Aristoteles'in bu etik soruşturmasının temelinde işlev kavramının olduğu açıkça görülmektedir.[437] Çünkü ona göre, insanın işlevinin ne olduğu bilinirse, onun nasıl eylemesi gerektiği de bilinebilmektedir.[438] Bu nedenle onun ayırt edici işlevi onun ne olduğu ve dolayısıyla nasıl eylemesi gerektiği üzerinde önemli bir belirlenime sahiptir. Buradan hareketle, Aristoteles'in etik soruşturmasının başına insanın doğasını koyduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, insanın hayvanlarla ortak olarak paylaştığı kapasitelerin dışında farkını ortaya koyabilen canlı bir varlık olduğunu ve bu nedenle de bu kapasitelerin kullanımını en aza indirmesi gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre, daha çok duyusallığa bağımlı olarak yaşayan insanın eksik ve bozuk olduğunu ifade etmektedir.[439]

Görüldüğü üzere, insanın iyisi ve işlevi arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır. İnsan için iyi olanın ve onun işlevinin bu iyi üzerindeki rolünü tartışmak, yukarıdaki ifadelerde de belirtildiği gibi, *noetik* bir canlı varlık olan insanın etkinliklerini ele almayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle III. Bölümde *noetik* bir varlık olmasıyla diğer canlı

[436] H. Nur Erkızan, "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü (*Essentialist*) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Özne*, S. 11-12 (2016), s. 177.
[437] Esenyel, a.g.e., s. 211; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b22-28, s. 67.
[438] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a12-15, s. 69; Nussbaum, "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", ss. 186.
[439] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b15-20, s. 53; Nussbaum, "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", ss. 190.

varlıklardan ayrılan insan, *noetika* üzerinden ele alınacak ve buradan hareketle onun aslında *zoon politikon* değil de *bios politikos*'u ortaya koyan canlı bir varlık olduğu üzerinde durulacaktır. Buna istinaden sorulması gerekmektedir: İnsan neden *zoon politikon* değil de *biyonoetik* bir varlıktır? Onun hayvandan farklı bir politik canlı olmasının uğrak noktaları nelerdir? Bu sorulara, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserleri temelinde ve Efe Baştürk'ün *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi* eserinde kullandığı *biyonoetik* ve *biyonoetika* kavramları ışığında yanıt aranacaktır.

III. *ZOE*'DEN *BİOS POLİTİKOS*'A: *BİYONOETİK* VARLIK OLARAK İNSAN

Aristoteles, canlılığı ve canlı varlıkları konu ettiği eserlerinde insanı da yalın yaşam (*zoe*) üzerinden ele almaktadır. Fakat bu eserlerden biri olan *Ruh Üzerine*'de insan, bir *zoe* varlığı olmanın yanında *psykhe*'sinde sahip olduğu ona özgü yetileri sayesinde aynı zamanda düşünen ve bilen bir varlık olarak ifade edilmektedir. *Ruh Üzerine*'de böyle bir belirlenimde bulunan Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserlerinde ise insanın politik bir toplum içerisinde varolabilen etik bir varlık olduğunu dile getirmektedir. Bu bakımdan Aristoteles'te insanın varlığının yalın yaşam (*zoe*) temeli üzerinde yükselen pratik bir yaşamı (*bios*) ifade ettiği görülebilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in eserleri incelendiğinde onun felsefesinin dünyevi olduğu, yani dünyaya, yaşama ait sorunlarla ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Aristoteles'in felsefesi dünyevidir. Onun felsefesinin dünyevi olduğunu düşündüren, var olmayı ve varlığı, yani genel haliyle varoluşu epistemolojik olarak değil bir 'dünya içinde olma' hali olarak ele almasından ileri gelmektedir. Aristoteles'te 'dünya içinde olma', canlı bir varlık olarak insanı yalnızca ontolojik bağlamda değil, aynı zamanda pratik bağlamıyla da ele almayı mümkün kılması bakımından onun etik, politika ve bilim felsefesi için temel oluşturmaktadır. Aristoteles'in canlı varlık türlerinden özellikle insanın 'dünya içinde olmaklığı' temele alınarak geliştirdiği felsefesi, gerçekliği, onun bilgisine ulaşmak adına aşkın bir yerde aramak yerine, onu insan dışı epistemolojik ve ontolojik bağlamdan yaşam ve yaşantının olduğu canlı varlıklar dünyasına, dolayısıyla olumsal dünyaya indirerek Platon'dan kopuşunu ortaya koymuştur. Çünkü Aristoteles'te doğa ve insan arasında bir parçalanma, yarılma söz konusu değildir.[440]

Aristoteles, Platon'un aksine aşkın bir gerçeklik anlayışı (*idea*) yerine neden ile sonucu ve amaç ile doğayı, dolayısıyla varlığı ve varolmayı birbiriyle ilişki içerisinde ele alarak

[440] Efe Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019, ss. 10-11; Zeller, a.g.e., ss. 275-276; Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", s. 13.

varlığın ve varolmanın birbirinde içerildiği bir varoluş görüşü ortaya koymaktadır. Buna göre varolan, nedeni kendisine aşkın bir *idea* düzleminde değil, bu nedenin varolanın doğasında potansiyel olarak bulunduğu ve varolmanın biçimleri içerisinden şekillendiği doğal düzlemde ele alınmaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'in felsefesinin nedenler ve formların bir aradalığına işaret eden doğal düzlemden beslendiğini söylemek gerekmektedir. Çünkü Aristoteles, ortaya koyduğu form teorisiyle varolmanın nedenini varoluşa içkin olarak bulunan form ile kavranabileceğini ifade ederek ve böylece gerçekliği aşkın *idea*lar düzleminden indirerek somut gerçeklikle ele almaktadır. Çünkü *Metafizik*'te belirtildiği gibi, varolmanın nedeni, maddeyi belli bir şey haline getiren ve bileşik varlık olarak varolana içkin halde bulunan formdur.[441] Buradan hareketle, varolmanın bilgisi ise varolanın kendinde barındırdığı ve doğrudan varolanda somutlaşan içkin potansiyelin ele alınmasını gerekli hale getirmektedir. Çünkü Aristoteles'te neden (*aitia/aition*) ve amaç (*telos*) kavramları, soyut Platoncu *idea*ların aksine, somut anlamda gerçektir.[442] Bu, varolanın özünün, dolayısıyla da formun araştırılması anlamına gelmektedir.

Canlı varlıkların bir aşkınlık düzleminde değil de somut gerçeklik alanıyla ilgisinde ele alınması onların özünü ifade eden formlarının maddeleriyle birlikte incelenmesi anlamına gelmektedir. Bununla ilişkisinde canlı varlıklar söz konusu olduğunda Aristoteles'te onların içkin potansiyeline karşılık gelen ve varolmalarının nedeni olan *psykhe* karşımıza çıkmaktadır. Yine Aristoteles'te kullanıldığı şekliyle, genelden özele gitmeye devam edecek olursak, canlı varlık türlerinden insanın varoluşunun anlaşılabilmesi ise *psykhe*'nin akıllı yanının ve buna dayanan etkinliklerin ele alınmasıyla mümkün olabilmektedir. İşte bu da insanı insan yapan özün ne olduğu üzerinde durmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla insanın varlığı, herhangi bir aşkınlıkta, yani insanın dışında değil, doğrudan kendisinden hareketle anlaşılabilmektedir.

[441] Aristoteles, *Metafizik*, 1037a25-1037b5, 1041b5-10, ss. 387, 408.
[442] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 11-12; Hartmann, a.g.e., ss. 53, 56; Hegel, a.g.e., s. 120; Topakkaya, a.g.e., s. 43; Thilly, a.g.e., ss. 87, 89.

Buradan hareketle Aristoteles, *idea*nın temsil ettiği "gerçekliğin saf kendiliği" görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü gerçeklik, onu görebildiğimiz ve kavrayabildiğimiz düzeyde açığa çıkmaktadır. Bu açığa çıkma ise iki türlü gerçekleşmektedir: Gerçekliği anlama yetisi bağlamında akla (*nous*) bağlı bir şekilde eş zamanlı olarak ortaya çıkan 'varolanların akıl edilebilir şeyler olarak fark edilmesi'dir. Buradan anlaşılacağı gibi, Aristoteles varlığın *idea* ile özneye dışsallaşmasını engellemiş olmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre gerçekliğin bilgisine ancak öznel bir eyleme ve bu eylemeyle ortaya çıkan pratik sonuçlar ile karşılaşmalarla ulaşılabilmektedir. Buna göre, Aristoteles'te insanın kendi eylemlerinin kurallarını ve ilkelerini kendisinin yarattığı söylenebilmektedir. Bu nedenle de insan eylemleri anlaşılıp yorumlanabilirdir fakat onları evrensel ilkelere göre açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla Aristoteles'te gerçeğin bilgisinin, pratik olandan hareketle kavranabildiği görülmektedir. Aristoteles'te gerçeğin bilgisi aşkınlıktan ve varolana dışsal olandan elde edilmemektedir. Çünkü ona göre bilgi, varolanların bilgisine değil, zorunlulukla varolanların gerçekliğine dayanmaktadır. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Aristoteles, bilginin elde edileceği kaynağı yeniden konumlandırmaktadır. Buna göre Aristoteles'te *idea*, Platon'daki konumundan indirilerek, kendisine karşılık gelen somut gerçekliğin varoluşu çerçevesinde anlaşılabilmektedir.[443] Burada insanın varlığının fiziksel durum ve süreçlere indirgendiği düşünülmemelidir. Çünkü Aristoteles'in varlık anlayışı, insanın kendi eylemlerinin öznesi ve bireysel faaliyetlerinin başlatıcısı olmasından hareketle ona şeyler dünyasından farklı bir yer vermektedir.[444]

Burada Platon ile Aristoteles arasında epistemolojik bir kırılma söz konusudur. Şöyle ki, Aristoteles bilmeyi, *idea* ile görünüşler dünyası arasındaki ayrımından hareketle, yani ontoloji üzerinden kurmamaktadır. Çünkü Aristoteles'te bilme, varlığı duyumlanabilenlerden hareketle, olguların nedeninden başlamakta ve potansiyele içkin

[443] Çünkü Aristoteles, formların, onları kendinde barındıran görülebilir, elle tutulur varolanlardan ayrı gerçek bir varoluşu olabileceği düşüncesini reddeder. Bkz. Cornford, a.g.e., s. 57.
[444] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1112b33-1113a1, s. 144; Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", s. 15; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 24-26; Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", s. 237; Lear, a.g.e., s. 192; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimleri Üzerine Bir İnceleme (II)", ss. 94-95; Topakkaya, a.g.e., s. 82.

tüm varolma biçimlerinin oluş içerisinde kavranmasına dayanmaktadır. Bu bakımdan Baştürk'ün ifade ettiği gibi *"Aristoteles, evrensel olanı bir ön kabul düzeyinde var-olana dışsal ve ondan bağımsız bir nesnellik olarak değil, tersine kendisine bağlı olarak gelişen dolaylı bir sonuç şeklinde kavrar."* Böyle olunca bilme, varoluşun potansiyel durumlarının nedensellik bağlamında bir yasaymışçasına ele alınmasını gerekli kılan olgusal açıklama formuna dönüşmektedir. Çünkü bilginin özü, varolanların varolmalarına neden teşkil eden içkinliğin belirlenmesiyle ve bu içkinliğe dayandırıldığı ölçüde aşkınlık ikinci plana itilmektedir. İşte Aristoteles, bu şekilde aşkınlığı, bilmenin ön koşulu olmaktan çıkarmakta ve onu bilme sürecinin sonunda belirecek bir şekilde ikincil bir konuma yerleştirmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles'in bilme ilişkisinin somut içerikli pratik durumlarla ortaya çıktığını söylemek mümkün olmaktadır. Kaldı ki insanın bilmeyi arzulaması da, onun bilme sonucunda erişeceği aşkın *idea*nın mutlak gerçekliği değil, insan olmasından ileri gelen doğası gereğidir. Görüleceği gibi, Aristoteles'te bilme, aşkın bir gerçekliğin varlığını zorunlu hale getirmemektedir. Aristoteles, insanın yalın yaşam (*zoe*) formunda potansiyel olarak bulunan ve aynı zamanda onu eylemeye sevk eden bir erekselliğin içkin varlığına işaret ederek bilme ilişkisini varolanın bilinmesi üzerinden kurmaktadır. Böylece varolanın somutluğu ile *idea*nın aşkın soyutluğu arasındaki mesafe kapanmış bulunmaktadır. Dolayısıyla bilme, düşünme ile eylemenin özdeşleşmesine doğru ilerlemektedir.[445] Bu ise *noetik* yetinin etkinliği olarak etik-politik olanda karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bu bölümde insanı diğer canlı varlık türlerinden ayıran *noetik* yeti ele alınmaktadır.

Noetik yetiyi *noeton* kavramıyla ilişkisinde ele almak mümkündür. Sözcük anlamı bakımından düşünülür, akıl edilebilir olan, aklın konusu olan *noeton*'u, *psykhe*'nin insana özgü yetisi olan *nous*'un işleyişinin konusu olarak karşılamak mümkün olmaktadır. Yani *noeton psykhe*'nin 'akıl yürütme' (*logismos*) yetisinin konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.[446] Bu bağlamda *noetik* yeti, varolanların akıl edilebilir şeyler olarak fark

[445] H. Nur Beyaz Erkızan, "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü (*Essentialist*) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 16-17; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 26-28; Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", s. 254; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 40.
[446] Francis E. Peters, "noeton", "logismos", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, ss. 206, 238.

edilmesini sağlamaktadır. Bu hem insanı eylemeye sevk etmektedir hem de varolanların bilinmesinin koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde varolan ile bilen özne arasındaki sınır ortadan kalkmakta ve böylece bilgi nesnesi ile bilen özne arasında bir örtüşme ortaya çıkmaktadır.

Burada *nous*'un kavradığı, nesnelerin maddesiz formları, yani özlerdir. Örneğin insan bir at olmanın ne demek olduğu üzerinde düşündüğünde onun *nous*'unun at formunu aldığını söylemek mümkündür. Bu, fenomenolojik bakımdan insanın at yaşamının ilkelerini kavramış olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü Aristoteles için düşünme esnasında *nous* ile düşünülen nesne arasında bir ayrım söz konusu değildir.[447]

Noetik yeti, insanın *psykhe*'nin olanaklarını gerçekleştirerek kendi varoluşunun üzerine çıktığı ve bu sayede diğer politik canlı varlıklardan farkını ortaya koyduğu insani yetidir. İnsan *noetik* yetinin etkinliği ile *zoon politikon* olmanın ötesinde ifade edilme imkânı taşımaktadır.[448] *Noetik yeti*, yalın yaşam (*zoe*) temeline dayanan, bu temel üzerinde yükselen fakat aynı zamanda da bunu aşan bir yaşam, yani politik yaşam (*bios politikos*) ortaya koyabilme imkânı sunduğundan insan yaşamının anlaşılması için çok önemlidir. İnsan ancak bu yeti sayesinde diğer canlı varlık türlerinden farkını ortaya koyabilmektedir. Bu fark, insanın hem doğayı hem de kendisini anlamanın olanağıdır. Ancak insan yaşamı, *psykhe*'nin biyolojik etkinliklerinin temelinde yükseldiğinden insanı tek başına *noetik* bir varlık olarak adlandırmak doğru bir tespit olmaktan uzaktır. Bu nedenle insanı hem onun yaşamının temel dayanağı olan canlılık temelinde ele almayı hem de *psykhe*'de ona özgü olarak bulunan *noetik* yetiyi vurgulaması bakımından *biyonoetik* varlık olarak ifade etmek daha doğru olacaktır.

[447] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a14-25, s. 187; Lear, a.g.e., ss. 178-179; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 86, 254; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", ss. 171, 176.
[448] Kaldı ki *zoon politikon* olmak, insanın bazı hayvanlarla paylaştığı ortak bir nitelik olması bakımından zoolojik bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Refik Güremen, "Aristoteles'te Dilin Politik Rolü", *Felsefe Tartışmaları*, S. 53 (2016), s. 17.

Buradan hareketle, şimdi insanın yaşam alanında görünür olduğu, yani insanın diğer canlı varlıklardan ayrımının ortaya çıktığı fenomenlerin incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda insanı diğer canlı varlıklardan ayıran bilme, etik ve politika *biyonoetik* bağlamda ele alınacaktır.

A. *Biyonoetik* Bağlamda Bilme Sorunu

Pratik bilimlerden politikada bilme, varolanın pratikte varolma durumlarının bilinmesine karşılık gelmektedir. Bilme, politika bilgisiyle birlikte 'nasıl bilme' ile yöntemsel ve 'ne için bilme' ile ereksel bir çerçeveye yerleştirilerek pratik olanın bilgisine indirgenmektedir. Dolayısıyla politika bilgisi, *Metafizik*'te belirtildiği üzere, insanın bilme yatkınlığı ve *Nikomakhos'a Etik*'te anlatıldığı gibi, insanın bilmeyi doğası ve amacı uğruna nasıl kullanması gerektiğinin bilgisi arasındaki bağın kurulmasıyla elde edilmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere bilme, insanın varoluşu ve erekselliği ile ele alınmalıdır. Bu bağlamda, Aristoteles'te bilme ilişkisinin ontolojik bir zeminde kurulduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bilme, bilen özne olarak insanın bilmeye yatkın olma potansiyelini gerçekleştirme anlamında bir oluş sürecine karşılık gelmektedir. Buradan hareketle bilme, zorunlulukla varolanın varolma biçimine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'te bilme ilişkisinin dayandığı ontoloji, varolanın sergilediği varolma biçimlerine ve bunlar arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. Böylece bilme, varolma biçiminin bir yansıması olarak karşımıza çıktığından, onun Platon'un *idea* öğretisinden farklı bir bağlamda ele alınmış olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü Aristoteles'te varlığın çok anlamlılığına yapılan vurgu, varlığa ilişkin yapılan açıklamaların Platon'da olduğu gibi ona dışsal olan herhangi bir şeye dayandırılması zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır.[449]

Bilme, insanın *psykhe*'de sahip olduğu ona özgü olarak bulunan yetisi gereği meydana geldiğinden bilmeyi düşünme etkinliğinin bir parçası olarak ele almak mümkündür.

[449] Aristoteles, *Metafizik*, 980a1, s. 107; Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi?", s. 33; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 28-30; Çağrı Mutlu, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", s. 115.

Düşünme insanın doğasını, doğa ise bir şeyin nedeni veya amacını ifade ettiğinden bilmenin de insanın doğası ve aynı zamanda da nedeni veya amacı olduğu söylenebilir. İşte bu bakımdan bilme, Aristoteles'te insanın da varolma biçimine karşılık geldiğinden ancak insana dayanılarak ifade edilmesi mümkün olan, insana içkin bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada bilme, pratik olanı hazırlamak anlamında bir ön aşama işlevi görmektedir. Bu bakımdan bilme tarafından temsil edildiği de söylenebilecek pratik olan, eyleyen öznenin eyleme yatkınlığının etkisiyle ortaya çıkan eyleme biçimleri ile bilmenin varoluşa indirgendiği yetkinleşme düzeyi arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki, insanın doğası gereği sahip olduğu bilme yatkınlığı ile bilmenin erekselliğini birleştirmektedir. Buradan hareketle, bilme ile eylemde bulunmanın aynı yeri imlediğini söylemek mümkün olmaktadır. Aristoteles, burada eylemi, eylemenin bilgisi anlamında eylemeyi ön belirleyen dışsal bir bilgiye ulaşma anlamında ele almamaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre bilme, bilenin bilme potansiyeline göre belirlenen ve eylem ile ortaya çıkıp kavranan bir bağlama karşılık gelmektedir. Görüleceği gibi, Aristoteles'te bilme, varolanın *idea*sına karşılık gelen statik bilgiye ulaşma anlamında bir aşkınlıktan uzaktadır.[450] Dolayısıyla Aristoteles'te bilmenin eylemle birlikte açığa çıktığı ve eylemin de pratik olana yönelmesi bakımından bilme ile pratik alan arasında doğrudan bir ilişki olduğu söylenebilir.

Öte yandan Aristoteles için bilme, bilmeden kaynaklanan bilimsel açıklamanın, açıklamanın konusu olan nesneyle örtüşmesi anlamına gelmektedir. Anlaşılacağı üzere, burada bir aşkınlık değil, bilme ile onun nesnesi arasında bir özdeşlik söz konusudur. Özdeşliğin kurulmasındaki ilke, ne epistemolojik ne de aşkın bir ontolojik düzeyden ileri gelmektedir. Şöyle ki, Aristoteles için bilme, doğru ya da yanlış olarak ikiye bölünerek kanı ya da *episteme* arasındaki zıtlığa indirgenen bir durum değildir. Kaldı ki Aristoteles'e göre, özdeşlik ilkesi gereği, yanlış bilme mümkün değildir. Çünkü bilme,

[450] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 29-31.

bilmeyi gerçekleştirme yetkinliğine sahip olan araçların, dolayısıyla bilen öznenin bilmeyle kurduğu ilişkiyle ilgilidir. Buna göre, bilmenin bir eylem olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda da bilme, bilmeyi gerçekleştirme yetkinliğine sahip olan öznenin bilmeye uygun işlev göstermesiyle ilişkili olarak belirmektedir.[451] İnsan, bilen bir özne olması sayesinde varolanları birbirinden ayırabilmekte, onların özelliklerini tanıyabilmekte ve bu şekilde varolanlar hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.[452] Dolayısıyla Aristoteles, insanda bilme yeteneği, gücü ve istemi bulunduğunu söylerken bunun insanı, içinde yaşamış olduğu evrenin bilgisini bulmaya yönelttiğini belirtmektedir. İnsanın doğasının doğal ifadesi olarak karşımıza çıkan bu bilme istemi, varlığı bilmeye ve kavramaya yöneliktir.[453]

Buna göre, insanın doğasında bulunan bilme isteği, onun bir nesneye yönelmesine neden olmaktadır. Burada bilme ile nesne arasında doğallığında bir özdeşlik kurulmakta, yani bilme etkinliği ile elde edilen bilgi, insanın yöneldiği nesnenin bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, insanın doğası gereği sahip olduğu işlevini gerçekleştirmesiyle meydana gelmekte ve bu işlevin gerçekleşebilmesi için insanın eylemde bulunması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles'te bilme, eylemle birlikte açığa çıkan bir etkinliktir. Yani burada bilme, varolanın *idea*sının bilgisi değildir; insanın içsel potansiyelinden hareketle dış dünyaya yönelmesiyle birlikte ortaya çıkmakta ve doğrudan varolandan elde edilmesi bakımından somut bir kaynağa dayanmaktadır.

Bilmeyi, bilmeye uygun araçlarla ortaya koymak, bu araçların bilmeye yatkın oldukları ve bilmeye imkân sağlayacak şekilde gelişmiş oldukları anlamına gelmektedir. İşte bu nedenledir ki Aristoteles, bilmeyi biyolojik form ve bir etkinlik olarak bilmeyi devindiren bu forma içkin doğal yetiler üzerinden ele almaktadır. Burada bilmeyi devindiren form *psykhe*'dir ve bilme etkinliği *psykhe*'nin bilen yanı tarafından kabul edilmektedir. Buna göre bilme, bilen varlık olarak insanın doğasında bulunmaktadır ve bu nedenle de

[451] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 32-33; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 38-39.
[452] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 2.b., İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999, s. 35.
[453] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", s. 166.

varoluşun içkin devinimiyle gelişen bir yeti olarak anlaşılmaktadır. Bu yeti, Aristoteles tarafından *Ruh Üzerine*'de 'duyumlama' olarak belirtilmektedir.[454] Buradan hareketle duyumlama yetisinin bilme ediminin potansiyel kaynağı ve bilme edimiyle etkin hale gelen bir içkinlik olduğunu söylemek mümkündür. Bu haliyle duyumlamanın bilmeyi devindirerek bilgiyi bu yetiye bağlı hale getirdiği söylenebilmektedir.

Aristoteles'in *Metafizik*'te dile getirdiği gibi insanın duyumlaması ile bilme arzusu arasında doğrudan bir bağlantı bulunmaktadır.[455] Ayrıca Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin II. Kitabı'nda ele aldığı şekliyle duyumlama ile duyu organları arasında kurulan ilişki konumuz bakımından önem arz etmektedir. Çünkü kurulan bu ilişki, onun etiği ve politika felsefesinin üzerine inşa edildiği temeli ifade etmektedir. Konuyu derinlemesine açacak olursak, duyumlama ile duyu organları arasındaki bağın şunu gösterdiği açıkça ortaya çıkacaktır: Duyumlama yetisi, ona özgü ve onu tamamlayan bir organ ve onun işleviyle tanımlanmaktadır. Buna göre, duyumlama yetisi, ona uygun bir işlevle donatılmış halde bulunan bir organ olmaksızın onun varlığından söz edilememektedir. Şöyle ki, beş duyudan herhangi birinin eksik olması, o duyuya tanımlı duyu organının da varolanda eksik olması anlamına gelmektedir.[456] Buradan hareketle, duyumlamanın kendisine karşılık gelen organ aracılığıyla anlaşılabilen bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Bu, duyumlamanın potansiyel bağlamına işaret etmektedir. Bunun tersi olarak, organ da işlevine karşılık gelen bir etkinlik aracılığıyla anlaşılabilmektedir. Bu da, duyumlamanın edimsel bağlamına işaret etmektedir. Buradan hareketle, duyumlamanın hem potansiyel hem de edimsel bir form olduğu görülmektedir. Potansiyeldir, çünkü varolanın duyumlamayı gerçekleştirebildiği işlevsel bir organı bulunmaktadır; edimseldir, çünkü duyumlama ona karşılık gelen bir organın etkinliği ile anlaşılabilmektedir. Bu etkinlik, duyulur formun duyu organı tarafından duyumlanmasıdır. Burada kurulan bağlam,

[454] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 33-34; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a4-14, ss. 97-99.
[455] Aristoteles, *Metafizik*, 980a20-25, s. 107.
[456] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424b22-30, s. 163; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 36; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 81.

duyumlama yetisi, işlevi ve duyu organının birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiklerini ifade etmektedir.[457]

Buradan hareketle, duyumlamanın meydana gelebilmesinin maddi bir oluşum gerektirdiği açığa çıkmaktadır. Burada doğa tarafından her bir duyu için ayrı olarak tasarlanmış duyu organları, duyumlamanın olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dış dünyadaki nesnelerin formlarının bu duyu organları üzerinde etkide bulunmasıyla ise duyumlama yetisi etkin hale gelerek duyumlama gerçekleşmektedir. Burada duyumlamanın salt bir form edinme etkinliği olmayıp belli, özelleşmiş yapıdaki maddeyi gerektirmesi ve maddenin değişimi kabul eden özellikte olması nedeniyle duyumlamanın duyu organında bir değişime neden olduğu görülmektedir.

Aristoteles duyumlama aracılığıyla ayrıca, bilme ile bilme nesnesi arasındaki özdeşliği, nasıl temellendirdiğini göstermektedir. Duyumlama ile bilme arasındaki ilişkinin, duyumlamanın etkinlik ile gerçekleşen bir yönelimi nedeniyle zihinsel bir karşılığı bulunmaktadır. Buna göre, duyumlamanın imge üretiminin nedeni olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla duyumlama sadece içgüdüsel değildir; içgüdünün devinmesiyle ortaya çıkacak bir nesne tasarımı yetisini de içermektedir. Buradan hareketle, imgenin duyumlama ile bilme arasında kurulan bağdaki işlevi, duyumlamanın düşünceye dönüşmesinden kaynaklı olarak, olumsallığın zihinde belli bir yere sahip olmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Burada *nous*'un nesnelerden soyutlama yoluyla elde ettiği formlar organize edilerek nesnelerin formlardan kaynaklı olarak bilinmesi gerçekleşmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre, duyumlama ile bilme arasındaki ilişki insanda akıl yürütmeye dek yükselmektedir.[458] Buradan hareketle Baştürk'ün ifade ettiği şekliyle duyumlama, *"biyolojik doğadan kaynaklanan indirgenemez içgüdüsel süreçleri belli imgeler aracılığı ile sembolize etme anlamına"* gelir. Buradan da duyumlamanın, dış dünyanın tasarımında etkin rolü olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.[459]

[457] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 35-36; Lear, a.g.e., s. 143, 147.
[458] Aristoteles, *Metafizik*, 980b25-981a1, s. 108; Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", s. 158.
[459] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 36-38.

Bu, Aristoteles'te hayvan ile insan arasındaki en temel farklardan birini ifade etmektedir: Hayvanda bulunan duyumlama yalnızca içgüdüseldir. Örnek vermek gerekirse açlık, hayvanda dış koşullardan bağımsız olarak ortaya çıkan bir durum olup onu dışarıya sadece içgüdü nedeniyle yönlendirmektedir. Burada hayvanı devindiren sadece içgüdüdür. Oysa insan, açlığı imgenin işlev gördüğü zihinsel anlamda da deneyimlemektedir.[460] Bununla bağlantılı olarak, yemeğe karşı duyulan istek, hayvanda olduğu gibi yalnızca içgüdünün harekete geçirdiği bir 'yönelme' değil, 'bir şeyi isteme', 'bir şeye yönelme' anlamını taşımaktadır.

Görüleceği gibi, burada olumsal dünya ile varolma arasındaki ilişki, hayvan ve insan için farklı deneyimlere karşılık gelmektedir. Şöyle ki, açlıkla ilişkisinde dış dünya hayvan için yalnızca bir hareket alanıdır, çevredir; insan ise dış dünyayı, duyumlamaya imgesel anlamda katarak hem duyumlamaya anlam katmakta hem de dünyayı duyusal hale getirmektedir. Hayvan için yaşam çevre içinde varolmak iken, insan karşısına dünyayı koyarak ona dair bir bilinç geliştirir ve dünya içinde varolarak dünyaya açılır. Anlaşılacağı üzere insan, varoluşu ile dış dünya arasına tam anlamıyla bir sınır çekememektedir.[461] Çünkü doğası gereği bilmeyi arzulayan insanın algıları dış dünyaya, yani doğaya yöneliktir ve o, bunu yalnızca biyolojik gereksinimlerini karşılamak için değil, doğası gereği sahip olduğu *noetik* yetinin bir gereği olarak gerçekleştirmektedir. İnsan bu nedenle hem dış dünyadan etkilenir hem de onu şekillendirebilir; bu sayede kendi olanakları doğrultusunda kendine bir dünya kurabilir. Şöyle ki, açlık duygusu, hayvanda yalnızca içgüdüsel olarak deneyimlenmektedir. Oysa insan açlığı içgüdüsel olarak deneyimlemenin yanında onu imgelemekte ve böylece duyumlamayla birlikte açlık duygusuna anlam yüklemektedir. Dolayısıyla insanın hayvandan farklı olarak dış dünya ile ilişkisinde deneyimlediği olguları *noetik* yeti sayesinde düşünme nesnesi haline getirir.

---

[460] A.g.e., s. 38.

[461] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 38; Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015, s. 67; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 32; Bedia Akarsu, *Max Scheler'de Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, 2.b., İstanbul: İnkılap Kitabevi,1998, s. 174; Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 3.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 159, 170-172.

Bu, aynı zamanda, insanın kendini kendi kendinde değil, dünya içinde kavrayabildiğine işaret etmektedir. Çünkü insan, kendisince 'daha bilinir, daha açık olanlarla' uyumu içerisinde kavranabilmektedir. Aristoteles'e göre, insan için doğada en bilinebilir olan varlık insandır.[462] Burada 'en bilinebilir olan' varolmayı imlemektedir ve insan da varolmanın içerisinden anlaşılabilir. Çünkü insanı Aristoteles için doğadan bağımsız olarak ele almak doğru bir yaklaşım değildir.[463] İşte tam da bu nedenle duyumlama, bilmenin kaynağıdır. Çünkü insan, ancak duyumlama ile varolduğunun deneyimine erişebilmektedir. Bu bakımdan duyumlama, varolmanın dünyevi koşuluna işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Buna göre duyumlama, insanın varolduğunu dış nesneler aracılığıyla deneyimlemesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan insan kendini salt kendinden hareketle kavrayamaz. Buradan hareketle bilme, 'bir şeyi bilme' anlamında dünyada deneyimlenen şeylerin bilgisine karşılık gelir. Yani bilmenin nesnesi kendisiyle özdeştir ve bu durumda bilme, nesnesiyle özdeş olan duyumlama olarak karşımıza çıkmaktadır.[464] Dolayısıyla insan kendisini, dünya içinde, duyumlama temelinde nesne haline getirerek kavrayabilmektedir.

İnsanın kendisini dış dünyada ve dış dünya ile ilişkisinde duyumlamadan hareketle kavraması, onun çevresi ve kendisi ile ilgili bilgisinin bir 'insan *idea*sı' yerine, doğrudan dış dünyadaki canlı-cansız nesnelerle ve diğer insanlarla olan etkileşimi ile elde edildiği anlamına gelmektedir. İnsanın dış dünya ile bu teması, canlı-cansız diğer tüm nesnelerden ve diğer insanlardan başkalığını kavrayabilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla insanın dış dünya ile temas etmeksizin, yani duyumlamaksızın bilgiye erişemeyeceği, özellikle diğer insanlarla etkileşim halinde olmadan kendisi hakkında bir bilince sahip olamayacağı söylenebilir. Çünkü Aristoteles'ten yüzyıllar sonra Goethe'nin söylediği gibi, *"insan kendini yalnızca insanda tanır."* Bu, insanın kendisini anlamasının yolunun aşkın bir unsura başvurarak elde edilemeyeceğini göstermektedir.

[462] Aristoteles, *Fizik*, 184a15-25 s. 9; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b2-10, s. 52.
[463] Aristoteles, *Metafizik*, 987b1-5, ss. 138-139.
[464] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 38-40; Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", s. 238; Topakkaya, a.g.e., s. 255.

Dolayısıyla Aristoteles'in bilme meselesi ile ilişkisinde ele aldığı varolanları, bulundukları yer, zaman ve durum bağlamında herhangi bir aşkın referansa başvurmaksızın incelediğini söyleyebiliriz. Çünkü Aristoteles için gerçeklik, amaca uygun etkinlik bağlamında değerlendirmeye tabi tutulan bir kategoridir. Bu nedenle gerçekliğin anlamı aşkınlığı ifade etmemektedir. Aristoteles, açıklamayı konu edinilen nesneden hareketle ortaya koymaktadır. Yani, nesneye dair açıklama, nesnenin kendine özgü bağlamından hareketle ortaya koyularak özdeşlik sağlanmaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'te bilmenin, varolanın varolmasına dayalı bilmeyi ifade ettiği görülmektedir.[465]

İnsan yaşama duyusal olanların farkında olarak başlamaktadır ve bu farkındalık aynı zamanda birçok hayvan için de söz konusudur. Olayların düzenli tekrarıyla birlikte ise veriler bellek tarafından korunarak deneyime dönüşmektedir. Deneyim, genel olanın *psykhe*'deki ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin tek tek insanların algılanmasıyla insan kavramına varılabilmektedir. Çünkü insan, tikel olanı algılamakla birlikte, algılamanın kendisi genel olana ilişkindir. Yani bir kavram veya genel olan şey tikel olanda içerilmemişse, insanın salt algıyla tikel olanın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Özet olarak, dış dünyadan, doğadan ya da daha genel olarak varlıktan bağımsız olarak insanın bilmesinden söz etmek mümkün değildir. İşte insanın bilme istemi, varlığın bilinebilir olması sebebiyle kendisini gerçekleştirme olanağı bulabilmektedir. Çünkü varlık, doğal olarak insanın bilme istemine izin veren bir yapıdadır.[466]

Aristoteles, nesneye dair bilme ediminin temeline, varolanın varolmasını sağlayan hareketi yerleştirmektedir. Bu, varoluşun bağlamının kavranmasıyla ilgilidir. Çünkü Aristoteles, bilme ediminin öznesi olarak insanın nasıl ve ne için etik-politik bir varlık olduğunu hareketle ilişkisinde ele almaktadır. Böylece insana ilişkin bilimlerin teorisinin, Platon'dan bu yana, 'insan *idea*sı'ndan 'yaşamın içinde olan insan'a doğru kaydığı

[465] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 41-43.
[466] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 100a-100b, ss. 73-74; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", ss. 168-169; Berti, a.g.e., s. 245.

belirtilmelidir. Buna göre bilme, bilme edimini ortaya koyan insanın olanaklarına ve bu olanaklar doğrultusunda gerçekleşen bilme biçimlerine doğru gelişmektedir. Dolayısıyla Aristoteles, bilmeye, varolanın kavranma biçimlerini dâhil ederek bilme ilişkisini *noetik* olana uygun etkinlikte bulunmayla ilişkilendirmektedir.[467] Buradan hareket edildiğinde *noetika*, nesneyi kavrama yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda duyusal olandan yola çıkan *nous*'un bilmenin olanağını kuvveden fiile geçirdiği ifade edilebilir.[468]

Duyumlama yoluyla çeşitli karşılaşmalarla dış dünyadan elde edilen veriler sayesinde nesneler, imgeleme aracılığı ile düşünmenin de nesnesi haline gelmektedirler. Bu, *nous*'un olanak halinden etkin hale gelerek *biyonoetik* bir etkinlikle bilme ile bilinen nesne arasında bir özdeşlik kurulması anlamına gelmektedir. Bu özdeşlik bilinen şeyi, yani varolanı, onun varolmasına dayanarak kavramaya karşılık gelmektedir.

Buna ilişkin Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de bilme ile bilinen şey arasındaki örtüşmeye vurgu yapmaktadır. Aristoteles burada bilmenin, dolayısıyla bilen öznenin kendine dışsal olanla ilişkisini ele almaktadır. Bu, insan ile hayvan arasındaki farkı ortaya koymak demektir. Burada bilme ile bilinen şey arasındaki mesafe deneyimlenmektedir. İşte insan bu mesafeyi kendi dışında olana yönelerek aşabilmektedir. Çünkü aradaki mesafe bilinç tarafından algılanabilmektedir. Bu sayede insan kendi dışsallığıyla ilişki kurabilmektedir. İnsanın ne tür bir politik varlık olduğu sorunu da buradan hareketle şekillenmektedir. Çünkü insan bilme ilişkisini, yalın yaşamına (*zoe*) özgü olanla değil, kendine dışsal olanla bağ kurmasını ve bu bağı derinleştirmesini sağlayan *noetika* ile gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan *noetika*, dış dünyanın ve öznenin dış dünyayla kurduğu ilişkinin yalın yaşamın ötesinde deneyimleme olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada dış dünya artık insanın dışında bulunan çevreden farklı bir bağlama yerleşmektedir. Çevrenin *noetik* etkinlik sonucu bir dünyaya hatta *polis*'e dönüşmesi, buna dayanmaktadır. Çünkü *polis*, bir yönetim yeri olmanın yanında insanın içine doğduğu, yetkinleştiği bir yaşam alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada insanın doğası ve amacı açığa çıkmaktadır. Çünkü

[467] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 44.
[468] A.g.e., ss. 43-47.

insan kendi doğasına/nedenine veya amacına uygun bir yaşam alanı ve yaşam biçimi içerisinde amacına ulaşabilmektedir. Buna göre *polis*'in insanın[469] gelişebilmesine olanak tanıyan bir doğal yaşam alanı olarak düşünülmesi söz konusudur.[470] Bu nedenle burada insanın kendisini görünür kıldığı fenomenlerden biri olan devlet, Aristoteles'in *polis* olarak ifade ettiği kavram üzerinden Aristoteles'in etiği ve politika felsefesiyle ilişkisinde ele alınacaktır.

B. *Biyonoetik* Bir Form Olarak Politika Felsefesi

Aristoteles'in *Metafizik*'te dile getirdiği "her insanın doğası gereği bilmek istediği" önermesi yalnızca doğal bir güdüyü değil, bu güdüden ileri gelen bir oluş biçimini de ifade etmektedir.[471] Çünkü insan yalnızca bilmeye olan eğilimiyle değil, bildikleriyle varoluşunu dönüştüren canlı bir varlık olarak kavranabilmektedir. Bu nedenle Aristoteles'te bilme, yalnızca doğal bir yetiye işaret etmemektedir. *Noetik* olan burada işte bunu anlatabilmek için kullanılmaktadır. Yani bir doğal güdü olarak bilme, insanda bilmenin aynı zamanda idrak edilebilir olduğunun da kavranması anlamına gelmektedir. Bu idrak, doğal yatkınlığın eyleme geçirildiği varoluşun ortaya koyulmasıyla *noetik* etkinliği açığa çıkarmaktadır. Politika olarak karşımıza çıkan bu *noetik* etkinlik, insanın varoluşunun kendi dışına çıktığı ve kendine dışsal olanla ilişkilenerek yeni bir varoluş ortaya koyduğu bir duruma karşılık gelmektedir. Bu varoluş biçimi, insanın varoluşunun nedeni (*aitia/aition*) ile amacının (*telos*) birbiriyle tamamlandığı, yani yalın yaşam (*zoe*) ile bunu aşan yaşamın dışsallığının birbiriyle uyumlu hale getirildiğinin bir göstergesi olarak ifade edilebilmektedir.[472] Anlaşılacağı üzere, insanın bu varoluş biçimini *biyonoetik* olarak ifade etmek yerinde bir belirlenim olmaktadır. İnsanın kendi varoluşunun dışına çıktığı bu varoluş biçimi kendini Aristoteles'in pratik felsefesinde, dolayısıyla da politika felsefesinde açığa vurmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'te

[469] Burada *polis* içinde yaşayan tüm insanlar değil, *polis*'in yurttaşı olarak insan kastedilmektedir. Buna ilişkin detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*.
[470] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 117-120; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 26.
[471] Aristoteles, *Metafizik*, 980a1, s. 107.
[472] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 122-123.

biyonoetik bir form olarak karşımıza çıkan politika felsefesinin incelenmesi gerekmektedir.

Öncelikli olarak Aristoteles'in politika felsefesinin nasıl ele alınması gerektiğini ana hatlarıyla belirlemek iyi olacaktır:

1. Aristoteles'te politika felsefesi, insanın yaşamından bağımsız olarak bulunan bir düşünce formunda değildir. Bunun tersi olarak politikanın temeli insanın varlığına ve yaşamına dayanmaktadır.
2. Aristoteles'te politika felsefesi, yaşamın içindedir; dünyada olma ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle onun politika felsefesi, yaşamın içinde varolmanın bir biçimi olarak, yani canlılık ile doğrudan ilişki içerisinde ele alınmayı gerektirmektedir.[473]

Aristoteles'te bu iki ana esastan hareket edildiğinde politika felsefesinin insandan bağımsız olarak ele alınamayacağı, insanın yaşamından ve 'canlı olma biçimi'nden hareketle kavranabileceğini söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre politikanın, insanın 'insan oluşu' içerisinde anlaşılması gereken bir varoluş formu olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles'te politika, aşkın bir hakikat arayışı olarak değil, olguyu belirlemeyi ve gerçekliği olgunun, yani somut olanın içinde anlamayı hedefleyen bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'te politikanın insan varlığına içkin bir potansiyel olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Buna göre Aristoteles'te politika, insanın doğasına özgü bir şey olarak anlaşılmaktadır.[474]

Görüleceği üzere, Aristoteles'te politika felsefesi, onun varolanı ve canlı varlıkları ele alma biçimiyle benzer bir düşünsel zeminden hareketle belirlenim kazanmaktadır. Aristoteles'te nasıl ki varolan bir aşkınlık düzlemine referansla değil de doğrudan kendisine bakılarak kavranabiliyorsa, insan nasıl ki ona dışsal olan bir *idea* veya herhangi

[473] A.g.e., s. 12.
[474] Baştürk, , *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 12-13; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 9.

bir dışsal kaynak üzerinden değil de ancak insanın varlığı ele alınarak bilinebiliyorsa, politika felsefesi de yine dünya ve 'dünya içinde olma'dan hareketle anlaşılabilmektedir. Bu da yalnızca *biyonoetik* bir varlık olması bakımından insanın gerçekleştirebildiği bir varolma biçimi olduğuna göre, Aristoteles'te politikanın insanın olanakları doğrultusunda şekillenen doğal bir etkinlik olduğu ifade edilebilir.

Aristoteles'te politikanın kökenini anlayabilmek, insanın politik bir canlı (*zoon politikon*) oluşunu anlamakla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü Aristoteles, politikayı aşkınlık düzleminde değil, canlılığın ve yaşamın içinde bir sorun olarak ele almaktadır. Bu bakımdan politika, yaşamın içinde gelişen bir varoluş formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla politikanın, insanın canlı bir varlık türü olarak varolma biçimine bağımlı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Sonuçta politikanın, canlı bir varlık türü olarak insanın yaşam biçimi içerisinde gelişip ortaya çıkan bir varoluş biçimi olduğu söylenebilmektedir. Buradan hareket edildiğinde, Aristoteles'te politika felsefesi canlılıkla ve canlı bir varlık türü olarak insanın yaşamıyla ilişkilendirilmiş olması bakımından biyolojinin temele alınarak geliştirildiği bir politika düşüncesi olarak ortaya çıkmaktadır.[475]

Aristoteles'te politika, hem insanın bedensel varlığını kapsayan hem de onu aşan başka türden bir biyolojik formda ele alınmaktadır: Aristoteles politika felsefesini insanın canlılığı/yaşamı üzerinden geliştirmesine karşın onu insanın bedensel varoluşuna indirgememektedir. Çünkü Aristoteles için politik yaşam (*bios politikos*) doğrudan bedenle değil fakat insanın bedensel varoluşu ile bir arada bulunan akıl (*nous*) yaşamı ile mümkündür. Çünkü politik olanın kavramlaştırılması ve kavranması, yalın yaşam (*zoe*) ile değil; aklın (*nous*) hükmü ile yetkin hale gelen bir yaşantı ile ortaya koyulabilmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles'te canlı yaşamın potansiyelini gerçekleştirmesini ele alan politika felsefesini aklı ve akıl etmeyi merkeze alan bir form olarak okumak gerekmektedir. Bu, pratik anlamda bir eylem vasıtasıyla insanın kendisini

[475] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 14.

yetkinleştirmesine, dolayısıyla da gerçekleştirmesine karşılık gelen *biyonoetik* formu ifade etmektedir.[476]

Aristoteles'te politik yaşam (*bios*), her ne kadar *nous*'a bağlı ve ancak *nous*'la ortaya çıkabilecek bir etkinlik alanı olarak görülse de, onu yalın yaşamın (*zoe*) zorunlu varlığından koparmak mümkün değildir. Çünkü doğal olarak ortaya çıkan politik yaşam, bir yandan beslenmek, korunmak gibi ihtiyaçların kolektif olarak karşılanması gerekliliğinden doğmaktayken diğer yandan insanın beslenme, büyüme ve üreme gibi biyolojik yaşama özgü gereksinimlerini karşılamaksızın varolamayacağı gerçeği göz önüne alındığında, politik yaşamın biyolojik yaşama bağımlı bir varoluş biçimi olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu sebepledir ki, insanı hem yalın yaşama olan bağımlılığı hem de onu aşan ve insanın ona özgü olan *nous* yetisini etkin hale getirmesiyle ortaya çıkan bu toplumsal yaşamın taşıyıcısı ve uygulayıcısı olması bakımından *biyonoetik* bir varlık olarak ifade etmek gerekmektedir.

Bu bakımdan *biyonoetika*[477], Aristoteles'te doğrudan insanın varoluş formuna karşılık gelmektedir. Çünkü Aristoteles'te insan, kendi varoluş potansiyelini kendinde barındıran fakat bu potansiyeli başka insanlarla birlikte gerçekleştirebilen toplumsal bir varlıktır. İnsan kendi potansiyelini kendinde taşıması bakımından, bu potansiyeli kendine özgü bir içkinlik olarak akılla kavrama ve bu şekilde kendisini bir nesne haline getirerek aşma yoluyla kendi potansiyelinin bilincine varabilen bir canlı varlık türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada aklın işlevi, dışsal olanın bilgisine sahip olmayı değil, insanın kendi kapasitelerini kendinde varolandan hareketle kavramasına ve bu kavramayla kendisini dönüştürmesine karşılık gelmektedir. Fakat aklın işlevsel hale gelebilmesi, insanın kendisini bir kavrama nesnesine dönüştürerek kendini aşmasına ve böylece kendisinin

[476] A.g.e., s. 15.

[477] *Bios* zaten *noetik* olanda içerildiğinden *biyonoetika* kavramı mantık açısından totolojik bir ifade olarak görülebilir. Fakat bu çalışmada *biyonoetika*'ya Aristoteles'in insanı yalnızca *noetik* bir varlık olarak ele almadığını, onun hayatı üzerinde biyolojik yaşamın da önemli etkileri olduğunu (çünkü *zoe* de *bios*'ta içerilir) ve bu bakımdan insan yaşamının bir bütün olarak ele alınması gerektiğini göstermek amacıyla bilinçli ve özel olarak yer verilmiştir. Kısacası, *biyonoetika* kavramı, insanın salt düşünme etkinliği ile varolduğunu ifade etmez; bir bütün olarak yaşam olgusuna karşılık gelmektedir. Bu bakımdan Aristoteles'in insana yaklaşımını kavramada önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

üstüne çıkmasına bağlıdır. Buradan hareketle, insan, *biyonoetik* bir varlık olarak kendini kendinde aşan ve bu yolla kendi içkin potansiyeline ulaşabilen, yani onu gerçekleştirebilen bir canlı varlıktır.[478]

İşte politikanın *biyonoetik* bir form olarak ele alınışı bu noktada belirmektedir: Aristoteles'te politika, insanın insan oluşu, dolayısıyla varoluşuyla ilgilidir. Çünkü insan, içkin potansiyeline ulaşabildiği, yani yetkinleşebildiği ölçüde politikleşmektedir. Bu anlamda politika, insana özgü potansiyelin etkinliğe varması anlamında bir içkinliği ifade etmektedir. Görüleceği üzere, Aristoteles'te politikayı herhangi bir aşkınlık nesnesi olarak okumak mümkün değildir. Çünkü politika, insanın dışında gelişen ve varolan bir gösterge değil, insanın kendisini kendi potansiyelinden hareketle aşmasıyla ortaya çıkan bir varoluş formu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan onun için bir yaşam formu olan bu varoluş formuna akıl yoluyla kendini nesne haline getirip dönüştürmesiyle ulaşabilmektedir. Buradan hareketle *biyonoetika*'nın insanın politik anlamda varoluşunda ortaya çıkan bir özneleşme süreci olduğu söylenebilir. Çünkü *biyonoetika*, insanın politik bir canlı, yani *zoon politikon* olmasının temelinde bulunan bir içkinliktir. İnsan bu içkinliği özneleşme süreciyle etkin hale getirerek, yani kendisini *biyonoetik* bir nesne haline getirip, yalın yaşamın biyolojik formu olmayı aşarak kendi potansiyeline ulaşmaktadır. Ve böylece kendini yetkinleştirerek politik olana ve politik olmaya erişmektedir.[479]

Aristoteles'in etik-politik felsefesinin *biyonoetik* bağlamda ele alınışı, daha açık bir ifadeyle Aristoteles'te insanın *biyonoetik* varlık olarak ifade edilmesi onun pratik varoluşunda, yani eylemekle varoluşunda aranmalıdır. Çünkü Aristoteles'te pratik felsefe, insanın eylemesiyle açığa çıkan bir varoluş formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle sadece pratik felsefe ile değil, eylemenin ortaya çıkardığı varoluş biçimiyle de ilgilenmek gerekmektedir. Burada varoluş formunu anlayabilmek, eyleme öncül olan ve eylemin hem nedeni hem de sonucuyla ilişkili olan amacı kavrayabilmekle ilgilidir.

[478] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 16.
[479] A.g.e., s. 16.

Dolayısıyla, Aristoteles'in gerçeği varolana dışsal ve aşkın olarak değil, gerçekliği varolanın özünde bulunan bir içkinlik olarak ele aldığı görülmektedir. Fakat Aristoteles için varolanın özündeki bu içkinliğin kendi başına ne gerçekliği ne de anlamı vardır. Çünkü varolanda ondan bağımsız olarak değil ama potansiyel olarak bulunan içkinlik, ancak eylemle açığa çıkmaktadır. Kaldı ki Aristoteles, form teorisiyle, neden ile amacı ontik anlamda aynı alanı paylaşmalarından dolayı, eşitleyerek ele almaktadır. Görüleceği gibi, Aristoteles'te Platon'da olduğu gibi *idea*lar kuramından ileri gelen bir neden-sonuç dikotomisi, yani mekânsal bir yarık bulunmamaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'in varolan ile onun gerçekliği arasındaki boşluğu mekânsal olarak değil, zamansal olarak ortaya koyduğunu söylemek doğru olacaktır. Buna göre, varolanın varolan olarak anlamını bulması, yani gerçekliği, bir diğer ifadeyle amacına, sonucuna erişebilmesi, varolana varolmaklığını veren ve onun alacağı formu, sonu/sonucunu önceden belirleyen öze bağlıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in teleoloji görüşünün gerçeklik ile varolan arasındaki bütünleşmeye dayandığı söylenebilir. Bu yaklaşım, varolana varlık olmaklığını veren içkinliğin gerçekleşmesini, vücuda gelmesini ifade etmektedir. Bu şekilde gerçeklik ile nesnenin varlığı örtüşmektedir. Çünkü varolan amacını kendinde barındırmaktadır ve bu nedenle onun varlığı bu amaca bağlı olarak olması gereken formu ile özdeştir. İşte bu şekilde varolanın nedeni ile amacı eşitlenmiş olmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'te varolanın alması gereken form, ereksel neden gereği, varolanın doğasına indirgenmiş olmaktadır. Buradan hareketle, varolan anlamını yeni bir varoluş biçimi aracılığıyla kendi içkinliğinden açığa çıkarır. İşte Aristoteles bu noktadan hareketle politik yaşamın doğrudan insani bir form olarak kavranmasını sağlamaktadır.[480]

Bu, Aristoteles'in özcü felsefesinin onun politika düşüncesinin de temelinde olduğunun göstergesidir. Çünkü Aristoteles, gerçeklikle varolan arasında kurduğu ilişkiyi varolana dışsal herhangi bir kaynağa başvurmaksızın varolanın özüne, dolayısıyla içkin potansiyeline dayanarak kurmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles için politik olan hem *biyonoetik* bir varlık olan insanın *noetik* etkinliğinin bir fenomeni hem de onda potansiyel olarak bulunan *nous* yetisinin etkin hale gelmesiyle birlikte gerçekliğin içinden meydana

[480] Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 83; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 17-18.

gelen bir insan eylemidir. İşte bu sebeple politika, insanın özüne dayanması bakımından onun nedenini, özünü gerçekleştirmek onun işlevi olduğundan amacını ve hem neden hem de amaç *psykhe*'nin *nous* yetisine ve onun etkin hali olan *noetik* etkinliğe, yani *nous* yetisinin gerçekleşmesine karşılık geldiğinden aynı zamanda insanın formunu ifade etmektedir.

Bu bakımdan *biyonoetika*, insanın akıl yetisini ancak politik yaşam formunda etkinleştirdiğini imleyerek insan olmanın amacının ancak politika ile kavranabileceğini ifade etmektedir. Buna göre *biyonoesis* olarak insan varlığı, kendisini bu kavramsallaştırma ile tanınabilir kılan bir özneleşme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.[481] Bir özneleşme biçimi olarak *biyonoetika*, öznenin dönüşümünün politikaya bağlı olarak tamamlanmasının göstergesi olması nedeniyle politikanın amacını ifade etmektedir. Buna göre insan, akıl yetisini keşfederek hem kendi potansiyelini açığa çıkarmakta hem de bu potansiyelin açığa çıkmasıyla kendisini kendinde aşarak ereksel bağlamda dönüştürmektedir. Buradan hareket edildiğinde *biyonoetika*, özneleşmenin politikaya bağlı olduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle *biyonoetika*'nın, politikanın amacını ifade ettiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle politika, insanın amacıdır; ancak bu amaç, önce insanın kendi potansiyeline ulaşması ve sonrasında ise potansiyelini eylem, yani pratik ile gerçekleştirmesine bağlıdır.

Görüldüğü üzere Aristoteles, politikaya dair bilgiyi doğrudan insani varoluşa indirgemekte ve politikayı doğrudan politikanın deneyimlenme biçimlerinden türetmektedir. Bu bakımdan politika, insanın varoluşunun deneyime açılmasını imlemektedir. Bu eksende varoluşun öncelikle insan varlığının kendisinde gerçekleşmesi gerektiği düşünüldüğünde, politikanın *noetik* bir etkinlikle ortaya çıktığını söylemek mümkün olmaktadır. Buradan hareketle, Aristoteles'e dayanarak ortaya koyulan başlangıçtaki öncüllere geri dönülecek olunursa, politika ile onu karşılayan kavramların

[481] *Biyonoetika*, insanın tekil varlığına içkin potansiyelinin akıl (*nous*) yetisi ile açığa çıkarak politik bir varlığa dönüşümünü ifade etmekteyken *biyonoesis*, insanın kendi potansiyelini sahip olduğu akıl (*nous*) yetisi ile dönüşüme uğratarak -pratik akla sahip bir varlığa dönüşmesi anlamında- özneleşmiş tekil insanı ifade etmektedir. Bkz. Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 19.

ve de akıl yürütme biçimlerinin merkezinde insanın ve insani varoluş ögeleri ile süreçlerinin zorunlulukla bulunmakta olduğu açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'te politikanın, insani varoluşa dayanan bir yaşam deneyimine karşılık gelmesi bakımından insanın olanakları ve sınırlılığıyla ilişkili olduğu söylenebilmektedir.[482]

İnsanın olanağı olan *nous*'la ve onun etkin haline karşılık gelen *noetik* etkinlikle doğrudan ilişkili olan politika, anlaşılacağı üzere, *psykhe*'nin insani yanının bir etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan politikanın insanın biyolojik yaşamıyla değil, *nous*'a dayalı yaşamıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Fakat bu *nous*'a dayalı yaşam, biyolojik gereksinimlerin de karşılanmasını zorunlulukla gerektirdiğinden politikanın yalın yaşamın (*zoe*'nin) üzerine çıkıldığı, yani onu aşan başka türlü bir yaşamın temelleri üzerinde yükseldiği ortaya çıkmaktadır. Bu yaşam, *zoe*'nin aşılmasıyla mümkün olan *bios politikos*'tur.

C. *Zoe*'nin Aşılması

"Zoon politikon" ifadesi incelendiğinde ortaya çıkan anlam, toplum dışında varolamayan insanın canlı bir varlık olarak politik olana yönelmesidir. Bu haliyle politikanın türsel yaşamı imlediği açıkça ortaya çıkmaktadır. Buna göre politik yaşam, insanın türsel varoluşundan bağımsız olarak düşünülememektedir. Buradan hareket edildiğinde, Aristoteles'te politikanın, yaşamın amacına erişmenin olanağı ve pratikteki biçimi olduğunu söylemek mümkündür. İşte bu nedenledir ki, Aristoteles'in politika felsefesi, insanın biyolojik varoluşu ve etik yaşamdan bağımsız olarak ele alınamamaktadır. Aristoteles'in politika felsefesine *noetika* olarak önerilen form bu noktada ortaya çıkmaktadır: *Noetika* bir geçiş anını ifade etmektedir. Şöyle ki *nous*, potansiyel olarak varolanın gerçekleşmesini sağlamakta ve bu şekilde varolanın mevcut halini aşmasıyla işlevini yerine getirmektedir. Baştürk'e göre 'akıl etme yetisi' olarak ifade edilmesi mümkün olan *noetika*, duyusal olan şeylerin anlamlandırılması anlamına gelmektedir: İnsan, duyusal şeyleri kavramsallaştırmakta ve ona yeni bir anlam vermektedir. İşte buradan hareket edildiğinde *nous*'un insanın biyolojik varoluşuna içkin potansiyeli

[482] A.g.e., ss. 20-21.

sayesinde, düzenleme ve kurma gibi işlemlerin devindirici dayanağı olduğu söylenebilir.[483] Buna göre *noetika*'nın, *nous*'un işlevsel bağlamını ifade ettiği de görülebilir. Çünkü Aristoteles, varlığı ele alırken onu işleviyle (*ergon*) birlikte ele almakta ve işlevin yerine getirilmesi anlamına gelen amacıyla (*telos*) birlikte düşünmektedir.[484] İnsanın insan olarak adlandırılmasını sağlayan yeti Aristoteles'te *nous* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yetinin işlevini yerine getirmek ise, insanın amacını yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te belirttiği gibi, insanın işlevi olan 'akla uygun etkinlikte bulunma', onun iyisidir ve bir şeyin iyisi ise aynı zamanda onun amacını ifade etmektedir.[485]

Yalın yaşamın (*zoe*'nin) aşılarak *noetik* bir etkinlik ortaya koyulması, insanın biyolojik varlığına içkin halde bulunan *nous* yetisinin etkin hale gelmesiyle mümkün olmaktadır. *Nous*, canlı varlık türlerinden yalnızca insanın sahip olduğu bir yeti olduğundan onun işlevine karşılık gelen *noetika* da bu işlevin yerine getirilmesini ifade eden *noetik* etkinlik de insana özgüdür. Bu özgü olma durumunun insanın 'insan' olarak tanımlanması bakımından onun nedeni ve insan olmaya ancak bu yeti ve onun etkinliği ile erişilebileceği için insanın amacı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun anlaşılabilmesi *nous*'un detaylıca ele alınması gerekmektedir.

1. Biyonoetik Bir Yeti Olarak Nous ve Nous'un İşlevi

Nous kavramı, Aristoteles'e gelinceye dek Homeros, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Platon gibi filozoflarca kullanılmıştır. Bu kavram Homeros'ta farkında olma ve plan yapmaya, Ksenophanes'te tanrısal bir nitelik, Herakleitos'ta evren üzerinde etkin bir güç olan *logos*'un ilkesi, Parmenides'te hakikatin ilkesi, Empedokles'te oluş ve yokoluşa ilişkin kavrayışı sağlayan bir yeti, Anaksagoras'ta kosmos'u harekete geçirip düzenleyen bir ilke olarak ifade edilmektedir. Burada

[483] Mutlu, "Aristoteles'te *Polis*'in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelir?", *Özne*, S. 11-12 (2016), s. 272; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 50.
[484] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 50-51.
[485] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b25, 1098a1-15, 1098b12-21, ss. 67-69, 73-74.

Anaksagoras'ın *nous*'u evrendeki hareketin ve oluşun kaynağı olarak tanımlaması *nous*'a ilişkin yeni bir kavrayışa işaret etmektedir. Çünkü bu kavrayış, *nous*'a ilk kez bir hareket ettirici ilke anlamı kazandırmıştır. Bu nedenle Aristoteles'in *nous* üzerine ortaya koyduğu görüşleri üzerinde en çok Anaksagoras'ın etkisinin olduğu söylenebilmektedir.[486]

Platon'un *Phaidon*'da ruhun ölümsüzlüğü üzerinde durmasına karşılık Aristoteles *Ruh Üzerine*'de *psykhe*'nin bedenden bağımsız olamayacağını dile getirmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, Aristoteles'te *psykhe*, yaşama gücüne sahip olan bedenin formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada *psykhe*, belirli bir varlık olan bileşik tözün yetkinliğidir. Buradan hareketle *psykhe* ile bedenin birbirine karşıt olmadığını, aksine bir bütün olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Aristoteles'te *psykhe*, Platon'da olduğu gibi ölümsüz değildir. O, maddi ve yok olabilen bir bedenin fiziksel formudur ve *psykhe*, bu bedenle birlikte yok olmaya mahkumdur.[487] Burada asıl mesele *psykhe*'nin bir yetisi olan *nous*'un ontolojik anlamda bedenden ayrılıp ayrılamayacağıdır. Bu soruna *psykhe*'nin *Ruh Üzerine*'deki belirlenimi üzerinden açıklık getirmek mümkün gözükmektedir: *Psykhe*'nin belirli türden bir bedenin formu olduğu göz önüne alındığında, buradaki birliktelik ilkesi gereği, *psykhe*'nin bir yetisi olan *nous*'un aşkın bir varlık alanına sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles'te formlar, Platon'da olduğu gibi maddeden ayrılabilir değillerdir; onlar ontolojik anlamda değil, yalnızca teorik olarak, yani düşüncede birbirlerinden ayrılabilir tözler olarak karşımıza çıkmaktadır.[488] Buradan hareketle, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de *nous*'u insanın bütününe içkin bir yeti olarak kabul ettiğini söylemek mümkün olmaktadır.

Nous'un tanrısal bir neden ve yaratıcı bir ilke olarak ifade edilmesi Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinin Aphrodisiaslı Aleksandros'un yorumundan çıkmaktadır. Bu yoruma göre *nous*'un hem doğal bir ilke hem de tanrısal yaratıcı bir neden olarak düşünülmüş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu iki ilke birbiriyle çelişir durumdadır. Yani

---

[486] Kranz, a.g.e., B1.3, B11-12, B17, B23-26, ss. 61, 65, 71, 89, 119-120, 156-157, 160; Çankaya, "Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler", ss. 132-133; Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", ss. 150-151; Maria Michela Sassi, "Anaksagoras ve Demokritos", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, ss. 68-69.

[487] Gilson, a.g.e., s. 43.

[488] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a15-412b9, s. 89; Aristoteles, *Kategoriler*, 2a10-15, 2a37-2b1, ss. 11, 13, 15; Çankaya, "Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler", ss. 134-138; Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", s. 157; Weber, a.g.e., ss. 82-83; Topakkaya, a.g.e., s. 29.

nous'un doğal bir ilke olarak kabul edilmesi, yaratılmamış, yani daha önceden varolan bir maddenin varlığının kabul edilmesi, tanrısal yaratıcı bir neden olarak kabul edilmesi ise hem madde hem de formdan oluşan birliğin yaratıldığı anlamına gelmektedir. Bu iki ilkenin, yani bir taraftan fiziksel ilkenin diğer yandan ise yaratıcı ilkenin bir arada kabul ediliyor olması, mümkün değildir. Kaldı ki Aristoteles, nesneden bağımsız bir *idea*nın varolamayacağını, yani varolanın dışında bir *idea*lar dünyasının olmadığını ifade etmektedir. [489] Kaldı ki Aristoteles'te insanın kendisinden bağımsız olarak ona dışsal olan bir 'yaratıcı' ilke yoktur. Bu bakımdan *nous*'un insana dışarıdan geldiği ve ona aşkın bir varlık tarafından verildiği düşüncesi, Aristoteles için içi doldurulamamış bir yanlış okuma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles'te *nous* ve onun işlevi, insanın potansiyelini gerçekleştirme imkânını sağlayan yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan *nous,* insani olan bir yeti olarak potansiyelden etkinliğe geçişi ifade etmektedir. Bu nedenle *nous*, burada saf akıl olarak karşılanmamaktadır. *Nous*, burada onu işlevli hale getiren öznenin özgül bağlamı içerisinde ve onunla ilişkili bir şekilde ele alınmaktadır. Böylece *nous*, insandan bağımsız aşkın bir formu ifade etmemektedir. Aksine, insana göre gelişen bir yeti olarak kullanılmaktadır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere *nous* kendinde bir eylemi barındırmaktadır. Buna göre, Aristoteles'te *nous*'un bir yeti ve potansiyelin harekete geçirilmesi anlamına geldiği söylenebilmektedir. Burada *nous* bedenden bağımsız olarak varolan bir aşkınlığı ifade etmemektedir. *Nous* bedenle birlikte varolan ve onunla kavranan bir duruma işaret etmektedir. Buna göre *nous*'un zihinle birlikte gelişen bedensel bir duruma karşılık geldiği söylenebilir. Bu şekilde anlaşıldığında *nous*'u, akıl yetisinin ve akıl etmenin *idea* formundaki karşılığı olarak okumak mümkün görünmemektedir. Buradan hareketle, *nous*'un Aristoteles'teki kullanımı, insanın potansiyel yetisini kullanma ve potansiyeli açığa çıkararak gerçekleştirme eylemi ve bu yeti nedeniyle ve de amacıyla bir yaşama biçimi ortaya koymak olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü *Ruh Üzerine*'de belirtildiği gibi *psykhe*'nin akıl yürütmesini ve yargıda bulunmasını sağlayan yeti olarak *nous*'un, düşünme işlevini yerine getirene kadar

[489] Saffet Babür, ""Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı", *Özne*, S. 11-12 (2016), ss. 136-138; Berti, a.g.m., s. 250; Zeller, a.g.e., s. 247; Topakkaya, a.g.e., ss. 45, 74; Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi/İlkçağ'dan Yeniçağ'a*, Doruk Yayımcılık, 2016, s. 91.

etkin bir varlığı yoktur. *Nous*, her zaman gücü içermekte, yalnızca nesneyi düşündüğünde güçten eyleme geçebilmektedir.[490] Görüleceği üzere, öznenin nesneyle karşılaşmasıyla potansiyelden etkinliğe geçen *nous*, insanda, bedenden müstakil bir form olarak varolan tanrısal olanda olduğu gibi bir salt kendini düşünme etkinliği gerçekleştirmemektedir. Aristoteles'te insanla ilgisinde karşımıza çıkan *nous*, dış dünya, yani duyusal olan şeylerle ilişkisinde ele alınmaktadır. Oysa tanrısal olanın kendinden bağımsız olanla bir ilgisi yoktur. Bu, Aristoteles'te yaratıcı ve müdahaleci bir tanrı anlayışının olmamasından da anlaşılabilmektedir.

Nous, anlamı bakımından idrak etmek, sezmek, düşünmeyle kavrayış, karar vermek, gibi öznel etkinliklere karşılık gelmektedir. Burada *nous*'a karşılık olarak gösterilen ifadelerin tümü dış dünyayla gerçekleşen etkileşimle ilişkisinde düşünülmektedir. Dış dünya ise duyusal olarak kavranarak imgelere dönüştürülen bir alandır. Bu nedenle *nous*'un *phantasia* ile birlikte ele alındığını söylemek mümkündür. Çünkü *nous* algılarken aynı zamanda imgeleştirmeyle birlikte özneyi de dönüşüme maruz bırakmaktadır. Bu bakımdan *nous*'un, *phantasia* ile insani varoluşu da dönüştürdüğü söylenebilir. Şöyle ki, ilkin *nous* duyusal olan şeyleri, imge aracılığı ile kavramaktadır ve dış dünya da buna göre biçimlendirilmektedir. İkinci olarak, *phantasia* ile öznenin kendisi de imgeleme biçimlerine göre dönüşmektedir. Burada öznenin dönüşümüyle ifade edilmek istenen, akıl yürüten varlık olarak kavrayan, idrak eden *biyonoetik* varlığın, yani insanın bir öz kavrayış yoluyla imgeye doğrudan etkide bulunarak onu kendileştirmesidir. Duyusal olanlarla etkileşim yoluyla öznel dönüşümün sağlanması ve dış dünyanın da bu çerçevede kendileştirilmesi durumu ise *noetik* işlevin görevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada özne, *noetik* işlev sayesinde dış dünyayı kendisinin bir uzantısı olarak inşa etmektedir. Özne bu şekilde dış dünyayı anlayarak kendisinin de ne olduğunu kavrama olanağına erişmektedir.[491] Buradan hareketle *nous*'un dış dünya ile ilişkili olarak bir kavrama etkinliği gerçekleştirmeksizin bir insani varoluş biçiminin ortaya koyulmasından söz

[490] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a20-25, 430a1, ss. 187, 191; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 51, 53-54; Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", s. 155; Lear, a.g.e., s. 169, 171; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 85.
[491] Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", s. 152; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 55-57; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", s. 170.

edilememektedir. Bununla birlikte insanın tek başına *nous* yetisine sahip olmasıyla değil fakat onun etkinliğiyle, yani *noetik* etkinlik sayesinde insan olarak ifade edilebileceğini ve bunun dış dünyadan bağımsız gerçekleşmeyeceğini söylemek mümkün olmaktadır.

Bu ifadelerden hareketle *nous*, 'farkında olma' ile ilişkisinde öznenin dış dünyayla kurmuş olduğu ilişkinin kendisi tarafından belirlenebileceği bir düzlemde bulunması gerektiğinin idraki olarak ifade edilebilir. Bu, insanı hayvandan ayırmakta ve ondan farklı olarak çeşitli varoluş formları ortaya koymasının hem olanağı hem de koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle *nous*'un varoluş formları üzerinden okunması bakımından soyut akıl olarak ele alınamayacağı bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Çünkü *nous*, öznenin varoluş biçimleriyle vücuda gelmektedir. Buradan hareketle, *noetik* işlevin, inşa edilen yaşama biçimlerine göre belirlendiğini söylemek de mümkün olmaktadır.[492]

Burada sözü edilen *noetik* yeti, idrak yetisiyle birlikte düşünülmektedir. Burada sözü edilen, *nous*'a ilişik olarak bulunan imgelemenin öznel bir idrak ve bu idrakten hareketle biçimlenen 'karar' eylemine göre belirlenmesidir. Buna göre *nous*, öznenin kendisini dönüştürdüğünün idrak edilmesiyle bağlantılı hale gelmektedir. Aslında *noetik* işlev, aşağıda ifade edilen üç temel işlemin varlığıyla gerçekleşmektedir:

1-) Özne, idrak etme yetisiyle içinde bulunduğu durumun görünen bağlamının ötesini de kavramaktadır.
2-) Bu kavrayışla ortaya çıkan imgelemin zihinde açığa çıkmasıyla özne, bir karar almaya, yani dönüştürücü bir eyleme sevk edilmektedir.
3-) Özne dönüştürücü eylemde bulunmakta, yani karar alma eylemini gerçekleştirmektedir.[493]

[492] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 63.
[493] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1105a30-1105b1, s. 109; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 65; Lear, a.g.e., ss. 196-197; Crubellier, Pellegrin, a.g.e, s. 147.

Böylece, duyusal algının deneyim sonucunda imgeleme yol açması ve imgelemin de iradeyi vücuda getirmesi bakımından *nous*'un bir potansiyeli değil bir gerçekleşme halini ifade ettiğini söylemek mümkün olmaktadır. *Noetik* işlevin yerine getirilmesi olarak ifade edilebilecek olan bu gerçekleşme hali, ereksel olanın vücuda gelmesi olarak da okunabilmektedir. Bu *noetik* kavrayış, potansiyelin gerçekleştirilmesi anlamında potansiyelin idrakini ifade etmektedir. Bu potansiyelin kavranabilmesi, *phantasia* ile imgelenen şeyler arasında bir bütünlüğün kurulmasıyla sağlanabilmektedir. Bunun gerçekleştiği yeti *nous*, bu bağlantıyı kavrama yetisi ise *noetik* işlev olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre *noetika*, insanın dış dünya ile kendiliği arasında kurduğu ilişkiyi kendinde içkin bir nedenselliğe dayandırabilmesinin arkasında bulunan yeti olarak ifade edilebilir.[494] Bu ifadelerden hareketle *nous*'un insanın hem nedeni hem de amacı olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, *nous* her zaman için etkinliğe geçebilme potansiyelini kendinde barındıran ve bu potansiyelden etkinliğe geçiş halini ifade eden *noetik* yeti olması bakımından neden iken, etkinliğe geçiş hali, yani *noetik* yetinin gerçekleşme hali olan *noetik* işlevin yerine getirilmesi ise amaca karşılık gelmektedir. İşte bu insanın insan olmaya içkin bütün sürecin doğal bir biçimde işleyerek insanın bir varoluş biçimi ortaya koyması anlamına gelmektedir. Bu varoluş biçiminin kendisini doğrudan insanın amacı ile bir tutmak bu bağlamda mümkün olmaktadır.

Noetika, Aristoteles'te belli bir varoluş tarzına göndermede bulunan etkinliğe karşılık gelmektedir. Aristoteles, 'etkinlik' ile bir canlı varlık olarak insanın olma biçimi ve imkânını ele almaktadır. Bu bağlamda *noetika*, canlı bir varlık olarak insanın insan olmaya içkin süreçlerini içeren bir varoluş düzlemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada insanın bu belli varoluş tarzı aşkın değil, pratik ve somut bağlamda ele alınmaktadır. Çünkü Aristoteles'te insan, sadece bir kavram olarak değil, diğer canlı varlık türleriyle belli ortaklıklar taşıyan fakat aynı zamanda kendine özgü somut özellikleriyle diğer canlı varlık türlerinden ayrılan pratik bir varoluş olarak ortaya koyulmaktadır. İnsan canlılık anlamında, yani can taşıyor olması, *psykhe*'ye sahip olması bakımından diğer canlı varlıklarla ortak özelliklere sahip olsa da o, kendi canlılığını deneyimlemesi ve bu

[494] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 64-65, 71.

deneyimle kendini dönüştürmesi bakımından bir ayrıma sahiptir. Buradan hareketle, insanı anlama, insan olmanın somut biçimlerinde aranmalıdır. Buradaki inceleme, Aristoteles'in insanın olgusallığını tartışmak ve insan olarak varolma süreçlerini araştırmak anlamına gelmektedir. Çünkü insan olma hali, canlı varlık olmanın incelenmesiyle bilinebilmektedir ve insana dair tüm açıklamaların onun canlı yaşam formu olarak ele alınmasıyla temellendirilmelidir. Buradan hareketle, insanı anlamanın yolunun onun somut varolma haline temel olan devinim ögelerinin anlaşılmasından geçtiği söylenebilir.[495] Bu devinim ögesi Aristoteles'te insanın bütününde ele alınmasıyla somut olarak anlaşılabilen *psykhe* ve insan için ona özgü olanı ise *nous* olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, insanın insan olma hali ve ortaya koyduğu pratik varoluş tarzının ancak *nous* ile kavranabileceği açıktır.

Tüm bu ifadelerden anlaşılacağı üzere *nous*, varlıkla iç içe geçmiştir. Şöyle ki insan düşünme, bilme etkinliği ile varolana, yani nesneye yönelmekte ve nesnede kendi türünden olanı, kendi gibi etkin olanı, yani *eidos*'u kavramaktadır. Dolayısıyla varlığın kendi başına varoluyor olması bir anlam ifade etmemektedir; onun aynı zamanda düşünmenin nesnesi olması, yani bilinebilir olması gerekmektedir. Bu da ancak *psykhe* ile varolanın, yani düşünen özne ile düşünülen nesnenin karşılaşması ile mümkündür. Bu şekilde Antik Yunan düşüncesinde evreni düzenleyen ilke olarak karşımıza çıkan *nous*, hem kavranabilir olana indirgenmiş hem de deneyim yoluyla algılanabilen bir pratiğe dönüşmüştür. Böylece, Aristoteles'te, varlıkla varolanın ancak birbirinde görünür kılınacağına işaret eden *psykhe* kuramı geliştirilmiştir.[496]

Sonuç olarak, *noetik* eylemi belirleyen yaşam biçiminin, yani varoluşsal formun yalnızca insanda görüldüğünü söylemek mümkün olmaktadır. İşte Aristoteles, burada canlılar bilimi ile etik-politik olanı birbirine bağlamaktadır. Bu, *noetik* işlevin biyolojik olanı etik-politik olana doğru açması olarak okunabilmektedir. Aristoteles bu bağlantıyla toplumsal alan ile yalın yaşam (*zoe*) olarak da ifade edilebilecek temel varoluş düzlemini

[495] A.g.e., ss. 89-92.
[496] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 83; Çotuksöken, a.g.m., ss. 88-89, 92-93.

birbirleriyle tamamlamaktadır.[497] Bunun için Aristoteles'te etik-politik yaşam, ilkin insani yetinin amaçsal bir düzlemde verili koşulları aşması olarak ifade edilebilmektedir. Çünkü insanın, yalın yaşamından politik yaşama geçişi amacına ulaşmak içindir. Bu, insanın kendi doğasında mevcut olan nedeni veya amacı olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci olarak bu yetiyi tamamlayacak bir *polis* yaşamının (*bios politikos*) varlığına ihtiyaç vardır. Aristoteles'te bu *polis* yaşamı, doğrudan insani olanla bağlantılı hale getirilmektedir.[498] Bu nedenle, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te politik yaşamı ifade eden *bios politikos*'u diğer yaşam biçimleri arasından ayırarak insanın kendisini yalın yaşamın (*zoe*) koşullarından çıkararak aştığı bir yaşam formu olarak ortaya koymaktadır.[499] İnsan işte bu yaşam formunu ortaya koyabilmesi bakımından *biyonoetik* bir varlık olarak ifade edilmektedir. *Biyonoetik* bir varlık olmak, bir yandan yalın yaşamın gerektirdiği şekilde temel yaşamsal ihtiyaçların giderilmesi ve etkinliklerin yerine getirilmesine, diğer yandan varolmayı bu temel yaşam düzeyinin üzerine çıkıp sürdürerek diğer tüm canlı varlık türlerinden farklı bir yaşam biçimi sergilemeyi ifade etmektedir. Bu, *biyonoetik* bir varlık olan insanın hayvandan ayrımını ortaya koymayı gerektirmektedir.

2. İnsanın Hayvandan Ayrımı: Biyonoetik Bir Varlık Olmak

Hayvan ile insan arasında kurulan analoji, canlı olma bakımından bir ortaklığın göstergesi olmakla birlikte, ereksel anlamda her iki türde aynı sonuçların ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Çünkü bu iki canlı varlık türünün kaynaklandığı nedensel bağlamlar birbirinden farklıdır. Buradaki analojik ortaklık, canlılığın deneyimlenmesi bağlamındadır. Oysa tür bakımından ele alındıklarında canlı varlıklar, kendilerine özgü olan amaçlarını, türlerinde potansiyel olarak bulunan ve eylemle açığa çıkan bir içkinlikten hareketle ve oluş aracılığıyla gerçekleştirmektedirler. Burada Aristoteles'in *Hayvanların Üremesi Üzerine*'de ifade ettiği gibi, varlık oluşu değil, oluş varlığı

[497] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 65-66.
[498] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 88.
[499] Yalçıner, a.g.e., s. 50; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b15-1096a5, ss. 53-55.

izlemektedir.[500] Buna göre, bir canlı varlık türünün ortaya koyduğu varoluşun o canlı varlık türünde içkin halde bulunan potansiyele bağlı olarak gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu, Aristoteles'te canlı varlık türlerinin ortaya koyabileceği etkinliklerin daha en baştan sınırlarını belirleyen bir düşüncedir. Buna göre, hayvan ile insan arasındaki çizgi, türlerin bir başlangıç noktasına dayanmayan devamlılığı içerisinde keskin bir şekilde çekilmiştir. Çünkü Aristoteles için öz, varoluştan önce gelmekte ve varoluşu şekillendirmektedir. Burada öz, canlı varlık türlerinin kendi türlerinin belirlenmesi ve etkinlikleri üzerinde belirleyici iken, oluş ise sahip olunan öze bağlı olarak gelişen bir varoluş sürecini ifade etmektedir. İşte Aristoteles canlı varlık türlerinde türsel aktarımla ortaya çıkan ve devam eden türler arası farklılığı ve insana özgü olarak ortaya koyduğu tespitlerini hayvanlar üzerinden kurmuş olduğu bir analojiyle açığa vurmaktadır. *Hayvanların Kısımları*'nda bu analoji şöyle ifade edilmektedir:

> Her biri ortak bir doğaya sahip olan ve kendi içlerinde birbirinden çok da farklı olmayan grupların yaygın olarak işaret edilen niteliklerine gelecek olursak-kuşlar, balıklar ve diğer benzer grupları kastediyorum ki bunlar bilindik bir isme sahip olmasalar da yine de tür olarak benzerlerdir- onların niteliklerini ortak bir şekilde tanımlamalıyız. İnsan ve ona benzer olabilecek türler gibi bu değerlendirmeye girmeyen hayvanların her birinin özelliklerini kendi başına açıklamalıyız.[501]

Burada iki önemli mesele karşımıza çıkmaktadır: İlki, görüleceği gibi bahsedilen ortak özellikler canlı varlıklar arasında analoji kurabilmek için temel ölçüt olarak ele alınmaktadır. İkincisi, insandan söz edildiğinde burada ortaklıktan değil, ayrımdan konuşmak gerekmektedir. Aristoteles için insan ile hayvan arasında ne kadar benzerlik ve ortaklık kurulursa kurulsun bu önünde sonunda bir ayrımın, bir başkalığın ifade edilip insanın bu analojiden ayrılmasıyla sonuçlanmaktadır. Örneğin, *Hayvanların Kısımları*'nda ifade edildiği gibi insan, başka ve ayrı türden bir iki ayaklı canlı varlık

[500] Aristotle, *On the Generation of Animals*, 1, 1, s.1; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 103.
[501] Aristotle, *Parts of Animals*, 644b5-10, s. 95. Ayrıca bkz. Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 106.

türüdür.[502] Aristoteles'in burada kurmuş olduğu hayvan-insan analojisinin yalnızca bir benzerlik ilişkisi olarak kalmadığı, aynı zamanda insana özgü olanın açığa çıkmasına katkı sunduğu görülmektedir. Çünkü yapılan çalışmada, benzerliklerin dışarı atılmasıyla geriye kalan şey, konu edilen varlığa özgü olandır.

Aristoteles'e göre, insan hayvan kavramı altında ele alınamayacak kadar niteliksel bir farka sahiptir. Bu ayrım, bir varsayım olarak düşünülen türsel ortaklığı bozan bir farka karşılık gelmektedir: etik-politik olana dâhil olma. İşte insanı anlamak, hayvanı anlamaktan bu farkla ayrılmaktadır. Çünkü türsel bir varlık olarak hayvanı anlamaya çalışan biyoloji, türsel varlığın yalın yaşamıyla (*zoe*) ilgilidir. Şöyle ki, biyoloji, yalın yaşamın fenomenleri olan nefes alıp verme, organların çalışması, çeşitli hareketler gibi daha mekanik işleyişlerle ilgilenen yaşam bilimidir. Oysa insan farklı bir bağlamda ele alınmakta, değişik boyutlarıyla incelenmektedir. Çünkü Aristoteles'in söylediği gibi, insan, diğer canlı varlık türlerine göre doğasında daha fazla çeşitlilik taşımaktadır. O, yalnızca yaşamaz; aynı zamanda iyi de yaşar.[503]

Görüleceği gibi, insan yalnızca yalın yaşama (*zoe*) sahip bir varlık olarak ifade edilemez. İnsan, yalın yaşam fenomenine yeni ve farklı türden bir varoluş ekleyerek yaşam olgusunu anlamlandırmakta ve bu şekilde hayvandan ayrılmaktadır. Çünkü insan, yalnızca yaşayan değil, iyi yaşayan bir canlı varlık türüdür. Bu iyi yaşama, onun amacı ve doğasında/nedeninde bulunmaktadır. Bu bakımdan insanın hem nedenini hem amacını ifade etmektedir. Bu nedenle insan, yalın yaşamına bu yalın yaşamı (*zoe*) aşan bir başka varoluşu ekleyerek biyolojik olanda biyolojik olanın ötesinde olanı da taşıyan bir canlı varlık türü olarak canlı varlık türleri arasındaki özel yerini imlemektedir.[504] Bu bakımdan insanı ne yalnızca biyolojik varoluşuyla ne de bundan arınık olarak salt bir etik-politik

[502] Aristotle, *Parts of Animals*, 642b35-643a5, s. 83; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, 107.
[503] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 107-108; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 6.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017, ss. 22-23; Aristotle, *Parts of Animals*, 656a5-10, s. 173.
[504] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 108; Yurtsever, a.g.m., s. 255.

varlık olarak ele almak doğru bir inceleme tarzı değildir. Bu nedenle felsefi bilginin gerektirdiği gibi, insanı, parçalara ya da konulara ayırmadan bir bütün olarak ele almak ve anlamaya çalışmak, onu en iyi anlama biçimidir. Fakat insanı neden (*aitia/aition*) ve amaç (*telos*) bağlamında anlamak, özelde ona özgü olan yeti ve işlevin ele alınmasıyla mümkün olmaktadır.

Nikomakhos'a Etik'te Aristoteles, hayvan ile insan arasındaki farkı *noesis*'in varlığına dayandırmaktadır. Burada *noesis*, salt akıl yürütmeye ilişkin bir unsur olarak değil, türsel ayrımı belirleyen varoluşsal bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüleceği gibi, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te insan ile hayvan arasındaki ilişkiyi yalın yaşama indirgeme yolunu izlememektedir. Çünkü Aristoteles burada yaşam fenomenini bir ortaklık olarak değil, fark olarak ele almaktadır. Çünkü yaşam, insan ve hayvanda farklı olarak deneyimlenmektedir. Hayvan ile insan arasındaki ortaklık ise, her iki canlı varlık türünün de yaşayan varlık olarak ele alınmasına olanak tanıyan -*psykhe*'ye sahip olunması anlamında-formel bir ortaklıktır.[505] Ki bu formel ortaklık, beslenme ve üreme anlamında ele alındığında insanın bitkiyle dahi ortaklığını ifade etmektedir. Buradan hareketle, insanın ayrımının ortaya koyulduğu ilkenin bütün canlı varlıkların tek bir çatı altında toplanabilmesini mümkün kılan *psykhe* değil fakat onun insana tanıdığı olanaklar ölçüsünde anlaşılabilen yeti ve bu yetinin işlevi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

İnsan için yaşam, eyleme aracılığıyla kavrandığı ölçüde farklılaşmaktadır. Buradan hareketle, hayvan ile insan arasındaki farkın türsel oluşta değil, etkinlik biçimleriyle açığa çıkan içkin amaca dayalı yaşamda aranması gerekmektedir. Buna göre, hayvan ile insan arasındaki fark, onların yaşam deneyimlerini kendilerine özgü farkla elde etmeleriyle ortaya çıkan farklı sonuçlara ilişkindir. *Noetika*'nın belirleyiciliği işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, *noesis*, insanın yaşamındaki devindirici olarak yaşamı, insan için hayvandan farklı hale getirmektedir. Çünkü hayvan, yaşamı yalın yaşam (*zoe*) düzeyinde deneyimlerken insan, yalın yaşamı aşarak deneyimlemektedir. Bu durum *noetika*

[505] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 109.

üzerinden anlaşılmaktadır. Çünkü insan, doğası gereği yaşamı yalın yaşama indirgeyemeyen ve onunla sınırlandırmayan bir varoluşa sahiptir. Bunu sağlayan insanın kendine özgü içkin devindiricisi olan *noetika*'dır. Yani insan, *noetik* bir canlı varlık türü olması nedeniyle, yaşamı salt yalın yaşam düzeyinde değil, yaşamın biyolojik olanın ötesine açıldığı bir düzlemde deneyimlemektedir. Çünkü yaşam kendinde devinen bir süreç değil, türsel varlığın yaşama biçimine göre şekillenmektedir. Bu sebeple hayvanın yaşamıyla insanınki aynı varoluş biçimi olarak ele alınamamaktadır. Örneğin dil, hayvanda yalın yaşama özgü tat alma, ses çıkarma, basit iletişim gibi etkinliklerle ilişkisinde ele alınırken, insan için dil, iyi yaşamı hazırlayan ve yaşam deneyimlerinin tartışıldığı başka bir bağlamı ifade etmektedir.[506] Bu nedenle hayvan ile insan arasındaki karşılaştırmalı ortaklık hayvanın sahip olduğu duyumlama yetisi ve gerçekleştirdiği işleviyle sınırlıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in hayvan ile insan arasında kurmuş olduğu analoji bu noktada son bulmaktadır. Fakat bu analoji, benzerlik ve ortaklıkların ötesinde, insana özgü olana da işaret etmektedir.

Bu bağlamda Aristoteles, insanın yaşamsal olana ilişkin bir ortaklık içerisinde hayvanla benzer olduğunu ifade ederken, diğer taraftan bu ortaklığın bir ayrıma karşılık geldiğini vurgulamaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre insan, yalın yaşamın ötesinde bir fazlalık ortaya koymaktadır. Burada insan ile hayvan arasındaki ayrım, varoluşa özgün deneyimlerin bu iki canlı varlık türü için farklı içkin nedenlerden kaynaklanmasından ileri gelmektedir. Doğalarının bu farklılığından dolayı, hayvan ve insan için farklı amaçların doğurduğu farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bu ereksel sonuçlar, insanın fazlalaşarak biyolojik kökeninin üzerine çıkmasına neden olmaktadır. Bu, aynı zamanda iyi yaşam (*eu zen*) hedefinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.[507]

İyi yaşam (*eu zen*), insan ile hayvanı birbirinden ayıran temel ölçüt olarak ifade edilebilmektedir. Çünkü hayvanla insan arasındaki ortaklığın ayrıma dönüştüğü yere

[506] Aristotle, *Parts of Animals*, 660a25-35, s. 201; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 110-111; Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine", s. 243.
[507] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 113-114.

karşılık gelmektedir. Ayrım, yaşam temelinin üzerinde kurulmasına rağmen yalın yaşam deneyiminin üzerine bir fazlalık eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Böylece ayrımın, yalın yaşam ile iyi yaşam arasındaki farkı imlediğini söylemek mümkün olmaktadır. Bu ayrımla insan, kendi yalın varoluşunun dışına açılmaktadır. Varoluşun dışına açılma, politik anlamda örgütlenme ve etik yaşam olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yaşama biçimi olarak etik hem karakterin oluşmasına ve gelişmesine hem de birlikte yaşamanın zeminine vurgu yapmaktadır. Politika ise hem bir yönetim biçimine hem de etikte olduğu gibi bir yaşam tarzına göndermede bulunmaktadır. Etik ve politika, insanın potansiyelinde bulunmakta ve eylem aracılığıyla açığa çıkarılabilmektedir. İnsan bu *noetik* etkinlikle kendi sınırlı yaşamını aşmaktadır. Bu anlamda insan, sahip olduğu *noetik* potansiyel sayesinde yeni bir varoluş biçimi ortaya koymaktadır: etik-politik varoluş. Etik ve politika, insanın yalın yaşamının üzerine çıkarak bir üst-varoluş serimlediği varoluş formuna karşılık gelmektedir. Bunu sağlayan dayanak, insanın *psykhe*'sine tanımlı içkin *noetik* potansiyeldir.[508] Dolayısıyla insan ile hayvan arasındaki ayrımın onların etkinlikleri arasındaki farkta açığa çıktığı görülmektedir.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de, etkinliğin *kinetik* ve *noetik* bağlamı arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Etkinliğin *kinetik* bağlamı içgüdüden gelmekteyken, *noetik* bağlamı eylemi ifade etmektedir. Burada varoluşsal bir ayrım söz konusudur. *Noetik* etkinlik burada kullanım bilgisiyle ilişkisinde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü *noetik* etkinlik, sahip olunan bilginin nasıl kullanılacağına ilişkin karar ve tercih yetisi olarak ifade edilebilmektedir. *Kinetik* etkinlik ise, sahip olunanın doğrudan kullanılmasıdır. Örneğin, susayan canlı bir varlığın su araması *kinetik* etkinliktir; çünkü burada bilinçli bir tercih yapılmaz, tamamen içgüdüsel ihtiyaçlar doğrultusunda su bulmak amacıyla hareket söz konusudur. *Noetik* etkinlikte ise, *kinetik* etkinliğin, yani biyolojik olanın sınırlılığı aşılarak hareket, eyleme dönüştürülmektedir. Burada içgüdüsel olarak nesneye yönelmek değil, bilinçli tercihle (*prohairesis*) eylemek söz konusudur.[509] Burada örneğin uzuvlar ve bilgi gibi sahip olunan etkinlik araçları, bilinçli bir şekilde koordine edilerek biyolojik zorunluluğun

[508] Metin Becermen, *İzler ve Patikalar*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017, ss. 97-98; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 115-117.
[509] Burada *kinesis* anlamında etkinlik, daha çok davranışa karşılık gelmektedir. *Prohairesis*, eylemin kaynağıdır. Bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1224a25-30, s. 37; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a32, s. 284.

hâkimiyeti aşılmaktadır. Tüm bu ifadelerden hareketle etik-politik olanın, etkinliğin zorunlu doğasını aşarak bilinçli etkinliğe, yani eyleme, biyolojik olana dışsal hale gelmiş bilinçli bir nedensellik anlamı tanımladığı söylenebilir.[510] Dolayısıyla *prohairesis*'in, edimde bulunma anlamında hareketin ilkesi olduğu açığa çıkmaktadır.[511]

Görüleceği gibi *kinetik* etkinlik, canlı varlıklar için biyolojik olanı ve dahası yalın yaşama dair olanı ifade etmekteyken *noetik* etkinlik, tercih, eylem gibi etkinliklere ilişkin olduğundan yalnızca insanda bulunan ve insanın biyolojik varoluşunun üstüne çıktığı üst-etkinliklere karşılık gelmektedir. Bu bakımdan *kinetik* etkinlik ile *noetik* etkinlik arasındaki fark, hayvani etkinlik ile insani etkinlik arasındaki farkı imlemektedir. Şöyle ki, Aristoteles'te insani etkinlikler eylem, hayvansal etkinlikler ise hareket (*kinesis*) olarak ele alınmaktadır. Çünkü hareket, temelde daha çok tepkisel olarak ortaya çıkan bir etkinlik iken eylem, amaca dayalı bir etkinliği ifade etmektedir. Hareket, tür anlamında varlığın nedene dayalı olmayan yönelimlerine karşılık gelmekte ve itkisel nedenlerle somut etkinlikte bulunulmasını sağlamaktadır. Eylem ise potansiyel halde bulunan bir yetinin, iradi olarak yaratıcı ve dönüştürücü bir etkinlik olarak gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan eylem, hareketi amaçlı ve iradi hale getirmeye yönelik bir nedensellik kurma işidir. Burada Aristoteles'e göre insani etkinliğin, yani eylemin hayvansal etkinlikten, yani hareketten farkı, eylemin içkin potansiyeli açığa çıkarıcı etkiye sahip olmasıdır. İşte bu yönüyle, insani etkinlik olarak eylem, *noetik* bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır.[512]

Burada *kinetik* etkinlik oluşa karşılık gelmekteyken *noetik* etkinlik ise varlığın içsel devindiricisinin kendi etkinliği olması bakımından tamamlanmışlığı ifade etmektedir. Bu nedenle burada konuyu daha anlaşılır hale getirebilmek adına *kinesis* ve *energeia* arasındaki farkı ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü *energeia* ile *kinesis* arasındaki ayrım, insanın ve insanın içinde yaşadığı dünyanın etik-politik yönden kavranmasına

[510] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a18-25, s. 283; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 126.
[511] Kaan Ökten, "Prohairesis ve Dikaiosune", *Cogito*, S. 77 (2019), s. 303.
[512] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 104.

olanak sağlamaktadır. Bu ayrım, bireye dayalı olarak etik-politik yaşamın *noetik* temelde anlamlandırılmasına da imkân tanımaktadır.[513] Buradan hareketle, Aristoteles'in değişen ve oluşa tabi olan varlıklar için *energeia* ve *kinesis* olmak üzere iki tür hareketten söz ettiğini söyleyebiliriz. Aristoteles'te karşımıza çıkan *energeia* kavramı, *kinesis* kavramına karşıt olarak ortaya koyulmaktadır. *Energeia,* varlığın içinde bulunmuş olduğu mükemmel duruma karşılık gelmekteyken, *kinesis*, oluş içinde ve tamamlanmamış olmaya, yani varlığın mükemmel olmama durumuna karşılık gelmektedir.[514] Dolayısıyla *kinesis*'le birlikte ele alınan her varlık oluş içinde olduğundan eksiktir.

Bununla birlikte *energeia*, her bir anda tam olandır; *kinesis* ise her bir anda olduğu şey değildir. *Energeia*'nın her bir anda tam olması, onun mükemmel olduğu, *kinesis*'in ise tamamlanmaya ihtiyaç duyması onun mükemmel olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü *kinesis*, yönü belli olmayan harekettir. Bu bakımdan kendi içinde belli bir amacı barındırmamaktadır. O, bir amaca yönlendirilmiştir. Yani *kinesis*'in amacı *kinesis*'e aşkındır. *Energeia* ise kendi amacını kendi içinde taşıdığından dolayı kendi dışındaki hiçbir amacın belirlenimine tabi olmayandır. *Kinesis* zamana karşılık gelmekle birlikte *energeia* zamandan bağımsızdır. Örneğin *eudaimonia*, zamandan bağımsız olması ve kendisi amaç (*telos*) olması bakımından *energeia*'dır.[515] Bu durum, aynı zamanda mükemmel olmayı ifade etmektedir.[516] *Kinesis* ise eksik bir hareket olduğundan, onun *energeia* tarafından belli bir amaca yönlendirilmesi gerekmektedir. Bu amaç *energeia*'nın kendisidir. Böylece *kinesis* anlamında hareket, *energeia* tarafından sınırlandırılmaktadır.[517] Dolayısıyla, *kinesis*'te hareketin amacı harekete içkin olmadığından dolayı, *kinesis* anlamında hiçbir hareket, tam ve tamamlanmış değildir. Örneğin, insanın *noetik* bir canlı varlık olarak kendini gerçekleştirmesi başka bir şeye hizmet etmediğinden bu etkinlik, *energeia*'ya karşılık gelmektedir.

---

[513] H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine (I)", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 85.

[514] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine (I)", ss. 83-85; H. Nur Beyaz Erkızan, "Yaşam (*Eu-Zen*) ve İyi Ölüm (*Eu-Thanasia*) Üzerine Aristotelesçi Bir Yaklaşım", *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 81.

[515] *Eudaimonia*'nın, insanın olanaklarının *energeia* haline gelmesi anlamında *energeia* olduğu düşünülebilir. Buna dair ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Levin Basut, a.g.m., s. 36.

[516] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine (I)", ss. 86-87; Lear, a.g.e., ss. 145-146.

[517] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine (I)" ss. 87-88, 90.

Görüleceği gibi, burada oluşla varlık arasında bir bölünme söz konusudur. Şöyle ki, oluş, varlığın saf varlık halinden farklılaşmasına neden olan bir farkı ortaya çıkarmaktadır. Varlık gerçekleşen bu bölünme sayesinde artık olduğu halinden farklı bir varlığı ifade etmektedir. Bu, yeni bir varlıksal konuma değil, varlığın olduğu halinde ortaya çıkan yeni bir varoluşa karşılık gelmektedir. Bu durum potansiyel olanın açığa çıkması, gerçekleşmesi anlamında yetkinlik (*entelekheia*) olarak ifade edilmektedir. Yetkinleşme, dönüşüm anlamına gelen bir başkalaşma da değildir. İnsanın doğasında içkin olarak bulunanın açığa çıkması, yani varolanın ereksel anlamda kendini aşmasıdır. Örneğin insan, kendisini kendi aklına dayanarak etkin bir şekilde kurmaktadır. Bu kendini kurma etkinliği, aynı zamanda insanın yetkinliğini (*entelekheia*) ifade etmektedir. Bu yeni varolma biçimi, insanın içkinliğinden geldiğinden ona yabancı değildir. İşte burada konu edilen fark, eylem aracılığıyla kurulmakta olup, etik-politik olan da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Eylem, yaratıcı ve dönüştürücü bir etkinlik olması bakımından insanın kendisini bir üst varoluşa açması ve üst etkinliklerle kendini aşmasını sağlamaktadır. Böylece eylem, insanın varolma potansiyeline bağlı olarak gelişmesi bakımından biyolojik olanı imleyen ve içleyen bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, Aristoteles'te insan, her şeyden önce biyolojik form olarak anlaşılmalıdır. Buna dayanarak insana dair konuları öncelikli olarak bu bağlamda tartışmak gerekmektedir. Aristoteles'te insanın eylemde bulunma gücü ve eylemesi ise eylemlerin sonuçlarına bakılarak anlaşılabilmektedir. Yani eylem sonucunda ortaya çıkan şeyler, insanın eyleme kapasitesi ve nedeni ve de amacıyla bağlantılıdır.[518]

Sonuç olarak, Aristoteles'in canlılar bilimini etik-politik olanın temeline koymasındaki amacı, *psykhe*'nin amacına işaret etmek istemesidir. Çünkü *psykhe,* hem hareketin içkin devindiricisidir hem de kendisi ancak hareket aracılığıyla kavranabilmektedir. Bu da *psykhe*'nin ancak beden sayesinde anlaşılabilmekte olduğu anlamına gelmektedir. Böylece Aristoteles *psykhe*'yi biyolojik olanla ilişkisinde ele alarak canlılar bilimi ile hareket arasında bir bağlantı geliştirmektedir. Çünkü canlılığın göstergesi olan ve canlı olmaya olanak veren yeti olarak *psykhe*, ancak hareket temelinde anlaşılabilmektedir. İşte

[518] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 104-106; Beyaz Erkızan,"Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III), s. 113.

bu, Aristoteles'in etik-politik felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü her iki varoluş formu da kaynağını insanın canlı olmasından ileri gelen hareketlerinden almaktadır. Burada hareket, nesnesinden yani insandan bağımsız olarak soruşturulmaz. İşte bu nedenle insanı anlamanın koşulu olarak hareket, insanın özne olarak sahneye çıktığı ve kendini burada kavradığı etik-politik olanın pratikliğinde aranmaktadır.[519] Bu etkinlik biçimleri, insanın *kinesis*'ten *energeia*'ya yönelmişliğinin doğal ifadeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hem etik hem de politika *noetik* etkinlikle birlikte açığa çıkan edimler olup *kinesis*'le birlikte ele alınan biyolojik varoluşun aşılarak *energeia* ile düşünülmesi mümkün olan *noetik* varoluşun görünür hale geldiği eylemlerdir.

3. Biyolojik Olanın Aşılması: Biyonoetik Bağlamda Etik ve Politik Olan

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te biyolojik ve etik varoluş arasındaki ayrımı, hayvansal varoluş ile insani varoluş arasındaki ayrım üzerinden kurmaktadır. Bu, Aristoteles'in etik olanı neden biyolojik olanın doğasından bağımsız hale getirmeye çalıştığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in kendi ifadeleriyle aktaracak olursak:

> Oysa bizim araştırdığımız şey, insana özgü olan şeydir. O halde beslenme hayatını ve büyüme hayatını bir kenara bırakmalıyız. Sonra duyumsama hayatı gelir; fakat, bu hayat atla, öküzle ve bütün hayvanlarla ortak gibi görünür. Sonuçta geriye, ruhun rasyonel bölümün belli bir pratik hayatı kalır; bu rasyonel bölüm bir yandan akla itaat eder ve diğer yandan akla ve düşüncenin uygulamasına sahiptir. <Rasyonel hayat> böylece iki anlamda alındığından, şunu göstermeliyiz: Burada uygulama açısından hayat söz konusudur; çünkü hayat tanımına en tam anlamını bu (uygulamayı içeren ç.n.) hayat veriyor gibidir. Oysa insanda, ruhun akla uygun ya da akılsız var olamayan bir etkinliğinden ibaret bir fonksiyon vardır ve diyoruz ki, bu fonksiyon herhangi bir bireyde ve yetenekli bir bireyde aynıdır dersek (böylece bu, bir kitaracıda ve iyi bir kitaracıda ve tüm durumlarda mutlak biçimde doğrudur); yetenekten kaynaklanan üstünlük, fonksiyona eklenir (çünkü kitaracının fonksiyonu

[519] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 98-99; Zeller, a.g.e., s. 263; Efe Baştürk, "Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve *Prohairesis*", *Kaygı*, S. 18 (2019), ss. 213-214.

> kitara çalmaktır ve *iyi* bir kitaracının fonksiyonu onu *iyi* çalmaktır); o nedenle kabul ederiz ki, insanın fonksiyonu belli bir hayat biçiminden yani ruhun bir etkinliğinden ve akılla bir arada olan eylemlerden ibarettir; erdemli bir insanın fonksiyonu bu görevi yapmaktır, bu görevi iyi ve başarılı biçimde yapmaktır; üstelik herhangi bir şey kendine özgü mükemmelliğe göre yapıldığında iyi yapılmıştır, -bu durumlarda insan için iyi, erdemle uyumlu bir etkinlikten ve pek çok erdem olması durumunda onların en iyisiyle ve en mükemmeliyle uyumlu etkinlikten ibarettir.[520]

Görüleceği gibi, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran temel özelliğinin onun akıllı bir yanının olmasıdır. İnsanın akıllı yanı onun sahip olduğu *psykhe*'nin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat insan *psykhe*'ye sahip olma özelliğini, yani canlı olma/canlılık özelliğini diğer canlı varlıklarla da paylaştığı içindir ki, onun insan olarak farklı bir canlı varlık olduğunu ortaya koyabilmesinin yolu akıllı yanını ön plana çıkarmasından/akıllı yanına işlerlik kazandırmasından geçmektedir. Bu da ancak insanın *psykhe*'nin akıllı yanına/akla (*nous*) uygun bir şekilde işlevini yerine getirmesiyle mümkün olabilmektedir. Çünkü nasıl ki her varlık kendi iyisini veya işlevini yerine getirdiği ölçüde mükemmelleşirse, aynı şekilde insan da en mükemmel etkinliği *psykhe*'nin akla uygun etkinlikte bulunma işlevini yerine getirdiği ölçüde mükemmelleşmektedir. İşte bu, *Nikomakhos'a Etik*'te erdemli olmanın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, insan için *psykhe*'nin işlevinin erdemli bir yaşam olduğunu söylemek mümkündür.[521] Dolayısıyla insanın işlevini yerine getirmesi, onun kendi iyisine uygun olarak erdemli yaşaması anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda iyi yaşama sahip olmak anlamına da gelmektedir. Aristoteles bunu biyolojik olanla etik olan arasında ayrım yaptığı yukarıdaki pasajda açıkça belirtmektedir. Biyolojik olanla etik olan arasındaki ayrım, aynı zamanda yalın yaşam ile politik yaşam ayrımını, yani *zoe* ile *bios* ayrımını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan iyi yaşam söz konusu olduğunda Aristoteles'in etik olanı ön plana çıkarmakla kalmayıp etiği politika ile birlikte ele aldığını söylemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla *bios,* etik-politik olana karşılık gelmektedir.

---

[520] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a1-18, ss. 68-70; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 127.
[521] Çağlıyan, a.g..m., s. 367; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a25-30, s. 23.

Bu bağlamda yaşam kavramı, Aristoteles'te iki farklı kullanımla karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki olan *zoe*, bütün canlı varlık türlerinin sahip olduğu biyolojik yaşamı ifade etmekteyken *bios,* bir topluluk içinde varolan insanın eylemleri ile ortaya çıkan yaşam biçimine karşılık gelmektedir.[522] Buna göre *zoe*'nin bitki, hayvan, insan ve Tanrı olmak üzere bütün canlı varlıkların ortak özelliğini ifade eden yaşama olgusuna, *bios*'un ise toplumsal yaşama, yani belli bir yaşam tarzına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Bununla ilişkisinde politikanın asıl amacının yaşam değil fakat iyi yaşam (*eu zen*) olduğu söylenebilir. Aristoteles'in *Politika*'da dile getirdiği gibi, tek tek de olsa ortak olarak da olsa insan(lar)ın amacı iyi yaşamdır. Bu bakımdan politikanın amacının insanın yalın varoluşunu politik hale getirmek, yani yalın yaşamı iyi yaşamın içerisine dâhil etmek olduğu görülmektedir.[523] Bu anlamda *polis*, yalın yaşamı dışlarken iyi yaşam hedefini ön plana çıkarmaktadır. Öyleyse politikanın insanın 'insanlığı' ile ilgili olduğu görülmektedir.[524] Agamben'in ifade ettiği gibi:

> Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır.[525]

Buradan hareketle, insanın doğal olarak yöneldiği yaşam olan iyi yaşamın onun amacı olduğunu ve aynı zamanda -onun insan olarak ifade edilmesini sağlayan unsurlardan biri olarak- bu iyi yaşama yönelmiş halde olması sebebiyle de nedeni olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü iyi yaşam hedefi, insanın doğası gereği sahip olduğu bir şey olup, ilkesel anlamda onu diğer canlı varlıklardan ayıran, yani yalnızca ona özgü olan bir *psykhe* özelliğidir. İyi yaşam mefhumunun yalnızca insana özgü bir neden (*aitia/aition*) veya amaç (*telos*) olması onun eylemle olan doğrudan ilişkisine dayanmaktadır. İyi

[522] Bununla ilişkisinde *kinesis* ve *energeia* ile ilgili ifadeler göz önüne alındığında, *zoe*'nin *kinesis* ile *bios*'un ise *energeia* ile ilişkili olduğu söylenebilir.
[523] Burada *kinesis*'in *energeia*'ya yönelmiş bir hareket olduğu görülebilmektedir.
[524] Aristoteles, *Politika,* 1278b20-25, s. 272; Nazile Kalaycı, "*Daimon*'dan *eudaimonia*'ya: Aristoteles'te mutluluk", *Cogito,* S. 77 (2019), s. 266; Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, s. 351; Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan,* çev. İsmail Türkmen, 3.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, ss. 9-10, 18.
[525] Agamben, a.g.e., s. 17.

yaşam, insanın eylemesiyle birlikte ortaya çıkmaktadır; eylem ise yalnızca insana özgü bir niteliktir.

Bununla ilişkili olarak 'uygulamalı yaşam' olarak da ifade edilebilecek *bios*, aynı zamanda *eudaimonia*'ya karşılık gelen yaşam biçimini ifade etmektedir. Buna göre Aristoteles, yaşamın yalın biçimi ile uygulama içeren, yani eylem içeren biçimi arasındaki ayrımı *eudaimonia* üzerinden ortaya koymaktadır. Yalın yaşam, yaşamaya bir anlamın yüklenmediği, içgüdüsel olanın uzantısı olan ve doğal süreçlerle sınırlanmış yaşamı ifade etmektedir. *Eudaimonia*'ya karşılık gelen uygulama, yani eylem içeren yaşam ise eylem, tercih, karar gibi biyolojik olanın aşıldığı mefhumların bulunduğu *noetik* yaşam olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada erdem ve erdemli olma, biyolojik olanın aşıldığı ve yalın yaşamdan fazlalık taşıyan varoluşsal formda kendini açığa çıkarmaktadır.[526] Çünkü insan, erdemi ifade eden 'kendi işlevine uygun etkinlik'i ancak *noetik* yaşamda ortaya koyabilmekte ve böylece kendi iyisini gerçekleştirerek erdemli olabilmektedir. İşte Aristoteles, iyi yaşam ile etik olan arasındaki ilgiyi bu şekilde kurmaktadır.

Bu bağlamda Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te tüm varlıkların işlevleri üzerinden ele alınması gerektiğini dile getirerek insanı algılanabildiği temel ölçüt olan 'iyi yaşam' üzerinden ele almaktadır. İyi yaşam, insanın eylem aracılığıyla amacına ulaşmasını sağlayan erdem olması bakımından bir tür etkinlik yaşamıdır. İyi yaşamın eylemle olan ilişkisi ve bir erdem olarak ifade edilmesinden hareketle, 'erdeme uygun yaşam' olarak *eudaimonia*'nın aşkın bir ilkeyi değil, yalın yaşamın sınırlarının aşıldığı bilinçli tercih (*prohairesis*) yoluyla yetkinliğe, yani amaca ulaşmayı, dolayısıyla da kendini gerçekleştirmeyi ifade ettiği söylenebilir. Buradan hareketle etiğin aşkın bir bilgi alanını değil, bilgiyi pratiğe dökmeyi, yani eyleme bilgisini ifade ettiği görülmektedir.[527] Etik, insana içkin olanla bir arada ele alındığından, insanın varoluşunun potansiyel bağlamını ifade eden biyolojik içkinliği burada göz ardı etmek mümkün değildir. Çünkü biyolojik olan, insanın oluşumuna dair en temel şey olup etiğin de ön belirleyicisidir. Çünkü etik,

[526] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 128-129; Yalçıner, a.g.e., s. 53.

[527] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1214b5-10, 1218b10-15, 1219a5, 1219a10, 1219a25-35, 1219b27, ss. 10, 21-24; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 129-130.

insan olmanın bilgisine ulaşma hedefinde olduğundan, insan olmanın kökeniyle de doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan etiğin, insanın türsel yaşamıyla yakın ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Kaldı ki etiğin konusu, insanın türsel yaşamına özgü potansiyelinin gerçekleşmesi olduğundan etik, bir canlı varlık olarak insanın türe ilişkin bilgisinden bağımsız değildir. Fakat etik, insanın türselliğine özgü olanı aşmaktadır. Çünkü biyolojik olan, tekil varoluş ve yaşamsal fonksiyonlarla ilişkiliyken etik olan, başkalarıyla birlikte olmanın kavrandığı bir etkinliği ifade etmektedir. Bu, etik olanı *noetik* hale getiren unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü *noetika*, varoluşun yöneldiği dışsallıklar üzerinden kavranması anlamına gelmektedir.[528] Fakat burada etik olanın insanın türsel anlamda sahip olduğu içkin potansiyeline dayandığı düşüncesi göz önüne alındığında insanın *biyonoetik* bir varoluş ortaya koyduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Burada etik olan, biyolojik olandan farkının ortaya koyulabilmesi anlamında *noetik* bir etkinlik olarak ifade edilmektedir. Oysa etik olan, öznesi ile bir arada düşünüldüğünde, biyolojik olanın üzerinde yükselip onu içleyerek bundan bambaşka bir varoluş sergilemesi bakımından *biyonoetik* olarak ifade edilen varlığın kendine dışsal olanla ilişkisinde ortaya koyduğu bir varoluş biçimidir. Dolayısıyla etik olanın kendisi *noetik* bir etkinlik olsa da, bunun kendisinde gerçekleştiği töz *biyonoetik* varlık olarak insandır.

Tüm bu ifadelerden hareketle, *noetika*'nın, biyolojik olan ile etik olan arasındaki farkın aşıldığı bir duruma karşılık geldiği söylenebilir. Burada biyolojik olanın bedenle, etik olanın ise *psykhe* ve *nous* ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. Buradaki fark, süreklilik ve süreksizlik ilişkisi bağlamında düşünülmelidir.[529] Biyolojik olanın konusu olarak beden, süreksiz olanla ilişkili olup insani yaşamın sınırlı ve kendinde doğasına karşılık gelmektedir. Bu varoluş formu, doğası gereği kendi dışına çıkamamaktadır. Çünkü biyolojik olanın amacı, yalnızca kendisiyle ilgili ve sınırlıdır. Fakat etik, insanın doğası gereği, ereksel yöneliminde biyolojik yaşamı aşması bakımından sürekliliği ifade etmektedir. Bu nedenle etiğin, süreksiz yaşamın yalın yaşam temelindeki doğasının aşılmasına ve insanın sürekli olanla temas edebileceği *noetik* olana yönelmesine olanak

[528] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 130-131; Thilly, a.g.e., s. 101.
[529] Sorabji'nin *Aristotle on Memory* eserinden aktaran, Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 131.

tanıyan bir bilgi olduğu ifade edilmelidir. Süreksiz maddenin kendisiyle sınırlı olan doğası, sürekliliğe yönelen bir varoluş formuyla aşılmaktadır. İşte Aristoteles'te *zoe-bios* dikotomisi burada sözü edilen fark üzerinden kurulmaktadır: Buna göre, insanın türsel varlığı olarak hayvansal yaşamına karşılık gelen ve onun bireysel ve sınırlı doğasını ifade eden *zoe*'nin, etik-politik yaşamı ifade eden *bios*'tan neden ayrılması gerektiğinin açıklaması politik olanda karşımıza çıkmaktadır.[530] Bu açıklama, etik-politik yaşam *noetik* yetinin işlevinin gerçekleşmesiyle meydana gelen bir etkinlik olduğundan *noetik* olanın ele alınmasıyla açıklık kazanmaktadır.

Noetik yetiyi, bir süreklilik-süreksizlik uyuşmazlığı üzerinden ele almak mümkündür. Çünkü insan, *noetik* yetiyle birlikte varoluşunu kendi dışına yönelterek ve bu yönelme nedeni/amacı ile kendine dışsal olanla ilişkilenerek kendi türsel yaşamının sınırlılığını, yani kendi doğasını aşmaktadır. İşte etik-politik olanın toplulukla ilişkisinde bir yaşam tarzı olarak kurulmasında bu durumu görmek mümkün olmaktadır: Etik-politik yaşam, varoluşun sınırlılığının aşılarak bir üst-varoluş olarak ifade edilebilecek yurttaşlık kategorisinde açığa çıkmaktadır. Yani insan, doğası gereği süreksizlik formu içerisinde kalmaya uygun bir canlı varlık değildir. Bu nedenle değişim ve bozulmaya, yani maddi olana içkin olandan düşünme yetisiyle başka bir varoluş formu olan *noetik* etkinlik ortaya koyarak uzaklaşmaktadır. Bu *noetik* etkinlik de politik olanda açığa çıkmaktadır.[531]

Bu çerçevede Aristoteles, yaşamın sınırlı deneyimi olan biyolojik yaşam ile belirli bir anlam içeren politik yaşam arasında bir fark ortaya koymaktadır. Burada Aristoteles'in etik-politik olan üzerinden ortaya koyduğu yaşam olarak *bios politikos*, yaşamın, canlı varlık olarak insanın tekil bağlamından farklı bir şekilde başkalarıyla birlikte deneyimlediği bir yaşam biçimine karşılık gelmektedir. Bu, *Nikomakhos'a Etik*'te ele alınan *yetkinlik* konusuyla birlikte düşünülmelidir. *Yetkinlik*, canlı varlığın kendi amacına erişmesi anlamında bir taraftan bir tek başınalığı ifade ederken, diğer taraftan, bu amaca ilişkin aşama, insanın tek başına deneyimlemeyeceği, ancak bir arada olmayla

[530] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 131-132.
[531] A.g.e., s. 132.

deneyimlenebilecek bir varoluş biçimi olarak insanın kendini aşmasına karşılık gelmektedir. İşte insanın bu kendini aşması politik yaşamla (*bios politikos*) mümkün olmaktadır. Buna göre politik yaşam, insanın amacı olan yetkinliğini tek başına gerçekleştiremeyeceği ve amaçsal yöneliminin ancak kendi varlığına dışsal bir varoluş formuyla açığa çıkabileceğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada *noetika*'yı, insanın bu amaçsal yönelim sürecinde 'kendilik formunu geride bırakma' olarak ifade etmek mümkündür. İşte *noetika* bu anlamda kendini politik olanda açığa vurmaktadır. Politik olan, insanın kendilik bilgisini belirli bir amaçsal yönelimle birleştirerek insana kendini aşmanın nedenini veya amacını veren etik bilgi çerçevesinde kurulmaktadır. Bu nedenle politika insanın hem doğasını tanımlaması hem de amacına işaret etmesi bakımından insanın varlığına hem içkindir hem de dışsaldır. Politika içkindir; çünkü insanın doğasında bulunmaktadır. İnsan, politik yaşama, doğası gereği onda bulunan *noetik* yeti aracılığıyla, yani bir kendilik bilgisi ve kendi amacını tanıma bilgisi ile erişebilmektedir. Politika dışsaldır; çünkü *noetika* ile sınırlı olan insan, politikayla kendi yalın yaşamını aştığı bir yaşamsallık, bir varoluş ortaya koymaktadır. *Phronesis*'e (pratik bilgelik) vurgu yapmak, tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Çünkü *Phronesis*, insanın politik yaşama katıldığı eylem formudur. Bu bakımdan potansiyel olanı etkinlik haline dönüştürme gücünü ifade etmektedir. Yani *phronesis*'in *noetik* yetinin etkin hale geldiği etkinlik biçimi olduğu söylenebilir.[532] Buradan hareketle, *bios politikos* insanın kendisini iyisine yönlendirecek yolu muhakeme ederek seçebildiği *phronesis*'in yön verdiği yaşama karşılık gelmektedir. Kaldı ki insan, doğası gereği bir *zoon politikon* olduğundan kendisi için en iyi olanı tercih edebilme imkânına sahiptir.[533] Tüm bunlar, gerçekleşebilmek için bir politik bedene gereksinim duymaktadır. Bu politik beden, Aristoteles'te *polis* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles *Politika*'da, *polis* hayatının ortaya çıkma nedenini varoluşsal bir amaca bağlayarak ele almaktadır. *Polis* ile birey arasındaki ilişki, bireyin yalın varoluşuna bir uzantı olarak eklenmekte ve öncelikle üreme, hayatta kalma, korunma gibi güdülerle

[532] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b10-20, 1098a1-15, 1141b15, 1141b20, 1141b25, 1179b1, ss. 66-69, 298-299, 522; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 147-149.
[533] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a23-25, 1178a8-1178b7, ss. 98, 514-517; Yalçıner, a.g.e., s.51.

ortaya çıkan bir ortaklık olarak ifade edilebilmektedir. Burada biyolojik ortaklık ile toplumsal ortaklık eş biçimde ele alınmaktadır. Çünkü toplumsal yaşamı ifade eden *polis*, öncelikle biyolojik olanın içerisinden çıkmaktadır. Fakat canlı bir varlık olarak insan, yaşama deneyimini, yetileri gereği, yalın yaşamının doğasıyla sınırlandıramadığından sınırlarının dışına taşarak yaşam deneyimine bir anlam ve amaç eklemek adına politik olanı kurmaktadır. Yani *polis*'te örgütlenme, insanın biyolojik yaşamını aşarak doğasına uygun bir yaşam biçimi ortaya koyduğunu ifade etmektedir.[534] Buna göre, politik olanın insanın biyolojik doğası ile amacı arasındaki uzaklık nedeniyle kurulabildiği söylenebilmektedir. Bu uzaklık *zoe* ile *bios* arasındaki ayrımı kurmaktadır. Çünkü *bios*, yaşama deneyiminin insanın yalın ve tek başına dünyasında değil, bunu aşan bir toplumsallıkta deneyimlendiği bir dışsallık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle *bios*, insanın yalın yaşam formunu aştığı politik yaşama karşılık gelmektedir. Bu bakımdan *bios politikos*, yaşam ile politika arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.[535] Burada her ne kadar toplumsal yaşamın *zoe*'nin aşılmasıyla ortaya koyulabileceği açıklanmaya çalışılsa da bu, *zoe*'nin önemsiz ya da işlevsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta *bios politikos*'un varlık koşulunun *zoe* olduğudur. Çünkü insan, bireysel olarak dişi ve erkek olmaklıktan aileye, aileden köye ve köyden *polis*'e doğru doğal olarak gelişim gösteren bir canlı varlık olduğundan, *bios*'un zorunlulukla *zoe*'yi içlediğini ve *bios politikos*'un bu şekilde açığa çıkabildiğini söylemek mümkün olabilmektedir.

Bu, bir bakıma *bios*'un, *zoe*'nin olumsuzlanması olduğu anlamına da gelmektedir. Çünkü *Nikomakhos'a Etik*'te belirtildiği gibi, insanın amacı olan *eudaimonia,* onun kendine yeter bir varlık olduğu bir varoluşa karşılık gelmektedir.[536] Bu varoluşa yalın yaşamda ulaşılamamaktadır; çünkü insan, yetkinleşmek için onda bulunan potansiyel yetileri tek

[534] Politik olmak, *polis*'e dâhil olmak anlamına gelmektedir. İnsan, yalnızca *polis*'e dâhil olmakla insan olabilmektedir. Çünkü yalnızca bir *polis* içinde yaşayan insan erdemli olabilir. Bununla birlikte insan, diğerlerinin yardımı olmaksızın kendi doğasına özgü mükemmelliğini gerçekleştiremez. Bu nedenle *polis*, insanın hem zorunlu hem de doğal barınağıdır. Dolayısıyla politik olmanın insan için hayvanda olduğundan fazlasını ifade ettiği söylenebilmektedir. Bkz. Günsoy Kaya, a.g.e., s. 346.

[535] Aristoteles, *Politika*, 1252a24-34, 1252b9-1252b20, ss.157-158; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 149-150; Yalçıner, a.g.e., ss. 52-53; Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", s. 253; Yurtsever, a.g.m., ss. 252-253.

[536] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b1-5, s. 65.

başına yalın yaşam (*zoe*) içerisinde kullanamamaktadır.[537] Aristoteles tarafından bu yetilerden en önemlisi olarak imlenen ve insanın ayrı bir yere sahip olmasına olanak tanıyan konuşma yetisi, sadece iletişim kurmaya karşılık gelmemektedir. Kaldı ki basit olarak iletişim kurabilme yeteneği pek çok hayvanda da bulunmaktadır. Konuşma, doğrudan insanın politik yaşamıyla bağlantılıdır. Çünkü *zoon politikon echon* ifadesinin karşıladığı gibi, " politik hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan tek canlı insandır". Bu ifade hem başka politik hayvanların olduğunu vurgulamakta hem de insanı onlardan ayırmaktadır. Yani bu diğer hayvanların da insan gibi politik olduğu anlamına gelmemektedir. Aristoteles, örneğin arılar gibi birçok hayvanın politik olduğunu dile getirmektedir. Ancak insan, sahip olduğu ayırt edici kapasiteler gereği, diğer politik hayvanlardan daha politik[538] bir canlı varlık türüdür.[539] Bu noktada insanın *zoon politikon echon* olması ile diğer hayvanlardan farklı tarzda politik olduğu önermesi birleştirildiğinde karşımıza, 'insanın konuşma yeteneğine sahip canlı bir varlık olmasından dolayı diğer politik hayvanlardan farklı bir politik canlı' olduğu sonucu çıkmaktadır. Buna göre, politik olanın, konuşma yetisi olduğunu ve konuşmanın insanı politik hale getiren bir yeti olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Fakat konuşma da tek başına politik olmayı ifade etmez, yani politik olmanın tek ölçütü değildir.[540] O halde konuşma etkinliği politik olanı nasıl ifade etmektedir? Ve insan, konuşma ile nasıl politik bir canlı varlığa dönüşmektedir? Yani konuşma nasıl bir etkinlik türüdür ki politik olanı ifade etmektedir? Burada sorun, insanın konuşmayla ilişkisinin nasıl politikaya dönüştüğünün anlaşılmasıdır. Bu, Aristoteles'te politik olanın *biyonoetik* bağlamda nasıl ele alındığının gösterilmesiyle ortaya çıkarılabilir.

[537] İnsan, yaşamın zorunlu ihtiyaçlarının hakimiyetinden amacı kendisine içkin olan aktivitelere yönelerek kurtulabilmektedir. Bkz. Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", s. 167.

[538] Çünkü *logos*'a sahip olan tek canlı varlık insandır. Burada *logos*, 'akıl' ve 'söz' anlamları bir arada düşünüldüğünde 'akla uygun söz söyleme' ya da daha genel olarak 'akıllı konuşma' olarak ifade edilebilir. Bkz. Arnhart, a.g.e., s. 56.

[539] Aristoteles, *Politika*, 1253a7, s. 159; Josiah Ober, "Political Animals Revisited", *The Good Society*, S. 22 (2013), s. 205.

[540] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097a25-1097b8, 1097b10-23, ss. 65-67; Aristoteles, *Politika*, 1252b27-1253a1, 1253a7-10, ss. 159-160; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 150-151; Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", ss. 248-249; Mutlu, "Aristoteles'te *Polis*'in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelir?", s. 273; Agamben, a.g.e., ss. 10-11.

Politik olanın ölçütü, genel olarak, "belli bir amaç uğruna gerçekleştirilen işbirliği" olarak ifade edilebilir. Fakat bu, bir ölçüt olarak yeterli değildir. Çünkü örneğin, karıncalar ve arılar da belli bir amaç uğruna işbirliği ortaya koymaktadırlar. Bu bakımdan, politik olmanın, bir işbirliğinin türün bireyleri arasındaki işlevsel bölünmeler aracılığıyla sergilenmesi olmadığını söylemek mümkündür. Politika, bu işbirliğinin belli bir amaca yönelmiş olması ve türün üyelerinin bu amaç uğruna belli işlevler yüklenmiş olması demek değildir. Politika, amacın neden bir amaç olarak belirlendiğinin bir iletişim formu üzerinden belirlenmesidir. Bu nedenle politika, ortaklaşarak ortaya koyulan belirli işlevlerin yerine getirilmesi sürecine indirgenememektedir. Diğer hayvanların sergilemiş oldukları işbirliği, bunun gibi, konuşma ve konuşmanın anlam üreticiliğinden bağımsız olduğundan, yalnızca belirli işlevlerin yerine getirilmesi ve ortaklaşarak bir iş ortaya koyulması anlamında politiktir. Buradaki işbirliği, canlı varlık türünün itkisel doğası gereği gerçekleşen biyolojik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa politika, anlamlı konuşmaya ve konuşmayla bir anlam üretmeye dayanmaktadır. Buradan hareketle insanın, konuşma sayesinde, yalın doğasından ve tekilliğinden sıyrılarak başkalarıyla bir arada olmanın pratik gerçekliğini deneyimlediği görülmektedir. Böylece, konuşmanın, yalın yaşamın aşılabilmesine olanak sağlaması bakımından politik olduğu söylenebilir.[541]

İnsan dil olanağına sahip olması bakımından akıllı konuşma ile ona acı veren şeyden kaçma ve haz veren şeye yönelme adına toplumun diğer üyeleriyle ortak olan bu amacı etrafında işbirliği içinde olabilen bir varlıktır. Çünkü insan dile sahip olması ve akıllı konuşabilen bir varlık olması nedeniyle kendi iyisi ve kötüsü üzerine olan biteni yorumlayabilme ve bunu toplumun diğer üyeleriyle paylaşabilme becerisine de sahiptir. Bu, aynı zamanda insanın kendi durumu, iyisi ve kötüsü üzerine bir kavrayışa sahip olmasını da sağlamaktadır. Bu bakımdan yalnızca insanın acı ve hazları üzerine düşünebilen, ortak bir amaç (*telos*) doğrultusunda bunu konuşup paylaşabilen bir canlı varlık olduğunu, diğer hayvanların kendileriyle ilgili olan acı ve hazlarına ilişkin bir algılayışı olsa dahi kendi türlerinin diğer üyeleriyle kurdukları ilişkilerinin sadece ses

[541] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 151-152; Yurtsever, a.g.m., s. 257; Mutlu, "Aristoteles'te *Polis*'in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelir?", s. 272; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 253.

çıkarmakla sınırlı kaldığı belirtilmelidir. Aristoteles, *Politika*'da yalnızca insana özgü olan konuşma yetisinin insanın varoluşunu neden politik yaşama yönelttiğini açıklayarak bu soruna değinmektedir:

> (…) hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan sadece insandır. Ses, acı ve hoş olanı bildirir ve bu nedenle diğer hayvanlarda mevcuttur (çünkü onların doğası acı ve hoş olanı algılama ve bunları birbirlerine iletme noktasına kadar varmıştır), ancak konuşma yeteneği faydalı ve zararlı olanı, adil olan ve olmayanı ifade etmeye yarar. Zira diğer hayvanlardan farklı olarak iyi ve kötüyü, adil olan ve olmayanı ve [bunun gibi] diğer şeyleri algılamak insana özgüdür. İşte bunlarda ortaklık hane ve kenti meydana getirir. [542]

Bu ifadelerden de anlaşılabileceği gibi, insanların dil sayesinde kendi aralarında sahip olduğu etkileşim, onların kendi gelecekleri üzerine planlar yapmasını ve kendi iyilerini/ortak iyilerini/iyi yaşamı gerçekleştirebilecekleri ortak bir düzen arayışını da beraberinde getirmektedir. Bu, insanın diğer politik hayvanlar gibi ortak bir etkinlik altında bir araya gelebilen canlı bir varlık olmasının yanında, aynı zamanda, içinde varolduğu topluluğun diğer üyelerinin her biriyle ortak olarak paylaştığı işlev gereği, iyi yaşam hedefini gerçekleştirmek adına *polis*'in yurttaşı olduğu, yani diğer politik hayvanlardan ayrıldığı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte insanın iyi ve kötü üzerine sahip olduğu deneyimlerini ortak bir dil içinde iletebilme yetisi de insanı diğer politik hayvanlardan ayırmaktadır. Çünkü hayvanlar her ne kadar bazı deneyimleri kaydedip birleştirebiliyor olsalar da bu işlemlerin sonucunu başka bir bireye iletememektedir. Oysa bir dil varlığı olan insan, hayvandan farklı olarak bu iletişimi kurabilen bir varlıktır.[543]

Görüleceği üzere, yalın yaşamdan politik yaşama geçişi mümkün kılan aracı dildir. Dil, insanın çıplak varoluşunu aşarak insanlığını kazanmasını sağlar. İnsan olmak ise bir

[542] Aristoteles, *Politika*, 1253a7-1253a18, ss. 159-160.
[543] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 125; Mutlu, "Aristoteles'te *Polis*'in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelir?", ss. 273-274; Günsoy Kaya, a.g.e., s. 349; Monod, a.g.e., s. 139; Agamben, a.g.e., ss. 10-11.

polis'in üyesi olmak demektir. Bir dilin içinde *polis*'te diğerleriyle birlikte yaşayan insan, hayvanlara özgü haz ve acı duygusunun ötesinde iyi-kötü, doğru-yanlış türünden ayrımlar yapmak suretiyle temel insani özelliğini kazanmaktadır.[544] Çünkü sadece insan beslenme, belli duyularını kullanma ve hareket etmenin yanı sıra kendisini de kurabilen bir varlıktır. Bu şekilde insan kendi insani varoluşunu gerçekleştirip ortaya koyarken bunu başkaları ile ve başkaları için de yapmaktadır.[545] Anlaşılacağı üzere politikanın amacı, insanın yalnızca hayatta kalması kaygısına odaklanmak değildir. Çünkü eğer bir politik yapılanma, çabasını, insanın sadece salt fiziksel varlığına ve biyolojik yaşamına yöneltmekteyse, o politik yapılanmanın politik değil, zoolojik bir yapılanma olduğunu söylemek doğru olacaktır. Tabii ki yaşamdan iyi yaşama geçebilme yalnızca politik yapılanmanın değil insanın da seçim gücüne bağlıdır. Bu bakımdan politika, insanın işlevini de ele almalıdır. Çünkü politik olan, insanın işlevleri ve yetenekleriyle kendini açığa vurmaktadır.[546] İşte dil de politik olanın kendini açığa vurduğu insani unsurlardan biri olup politik olmanın insani boyutunu ortaya koyması bakımından hem bir ayrıma işaret etmekte hem de *bios politikos*'ta varolmanın koşulunu gözler önüne sermektedir.

Aristoteles'in *Politika*'da doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığı görüşünden hareketle, dil ile politik yaşam (*bios politikos*) arasındaki bağlantının rastlantısal olmadığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre insanın varoluşunun doğal yetisi olarak dil, politik yaşamı belirleyen ve onun anlaşılmasını sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat dilin ve konuşmanın, politik yaşamın kuruculuğunu yapabilmeleri için edimsel hale gelmeleri gerekmektedir. İşte bu nedenle konuşma, *noetik* bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuşma, insanın bir devinim içerisinde, doğası ile amacı arasındaki arayı kapatmaya dönük yeni bir varoluş üreten bir etkinlik biçimidir. Konuşma bu haliyle, potansiyelin aşıldığı bir varoluş formunun üretilmesinin koşulu olarak belirmektedir. Böylece *polis* yaşamı olarak ifade edilebilecek politika, insanın varoluşuna içkin bir şey olarak ele alınabilmektedir. Çünkü Aristoteles'te *polis*,

[544] Günsoy Kaya, a.g.e., s. 347.
[545] H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine", *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 24.
[546] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine", s. 23.

insanın doğası nedeniyle oluşmuş olup aynı zamanda insan doğasının gerçekleşmesidir.[547][548] Aristoteles'in kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse:

> Tüm bunlardan açığa çıkıyor ki kent doğa gereği var olan şeyler sınıfındandır ve insan politik bir hayvandır ve talih eseri değil de doğası gereği kentsiz olan ya insandan aşağı ya da ondan üstün bir varlıktır.[549]

Görüleceği gibi *polis*, insanın doğasına içkindir ve bir rastlantı sonucunda ortaya çıkmamaktadır. *Polis*, insanın ihtiyaçlarından ortaya çıkmaktadır, fakat politik yaşam (*bios politikos*) yalnızca ihtiyaçlara indirgenememektedir. Böyle olsa, politik yaşam biyolojik olanla ilişkisinde itkisel bir yaşamın formuna dönüşecektir. Oysa politik yaşam, her ne kadar biyolojik yaşamdan beslense de ondan fazlasını ifade eden bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü politik yaşam, biyolojik olanın aşıldığı anda ortaya çıkmaktadır. Yani politik yaşam, insanın yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılamaya ve hayvani güdülerini tatmin etmeye değil, insan doğasının mükemmelleşmesine yöneliktir. Çünkü politik yaşam zaten yalın yaşamın reddidir. Eğer insan kendi politik varlığını, biyolojik varoluşundan ayırmazsa insan olamaz. O halde konuşma da biyolojik bir yeti olarak düşünülebilecek bir kapasite değildir. Şöyle ki *Politika*'da ifade edildiği gibi hayvanın çıkardığı ses (*phone*)[550], haz ve acı veren şeyin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktayken, yalnızca insanda olduğu bilinen konuşma, insan için yararlı ve zararlı olanı belli etme amacı[551] ve bunun üzerine ortak bir düşünme düzleminde buluşma olanağı taşımaktadır. Bu da biyolojik olanın üzerinde yükselen ama onun ötesinde bir yaşamı gerektiren bir etkinliktir. Bu nedenle *biyonoetik* bir etkinlik olarak ifade edilmesi mümkün olan konuşmanın politik yaşamla ilişkisi olduğu açıktır.

---

[547] Aristoteles, *Politika*, 1252b30-1253a1, 1253a8, 1256b15-22, ss. 159, 175; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 152-153; Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", s. 252.

[548] Burada 'insan doğasının gerçekleşmesi' ifadesini ereksel neden bağlamında insanın amacının gerçekleşmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

[549] Aristoteles, *Politika*, 1253a1-4, s. 159; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 153.

[550] Ömer Aygün, "Aristoteles'te Arı İletişimi", *Cogito*, S. 80 (2015), s. 234.

[551] Aristoteles, *Politika*, 1252b10-1253a10, ss. 157-158; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 154; Günsoy Kaya, a.g.e., s. 348; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 108-109, 172; Aygün, "Aristoteles'te Arı İletişimi", s. 237.

Bu bilgilerin ışığında bakıldığında, konuşma elbette insanın ayırt edici özelliğidir. Fakat bu yeteneğin ayırt ediciliği, konuşmanın amacı ile bu amacın nihai formu olan politik yaşam arasında kurulan bağlantıdan ileri gelmektedir. Politik yaşamın temelinde bulunan konuşma, hayvanlarda olduğundan farklı bir bağlamda bulunduğu için anlamlıdır. Hayvanlardaki iletişim ile konuşma arasındaki ayrımın belirlenmesi konuşmanın karşısına sesin çıkarılmasıyla gerçekleştirilmektedir. Ses duyumlanabilir olanı ifade etmektedir ve canlı varlıklar arasında gelişip ortaya çıkan bir şey değil, canlı varlık türünün yalın yaşamından gelen ve belli bir anlam üretmeyen tepkisel içerikli iletim formlarına karşılık gelmektedir. Bu bakımdan ses, yalnızca yalın yaşam formu içerisinde anlamı olan, dışarıya bir anlam yöneltmeyen canlı varlığın kendiliğinin saf biçimiyle sınırlanmış bir tepkisellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat konuşma sesten bütünüyle farklıdır. Çünkü konuşma, iyi ve kötü olanı ayırmaya yönelen bir işleve sahiptir. Ve iyi, kötü türünden yargılar, tekil varoluşun yalın formunun aşıldığı dışsallıklara karşılık gelmekte ve onlara ortak yaşam sayesinde ulaşılabilmektedir. Bununla ilişkisinde ses, belirme nedeni ile sınırlı olan bir tepki olmasından dolayı yalnızca belirli bir an ve durumda ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde ses, yalnızca tek bir duruma indirgenebilir olduğundan dolayı onun anlam ürettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle ses, canlı varlıkların kendi doğal sınırlılıklarının dışına çıkmalarına neden olacak bir iletişim kurulmasına olanak vermediğinden *noetik* işlevin göstergesi olamamaktadır. Fakat konuşma, doğası gereği politik bir anlama sahiptir. Çünkü konuşma, seslerin anlam içerecek şekilde kullanılmasını ifade etmektedir. Bu nedenle, *polis*'i kuran yeti olarak dil, yalnızca biyolojik bir yetiyi ifade etmemektedir. Dil, varoluşsal potansiyellikle kurulan bir anlam dünyası olarak politik yaşama da karşılık gelmektedir. İnsanın varoluşuna içkin bir yeti olarak dil, insanın amaçsal yöneliminin nihai hedefi olan politik yaşamı belirlemektedir. İnsanın varoluşunun amacı olan politik yaşamı kurmayı sağlayan içkin potansiyel olarak dil, zaten politik olanı kurma amacıyla işlevseldir. Dolayısıyla politik yaşam, insanın varoluşunun içkin potansiyeline, olanak ve sınırlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedenle politik yaşamın ve *polis*'in insanın doğasına içkin doğal bir yaşam formu olduğu söylenmektedir. Politik yaşamın kaynağında insanın olması bunu ifade etmektedir.[552]

[552] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 155-157; Jacques Ranciére, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, 1.b., İstanbul: Metis Yayıncılık, 2007, ss. 27, 151; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 104-106.

İnsanın 'doğal olarak politik bir hayvan' olduğuna dair belirlenim Aristoteles'in *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Hayvanların Tarihi* eserlerinde bulunmaktadır.[553] Bu eserlerin arasında bu belirlenimin en çok *Hayvanların Tarihi* eserinde açıklık kazandığı görülmektedir. Çünkü Aristoteles bu eserinde politik bir canlı olarak insanın konumunu ele almakla birlikte, hangi hayvanların politik olmak bakımından değerlendirilmeye tabi tutulabileceğini ve bunun nedenlerini incelemektedir. Aristoteles'in bu eserinde hayvanlara ilişkin öncelikli olarak genel bir sınıflama yaptığı görülmektedir. Bu sınıflama şöyledir:

1. Gruplar halinde yaşayan hayvanlar
2. Yalnız yaşayan hayvanlar:
    2.a. Çoğunlukla yalnız yaşamalarına rağmen ortak bir amaç için bir araya gelen politik hayvanlar
    2.b. Sürü halinde hareket edip yaşadıklarından politik olmayan hayvanlar
3. Hem grup halinde hem de yalnız yaşayabilen hayvanlar[554]

Aristoteles, burada ortaya koymuş olduğu hayvanlar sınıflamasını, yapmış olduğu gözlemlerden hareketle verdiği örneklerle desteklemektedir. Örneğin eşek arıları, ona göre, diğer arılardan farklı olarak bir kovana sahip olmamakla birlikte kayaların altında üremekte ve her ne kadar sürü halinde hareket ediyor olsa da esasen kendi amacı için yaşamaktadırlar. Buna karşılık bal arılarının ise gruplar halinde ve belli ortak bir amaç için bir arada yaşadıkları görülmektedir. Bu gözlemlerden hareket eden Aristoteles, tıpkı eşek arılarında olduğu gibi sürü halinde hareket edip yaşayan fakat kendi amacı peşinde koşan hiçbir hayvanın politik olmadığını dile getirmektedir. Fakat bal arısında olduğu gibi bir amaç uğruna bir araya gelmiş ortak işleve sahip olan hayvanların ise (insan, karınca) politik olduğunu söylemektedir. Çünkü Aristoteles'e göre bal arıları, insan, karınca, turna kuşu gibi hayvanlar sürü halinde değil de hepsinin doğal olarak ortaklaştığı

[553] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b12, 1162a18-22, 1169b18, ss. 66, 424, 464; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242a23-28, s. 88; Aristoteles, *Politika*, 1253a2, 1278b17-25, ss. 159, 272; Aristotle, *History of Animals*, I, 10; I, 11, ss. 4-5.
[554] Aristotle, *History of Animals*, I, 10; I, 11, ss. 4-5.

bir amaç uğruna yaşamaktadırlar.[555] Buradan hareketle Aristoteles için politik olmanın, sürü halinde değil de ortak bir işleve sahip olarak belli bir amaca yönelmiş ve bağlanmış bir grupla bir arada yaşamayı ifade ettiğini söylemek gerekmektedir.

İnsan, bu hayvanlar içerisinde hem kişisel hem de toplumsal/ortak amaçlar doğrultusunda yaşayan bir canlı varlıktır. O ne sürü halinde ne de yalnız yaşar. İnsan hem kendisinin hem de toplumu ilgilendiren ortak çıkarların peşinden gider.[556] Dolayısıyla Aristoteles'in insanın politik bir hayvan olduğunu dile getirmenin, onun politik hayvanlar arasında başka türlü bir politik hayvan olduğu anlamına geldiğini ifade ettiği açıktır. Her şeyden önce insan doğal olarak kendi iyisi ile toplumun iyisini özdeşleştirerek kendi iyisinin gerçekleşebilmesinin topluma, dolayısıyla da *polis*'e doğrudan bağlı olduğunun bilincinde olan bir canlı varlıktır türüdür. Buradan hareketle, insanın politik olması ne tek başına dil yetisine sahip olmasından, ne gereksinimlerin giderilmesi için topluluk içinde yaşamasından, ne de türünün diğer üyeleriyle ortak bir amaç etrafında toplanıyor olmasından ileri gelmemektedir. İnsan için politik olmak, sahip olunan yetilerin işlevlerinin yerine getirilerek tüm bu etkinliklerin iyi yaşam (*eu zen*) amacıyla ortaya koyulduğunun bilincinde olarak bir anlam üretebilmektir.

Buna göre, insanın politik bir hayvan olması ile diğer hayvanların politikliği arasında belirgin farklar bulunduğunu söylemek önemlidir. Örneğin bal arılarının oluşturduğu ortak yaşam ile insanın ortak birlikteliği olan *polis* çok temel farklılıklara dayanmaktadır: Öncelikli olarak arılar, bir anayasa tarafından yönetilmedikleri için *polis*'teki yurttaşın sahip olduğu niteliklere, *polis*'te varolan yurttaşta bulunan pratik bilgeliğe (*phronesis*) ve yargıda bulunma gücüne sahip değillerdir. Bu nedenle arıların bulunduğu politik organizasyon içerisindeki yeri ile *polis* organizasyonu içinde varolan bir yurttaşın politik olma durumu ve konumu oldukça farklıdır. Ve bu farklılık insanın sahip olduğu yüce iyi olan iyi yaşam arzusundan ileri gelmekle birlikte, doğal olarak *polis*'le bir uyum

[555] Aristotle, *History of Animals*, I, 10; I, 11, ss. 4-5; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 121.
[556] Aristotle, *History of Animals*, I, 10, s. 4; Aristoteles, *Politika*, 1337a27-33, s. 534; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 123.

içerisindedir. Aristoteles'in *Politika*'da dile getirdiği gibi, burada önemli olan bir işbirliği içinde olmanın vermiş olduğu ortaklık değil, en yüce iyinin amaç olması anlamında insanın diğer politik hayvanlardan bambaşka bir anlamda politik olmasıdır.[557]

Görüleceği gibi insan, politik bir hayvan olarak iyi yaşam hedefiyle ortak bir amaç uğruna bir arada yaşama güdüsüne sahiptir. Onun diğer bir politik hayvanlarla ortak olan kendi iyisine yönelik amacı, iyi yaşam arzusunun *polis*'te varolan tüm yurttaşlarla ortak olması nedeniyle ortak bir anayasa etrafında birleşmesiyle ayrılmaktadır. Çünkü insan, iyi yaşamı toplum içinde varolarak elde etmektedir. Bu nedenle iyi yaşamın ne olduğu, insanın yaşadığı toplumdan soyutlanmasıyla anlaşılamamaktadır. İyi yaşamın koşullarını ise ancak toplum sağlayabilmektedir. İnsan, kendi iyisini gerçekleştirme yönündeki etkinliklerini, kendi olanaklarına uygun koşulları ona sağlaması bakımından bir anayasa etrafında birleşerek şekillendirmektedir. O bunu diğer politik canlı varlıklardan farklı olarak sahip olduğu akıllı konuşma ve buna göre eyleyebilme, toplumun çıkarlarına ve olumsallığa yönelik akıl yürütme, kendi eylemleri üzerine düşünebilme ve seçim yapabilme yetileriyle gerçekleştirmektedir.[558] Böylece insanın kendi varlığını, olanaklarına uygun olarak bu şekilde güvence altına aldığı görülmektedir.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, insanların diğer politik hayvanlardan farklı olarak bir araya gelmelerinin nedeni, tek başına korunmak, beslenmek ve üremekten öte iyi ve kötü olana dair yargıları içeren iyi yaşam arzusu/hedefidir. Bu nedenle politik hayvanların ortak yaşam organizasyonları onların doğrudan yalın yaşama dair ihtiyaçları ile ilgiliyken, politik hayvan olarak insanın yaşamını var ettiği politik organizasyon olan *polis*'in yalın yaşama ilişkin ihtiyaçların yanında politik yaşama karşılık gelen iyi yaşam hedefiyle de ilgilidir. Çünkü *Nikomakhos'a Etik*'te belirtildiği gibi, insanlar ve hayvanlar için toplum hayatı aynı şeyi ifade etmemektedir. İnsan yaşadığı toplum içinde kendisi ve karşısındaki hakkında bir bilince sahiptir; o, diğerleriyle yaşadığının farkında olan bir

[557] Aristoteles, *Politika*, 1253a7, s. 159; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 123; Mutlu, "Aristoteles'te *Polis*'in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelmektedir?", ss. 272-273.
[558] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 124; Lear, a.g.e., s. 209.

canlıdır. Hayvan için ise birlikte yaşamak, yalnızca diğerleriyle aynı yerde otlamaktır.[559] Fakat en temelde iyi yaşam hedefinin, politik hayvan olarak insanın diğer politik canlılarla paylaşım içerisinde bulunduğu korunma, beslenme ve üreme yeti ve etkinlikleri olmaksızın mümkün olamayacağı da açıktır. Bu nedenle insanın politik organizasyonunun diğer politik canlı organizasyonlarından farkını ortaya koyabilmek, nihayetinde, insanın diğer politik hayvanların varlık koşullarından geçmek zorunda olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak bu belirlenimden sonra insanın kendi olanaklarına uygun bir şekilde ortaya koyduğu politik etkinlikleri ve iyi yaşam arzusu anlam kazanacaktır. Çünkü tüm bu olanaklar insanın en temel yetileri ve bu yetilerin gerektirdiği ihtiyaçlardan bağımsız bir şekilde ona tepeden verilmiş şeyler değildir. Bu nedenle insanın farklı türden bir politik varlık olması bakımından ortaya koyduğu üst etkinliklerin dahi varlık koşulunun *psykhe*'nin diğer politik hayvanlarla paylaşılan yetilerinde yattığı söylenebilir. Ancak insana özgü olanın anlaşılabilmesi için, *noetik* etkinlik formlarına eğilmek gerekmektedir.

Buradan hareketle Aristoteles'te politikanın, insanın doğasını anlayabilmek için çok önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü insan kendi nedenine uygun olarak ve amacını gerçekleştirmek/işlevini yerine getirebilmek için etkinlikte bulunmak zorundadır. Bu etkinlik, insanın işlevini yerine getirmesi için gerçekleştirmesi gereken bir iyi ile meydana gelmektedir. Fakat insan bu iyiyi ancak kendi doğasına uygun bir şekilde gerçekleştirebileceğinden, o bunu toplum içerisinde, yani toplumun diğer bireyleriyle ilişki içerisinde ortaya koyabilmektedir.[560] Dolayısıyla politikanın amacı (*telos*) olarak *eudaimonia* ve *eu zen*'in (iyi yaşamın) insanın doğasını harekete geçirmesiyle elde edileceği görülmektedir.[561] Bu bakımdan Aristoteles'te insan ve toplum arasındaki ilişkinin doğal olduğu söylenebilir. Aristoteles *Politika*'da *polis*'in doğası gereği varlığa gelen bir yapıya sahip olduğunu söylemekle insanın *polis*'i meydana getiren doğal canlı varlık olarak doğasının bir arada yaşamak olduğuna işaret

[559] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170b10-15, s. 470; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 126; Yurtsever, a.g.m.,s. 256; Arnhart, a.g.e., s. 56.
[560] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 6.
[561] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a10-15, s. 69; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1217a20-35, s. 17.

etmektedir.[562] Çünkü insan, kendi başına iyi, erdemli olamamakta, kendi iyisini tek başına gerçekleştirememektedir. Onun kendisini gerçekleştirebilmesi için topluma gereksinimi bulunmaktadır. İşte tam bu noktada yaşamayı (*zen*), birlikte yaşamayı (*suzen*) ve iyi yaşamayı (*eu zen*) birbirinden ayırmak gerekmektedir. Örneğin, Aristoteles, insanın iyi yaşamak için *polis*'i inşa ettiğini söylemektedir, yaşamak için değil. *Polis*'in asıl işlevi, insanın kendini gerçekleştirmesini sağlamaktır ve bunun için gerekli politik koşulları yaratmaktır ancak iyi yaşamdan önce yaşamak ve birlikte yaşamak önem arz etmektedir. Buna göre, yaşamanın (*zen*) ve birlikte yaşamanın (*suzen*), iyi yaşamaktan önce geldiğini söylemek mümkündür.[563] Buradan hareketle yaşamayı, insanın sahip olabileceği nihai form olması bakımından onun nihai amacını ifade eden iyi yaşamın dayanağı olarak değerlendirebiliriz.

Aristoteles, *Politika* eserinde 'iyi' kavramını ele alırken[564], onu ortak yaşamı ifade eden, kişilerin birleşmesiyle oluşan aile, ailelerin birleşmesinden meydana gelen köy ve köyler topluluğundan ortaya çıkan *polis* üzerinden ele almaktadır. Ona göre *polis*, diğer topluluk türlerini de içermesi bakımından daha yüksek bir iyiyi amaç edinerek buna yönelir. Çünkü Aristoteles'e göre, *polis*'in en küçük birimi olarak ailenin iyisi/amacı üremek, yani yaşamın devamlılığını sağlamaktır. Köylerdeki durum da işbirliğinin artmasından dolayı iyinin/amacın daha başarılı geçekleşmesinin dışında ailedeki ile aynıdır. Buradan hareketle, *polis*'ten farklı toplum türlerinde insanları bir araya getiren nedenin (güdünün) üremeye bağlı olarak beslenme, büyüme ve korunma olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[565] Anlaşılacağı üzere insan, *polis*'i kurmadan önce bir arada yaşamayı tecrübe etmiştir;[566] yani *oikos, polis*'ten önce gelmektedir. Şöyle ki, insan öncelikle kendi fiziksel varlığını korumak adına beraber yaşamaya yönelmiş, sonrasında ise doğallığında politik olan meydana gelmiştir.[567] Köylerin birlikteliğinden meydana gelen topluluk türü olarak

[562] Aristoteles, *Politika*, 1252b30-1253a5 s. 159; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 7; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 26.
[563] Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", ss. 20-22.
[564] İyi, *Nikomakhos'a Etik*' in genelinde insanın eylemlerinin amacı olarak belirtilmektedir.
[565] Ross, a.g.e., 369-370.
[566] İnsan, doğal olarak kendi türü ile yaşama eğilimine sahiptir. Bkz. Zeller, a.g.e., s. 267.
[567] Beyaz Erkızan, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu- Zen*)-I-", s. 19; Hegel, a.g.e., ss. 177-178.

polis ise sosyal organizasyonun aile ve köye nazaran daha kompleks bir organizasyonu olmakla birlikte, onun amacı yalnızca yaşamı sürdürmek değil, aynı zamanda 'iyi yaşam'dır.[568] Buradan hareketle, *polis*'in aile ve köyden farklı olarak artık politik bir süreci ifade ettiği görülmektedir. Politika öncesi topluluk organizasyonları olarak karşımıza çıkan aile ve köyler, bir arada yaşam arzusundan farklı olarak sadece kendi yaşamını koruma arzusuna yönelen bir düzlemde bulunmaktadır. Fakat insanın doğası gereği, *polis*'e ilerlemesi zorunlu olan bu beraberlik organizasyonu, insanın bir arada yaşama güdüsüyle hareket eden toplumsal bir varlık olmasından dolayı, yerini daha karmaşık olan bir politik organizasyona bırakmıştır. Aristoteles, bu süreci doğal bir gelişme olarak değerlendirmekte ve ilkel topluluklardan daha gelişmiş topluluklara doğru gelişme geçekleştikçe toplumların daha fazla yetkinleşeceklerini dile getirmektedir. *Politika*'da dile getirildiği şekliyle:

> (…) ilkin birbirlerinden bağımsız var olamayacak kişiler çift olarak bir araya gelmelidir: Bir yandan üremek için "dişi" ve "erkek" (ki üreme bilinçli bir tercihten değil, diğer bitki ve hayvanlarda olduğu gibi, ardında kendi gibi bir varlık bırakma doğal güdüsünden kaynaklanır); diğer yandan hayatta kalabilmek için doğa gereği "yöneten" ve "yönetilen."[569]

> Birçok köyden oluşan ortaklığın tamamlanmasıyla kent ortaya çıkar ki bu aşamada, deyim yerindeyse, kendine yeterlilik eşiğine ulaşmış olur: [Kent] yaşam için ortaya çıksa da iyi yaşam için var olur. O halde, her kent doğa icabı var olur, şayet ilk ortaklıklar da böyleyse; zira kent onların gayesidir ve doğa gayedir: İnsan, at veya hane gibi bir şeyin oluşumu tamamına erdiğinde, o şey ne olur ise, onun doğası odur deriz. Gaye veya bir şeyin uğruna var olduğu şey, en iyidir ve kendine yeterlilik bir gayedir ve en iyidir. Tüm bunlardan açığa çıkıyor ki kent doğa gereği var olan şeyler sınıfındadır ve insan politik bir hayvandır…[570]

[568] Aristoteles, *Politika*, 1252b29, 1280a31-34, 1280b20-1281a3, ss. 159, 279, 281; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 30.
[569] Aristoteles, *Politika*, 1252a25-29, s. 157.
[570] A.g.e., 1252b27-1253a3, s. 159.

Buradan hareketle, dışsal etkenler nedeniyle, bir ortaklık içinde yaşayan insanlar için, yalın yaşama arzusunun yerini iyi yaşama arzusunun aldığı görülmektedir. Bu durum, insanların yaşamlarını sürdürdükleri toplumsal organizasyonun yapısıyla ilgilidir. Bu bakımdan iyi yaşama arzusunun, toplumun türüne bağlı olan siyasal yapının (devletin, politik birliğin) yeterliliği ile birlikte düşünülebilecek bir şey olduğu söylenebilmektedir. Kişi buradan hareket ederek kendi doğasına uygun amacını gerçekleştirmeyi, yani iyi yaşamı hedeflemektedir. Bu iyi yaşam hedefi, Aristoteles'in belirttiği gibi, insanın doğasında var olan *eudaimonia* arzusuyla ilişkilidir.[571] İnsanın doğuştan getirmiş olduğu bu *eudaimon* olma eğilimi, hem *polis*'i var eden hem de onun devamlılığını sağlayan neden olması bakımından doğal bir arzudur ve bu doğal arzu nedeniyle de *polis*'in doğal olarak var olan bir şey olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Nihayetinde *polis*'in hem insan doğasından gelen bir toplum biçimi hem de insanın doğasını/amacını gerçekleştirmesi adına gerekli bir varoluş alanı olduğu açıktır.

İnsanın kendi doğasında bulunan amacına ulaşmasının onun 'akla göre yaşamı'yla mümkün olacağı söylenebilir. Doğal bir varoluşa sahip olan *polis*[572], insan yaşamında, insanın kendi iyisine yönelerek amacını gerçekleştirebilmesi için ona gereken kendine yeterlilik aşamalarına erişebilmesi için gerekli olan en temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.[573] İşte bu nedenle insanın *polis*'ten bağımsız bir şekilde varlığının mümkün olamayacağına dair düşüncenin nedeninin *polis*'in kendine yeter bir bütünün ifadesi olmasından ileri geldiği görülmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles kendi kendine yeterli olmayı, bireysel değil de *polis*'e dair bir nitelik olarak algılamaktadır. Bu nedenle Aristoteles için insan, *polis*'in dışında kendi kendine yeterli bir varlık olamayacağından kendi varlığını sürdüremez; yani varolamaz.[574]

---

[571] A.g.e., 1331b39, s. 509.

[572] Nietzsche'ye göre *polis*'in doğal olarak varolması, insan doğasının topluma ulaşmak için sahip olduğu içgüdünün akılsal hale gelmesidir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Göksu Birol, Ankara: Dorlion Yayınları, 2019, s. 32.

[573] Aristoteles, *Politika*, 1252b30-1253a1, s. 159; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a5-15, s. 69; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 113; Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 27.

[574] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1242a5-10, s. 87; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b8-15, s. 66; Aristoteles, *Politika*, 1253a18-29, 1291a10, ss. 160, 334; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 118; Lear, a.g.e., s. 268; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 29.

Polis'in doğal bir varoluşa sahip olması demek, onun tamamen insan ürünü olmayan, sosyal etkiden ve insanın iradesinden bağımsız olan bir doğallıkta olduğu anlamına gelmemektedir.[575] Aristoteles'e göre *polis*'in ortaya çıkması, önceki *polis*'ler ya da toplum türlerinden, tıpkı bitkinin tohumdan filizlenmesinde olduğu gibi gelişerek varlığa gelmektedir. Buradan hareket edildiğinde *polis*'in doğal olarak var olmasının tam anlamıyla sosyal etkiden bağımsız olması anlamına gelmediği açıkça görülebilmektedir. Kaldı ki insanın doğaya göre yaşamasına bakıldığında, hayvanların yaşamında olduğu gibi herhangi bir sınırlama söz konusu olmaksızın arzularıyla kendi varlığını ortaya koyabilmektedir. Fakat *polis*'te yaşam söz konusu olduğunda insan, bir yurttaş olmanın gerektirdiği şekliyle arzularının sınırlandırıldığı yasalara bağlı olarak yaşaması gerektiğini bilir ve buradan hareketle hem kendi iyisini hem de başkalarının iyisini gözetir.[576] Çünkü o, *polis*'te yaşamanın gerekliliği olan 'iyi yaşam' hedefiyle yaşamını anlamlandırmaktadır. Onun doğası, artık *polis*'le ilişkisi içerisinde amacını gerçekleştirmeye yönelir.

Dolayısıyla Aristoteles'te *polis*, insanın doğal amacı olarak ele alınmaktadır. Bu anlamıyla bakıldığında, *polis*, insanın ihtiyaçlarının zorunlu ve doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak yine *Politika*'da belirtildiği üzere yurttaşlık ile *polis* arasındaki ilişki, insanın maddi ihtiyaçlarının karşılanması değil, insanın varoluşunun doğası ile amacının buluşmasıyla yeni bir varoluş biçimi olarak kurgulanmaktadır. Görüleceği gibi, Aristoteles, *polis*'i ihtiyaçların karşılandığı bir yaşam yeri ve yurttaşlık işlerinin görüldüğü bir kamusal hayat olarak ifade etmemektedir. *Polis, Politika*'da iyi yaşam için varolan ve *"kendine yeten hayatı sağlayan topluluk"* olarak ifade edilir.[577] Burada yurttaşlığın varoluş göstergeleri olarak yönetme ve yönetilme, insanın amacı ve doğasına uygun olarak ortaya koyulan etkinliklerdir. Kendine yeterlilik, maddi ihtiyaçların karşılanması düzeyinde değil, bir kararlılık ve karar alma düzeyinde ele alınmaktadır. İşte bu noktada, *polis* ile yurttaş arasındaki bağ, *noetika* düzleminde

[575] Aristoteles *polis*'in doğal olarak var olduğunu söylerken, örtük bir şekilde onun bir sanat ürünü, yani insan üretimi bir şey ya da tanrısal bir iradenin yaratımı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Aristoteles için insanın doğasının politik olması, insanın biyolojik anlamda karakteristiğidir. Bkz. Arnhart, a.g.e., s. 54.
[576] Aristoteles, *Politika*, 1253a1-5, s. 159; Ross, a.g.e., s. 371; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 116; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 28.
[577] Aristoteles, *Politika*, 1252b27-30, 1291a10, 1328b15-20, 1261b10-16, ss. 159, 197, 334, 494.

düşünülmektedir. Bu anlamda kendine yeterlilik, karar alma etkinliğinde kararın doğası ile amacının saptanabilmesidir. Burada karar, iyi-kötü, haklı-haksız gibi bir ayrımı ifade etmektedir. Buradan hareketle, topluluğun kendine yetmesini ifade eden kendine yeterlilik, topluluk olmayı sağlayan kararın, topluluğu meydana getiren özneler tarafından alınması ve yurttaşların bu kararı alabilecek düzeyde olmaları anlamına gelmektedir. Görüleceği gibi, *polis* ile yurttaş *noetik* düzlemde birbirlerine bağlıdırlar. Buna göre, *"insanın yurttaş-olmaya evrilmesi ile yurttaşların kendine yeter topluluk olmaya geçmesi, noetik bir kendilik inşasına dayalı olarak gelişen varoluş formuna dayalıdır"*.[578]

Tüm bu belirlenimlerden hareketle, insanın varoluş formunun iki yönlü olduğunu görmekteyiz:[579]

1-) İnsanın doğasından kaynaklanan neden/doğa, amaç gibi içkin ögelere dayalı varoluş biçimidir. İnsanın biyolojik varoluşu bu alana girmektedir.
2-) İnsanın varoluşsal potansiyeline bağlı olarak gelişen varoluş ve yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimi, *noetika* ile ilişkilidir. Ve bu nedenle, insanın tekil varoluşu olarak kendiliğinin aşıldığı ve yaşamın bu yalın halinin yeni bir varoluş biçimi içerisinde deneyimlenmesini sağlayan yaşam biçimidir. Etik ve politika bu alana girmektedir.[580]

Etik ve politika insanın varoluşunun *zoe*'den kopması yoluyla meydana gelmektedir. Böylece bir etkinlik olarak eylem, insanın zorunluluklar ve koşullanmalar dünyasından ayrılarak tercih ve karara göre gelişmekte, biyolojik varoluşun değil, *noetik* varoluşun öne çıktığı yeni bir yaşam biçimine dönüşmektedir. Böylece ortaya çıkan yeni yaşam formu olarak *noetik* varoluş, yani politik yaşam, biyolojik varoluşu içleyen fakat belirli bir

[578] Aristoteles, *Politika*, 1252a25-30, 1252b11-15, 1252b30-1253a1, ss. 157, 159; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b30-1112a10, ss. 138-139; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 162-164; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 173.
[579] İnsanın varoluş biçiminin iki yönlü olması, onun *biyonoetik* bir varlık olarak ele alınmasını sağlamaktadır.
[580] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 167.

yetkinleşmeyi içine alarak bunun dışında varolan bir deneyim biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Politik yaşamın öznesi olarak yurttaş, politikayı hem deneyimleyen hem de ona kendi varoluşsal formu çerçevesinde biçim veren politik bir unsur olarak ifade edilmektedir. Yurttaş tüm bunları yetkinleşme denilen kurucu öge sayesinde gerçekleştirmektedir. Burada yetkinlik, varoluşun hem amacıdır hem de varlığın doğasının gerçekleşmesidir. Canlı varlığın amacıdır, çünkü her varlık kendi amacı olan *eudaimonia* adı verilen tamlığına erişme hedefindedir.[581] Bu, Aristoteles'te her varlığın kendi varolma nedenine göre bir amaca sahip olduğunu ve bu amaca ulaşmanın doğasını gerçekleştirmek anlamına geldiğini göstermektedir.

Tam bu noktada *bios politikos* kavramının ele alınması gerekmektedir. Çünkü Aristoteles'te deneyimlenme yeri *polis* olan *bios politikos*, insanın varoluşunun yetkinleşme aşamasını ifade etmektedir. Yetkinleşme, politik yaşama içkin olmasından dolayı varoluşsal bir durumu dile getirir. Bu varoluşsal durum Aristoteles'te *arete* (erdem) üzerinden ele alınmaktadır. Burada erdem, canlı varlığın doğası, nedeni veya amacına uygun olarak yaşaması anlamına gelmektedir. Buna göre, insanın erdemi, onun varoluş nedenine ve amacına uygun olarak yaşamasıdır.[582] Buna göre insanın erdeminin yalın yaşamın belirlenimi altında olmadığını ve dolayısıyla biyolojik olanın aşılmasının insanın nedeni veya amacına uygun olarak yaşaması anlamına gelmesi bakımından onun tamlığını, yani yetkinliğini ifade ettiği görülür.

Nikomakhos'a Etik'te erdem, *eudaimonia*'nın olanağı olarak ele alınmaktadır. Çünkü *eidaimonia* yetkinlik anlamına gelmekte olup yetkinlik ise canlı varlığın doğasının gerçekleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle, erdem, insanın kendi doğasını bilmesi ve buna uygun olarak davranmanın ölçütlerini belirleyebilmek

[581] *Eudaimonia*, insanın kapasitelerini kullanabilmesi, algılaması, düşünmesi, kendi benzerlerini meydana getirmesinde olduğu gibi kişinin tamlığını ifade etmektedir. Bununla birlikte insanın amacı kendisine içkin olduğundan *eudaimonia*'ya sahip olmak, insanın insan olmanın olanaklarını kendinde gerçekleştirerek bir mükemmelliğe erişmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Beyaz Erkızan, "Yaşam (*Eu-Zen*) ve İyi Ölüm (*Eu-Thanasia*) Üzerine Aristotelesçi Bir Yaklaşım", s. 86; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 168-170.

[582] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 170.

anlamında *noetik* etkinliğin belirlenimi altında ortaya çıkmaktadır.[583] *Nikomakhos'a Etik*'te *eudaimonia* erdemliliğin ölçüsü, *bios politikos* ise *eudaimonia*'nın ortaya çıktığı bir yaşam biçimi olarak ifade edilmektedir. Böylece Aristoteles'in, erdemi ve erdemli olmayı politik yaşam bağlamında ele aldığı açıktır. Burada politikanın amacı ile insanın varoluşunun amacı birbirine bağlanıp, politika, "erdemli yaşamın koşulu" olarak belirlenmektedir. Bu bakımdan Aristoteles'te etik ile politikanın iç içe geçtiğini söylemek mümkündür.[584] Dolayısıyla *eudaimonia* yetkinleşmeye, yetkinleşme ise insanın doğası ile amacının belirlenebilmesine bağlıdır. Bu, insanın neden hem politikayı deneyimleyebilme olanağına hem de politik yaşama ihtiyaç duyduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[585]

Öte yandan politika, her şeyden önce yurttaşlar arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. Buna göre politika, konuşma etkinliğiyle birlikte gelişen düşünme, tartışma ve müzakere etme ve bunların sonucunda gelişen ilkeler belirleyebilme gücüne bağlı olarak ele alınmaktadır. Bu bakımdan *polis*'e katılım, tamamıyla yurttaşların edimlerine bağlı olarak gelişen bir eylemlilik durumu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle *polis*'in bir *noetik* varoluşa karşılık geldiğini söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle *bios politikos*, insanın doğası ile amacının yetkinleşme hedefiyle birbirine bağlandığı *noetik* bir etkinlik olan konuşmanın ve bununla birlikte ortaya çıkan ilkeler, yasalar ve bunlara göre gelişen ortak yaşamın deneyimlenme biçimleriyle ve *polis*'in içinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü *bios politikos*'u kuran ve onunla devinen özneleşme biçimi olarak yurttaşlık, nedenini ve amacını *polis* içinde varolma ile kazanmaktadır. İnsanın *noetika*'ya özgü ve uygun olan bu yaşam formuna sıçraması, onun politikaya hem doğası hem de amacı gereği olarak bağlı olmasının sonucudur.[586] Başka bir ifadeyle insan, kendi varoluşuna içkin doğasının ve amacının nedeniyle *noetik* yaşam formu olan *bios politikos*'a açılmaktadır.

---

[583] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097a25-1097b8, 1097b10-20, 1097b23, 1098a1-15, 1102a1-5, ss. 65-69, 89; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 170-171.

[584] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, s. 171; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 168, 170.

[585] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a26-1094b7, 1095b32, 1097b25, 1098b31, 1099b26, 1099b30-1100a2, 1100b9, 1100b20, 1102a5, 1102a16, ss. 44-45, 54, 67, 75, 80, 83-84, 90-91; Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 171-173.

[586] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 176-177.

Nikomakhos'a Etik'te işlendiği gibi, *bios politikos, zoe*'den farklı olarak 'belli bir yaşam formu' anlamına gelmektedir. *Zoe, zoion* kelimesinden türeyen ve *"türlerin diğerlerine indirgenemeyen tekil formlarını, yani ne-ise-o-olma tarzlarını içeren bir var-olma anlamına gelir"*.[587] Bu anlamıyla *zoe*, yaşamın organik formu olarak ifade edilebilecek yalın, yani biyolojik doğasına karşılık gelmektedir. Aristoteles'te *zoe*, varolana aşkın değil, içkin olarak ele alınmaktadır. Çünkü *Ruh Üzerine*'de *zoe*, kendi varlığını sürdürme ve büyüyüp gelişme olarak ifade edilmenin yanında bozulma olarak da tanımlanmaktadır.[588] Fakat *bios*, türsel ortaklığı ifade etmektedir. Yani bir varolanın içinde bulunduğu tür ile sahip olduğu ortaklığın yaşam içerisinde deneyimlenmesidir. Bu türsel olan yaşam formu, tam da bu türsellik nedeniyle, varoluşun yalın yaşamın dışına çıktığı belli bir ortaklık deneyimine karşılık gelmektedir. Bu bakımdan *bios*, bireysel olarak varolana aşkın bir yaşamı ifade etmektedir. Buradan hareketle, *zoe bios*'un potansiyel hali olur ve *bios* bu potansiyellik içinden meydana gelir.[589]

Bu ifadelerin yardımıyla *bios politikos*, insanın kendi dışına çıkarak varlığını başkalarıyla bir arada olmak üzerinden tamamlamasıdır. Bu anlamda *bios politikos*, canlı bir varlık olarak insanın yalın yaşamdan topluluk yaşamına geçmesini ifade etmektedir. Aristoteles, bundan sonrasında *bios politikos*'u hem yasa yapımla kurulan bir örgütlenme düzeyine hem de bu yasa yapım sürecine içkin olarak bir eyleme biçime indirgemektedir. Bütün bu etkinliklerin meydana geldiği yer olarak *polis* yaşamı, insanın hem diğerleriyle birlikte deneyimleyeceği üst örgütlenmede yaşaması hem de türsel ortaklığı ifade eden varoluşun ereksel anlamda aşımı anlamına gelmektedir.[590] Buradan anlaşılacağı üzere, Aristoteles'te *zoon politikon* olmak, türsel anlamda bir ayrımı ifade etmemektedir.

[587] A.g.e., s. 178.
[588] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a12-15, 412a25, ss. 87-89; Francis E. Peters, "zoe", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 390.
[589] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 178-179; Yalçıner, a.g.e., ss. 52, 57.
[590] Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, ss. 181-182; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 26.

Tüm bu belirlenimlerin ışığında, Aristoteles için politik birlik (*politike koinoia*) bir iyiyi amaçlamaktadır. İnsanları bir arada yaşamaya sevk eden bu iyi, ilkin yaşamın korunması veya ortak güvenlik arayışıdır. Fakat politik bir canlı olmak sıfatıyla insanı bir arada yaşamaya götüren şey, işbirliği ve güvenlik arayışından, yani yalın yaşam arzusundan daha fazla şeyi ifade etmektedir. Çünkü bir *polis*'e ait olmak, aile kurmaktan, köyler inşa etmekten daha fazlasıdır. Bu fazlalık, yalın yaşam ile iyi yaşam arasındaki ayrımda dile getirilmektedir. *Polis*'ten önceki bütün birlik formları insanın biyolojik doğasını sürdürmeye yönelik iken, tek başına *polis*, iyi yaşamı garanti etmektedir. Böylece *polis,* politik bir canlı olan insana insani fazlalığını kazandırmaktadır. Buradan hareketle politika, yalın yaşam (*zoe*) ile iyi yaşam (*eu zen*) arasındaki ayrımda kurulmaktadır. Böylece insan olma, yalın yaşamın aşılması olarak karımıza çıkmaktadır. Çünkü yalın yaşam, iyi yaşamın zorunlu fakat iyi yaşam uğruna kesinlikle aşılması gereken bir ögesidir.[591]

Sonuç olarak, Aristoteles'in politika ile ilişkisinde yalın yaşamı (*zoe*) iyi yaşamdan (*eu zen*) ve sesi (*phone*) konuşmadan (*legein*) ayırarak *polis* yaşamını da bu ayrımlara dayandırdığını söyleyebiliriz. Şöyle ki Aristoteles'te toplumsallıkla ortaya çıkan ve akla dayalı konuşmaya, erdeme uygun yaşamaya ve eylemeye dayanan politik yaşamın amacı iyi yaşamı (*eu zen*) sağlamaktır. Burada insan, *logos*'a yükselerek konuşma ve eylem[592] vasıtasıyla -biyolojik olanın zorunlu koşullarını yerine getirmek koşuluyla- yalın yaşamın zorunluluğunu aşarak varoluşsal bir tamamlanmışlığa erişebilmektedir. Bu varoluşsal tamamlanmışlık Aristoteles'te *eudaimonia* olarak karşımıza çıkmaktadır.[593] *Eudaimonia*'nın Aristoteles'te bu şekilde tamamlanmış olma halini, yani mükemmelliği, dolayısıyla da yetkin olmayı ifade etmesi, onun insanın amacı olduğu anlamına gelmektedir. *Eudaimonia*'nın bu şekilde teleolojik bakımdan ele alınması, insanın

[591] Aristoteles, *Politika*, 1252a, 1253a, 1278b17-30, 1280a31-34, ss. 155-157, 159-161, 272, 279; Günsoy Kaya, a.g.e., ss. 342-343.

[592] İnsan, konuşma ve eylem sayesinde hem diğer canlı varlıklardan hem de kendi türünün üyelerinden farkını ortaya koyabilmektedir. Ortaya fark koyma edimini gerçekleştirebilen tek canlı varlık insandır. Çünkü o, yaşama ilişkin herhangi bir sorunu ifade edebilmenin yanında, kendisinden de söz edebilme yetisine sahiptir. İşte insan, bu yolla kendi türsel ve bireysel varlığına ilişkin farklılıklarını açık seçik hale getirebilmektedir. Çünkü İnsan, kendisini ancak konuşma ve eylemleriyle görünür kılabilmektedir. Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 8.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 259.

[593] Kalaycı, a.g.m., s. 266; Hartmann, a.g.e., s. 92; Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, s. 29.

yaşamının *eudaimonia*'ya yönelmiş olduğunu ve dolayısıyla bu yönelimin doğal olarak geliştiği göz önüne alındığında, insanın amacının onun doğası olması bakımından *eudaimonia*'nın aynı zamanda insanın nedeni olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'te canlı varlıklarla ilişkisinde ele alınan neden ve amaç incelemesinin ereksel neden bağlamından koparılamayacağı ve bu bakımdan insan söz konusu olduğunda *eudaimonia*'nın insanın hem nedeni hem de amacı olduğu görülür.

D. İnsanın *Biyonoetik* Bir Varlık Olarak Nedeni veya Amacı: *Eudaimonia*

1. İyi, İşlev (Ergon), Neden (Aitia/Aition) ve Amaç (Telos) Özdeşliği Üzerinden Eudaimonia

İnsanın yaşamı içerisinde yönelmiş olduğu, onun için iyi olan şeyle, yani onun amacı ile ilgilenen Aristoteles, insanın kendisi için iyi olan pek çok şey içerisinde onun için esas olan iyinin, yani insanın doğasına en uygun olan iyinin ne olduğunu soruşturmasına konu etmektedir. İşte ona göre insanın esas iyisi/en yüce iyisi olarak karşımıza çıkan nihai amaç (*telos*), insanın doğasını gerçekleştirdiği *eudaimonia* olarak ifade edilmektedir. Ve insan *eudaimonia*'ya ancak ruhun akıllı yanının erdeme göre eylemde bulunmasıyla erişebilmektedir.[594] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in başında iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" olarak ifade ederken insan için iyi olan şeyin onun arzuladığı şey, dolayısıyla da onun amacı olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre insan, kendisi için iyi olanı arzulamakta ve amaç edinmektedir. Buna göre insanın iyisinin onun amaçladığı şey olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.[595]

Burada bahsedilen iyinin ne anlama geldiğine daha ayrıntılı bir şekilde değinecek olursak, öncelikli olarak onun Platon'da olduğu gibi aşkın ve tümele ilişkin bir şey olarak ele alınmadığını, tikelle ilişkisinde ve insana içkin bir şey olarak ifade edildiğini belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in iyisinin tikelden müstakil bir şey olmadığı göz önüne alındığında, insanın iyisinin de onun eylemlerinden uzak bir yerde olan bir şey

[594] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 46; Lear, a.g.e., s. 211; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 143; Becermen, *İzler ve Patikalar*, s. 101.
[595] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a1-5, 1097a20-25, ss. 41-42, 64-65.

olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna varılmaktadır.[596] Çünkü Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te dile getirdiği gibi *"ayrı ve kendi başına varoluşa sahip tek bir İyinin olmasını kabul ettiğimizde açıktır ki, bu İyiyi insan ne uygulayabilir ne de kazanabilir. Oysa bizim şimdi araştırdığımız iyi, uygulayabileceğimiz ve kazanabileceğimiz iyidir"*[597]. Buradan da anlaşılacağı üzere Platon'un aşkın *idea*lar öğretisinde tümel olarak karşımıza çıkan ve bilgiyle ilişkisinde ele alınan iyi, Aristoteles'in tikeller felsefesinde insanın eylemlerine eğilen ve kesin bilgi içermeyen eylem (*praksis*) alanını amaç edinen, dünyaya içkin iyinin incelendiği etiğin konusu olarak ele alınmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre bu konuyla ilişkisinde anlamlı olan şey, herkesçe bilinen şeylerin nedenleri üzerinde durmaktır.[598]

Her kişinin yöneldiği amacı olarak onun iyisi kişiden kişiye değişmekle birlikte, bunun yanında kendisinin arzuladığı iyiler de çok sayıda olup değer bakımından farklılık gösterebilmektedir. Buna göre, insanın bazı amaçlarının sayıca fazla olan diğer amaçlarına göre daha üstün bir nitelikte olduğu, yani daha değerli olduğu söylenebilir. Aristoteles için bu daha üstün nitelikli iyiyi amaç edinilen diğer iyilerden ayıran temel ölçüt, bu iyinin başka herhangi bir amaç için isteniyor olup olamamasıdır. Çünkü ona göre, kendisi asıl amaç olarak en yüce iyi, sadece kendisi için istenen ve ulaşılmak istenen diğer amaçlar olarak öteki iyilerin bu iyi için araç olduğu ya da daha az değerli olduğu[599] iyidir.[600] Aristoteles bu konuya dair görüşlerini *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle dile getirmektedir:

> Erekler açıkça çok olduklarından ve onlardan bazılarını … başka şeyler için seçtiğimizden, açıktır ki, bunlar yetkin erekler değildir; oysa En Yüksek İyi, tüm açıklığıyla yetkin bir şeydir. Bundan şu sonuç doğar: … kendinden dolayı izlenmeye layık olan şeye, başka bir şey için izlenenden daha yetkin diyoruz ve asla başka bir

[596] A.g.e., 1096b1-5, 1097a20-25, ss. 58, 65.
[597] A.g.e., 1096b30-35, s. 63.
[598] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a5-10, 1103b26-30, ss. 49, 100-101; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 48.
[599] Bu iyiler daha yüksek bir amaç için istenir
[600] Çankaya, "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", s.212.

> şey için istenebilir olmayan şeyi, hem kendisinden dolayı hem de başkası için istenebilir olandan daha yetkin diye açıklıyoruz ve hep kendinden dolayı istenen ve asla başka bir şey için istenmeyen şeye mutlak anlamda yetkin diyoruz. Oysa mutluluk, en yüce dereceye ait bir erek gibi görünüyor; çünkü onu asla başka bir şey için değil; her zaman kendisi için tercih ederiz ve başka bir şey için asla seçmiyoruz; tersine onur, haz, düşünce ya da başka herhangi bir erdem kesinlikle kendileri için seçtiğimiz erdemlerdir … fakat bunları mutluluk için de seçeriz, çünkü bunlar aracılığıyla mutlu olmayı düşünürüz. Buna karşılık mutluluk ne bu şeyler için ne de genel olarak kendinden başka bir şey için asla tercih edilmez.[601]

Örneğin zenginlik, daha üst amaçlar uğruna istenen bir araç olarak iyi ve amaçtır. Haz, onur, bilgelik, erdem gibi iyiler ise hem kendisi için hem de daha yüksek bir amaç uğruna istenen amaçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu iyilerin yanında daha yüksek bir amaç uğruna değil de yalnızca kendisi için istenen, yani doğrudan kendisi amaç olan en yüce iyi olarak *eudaimonia* en mükemmel, en yüksek iyi olarak ifade edilebilir.[602] Buna göre en yüce iyi, pek çok iyinin içerisinde en iyi olandır; kendinde iyi olarak ondan daha iyisinin olmaması bakımından en mükemmel (*teleion*) olandır; kendisinden başka yüksek bir iyiye ihtiyacı olmadığından kendine yeterdir; diğer iyilerle karşılaştırıldığında en çok istenilendir.[603] Tüm bu ölçütleri kendinde barındıran bu en yüce iyi *eudaiomonia*'dır.[604]

Tüm bu ifade edilenlerle ilişkisinde Aristoteles, en yüce iyinin tüm iyilerin arzusu ve amacı olabileceğini söyleyerek, bu en yüce iyinin varlığını, onun yeterlilik durumuna dayandırmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles'e göre bir iyi kendine yeter bir durumda olmadığında bu durum, onun sürekli daha yüksek bir iyi için istenebileceği sonucunu meydana çıkarmakta ve bu durumun sonsuza dek bu şekilde sürmesi kaçınılmaz olmaktadır. Buna göre, bu durumun sonsuza dek devam etmesi demek, kişinin istek

[601] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097a25-1097b18, ss. 65-66.
[602] A.g.e., 1097a25-1097b5, ss. 65-66.
[603] A.g.e., 1097a25-1097b20, ss. 65-67.
[604] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1095a15-20, 1097b15-20, ss. 49-50, 66-67; Çankaya, "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", s. 211; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 173.

(*oreksis*) ve amaçlarının (*telos*) anlamsız olması demek olacaktır. Doğrudan Aristoteles'in sözleriyle:

> (…) etkinliklerimizin kendisinden dolayı istediğimiz herhangi bir ereği varsa ve diğer erekleri sadece bu asıl erek için izlersek ve bir şeyi sürekli olarak başka bir şey için seçmezsek ([eğer seçersek ç.n.] çünkü o zaman, istek amaçsız ve boş olacak şekilde sonsuzca geri gideriz), açıktır ki (eylemlerimizin doğrudan konusu olan ç.n.) birinci erek, sadece iyidir, En Yüce İyi'dir.[605]

Buradan hareketle Aristoteles, *"yetkin bir erek olan tek bir şey varsa, bu, araştırdığımız iyi olacaktır ve pek çok yetkin erek varsa, onlardan en yetkinini araştırırız"*[606] ve *"kendinden dolayı izlenmeye layık olan şeye, başka bir şey için izlenenden daha yetkin diyoruz ve asla başka bir şey için istenebilir olmayan şeyi, hem kendisinden dolayı hem de başkası için istenebilir olandan daha yetkin diye açıklıyoruz"*[607] ifadeleriyle, başka bir şey uğruna istenen değil de kendisi amaç olan şeyi tüm amaçlar arasında en iyi ve en yüksek amaç olması bakımından belirlemeye çalışmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, bir şeyin amacının aynı zamanda o şeyin doğası/nedeni olduğuna ilişkin görüş, Aristoteles'te bir şeyin amacının o şeyin iyisi olduğu anlamına da gelmektedir. Bu görüş, aynı zamanda doğada hiçbir şeyin boş yere gerçekleşmediği ve neredeyse her şeyin bir amaç doğrultusunda bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleştiğine de vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla doğadaki süreçler, belli bir sonu hedeflemektedir. Buradan hareket edildiğinde, Aristoteles'e göre bir şeyin iyisi, yani amacı o şeyin kendinde mevcut halde bulunan imkânlarını gerçekleştirmesidir. Buna göre, canlının kendi doğasını ortaya koyduğu etkinlik, yani eylemleri onun iyisi olarak karşımıza çıkmaktadır.[608]

---

[605] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a19-24, s. 44.
[606] A.g.e., 1097a25-30, s. 65.
[607] A.g.e., 1097a30-35, s. 65.
[608] Aristoteles, *Politika*, 1256b15-22, s. 175; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 52-53; Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, ss. 116, 120.

Bu konuyla ilişkisinde, varlığın form olan kısmının, kendinde bulunan imkânı gerçekleştirmesiyle kendini, amacına uygun bir şekilde etkinleştirmesinde olduğu gibi, insanın da *psykhe*'sinde barındırdığı amaca uygun olarak etkinlikte bulunarak kendi varlığını ortaya koyduğu belirtilmelidir. Burada Aristoteles'in özellikle *Metafizik*'te ele aldığı madde ile form yaklaşımının, etik üzerinden okunduğunda, *eudaimonia*'nın ancak etkin bir yaşam etkinliği ile mümkün olabileceği yorumunu desteklediği görülmektedir. Nasıl ki ağaç olma imkânını kendinde taşıyan bir tohum, ancak ağaç olduğunda amacını gerçekleştirerek gerçeklik kazanmaktaysa, buna benzer şekilde insan da ancak *psykhe*'nin akıllı yanına uygun etkinlikler gerçekleştirerek insan olarak gerçeklik kazanacaktır. Buna göre insanın *psykhe*'nin olanaklarını etkinleştirerek işlevini yerine getirmesi, yani kendi iyisini isteyerek amacına ulaşması, onun doğrudan ortaya koyduğu eylem ve gerçekleştirdiği etkinliklerle ilgilidir.[609]

Buradan hareket edildiğinde insanın kendisine içkin bir etkinlik olarak *eudaimonia*'nın dışsal iyilerden öte, insanın işlevi, doğası ve *psykhe*'nin etkinliğine bağlı olması bakımından doğrudan insanın kendisiyle ilgili olduğunu söylemek gerekmektedir. İyinin kişiden kişiye değişiyor olmasının ve kişiler arasında farklılıkların söz konusu olmasının nedeni de budur. Çünkü Aristoteles'e bakılırsa her insan, kendisine içkin olarak bulunan *psykhe*'nin imkânlarını, ortaya koyduğu eylem ve etkinlikleri sayesinde aktif hale getirerek kendini görünür kılma kapasitesine sahiptir. Fakat bunu tercihen ya da başka dışsal etkenlerden dolayı gerçekleştirmediği de olmaktadır. Örneğin, akıllı bir canlı varlık olarak insan, bilme gücüne sahiptir; ancak bilgiye sahip olarak bu gücü etkin hale getiremeyebilir (*energeia* anlamında etkinlik) veya bilgiye sahip olduğu halde bunu kullanmayabilir (*entelekheia* anlamında etkinlik).[610]

Nikomakhos'a Etik incelendiğinde, Aristoteles'in insanın işlevini, kendi doğasına uygun olarak gerektiği gibi yerine getirmesini 'en yüce iyi' olarak ifade ettiği görülür. Burada insanın işlevi, *psykhe*'nin erdeme göre etkinliği olarak karşımıza çıkmakta ve 'en yüce

[609] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 60.
[610] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 61; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417a21-417b2, ss. 117-119.

iyi' olarak *eudaimonia*, doğrudan erdeme uygun etkinlikle bağdaştırılmaktadır. Buradan hareket edildiğinde, insanın doğası olarak karşımıza çıkan 'ruhun akıllı tarafına göre etkinlikte bulunma'nın doğrudan erdemli etkinlikte bulunmakla birlikte ele alındığı görülmektedir.[611] İnsanın kendi iyisine göre eylemde bulunması ancak insanın amacı doğrultusunda etkinlikte bulunmasıyla mümkün olacağından, o halde insanın ruhuna tanımlı işleve göre eylem ortaya koyması gerekmektedir. Çünkü insanın akıllı canlı bir varlık olması bakımından işlevi, onun ruhunun akla göre etkinliğidir.[612] İnsan ancak böyle türden iyi etkinliklerle erdemli ve iyi olabilmektedir.[613] Çünkü her şeyin bir iyisi/amacı olduğu ön kabulünden hareketle, her canlı varlıkta olduğu gibi insana özgü olarak bulunan bir iyiden yani, onun o olmasının nedeni olan amacından (*telos*) bahsetmek de mümkün olmaktadır. Aristoteles'e göre, nasıl ki her meslek grubunun kendine özgü bir işi vardır, benzer şekilde insanın da kendi türüne tanımlı, onun varlığına özgü etkinlik olarak ifade edilebilecek, adına kısaca işlev diyebileceğimiz bir işi bulunmaktadır.[614]

İnsanın etkinlikleri arasında, diğer canlı varlıklarla paylaştığı beslenme ve üreme ile duyumlama etkinlikleri, yani yalın yaşam faaliyetleri bulunuyor olsa da bu etkinliklerin canlılık ilkesi temelinde paylaşılan etkinlikler olduğu ve hiçbirinin insanın varlık yapısının bütününe tanımlı etkinlikler olmadığı açıktır. Çünkü bu etkinlikler, insanın işlevini yerine getirmesi sonucunda sadece ona özgü olarak ortaya çıkan şeyler değildir. Muhakkak ki tüm bu etkinlikler canlılığın varlığından söz etmemizi mümkün kılan ve diğer canlı varlıklarla birlikte canlılık ilkesini taşıyan insanın temel yaşamsal etkinliklerini mümkün kılan etkinliklerdir. Fakat bu yalın yaşama ilişkin yaşamsal etkinlikler, insanın diğer canlılardan farkını ortaya koymamakla birlikte, aynı zamanda diğer canlı varlıkların da kendilerine özgü işlevleri bakımından farklarını ortaya koyamamakta ve insanın neden/ne amaçla insan olduğuna ilişkin anlam arayışını yanıtsız bırakmaktadır. Bu nedenledir ki, insanı insan yapan niteliğin üzerinde duran Aristoteles'e göre, onun diğer canlı varlıklardan farkını ortaya koyan şey olarak insanın işi/işlevi, onun ruhunun akıllı yanına uygun etkinliği olarak ifade edilmektedir. Bu etkinliğin, insanın

[611] Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a4-10, 1098a16, 1099a1-3, ss. 68-69, 75-76; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 64.
[612] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a5-10, 1098a12-15, s. 69.
[613] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 71.
[614] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b23-1098a1, ss. 67-68.

ömrü boyunca devam etmesi demek, onun erdemli bir insan olması ve kendi iyisine ulaşması anlamına gelmektedir.[615]

Tüm bu ifade edilenlerden hareket edildiğinde insanın işlevi, amacı, iyisi ve *eudaimonia* arasındaki yakın ilişki nedeniyle, bu kavramların nihayetinde aynı anlamı karşıladığını söylemek mümkündür. Buradan hareketle, aynı zamanda insan için mükemmel yaşamın ne olduğu da ortaya konulabilmektedir. Bu da ancak insanın insan olmasının nedeni olarak karşımıza çıkan akıl (*nous*) yetisi ve onun etkinliği olan düşünme (*noesis*) ile ortaya konulabilmektedir. İnsan için iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin belirlenim bu düşünme etkinliğinin neye yönelik olduğu ile ilişkilidir.[616] Çünkü düşünme yetisi tek başına insanın günlük arzularına, pratik yaşantısına ve karakter erdemlerinin gerçekleştirilmesine yöneldiğinde insanın tam anlamıyla işlevini/amacını gerçekleştirdiği söylenemez. Buradan hareketle insanın kendine özgü işlevini gerçekleştirmesi, yalnızca akıllı bir canlı olması bakımından düşünebilmesi değil, aynı zamanda bu işlevin onu *eudaimonia*'ya ulaştıracak şekilde işletilmesi anlamına da gelmektedir.[617]

Dolayısıyla, insanı insan yapan neden (*aitia/aition*) veya amaç (*telos*), onun diğer canlı varlıklardan farklı olarak kendi varlığının üzerine çıkarak kendisi, doğa ve aşkın varlık alanı üzerinde düşünme etkinliği ortaya koyabilmesidir. Buradan hareketle, bu nedenin veya amacın insanın kendi varlığını aşma olanağından ileri geldiği söylenebilir. Bu da her ne kadar insanın diğer canlı varlıklarla ortak olarak paylaştığı varlık alanını temel alsa da esasen onun farkını ortaya koyan *psykhe*'nin akıllı yanıyla ortaya çıkmaktadır. İşte insanı *eudaimonia*'ya ulaştıran etkinlikler de *nous*'a uygun etkinliklerdir.

Bu bilgilerle ilişkisinde değerlendirildiğinde Aristoteles, insanın iyi yaşam (*eu zen*) denilen etkinliğinin, en yüce iyi olarak *eudaimonia* demek olduğunu onun doğası, işlevi,

[615] A.g.e., 1098a12-20, ss. 69-70.
[616] Esenyel, a.g.m., s. 219.
[617] A.g.m., s. 219.

yani en nihayetinde amacıyla bağdaştırarak dile getirmektedir.[618] Çünkü insanın iyisi ve amacı onun işlevine bağlıdır. Bu, bir gözün işlevinin görmek ve iyi bir gözün amacının iyi görmek olmasında olduğu gibi bir şeydir.[619] İnsanın işlevini gerçekleştirmesi demek de doğasına uygun şekilde etkinlikte bulunması, akıllı bir canlı olarak ona özgü olan düşünme yetisini etkinleştirerek ruhunun akla yatkın kısmına uyarak eylemde bulunması, yani en mükemmel etkinliğini ortaya koyması anlamına gelmektedir. İşte bu, *eudaimonia* olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle, bir şeyin işlevi soruşturulurken, aynı zamanda o şeyin iyisinin, en mükemmel etkinliğinin ve en nihayetinde amacının da ne olduğunun ele alınmakta olduğu açıklık kazanmaktadır. Tüm bu ifadelerden hareketle, insan için iyi yaşamın ne olduğu ile insanın işlevinin ne olduğu arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır.[620] Çünkü insanın işlevi onun iyisiyle özdeş olup buna uygun etkinlikte bulunmak da ona iyi yaşamı vermektedir. Kısacası, canlı bir varlığın işlevi onun doğasıdır ve insanın doğası da iyi yaşama yöneliktir. Örneğin, *Metafizik*'te de dile getirildiği gibi, insanın doğal olarak bilme arzusuyla dolu olması onun işlevinin de ne olduğu konusunda bilgi vermekte, yani diğer canlı varlık türlerinden farklı olan nedenini açığa çıkarmaktadır.

Görüleceği gibi, yaşamın insan için ifade ettiği şey ile diğer canlı varlıklar için ifade ettiği şey birbirinden farklıdır. İnsan için yaşam diğer canlı varlıklardan farklı olarak yalın yaşamın yanında iyi yaşamı da ifade etmektedir. İnsan doğası gereği bu farkın bilincinde olması gereken bir canlı varlık olduğundan iyi yaşam için ne yapması gerektiği üzerine düşünebilmekte ve böylece kendi iyisi olan iyi yaşam üzerindeki bilincini artırmaktadır. Burada ortaya koyulan iyi yaşam arzusu, gerçekleştirilmediğinde insanın başka türden bir canlı olarak yaşayacağını ifade etmemektedir. Çünkü burada insanın yalın yaşam (*zoe*) ile iyi yaşam (*eu zen*) arasında bir seçimi söz konusu değildir. Çünkü hem insan hem de diğer canlı varlıklar kendi doğalarının gerektirdiği yaşama doğal olarak yönelmektedirler. Bu bakımdan insanın yaşayıp da iyi yaşam arzusuyla etkinlikte bulunmaması doğası gereği söz konusu değildir.[621] Buradan hareketle, insanın doğal olarak sahip olduğu iyi

[618] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b22- 1098a15, ss. 67-69.
[619] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 57-58.
[620] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b25, s. 67.
[621] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 44.

yaşam arzusu, aynı zamanda onun yönelmiş olduğu amacına ve uğruna varolduğu şey olması bakımından da nedenine karşılık gelen *eudaimonia*'dır. Dolayısıyla *eudaimonia*, insanın nedeni veya amacıdır.

2. Bir Etkinlik Olarak Eudaimonia: Kinesis mi Energeia mı?

İnsan, diğer canlı varlıklarla ortak olarak sahip olduğu özelliklerinin yanı sıra esas olarak, iyi ve kötüye ilişkin yargılarla, yani akıllı bir canlı olmasının ona sağladığı düşünme etkinliği ile yaşayan bir varlık olarak etiğin konusu içerisinde değerlendirilir. İşte bu nedenle, etiğin soruşturma alanı içinde bulunan *eudaimonia* da, insana özgü bir etkinlik sürecini ifade eden ve ancak insanla bir arada düşünülecek bir *energeia* olarak *psykhe*'nin akıllı etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles için *eudaimonia*, erdeme uygun *"tam bir yaşama etkinliği"* dir.[622] Buna ilişkin *kinesis* ve *energeia* kavramlarından hareket edildiğinde *eudaimonia*'nın, hareket olarak değil etkinlik olarak ifade edilmesi anlamlı olmaktadır. Çünkü *eudaimonia*, bir hareketin sonucunda ortaya çıkan ve hareketin kendisinden bağımsız olan bir şey değil; bir etkinlikle, dolayısıyla sürecin bütünüyle birlikte ortaya çıkan ve etkinliğe (etkinlik sürecine) bağlı olarak bulunan bir şeydir. Harekete bağlı etkinlikte, ortaya çıkan şeyin etkinliğin bitmesiyle görünür olduğu söylenebilir. Çünkü burada amaç, hareketin kendisi değil, hareketin sonucunda ortaya çıkacak olan şeydir. Oysa iyi yaşama ilişkin bir etkinlikte amaç, doğrudan bu etkinliğin kendisi, yani bu etkinlikle birlikte ortaya çıkan *eudaimonia*'dır. Görüleceği gibi, *eudaimonia* söz konusu olduğunda onunla birlikte düşünülmesi gereken kavram *kinesis* değil, *energeia* olmaktadır. Çünkü hareket hem dışsal etkenler nedeniyle hem de sonucunda ortaya çıkan şey nedeniyle kesintiye uğrayan bir şeydir. Oysa *eudaimonia*'nın karşılık geldiği etkinlik, doğrudan kendisi amaç olan *eudaimonia*'ya içkin bir şey olup, düşünme etkinliği ile birlikte insanın yaşamı boyunca süren bir faaliyet bütünü olması bakımından süreklidir. İşte tam da bu nedenlerden dolayı *eudaimonia* anlık ve belli kesikli sürelere karşılık gelen mutluluktan farklı bir şey olarak –çünkü o geçici bir ruh hali değildir- Aristoteles felsefesindeki yerini almaktadır. Buna göre *eudaimonia*'nın, Arendt'in ifadesiyle insana yaşamı süresince eşlik ettiği ve insanın refahını belirttiğini söylemek mümkündür. Buna göre, insanın en yüce iyi olarak ele alınabilecek amacı, onun

[622] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a35-1219b5, s. 23.

kinesis ile değerlendirilebilecek etkinlikleri değil, *energeia* ile ilişkili olan etkinlikleridir.[623] Çünkü Aristoteles için, *eudaimonia*'da anlık[624] değil, sürekli olarak tekrarlanan etkinliklerin[625] söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Buradan hareketle *eudaimonia*, insanın yaşamı boyunca süren etkinliğinde aranmalıdır.[626] Çünkü Aristoteles'in ifade ettiği gibi:

> (…) insanın fonksiyonu belli bir hayat biçiminden yani ruhun bir etkinliğinden ve akılla bir arada olan eylemlerden ibarettir; erdemli bir insanın fonksiyonu bu görevi yapmaktır, bu görevi iyi ve başarılı biçimde yapmaktır; üstelik herhangi bir şey kendine özgü mükemmelliğe göre yapıldığında iyi yapılmıştır, -bu durumlarda insan için iyi, erdemle uyumlu bir etkinlikten ve pek çok erdem olması durumunda onların en iyisiyle ve en mükemmeliyle uyumlu etkinlikten ibarettir. Fakat "ve bu, son terimine kadar gerçekleşmiş bir hayattan ibarettir"i eklemelidir; çünkü ne bir çiçekle ne de bir gün (güneş açmayla ç.n.) bahar gelmez ve böylece büyük veya küçük mutluluk ne tek bir günün ne de kısa bir zaman parçasının eseridir.[627]

Hareket (*kinesis*) ve etkinlik (*energeia*) arasındaki farkın detayıyla kavranabilmesi için *Metafizik*'ten bir alıntıya yer vermek uygun olacaktır:

> Bir sonu olan fiillerin hiçbiri bir erek olmayıp bir erekle ilgili olduklarına göre, örneğin zayıflama ve yağlardan kurtulunması olayında ve vücudun farklı kısımlarının kendilerinin zayıflatılmasında bu kısımlar bu tarzda bir hareket içinde bulunduklarına göre (yani bu fiillerin kendileri, hareketin hedefleri olmadığına göre), bütün bu durumlarda bir fiilin veya hiç olmazsa tam, mükemmel (achevée) bir

[623] Aristoteles, *Metafizik*, 1048b20-35, ss. 445-446; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 58-59; Lear, a.g.e., s. 210; Arendt, a.g.e., s. 283.
[624] Hayvanın ana uygun olarak hareket etmesi, anlık etkinlik olarak ifade edilebilir. İnsan ise geçmiş ile gelecek üzerine düşünerek değerlendirme yapabilmekte, düşünüp taşınarak süreklilik arz eden etkinlikler ortaya koyabilmektedir. Bkz. Nussbaum, "Phantasia ve Oreksis", s. 69.
[625] Amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikler. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1101a13-16, s. 85; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219b2-5, s. 23.
[626] Günay, "Aristoteles'in İnsan Anlayışı", s. 250; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 62; Kalaycı, a.g.m., s. 265.
[627] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a10-20, s. 69-70.

> fiilin karşısında olmadığımız açıktır (çünkü bu fiillerin kendileri, bir erek değildir). Yalnızca ereğin kendisinde içkin bulunduğu hareket, bir fiildir (action). Örneğin aynı zamanda hem görürüz, hem görmüşüzdür; hem tasarlarız hem tasarlamışızdır; hem düşünürüz, hem düşünmüşüzdür. Ama aynı zamanda hem öğreniyor, hem öğrenmiş, hem iyileşiyor, hem de iyileşmiş olmamız söz konusu değildir. Fakat aynı zamanda hem iyi yaşıyor, hem de iyi yaşamış olabiliriz; hem mutlu bir durumda bulunabilir, hem de mutluluğu daha önceden tatmış olabiliriz. Böyle olmasa, zayıflamada olduğu gibi muayyen bir anda bir durmanın olması gerekmez mi? Ama gerçekte durma noktaları yoktur. Yaşıyoruz ve yaşamışızdır. İşte bu farklı süreçlerin bir grubunu hareket, diğerini ise fiil olarak adlandırmamız gerekir. Çünkü her hareket, zayıflamada olduğu gibi, eksiktir. Araştırma, yürüme, bina yapma, bunlar hareketlerdir ve şüphesiz eksiktirler. Çünkü aynı zamanda hem yürüyor, hem de yürümüş, hem bina yapıyor, hem de bina yapmış, hem oluyor, hem olmuş, hem bir hareketi kabul ediyor, hem de kabul etmiş olamayız… Buna karşılık hem görmekteyizdir, hem görmüşüzdür. Bunlar bir ve aynı şeydir. Hem düşünüyoruzdur, hem düşünmüşüzdür. Bu tür bir sürece fiil, diğerine hareket diyorum.[628]

Açıkça görüleceği gibi Aristoteles, yukarıdaki pasajda iki tür etkinlik arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Yukarıda fiil olarak ifade edilen *energeia* içkin etkinliğe[629] (içkin fiil), sadece bir hareket olduğu vurgulanan *kinesis* ise meydana getirici etkinliğe (geçişli fiil) karşılık gelmektedir. İçkin etkinlik, kendinden başka bir amacı olmayan ve bu etkinliği gerçekleştirenin dışında bir eser ortaya koymaya yönelmeyen etkinliktir. İçkin etkinlikte nihai amaç (*telos*), etkinliğin kendisidir. Gözün görmesinin amacına ve mükemmelliğine görme etkinliğiyle ulaşması ve yaşamanın kendisinde olduğu gibi eylemle (*praksis*le) ilgili olan bütün durumlar için bu yorum geçerli olmaktadır.[630] Buna göre, gerçekleştirilen etkinliğin tamamıyla bu etkinliği gerçekleştirende bulunduğu ve herhangi bir dış nesnede somutlaşmadığı ifade edilir. Çünkü görme etkinliği görmeyi gerçekleştiren özne olarak gözde, düşünme etkinliği *nous*'ta, yaşamın kendisi ise bir etkinlik olarak *psykhe*'de ortaya çıkmaktadır. Buradan

[628] Aristoteles, *Metafizik*, 1048b19-35, ss. 445-446.
[629] G. A. Blair'ın "The meaning of *Energeia* and *Entelecheia* in Aristotle" makalesinden aktaran Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)", ss. 109-110.
[630] Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a1-16, ss. 288-289.

hareketle *eudaimonia*'nın da bir tür yaşamsal etkinlik olduğu düşünüldüğünde, o halde *eudaimonia*'nın da *psykhe*'de olan bir şey olduğu söylenebilmektedir. Onu gerçekleştiren öznenin kendinde bulunan bu içkin etkinlik (*energeia*), kendinde devamlılığa sahip olan tek etkinliktir ve amacına ulaştığında ortadan kalkmaz. Dolayısıyla *eudaimonia*'nın nihai bir varoluş durumu olduğu söylenebilmektedir.[631] Buradan hareketle *eudaimonia*'nın *energeia* olduğu açık bir şekilde görülebilir. Buna göre iyi yaşama sahip olmuş ve iyi yaşama sahip oluyor olmak gerekmektedir. Yani yaşamla birlikte ele alınan *eudaimonia,* bu anlamda etkinliktir ve ancak etkin bir yaşam insan için mutluluk verici, iyi yaşamı ifade etmektedir.

3. Etik, Politika ve Eudaimonia İlişkisi

Aristoteles'te *eudaimonia*, yalın yaşamın aşıldığı *noetik* etkinlikle ortaya çıkması bakımından insan dışında hiçbir canlı varlık türünün elde edemeyeceği bir yetkinlik düzeyi olarak karşımıza çıkar. *Eudaimonia*'nın *noetik* yeti ile bu doğrudan ilişkisi, *noetik* işlevin yerine getirilmesi anlamında kendini etik-politik olanda açığa vurmaktadır. Yani Aristoteles'te etik-politik olan *eudaimonia*'nın ortaya çıkabilmesinin koşuludur. Bu koşulun oluşabilmesi, yani *noetik* etkinliğin ortaya koyulabilmesi içinse bir politik bedene gereksinim duyulmaktadır. Bu politik beden Aristoteles'te *polis*'tir. Çünkü *biyonoetik* bir form olarak ifade edilmesi mümkün olan etik ve politika, *polis*'in yurttaşlarının gerçekleştirebileceği eylemler olduğundan *eudaimonia*'nın da maddi varlık koşulunun *polis* olduğu söylenebilir.

Aristoteles'e göre *eudaimonia* ancak *polis*'te mümkün olmakla birlikte, *polis*'te yaşayan bir insanın iyisi *polis*'in iyisi ile birdir ve bu da ancak erdemli bir yaşam ile gerçekleşebilmektedir. Çünkü varlığını *polis*'te ortaya koyabilen insan, erdemli olduğu sürece *eudaimonia*'yı elde edebilmektedir ki bu da *polis*'in erdemli olmasına, yani ideal *polis* olmasına bağlıdır. İdeal bir *polis*, yurttaşların erdemli olabilmeleri ve neticede iyi yaşam hedeflerine ulaşabilmeleri için öncelikle bazı temel yaşamsal koşulları sağlamak zorundadır. Burada bahsedilen temel koşullar, *polis*'in erdemli olabilmesi için gerekli dış

[631] Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap, s. 445, 1. dipnot; Arendt, a.g.e., s. 283.

iyiler olarak değerlendirilebilmektedir.[632] Aristoteles'e bakılırsa zenginlik, sağlık gibi dışsal iyiler neticede iyi yaşam arzusu için birer araç olduklarından *eudaimonia*'nın elde edildiği bir yaşam için en çok önem arz eden şey, kendisi başka bir amaç için araç olmayan 'erdemli olma'dır. Bununla birlikte her biri dışsal iyiler olarak sayılabilecek bedensel iyiler, zenginlik, *polis*'in nüfusunun denetimi (nüfusun *polis*'in işlevini yerine getirebilecek nitelik ve nicelikte olması), toprağın nitelik ve niceliği konuları *polis*'in erdemli olması ve neticede insanın erdemli olması, yani iyi yaşamı için araçsal nitelikteki şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dışsal iyilerin -karakter erdemlerinde olduğu gibi- *polis*'te bir ortaya göre olmaları ve *polis*'teki iyi yaşam hedefini tehlikeye atmaması gerekmektedir. Buradan hareketle, *polis*'in kendi kendine yeterli olabilmesi için gerekli koşulları gerektiği kadarıyla bulundurması gerekmektedir. Çünkü *polis* ancak kendi kendine yeterli olduğunda akıllı politik canlılar olan yurttaşlar, kendilerinde varolan imkânları gerçekleştirerek iyi yaşam hedeflerini hayata geçirebilmektedirler.[633]

Polis'in iyisinin insanın iyisiyle ilişkisini daha anlaşılabilir kılmak için *polis*'in neden insanın, insanın da neden *polis*'in iyisine gereksinim duyduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Buna göre, insanın doğası ile birlikte varolan *polis*'in amacı, insanın amacına uygun şekilde onun iyi yaşam hedefine, yani *eudaimonia*'ya ulaşarak yaşamını idame ettirmesini sağlamaktır. Çünkü *eudaimonia* için gerekli olan erdem insana doğa tarafından verilmemektedir; yani insan bunu doğuştan getirmemekte, alışkanlıkla ya da eğitimle kazanmaktadır. Bu alışkanlık ise yaşamını *polis*'te var eden yurttaşlara, geleneklere ve *nous*'a dayalı bir eğitim süreciyle kazandırılabilir. Bu eğitim, doğanın eksik bıraktıklarını tamamlamak için politikayı kullanmayı gerektirmektedir. Tüm bu ifadelerden hareketle, Aristoteles'in söylediği gibi insan ancak doğa (*physis*), alışkanlık ve *nous* sayesinde erdemli olabilmektedir. Buna göre, insanın doğasına uygun şekilde işlevini yerine getirerek amacını gerçekleştirmesinin *polis*'e bağlı olduğu söylenebilir. Çünkü yurttaşlar çeşitli yaşam evrelerinden geçerken, *polis* de onların doğalarına uygun işlevlerini gerçekleştirerek *eudaimonia*'ya ulaşmanın koşullarını sağlamaktadır. Bu

[632]Aristoteles, *Politika*, 1323b29, 1324a1, 1324a23, 1332a1, ss. 472-474, 509; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 128-129.
[633] Aristoteles, *Politika*, 1280b30-1281a5, 1328a21-30, 1328b2-24, ss. 281, 492-494; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 129-130; Frederick Copleston, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, 3.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2013, s. 95.

koşulların sağlandığı politik bedendeki yurttaşlar, doğaları olan akıl (*nous*) yetilerini kullanarak etkin bir şekilde *eudaimonia*'ya erişebilmektedirler. Böylece *polis*'in bir üyesi olan insan, kendi iyisi ile *polis*'in iyisini birbirinden ayırmamakta ve kendi iyisini gözetirken *polis*'in iyisini de gözetmiş olmaktadır. Kaldı ki, başlangıçta üyelerinin fayda elde etmeleri için oluşmuş olan ve bir bakıma bu sebeple var olmayı sürdüren politik birliğin amacı, şimdiki bir fayda[634] değil, tüm yaşam için faydalı olan şeydir.[635] Neticede *polis*'in iyi olması demek, insanların erdeme göre eylemde bulunarak doğalarına uygun etkinlikler gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan *polis*'in iyi olabilmesi için bir ortaklık etrafında toplanan üyelerinin iyi olması gerekmektedir. Bununla birlikte insanın iyi olması da *polis*'in iyi olmasına bağlı bir durumdur. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi insan ancak doğal amacına uygun bir şekilde varolan, yani üyelerinin iyisini gözeten bir *polis*'in varlığında doğasını etkin kılabilmektedir.[636] Dolayısıyla etik ve politikanın taşıyıcısı olan insan hem etik ve politikanın gerçekleştiricisi hem de etik ve politik olanla gerçekleşendir.[637] Anlaşılacağı üzere, erdemli olma hem etik hem de politik bir sorundur ve etik politika, politika da etik içindir. Politik alanın inşası, etik alanın kurulmasıyla mümkün olmaktayken toplumun etik temeller üzerinde yükselebilmesi de ideal bir politik organizasyonla mümkün olabilmektedir.

Dolayısıyla Aristoteles hem etik hem de politikaya dair görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, bu iki alanı esasen birbirinden ayırmamakta ve etik ile politikayı pratik bilim içerisinde konu edilecek olan birbirinden ayrılmaz parçalar olarak görmektedir. Çünkü Aristoteles *eudaimonia*'yı toplumsal bir sorun olarak da vurgulamakta ve onu yurttaşların politik olmasıyla ilişkisinde ele almaktadır. Kaldı ki Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te *eudaimonia*'yı politikanın da amacı olarak ortaya koymaktadır. Buna göre, gerek etik

---

[634] Bu ortak fayda, *"herkesin yararına olan şeye doğrudur"*. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1160a12, s. 413.

[635] Aristoteles, *Politika*, 1332a32-34, 1332a38-1332b10, 1334b6-12, ss. 511-512, 522; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 116010-25, ss. 412-414; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, ss. 143-145; Yurtsever, a.g.m., s. 252; Lear, a.g.e., ss. 273, 275; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., ss. 171, 173; Günsoy Kaya, ss. 343-344; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 125.

[636] Aristoteles, *Politika*, 1332a28-38, s. 511; Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 147; Lear, a.g.e., s. 267; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 179; Copleston, a.g.e., s. 90.

[637] Mutlu, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, s. 44, 72. dipnot; Kalaycı, a.g.m., s. 257; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a10-20, ss. 90-91; Crubellier, Pellegrin, a.g.e., s. 190; Topakkaya, a.g.e., s. 176; Copleston, a.g.e., s. 97.

gerekse politika insanın ve insani yaşamın kurucu nitelikleri üzerinde durmaktadır. Yani etik de politika da insan eylemlerinin yöneldiği amacın ne olduğu üzerinde durmaktadırlar.[638] Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in hem etiğin hem de politikanın temeline insanın doğası gereği sahip olduğu potansiyeli yerleştirmesi bakımından canlılar bilimini koyduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. İşte buradan hareketle, *eudaimonia*'nın Aristoteles'te *biyonoetik* bağlamda ele alındığını söylemek gerekmektedir.

Sonuç olarak *polis*'in amacı yurttaşların erdemli olması ve *polis* içindeki insanın amacı ise *polis*'in erdemli olması olduğundan, *polis*'in ve politik bir canlı olarak insanın doğal amacının bir olduğunu düşünmek bizim için ufuk açıcı olacaktır. Bu, aynı zamanda ereksel neden bağlamında değerlendirilmeye elverişli bir durumdur. Bu sebeple *nous* varlığı olan insanın yetilerini etkin hale getirerek yöneldiği amacı olan *eudaimonia*'yı, aynı zamanda, insanın doğası gereği sahip olduğu nedeni olarak yorumlamak gerekmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles'in politika düşüncesinin etikten bağımsız düşünülemeyeceği ve bu *noetik* etkinliklerin insanın doğasındaki potansiyelin gerçekleşmesiyle ortaya koyulduğu görülmektedir. İşte Aristoteles'te insan yaşamı, bu şekilde onun hem nedeni hem de amacını ifade eden doğasının etik ve politik alanda gerçekleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu gerçekleşme ve gerçekleşmiş olma hali ise *eudaimonia*'ya karşılık geldiğinden *eudaimonia*'nın insanın nedeni veya amacı olduğu açıktır. Bu açıklıkla, *eudaimonia* zemininde, etik ve politik bir hayatın insanların bir arada yaşamalarının ufkunu oluşturmasının olanağının gerçeklik kazandığı bir yaşamı düşünebilir ve böyle bir yaşantıyı hayata geçirebiliriz.

[638] Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", s. 91; Beyaz Erkızan, "Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine", s. 21.

SONUÇ

Bir filozofun düşüncelerinin günümüzde de geçerliliğini koruduğunu söylemek saçmadır. Çünkü filozofların düşünceleri zaman üstüdür, çağlar ötesidir. Felsefe, bilimsel bilgi gibi yanlışlanabilir bir bilgi türü olmadığından filozoflar bundan yüzlerce yıl önce yaşamış olsalar da onların görüşleri felsefenin doğası gereği günceldir. Çünkü felsefede kullanılan kavramlar zamanla eskiyen ve etkisini kaybeden sözcüklerden ibaret değillerdir; onlar zamanın ruhuna göre içerikleri değişerek dönüşüme maruz kalan ve bu bakımdan felsefi düşünmeye yeni kapılar açabilen düşünce unsurlarıdır. Felsefenin böyle bir bilgi türü olmasının sunduğu olanaklar öyle geniştir ki, bugüne dek belki de hiçbir bilgi türü bu yetkinliğe erişememiştir. Dolayısıyla çağlar öncesinden dahi olsa, bütün filozofların bugüne söylediği bir şeyler vardır. Aristoteles de bu filozoflardan biridir; belki de en çok şey söyleyenidir. Bunu ortaya koyma çabası olan bu çalışma, Aristoteles'te canlılığın ve canlı varlıkların dayandığı neden (*aitia/aition*) veya amaç (*telos*) düşüncesinden hareketle yüzünü güncele dönmektedir.

Bu çalışmada öncelikle Aristoteles'in canlılık sorununa bakışına, canlılık ve canlı varlıklar üzerine yapmış olduğu incelemelere ve canlı varlıkları inceleme yöntemine yer verilmiştir. Sonrasında çalışmanın etrafında şekillendiği temel kavram olan *psykhe* ayrıntısıyla ele alınmış, canlı varlık türlerinin *psykhe*'nin yetileriyle nasıl belirlendiği üzerinde detaylıca durulmuştur. Son olarak, yine *psykhe* ile ilişkisinde insanın yetilerine ve olanaklarına odaklanılarak nasıl ve ne türden etkinliklerde bulunduğu irdelenmiştir. Çizilen bu genel hattan anlaşılacağı gibi, çalışmanın etrafında şekillendiği kavram *psykhe*'dir.

Bedenden ayrı bir varoluşu olmadığı düşünülerek somut olarak ilk kez Aristoteles'te 'can' anlamında kullanılan *psykhe*, canlı varlıkları cansızlardan ayırması bakımından canlı varlıkların ilkesi, yani nedeni (*aitia/aition*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles *psykhe* kavramıyla yalnızca canlı varlıkları cansızdan ayırmamakta, barındırdığı yetiler gereği, farklı canlı varlık türlerinin varlığını da kabul etmektedir.

Aristoteles'in *psykhe* kavramına kazandırmış olduğu bu anlam, insan gibi hayvanın ve bitkinin de canlı olduğunu ifade etmektedir.

Öte yandan Aristoteles, ortaya koyduğu *psykhe* kuramıyla bitkinin beslenme, hayvanın duyumlama, insanın ise *nous* yetisine sahip olduğunu ve bu yetilerden her birinin canlı varlık türlerinden birine özgü olduğunu dile getirmektedir. Buradan hareketle *psykhe,* genel anlamda canlılığın nedeni (*aitia*/*aition*) olmakla birlikte, canlı varlıklar varoluşlarını *psykhe*'nin barındırdığı yetilerin işlevlerinin yerine gelmesiyle ortaya koyduklarından, aynı zamanda canlılığın amacını (*telos*) da ifade etmektedir. Çünkü Aristoteles'te bir canlı varlığın yetisini gerçekleştirerek işlevini yerine getirmesi, yani ulaşabileceği nihai formuna erişmesi, onun amacıdır. Buradan hareketle beslenme yetisi bitkinin, duyumlama yetisi hayvanın, *nous* ise insanın hem nedeni hem de amacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan *psykhe,* canlılığın tek bir ilkeye dayandırılabilmesini mümkün hale getirmenin yanı sıra, ereksel neden bağlamında değerlendirildiğinde sahip olduğu yetilerle canlı varlık türlerini belirlemekte, yani birbirlerinden ayırmaktadır. Çünkü *psykhe*'nin yetilerinden her biri, özgü olduğu canlı varlık türünün nedeni veya amacını belirlediğinden her canlı varlık türünü o tür yapan neden veya amaç, birbirinden farklı doğaları ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle her canlı varlık türünün kendine özgü bir doğası (*physis*) olduğundan onların nedeni veya amacı olan yeti ve işlevleri birbirlerinden farklıdır. Buna göre, canlı bir varlığın doğasına uygun yaşaması onun amacını ifade etmektedir.

Bununla birlikte, yetilerden her birinin bir canlı varlık türüne ait olduğu bu özgünlük durumu dışında, Aristoteles'te *psykhe*'nin içleyici bir nitelikte olduğu görülmektedir. Çünkü Aristoteles'te hayvan, bitkinin beslenme yetisine ek olarak duyumlama (*aisthesis*), insan ise beslenme ve duyumlamanın yanında *nous* yetisiyle donatılmıştır. Bu bakımdan canlı varlık türlerinin Aristoteles'te birbirlerine göre taşıdıkları fazlalık(lar)la varoldukları söylenebilmektedir. İnsan da sahip olduğu *nous* yetisi ve onun işlevi olan *noesis* ile hem diğer canlı varlık türlerinden ayrılmakta hem de onlara göre taşıdığı bu

fazlalık nedeniyle etik, politika gibi üst etkinlikler ortaya koyarak doğasına uygun bir yaşam sergilemektedir.

Aristoteles'te önemli bir yere sahip olan *psykhe* kuramı bitki, hayvan ve insanın *psykhe*'ye sahip olması bakımından canlı olduklarını temele alarak insanın da doğada varolan diğer canlı varlık türlerinden yalnızca biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu, Aristoteles'in canlılığı tek bir ilkeye dayandırdığı ve buradan hareketle de insana canlı varlıklar dünyasında bir üstünlük tanımadığını ifade etmektedir. Öte yandan *psykhe*'nin, farklı yetileri barındırması bakımından canlı varlık türlerini bu yetilere göre belirleyerek birbirlerinden ayırması, her canlı varlık türünün farklı yetilere ve bu yetilere bağlı olarak da farklı olanaklara sahip olduğunu ifade ederek onların kendilerine özgü bu yeti ve olanaklarla özel olduğunu vurgulamakta ve yine insana bir üstünlük atfetmemektedir. Bu bakış açısından hareketle, Aristoteles'te her canlı varlık türü gibi insanın da ayrı bir yere sahip olduğu söylenebilir. İnsan, *psykhe*'nin ona sunduğu *noetik* olanaklar gereği, diğer canlı varlık türlerine göre konuşma (*legein*), erdemlere sahip olma, etik yargıda bulunma, devlet kurmak gibi -çeşitlilik bakımından zengin sosyal organizasyon türleri- "üst" etkinlikler ortaya koyabilmektedir; evet ama bu, onun üstün olduğu ve bu sebeple de her şey üzerinde hak sahibi olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü insan diğer canlı varlık türleri gibi, sahip olduğu olanaklar gereği öyledir.

Aristoteles'te insanın sahip olduğu yetiler ve olanaklar gereği öncelikle bir *zoon politikon* (politik canlı) olduğunu söylemek gerekiyor. Ancak onun politik bir canlı olması, onu hayvandan keskin çizgilerle ayıran bir nitelik değildir. Çünkü insandan başka politik organizasyon ortaya koyabilen birçok hayvan bulunmaktadır. İnsanın doğal olarak *bios politikos*'un içinde varolması, yani *polis*'in bir üyesi olması onu diğer politik canlılardan ayırmaktadır. Bunu sağlayan olanak ise insanın *zoon politikon echon*, yani konuşabilen bir politik canlı olması ve aynı zamanda doğasına uygun olarak *noetik* etkinlikler ortaya koyabilmesidir. Bu bakımdan insan, hem üst etkinlikler gerçekleştirebilen hem de bunlar üzerine konuşabilen, bunu toplumun diğer üyeleriyle paylaşabilen ve *polis*'in iyisi ile kendi iyisini bir tutabilen bir canlı varlıktır. Tüm bunlar *noetik* yetinin etkinliği ile birlikte

ortaya çıkmaktadır. Fakat bu çalışmada insan diğer politik canlılardan ayrılığının, yani ona özgü olanın tam olarak vurgulanabilmesi ve aynı zamanda da diğer canlı varlık türleriyle olan ortaklığının belirginleştirilmesi için *biyonoetik* varlık olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda *biyonoetika* kavramı da, insanın hem biyolojik hem de düşünce yaşamına sahip olduğuna işaret etmek amacıyla kullanılmıştır.

İnsanın ne biyolojik yaşamı ne de *nous*'a dayalı yaşamı onun nihai amacı olan *eudaimonia*'ya ulaşması yönünde tek başına etkendir. İnsan *eudaimonia*'ya *biyonoetik* bir varlık olmasıyla sahip olabilmektedir. Fakat *eudaimonia*, *biyonoetik* bir varlık olan insanın *noetik* yanının gerçekleşmesiyle ortaya çıkan bir yetkinlik halidir. Bu bağlamda insanın *biyonoetik* bir varlık olarak *noetik* etkinlikler ortaya koyarak *bios politikos*'un içinde varolması, yani işlevini yerine getirmesi, insanın amacı olan *eudaimonia*'ya ulaşmasındaki en önemli etkendir. Çünkü nihai amaç (*telos*) olan *eudaimonia*'ya ulaşmak için öncelikle *polis*'te varolmanın gerekliliği, insanı insan yapan unsurlardan biridir. İşte bu sebeple *eudaimonia*, aynı zamanda insanın nedenidir (*aitia/aition*).

Bu bilgilerin ışığında, Aristoteles'in *psykhe* kavramı, hiçbir canlı varlık türünü bir diğerine üstün görmemekte, onların yalnızca sahip oldukları olanaklar doğrultusunda birbirlerine göre farklı etkinliklerle bir yaşam sergilediğini ifade etmektedir. İnsan, doğada, diğer canlı varlık türlerine göre daha fazla yetiyle ve olanakla donatılmıştır. Bu sebeple insanın sahip olduğu potansiyeli, yani onun insan olmasının nedeni olan doğasını gerçekleştirerek diğer canlı varlık türlerinden farkını ortaya koyması beklenmektedir. Oysa çağımızın problemlerine odaklandığımızda insanın, canlı bir varlık olmasının ona sunduğu olanakları tam anlamıyla gerçekleştiren bir yaşantı ortaya koyamadığı görülmektedir. Yüz yılımızda yaşanan savaşlar, katliamlar, sürgünler ve tahribatların bunun en yakın göstergeleri olduğu söylenebilir. İnsanlığın ve doğanın tüm bu tahribatının alışılagelmiş, sıradanlaşmış, ciddiyeti kaybettirilmiş sorunlar olarak artık önüne geçilemez boyutlara ulaştığı görülebilir. Bu eylemlerin altında, canlılığın ve canlı varlıkların taşıdığı olanakların değersizleştirilmesi ve giderek artan bir ilkesizlik sorunu olduğu görülüyor.

İnsanın bu şekilde sürekli olarak hem kendisi hem de diğer canlı varlık türlerinin olanaklarını göz ardı etmesi, bugün hala bölgesel savaşlar yaşanmasına, insanlığın her geçen gün bir dünya savaşı tehlikesiyle karşı karşıya gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda insan, insan olmasının nedeni olan *nous* yetisi ve onun işlevi olan düşünme edimiyle her ne kadar doğasına uygun olarak kendi iyisini gerçekleştiriyor görünse de her zaman iyi olan eylemler ortaya koyamamaktadır. Çünkü düşünme insan için salt bir edim değildir; ona aynı zamanda tercih, ölçüp tartma, orta olanı bulma gibi unsurlar da eşlik etmektedir. Bitki için beslenmek, hayvan içinse duyumlamak kendi varlığı için onun iyisi iken, insan için yalnızca düşünme (*noesis*) edimini gerçekleştirmek onun olanaklarını tam olarak gerçekleştirdiği, kendi iyisine uygun bir varoluş sergilediği anlamına gelmemektedir. İnsan doğa içinde ve üst etkinlikler ortaya koyabilme yetisine sahip politik bir varlık olarak ancak hem doğa hem de türünün diğer üyeleriyle ilgili olarak *nous*'un tüm imkânlarıyla etkin hale gelmesiyle türünün varlığını garanti altına alabilecektir. Buna göre, insanın kendini tam anlamıyla ancak onun insan olarak ifade edilmesini sağlayan nedeni olan kendi doğasına yönelerek var edebileceği söylenebilir. İşte insanın bu doğasına yönelme hali, aynı zamanda onun amacına karşılık gelmektedir.

Yüzyıllar içinde her ne kadar dinsel bakışlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmış olsa da Aristoteles'te insanın amacı, onun nedeni de olan *nous* yetisine uygun olarak düşünme işlevini yerine getirmek ve buna göre eylemde bulunmaktır. Çünkü insan, sahip olduğu *psykhe* sayesinde kendinde barındırdığı olanakları gerçekleştirerek varolmanın dışında, kendine aşkın herhangi bir varlığa hizmet için yaratılmamıştır. Bu yetiler ona doğa tarafından verilmiştir ve kendisi de doğal bir varlık olan insanın varolabilmesi için sahip olduğu olanaklara göre yaşaması gerekmektedir. Bu bağlamda insanın öncelikli amacı, her canlı varlık türünde olduğu gibi, kendi türünün devamlılığını sağlamak, sonrasında ise kendine özgü amacı ve onun insan olarak belirlenmesinin nedeni de olan düşünme edimini gerçekleştirmektir. Düşünme, insanın üst etkinlikler gerçekleştirebilmesinin nedenidir. İnsanın düşünmesi ve düşünme ile birlikte meydana gelen *noetik* etkinliklerle *eudaimonia* ortaya çıkmaktadır. Buna göre, canlı varlık türlerinden yalnızca insanın sahip olabileceği bir şey olması bakımından insanın sergilediği yaşantıyla birlikte ortaya çıkan *eudaimonia* da insanın amacını ifade etmenin yanında, aynı zamanda onun nedenidir.

Eudaimonia, insanın toplumsal bir varlık olarak *bios politikos*'u ortaya koyabilen bir canlı varlık türü olmasından dolayı temel dayanağını *polis*'te bulmaktadır. Bu da, insanın nihai amacı olan *eudaimonia*'ya ulaşması için erdemli bir toplumun ne denli gerekli olduğunu gözler önüne sermektedir. Çünkü Aristoteles'te *eudaimonia,* ancak erdeme göre yaşamayla elde edilebilecek bir yetkinlik olup erdemli yaşamak ise bireysel değil, toplumsal olarak gerçekleştirilebilecek bir etkinliktir. Bunun tarihte Antik Yunan için bu şekilde olduğu öne sürülebilir. Çünkü günümüz açısından bakıldığında hem devlet kavramı oldukça geniş bir yelpazeye yayılmış, başka pek çok bileşenle ilişkilendirilmiş hem de erdem kavramı dinlerden tutun da birbirinden farklı birçok ahlak yasası, gelenek-görenek vesaire ile birlikte ele alınır olmuştur. Fakat bugün yaşananlar göstermektedir ki, tüm bilgi bilimsel, teknik ve teknolojik ilerlemeler, değişen siyasal rejimler göz önüne alındığında dahi insanlık, çağının gerisinde kaldığı gerçeği ile yüzleşmek durumundadır. Bugün işte bu nedenle Aristoteles'in farklı bir bakış açısı sunabileceği düşüncesiyle onu yeniden okuma gereği hissediyoruz. Bugün bir ilerleme olarak çoğu hastalıktan ölmüyoruz; aşılar üretiyor, insanlığın aydınlık birikimi sayesinde tedavi ediliyor, salgın hastalıkları yeniyoruz. Fakat hala yaşamak için mecbur olduğumuz doğayı tahrip ediyor, her şeyin insanlığa hizmet etmek uğruna var olduğu düşüncesinde diretiyoruz; hala bizden olmayanı ötekileştiriyor, hiçbir bilgisel temeli olmayan meşruiyetler yaratıyoruz. Dolayısıyla temel güdüsü öncelikle kendi türünden olanı korumak ve türünün devamlılığını sağlamak olan bizler kendi doğamıza aykırı davranıyoruz.

İşte bu şekilde insanın doğadaki her şeyin üzerinde olduğu bir anlayışla yaşama bakmak hem doğayı tahrip etmenin hem de kendi türünü yok etmenin sözde meşru zeminini oluşturmaktadır. Fakat insanın yaşayan şeylere *psykhe*'den hareketle bakarak, bu ilkeyi diğer canlı varlık türleriyle ortak olarak paylaştığının ve diğerlerinden yalnızca doğanın ona sunduğu olanaklarla ayrıldığının bilincinde olmasının insanlığın onulmaz yaralar almaması için önemli bir başlangıç noktası olabileceği düşünülmektedir. Sonuçta felsefe, bir yerde ilke koyma işidir ve koyulan her bir ilke, insan yaşamı için bir hareket noktası oluşturmaktadır; yaşamın hangi yönde gideceği, nasıl şekilleneceği konusunda belirleyici olabilmektedir. İşte bu nedenle, Aristoteles'in *psykhe* kuramının yıkıcı, eksiltici, dışlayıcı bir bakış açısı değil, yapıcı, bütünleştirici ve kapsayıcı bir düşünme biçimi sunması

bakımından günümüz sorunlarını anlama ve yeni olanaklar inşa etme yolunda bir ilke vasfı taşıyabilecek güçte olduğunu iddia etmekteyiz. Bu çalışmada, bu iddianın güçlü dayanakları olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç olarak, Aristoteles'in *psykhe* kavramından hareketle canlılık ve canlı varlıklar üzerine ortaya koyduğu görüşler, belki tek başına savaşları, katliamları sona erdirmeyecek, doğanın tahrip edilmesini engelleyemeyecektir. Fakat doğaya, canlılığa ve canlı varlıklara bu bakış açısıyla bakmanın, günümüzde bu sorunlarla ilgili olarak eyleme geçme yetkisine sahip gelişmekte olan bilim ve bilim dalları ile uygulama alanlarına ilkesel nitelikte bir zemin sunabilme, evrensel geçerlilikte yeni etik değerler ortaya koyabilme, geleceğin iktidarları için yol gösterici olabilme ve hiç değilse daha iyi bir dünyanın mümkün olduğuna dair umudu kuvvetlendirerek insanlık için bir hareket noktası olabilme imkânı sunabileceği düşünülmektedir. Bugün bu umudun yalnızca imkân dâhilinde olması bile, onun gerçekleştirilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Bu umudu pekiştirmek ve hayata geçirmek ise gücünü, insanın kendi olanaklarından aldığı eyleme dayalı yaşamıyla mümkündür. Dolayısıyla, son olarak denebilir ki canlılık, doğa ve insanlığın geleceği yine insanın ellerinde yükselecektir. Bunun için ise insan, öncelikle kendinde taşıdığı olanakların ve dolayısıyla da sınırlarının farkında olmalıdır; yani en kadim öğütlerden birinin söylediği gibi, insan kendini bilmelidir.

KAYNAKÇA

AGAMBEN Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, 3.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

AKARSU Bedia, *Max Scheler'de Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.

ARENDT Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 8.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

ARISTOTLE, *History of Animals*, çev. M. A. Richard Cresswell, London: Oxford, 1883.

ARISTOTLE, *On the Generation of Animals*, çev. Arthur Platt, http://www.esp.org/books/aristotle/generation-of-animals/.

ARISTOTLE, *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, çev. A. L. Peck and E. S. Forster, London: Harvard University Press, 1961.

ARİSTO, *Organon V: Topikler*, çev. Prof. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.

ARİSTOTELES, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

ARİSTOTELES, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Beyaz Erkızan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

ARİSTOTELES, "Hayvanların Üremesi Üzerine, III, 10", çev. Ömer Aygün, *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 202-207.

ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017.

ARİSTOTELES, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 7.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

ARİSTOTELES, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

ARİSTOTELES, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 5.b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 2.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2.b., İstanbul: Divan Kitap, 2019.

ARİSTOTELES, *Parva Naturalia*, 1.b., çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 5.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

ARNHART Larry, "Rejimlerin İncelenmesi Olarak Siyaset Bilimi: Aristoteles'in *Politika*'sı", *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, 5.b., Ankara: Adres Yayınları, 2013.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 7.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

ARSLAN İshak, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 3.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

ATAYMAN Veysel, *Devlet'e Giriş*, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006.

AYDIN ÇAĞLIYAN Ebru, "Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*: Ahlak Ve Siyaset Üzerine Bir İnceleme", *SineFilozofi Dergisi*, C.4, S. 8 (2019), ss. 366-374.

AYGÜN Ömer, "Aristoteles'te Arı İletişimi", *Cogito*, S. 80, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, ss. 229-243.

AYGÜN Ömer, "Giriş", *Ruh Üzerine,* Aristoteles, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, 2.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, ss. 7-26.
AYGÜN Ömer, "Aristoteles İş Başında *Hayvanların Üremesi Üzerine*, III, 10", *Cogito,* S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 208-236.
BABÜR Saffet, ""Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı", *Özne,* S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 133-139.
BAŞTÜRK Efe, "Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve *Prohairesis*", *Kaygı,* S. 18, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019, ss. 206-224.
BAŞTÜRK Efe, *Biyonoetika'nın Doğuşu: Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politik ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.
BECERMEN Metin, *Hakikatten Yoruma, İktidardan Diyaloga Felsefi Bir Serüven*, Bursa: MKM Yayıncılık, 2011.
BECERMEN Metin, *İzler ve Patikalar,* 1.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017.
BERTİ Enrico, "Aristoteles", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan,* ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, ss. 239-280.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine", *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 15-32.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine,* 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 89-99.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimleri Üzerine Bir İnceleme (II)", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 93-105.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (III)", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 93-107.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine (I)", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 83-93.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*,1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 165-179.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü (*Essentialist*) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 13-53.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "İyi Yaşam (*Eu-Zen*) ve İyi Ölüm (*Eu-Thanasia*) Üzerine Aristotelesçi Bir Yaklaşım", *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 77-75.
BEYAZ ERKIZAN H. Nur, "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu-Zen*)-I-", *Aristoteles Yazıları-Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, 1.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, ss. 11-23.
BONELLİ di Maddalena, "Parmenides ve Zenon", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan,* ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, ss. 47-58.
CENGİZ Erdal, "Aristoteles'in Erdem Öğretisi ve Mutluluk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 52, Ankara, 2010, ss. 43-51.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 5.b., İstanbul: Say Yayınları, 2015.
CEVİZCİ Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2016.
CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 6.b., İstanbul: Say Yayınları, 2017.
CEVİZCİ Ahmet, "Aristoteles: Hayatı ve Eserleri", *Parva Naturalia,* Aristoteles, çev. Furkan Akderin, 1.b., İstanbul: Say Yayınları, 2019, ss. 7-18.
CLERİCUZİO Antonio, "Yaşayan Dünya: Bitkiler, Hayvanlar ve İnsanlar", *Antik Yunan,* ed. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 1.b., İstanbul: Alfa, 2017, ss.1080-1090.
COOPER John M., "Aristotle on Natural Teleology", *Knowledge, Nature, and The Good: Essays on Ancient Philosophy,* New Jersey: Princeton University Press, 2004, ss. 107-130.
COOPER John M., "Hypothetical Necessity", *Knowledge, Nature, and The Good: Essays on Ancient Philosophy,* New Jersey: Princeton University Press, 2004, ss. 130-148.
COPLESTON Frederick, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, 3.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
CORNFORD F. M., *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celal Şengör ve Senem Onan, 6.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
CRUBELLIER Michel, PELLEGRIN Pierre, *Aristoteles-Filozof ve Bilme Meselesi*, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
ÇAĞRI Esra, "Aristoteles'te *Phantasia* Üzerine", *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss.139-149.
ÇAĞRI MUTLU Esra, "Aristoteles'te Mekanik Açıklama Vs. Ereksel (*Teleolojik*) Açıklama", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 62 (2017), ss. 155-169.
ÇAĞRI MUTLU Esra, "Aristoteles'te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü", *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss.115-130.
ÇANKAYA Aylin, "Aristoteles'te Mükemmel Yaşamın Neliği", *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 207-219.
ÇANKAYA Aylin, "Aristoteles'te *Nous* ve *Noesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler", *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 131-149.
ÇELGİN Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.b., İstanbul: Alfa, 2018.
ÇELİK Sara, *Bilgi Felsefesi/İlçağ'dan Yeniçağ'a*, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2016.
ÇOTUKSÖKEN Betül, "Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik, *Özne,* S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 87-95.
ÇÜÇEN A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, 6.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017.
ÇÜÇEN A. Kadir vd., *Varlık Felsefesi*, 4.b., Bursa: Ezgi Yayınevi, 2017.
DAŞKAYA İbrahim, "Felsefe Tarihine Eleştirel Bir Bakış Presokratik Düşüncede "Ruh" Kavrayışı", *Felsefe Dünyası,* S. 48, Ankara, 2008, ss. 107-135.
DENKEL Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2011.
DURALI Teoman, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", *Felsefe Arkivi*, S. 24, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984, ss. 257-343.
DURALI Teoman, "Aristoteles'in "Kategoriler"inde, "Fizik"i ile Metafizik"inde Değişme ve Zaman Sorunları", *Felsefe Arkivi*, S. 26, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, ss. 93-124.
DURALI Teoman, "Canlı-Cansız Antinomisi", *Felsefe Konuşmaları,* Sadettin Elibol, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, ss. 96-114.

DURALI Teoman, “”Rastlantı ile Zorunluluk” Açısından Canlılar Bilimi”, *Felsefe Arkivi*, S. 27, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990, ss. 1-44.
DURALI Teoman, “Biyoloji Sorunu”, *Felsefe Arkivi*, S. 28, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991, ss. 27-70.
DURALI Teoman, “Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi”, *Sosyoloji Dergisi*, S. 22, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2011, ss. 455-471.
DURALI Ş. Teoman, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 2.b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
DURHAN Gülümser, *Aristoteles ve Platon'da Analoji*, İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
DÜRÜŞKEN Çiğdem, “Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I”, *Felsefe Arkivi*, S. 29, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994, ss. 75-85.
ELMAS Mehmet Fatih, “Platon'da Varlık ve Oluş Sorunu”, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, 1.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019, ss. 31-49.
ERKIZAN Nur, “Aristoteles'te *Entelecheia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar-II”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 29, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, ss. 51-56.
ERKIZAN H. Nur, “Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi”, *Aristoteles*, ed. Kaan H. Ökten, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss. 33-93.
ERKIZAN H. Nur, “Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'un Özcü (*Essentialist*) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 173-207.
ERKIZAN H. Nur, “Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine”, *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 237-247.
ESENYEL Melek Zeynep, “İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış”, *Kaygı*, S. 18, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2012, ss. 210-220.
FURTH Montgomery, *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelean Metaphysics*, New York: Cambridge University Press, 1988.
FREEMAN Charles, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, 4.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
GERALD J. J. Fitz, “Doğadaki “Madde” ve Doğanın Bilgisi: Aristoteles ve Aristotelesçi Gelenek”, çev. Esra Çağrı, *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss.111-133.
GİLSON Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 2.b., İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, 19.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
GÖREN Erman, “Antik Çağ Destan Geleneğinde Ruh ve Öte Dünya”, *Doğu Batı*, S. 40, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, ss. 123-141.
GUTHRIE W. K. C, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
GUTHRIE W. K. C, *Yunan Felsefe Tarihi-VI: Aristoteles-Bir Buluşma*, 1.b., çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021.
GÜNAY Mustafa, “Aristoteles'in İnsan Anlayışı”, *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 248-256.
GÜNAY Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, 1.b., İzmir: İlya Yayınevi, 2003.

GÜNSOY KAYA Funda, *Felsefe İle Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
GÜREMEN Refik, "Nikomakhos'a Etik 1098A3-6 Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, S. 44, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, ss. 1-18.
GÜREMEN Refik, "Aristoteles'te Dilin Politik Rolü", *Felsefe Tartışmaları*, S. 53, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016, ss. 16-38.
GÜVEN Ebru, "Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri", *Arkhe-Logos*, S. 4, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017, ss. 149-183.
HARTMANN Nicolai, *Aristoteles ve Hegel-Diyalektik, Mantık, Ontoloji*, çev. Saygın Günenç, 2.b., Ankara: Fol Kitap, 2021.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Felsefe Tarihi 2. Cilt-Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. Doğan Barış Kılınç, 1.b., İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
HERAKLEITOS, *Fragmanlar*, çev. C. Cengiz Çevik, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
HESIODOS, *İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu*, çev. Furkan Akderin, 3.b., İstanbul: Say Yayınları, 2015.
KALAYCI Nazile, "*Daimon*'dan *eudaimonia*'ya: Aristoteles'te Mutluluk", *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 257-274.
KAROL Sevinç vd., *Biyoloji Terimleri Sözlüğü*, 5.b., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
KARTAL SOYSAL Esra, "Aristotelesçi Biyolojinin Temeli Olarak Fizik", *Divan*, S. 44 (2018), ss. 61-90.
KAYA Mustafa, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 18 (2014), ss. 91-98.
KRANZ Walther, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları, 2014.
KUÇURADI Ionna, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 53-62.
KUÇURADİ İonna, "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında*, 4.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2010, ss. 163-174.
KUÇURADİ İonna, *İnsan ve Değerleri*, 8.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.
LEAR Jonathan, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, çev. Ayşegül Yurdaçalış ve İlknur Ulkun Kelso, 1.b., İstanbul: Alfa, 2020.
LEUKIPPOS, DEMOKRITOS, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çev. C. Cengiz Çevik, 2.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
LEVİN BASUT Lale, "Mutluluk Bir *Energeia* mı Yoksa Bir *Entelekheia* mı?" *Kaygı*, S. 24, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2015, ss. 31-40.
MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 3.b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
MONOD Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 1.b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1983.
MUTLU Barış, "Aristoteles'te *Polis*'in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelir?", *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 247-265.
MUTLU Barış, *Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

NIETZSCHE Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* çev. Göksu Birol, Ankara: Dorlion Yayınları, 2019.
NUSSBAUM M. Craven, "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", çev. H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları-Etik ve Politika Üzerine*, 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 183-191.
NUSSBAUM Martha Craven, "Phantasia ve Oreksis", *Arkhe-Logos,* S. 4, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017, ss. 67-75.
NAGEL Thomas, "Aristoteles'in *Eudaımonıa*/Mutluluk Üzerine Düşünceleri", çev. H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları-Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine,* 1.b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012, ss. 98-109.
OBER Josiah, "Political Animals Revisited", *The Good Society*, S. 22, Pennsylvania: Penn State University Press, 2013, ss. 201-214.
ÖKTEN Adem, *Nedensellik, Zorunluluk ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe ile Bilimde Anlam ve Kullanımları*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
ÖKTEN Kaan H., "Prohairesis ve Dikaiosune", *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 302-317.
ÖNER Murat, *Aristoteles Biyolojisinin Yıkılış Süreci*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
ÖZCAN Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
ÖZCAN Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, 1.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
ÖZCAN Zeki, "Aristoteles'te Nous Kavramı", *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss.150-180.
PETERS Francis E, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
PLATON, *Phaidon,* çev. Nazile Kalaycı, 1.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
PLATON, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
PLATON, *Phaidros*, çev. Birdal Akar, 1.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.
PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 28.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
PLATON, "Kratylos", *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, 14.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017, ss. 195-261.
PLATON, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2018.
PLATON, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, 3.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2020.
RANCIERE Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
ROHDE Erwin, *Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, 1.b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
ROSS W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 4.b., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020.
RUSSELL Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2002.
SASSI Maria Michela, "Anaksagoras ve Demokritos", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, ss. 66-73.

SASSI Maria Michela, "Herakleitos ve Empedokles", *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*, ed. Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, çev. Leyla Tonguç Basmacı, 4.b., İstanbul: Alfa, 2022, ss. 58-66.

SCHELER Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, 2.b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.

SIDIROPOULOU Chryssi, "Platonik Düalizm ve Ruh: Bir Yaklaşım Denemesi", *Felsefe Tartışmaları*, S. 30, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Boğaziçi Yayınevi, 2003, ss. 61-67.

TAĞMAN S. Ertan, "Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı", *Dört Öge*, S. 13 (2018), ss.85-106.

TAYLOR Alferd Edward, *Aristoteles/Varlık, Erdem ve Yöntem*, çev. Aylin Çankaya vd., 1.b., Ankara: FOL, 2020.

THILLY Frank, *Bir Felsefe Tarihi*, çev. Nur Küçük ve Yasemin Çevik, 2.b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.

TOPAKKAYA Arslan, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, 1.b., Ankara: Nobel Yayın, 2014.

TOPDEMİR Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 32 (2000), ss. 23-35.

USLU Serdar, "Mitos Temelli Ruh Tasarımının Bir Örneği Olarak Homeros'ta Psykhe Kavramı", *Dört Öğe*, S. 2 (2012), ss. 211-222.

YALÇINER Ruhtan, "Bios Politikos", *Biyopolitika-Cilt 1: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, ed. Onur Kartal, 2.b., İstanbul: NotaBene Yayınları, 2017, ss. 49-82.

YURTSEVER Aynur, "Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı", *Özne*, S. 11-12, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016, ss. 247-265.

YÜCEFER Hakan, "Ruhun Tanımı 1-En Genel Tanım", http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/01/ruhun-tanm-1-en-genel-tanm.html, (Erişim Tarihi: 24.01.2023).

YÜCEFER Hakan, "Ruhun Tanımı 2-Kavramsal Ayrımlar", http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/01/ruhun-tanm-2-kavramsal-ayrmlar.html, (Erişim Tarihi: 24.01.2023).

YÜCEFER Hakan, "Ruhun Tanımı 3-Olgusal Ayrımlar", http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/02/ruhun-tanm-3-olgusal-hazrlk.html, (Erişim Tarihi: 24.01.2023).

YÜCEFER Hakan, "Ruhun Tanımı 4-Aristo Maddecilere ve Ruhçulara Karşı", http://yasamisaretleri.blogspot.com/2010/04/ruhun-tanm-4-aristo-maddecilere-ve.html, (Erişim Tarihi: 24.01. 2023).

YÜCEFER Hakan, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", *Cogito*, S. 80, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, ss. 196-229.

YÜCEFER Hakan, "Aristoteles'in Metafiziği", *Cogito*, S. 77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 9-50.

WHITEHEAD Alfred North, *Doğa Kavramı*, çev. Sercan Çalcı ve Songül Köse, 1.b., İstanbul: Alfa, 2017.

ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 4.b., İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Ek Kaynaklar

ARENDT Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara, 7.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

GOETHE, *Faust*, çev. Celal Öner, 1.b., İstanbul: Oda Yayınları, 2001.

HÜHNERFELD Paul, *Heidegger, Bir Filozof, Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.