

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

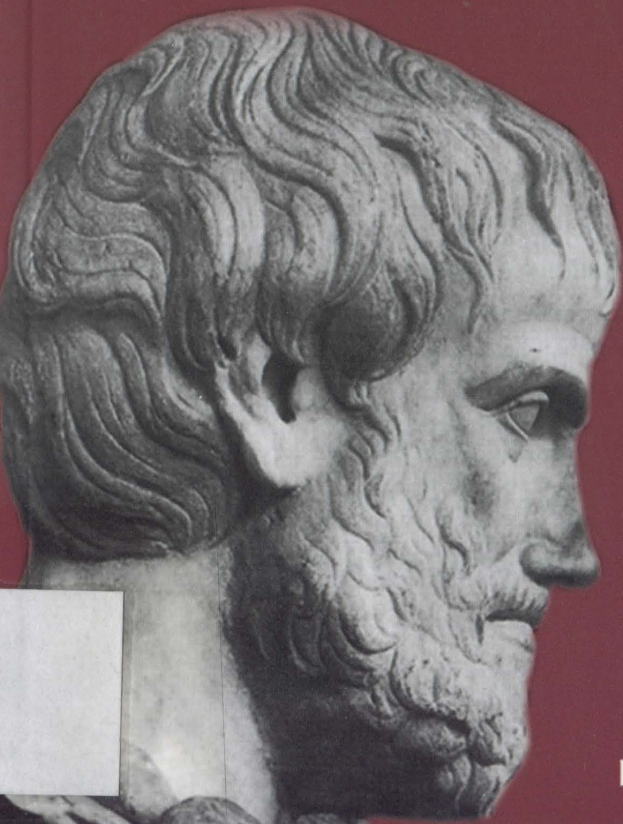
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

# BİYONOETİKA'NIN DOĞUŞU

Aristoteles Düşüncesinde Etik,  
Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi

Efe Baştürk



phoenix 

# BİYONOETİKA'NIN DOĞUŞU

*Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve  
Canlı Yaşamın Yönetimi*

Efe Baştürk

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

## **BIYONOETİKA'NIN DOĞUŞU**

*Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*  
**Efe Baştlürk**

**Kapak ve Sayfa Düzeni:** Gamze Uçak  
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.  
Eylül 2019, Ankara

**ISBN No:** 978-605-7789-01-3

**Phoenix Yayınevi-Ünal Sevlndik**

Yayıncı Sertifika No: 11003  
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1  
Kızılay, Ankara

Tel: 0(312) 419 97 81 pbx

Faks: 0(312) 419 16 11

**e-posta:** [info@phoenixkitap.com](mailto:info@phoenixkitap.com)

**http://www.phoenixyayinevi.com**

**Baskı:**

Tarcan Matbaacılık Yayın. San.

Sertifika No: 25744

İvedik köy mah. İvedik cad. No: 417/ A

Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 384 34 35

**Dağıtım:**

**Siyasal Kitabevi**

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

**e-posta:** [info@siyasalkitap.com](mailto:info@siyasalkitap.com)

**http://www.siyasalkitap.com**

***Arkhe Deniz'e,***

**Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK:** 1983 Ankara doğumlu. Gazi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirdikten sonra aynı üniversitede Siyaset ve Sosyal Bilimler alanında yüksek lisansını tamamlayan yazar, doktorasını Ankara Üniversitesi'nde Siyaset Teorisi alanında aldı. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde çalışmakta olan Efe Baştürk'ün antik siyasal düşünce, siyaset felsefesi ve postyapısal teori alanında yayımlanmış ulusal ve uluslararası çalışmaları bulunmaktadır.

# İÇİNDEKİLER

**Giriş .....** 9

**Birinci Bölüm:.....** 23

Aristoteles felsefesinde bilim-bilme ayrımı. Bilginin alethik konumundan, bilmenin olanaklı dünyasına geçiş ve nous'un merkeze alınması. Aristotelesçi Nous düşüncesine giriş. Nous-noetika ilişkisinin formel biçimleri. Noetik yetkinin işlevsel biçimi olarak duyusal algılama yetisi. Episteme neden hareket (dynamia) içinde ele alınmalıdır?

**İkinci Bölüm: .....** 49

Aristotelesçi politika felsefesinde sorunsalın belirlenmesi. Neden zoon-politicon değil biyo-noetika? Nous ve noetik işlevin soykütüksel formlarına giriş. Homeros'ta nous formunun işlenmesi. Anaksagoras ve devindirici nous ilkesi: hareket olarak varlık, hareket ettirici sabit nous düşüncesi.

**Üçüncü Bölüm: .....** 73

Aristotelesçi ayrımın arkeolojisi: tanrısal noetika ile insansal noetika arasındaki farkın nedenleri ve bunların Aristoteles'te sorunsallaştırılma biçimlerinin kaynakları. Ksenophanes ve Tanrısal olanın belirlenmesinde nous'un işlevi. Herakleitos'ta İnsansal nous: logos ve görme yetisi ile Yasa arasındaki bağlantının açılması.

**Dördüncü Bölüm: ..... 89**

Aristotelesçi noetik formların incelenmesi I: Noetik ayrımın kökeninde hayvan-varlık ile insan-varlık arasındaki bölünmeler. İnsan-varlığı neden noetika dahilinde düşünmek zorundayız ve bu zorunluluğun formel kategorileri nelerdir? İnsanın canlılığında hayvansal varlıktan ayrılma ve noetik varoluşun göstergesi. Yaşam (bios) fenomeninin ilksel belirleniminde Aristotelesçi uğrak: insana uygun yaşam sorunsalının inşa edilmesi. Maddi yaşam ile anlamlı yaşamın noetik kökeninde insan varoluşunun özdeksel etkisi. Etik biliminin konusu ve kuruluşu: anlamlı yaşamın noetik formu olarak etik.

**Beşinci Bölüm: ..... 113**

Noetika'nın konusu olarak iyi yaşam (eu zen) sorunsalı. Aristotelesçi noetikada insanın konumunun belirlenmesi. İnsana uygun yaşamın bilimi olarak etik. Etik neden noetik bir faaliyetin bilimi sayılmalıdır? Nikomakhos'a Etik metninin noetik okunuşu. İnsanın işlevi, doğası ve amacı arasındaki örtüşme ve teori-pratik birliğinin sağlanması: eudaimonia. İnsan Tanrısal Nous'a ulaşabilir mi? Biyo-noetik varlığın işlevi: nous'a dayalı theoria yaşamını energia halinde kurmak. Süreklilik-süreksizlik ikiliği çerçevesinde noetikanın belirlenmesi. Akrasia meselesi: doğrunun ölçütü bilgi midir eylem midir? Eylem sorunsalının noetik konumu ve işlevi: insani noetika neden özdeksel yaşamın ötesinde düşünülmelidir? Politika biliminin belirmesi: noetik faaliyetin imgeleştirci bağlamında süreksizlik formlarının inşa edilmesi.

**Altıncı Bölüm: ..... 143**

Etik biliminin politika bilimine dönüşü ve phronesis. Pratik bilgeliğin (phronesis) konumlandırılması ve Aristotelesçi etik-politikanın varoluşsal yansıması. Eudaimonia'nın belirlenmesindeki noetik işlev: topluluğun kökeninde yatan varoluşsal neden. Konuşma ve ses ayrımı. İnsanın konuşan varlık olmasındaki saptamaların politik anlamı. Site (Polis) neden ve nasıl konuşma üzerinden temellenir? Aristotelesçi krizis ve arkhe: kendine yeter topluluk olmanın varoluşsal



ve eidetik unsurları. Site-yurttaş birlikteliğinin varoluş düzeyinde sorgulanması. Yurttaşın noetik varoluşu ve sitenin kuruluşu. Site yaşamında yurttaşın noetik varoluşu ve phronesis meselesine geçiş.

**Yedinci Bölüm: ..... 165**

Krisis ve arkhe meselesine epokhalite üzerinden geri dönüş. Etik ve Politika metinlerinin ilişkisel okunması. Pratik bilgelik neden epokhal bir meseledir? Etik-politik bilmenin insani varoluşun yetkinleşmesiyle ilişkisi. Gemi metaforuna referans ve yurttaşın konumlandırılması. Özgürlüğün eleutheria ile bağı: kent-içinde-özgürlük ne demektir? Erdem (arete) sorunu ve politik yaşam (Site) içinde çözümlenmesi. Yasa ve yasa-yapım bilgisinin noetik-phronetik boyutu. Aristotelesçi etik-politikanın Sokrates-Platon hattından ayrılması. Aristotelesçi phronesis neden gnothi seauton ilkesiyle benzeşmez? Phronetik politika ve phronimos: yasa koyucu öznenin kent yaşamındaki konumu ve filozof-kraldan farkı. Yasa-yapımının noetik potansiyeli ile zorunluluğu. Türsel yaşamın zorunlu uğrağı olarak politik yaşam önermesi.



# GİRİŞ

*Zihin kör olduğunda, gözler işe yaramaz.*

Bir önceki kitapta ele aldığım soruyu, bu kez Aristoteles nezdinde yanıtlamaya çalışıyorum: politik düşünce, Aristoteles'te nasıl gelişmiş ve daha önemlisi, hangi düşünme, sorunsallaştırma ve kavramsallaştırma biçimleri sonucunda adına *Aristotelesçi politik felsefe* olarak diyebildiğimiz şey vuku bulmuştur? Bu nedenle, tıpkı *Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü* metninde yapmaya çalıştığım gibi, burada da Aristoteles'i incelerken onun politika felsefesinde etkili olmuş olan düşünme, kavrama ve sorunsallaştırma biçimlerini merkeze alarak bir tartışma geliştirmeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken de başlangıç savımı, Aristoteles'e dair bilinen ve üzerinde uzlaşmış bir dizi kabuller üzerinden ilerlemeyi mümkün kılan temel önermeler vasıtasıyla değil, bu önermeleri bilinen bağlamlarından farklı okumak gerektiğine dair bir öneri dahilinde geliştirmeye çalışıyorum. Aristoteles, politika felsefesini geliştirirken, tıpkı Platon'un yaptığı gibi, kendi felsefesi ile tutarlı ve bütünlüklü bir önerme ortaya koymuştur. Bu nedenle Aristotelesçi politika felsefesini anlamanın temel koşulu, Aristoteles felsefesini daha geniş bağlamda kavramaya çalışmaktır. Bu

aba, politika felsefesi ile diğ er felsefe biçimleri arasındaki örtük birlikteliği sunması bakımından önem arz eder.

Fakat hangi felsefe biçimleri diğ erlerine nazaran daha merkezdedir? Bu soru Aristoteles için bilhassa önemlidir, çünkü Aristoteles neredeyse her alanda ve konuda felsefi önermeler dile getirmiştir. Hocası Platon'dan farklı olarak, soyutluklardan ziyade somutluklara yönelmiş ve bu nedenle çok daha dünyevi bir felsefe inşa etmiştir. Aristoteles felsefesini dünyevi kılan unsur, var olmayı Platon'daki gibi epistemolojik ve a-lethik bir bağlamda düşünmemesi ve varoluşu bütünüyle dünya-içinde-olma bağlamında ele almasıdır. Dolayısıyla Aristoteles felsefesi, genel itibariyle düşünüldüğünde, insanı, etiği ve politikayı her şeyden önce dünyasal ve dünya-içindelik üzerinden okumaktadır. Bu nedenle Aristoteles felsefesi, insanın d nyasallığına, yani onun dünya-içinde-var-olmasına dayanılarak inşa edilmiştir. Dünyevilik, bu yüzden, insanın varoluşunu anlamlandıran ve onun bir insan olarak tanınmasına yol açan ve böylece onu tamamlayacak şeydir, yani insanın dünya-içinde-olmaklığıdır. İnsan, dünya-içinde-varlık olarak ve dünyada-konumlanarak ve dünya-ile-işkil nerek insandır ya da insanlaşabilendir. Bu yüzden insan, varoluşuna koyutlanmış dünyasal-olmaklık bağlamında ele alınmalıdır.

Bu dünyevi inşa içerisinde politika felsefesi de dönüşüme uğratılmış ve Aristoteles nezdinde bambaşka bir kisveye b r nm ştir. Zira politikayı epistemolojik ve a-lethik bir mesele olarak ele alan Platon'un aksine Aristoteles, politikanın dünyasal bağlamına vurgu yaparak bir felsefe geliştirmiştir. Fakat yapılması gereken ilk ve en önemli unsur, d nyasallığın anlamı ile bu anlamı oluşturan felsefi biçimlerin sorunsallaştırma mantığıdır. Elinizdeki metin öncelikle bunu açığa çıkarmaya alışıyor: Aristotelesçi politika felsefesini Aristoteles'in çizmiş olduğu hangi güzergahlarla kavramak gerekir ve yine politika felsefesi hangi felsefi yaklaşımın bir izdüşümü olarak ortaya

çıkarmıştır? Bu sorular, Aristoteles'i anlamaktan ziyade onun politika felsefesini anlamak için bağlamlar-arası bir okumanın gerekliliğine işaret etmeye çalışıyor.

İşte bu yüzden kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere, Aristotelesçi politika felsefesini kavramak için iki güzergah tespit etmeye çalışıyorum: *canlılık* ve *yaşam*. Bu iki alan, Aristoteles felsefesinde, fakat bilhassa politika felsefesinde, kritik işleve sahiptirler; çünkü bunların her biri de Aristoteles felsefesinin dünyeviliğini, yani dünya-içinde-olma meselesini içermektedirler. Aristoteles felsefesinde dünya-içinde-olmak, onun etik ve politika felsefesinde önemli bir yere sahiptir; çünkü bu sayede Aristoteles etik ve politikanın salt ontolojik muhtevasını değil, fakat pratik ve özünde insansal içeriğini de tespit etmiştir. Dünyevilik, bu bağlamda, anlamı dünya-içinde-olmaklığı üzerinden belirleyen ve bu yüzden insanı metafiziksel anlamıyla değil, fakat pratik bağlamda tanımayı ve anlamayı sağlayan bir yorumbilimsel araca dönüşmektedir. Etik ve politikanın bilgisi, Aristoteles felsefesinde, bu nedenle eş-zamanlı ve eş-anımlı olarak insanın felsefesine denk düşmektedir. Bu, hakikatin saf ve aşkın bilgisine yönelerek felsefeyi ve buna dayanarak politik felsefeyi epistemolojik ve ontolojik düzeyde insan-dışı bağlama indirgeyen Platoncu düşünceden kopuşu imlemesi nedeniyle önem arz eder.

Aristoteles, yine Platon'dan farklı olarak, statik bir hakikat (İdea) anlayışını kabul etmemiş, onun yerine neden ve sonucun, amaç ile doğanın, kısaca varlığın ve var-olmaklığın birbiriyle ilişkilendiği ve birbirinde içerildiği bir [var]-oluş düşüncesi geliştirmiştir. Var olanın nedeninin kendisine aşkın bir idea düzleminde değil de bizatihi doğasında saklı – ya da potansiyel [gücül] – olarak bulunduğu düşüncesi, var-olanın var-olmanın *eidetik* biçimleri içerisinde ele alınmasını gerektirmiştir. Böylece felsefenin ilgisi ve yönelimi, Aristoteles ile birlikte, nedenler ile biçimlerin bir arada bulunduğu düzlemlerin arayışına odaklanan bir bağlama kaymıştır. Platon'da aş-

kın idelerin a-lethik düzeyde konumlandırılmalarına karşın Aristoteles, geliştirmiş olduğu formlar öğretisiyle, var-olmanın nedenini bizatihi var-oluşa içkin biçimsellik aracılığı ile kavramanın gerekliliğine işaret etmiştir. Böylece var-olmanın hem aktüalitedeki fakat hem de a-lethik düzeydeki bilgisi, varoluşun kendinde taşıdığı ve var-olma hali ile somutlaştırdığı içkin potansiyelin göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmıştır.

Bu metinde, Aristoteles'in genel felsefi yöneliminden hareket ederek, Aristotelesçi politika felsefesinin etik, biyoloji, metafizik ve psikoloji (*psukhe*) ile buluşarak biçimlendiği kerterizleri saptamaya çalışıyorum. Bu kerterizler, birbiriyle ilişkili olduğunu düşündüğüm, iki alanda toparlanabilir: ilk olarak, Aristoteles için politika felsefesi, Platon'un aksine insan varlığından ve *insan yaşamından* bağımsız ve yalın halde bulunan saf bir ide formunda düşünülmez. Aksine, politika ve ona ilişkin felsefi temellendirmeler kaynağını bütünüyle [insan] yaşamın[ın] kendisinden alır. İkinci olarak, Aristoteles için politika felsefesi, yaşamın içinde [dünyada]-var-olma hali ile yakından ilgilidir. Bu nedenle politika felsefesi, yaşamın içindeki varlığın, yani *canlılığın* bir biçimi olarak okunmalıdır. Bu iki ana temel, Aristoteles'in politika felsefesini nasıl ele almak gerektiğine dair önemli bir ipucu sunar. Politika felsefesi, insandan ve insanı kavramanın en temel biçimlerinden bağımsız düşünülemez bir gerçekliktir ve bu gerçeklik, insan yaşamına ve insanın canlı-olma-biçimine bağlı olarak kaydedilmelidir. Başka bir deyişle, politika, Aristoteles için, insanın tam anlamıyla insan-oluşu içerisinde düşünülmesi gereken bir varoluş formudur. Aristoteles, felsefenin sistemli hale getirildiği Platon momentinden çıkılarak insanın varlıksal bağlamını merkeze alan ve kavramlaştırmaktan ziyade açıklama modeli sunan yeni bir düzleme geçilişinin işaretidir. Bu nedenle politika, Aristoteles ile birlikte, aşkınlığın ve bu aşkınlık alanının temel içeriği olan hakikatin arayışında olan bir

*felsefe* olarak değil, olgunun belirlenmesine odaklanan ve bu yönüyle hakikati olgunun içerisinde kavramaya çalışan bir *bilim* olarak anlaşılmalıdır<sup>1</sup>. Dolayısıyla Aristoteles momenti denilen evre, epistemolojik ve metodolojik bir kopuşun da işareti sayılabilir.

Ben bu kopuşu çok kısıtlı bir düzlemde, yalnızca politika felsefesi ile ilgili bağlamda ele alabileceğimiz noktalarda belirlemeye çalışıyorum. Amacım, Aristotelesçi politika felsefesinin neden Platoncu olmadığını ve neden Platon'dan sadece farklı olmayıp aynı zamanda Platon'dan ve Platoncu düşünceden bir kopuşu temsil ettiğini vurgulamaktır. Dolayısıyla kopuş, yani Platon ve Aristoteles arasındaki yarık, bu metinde politika felsefesinin bağlamı ile sınırlı tutulacaktır. Bir önceki metinde, Platoncu politika düşüncesinin soykütüğü olarak belirlemeye çalıştığım düzlemde, kendini her tür söylem, ifade ve düşünme biçimlerinden bağımsız olarak kuran ve aşkın bir hakikat alanı içerisinde ve ona referansla kurulan bir politika idesinin olduğunu göstermeye çalışmıştım. Bu politika idesi, tüm anlamını, insansal söylemlerin müdahalesine karşı zamanı ve düşünmeyi durduran ve donduran bağlamından almak-taydı. Platon'un sofist karakteri üzerinden karşı sav olarak dile getirdiği bu önerme ile politika, sofistçe argümanların etkisizleştirildiği bir üst söylem olarak ön plana çıkmaktaydı. Özetle Platon için politika düşüncesi, insansal olanın üzerinde

---

<sup>1</sup> Literatürde Platon'un felsefeyi, Aristoteles'in ise bilimi icat ettiğini öne süren pek çok argüman vardır. Ben bunlardan yalnızca bir tanesiyle ilgileniyorum. Crubellier ve Pellegrini, Aristoteles felsefesinin, özünde, bir sistem tasavvuru olduğunu söylerler (M. Crubellier ve P. Pellegrin, *Aristoteles: Filozof ve Bilme Meselesi*, çev. B. G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: YKY, 2017, s. 9). Felsefe, Aristoteles ile birlikte, kavramları ve var-olanları aşan fakat onlar arasındaki sistemli birliği deşifre etmeye çalışan ve bu nedenle var-olanların dışında bulunan soyutluk alanına spekülâtif bir yaklaşım geliştirmektense somut olana yönelen bir kavrayış olarak düşünülebilir. Bu metodolojik yenilik, Aristoteles'in Platon'dan farkını ortaya koyabilmek için oldukça önemlidir.

konumlandırılan ve yalnızca filozof-kralın dilsel dünyasında temsil edilen bir göstergeye tekabül etmekteydi.

Aristoteles ise bize bambaşka bir dünya sunar: politikayı insansal olana aşkın olarak düşünmek şöyle dursun, Aristoteles için politika zaten insan varlığına içkin bir potansiyel olarak belirmektedir. Dolayısıyla politika, insan-varlığın kendine özgü doğasına ait, onunla ilişkili ve onunla anlaşılabilir bir şey olarak düşünülür. Bu düşünce, Aristotelesçi özgünlüğün de timsalidir: politikanın insansı kökenini anlamak, insanın *politik canlı* oluşunu (*zoon politikon*) kavramak için elzemdir. Böylece Aristoteles, politikayı aşkınlığın içindeki insan-dışılık ekseninden kopartarak onu canlı yaşamın içinde sorunsallaştırır. Canlı yaşamın politika felsefesinin merkezine çekilmesi ile beraber politikanın kapsamı, içeriği ve bilgisi de değişime uğrar. Çünkü politika, bu felsefi kurgu içerisinde, canlı yaşamın içinde geliştiği ve bir varoluş formu olarak anlaşılır. Başka bir deyişle, insanın canlı var-olma biçiminden bağımsız olmayan bir politika düşüncesi Aristoteles düşüncesinde kritik rol oynar. Bunun sebebi, politikanın bir bilgi türü olarak ancak türev mahiyette gelişmesinden kaynaklanır. Zira politika, ancak insanın anlaşılabilmesi ile mümkün olan bir bilme türüne işaret etmektedir. Aristoteles, politikayı anlamanın koşulu olarak insanı ve insan-yaşamını öne sürerken bu noktaya değinir: politika, yaşayan canlı tür olarak insanın yaşama biçimi içinde gelişen ve bu nedenle insanın yaşama biçimiyle doğrudan irtibatlı olan bir varoluş biçimidir.

Aristotelesçi politika felsefesi, bu yönüyle bir tür biyolojikleştirilmiş, daha doğrusu canlı yaşama ya da canlılığa indirgenmiş bir politik düşüncenin izleğini sunar. Politikanın canlı yaşama ya da canlılığa indirgenmesi, politik ilişkiyi beşeri bağlamın ötesinde, daha doğrusu beşeriyete henüz intikal etmemiş politika-öncesi düzlemde ele almanın bir örneğini sunar. Bu Aristotelesçi moment, politikayı biyolojikleştirmenin, daha doğrusu onu yaşamın çekirdeğinde, yani canlılığın



indirgenemez biçiminde kavramanın olanağını temsil etmesi bakımından önem arz eder. Aristoteles, politikayı bu bağlamda insansılaştırır; politika, Aristotelesçi anlamıyla insanın canlı var-oluşu içerisinde ve ona dayanılarak biçimselleşir. Bu nedenle Aristotelesçi politika felsefesi, insanın canlı yaşamından kökenleştirilmiş olmasına karşın, biyopolitik bir izlek sunmaz; zira politika, Aristoteles'te, insanın bedensel varlığını kapsayarak aşan başka bir biyolojik formata indirgenir. Aristoteles, insanın canlı yaşamı üzerinden politika düşüncesi geliştirirken insanın salt bedensel varoluşuna odaklanmaz; onu bir veri olarak alır, ancak politikanın kökeni son kertede bedensellikte muhafaza ve ima edilen bir haz yaşamının uygun düzeyde idrak edilerek terk edilmesidir. Diğer bir deyişle, Aristoteles, insanın canlı yaşamını politikanın kurucu nosyonu olarak değil, bir tür ara aşama olarak görür. Ancak daha önemlisi, insanın bedensel varlığı, Aristoteles'te hiçbir şekilde politik olanla doğrudan ilişkilendirilmez; tersine insanın politik varlık oluşunun kökeninde, bedensel oluşu ile bir arada bulundurduğu akılsal yaşamı vardır ve bu yaşam biçimi politik varoluşu saf bir biyopolitik düzlemde okumaya engel oluşturur. Çünkü insanın kavranma ve kavramsallaştırılma biçimi, bedensel yaşama indirgenmesi ile değil, aklın (*nous*) egemenliğinde yetkinleştirilen (*ergon*) bir yaşamsallık ile gerçekleştirilir. Bu bakımdan Aristotelesçi politika felsefesini, aklın yürütmesi dahilinde kendini biçimlendiren bir yaşamsallık nezdinde ele almak daha makul gibi duruyor. Bu yüzden canlı yaşamın yönetimine ve onun potansiyelini gerçekleştirmeye odaklanan Aristotelesçi politika felsefesini biyopolitik bir düzenleme olarak değil, daha ziyade, akli merkeze alan ve *akıl etme* (*noiesis*) yoluyla, yani pratik bir eylem aracılığı ile insanın kendini yetkinleştirmesine ve gerçekleştirmesine tekabül eden bir *biyo-noetik* form olarak ele almak daha doğru gibi görünüyor.

Biyopolitika olarak adlandırılan ve canlı yaşamı bedensel düzlemde kavrayan bakış açısından farklı olarak *biyo-noetika*, Aristoteles'in insan olarak andığı varoluş formuna doğrudan tekabül eder. Zira insan, Aristoteles'te, kendi potansiyelini kendinden barındıran, ancak bu potansiyele başkaları-ile-birlikte ulaşabilen topluluksal bir varlık olarak ele alınır. Bu yönüyle insan, kendi potansiyelini akıl (*nous*) yoluyla kendinde mahsus bir içkinlik olarak kavrayarak, yani kendini kendinde bir aşma nesnesine indirgeyerek kendi potansiyeline erişebilen bir canlı türüdür. *Nous*'un, yani aklın işlevi, tam da bu anlamda insanın dışsal bir bilgiye sahip olmasını değil, kendi potansiyelini kendinde kavraması ve bu kavrayışla kendini dönüştürmesi bağlamında ortaya çıkar. Fakat *nous*'un işlevsel olabilmesi, insanın saf kendiliğini bir anlama nesnesine ve oradan da aşma nesnesine dönüştürebilmesine bağlıdır. Bunun açık anlamı, insan, biyo-noetik varlık olarak kendini kendinde aşarak kendi içkin potansiyeline erişebilir. Politika'nın biyo-noetik bir form olarak ele alınmasından kasıt, böylece ortaya çıkar: Aristotelesçi anlamda politika, insanın insan-oluşu ile yakından bağlantılıdır ve insan, içkin potansiyeline erişebildiği, yani yetkinleşebildiği oranda politikleşir. Politika ise insana mahsus saf gücüllüğün (potentiality) aktüaliteye kavuşması anlamındaki içkinliktir. Bu anlamıyla politika, ne aşkınlık alanına ait bir bilgi nesnesidir, ne de insanın dışında bulunan bir farklılaşma göstergesidir. Politika, daha ziyade, insanın kendini diyalektik olarak aşması ile meydana gelen bir varoluş formudur ve insan bu yaşam formuna, akıl vasıtasıyla kendini nesneleştirip dönüştürebilmesiyle erişebilir. Biyo-noetika, insanın *zoon politikon*'a dönüşmesinin temelinde yer alan gerekli bir öznelleşme sürecidir: insan, kendini biyo-noetik kılarak, yani kendini yalın bir biyolojik form olarak görmenin ötesine geçerek kendi potansiyeline ve yetkinliğine – yani politik olanın kendisine – ulaşabilir.

Peki Aristotelesçi etik-politika felsefesini neden ve nasıl biyonoetik bir bağlamda ele almalıyız? Bu metinde incelemeyi amaçladığım şey tam anlamıyla budur ve kanımca Aristotelesçi politika felsefesinin özgünlüğü de biyonoetika olarak tarif edebileceğimiz mefhumun içerisinde bulunan bir “pratik varoluş” ya da “eyleme yoluyla varoluş” düşüncesinde saklıdır. Aristotelesçi pratik felsefe, anlamı bir taraftan pratik eylemin fiili dünyasında ararken, diğer taraftan eyleme yoluyla açığa çıkan – ya da çıkması muhtemel veya beklenen – varoluş formunun özdeksel biçiminin vücuda getirilişini izlemeyi amaçlamıştır. Bu nedenle Aristotelesçi felsefe için salt pratik felsefe tabiri yeterli değildir: Aristoteles, pratik eylemin açığa çıkardığı varoluş biçimi ile ilgilenmektedir. Ancak bu da yeterli değildir; zira Aristoteles için her pratik eylemin sonucunda açığa çıkan varoluşsal formun ehemmiyeti yoktur. Ehemmiyetli olan şey, eyleme öncel statüde bulunan ve eylemin hem nedenini hem de eylem neticesinde belirlenerek vücuda getirilen bir son[uç] olan *formun* kendisidir. Başka bir deyişle, Aristoteles, Platon’dan farklı olarak, gerçeğin – ya da hakikatin – var-olana dışsallığını – hele ki aşkınlığını – kabul etmez; anlam – veya var-olanı belirleyen – gerçeklik, var-olanın içinde, özünde bulunan bir içkinliktir. Ancak, yine Platoncu düşünceden farklılaşacak şekilde, özde bulunan içkinliğin kendi başına anlamı ya da gerçekliği yoktur; çünkü anlam, bir potansiyel olarak, gerekli eylem neticesinde vücuda getirilmeyi bekleyen bir boşluktur. Bu boşluk, kendi başına var-olandan bağımsız bir varlığa ya da anlama sahip olmaması nedeniyle Platon’un İdealar öğretisinden ayrılır. Nitekim Aristoteles, geliştirmiş olduğu formlar öğretisinde, neden ile sonucu birbirine ontolojik olarak eşitler; bu eşitleme ise neden ile sonucun aynı mekânı paylaşmalarından ileri gelir. Platon’daki neden-sonuç ikiliğinin mekânsal farklılaşması (İdealar dünyası ile nesneler dünyası arasındaki mekânsal yarıklık), Aristoteles’te mevcut değildir. Aristote-

les, bu yüzden nesne ile anlamı arasındaki boşluğu mekânsal olarak değil, zamansal olarak okur: nesnenin *nesne-olarak* anlamını bulması, yani *sonucuna* kavuşabilmesi, nesneye *nesne-olmaklığını* bahşeden ve gelecekte alacağı biçimi önceden belirleyen özün mevcudiyetine bağlıdır.

Aristoteles'in meşhur teleolojik yaklaşımı budur: anlam ile var-olan arasındaki bütünleşme, anlama mevcudiyeti veren içkinliğin vücuda getirilmesidir. Anlam böylece nesneye ait kılınmış olur: nesne, ereğini, kendisinden devşirmektedir; bu sayede nesnenin varlığı, aslında onun *olması gerektiği biçim* ile özdeşleşerek, [nesnenin] nedeni ile amacı, başı ile sonu, öncesi ile sonrası, anlamsızlığı ile anlamlılığı birbiriyle birleşmiş olur. Aristoteles, teleolojik felsefesinde, böylece nesneye içkin anlamı nesneye nesne-olmaklığını veren şey üzerinden okumak suretiyle, nesnenin alması gereken biçimi nesnenin bizatihi doğasına indirger. Bu, açıkça Platoncu İdealar kuramının reddidir: Platon için anlam, nesneye indirgenemeyecek bir sonsuzluk evreninde saklı olan a-lethik bağlama ilişkindir ve bu nedenle nesne, anlamını daima dışarıdan kendi ötesinden alır. Oysa Aristoteles, Platoncu İdea kuramını eleştirirken, nesnenin kendi anlamını kendinde barındırdığını, fakat bu anlamı dolaysız açığa çıkaramadığından yeni bir varoluş biçimi vasıtasıyla anlamı vücuda getirebildiğini ifade edecektir. Aristoteles, bu düşünce vasıtası ve dolayımıyla politikayı ve politik yaşamı, doğrudan insansı bir form olarak kavramanın önünü açacaktır.

Politikanın – politik yaşamın – insansı/insani olması ne demektir? Aristotelesçi felsefeye genel açıdan baktığımızda, bu soruyu iki ana eksene dayanarak yanıtlayabiliriz: ilki, Aristoteles'in teleolojik yaklaşımına uygun düşecek biçimde, politik yaşamın insan varlığının nihai ereği olduğunu öne süren ve politikayı, insanın teleolojik ilerleyişindeki nihai aşama olarak ele alan bir kavrayıştır. İkincisi ise, Aristotelesçi biyoloji ve psikoloji felsefesinden hareketle, örgütlenmiş yaşamın iç-

kinliğinde doğrudan insansal etmenleri gören ve bu nedenle siyasal ilişkiyi insansal varlığın özüne yerleştirmek suretiyle ona bir tür doğallık ve biyolojik form atfeden bir kavrayıştır. İlki Aristotelesçi politika felsefesinin genel bir okumasına dayanılarak kurgulanmıştır ve filozofun *Nikomakhos'a Etik* metni ile *Politika* metnini referans alır. İkincisi ise Aristotelesçi politika felsefesi literatüründe çok sınırlı düzeyde ele alınır ve Aristoteles'in insan varlığının tekil bağlamıyla ilgili düzeylerde tartışılır. Bu tartışmalar, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*, *Metafizik* ve *Hayvanların Hareketleri Üzerine* adlı metinlerinde öne sürdüğü yaklaşımlardan hareket ederek, insanın tekil düzeydeki varoluşsal formuna odaklanır; böylece insanlar arası topluluklaşmanın teorisi dışarıda bırakılır.

Benim biyonoetika olarak önerdiğim kavramsallaştırma hamlesi ise, Aristotelesçi politika felsefesini bu iki başlığı birleştirerek okuma denemesidir. Biyonoetika ile kast etmeye çalıştığım şey, yukarıdaki iki başlıkla uyumlu olacak şekilde, birbiriyle ilişkili iki bağlamdan oluşmaktadır. Birincisi, biyonoetika, insan varlığının akıl etme yetisini ancak politik düzeyde örgütlenmiş bir yaşam formunda keşfederek, insan olmanın ereksel mahiyetine ancak politika aracılığı ile ulaşabileceğine dönük Aristotelesçi tezin özneleşme biçimini yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle, *biyonoesis*<sup>\*</sup>, varoluşun kendisine insan adını verebileceği ve başkalarının bu kavram dahilinde tanınabilmesini sağlayan bir özneleşme biçimidir. İnsan, buna göre, akıl etme yetisini keşfetmek suretiyle kendi potansiyelini açığa çıkardığı gibi, bu potansiyelin açığa çıkması yoluyla kendini kendinde aşmak ve kendini ereksel olarak dönüşüme uğratmaktadır. Bu süreç, biyonoetika'nın ikinci

---

\* Bu çalışma boyunca biyonoetika ve biyonoesis sözcükleri yer yer birbirilerinden farklılaştırılarak kullanılacaktır. Biyonoetika, insanın tekil varlığına içkin potansiyelin akıl-etme yetisi yoluyla açığa çıkarak politik varlığa dönüşümü ifade eder ve bu anlamıyla bir sistemi yansıtır. Biyonoesis ise, kendi potansiyelini akıl yoluyla dönüşüme uğratan "pratik akıllı varlık" anlamında tekil insan öznesini ifade eder.

bağlamını işaret eder: biyonoetika, özneleşme dönüşümünün politikaya bağlı ve onunla ilişkili olarak tamamlanışının bir göstergesi olarak belirmesi nedeniyle, politikanın bizatihi ereğini ifade eder. Diğer bir deyişle, politika, Aristotelesçi anlamıyla insanın ereğidir; ancak bu ereksellik, insanın önce kendi potansiyeline erişmesi yoluyla, ardından bu potansiyele eylem/pratik yoluyla gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu nedenle biyonoesis'in işlevi iki türdür: ilki, insanın potansiyelinin açığa çıkarılmasında kendilik pratiğini imler; ikincisi ise, bu potansiyele gerçekleşme zemini yaratacak uygun eylem biçimlerinin saptanmasını işaret eder. Bu nedenle biyonoesis, ileride göreceğimiz gibi, *zoon-politikon-echon* olarak tanımlanan ve Aristoteles'e atıfla "düşünen-konuşan politik hayvan" şeklinde ifade edilen kavramlaştırmayı hem aşar – zira buna indirgenemez – fakat hem de onu temellendirir – çünkü politika, Aristoteles'te, nihayetinde belli bir yaşam biçimine karşılık gelir.

Biyonoesis, insanın kendilik ereğine bir tür öz-bilinç yoluyla ulaşmasını, ardından bunu gerçekleştirmek için pratik düzeyde politik eyleme tercihi ve iradesi göstermesini işaret eder. Bu nedenle, biyonoesis, *zoon-politikon-echon*'un kapsanarak aşıldığı bir varoluş formu olarak düşünülmelidir. Aristotelesçi politik felsefesini Platon'dan ayıran en temel unsur, Aristoteles'te politikanın alethik bilgiden ve bunun idea'daki karşılığı olmaktan çıkarak, doğrudan insana, insani olana ve bunların içerildiği insani varoluşa indirgenerek açıklanmaya çalışılmasıdır. Aristoteles, diğer bir deyişle, politikaya dair epistemolojiyi doğrudan politikanın deneyimlenme biçimlerinden türeterek, politikayı insani varoluş ile olan rabıtası üzerinden ele alır. Politika, bu nedenle, insani varoluşun belirli bir anlama tekabül edecek tarzda deneyime açılması ve bunun öncelikle varoluşun kendinde gerçekleştirilmesi anlamında noetik bir etkinlikten türer. Aristoteles'in bize söylemeye çalıştığı ısrarla budur: politika ve ona karşılık gelen tüm kavramlaş-

tırma ve akıl yürütme biçimleri, merkezine insanı ve insani varoluşun unsurları ile süreçlerini katmak zorundadır. Politika şayet insani varoluşun bir yönelimi sonucunda ortaya çıkan bir yaşam deneyimine karşılık geliyorsa, o halde politika, tümüyle insani olanla, yani insani olanın olanakları ve aynı zamanda onun kısıtlılığı ile ilişkili olmak zorundadır. Politika, bu yüzden insana dışsal olan aşkın bir bilginin nesnesine indirgenmez; Aristoteles'in Platon'dan en önemli farkı budur. Ve kim bilir, belki tam da bu yüzden Aristoteles felsefesi antik çağın yüzyıllar sonrasındaki Rönesans girişimlerinde tam da bu nedenle hatırlanacak ve çağrılacaktır.





## BİRİNCİ BÖLÜM

*Aristoteles felsefesinde bilim-bilme ayrımı. Bilginin alethik konumundan, bilmenin olanaklı dünyasına geçiş ve nous'un merkeze alınması. Aristotelesçi Nous düşüncesine giriş. Nous-noetika ilişkisinin formel biçimleri. Noetik yetkinin işlevsel biçimi olarak duyuşsal algılama yetisi. Episteme neden hareket (dynamia) içinde ele alınmalıdır?*

Raphaello Sanzio'nun ünlü "Atina Okulu" tablosunda en ortada iki kişi vardır. Bu kişiler, oldukça hararetli bir tartışma yürütmekte iken etraftaki izleyiciler de onları büyük bir dikkatle dinlemektedirler. Kişilerden birinin elinde *Timaios*, diğerinin elinde ise *Nikomakhos'a Etik* metni vardır. Bu metinlerin seçilme nedeni elbette rastlantısal değildir. *Timaios*'u elinde tutan kişi gökyüzünü işaret ederken, *Nikomakhos'a Etik* metnini elinde tutan kişi ise yeri gösterir. Şüphesiz *Timaios* Platon'un, *Nikomakhos'a Etik* ise Aristoteles'in elindedir.

Bu tablodan anlamamız gereken şey nedir? İlk bakışta, Platon'un *Timaios* aracılığı ile gökyüzünü, yani şeylerin görünüşteki yanılgılarını aşan İdea dünyasını işaret ederek, hakikatin bu dünyada olmadığını, bu yüzden bakışı ve zihni gökyüzüne, yani şeylerin dünyasını aşan İdea dünyasına çevirmemiz gerektiğini söylediğini varsayabiliriz. Diğer tarafta ise,

yeri, yani yaşanan dünyayı gösteren Aristoteles vardır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* metni ile yaşanan dünyayı işaret eder; hakikatin dünya-öteliliğini kabul etmiyor gibidir ve bu nedenle hakikati yaşamın ve yaşamının içinde, onunla ilişkili olarak kavrama arzusundadır.

Aristoteles'i anlamak için bu tablo güzel bir başlangıç sunar bize. Aristoteles felsefesinin bir taraftan Platon ile benzeştiğini, fakat diğer taraftan Platon'dan – ve tabi Platoncu düşünceden – ayrıldığını söylemek mümkün olsa da, önemli olan bu farkın nasıl işlendiği ve hangi biçimlere büründüğünü gösterebilmektir. Aristoteles ile Platon arasındaki benzerlik – ya da ortaklık – kanımca şudur: her ikisi de geliştirmiş olduğu felsefeyi sistemli bir biçimde politik felsefeye bağlamıştır; ya da başka bir ifadeyle, felsefe, onların sorunsallaştırma kipleri aracılığı ile politik kılınmıştır. Platon'un felsefeyi politik biçime büründürmesinin nedenlerini daha önce tartışmıştık<sup>1</sup>. O nedenle bahsi doğrudan Aristoteles'e getirmek istiyorum. Aristoteles, Platoncu düşünceden sadece İdea kuramını kısmi reddedişiyle ayrılmaz, çünkü Aristoteles için Platon'un yanıldığı asıl nokta, İdea'nın varlık-sal durumunun isnat ettiği şeyden mutlak yabancılaşmış olmasıdır. Diğer bir deyişle, Aristoteles, İdea'yı salt kendi bağlamında reddetmez, fakat İdeanın temsil ettiği bir *hakikatin saf kendiliği* düşüncesine karşı çıkar. Nitekim tabloda yeri işaret etmesi de bu yüzden anlamlıdır: hakikat, hakikati görebileceğimiz, kavrayabileceğimiz düzeylerde açığa çıkabilir. Bunlar ise iki türdür: biri, hakikati anlama yetisi anlamında akıl (nous), diğeri ise bu yetiye bağlı olarak eş-zamanlı gelişen, şeylerin *akıl edilebilir* olarak fark edilmesidir. Böylece Aristoteles, daha en baştan, felsefenin *İdea* adı altında özneye ve onun özneleşme biçimlerine dışsallaştırılmasını reddetmiş olur. Aristoteles'in, Timaios'u

---

<sup>1</sup> Efe Baştürk, *Platon'da Politik Düşüncenin Soykütüğü*, İstanbul: Pinhan, 2019

elinde tutan Platon'a Nikomakhos'a Etik ile yanıt vermeye çalışmasının sembolik anlamı da burada saklıdır: Timaios, İdea'nın neden öte-dünyada konumlandığını söylerken, Nikomakhos'a Etik, en üstün İdeanın bilgisine ancak öznel bir edim ve bunun pratik sonuçlarıyla karşılaşmalar dahilinde ulaşılabileceğini söyler. Böylece mesele, pratik olan ile kavranılabilecek hakikat ile kendisine ancak soyutlama dahilinde yaklaşılabilecek bir hakikat arasındaki farka dayanır. Her ikisinin de bu farkı politik düzeyde kurgulamış olması ise meseleyi çok daha farklı bir yerden ele alma gerekliliğini gösterir.

Platoncu İdea öğretisinin politika felsefesindeki konumu, filozof-kralın hakikatle kurmuş olduğu yakın temasın içerdiği bilgelik durumundan kaynaklanır. Filozof, bu öğretilde kral olmak zorundadır; zira politikanın aşkın bilgisi ancak bu bilgiye mazhar olabilecek bir öznenin varlığı ile mümkündür. Diğer taraftan Aristotelesçi öğretilde karşımıza farklı bir tablo çıkar: İdeanın bilgisi, herhangi bir aşkınlıktan türetilemez, zira onun bilgisi zorunlu olarak var-olanların gerçekliğine – bilgisine değil – dayanmak zorundadır. Aristoteles, burada, İdea öğretisini mutlak düzeyde reddetmez; onun yaptığı şey, daha ziyade, bilginin türetileceği dayanağın yeniden konumlandırılması talebidir. Bu öyle bir dayanaktır ki, öznellik formu tümüyle değişime uğrar, ki bu da açıkça burada tartışmayı umduğum dönüşümün esas biçimini teşkil etmektedir. Aristoteles felsefesinde ideanın konumu ikincil düzeydedir, çünkü kendisini var eden pratik gerçekliğe, yani saf var-olan'a doğrudan bağlıdır. Böylece idea, ancak, kendisine karşılık gelen somut gerçekliğin var-olmaklığı çerçevesinde anlaşılabilen bir dolaylı gösterene dönüşür. İdea, Platoncu bağlamda sadece nesnelerin ontolojik kökenini göstermez; onların bilinebilmesinin ve adlandırılmasının da mutlak ölçütüdür. Diğer bir deyişle İdea, düşünmenin ve [hakkında] konuşmanın formel biçimi, zorunluluğu ve koşuludur. Oysa Aristoteles için idea

türev varlık vazifesi görür: idea, kendisi saf gerçekliğe tekabül etmeyen, dolaylı olarak var olan ve isnat edildiği pratikliği zihinde yansıtan bir göstergedir.

Bu epistemolojik kırılma anı şüphesiz temel kavramları ve temaları da dönüşüme uğratar. Aristoteles düşüncesinde saptayabileceğimiz bu kırılma anlarının başında Platoncu düşüncenin de temel dayanaklarından biri olan *bilme* teması gelir. Bilmenin koşulu ve işlevi ile bilmeye konu olan nesnenin ontolojik konumlandırılması Aristoteles'te etraflıca tartışılır. Burada detaylarına giremeyeceğimiz bu derinlikli felsefenin bizi ilgilendiren kısmı, yeni bir öznellik kipini açığa çıkartan biçimleri de muhtevasında barındırmasıdır. Aristoteles, bilme ilişkisini idea ile görünüm arasına çizilen Platoncu ayrımın ontolojisinde inşa etmez. Bilme ilişkisi, temelde, varlığı kesin olarak duyumsanabilen bir aşkınlığa ulaşma anlamında asketik form içermez. Tersine, bilme, olguların nedeninden başlayarak onların tüm var-olma hallerini içeren potansiyel oluş biçimlerinin kavranmasıdır ve bu anlamda 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<sup>2</sup>. Bu kavrama biçimi neticesinde bilme, zorunlu olarak var-olmanın potansiyel hallerinin ilksel nedenselliğinin bir yasa olarak ele alınmasını gerektiren olgusal açıklama biçimine dönüşür. Zira bilginin özü, bir defa var-olanın var-olmasına neden oluşturan içkinliğin tasnifine dayandığı ölçüde, zorunlu olarak aşkınlık dolaylı bir konuma oturacaktır. Çünkü bilgi, burada, bir ön kabul düzeyinde aşkınlığın mutlak evrenselliğinin ve üstünlüğünün zorunlu kabulünü içermez. Tersine, kendisi hakkında değişmez bir açıklama ya-

---

<sup>2</sup> Aristoteles, *Prior and Posterior Analytics*, çev. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1949, I 2: 71b9,

pılması istenen şeyin pratik gerçekliğini (şimdi burada öylece var-olmasını sağlayan şey) sunan ilksel ve saf biçimin ön plana alınmasını şart koşar. Böylece Aristoteles, aşkınlığı, bilmenin koşulu olmaktan çıkartarak, onu sürecin sonunda dolaylı olarak beliren bir ikincil konum – ki bu konum sadece yansıtmaya işlevine haizdir – düzeyine getirir.

Aristoteles felsefesinde bilmenin konumunu Platoncu düşüncesinden ayıran en temel nokta, bilme ilişkisinin somut içerik kazandığı pratik durumlardır. Aristoteles, Sokrates-Platon çizgisinden farklı olarak, bilme ile yapma/etme ilişkisi arasındaki idea-merkezli sava karşı çıkarak, bilmenin yapma/etme ilişkisine de neden oluşturan – yani öncelik ima eden – bir bağlama göre yapılandırıldığını düşünür. Hatırlayalım, Platon Devlet’te bilme ve yapma/etme ilişkisini uzmanlığa göre konumlandırır ve bilme, ilgili nesnenin aşkın bilgisine sahip bir öznenin mutlak yetkisine tabi kılınmaktadır – gemiyi gemicinin idare etmesi, tedaviyi tedavi bilgisine sahip hekimin icra etmesi bundandır. Fakat Aristoteles, farklı bir şey sunar bize: uzmanlık, bilme’nin – yani yapma/etme ilişkisini dolaylı olarak belirleyen önkoşulun – tüm boyutlarını kapsayamaz. Nitekim Platon’un uzmanlık ile özdeşleştirdiği techne ibaresini bilgiden ziyade deneyime – pratik yapma/etme’ye – yerleştirir ve bilgiyi yapma/etme ilişkisine önkoşul oluşturan bir aşkınlık olarak değil, tersine yapma/etmeyi devindiren içkin gerçekliğin zorunlu yansıması olarak görür. Metafizik metninin henüz başında, bilme ilişkisini bir iştah durumu ile açıklamasının temelinde de bu vardır: “insanlar doğaları gereği bilmeye iştah duyarlar”<sup>3</sup>. İnsanların bilmeye iştah duymalarının sebebi, bilme sonucunda ulaşacakları ideanın aşkınlık düzeyindeki a-lethik konumunun simgelemiş olduğu mutlak gerçekliği değildir; insanlar insan-olmaları nedeniyle bilmeye

---

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, 2018, A, 980a22.

iştah duymaktadırlar. Bu, aşkın bir hakikatin varlığını zorunlu kılmaz; insanların en yalın hallerinde potansiyel olarak bulunan fakat onları *eylemeye* yönlendiren bir ereksel mevcudiyetin içkin varlığına göndermede bulunması sebebiyle bilme ilişkisini zorunlu olarak var-olanın bilinmesine yerleştirir.

Var-olanın bilinmesi, ya da başka bir deyişle bilme ilişkisinin idea düzeyinden var-olanın içinde bulunduğu somutluk alanına indirilmesi, bilme ilişkisindeki yeni dönüşümün habercisidir. Bilme, bundan böyle, var-olanın somut sınırlılığı ile ideanın imlemiş olduğu sınırsızlık arasındaki asimetrik mesafenin kurulması değil, bu ikisi arasında olduğu varsayılan ayrımın giderek silikleşmesi ve ortadan kalkmasıdır. Bilim – ya da genel anlamıyla bilme – bundan böyle düşünme ile eylemenin özdeşleştiği alanın konusu olmaya doğru yol alır. Aristoteles bu nedenle bilme türlerini teorik, pratik ve üretim bilimleri olarak ayıracaktır ve bunların her biri de kendine özgü nesneleştirme ile sorunsallaştırma kiplerine tekabül edecektir. Biz, burada, pratik bilimler – zira politika tümüyle pratik bilimdir – ile meşgul olmak durumundayız, çünkü bu bilme türünde bilme ilişkisi zorunlu olarak var-olanın pratikteki var-olma haline indirgenmiştir. Fakat Aristoteles, öncesinde ayrıma tabi tuttuğu bilme biçimlerini daha sonra tutarlı bir sınıflama içerisinde bir araya getirecektir. Politika bilgisinin diğer bilme türlerinin başına oturtulmasının sebebi, politikanın bilgisinin diğer bilme biçimlerine imkan sağlaması, başka bir deyişle, bu bilme türlerini edimsel kılmasıdır. İleride göreceğimiz gibi, politikanın bilgisi, öncelikle, diğer bilme biçimlerinin ne için kullanılacağının bilgisini vermesi bakımından üstün bilgi düzeyine alınacaktır. Böylece bilme, *ne için bilme* ile *nasıl bilme* gibi yöntemsel ve ereksel düzeyleri birleştirecek bir pratiklik bilgisine indirgenecektir. Politikanın bilgisi, bu nedenle, insanın bilmeye yatkınlılığı ile – ki Metafizik metninin ilk kısmında bu ifade edilir – bu bilmeyi kendi doğası ve amacı

için nasıl kullanması gerektiği bilgisi – Nikomakhos’a Etik metni tamamen buna odaklanacaktır – arasındaki dolaylı bağın uyumlaştırılmasından ibarettir.

Öyleyse konumuz itibariyle oldukça kritik bir yere ulaşmış bulunuyoruz: eğer ki bilme, özünde, insanın bilen-özne olarak konumlandığı fakat bilmenin de zorunlu olarak insanın var-olma halinin edimsel kılınışına indirgendiği bir ilişki ise, o zaman, *bilmenin* ontolojik içeriği epistemolojik bir nitelik taşımaz. Bilme, doğası itibariyle, insan-olmanın varoluşsal ve ereksel mahiyetine göre belirlenen ve biçimlenen bir ilişki olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, bilme, aşkın olanın alethik varlığının insan ve onun içinde yaşadığı [görünümler] dünya[sı] karşısındaki ontolojik üstünlüğünün idraki ve tescili değil, bilen öznenin bunu yapmaya muktedir olduğu veya zaten buna muktedir olmaya yazgılı olduğu bir potansiyelin açığa çıkması anlamındaki bir oluş sürecidir. Şunu söylemeye çalışıyorum: bilme, eğer, bilen öznenin bilmeye dayalı bir yetkinleşme sürecine bağlı olarak gelişen zamansal bir gösterge ise, o zaman bilme, zorunlu olarak, bilen – yani bilen/bilebilen öznenin – bilme eylemini ifa edebileceği durum ile özdeş olarak kavranmalıdır. Bilme, bu örtük varsayımdan hareketle, ne bilinen nesnenin mutlak aşkınlığına ulaşma anlamında bir somutluk olumsuzlamasına indirgenebilir, ne de bilen öznenin kendini somut olanın dışına atma becerisiyle açıklanabilir. Tam tersine, bilme, *neyi neden bilmenin* yanı sıra, bunun *ne zaman* yapılabileceğine dair *dünyasal* – çünkü tamamen zamansal bir içerik taşır ve zaman sonsuzluktan pay almayan somut dünyaya aittir – bir anlam taşır. Böylece bilme, bilme ilişkisinin tesis edilebileceği asgari düzeyleri zorunlu olarak bilme eyleminin içerisine yerleştirir. Bu düzeyler, bilmeyi olanaklı kılan bir dışsallığın epistemolojik düzeyde içeriye alınmasından ibaret değildir; fakat bilme, zorunlu olarak, var-olanın var-olma biçimine bağlı olarak gelişmektedir. Bil-

me, burada, var-olmaklığın bir yansıması düzeyinde ele alınmakla Platoncu idea bağlamından çıkartılır; zira amaç, bilme yoluyla pratik olanı olumsuzlayarak aşkın olanı sahneye çıkarmak değildir. Tersine, bilme, pratik olanı hazırlamak ya da onu temsil etmek adına bir ön-aşama olarak formüle edilir. Bu formülde pratik olan karşımıza iki karşılıklı etkileşim alanının iç içe geçişiyle çıkar: bir tarafta, eylemde bulunan öznenin eylemde bulunmaya olan yatkınlığının kurucu potansiyel etkisine bağlı olarak oluşan eyleme biçimleri vardır. Diğer tarafta ise, bu yatkınlığın hatlarını belirlediği ve bilme ilişkisinin tümüyle varoluşsal bir forma indirgendiği bir yetkinleşme düzeyi bulunur. Bu ikisi, karşılıklı olarak, bilmeye yatkınlık ile bilmenin amaçsal formunu birleştirmektedir. Bu, Aristoteles'in daha sonra Nikomakhos'a Etik metninde öne süreceği *neden-amaç* özdeşliğini kuran ilkenin epistemolojik temelini oluşturur. Buraya daha sonra geleceğiz, ancak şimdilik bir not düşelim: Aristoteles, bilmeyi ısrarla bir *eylemde bulunma* olarak formüle ederken, ilişkiyi ampirik bir bağlama kaydırmak suretiyle ideadan tamamen koparma gayretinde değildir. Ya da eylem, eylemde bulunmanın bilgisi anlamında eylemi ön-belirleyen bir dışsal bilgiye erişme anlamına da gelmez. Hatırlayalım, bilmeyi daima aşkın olana referansla ifade eden Platon, bu sayede bilmenin asli konusunu suretlerinden ayırmak suretiyle bilmeyi metafiziksel kılmıştır. Fakat Aristoteles için bilme, eylem aracılığı ile kavranan ve bu nedenle var-olma biçiminin eidetik formu çerçevesiyle sınırlı düzeyde işleyen bir bağlama tekabül etmektedir. Bu nedenle bilme, aşkınlığın statik formu bağlamında kavranmaz; fakat bilen öznenin bilmeye yatkınlığı (kapasitesi) çerçevesinde belirlenen bir anlama tekabül eder.

Aristotelesçi eylem bilimi, bu nedenle Platoncu düşünce-deki nesnenin ideasına denk düşen statik bilgiye kavuşma anlamında bir aşkın anlama düzeyinde gerçekleşmez. Aristote-



teles, eylem aracılığı ile kavranan bir bilme'nin peşindedir. Bu noktada Barnes'ın *İkinci Çözümlemeler*'de Aristotelesçi episteme kavramını bir tür "idrak etme" anlamına gelen *comprehension* ile karşılaşmasını dikkate almak gerekir<sup>4</sup>. Barnes, episteme'yi, bu anlamda nesnel olanın değişmez bilgisi anlamına gelen Platoncu bağlamdan kopararak, bilmeyi farklı bir noktada ele alan Aristotelesçi özgünlüğü ima etmiş olur. Nitekim Aristoteles, benzer ayrımı, kendi felsefesi içinde kurguladığı bir başka ayrım dahilinde gösterir. Bu, *Fizik* ve *Nikomakhos'a Etik*'te birbiriyle ilişkilendirilmiş olarak karşımıza çıkan ve muhtevasında bilimlerin sınıflandırılması ile ilgili meşhur tespitleri içeren ayrımdır. *Fizik*'te, Aristoteles, üretmeye dönük olan ve salt nesnenin bilgisini içeren üretici bilimleri konu alırken, bu bilmenin özündeki şeyin nesnenin somut hali olduğunu belirtir: "dümenci, dümenin hangi ağaçtan nasıl yapılması gerektiğini bilen kişidir"<sup>5</sup>. Bu cümle, *Nikomakhos'a Etik*'te yer alan ve teorik bilimleri bütünüyle pratik olanın kapsamına indirgeyen bakış açısıyla birlikte düşünüldüğünde anlam netleşecektir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, teorik bilimlerin konusunu ve ilgisini yöneldikleri nesnel bilgi ile değil, doğrudan pratikteki kullanım bilgisi ile anlamaya çalışır. Nitekim sonraları geliştireceği Politika bilimlerinin en üstün bilgi olmasının da sebebi budur: teorik bilimler, kullanım bilgisine sahip olunmasında faydalı bilimlerdir, ancak, bu nedenle, kullanım bilgisini ön-belirleyen başka bir bilmeye bağlı olarak gelişir. Dümeni kullanan kişinin dümenin hangi ağaçtan yapılması gerektiğine ilişkin bilgisi teorik bilgidir; muhtevasında malzemenin nesnel yapısından kaynaklı kullanım-dışı içerik bilgisi vardır. Ancak bu [teorik] bilgi, dümenin bu bilgiye neden sahip olması gerektiğine ilişkin bir bilgi

---

<sup>4</sup> J. Barnes, *Aristotle: Posterior Analytics (2nd Edition)*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

<sup>5</sup> Aristotle, *Physics*, çev. J. Barnes, Oxford: Oxford University Press, 194b8

tarafından ön-belirlenmektedir ve bu bilgi, dümene duyulan ihtiyacın, dümencinin neden ve nasıl yetiştirilmesi gerektiğinin, dümenin yerleştirilmiş olduğu malzemenin işlevinin, bu malzeme ile neyin amaçlandığının, vs. bilgisidir. Bu nedenle bu bilgi düzeyi teorik bilmeden ayrılır; çünkü içeriği bütünüyle var-olanların özgül bağlamlarına indirgenmiştir.

Oysa Platondan beri biliyoruz ki, bilme her zaman “doğru bilme” olarak anlaşılır ve doğru bilme, bilme ediminin nesnenin nesnel gerçekliği ile uyumlu kılınması olarak ifade edilir. Örneğin *Devlet*’teki meşhur tartışmada, hastalık hakkında yanılan birisinin hekimliği sorgulanmaktadır<sup>6</sup>. Oysa Aristoteles için doğru bilme denilen şey, bilmenin kendisine iliştilirilmiş mutlak özdeşliğin neticesinde açığa çıkan bir durumdur. Özdeşlik, bilimsel açıklamanın – yani genel anlamıyla bilme ilişkisinden doğan *durumun* – açıklamaya konu olan nesnenin var-olmaklığı ile örtüşmesidir. Burada yanılmazlığın söz konusu olmaması hakikatin epistemolojik tutarlılığından ya da ontolojik sarsılmazlığından kaynaklanmaz; açıklama, nesneye iliştilirilmiş yargıyı nesneyi var-eden var-olmaklık ile örtüştüğü – ve tabi onunla sınırlı olduğu – için tutarlı ve anlamlı bir önerme geliştirmek mümkün olur.

Aristoteles’in bilmeye dönük tavrında bulunan ve özdeşliği nesne-ifade arasındaki uyum olarak öne süren bakış açısının bizim açımızdan en kritik bağlamı, bu uyumun esasında epistemolojik bir dayanaktan türetilmemesidir. Burada can alıcı nokta, özdeşliği kuran ilkenin epistemolojik ya da aşkın ontolojik düzeyden kaynaklanmadığını fark etmektir. Daha sonra açıklayacağımız üzere, Aristoteles buradaki dayanak noktasını tümüyle biyolojik bir yetkinleşme formuna indirgeyerek açıklayacaktır. Fakat şimdilik bilme ilişkisindeki özdeş-

---

<sup>6</sup> Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, ve M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2012, 340c

liğe geri dönelim. Bu özdeşliğin kritik noktası şudur: Aristoteles, bilmeyi doğru-yanlış olarak ikiye bölen ve bu aradaki bölünmeyi kanı ile episteme arasındaki zıtlığa indirgeyerek buradan büyük bir epistemolojik yarık oluşturan Platoncu yöntemden ayrılır. Bu, Aristoteles'in *Devlet*'te yer alan tartışmaya dolaylı müdahalede bulunarak konuyu farklı bir noktaya çektiğini gösterir. Nitekim *Ruh Üzerine*'de benzer tartışmayı yeniden kurgular ve bize hem *Devlet*'teki hem de *Gorgias*'taki tartışmayı hatırlatırcasına, bilmenin doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde durur. Burada Aristoteles'in önermesi, özdeşlik ilkesi uyarınca, yanlış bilmenin mümkün olmadığı iddiasına dayanır<sup>7</sup>. Bilmek, tek koşulda mümkün olan bir şeydir ve bu da bilme edimini gerçekleştirme yetkinliğine sahip araçların bilmeyle kurduğu ilişkiye bağlıdır. Aristoteles, hemen her eserinde betimlemeye çalıştığı *eylem felsefesinin* kökenini burada tartışır. Bilmenin bilme yetkinliğine sahip araçlarla gerçekleştirilmesinin, bilmenin en temel koşulu olarak sayılmasının da nedeni budur. Bilme bir eylemdir ve araçların bilmeye uygun tatbik edilmesi ile doğrudan ilişkilidir.

Fakat bunun kadar önemli bir başka nokta daha var. Bilme edimini bilmeye uygun araçlarla gerçekleştirmek, bu araçların bilmeye yatkın olmalarıyla yakından ilişkilidir – zaten bilme eylemini mümkün kılan bu araçların bilme'ye olanak sağlayacak düzeyde gelişmiş olmasıdır. Aristoteles, bu yüzden bilme ilişkisini sahip olunan biyolojik form ve bu forma ilişkin bilme etkinliğini devindiren doğal yetiler üzerinden tartışmaya açar. Bu biyoloji tartışması Aristoteles'in felsefesinin, daha özelde etik-politika felsefesinin çok kritik bir bağlamını oluşturmaktadır. Fakat bu noktaya geçmeden önce, biyolojik olanın bilme ilişkisindeki konumunu tartışmamız gerekiyor. Aristoteles'in, bilme meselesini Platon'dan daha farklı bir düz-

---

<sup>7</sup> Barnes, *Posterior Analytics*, II-19

lemde tartıştığını söylemiştik. Bu farkın en önemli boyutu, bilmenin, antagonist bağlamda var-olanın aşkınlık nezdinde olumsuzlanması anlamına gelmemesidir. Başka bir deyişle, Platon'da bilme meselesi, hatırlarsak, aşkın idea'nın var-olanlar karşısında üstün ve öncelikli konumunun teyit edilmesine dayalıdır ve bu bağlamda bilme, var-olanın her alanda kapsam dışı bırakılmasına indirgenir. Var-olanın düşünce-deki ve dildeki öncelikli konumuna atıfta bulunan sofizmin ile halkın kendi tikel çıkarlarına odaklandığı siyasal rejim anlamında demokrasinin (*demos-kratos*) eş-düşünsel bağlamda olumsuzlanmasının sebebi budur. Platon, idea'nın egemenliğini teminat altına alabilmek için var-olanların olumsuzlığını aşacak ve onların bu olumsuzlığına istinaden bilginin vasfını değişmezlikle inşa edecek bir bağlamın arayışındadır. Aristoteles için ise bilme meselesi, ne ideanın aşkın formuna bağlı bir şeydir ne de bu aşkınlığın olumsuzlayıcı gücü sayesinde anlamını kazanır. Bilme, tümüyle varoluşsal bir konudur ve bu nedenle bilmenin kendisi deontolojik bir vasıfla donatılmamıştır. Diğer bir deyişle, Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, bilme meselesinin kendisine aşkın bir anlam yüklemeyi; ya da bilme, var-olanların dışında ve onlara üstün bir hakikatin varlığının zorunlu temsili statüsüne indirgenmez. Bilme, bilen-varlığın doğasında bulunan bir şeydir ve bu anlamıyla bilme, hakikatle olan temsil bağından ziyade var-olmanın içkin devinimine bağlı olarak gelişen bir yeti düzeyinde anlaşılmalıdır.

Aristoteles bu yetiyi *Ruh Üzerine* metninde duyumsama olarak tarif eder. Duyumsamanın bilme etkinliğinin temeline indirilmesi başlı başına önemli bir adımdır; zira bu hareketle Aristoteles bilgi kuramında olduğu kadar bilginin ve bilmenin temellendirilmesinde de Platoncu bağlamdan kopuş gösterir. Duyumsamanın bilmenin temeline indirilmesi, sofistçe bir hareket gibi değerlendirilmemelidir, çünkü Aristoteles du-

yumsamanın işlevini Platoncu sofizm eleştirisinden çok farklı bir bağlamda tartışır. Burada duyumsama ikili bir vasıfla değerlendirmeye alınır: birincisi, duyumsamanın doğal ve özgül yapısının bilme etkinliğinin potansiyel kaynağı oluşudur – bu anlamıyla duyumsama, bilme aracılığı ile edimsel kılınan bir içkinliktir. İkinci olarak, duyumsamanın bilme etkinliğinin kaynağına indirgenmesi, fakat bunun edimsellik aracılığı ile tanımlanması, bilme meselesini ayrıca bir ilave nosyonla düşünmemiz gerektiğini salık verir. Başka bir deyişle, duyumsama tek başına bilmenin kaynağı değildir – zira edimsel olarak tanımlanmıştır – fakat kendisini tamamlayacak, yani duyumsamayı bilme etkinliğinin gerçek kökenine indirgeyecek yardımcı bir bağlama ihtiyaç duyar. Bu, Aristoteles’in Platon ve sofist nezdinde kurulan hakikat ve duyum arasındaki radikal ikiliği tek referans olarak almamız gerekmediğine ilişkin bir ipucu taşır. Çünkü duyumsama, sofistik anlamıyla bilginin olumsal ve tikel niteliğini göstermekten ziyade, bilen-özneyi bilme etkinliğine ulaştıracak olan bir yetiyi simgeler. Diğer bir ifadeyle, duyumsama, tek başına bilme etkinliğinin kendisine tekabül etmez. Duyumsama, potansiyel olanı ifade etmesi nezdinde bilginin aslında içkinlik düzleminde yattığı kabulüyle, bilme etkinliğini devindirerek bilgiyi yetinin kendisine bağlı kılar. Tekrar söylemek gerekirse, duyumsama bilginin kendisi değildir, fakat duyumsama bilmenin, yani bir etkinlik anlamıyla varlığın yönelmesinin devindiricisidir – bu devindirici meselesine yeniden döneceğiz.

Duyumsamanın bilme etkinliğindeki işlevi *Ruh Üzerine* metninin II. Kitabının hemen başında takdim edilir. Burada Aristoteles, duyuların özgül formları ile bunlara denk düşen işlevleri teker teker tartışır. Önemli olan kısmı, duyumsama ile duyu organı arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişki Aristoteles felsefesinin en kritik noktalarından bir tanesini teşkil eder, ki politika felsefesi aslında bu paradigma üzerine inşa edilmiştir.

Duyumsama ile duyu organı arasındaki Aristotelesçi bağ şunu gösterir: duyumsama yetisi, mutlaka bu yetiye özgü ve onu tamamlayıcı bir organla (ergon) tanımlanır. Böylece [duyumsama] yeti[si], bu yetiye uygun işlevle donatılmış bir organ olmaksızın var olamayacağı gibi, organ da o organı anlamlı kılan içkin potansiyel olmadan *organ* düzeyine gelemmez. Aristoteles bunu şu şekilde açıklar:

“Beş duyu (yani görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma) dışında bir duyu olmadığına ikna olmak için şunlardan yol çıkılabilir: Dokunma duyusuyla duyumsanabilen her şeyi biz zaten duyumsuyorsak (ne de olsa dokunulur olanın *dokunulur olarak* sahip olduğu bütün özelliklerin [*pathê*] bizim için duyumsanabilir olması dokunma duyusuyla olur), o zaman bir duyu bizde eksik olduğu takdirde bir duyu organının da bizde eksik olması gerekir; temas ederek duyumsadığımız şeylerin duyumsanabilir olması dokunma duyusuyla olur ve bizde dokunma duyusu zaten var...”<sup>8</sup>.

Öyleyse duyumsama, kendisine denk düşen organ aracılığı ile anlaşılabilen bir şeydir – fakat bunun tersi de aynı şekilde doğrudur: organın kendisi de işlevine denk düşen bir etkinlik aracılığı ile anlaşılır. Bu, duyumsamanın hem potansiyel hem de edimsel bağlamını gösterir ve Aristoteles bunu farklı açılardan tekrar edecektir. Duyumsama, bir yanıyla potansiyel olandır, çünkü var-olanın duyumsama etkinliğini gerçekleştirebileceği işlevsel bir organı vardır. Fakat diğer taraftan duyumsama, edimsel bir formdur, çünkü duyumsama yetisi ona denk düşen bir organ ve onun tarafından icra edilen bir etkinlik aracılığı ile anlaşılır. Bu çifte bağlam, duyumsama işlevi ile duyu organının karşılıklı olarak birbirilerini anlamlı kılmalarının örneği olarak yansıtılır. Aristoteles’in

---

<sup>8</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, 424b22

burada yapmak istediği şey, bilme etkinliği ile bu etkinliğin nesnesi arasındaki özdeşliğin nasıl temellendirildiğini göstermektir. Özdeşlik, birbirinden yapısal olarak ayrılmış farklı nesneler arasında – sonradan – kurulan ve yapay nitelik taşıyan bir benzeştirme işlemi değildir. Böylesi bir benzeştirme, bizi zorunlu olarak kanuların epistemeler ile yer değiştirmiş oldukları vargısına götürebilir<sup>9</sup>. Burada Aristoteles, Platoncu kaygıyı taşır: sofistin hamlesi, duyumun kendisini bilginin yerine geçirmektir. Fakat Aristoteles, duyumsamayı bir etkinlik olarak formüle ederken bu noktaya dikkat etmektedir. Duyumsama ile bilme arasındaki ilişki, etkinlik yoluyla duyumsamanın bir yönelimi sayesinde varılan zihinsel karşılığın yaratılmasına paralel olarak gelişir. Bu, duyumsama etkinliğinin pasif ve refleksif olmadığı, bilakis duyumsamanın belli bir *zihinsel imge* üretimine neden olduğunun göstergesidir. Diğer bir deyişle, duyumsama, sadece içgüdüsel bir tepinin deneyimlenmesi değildir; o, aynı zamanda içgüdü'nün devinimine karşılık gelecek bir nesnenin tasarımlanmasını da dolaylı olarak içerir. Yani nesne, kendinden üretilmiş olarak dünyada bulunmaz; tersine, duyumsamanın özgül etkinliği ve duyumsama sonucunda dış dünyaya yöneltecek olan organın işlevsel bağlamına göre tasarımlanır ve üretilir.

Duyumsama ile bilme arasındaki dolaylı bağın kurulumunda imgenin fonksiyonu, düşünceye dönüşen duyumsama faaliyetinden kaynaklı olarak dış dünyanın zihinde belli bir yer etmesine bağlı olarak gelişir. Aristoteles felsefesinde duyumsama ile bilme arasındaki ilişkinin en özgül boyutu burasıdır: duyumsama, biyolojik doğadan kaynaklı indirgenemez içgüdüsel süreçleri belli imgeler aracılığı ile sembolize etme anlamına gelir. Böylece duyumsama, dolaylı olarak, dış dün-

---

<sup>9</sup> J. Barnes (ed), "Sophistical Refutations", *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press, 1991, 165b23-166a22

yanın kurulumunda etkin rol oynar. Bu, Aristoteles'in sonraları *Politika'* da öne süreceği – ve bizim de burada sıkça üzerinde duracağımız – gibi insan ve hayvan arasındaki en temel farklardan biri olarak göze çarpar. Hayvandaki duyumsama sadece içgüdüsel bağlamıyla sınırlıdır ve hayvan için – örneğin – açlık, çevresel koşullardan bağımsız olarak gelişen ve hayvanı dış dünyaya içgüdüsel kaynaklı olarak yönlendiren bir duyudur. Hayvan içgüdüünün peşindedir ve sadece onunla devinir. Fakat insan, açlık duyusunu aynı zamanda imgesel olarak da deneyimler: açlık, dolaylı olarak, açlık duyusuna iliştilen bir imge vasıtasıyla deneyimlenir. İstek, böylece, *bir şeyi isteme* anlamına gelir; açlığın giderilmesi sadece içgüdüünün doyurulması ile sınırlı değildir. Bu, dış dünya ile varoluş arasındaki ilişkinin insan ve hayvanda farklı deneyimlenmekte olduğunun ispatıdır: hayvanda içgüdüsel olarak açlık duyusu tümüyle hayvanın iç dünyasında deneyimlenir ve dış dünya sadece hareketin alanıdır. İnsan ise, duyumsamasına dış dünyanın kendisini imgesel olarak dahil ederek, duyumsamasına dünyasal bir anlam kattığı gibi, dünyayı da duyusal kılar. Başka bir deyişle, insanı ayıran en önemli özellik, kendi varoluşu ile kendi-dışındaki-dünya arasına radikal bir sınır çekmemesidir. İnsan, kendini, *kendisi* aracılığı ile kavrayamaz – bu bir bakıma varlığın idealize edilmek suretiyle, yani saf düşünceye indirgenebildiği ölçüde anlaşılabilirliğini varsayan Platoncu kurama tezatlık oluşturmaktadır. Bunun açık anlamı, insan, ancak dünya-içinde-kavranabilir olmasıyla anlaşılabilir. Aristoteles, bu nedenle insanı anlamının en uygun ölçütü olarak, “en bilinebilir olanla uyumu” düşüncesini ortaya koyar<sup>10</sup>.

Burada Aristoteles, insanın dünyasal varlığının insan kavramını anlamadaki özgül pozisyonuna vurguda bulun-

---

<sup>10</sup> Aristotle, *Physics*, 184a16



maktadır. İnsan, kavramsal düzeyde, yaşadığı dünyanın özgül bağlamından muaf ve yalıtık olarak anlaşılamaz. Tersine, insan, en bilinebilir olanın, yani var-olmaklığın içinden anlaşılabilir. Bu, duyumsamanın, bilmenin neden kökeni olduğunun ispatı gibidir: duyumsama yoluyla var-olmakta olduğunun deneyimine ulaşılabilir, çünkü duyumsama, var-olmaklığın dünyasal koşulunu sunar. Aristoteles'in beş duyuda gördüğü şey tam da budur: duyumsama, dışsal nesneler aracılığı ile var-olmakta-olunduğunun deneyimlenmesidir. Aristoteles, belki bu yüzden *Metafizik*'te Sokrates'in insanı felsefenin yalıtılmış merkezine indirgemesini biraz şaşkınlıkla karşılar<sup>11</sup>. Çünkü Aristoteles için insan, en basit ve en ilkel düzeyde anlaşılmalıdır; herhangi bir soyutlama yapmaksızın ya da herhangi bir aşkın idea düzeyine indirgenmeksizin; saf ve en yalın haliyle ve olmakta-olduğu-gibi anlaşılmalıdır. Aristoteles'in, insanı en yakından tanıdığımız *canlı* olarak kavramak gerektiğini söylemesinin nedeni budur<sup>12</sup>.

İnsan ve hayvan arasındaki bağıntılar ve farklar çalışma boyunca değineceğimiz başlıklardan bir tanesi ve ileride bunu ayrıntılı olarak tartışacağız. Bu farkın ve bağıntının özgül bağlamına geçmeden önce, bilme meselesinde eksik bıraktığımız noktalara dönmemiz gerekiyor. Bilmenin duyumsamadan kaynaklı oluşunun, onun, dünya-içinde-olmaklığı kavramanın formel biçimi olduğunu unutmamak gerekiyor. Bilme, *bir şeyi* bilme anlamında, dünyada-olmaklığın içinde deneyimlenen bir şeyin bilgisidir ve insanın, yani bilen öznenin bilgi ile ilişkisi burada belirgin hale gelir. Bu, biraz da doğru bilgi ile yanlış kanı arasındaki Platoncu ikiliğin neden Aristoteles'te karşımıza çıkmadığının da göstergesidir. Aristoteles'e göre bilme bir zorunluluktur, zira bilmenin nesnesi kanının nesnesinden

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metafizik*, A, 987b2

<sup>12</sup> Aristotle, "History Of Animals", *Complete Works (Aristotle)*, Jonathan Barnes (der), Princeton: Princeton University Press, 1991, 491a19

büsbütün farklıdır<sup>13</sup>. Kanı, düşüncede var-olduğu varsayılan bir nesneyle özdeşdir; oysa bilmenin nesnesi kendiyile özdeş olandır<sup>14</sup>. Yani bilme, olmakta-olanın, üzerinde başka herhangi bir soyutlamaya başvurmaksızın bilinmesidir. Kanı, soyutlamanın duyumsamaya olan aşırılığı nedeniyle özdeşsizlik iken, bilme, nesnesiyle özdeş duyumsamanın kendisidir.

Aristoteles'in kanılar ile bilme arasında kurduğu farkın Platoncu ayırmadan ayrıldığı nokta, belki de hakikatin konumlandırılmasında kendini göstermektedir. Platoncu ayırım, bilindiği üzere, hakikatin aşkın bağlamını sadece epistemolojik düzeyde değil, fakat bir bakıma teolojik bağlamda düşünmekteydi. Bu anlamda hakikatin aşkınlığı, varlıksal bir aşkınlıktır, çünkü duyulara aşkın olanı belirtir. Böylece idea, anlamsal olarak, bir yöntem olarak duyumsamanın olduğu kadar duyu-sal varlık olarak insanın da ontolojisinin de uzağına denk düşmektedir. Başka bir deyişle, idea, insansal mevcudiyet yoluyla ve ona dayanarak ulaşılabilecek bir şey değildir. İdea, ancak düşünme yoluyla var-olanların aşılmasına bağlıdır ve bu anlamda kendini dünyadan soyutlar. Bu Platoncu düzlem, Aristoteles'ten oldukça farklı bir noktaya denk düşer, zira Aristotelesçi duyumsama ile bunun bilme etkinliğine denk düşen bağlamı, insanın sadece felsefe yapabilme kapasitesini göstermez, zira söz konusu olan şey, asıl olarak, insansal oluşun mevcut hali ile bilme etkinliği arasındaki bağın vurgulanışdır. Aristoteles, bu anlamda, felsefe yapabilmeyi insan-oluşa ilave bir anlamla yeniden kavramlaştırmaz; aksine, bilme etkinliği bütünüyle insan-oluşun içkin doğası bağlamında değerlendirmeye alınır.

Böylece ulaştığımız nokta çok kritiktir ve ben bunun Aristoteles'in felsefesini kavramak açısından son derece önemli

<sup>13</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, I 33, 89a23

<sup>14</sup> J. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 116

olduğunu düşünüyorum. Aristoteles, bilmenin kendisini bir eylem – varoluşun dışavurumu da diyebiliriz buna – ve hakikatin bilinebilir olması ölçütünde hakikatle ilişki içinde kurulan bir kendilik biçimi olarak kavramanın olanağını genişletmiştir. Sokrates ve Platon nezdinde kurulan ve filozofik söylemin hakikate yakınlaşmasını temsil eden alethik konumlanma, Aristoteles’te aşkın bağlam içermez. Tersine, Aristoteles için felsefe, var-olanların ideaya uygunluğunun test edilmesi değil, onları oldukları yer-zaman-hal üçlüsü bağlamında herhangi bir referansa başvurmaksızın incelenmesidir. Böylece Aristoteles, hakikatin konumlanmasında eksen değişimini işaret eder: hakikat, var-olanın gözlemlenmesi sürecine ve bu süreçte uygulanan açıklama biçimi ile yöntemine ve son olarak gözlemleyen hakikat karşısındaki konumlanışına göre belirlenmez. Hakikat, doğrudan konusu edinilmese de, Aristoteles’te amaca uygun etkinlik bağlamında ele alınan dolaylı bir kategoridir ve bu nedenle aşkın bir anlama tekabül etmez.

Bu, Aristoteles’te bilmeye dönük tavrın öncelikle varoluşsal bir mesele olduğunu göstermesi nedeniyle önem arz eder. Aristoteles için bilme etkinliği, nedeni ve amacı dahilinde, öncelikle bilme öznesinin bunu yapabilmesinin koşulları ve nedenleri ile ele alınır. Böylece Aristoteles felsefesi bir bakıma epistemolojik bir kırılmayı işaretler: Platon’da var-olanların dışında ve onlardan farklı olarak ezeli bir forma sahip olan idea kategorisinin imlemiş olduğu zaman-mekan değişimlerinden münezzehe olma hali, Aristoteles’te incelemenin, incelenen nesneyi tüm yönleriyle ele alma zorunluluğu ile yer değiştirir. Bu zorunluluğun nedeni, nesneyi incelerken referansın ve örtük varsayımın nesnenin dışında bulunuyor olmasıdır. Aristoteles’in *Metafizik*’te açıkladığı gibi, bir nesneyi – veya sorunu – incelemenin imkanı, onun hakkında her şeyi

bilmekten geçer<sup>15</sup>. Hakkında her şeyi bilmekten kasıt, nesnenin olmuş ve olabileceği tüm geçiş ve dönüşümleri barındıran biçimleri kavramaktır. Aristoteles, böylece, nesneye iliştilmiş dışsal açıklayıcıların varlığını reddetmese de onları mümkün olduğunca dışarıda tutmanın yollarını arar. Bu arayış, bilme etkinliğini ve açıklama teşebbüsünü, hakkında açıklama yapılacak nesnenin içkinliğini kavramaya zorlar. Fakat bu içkinlik, nesnenin doğası ile sınırlı değildir, zira doğa (*hyle*), aynı zamanda nesneyi açıklamanın sınırını belirten oluş biçimlerinin sınırını göstermesi bakımından nesnenin potansiyeli ile bu potansiyelin alabileceği biçimleri de işaret eder. Böylece bilme, tümüyle açıklamaya konu olan nesnenin nesne-olmaklığı ile sınırlandırılmış olur.

Aristoteles'in bilme etkinliği üzerine olan bu vurguları, açıklama ile açıklamanın konusu arasındaki özdeşlik anlarını zorunlu kılar. Bu zorunluluk, nesneyi kuşatacak bir bakışın yöntem olarak ele alınmasını gerektirdiğinden, felsefi açıklama bilimsel bir tahlile dönüşmeye başlar. Zira Aristoteles, açıklamaya konu olan nesnenin *içinden* bir tahlil geliştirme amacı gütmektedir. Buradaki içinden ifadesinden kasıt, nesneyi açıklamak için başvurulacak bir aşkınlığın olmaması ya da – varsa bile – açıklamaya dahil edilmemesidir. Aristoteles, nesneye ilişkin açıklamayı nesnenin kendi özgül bağlamından türetmeye çalışarak özdeşliği sağlamaya çalışır. Fakat bu, Aristoteles'in herhangi bir aşkın ifade nosyonuna sahip olmadığı ya da materyalist olduğu sonucuna da ulaştırmamalıdır bizi. Zira Aristoteles, nesneye ilişkin açıklamanın nesne-dışı bağlamlara başvurmayı gerektirmeyen uygun bakış açısını sağlamak ve bu açıklamayı olanaklı kılma amacıyla özdeşliği sağlayan bir bağlama başvurur. Bu, Aristoteles'in pek çok yerde karşımıza çıkan *ilk nedenler teorisidir* ve Aristoteles bu-

---

<sup>15</sup> *Metafizik*, 995a25

nunla, açıklamayı olanaklı kılan hareket mefhumunu sorun-sallaştırmayı amaçlar. Platon'un aksine Aristoteles, açıklama imkanına daha dinamik bir anlam yükleyerek açıklamayı statik düzlemlerden uzaklaştırarak geçişleri ve dönüşümleri kapsayan daha genel bir oluş düşüncesi içinde kavramaya çalışır. İlk nedenler teorisi, açıklamaya neden olan nesneyi nesne-olmaklığına imkan sağlayan devinimi içinden okumanın olanağını sunar. Böylece Aristoteles için bilme, var-olanın var-olmaklığına dayalı bilmeye dönüşür. Aristoteles, var-olanın var-olmasına imkan sağlayan hareketi nesneye ilişkin bilme etkinliğinin temeline yerleştirerek bir anda soruyu şuna çevirir: söz konusu nesnenin doğasında neye yönelim vardır ve bu yönelim hangi hareketler ile sağlanmaktadır? Böylece Aristoteles için bilme etkinliği, tümüyle hareketin, yani var-olmanın genel bağlamının kavranmasıdır. Aristoteles, bilme etkinliğinin öznesi olan insan ve onun *nasıl ve niçin* etik-politik bir varlık olduğu/olması gerektiği düşüncesine, onun yönelimindeki etken unsura bakarak, onu sorunsallaştırarak ulaşacaktır. İnsan bilimlerinin genel teorisi, böylece kavramdan harekete, statik olandan dinamik olana ve en net ifadesiyle *İnsan ideası'*ndan *yaşam-içinde-insan'a* kaydırılacaktır.

\* \* \*

Bilme etkinliğine dair Aristotelesçi yorum, tüm dikkatleri bilmenin konusundan ve onun bilinebilir ölçütlerinin arayışından uzaklaştırarak, bilmenin öznesi ile onun bu eylemi nasıl gerçekleştirdiği meselesine kaydırır. Böylece bilme, bilen-öznenin dışındaki bir aşkınlığa yöneltilen alethik soruyu, bilen öznenin söz konusu bilme eylemini gerçekleştirme olanaklarına ve bu sayede bilmenin biçimlerine doğru yönlendirilmiş olur. Aristotelesçi dönüşümün bilme etkinliğinde imlemiş olduğu ayrımın kökeninde bilmeye yüklenen yeni bir anlam vardır ve bu anlam, bilmenin işlevine aşkınsal bir bağ-

lam atfetmekten ziyade onu kökenleştiren, yani ona bir temel bulmayı amaçlayan bir kerterizde bulunabilir. Aristoteles, felsefeye, Platoncu bir aşkınlık yükleyen alethik biçimlerden farklı olarak, söz konusu alethik biçimleri belirleyen daha içkin etmenlerin sorunsallaştırıldığı bir bağlam katmıştır. Bu bağlam, felsefi etkinlik anlamında bilmeyi, sorunsallaştırılan şeylerin içkin hallerine doğru kaydırmak suretiyle bilme ilişkisine zorunlu olarak nesnelerin kavranma biçimlerini dahil etmiştir. Böylece Aristoteles, bilme ilişkisini *noetik* olanla, yani akılsal olana uygun fiilde bulunma yetisi ile ilişkilendirmiştir.

Noetika, Aristotelesçi düşüncede, nesnelerin kendilerini bilmek için nesneyi hem içeriden hem dışarıdan kavrama yetisidir. Noetik yeti, tüm anlamını nous'tan, yani evreni düzene sokan o içkin belirleyici yasadan kaynaklanır ve bu anlamda evrensel nous'u kavrama yetisini ima eder. Ancak, noetik yeti, konusu ve hipotetik yönelimi evrensel nous olması itibarıyla, yalnızca evrensel nous'un varlığını bilmek anlamına gelmez; noetika, evrenin düzeninin aşkın ifadesi olan yasayı aynı zamanda evrende konumlanmış şeylerde kavramak, görmek anlamına gelir. Böylece noetika, şeylerin sadece tikel nedenselliklerini ya da evrensel yasanın aşkın varlığını bilmek değil, bu ikisini birbiriyle ilişkilendiren bağlamları kavrayarak nedenselliği aynı zamanda şeylerin içkinliğine kadar derinleştirme hamlesidir. Nous, bu anlamda, evrenin sadece noetik bir bağlam içerdiğini idrak etmek değil, fakat aynı zamanda genel düzeni belirleyen bu yasayı evrendeki şeylere ilişmiş somutluklarda idrak etmek demektir. Aristoteles'in *İkinci Çözümler*'de yapmaya çalıştığı şey tam da budur: "nesnenin olduğundan farklı olmayacağının bilgisi"<sup>16</sup> anlamındaki episteme, şeyin hem tikel içkinliğini bilmek, hem de o şeyin neden öyle olmak zorunda olduğunun dışsal belirleyicilerini kavramak

---

<sup>16</sup> Aristotle, *Prior and Posterior Analytics*, 71b10

anlamına gelir. Bu, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te, ilkelerin bilinmesi sonucunda nesneye ilişkin bilginin temellendirilebileceği düşüncesinin de temelini oluşturmaktadır. Böylece Aristoteles, ilk ilkelerin bilgisi ile nesnenin kavrandığı şey olan bilgi arasında bağı yakalamış olur. Bu bağ, nesnenin bilinebilme özelliğini kavramak için başvurulacak olan ilksel belirleyicidir, fakat nesneye dışsal değildir. Çünkü Aristoteles, nesneyi kavramanın koşulu olarak episteme'yi, nesneye içkin bağlamdan ve onu kavrama koşulu olan yasa-nın varlığının karşılıklı iç içe geçişi ile türetir.

Aristoteles'in noetik yetinin etkinliğine başvurduğu yer tam da burasıdır. Filozof, nesneleri kavramanın bilgisi olarak episteme'ye ulaşmanın koşulu ve olanağı olarak noetik yetiyi öne sürer. Nesnelerin bilinebilme ve onların özgül bağlamları ile işlevlerini belirleyebilme yetisi olarak noetika, bilinebilme koşulunun bilgisi olarak *ilk ilkenin* kendisine yönelir. Bu anlamda nous, bilme olanağını kuvveden fiile geçiren hareket olarak anlaşılır. Nous, burada, duyuşsal algıdan yola çıkarak tikel refleksi yasanın genel ve kapsayıcı bağlamına dönüştürme pratiği olarak noetik yetinin referansıdır. Bu, Aristoteles'in *epagoge*, yani tümevarımsal açıklama olarak tarif ettiği şeye denk düşer. Epagoge, duyuşsal algının tikel olarak karşılaştığı özgül duruma ilişkin bilgi çıkarsayabilme yetisini ima eder ve bu yeti aracılığı ile tikel olandaki ortaklık kavranabilmektedir<sup>17</sup>. Bu açıdan bakıldığında, nous, henüz episteme düzeyine erişmemiş bir kavrama gücünün (sezgi) devrede olduğu bir anlama yetisi ile irtibatlı olması nedeniyle duyuşsal algının ön planda olduğu bir bilme etkinliğidir. Sezgi ile ilişkilendirilmiş nous, duyuşsal algıyı ön plana alarak, aslında episteme'nin mutlak aşkın statüsünü geri çevirmektedir. Çünkü episteme,

---

<sup>17</sup> C. H. Kahn, "The Role of Nous in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II. 19", Berti, E. (der), *Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum* (içinde), der., New York, 1981, s. 386

sezgi faaliyetinin kendinde içkin olarak barındırdığı epagoge yetisinin etkinleşmesine bağlı olarak hareket (dynamia) içinde çözümlenmesi gereken bir şeye dönüşür. Böylece nous, nesnelere ilişkin bilginin aynı zamanda duyusal etkinlik aracılığı ile sağlamasını yapma yetisi anlamında öznel bir pratiğe işaret eder. Bilme, bu nedenle bilgiden daha ön plandadır; çünkü bilme, nesnelere ilişkin bilgiyi edinebilmek için öncelikle kavrama yetisini idrak etmek gibi daha temel ve birincil bir kategoriye atıfta bulunur.

Fakat bu birincileştirme hamlesi, ilkenin zorunlu kökeni olarak epagoge, yani tümevarımsal açıklama biçimini işaret-lemeyi. Ross, kendi Aristoteles yorumu içerisinde tümevarımı bir ispat olarak değil, fakat bir yaklaşım biçimi olarak ele almak gerekliliğini bu yüzden belirtir<sup>18</sup>. Tümevarım, bir sezgi faaliyetidir; nesnenin, *olmak zorunda olduğu* içkin bir yasaya göre *olduğunu* ve bu nedenle bilmenin kaçınılmaz olarak ortaklık yasasına tekabül eden bir genelleyici açıklama yapmaya yazgılı olduğunun daha açıklama öncesindeki verili gerçekliğidir. Öyleyse nous, episteme'ye ilişkin evrensel düzeyde yasa koyutlama yetisi değildir; nous, açıklamaya olanak sağlayan şey olan ilk nedenlerin bilinmesi anlamında bilmenin bilinmesidir. Aristoteles için bilme etkinliğinin bilen-varlık ve ona isnat edilmiş özgül bağlamla ilişkilendirilmesi bu nedenle temel önemdedir. Bilme etkinliğini olanaklı kılan tümevarımsal açıklama modeli, daha açıklama öncesinde potansiyel bir eyleme kategorisinde olan sezgi ile orada bulunuyorsa, o zaman açıklamanın kendisine olanak sağlayan birincil bir yetinin varlığından söz etmek zorunludur. Noetika, işte bu yetinin kendisidir ve çeşitli bilme kategorileri olan etik, politika, vb. insansal yeti ile irtibatlandırılmasının nedeni budur. Bu anlamda nous, tek başına bir yasa ya da düzen anlamına gelmez;

---

<sup>18</sup> D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı, s. 77



o, daha ziyade, şeylerin hem içkin nedenselliğini, hem de onların içinde yer aldığı ve her birinin ayrı ayrı kendi özgül doğalarına göre işlevsel kılındığı evrensel düzeni ön varsayma yetisi anlamında bir tür delillendirme veyahut temellendirme yetisidir<sup>19</sup>. Bu yeti sayesinde şeylerin kendilerinde taşıdıkları içkin düzen bilinebilmekte, daha doğrusu adlandırılabilen ve yine bu sayede bu temellendirilen yasaya göre şeylerin yönelimlerine belli bir tutarlılık atfedilebilmektedir. Nous, bu anlamda, evrendeki düzenin ve dengenin noetik faaliyetin dışında tek başına gerçekleşemeyeceğinin dolaylı bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, noetika, evrenin kapsayıcı yasasının episteme düzeyinde kavranması değildir; noetika, evrendeki yasayı kuran, daha doğrusu kendisi henüz potansiyelini somutlaştırmamış olan yasaya fiiliyet kazandıran bir devindiricidir. Aristoteles'in nous'u tanrısal düzeyde hareket etmeyen hareket ettirici, insansal düzeyde ise insan eylemlerinin içkin nedeni olarak ereksel hareket düzeyinde daima kuvveden fiile geçmeye hazır ve olanaklı olan bir aktüalite olarak görmesinin sebebi de budur.

---

<sup>19</sup> M. G. Grene, *A Portrait of Aristotle*, Chicago: Chicago University Press, 1963, s. 112-114



## İKİNCİ BÖLÜM

*Aristotelesçi politika felsefesinde sorunsalın belirlenmesi. Neden zoon-politicon değil biyo-noetika? Nous ve noetik işlevin soykütüksel formlarına giriş. Homeros'ta nous formunun işlenmesi. Anaksagoras ve devindirici nous ilkesi: hareket olarak varlık, hareket ettirici sabit nous düşüncesi.*

Aristotelesçi politika felsefesini, Aristoteles'in meşhur önermesinde<sup>1</sup> belirtilen hususlar dahilinde tartışmaya açmak, fakat bu tartışmayı elimden geldiğince farklı bir bağlam üzerinden yürütmeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken de iki bağlamda hareket etmeyi planlıyorum: birincisi, Aristoteles'in önermesinde belirtmiş olduğu "politik hayvan" lafzının bir tür arkeolojisini yapmak ve politik varlığın neden ve nasıl biyolojik bir varoluş eksenine oturtulduğunu ortaya çıkarmaktır. İkincisi, bunu yaparken, Aristoteles'in politika felsefesine doğrudan etkide bulunduğunu düşündüğüm felsefi metinlerindeki sorunsallaştırma ve kavramlaştırma dizgelerini hesaba katmaktır. Böylece Aristotelesçi politika felsefesini, düşünürün diğer metinlerindeki önermeler ve bulgularla ilişkiye sokarak tartışmayı amaçlıyorum. Bu amaç dahilinde, Aristotelesçi politika felsefesini "politik hayvan" lafzından çıkartmayı ve yerine

---

<sup>1</sup> "İnsan diğer politik hayvanlardan daha politik bir hayvandır."

biyo-noetik diyebileceğimiz bir yaşam formunu geçirmeyi öneriyorum. Biyo-noetik olanı zoon-politicon'dan ayıran temel parametre, noetik işleve yüklenmiş Aristotelesçi anlamın politik olanı kavramada kritik bir rol oynamasıdır. Elbette zoon-politicon ibaresini reddetmek mümkün değildir, fakat Aristotelesçi politika felsefesi özelinde biyo-noetik ifadesinin çok daha kapsamlı bir açıklama sunduğunu düşünüyorum. Bunun nedeni, biyo-noetika ifadesinin, Aristoteles felsefesinin genel önermelerini taşıması ve bu nedenle politika felsefesini bu geniş kapsamlı felsefi açıklama biçimlerine dayanarak kavramanın olanağını sunmasıdır.

Zoon politikon ifadesindeki hakim tema, bilindiği gibi, insanın bir *canlı olarak* politik yaşama eğilim göstermesidir. Politika, bu ifade içerisinde, türsel varoluşa koyutlanmış bir yaşam biçimi anlamında kullanılır ve Aristoteles'in niyeti de tam olarak budur: politik yaşam, insani varoluşun temel biçimlerinden azade değildir ve tam da bu nedenle politika tam anlamıyla türsel yaşamı aşan bir bağlamda ele alınmaz. Politika, Aristotelesçi düşüncede yaşamın içkin potansiyeline ereksel mahiyette ulaşmasının bir imkanı ve biçimi olarak sunulmaktadır. Bu nedenle politika felsefesi, biyolojik varoluş ile etik yaşam arasındaki topografyada varlığını sürdürür. Noetika, işte bu geçiş anını simgelemektedir: Aristoteles'te nous, yani akıl, potansiyel olanın varlığa gelmesini sağlayan ve bu anlamda var-olanın mevcut halini aşmasına dönük olarak işlevsel kılınan bir yetidir. Akıl etme yetisi anlamında noetika, duyuşsal olanın anlamlandırılmasıdır; var-olan, duyuşsal olanı kavramlaştırarak, onu belli anlam zinciri içerisinde yeniden konumlandırır. Nous, Aristotelesçi bir dille ifade edecek olursak, biyolojik varoluşa içkin bir potansiyel yoluyla dünyayı düzenleme, organize etme, inşa etme, vb. süreçlerin temelindeki devindirici, yani hareket ettiricidir.

Nous sözcüğünün noetika, yani nous'un işlevsel bağlamı ile bir arada kullanılmasının nedeni, Aristoteles'in sözcüğe

yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Aristoteles, felsefesi genel itibariyle düşünüldüğünde, varlığı, kendisine iliştilirilmiş işlev ile bir arada ele almaktadır. Varlık, bu düşüncede, işlevi (ergon) ve işlevin mutlak aşaması olan amacı (telos) ile bir arada eş-zamanlı ve eş-biçimli olarak düşünülür. Böylece Aristoteles, varlığı *olduğu* ve *olacağı* haller (eidos) arasındaki zamansal ve biçimsel dönüşümlerde kavrar. Bu, varlığın ne olduğunu gösteren en temel kategoridir: varlık, işlevi ve amacıyla, nedeni ve sonucuyla, olduğu ve olması gereken ile birlikte düşünülür ve varlığı tanımlayan ana kategori, onu ne için olduğudur. Fakat buradan, Aristoteles'in araçsallaştırıcı bir düşünceye sahip olduğuna dair yanlış bir sonuç çıkarılmamalıdır, zira Aristoteles, varlığın ereksel formuna ulaşarak kendi başınlığı kazanacağını ve mutluluk (eudaimonia) ile özgürlüğün bu tamamlanmışlık ile elde edilebileceğini söyleyerek amaçsal bir düşünce geliştirmektedir.

Nous ve noetik işlevin Aristoteles'te ve özel olarak onun politika felsefesinde kullanılma nedeni ve biçimi, varlığın potansiyelini varlığa büründürme, yani bir anlamda vücuda getirme imkanının ancak bu yeti ile sağlanabileceği düşüncesidir. Aristoteles, varlığın *ne-olduğunun* ve *ne-için-olduğunun* ancak nous yoluyla anlaşılabilirliğini söyler. Bu, nous'un evrensel bir yetiyi ima etmediğinin ve nous'un varlığa özgü olarak kavranabileceğinin göstergesidir. Başka bir deyişle, nous, varlığın potansiyel ve amaçsal bağlamını vücuda getirecek olan hareket (energia) ise, bu, kaçınılmaz olarak, her varlığın kendi potansiyeli, işlevi ve amacındaki özgünlük nedeniyle farklı nous'a ve nous'u harekete geçiren bir noetik işleve sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla nous'u ve noetik işlevi kavramının temel şartı, noetik işlevin ait olduğu varlık formunun tartışmaya açılması ve nous'un ilgili varlığın türsel bağlamıyla bir arada sorunsallaştırılmasıdır. Eğer insan, politik bir hayvan olmağı çerçevesinde politik yaşamın öznesine dönüşüyorsa ve politika, bu insan-varlığın ereğı ve potansiyelini eş-

zamanlı ve eş-biçimli olarak sembolize ediyorsa, o halde politika, noetik bir işlevin tezahüründe gelişmektedir. Bu da kaçınılmaz olarak bizi şu düşünceye ulaştırır: politika, insani noetikanın bir uzantısı ise, o halde politika kendiliğinden<sup>2</sup> mevcut halde bulunan bir şey değildir, tersine, insani noetikanın işlevselliği çerçevesinde kurulan ve muhtevasında bu insani yetiden pay taşıyan bir uzantıdır. Bu nedenle politika üzerine düşünmek, insani noetika ile düşünmek anlamına gelir ve politikanın öznesi olarak yurttaş, bu bağlamda, biyo-noetika çerçevesinde ele alınmalıdır.

\* \* \*

Aristotelesçi politika felsefesini noetik işlev üzerinden çözümlemeye girişmeden önce, nous ve noetika sözcüklerinin Aristoteles'te nasıl sorunsallaştırıldığına ve kavramlaştırıldığına bakmak istiyorum. Aristoteles, nous sözcüğünü pek çok metninde tartışmaktadır, ancak sözcüğe yüklediği anlam çeşitli bağlamlara bürünebilmektedir. Zira Aristoteles için sözcüğün bağlamı, noetik öznenin kavranışına göre değişim arz eder. Bu nedenle nous sözcüğü – başka pek çok kavram veya sözcükte olduğu gibi – nous'u kendinde işlevsel kılan öznenin özgün biçimine göre belirlenir. Aristoteles, nous sözcüğünü, kendinden önceki felsefe geleneğinden devralmış ve sözcüğü bu geleneğin içerisinde yorumlamıştır. Bu tercih, üzerinde durulmayı hak eden bir tavidir, zira Aristoteles Platon ile başlayan felsefede önemli bir kırılma yaratmış olmasına karşın, temel meseleleri ve problemleri arkaik bakış açılarına başvurmak suretiyle çözümleme çabası gütmüştür. Nous, böylesi bir gelenekçiliğin ürünüdür; fakat Aristoteles, özellikle Homeros ve Herakleitos kaynaklı noetikayı kendi felsefesine yerleştirirken, sözcüğün bağlamını kendi düşünsel yönelimleri ile dönüşüme uğratmıştır.

---

<sup>2</sup> Platoncu anlamda aşkın bir "İdea" düzeyinde olmadığını kast ediyorum.

Aristoteles'in kendinden önceki felsefe gelenekleriyle kurduğu rabitanın kökeninde bulunan nous sözcüğünün etimolojisi ontolojik bir içeriğe sahip gibi görünmektedir. Nitekim nous, alelade kullanılan, yer-zaman belirtmeye gerek duymaksızın soyut bir sözcüğü çağrıştırmak amacıyla belirtilen bir sözcük değildir. Nous'un etimolojisi, tabiri yerindeyse, özel bir bağlama sahiptir ve bu özelliği ile nous, kullanıldığı felsefi düzleme göre farklı anlamlara bürünebilen ve bu nedenle filozofların düşüncelerini yansıtan bir bağlama tekabül eder. Bu etimolojik gelişimin ontolojisi içerisinde nous'un konumu, her şeyden önce insani yetinin potansiyel olandan aktüel olana geçiş ile belirtilmektedir ve bu nedenle nous, *saf akıl* anlamında kullanılmamaktadır. Nous, bir yeti, tavır ve davranış olarak, nous'u işlevsel kılan öznenin özgül bağlamına göre, onunla uyumlu ve ilişkili olacak şekilde kullanılmaktadır. Bu, nous'un, insandan bağımsız halde bulunan bir aşkın formu değil, tersine, insana göre gelişen bir kategori olduğunu gösterir. Bu anlamıyla nous, muhtevasında, sözcüğe uyumlu ve onu tamamlar nitelikteki bir eylemi barındırır. Elbette bu Aristotelesçi bir yorumlamadır, fakat Aristoteles, sözcüğü geleneksel bağlamından koparmaksızın kendi felsefesine eklemiş olduğundan, gelenekteki biçiminin bu şekilde olduğunu, en azından bir ön-varsayım olarak, söyleyebiliriz.

Şimdi nous'un soykütüksel formlarına geçmek istiyorum. Nous'un soykütüksel formları, noetik işlevin Aristotelesçi bağlamını kavramamız açısından son derece kritik önem taşır. Zira nous, Aristoteles'te bir yeti ve kapasitenin harekete geçirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu noktaya sıkça değineceğiz, ancak şunu da hatırla tutmalıyız: Aristoteles, nous sözcüğünü, bedensel göstergeler ile temsil edilen bir zihin durumunu belirtmek amacıyla kullanır. Burası önemli, zira nous, bedenden bağımsız bir aşkınlığı ya da soyut bir kavramı değil, fakat onunla var-olan – ya da onun aracılığı ile kavranan – bir durumu gösterir. Nous, diğer bir deyişle, zihin ile bağdaşık

biçimde gelişen bedensel bir durum olarak ele alınır. Bu anlamıyla nous sadece akıl ya da akıl etme yetisinin İdea biçimindeki karşılığı olarak anlaşılmaz. Dolayısıyla Aristoteles'te nous'un kullanımı, zihnin potansiyel yetisini kullanma veya açığa çıkarma eylemi ve becerisi olduğu kadar, bu yeti sayesinde/nedeniyle ortaya çıkan bir yaşama biçimini veya genel olarak içinde bulunulmaya başlanan bir durumu tasvir etmek amacıylaadır.

Nous'un soykütüksel formlarında dikkatimizi yönelteceğimiz alan tam da burasıdır: nous, hangi düzeylerde ve biçimlerde, zihnin bir durum yaratıcı gücünü ve bu yaratılan durum ile beden yeni bir konum alışı yansıtmaktadır? Aristotelesçi noetikanın arkeolojisine başlayacağımız yer burasıdır, çünkü Aristoteles için noetika, varoluşun aşımına tekabül eder – ki Aristoteles'in insansal nous'u etik ve politik olana yönelirken referans aldığı bağlam Tanrısal nous'tur ve bu referans, insansal nous'un biçimsel ereğini sunar. Başka bir deyişle Aristoteles için nous, basit bir akıl yürütme becerisi değildir, bu yürütülen aklın insanı dönüştürücü bir yaşam pratiğine denk düşmesi gerekir – politika felsefesini noetik kılan ana bağlam budur.

Peki, nous'un soykütüksel formlarında neden perspektifi Aristoteles'in kullanma biçimi ile sınırlandırmıyoruz? Bu, esas itibariyle Aristoteles felsefesini kavramak için yararlı – ve hatta gerekli – sayılabilir, ne var ki Aristoteles'in nous'u bedensel temsiller aracılığı ile somutlanan zihinsel durum olarak tasvir edişine dönük önermeler, arkaik düşünme formlarından beslenmektedir. Bu nedenle odak noktası, Aristotelesçi nous'un bedensel temsiller ile kavranan zihinsel durumlara isnat edilen bağlamının yaratan düşünceler olmalıdır. Zira buradaki geçiş noktaları süreklilikleri olduğu kadar kopuşları da içinde barındırmaktadır. Çünkü Aristoteles, arkaik düşünceleri yöntemsel düzeyde ele alırken onları içerik bakımından dışarıda bırakmayı yeğler. İşte bu yüzden Aristoteles felsefe-



sini kavramak için onun kopuş anlarına ve bu kopuşları harekete geçiren nedenlere bakmak faydalı olacaktır. Çünkü söz konusu unsurlar, Aristoteles felsefesine özgünlüğünü kazandıran bağlamları içermekle, antik Yunan felsefesindeki kavramlaştırma dizgelerindeki dönüşümleri yansıtmaktadırlar. Söz konusu kavramlaştırma nous merkezli olduğunda bu dönüşüm bilhassa önem taşır, çünkü nous'a yüklenen anlamlardaki dönüşümler, Aristoteles felsefesini kavramak için gerekli olan arkeolojik bulguları içermektedir.

Nous'a yüklenen anlam ile sözcüğün etimolojisi ile oluşturulan ontolojisi arasındaki ilişkilendirme, noetik vasfın Aristotelesçi bağlamını anlayabilmek için önem taşır. Fritz, nous sözcüğünün etimolojisinde *neuein* sözcüğünün işlevine bu nedenle dikkat çeker<sup>3</sup>. Neuein, buna göre, "başını sallamak suretiyle onay vermiş olduğunu göstermek" anlamına gelen ve içeriğinde hem öznenin kendisinde idrak ettiği hem de bunu karşı tarafa iletmiş olduğu bir durumun varlığı gösterir. Nous, bir başka düzlemde ise, sezmek anlamına gelir. Her ikisi de nous sözcüğünün öznel bir etkinliğe dayalı olarak idrak edilen bir durum olduğunu gösterir. Fakat bu anlamı sağlayan önemli bir unsur vardır ve Liddell ile Scott Yunanca-İngilizce *Lexicon*'larında nous'un bu vasfına eğilmektedirler. Söz konusu vasıf, nous'un "kara verme" eylemi ile ilişkili olan bağlamıdır. Nous, bu tanımlamada, *düşünme yoluyla kavrayış* anlamına gelen bir anlama sahiptir<sup>4</sup>. Sözcüğün burada mind sözcüğü ile desteklenmesinin nedeni budur: zihin, çevreyle girişilen bir etkileşimin imge yaratıcı kuvvetini gösterir. Bu anlamda nous, imgeleme yetisidir; çevrenin duyuşal olarak kavranışı yoluyla bu kavrayışın zihinde imgeleştirilmesidir. Bu imgeleme yetisi, nous'un noetik vasfını sunar: zihin, sadece

---

<sup>3</sup> K. V. Fritz, "Noos and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology*, Vol. 38, No. 2, The University of Chicago Press, 1943, s. 91.

<sup>4</sup> H. G. Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York: Harper&Brothers Publ. 1846, s. 983 – (Od. 1.3).

algılamaz; fakat aynı zamanda algılayış üzerinden tasarımıladığı imgelem yoluyla öznelığı de dönüşüme uğratar. Böylece nous, salt zihinsel yetinin idea vasfını çağrıştırmaz; fakat daha ziyade, imgelem yetisi ile dönüşüme uğrayan bir öznel varoluşu sorunsallaştırmayı amaçlar.

Noetik işlevin duyusal olanla özgöl ilişkisine geçmeden önce nous sözcüğünün etimolojik tarihine bakmamız gerekmektedir. Zira Aristotelesçi nous, tüm gelişimini söz konusu gelişim çizgisine – ki buna kabaca pre-Sokratik evre diyebiliriz – borçludur. Ancak bir hususu daha belirtmek gerekir: Nous'un Aristotelesçi bağlamı, özellikle zihin sözcüğünü öznel bir yeti bağlamında ele alan yaklaşımların etkisiyle gelişmiştir ve bu nedenle nous'un özellikle logos ile bir arada kullanıldığı ve bu anlamda saf ve soyut bir zeka (intellect) kavramına isnat edildiğı durumları devre dışı bırakmak gerekmektedir. Nitekim nous'un Aristoteles'te kullanımı, nous'u duyusal olan ile girilen öznel etkileşim vasıtasıyla zihinde açığa çıkartılan bir imgeleme yetisi ve bunun sonucunda oluşan ve özneyi içine alan durum şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla nous sözcüğünden bahsederken, asgari iki bağlamın daima merkezde tutulmakta olduğuna dikkat çekmek gerekiyor. Birincisi, nous'un tekabül ettiğı imgeleme yetisidir. İmgeleme yetisi, duyusal olanı belli biçimde kavrama ile oluşan imgenin zihinde konumlandırılmasıdır. Zihin, böylece, duyusal olanı söz konusu imge aracılığı ile kavrar ve onu bu sayede kendi yetisinin imlediğı öznel kapsama alanına çekerek kendisi-nin kılar. Bu kendileştirme hamlesi, duyusal olanı kendi(n)de içeren bir yönelme ve yayılma hareketini kapsamassı itibariyle önemlidir. Zira bu hamle vasıtasıyla duyusal çevre, zihinde oluşturulan imgelem uyarınca kavranır ve bu kavramaya göre biçimlendirilir. Bunun önemi, bilhassa politik olanın imgeleştirilerek öznel deneyime açıldığı mekanın, yani Site'nin kuruluşunda fark edilecektir.

İkincisi, söz konusu imgeleme yetisi ile öznenin hem kendini hem de konumunu bu imgeleme biçiminin özgül varyantlarına göre dönüştürmesidir. Bununla kast edilen, imgeleme yetisi ile yaratılan bir öznel dönüşümün simgesel bir duruma gelen karşılığıdır. Bu, aslında, *kendilik biliminin* Aristoteles'te özellikle Sokratik-Platonik çizgiden ne ölçüde farklılaştığını anlamamızda yardımcı olabilecek bir sapmadır. Nitekim buradaki kendilik biliminin özünde, kendini "akıl yürüten varlık" olarak kavrayan biyo-noetik varlığın bu öz-kavrayış yoluyla kendini içinde konumlandıracağı üst-ingenin tasarımına doğrudan etkide bulunması yoluyla gerçekleşen bir kendileştirme durumunun varlığı bulunmaktadır. Noetik işlevin vasfı, duyuşsal olanla etkileşim yoluyla kendilik dönüşümünü sağlaması kadar, çevreyi de kendileştirmesi anlamında, onu kendinin bir uzantısı olarak inşa etme pratiğine karşılık gelir. Bunun en bariz göstergesi, Politika metninde sitenin kuruluşunda yurttaşın konumlandırılmasında karşımıza çıkacaktır. Çünkü politika, burada, bir bilim faaliyeti anlamında, varlık ile çevresi arasındaki uyumlaştırma pratiğinin incelenmesine karşılık gelen bir çevrebilimi olarak okunmaktadır adeta. Yurttaşın konumunu belirleyen şey, yurttaşlığa özgü ön-varsayımlar ile uyumluluk halinde olmak değil, yurttaşlığı bir tür kendilik kavrayışı olarak üreten ve buna ilaveten kendini de içinde yurttaş olarak kavrayabileceği ve bunu deneyimleyebileceği yaşam ortamını da tasarımılayan noetik işlevin varlığıdır. Diğer bir deyişle, yurttaşlık, kendiliğin öz-kavranışına ilişkin Sokratik misyonu, bu kavrayışı geçerli ve olanaklı kılacak çevrenin de imal edilmesi düşüncesine doğru genişletir. Aristoteles'in özgünlüğü, bu bağlamda, geleneksel veya önceki düşünme biçimlerine kendi felsefesi uyarınca yeni bir içerik kazandırmak suretiyle kendi felsefesine hem sistematik derinlik katmasında hem de bu derinliğin diğer alanlarda tutarlı biçimde fark edilmesini sağlamasında görülebilir.

Nous sözcüğünün Aristoteles'e dek uzanan yolculuğunda arkaik Yunan düşüncesinin özgün kaynaklarından olan Homeros'u görmek anlamlıdır. Felsefe öncesi çağın bir düşünürü olan Homeros için kullanılacak en uygun tabir belki de *konuşan*'dır; zira Homeros, sözlü tarihin ve kültürün Yunan düşün dünyasındaki en kadim örneklerinden bir tanesidir. Homeros destanlarının sadece mitolojik öğelerin içerildiği kaynaklar olmayıp, felsefe çağı ile beraber yeniden dönülen ve felsefeyi kuran yapıtlar olması önemli bir ayrıntıdır. Bunun nedeni sadece poetik bir görkemin yansıtılması ya da retorik kullanımında göze çarpan bir sanatsal ayrıcalık değildir; Homeros, zihin ve dünya arasındaki karmaşık ilişkiyi mitsel olarak betimlemiş, bu nedenle düşünceye özel bir rol atfederek felsefi düşünmenin yolunu açmıştır. Çünkü Homeros'ta dilin kullanımı, anlatıya sanatsal bir değer atfetmek suretiyle bir etkileycilik yaratma amacıyla türememiştir. O, dili, gizli saklı olduğuna inanılan unsurları betimleyebilmek amacıyla kullanmaya çalışmıştır. Bu nedenle Homeros anlatısında mitoloji ile – henüz tam anlamına ulaşmamış – felsefi düşünme bir aradadır. Bunu en net, en ünlü şiirleri olan İlyada ve Odysseia'da görmekteyiz. Bu şiirler, şairin, dünyayı saf betimlemesine ayrılmamıştır; söz konusu anlatılarda karşımıza çıkan şey, zihinde anlaşılamaz olarak kalmış dünyanın karmaşıklığının belli bir düzene sokulması yoluyla tutarlı bir anlama oturtulmasıdır. Bu sayede Homeros, dil ve düşünceye sadece refleksif bir işlev atfetmez: dil ve düşünce, aynı zamanda görülenin gizini kaldıran bir kurucu-yaratıcı eylem düzeyinde anlaşılır.

Şimdi Homeros destanlarında dil ve düşünmeye ilişkin atfedilen bu kurucu eylemin devindirici ilkesi olan nous'tan söz etmek istiyorum. Homeros destanlarında nous'u ve noetik işlevi kavrayabileceğimiz bazı noktalar var ve bunlar belli ölçülerde çeşitli uyarlayıcı yaklaşımlar ışığı altında değerlendirilmeye alınmalıdır. Zira Homeros, Platon ve Aristoteles gibi

düşünmeyi belli bir sistematik çaba ile örgütlemekten ziyade, düşünmeye olabildiğince geniş bir alan açmayı umarak, anlatıyı sadece anlamaya ve açıklamaya indirgemeye çalışmıştır. Bu, noetik olanın düşüncenin sistemli birlikleri ile uyumlaştırıldığı Aristoteles felsefesi ile benzeşme sunmayabilir, fakat Homeros'taki ayırt edici vasıf noetik işlevin aynı düzeyde kurgulanması değildir. Zira Homeros, az evvel yukarıda ifade ettiğimiz gibi, amacı *anlamaya* dönük olan bir söyleme biçimidir ve bu nedenle gizli ve karmaşık olanın karşısında dilin ve düşüncenin özgürleştirilmesi ve serbestleştirilmesine yöneliktir. Bunun bir göstergesi olarak Homerosçu anlatı, erken aşamada, dünyanın gizini kaldırmak üzere seferber edilen bir dilsel betimleme üzerine oturtulmuştur. Peki, nedir bu giz? Bu giz, şeylerin ve görüntülerin göründükleri gibi olmadıkları, daha doğrusu zihindeki karşılıklarının oldukları halleri ile uyumlu olmadığı düşüncesinden kaynaklanır. Örtüyü kaldırmak anlamına gelen *alethe*'nin hakikat anlamındaki *aletheia* ile birleşmesi bu yüzden anlamlıdır. Hakikat, üzerindeki örtü kaldırılarak anlaşılan bir gizdir ve kendisinin var olduğu bilinmezken, onu var kılan eylemle beraber vücuda gelir. Böylece hakikatin, yani dünyanın gizini kaldıran şeyin bilgisi, perdeyi kaldırma eylemi ile beraber anlaşılır – ya da eylemden bağımsız düşünülmez.

Buradaki eylem ve bilgi arasındaki ilişkinin Aristotelesçi tonlar içerdiğini fark edebiliyoruz. Fakat o noktaya gelmeden önce, bu ilişkinin neden ve nasıl noetik bir işlev olarak kaydedilmiş olduğunu tartışmamız gerekiyor. Homeros'un nous sözcüğünü hangi anlamda kullandığına bakmak için İlyada'daki şu satırlara dönmek istiyorum:

“Savaşmaya kalkmasın kimse en önde tek başına,  
uzağa gitmesin iyi sürücüyüm, yiğitim, diye  
sonra kesilir hepten gücünüz.

Ama kendi arabasından vurabilirse başka arabadaki adamı,  
erişsin kargısıyla, onun için en hayırlısı bu.

Böyle almışlardı kentleri, kaleleri, bizden öncekiler,  
göğüslerinde bu düşünce (*nous*)<sup>5</sup> vardı, bu yürek.”<sup>6</sup>

Burada Homeros’un *nous* sözcüğünü kullandığı yer ile onun karşısına koyduğu sözcük (yürek – *thumos*) arasındaki bağlantı önemlidir. *Nous*’un tasarlama yetisine odaklı bir akıl etme yetisi olduğunu düşünürsek, Homeros’un ilk ana kadar *nous*’un klasik yorumuna sadık kaldığını pekala söyleyebiliriz. Zira savaşma eylemine belli bir akısal anlam atfederek açıklama çabası bunu örneklendirmektedir. Ancak, bir yerden sonra *nous*, kendisinden sonra gelen yürek (*thumos*) sözcüğü ile bağlantılı olarak anlaşılmakta ve onunla açıklanmaktadır. Kenti alanların sadece akılla, yani *nous*’a özgü tasarım ve planlama yetisiyle bunu yapamadıklarını, bunu yapmak için aklın yanında başka bir şeyin de gerekli olduğunu söylemeye çalışıyor gibidir. Düşünceye ilave edilen anlam olan yürek (*thumos*), arzuların atılım yoluyla gerçekleştirilmesi istencini karşılayan bir ifadeyi barındırmaktadır. Böylece kenti alma eylemindeki anlam, tutkuları elde etmeye dönük cesaretli bir sezginin planlama ile birleşmesiyle oluşmaktadır. Bu, Homeros’un, *nous*’tan salt bir tasarım yetisini anlamadığı sonucuna götürür bizi. Nitekim Homeros, başka bir yerde şunu diyecektir:

İki altın külçe duruyordu ortada,  
alacaktı altını en doğru yargıyı veren.  
Öteki kentin önünde konaklamıştı iki ordu,  
erlerin silahları parıl parıl parlıyordu,  
gidip geliyorlardı iki düşünce arasında,  
ya baştan başa yıkacaklardı kenti,  
ya da bütün malı ikiye böleceklerdi.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> İfade bana ait.

<sup>6</sup> Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Can, 2008, s. 140

<sup>7</sup> *İlyada*, s. 422

Burada da benzer bir anlam vardır: cesaret isteyen bir eylem ve eyleme devinimi verecek olan akıl (düşünce). Doğru yargıyı vermenin ölçütü olan akıl, bu işlevi tek başına karşılayamaz; akıl, kendisini devindiren bir nedene, daha doğrusu onu harekete geçirecek bir yönlendiriciye ihtiyaç duyar. Akla uygun – ya da akıl yoluyla – karar verme, buna ister tasarlama yetisi diyelim ister planlama ya da kurgulama becerisi diyelim, bu kararı vermeye götürecek bir devindiriciye ihtiyaç duyar. Bu, aklın dayanağının kendisinden olmayıp, bir hareket ettirici nedene bağlı olarak gelişmiş olduğunu gösterir. Aklın saf varlığının bir gerekçe düzeyinde kabul edilmesine dönük örtük bir ret vardır burada ve bunun Platon'da problemli olarak görüldüğünü biliyoruz. Ancak tüm bunlar neden Aristoteles'in Homeros'a ve daha özelinde Homeros'un nous sözcüğüne yüklediği anlama özel olarak eğildiğini de gösterir. Homeros, sonraları Platon'un kendi felsefesini kurarken türeteceği bir ikiliğe henüz değinmez. Bu nedenle akıl ve duygular arasında Platon tarafından kurulan hiyerarşik ilişki henüz yoktur. Fakat burada önemli olan, Homeros'ta akıl etme yetisinin saf bir nous aracılığı ile gerçekleşmemesi ve Homeros'un bunu yapmak için devindirici bir etkene duyulan ihtiyacın varlığını göstermesidir. Çünkü nous, sadece aklın varlığına göndermede bulunmaz, akli devindiren şey iradedir ve bu da zorunlu olarak kendisini fiil aracılığı ile gösteren bir akli gösterir. Dolayısıyla nous, eylemden bağımsız bir soyut akıl sözcüğünü değil, eyleme göre anlamını kazanan akıl düşüncesini gösterir.

Öyleyse nous'u sadece bir işlev olarak betimlemek de mümkün değildir. Homeros'taki kullanımı ile nous, *karar vermeyi* gerektiren bir durumu içten ima eder gibi görünmektedir. Zira Homeros'ta nous'un kullanılma biçimindeki *noein*

sözcüğü idrak etmek, sezmek anlamına gelmektedir<sup>8</sup> ve bu da, dolaylı olarak, akıl etme yetisini öncelikle idrak etme yetisine bağlar. Dolayısıyla karar verme, soyut bir akla uygun eylemde bulunmak anlamındaki bir yetiyi değil, sezindiği duruma ilişkin olarak akli harekete geçirme anlamında bir devindirici eylemde bulunmak anlamına gelir. Bunun açık anlamı, noetik işlevin, sezgiye kaynaklı olarak gelişen bir eylem olduğudur. Nous, sezdiği şeye yönelen bir zihinsel çabanın devindirici ilkesidir ve bu nedenle kendi başına hareket etmez. O, bir yönlendirici itkiye ve nedene göre faaliyete geçen potansiyeldir. Homeros'un nous ile thumos'u, yan, akıl ve duyguyu bir arada kullanmasının nedeni de budur: akıl, sezdiği şeye duy[g]usal bir yönlendirici ile yönelir ve bu nedenle nous, sezgi ile söz konusu sezginin varoluştaki yansıması arasındaki etkileşimden doğar. Noetik işlev, bu nedenle aklın sezgi ile harekete geçirilmesi anlamında daima pratik bir etkinliği imler – ki Aristoteles'in noetik işlevi etik-politik bağlamda *phronesis* ve *proairesis* ile birlikte kullanmasının nedeni de budur.

Nous'un Homeros'çu yorumlamasının Aristotelesçi felsefeye etkisi duyusal olanı işlevsel kılan içkin devindirici özelliğe açılan olanaklılık ile yakından ilişkilidir. Bu, Aristoteles'in "bilme" olarak adlandıracağı ve ikinci bölümde göreceğimiz özgül düşünme ve karar bağıntısının altyapısını oluşturur. Aristotelesçi karar mefhumunda bilmenin işlevi, nous'un Homeros düşüncesindeki bağlamı olan sezgi ile yakından ilişkilidir. Nitekim Homeros, nous'u, sadece planlamak anlamında kullanmaz. Nous, daha ziyade, örtük kalan gizi anlama, fark etme becerisi ile ilişkilidir. Bu anlamıyla nous, Platon düşüncesini belirleyen alethik sorunsallaştırmadan bütünüyle farklıdır. Çünkü Aristoteles için noetik işlev, gizli kalan hakikatini ifşa etmek değil, onu idrak etmek üzerine kurulu olmasıy-

---

<sup>8</sup> K. V. Fritz, "Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy: Part.I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, Vol. 40, No. 4, Chicago Press, 1945, s. 223.



la Platoncu düşünceden ayrılır. Bu, Homeros'ta karşımıza çıkan bir Aristoteles okumasına dair önemli bir ipucu sunar. Homeros, nous'u, tasarımılama anlamında akılsal bir yetiye bağlamamış, nous ile daha çok sezgi yoluyla kavranan şeye – ki bu karar eylemini ön gerektiren bir kavramadır – ilişkin bir idrak becerisini dile getirmeye çalışmıştır. İlyada, bir anlamda, Akhilleus'un Agamemnon'a karşı verdiği kararların yaratmış olduğu sonuçlarla destan niteliğini kazanmıştır<sup>9</sup>. Destanda Akhilleus ile anlatılan kısımlarda Akhilleus'un daima sezgi gücüyle kavradığı şeylere dair verdiği kararların öne çıkarılması bu nedenledir. Akhilleus, hırsına yenik düşen biri değildir, hırsı ile karar veren, hırsla sezdiği şeylere yönelmeyen, onları belli nedenlere oturtarak karar veren bir kişiyi canlandırmaktadır<sup>10</sup>. Bu anlatı içerisinde nous, bir şeylerin farkında olma anlamında, öznenin dışarıyla kurduğu ilişkiyi kendisinin belirleyebileceği bir düzleme çekme gerektiğinin idrak edilmesidir. Ancak bu farkındalık yetisi, özgül anlamıyla, farkına varabilme yetisini belirleyen bazı içkin koşulların varlığını da gerekli kılar. Bunlar, farkına varma yetisini – ki bu yeti canlılar dünyasına özgü olmasıyla canlılığın içkin parametresi sayılabilir – farkındalığa iliştilen bir akılsal yönlendirme (idrak) becerisiyle birleştirecek varoluşsal bir koşulu gösterir – insanın Aristoteles'te hayvan'dan ayrılan ve hayvandan farklı olarak belirli varoluş formları (politika gibi) türetebilmesinin olanağı ve koşulu budur. Nous, buna göre, varoluşsal formdan bağımsız halde bulunan bir soyut aklın varlığını göstermez. Nous, öznenin varoluşsal biçimiyle vücuda gelen ve bu anlamda varoluşsal olana özgü olarak biçimlenen bir kategoridir. Noetik işlev, buna göre, varoluşa özgü karakteristik unsurlara göre belirlenir ve onların işlevsel olabileceği şekillerde ortaya çıkar. Aristoteles, bu varoluşsal belirlenim ilkesinden

---

<sup>9</sup> Azra Erhat, "Önsöz", *İlyada*, s. 31

<sup>10</sup> D. F. Wilson, *Ransom, Revenge and Heroic Identity in the Iliad*, New York: Cambridge University Press, 2002, s. 3.

hareket ederek insansal nous ile tanrısal nous arasındaki farkı işaretleyecektir. Bu farkın önemi şudur: insansal nous, tanrısal nous'tan farkı nedeniyle, yani bu eksikten dolayı, birtakım yaşam[a] biçimleri inşa etmektedir – etik ve politik yaşam, tanrısal nous'a sahip olamayan insanın bu üst aşamayı deneyimleyebilmesi için gerekli ve fakat aynı zamanda potansiyel olan bir içkinliktir. Buna karşın tanrısal nous, eksiksiz olmasından dolayı, herhangi bir yönelme ve harekete ihtiyaç duymayan bir tamlığa sahip olmasından ötürü, kendisini aşan bir yaşama pratiğine yönelmek zorunda olmamayı ima ve ifade eder. Yani politik yaşam [bios politikos] insansal nous'un tanrısal nous'a sahip olmayışının göstergesi ve insanın noetik varoluşunu yine noetik bir bağlamda deneyimleyebilmesi için yönelmek zorunda olduğu bir varoluş formunun kendisidir.

Sezginin noetik işlevin içindeki konumu, kendisine dayanılarak oluşturulan imgeleme faaliyeti ile somutlaşır. Sezgi, karşılaşılan durumun görünen kısmının dışında var olan ve olmakta olan şeyde içten içe etkili olan bir bağlamın fark edilmesi anlamında, verili olanın dışına çıkabilme yetisiyle yakından ilişkilidir. Bu yeti, görme yetisi ile yetinmeme ve görmeye başka bir duyu yetisini ekleme ile yakından ilişkilidir. Nous, Aristotelesçi biyoloji – ve daha genel anlamda *ruh* (*psyckhe*) – felsefesinde göreceğimiz gibi, varoluşsal yetilerin potansiyellerini artıran bir tamamlayıcı yeti olarak kendini sunar. İşte bu temanın temeli Homeros'un nous'a görme yetisi dışında bir yeti anlamını atfetmesiyle oluşmuştur ve Homeros'taki anlamıyla nous, gördüğü şeyin daha fazlasını görebilmeye olanak sağlayan bir yeti ile ifade edilir. Söz konusu noetik yeti, imgelemeyi görünen şeyin kendisinden ayırmadır bir bakıma; çünkü nous, görünenin ardındaki gizi idrak etme anlamında, aslında görüneni saf duyusallık üzerinden değil, fakat onun zihinde uyandırdığı imge ile beraber kavrama yetisini ima eder. Noetik yeti, bu anlamda, içinde bulunulan durum-zamanın idrak edilmesi değildir sadece; nous, bu du-

rum-zamanın zihinde uyandırdığı imgeye göre karşılanmasıdır. Özne, bu aşamadan itibaren söz konusu imgeleme göre plan yapar.

Nous'a iliştirilen tasarımlama faaliyeti, öyleyse, durumun nesnel şartlarının özneye yüklemiş olduğu zorlayıcılığın tesiriyle değil, öznel bir idrak ve bu idrake göre biçimlenen bir karar eylemiyle belirlenir. Nous, içinde bulunulan durumda öznenin kendisini dönüştürebileceği bir anın idrak edilmesi ile yakından bağlantılıdır. Bu sebeple her idrak ya da kavrama, noetik vasıf taşımaz; çünkü noetik işlev, asgari düzeyde üç ana kriterin varlığında gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi, öznenin idrak etme yetisi ile içinde bulunulan durumun görünen bağlamının ötesini kavramasıdır. İkincisi, bu kavrayışın uyandırdığı imgelemenin zihinde belirmesi yoluyla özneyi bir karar almaya, daha doğrusu dönüştürücü bir eylemde bulunmaya sevk etmesidir. Üçüncüsü, öznenin bu karar alma eylemini alması, diğer bir deyişle dönüştürücü eylemi icra etmesidir. Nous, sonuç olarak, duyuşsal algının duyuşsal deneyime yol açması sonucunda zihinde beliren imgelemenin iradeyi vücuda getirmesi anlamında *aktüalite* gücünden başka bir şey değildir. Çünkü nous, Homeros'taki anlamıyla, duyguların bastırılması ile akla dayalı eylemde bulunmak değil, zihinde beliren bir imgelem ile tezahür eden duyuşsal bir deneyimin akılla desteklenmiş bir karar eylemine dönüştürülmesi anlamında uyarılma ya da dolayımılama yetisidir. Aristoteles'in politika biliminin temeline yerleştirmiş olduğu logos'un bir anlamda "orta'nın yasası" şeklinde formüle edilmesi boşuna değildir: logos, birbirine zıt ve uzlaşmaz parçaları bir bütünlük içinde bir araya getirebilme yetisi anlamında politik bir edimdir. Bu politik edimin noetik vasfı, nous'a iliştirilen dolayımılama yetisinden destek alır.

Biz şimdilik politik noetikanın inşasından uzaktayız ve amacımız noetik edimi kendinde işlevsel kılan öznenin özneleşme sürecinde nous'un varlığını çözümleyebilmektir. Noetik

eylemi belirleyen varoluşsal formun neden insanda görünür olduğu düşüncesi öyle sanıyorum Aristoteles felsefesinin en ilginç yeridir ve Aristoteles burada biyoloji ile etik-politik olanı birbiriyle bağlamaktadır. Bunun biyoloji ve etik-politik arasında olmasının anlamı iki yönlü anlaşılabilir: birincisi, Aristoteles, biyolojik ve etik-politik olanı, aslında birbiriyle uzlaşmaz – daha doğrusu uzlaştırılmaz – fenomenler olarak görülen bu iki unsuru anlamlı bir dolayımına tabi tutarak, logos’a işlevsel bir alan açmak niyetindedir. İkincisi, noetik işlev, biyolojik olanı etik-politik olana doğru açarken, sosyal-kültürel alan ile temel varoluş düzlemini birbiriyle tamamlamaktadır. Her ikisi de nous’un işlevini belirgin kılar: nous, saf ve soyut akla göre davranmanın formel ilkesi değildir; tersine, nous, dışarıda bırakılanı dahi dahil edici bir karar alma olanağının belirlenmesidir. Aristoteles, Platon’dan farklı olarak, duyguların ve tutkuların dünyasını dışarıda bırakmaktan kaçınır, onları noetik olana dahil etmenin olanağını bulmaya çalışır. Sanıyorum bu felsefi çabanın Homeros kaynaklı olduğu söylenilebilir, çünkü Homeros’un dilsel ve düşünsel çizgisinde nous, aklın yanında iradeyi ve iradeyi belirleyen içsel öğeleri de muhteva eden bir yaklaşım barındırır.

Aristoteles’in Homeros merkezli nous yorumlamasından ilham aldığını söylemenin en makul nedeni kanımca şudur: Aristoteles, Homeros’çu noetik yaklaşımda, sanki kendi metafiziksel kurgusunun arkaik bir tonunu keşfetmiştir. Homeros’un nous’a maddi bir neden ölçmeyip, onu içkin bir devindiricinin etkinliğine bağlayarak kurgulaması, Aristoteles’in düşünceleriyle yakınlık arz eder. Nitekim Aristoteles, *neden* (*causality*) konusunu madde merkezli ele alan ve bu nedenle *nedeni*, kendisinin anlaşılma düzlemi olan var-olanın dışına atılmasını eleştirir. Aristoteles, burada, neden tartışmasında en önemli bağlamın, yani oluş ve bozuluş ilkelerinin dışarıda bırakıldığını düşünmektedir<sup>11</sup>. Nedenin yasasını var-olana

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Meta fizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, 2018, 984A8

dışsallaştırmak Aristoteles tarafından eleştirilir, zira açıklanması gereken şey, söz konusu nedeni ilk olarak kavramamız gereken düzlemin, yani *değişimin* doğru belirlenmesidir. Başka bir deyişle, Aristoteles, nedensel yasayı değişime bağlamaktadır; fakat bu değişim, olduğu halinden başka bir hale bürünme anlamında bir dönüşüm değildir. Değişim, nedensel olanı kavramamız için ilk kavramamız gereken andır; değişim, nedensel olanın vuku bulabildiği o bölünmeyi kuran şey olarak var-olur. Çünkü nedensel olan, var-olanın en az iki biçiminin varlığını içerir; bu yüzden nedensel yasayı bilmek, var-olanın nedensel yasa ile birbirine bağlanmış biçimlerini birbirilerinden ayırdıkları *farkları* halinde bilmek demektir. Bu, var-olanın, birbiriyle uzlaşmaz iki parça arasında bölünmüş olduğunu değil, belli bir düzlemde birbiriyle tamamlayıcı bir ilişki dahilinde oluştuğunu bildirmesi bakımından önemlidir.

Aristoteles böylesi bir atılımın hiç kimse tarafından gerçekleştirilmemiş olduğunu iddia etmez elbette. Ona göre felsefe tarihinde var-olana içkin bir nedensellik anlayışını keşfetmeye “yakın” düşünürler de olmuştur. Aristoteles burada özel olarak Parmenides, Anaksagoras ve Empedokles’i zikreder. Bunların üçü de Aristoteles’in fail neden dediği şeyi idrak etmeyi başarmışlardır. Ancak Anaksagoras, Aristoteles’e göre daha öndedir; çünkü bu filozof, düzen ve uyumun temeline, var-olanlara sadece dışsal olmayıp kendilerine içkin halde bulunan bir enerji anlamında akıl (nous) unsurunu yerleştirmeyi başarmıştır<sup>12</sup>. Bu akıl, evrensel düzeyde var olan salt aşkın bir konumda değildir. Hareketin genel ilkesi anlamında tek tek varlıklara içkin bir enerjinin yasası düzeyinde de konumlanmıştır. Anaksagoras, var-olanların tekil düzeyde birbirilerinden bütünüyle farklılaştığı düşüncesine karşı çıkararak, nesnelerin ve maddelerin birleşme ve karışma gibi etkileşimlerle değişim ve dönüşüm yaşamaya yazgılı olduğunu, oluşun ve yok olmanın da temelde bu etkileşimlerden kaynaklandığı-

---

<sup>12</sup> *Metafizik*, 984B13

nı öne sürer<sup>13</sup>. Bu, var-olmanın koşulunu dünya-da-olmaya ve dünyasal-olmaya indirgemesi nedeniyle önemlidir. Değişimin ve dönüşümün yasası, maddeye hem dışsaldır – çünkü dönüşümün genel bir yasası noetik düzeyde kabul edilir ve nesne bu genel yasa uyarınca dönüşen bir şey olarak kavranır – fakat hem de içseldir – çünkü nesnenin dönüşümü aynı zamanda nesneye içkin unsurlara göre belirlenir ve biçimlenir.

Anaksagoras'ın düşüncesinde değişimin ikili yapısı, noetik düzeyde, sonsuz bir yasanın hem tek tek varlıklara dışsal fakat hem de onların içkinliğinde çıkarsanabilecek bir şey olmasıyla anlaşılır. Bu, arkhe felsefesinde tüm evreni kapsayan ve metaforik olarak evrendeki her bir maddeye sinmiş olan bir varoluş ilkesinin olduğu varsayımını reddetmektir. Çünkü bu düşünce, evrensel yasa ile varlık arasında mesafe üreterek, ilke ile var-olan arasında bölünme meydana getirir. Bu, esaslı bir dönüşümü simgeler; zira varlık ile yasası arasındaki bölünme, varlığa aslında hareket alanı ve kabiliyeti açmakla eş değerdir. Evrenin ana maddesi olarak maddeler arası ilişkileri kuran ve tek tek her maddeye içkin bir özellik olarak her şeye içkinleşen arkhenin aksine, yasa ile varlık arasındaki bölünmede yasa (ilke), varlıkların değişim ve yok oluşlarının genel ilkesine dönüşür. Bu genelleşmiş ilke düzeyinde varlıktan kopmuş olan yasa, Aristoteles'in sonraları *devinmeyen devindirici* oluşuyla konumlanır. Bir başka deyişle, hareketin genel yasası anlamındaki ilke, kendisi hareketsiz olan fakat varlıkların hareketine nedensel bağlam katan bir hareket ettiricidir. Anaksagoras bu bölünmenin kendisinde nous'un varlığını işaretler: nous, her bir ayrı maddenin birbirinden pay almasının, birbirine dönüşmesinin veya birbiriyle olan etkileşimi nedeniyle yok olmasının nedeni ve biçimidir<sup>14</sup>. Nous, her

---

<sup>13</sup> W. Kranz, *Antik Felsefe*, çev. S. Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, s. 151

<sup>14</sup> J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Montana: Kessinger Publishing, 2003, s. 191.

bir nesnede vardır; fakat bu, nesnelerin değişim ve dönüşümünde sadece hareket ettirici neden olmasıyla sınırlıdır<sup>15</sup>. Nous, burada, hareket ettirici nedenin değişmez ve sabit kalması, buna karşın hareketin nedeninin ancak varlığın öznel etkinliğinde görülebilmesi anlamındaki bölünmedir. Diğer bir deyişle, nous, nesnelerden bağımsız kalabilmesi ile varlığını süreklileştiren – çünkü nesneler oluş ve bozuluş dünyasına yazgılı olmaları nedeniyle süreklilik kazanamazlar – fakat kendisinin vücuda gelebilmesi için ilkenin görünür kılınacağı var-olana ihtiyacı olan bir şeydir. Nous, bu anlamda, bir tür potansiyel olarak anlaşılır; hareketin hareket etmeye dönük yazgısını imler, fakat bu hareketin ne yöne doğru olacağını doğrudan dikte etmez.

Nous, buradaki anlamıyla özerk ve nesnelerden bağımsız (*autokrates*) olan, kendi kendine varlığını sürdüren (*omoios*) ve evrendeki değişim ve dönüşüme kuvvet veren ve evrendeki bu düzeni (değişim-dönüşüm/oluş-bozuluş) düzenleyen (*diekosmese*) bir ilke olarak belirginleşir. Aristoteles'in Anaksagoras'ı referans vermesinin nedeni, kozmosun yasasını madde-den ayırarak, ayrımı hareket ile hareket ettirici arasında kurmuş olmasıdır<sup>16</sup>. Burada nous'un işlevinin kozmos'taki düzenin sağlanmasında edilgen bir konumda olması, varlık ile ilke arasındaki kopmadan kaynaklanır. Nous, tek tek maddelere sinmiş ve yine bütün maddelerde ve ilişkilerde kavranacak bir madde (*arkhe*) olarak anlaşılmaz. Nous, düzenleyici bir formdur ve işlevi değişimin olanaklı kılınmasıdır. Bir hareket ettirici olarak nous, tıpkı Homeros'un İlyada'da Akhilleus nezdinde ortaya koyduğu gibi, öznenin harekete geçmesinde başlatıcı kuvvet olarak sezgi gücünün iradeye dönüşümündeki hareket ettirici nedendir. Nous, özneyi doğrudan belli biçimde düşünmeye ya da eylemeye sevk etmez; fakat öznenin algıla-

---

<sup>15</sup> Kranz, *Antik Felsefe*, s. 149

<sup>16</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume 6, Aristotle: An Encounter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 106

ması ile idrak becerisi üzerinden kavradığı şeye dair bir içgörü geliştirerek karar almasının olanağını açar. Karar, özneye aittir; Homeros'un nous'u thumos ile birleştirmesinin nedeni de budur: nous, bir İdea olarak salt evrensel aşkınlığın maddeleri kendine doğru çekmesi nezdindeki aktif etkinliği değildir. Nous, bir olanaktır; ancak [noetik] varlığın bu olanağı ne yönde dönüştüreceği nous'un dışında, maddenin dünyasına aittir. Noetik yasa, evreni düzenleyen fakat bu düzenlemeyi doğru-  
dan ya da etkin müdahaleler aracılığı ile gerçekleştirmeyen bir ilkedir. Kozmosun mantığı ve nedeni anlamında nous, şeylerin tüm oluş, bozuluş, dönüşüm, vb. süreçlerinin mantığını yansıtır. Nous, başlangıçta var-olan kaosun sonrasındaki zamanı başlatıcı nedendir; bu neden, dünyanın ve dünyayı kavramaya olanak sağlayan zamanın, mekanın ve şeylerin düzeninin oluşmasını sağlayan ilksel harekettir<sup>17</sup>. Nous, hareketsiz ve hareketsiz olduğu ölçüde kavranamaz olan düzensizliğe verdiği hareket ile onu *başlatan* etmendir. Kaosun kozmos'a geçişi noetik hareket ettirici ile mümkün olmuştur; çünkü hareket, şeyleri düzenli bir oluşa doğru sevk etmiştir. Bundan sonraki süreç, nous'un başlangıçtaki hareketine göre oluş-bozuluş ikiliğine bağlı kalarak gelişmiştir.

Nous'un söz konusu işlevi, mitolojik ve felsefi olanı birbirine bağlamıştır. Kozmosun yasası ve mantığı özelinde nous, bir yanıyla tanrısal aklın bir göstergesidir, diğer yanıyla da doğa felsefesinin ele aldığı biçimde evrenin nedensellik ilkesini gösterir. Nous'un bu işlevi, mitolojik düşünceyi İyonya felsefesine bağlayan temel bir sürekliliktir. Anaksagoras öncesinde evreni düzenleyici akıl metaforu sıklıkla kullanılmıştır ve Anaksagoras bu düşüncenin mirasçısı olarak nous'u mitolojik-felsefe geleneğindeki süreklilikler ekseninde konumlan-

---

<sup>17</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume II The Presocratic Tradition: From Parmenides to Democritus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, s. 275.



dırmıştır<sup>18</sup>. Bu süreklilik en çok Aristoteles tarafından dikkate alınmıştır, çünkü Aristoteles, Anaksagoras gibi, varlık ve ilke arasındaki bölünmeyi hareketsiz olanın hareket ettirici bir nedensellik yasasının temsili olması ile açıklamıştır.

Fakat Aristoteles, Anaksagoras'ın nous'a yüklediği işlevsel boyutu tamamen savunmaz. Zira söz konusu noetik işlev, nous'un nedensellik yasasını mekanik bağlama indirgemektedir<sup>19</sup>. Burada mekanik sözcüğü, evrendeki düzenin salt öngörülebilir işlevlerle sağlandığını belirtmesi bakımından sınırlı bir düzeyi ima etmesi nedeniyle Aristoteles felsefesi tarafından eleştirilir. Çünkü Aristoteles, noetik işleve, ereksel olanın vücuda geldiği bir aktüalite olarak yaklaşacaktır. Böylesi bir noetik kavrayış, düzenlilikten ziyade potansiyelin gerçekleştirilmesi noktasında; (1) potansiyelin idraki anlamında *kendilik noetikası* ile (2) bu potansiyeli gerçekleştirme olanaklarının araştırılması anlamında *etik-politik noetika* düşüncesi üzerine temellenecektir. Bunun, Anaksagoras düşüncesinden en bariz farkı, madde ile ayrımlaşması gereken nous'un sadece düzenleyici işlevle sınırlı olmamasıdır. Nous, her şeyden önce, kozmogonik düzenin idraki ile kısıtlanmaz; nous, öz-idrak ile kendiliğin ereksel yöneliminin nasıl sağlanabileceği noktasında imgelem yetisi ile tasarımılanan şeyler arasındaki mantıksal tutarlılığın ve bütünlüğün kurulmasıdır. Bu anlamıyla nous, kendilik bilimlerine yeni bir boyut ekler: kendiliğin ereksel yönelimi ve öz-potansiyelin idraki ile bunların gerçekleştirilmesi için gerekli olan şeyler arasındaki bağıntıyı ve nedenselliği kavrayabilme yetisi noetik işlevin kendisidir. Dolayısıyla noetika, evrendeki düzenin mekanik bilgisi değil, dış dünya ile kendilik arasında kurulan tüm ilişkiyi kendinden başlayacak şekilde içkin bir nedenselliğe oturtma becerisinin arka planında yatan yetidir. Bu nedenle nous, böyle bir yeti ile be-

---

<sup>18</sup> J. H. Leshner, "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12", *Phronesis*, Vol XI/2, 1995, s.135.

<sup>19</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume II*, s. 275

ceri arasındaki bağıntıya ihtiyaç duyan varlığın varoluşsal bilgisini ön gerektirir. Nitekim Aristoteles'in tanrısal nous ile insansal nous arasındaki farkı kurmasının nedeni budur.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

*Aristotelesçi ayrımın arkeolojisi: tanrısal noetika ile insansal noetika arasındaki farkın nedenleri ve bunların Aristoteles'te sorunsallaştırılma biçimlerinin kaynakları. Ksenophanes ve Tanrısal olanın belirlenmesinde nous'un işlevi. Herakleitos'ta İnsansal nous: logos ve görme yetisi ile Yasa arasındaki bağlantının açılması.*

Aristoteles düşüncesinde tanrısal nous'un varlığının neliği üzerine belirleme ve çözümlemeler, Metafizik metninin XII. Kitabının VII ve IX. Bölümlerinde yer almaktadır. Bu bölümlerde Aristoteles, tanrısal doğanın, yani tanrıyı algılama biçimimizdeki temel nedenlerin anlaşılması üzerine bir kurgu çizer. XII. Kitap, başlangıçtan itibaren, duyusal olanın tözsel vasfı üzerinde dırur ve bir aşamadan sonra duyusal olanın kavrama yetisinin temellendirilmesine doğru döner. VI. Bölümde, duyusal olanın ulaşamadığı bir düzeyin varlığı tartışılır. Tanrısal nous, işte bu sınır bölgesinden sonra karşımıza çıkar. Aristoteles, burada, tanrısal nous'un varlığının neliğini duyusal olanın kavrama yetisinin uzağında olan bir ontoloji ile açıklamaya girişir. Bu töz-selleştirme hamlesi, duyusal olanın kavrayabildiği tözlerle, duyusal olarak kavranamayan töz arasındaki farkı tartışmak amacıyla verilmiştir. Filozof, bu aşamadan itibaren, sonsuz (*aidion*) ve hareketsiz (*ousian akine-*

ton)<sup>1</sup> bir tözü kavramaya çalışmalıdır<sup>2</sup>. Bu tözün önemi, diğer tüm tözlere var-olma olanağı vermesinden ileri gelir. Nitekim böylesi kategorideki varlıklar,

“...varolanların asıllarıdır ve eğer onlar bozuluşa tabi olursa her şey bozuluşa tabi olur; ama ne hareketin oluşması ve bozulması mümkün (zira hep vardır), ne de zamanın. Nitekim sözgelişi zaman var olmadığında önce ve sonra da var olmaz ve demek ki hareket de tıpkı zaman gibi süreklidir. Çünkü zaman ya hareketin kendisi ya da onun bir halı[dir] (pathos)”<sup>3</sup>.

Burada Aristoteles’in Platoncu İdea öğretisini tekrar ediyor gibi görünebilir. Zira şeylerin varlığını, onlara var-olma olanağını veren tözlerin varlığına indirgemesi bunu düşündürebilir. Ancak Aristoteles’in vurgusu, töz ile şey arasındaki ayrımın iki ayrı dünyadaki var-olmaklığa isnat edilen bir farka değil, tersine, mevcudiyet içerisinde kavramaya olanak sağlayan bir bölünmedir. Töz, bu anlamda, şeylerin dünyasına ait olmaması ile değil, şeylerin şey-olmalarındaki içkin olanak olmasıyla nedensel olanın kendisine dönüşür. Nitekim son satırda Aristoteles, zaman ile hareket gibi daha evvelde birbirinden ayırtmış olduğu iki kategoriye birlik içindeki bir düşüncenin alanına dahil eder. Biri diğerinin olanağı anlamındaki öncelikli oluş, aslında tamamlayıcı bir anlamda vurgulanır: zaman, hareket olmadıkça var olmaz; çünkü zamana varlığını veren şey, kendisinde zamanı içkin olarak barındıran harekettir. Öyleyse zaman harekette, hareket zamanda var olur<sup>4</sup>. Bu, aslında, şeylerin oluş ve bozuluş içermelerinin, yani varlık haline gelmelerinin olanağının ve koşulunun belirlen-

---

<sup>1</sup> Doğası gereği hareketsiz olan; hareketsiz oluşu ile diğer tüm hareketli maddelerden ayrılan öge.

<sup>2</sup> *Meta fizik*, 1071a30

<sup>3</sup> *Meta fizik*, 1071b3

<sup>4</sup> J. G. de Filippo, "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", *The Classical Quarterly*, New Seies, Vol. 44, No. 2, 1994, s. 395.

mesidir: eğer her şey bozuluş içinde olabilseydi, o zaman hiçbir şey var olmazdı; çünkü bozuluş, doğası gereği bozuluş içinde olmayan bir şeyin varlığına dayanarak gerçekleşir. Yani bozuluş, bozulmayan bir şeyin varlığında var-olabilir.

Tanrısal nous, Aristoteles'te işte bu güzergah bağlamında sorunsallaştırılır ve filozof burada noetik işlevin tanrısal boyutunu tümüyle nedensellik içerisinde saptar. Tanrı, buna göre, tıpkı hareket ve zaman gibi, sonsuzluk içinde düşünülen bir etkinliktir ve bu etkinlik, diğer her şeye var-olma olanağı verme anlamında tözel bir oluşturmaktır. Bu, Tanrıyı ve tanrısal nous'u aslında olma biçimi içinde kavramak demektir: Tanrı, şeylerin olma koşulu anlamında, onların var-olmasının koşulu, imkanı ve biçimidir (bu biçimsellik konusuna tekrar döneceğiz). Aristoteles, böylece Tanrı'yı *hareketin nedeni* biçiminde kavrayarak, aslında hareketin kendisine tanrısal bir anlam atfetmiş olur – ancak bu tanrısallık, Platoncu düşüncedeki gibi İdeanın aşkınlığını simgeleyen bir tanrısallık değildir. Aristoteles, tanrısal olanı, hareketin nedeni olarak ortaya atarken, aslında tanrısal olanın da hareket eden şeyler ile anlaşılabilir olduğunu ima eder. Böylece Tanrı, nedeni olduğu şeylerin hareket etmeleri sonucunda anlaşılabilir bir kategori olarak dünyevi bir forma bürünür.

Tanrısal nous'un evreni düzenleyici çapta müdahil bir otorite figürü olarak değil, evrendeki oluş ve bozuluş süreçlerinin içkin nedeni olarak belirmesi, Aristoteles düşüncesinin yaratmış olduğu önemli yeniliklerden bir tanesidir – ki bu sorunsallaştırma biçimi, Aristoteles'in felsefesini genel düzeyde, özel olarak politika felsefesinde etkilemiştir. Tanrı'nın Aristoteles düşüncesinde değişmeyen töz olarak adlandırılırken isnat ettiği şey, aslında evrendeki sonsuz oluş ve bozuluş süreçlerinin temeli olan hareketin nedeni anlamındaki içkin harekettir. Bu hareket, evrene "olma" vasfını veren şeydir; evren, bu ilksel hareketin belirlenimi altında var-olur. Tanrısal olan, evrenin yasası anlamında düşünülür; ancak bu yasa dü-

zenleyici ya da önleyici değil, açıklayıcı bir yasadır. Bu nedenle tanrısal nous, evreni anlaşılabilir kılabilirdiği için evreni anlayabilecek ve bu hareketin yasasını takip edebilecek bir noetik özne var-olabilmiştir. Nikomakhos'a Etik metni, incelikli bu detayıyla Metafizik metninin sekülerleştirilmesi, daha doğrusu insansılaştırılmasından başka bir şey değildir. Politikanın temelinin ontolojik-teolojik bir bağlama tekabül etmesinin de sebebi budur. Bu noktaya yeniden döneceğiz.

Tanrısal nous'un sabitliği değil de hareketi ima etmesinin doğal sonucu, evrenin olma biçiminin oluş ve bozuluş süreçlerinden müteşekkil olmasıdır. Başka bir deyişle, evren, oluş ve bozuluş arasındaki ikiliğin sürekliliği ve şeylerin olma-bozulma/var olma-yok olma şeklinde sürekli dönüşümler ile başkalaşıma uğramaları nezdinde var-olmaktadır ve bunun sebebi evrenin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Evren, hareket ile var-olmaktadır ve hareket ile var-olma sebebi, onu hareket ettiren bir nedenin varlığından gelir. Tanrısal nous, burada, evrenin işleyişindeki tanrısal etkinliğin kurucu bağlamının kendisidir: evren, hareketin varlığında olmaktadır ve harekete ol[dur]ma vasfını veren şey işte tanrısal nous'un kendisidir. Hareket, bu anlamda, şeylerin sahip olduğu içkin kuvvet değil, onları hareket etmeye sevk eden içkin güdünün kendisidir. Bu bakımdan tanrısal nous, evreni var eden içkin enerji olan hareketin sadece yasası değil, aynı zamanda evrende var-olan şeylerin var-olmaları için evrenden aldıkları paydır. Sadece Yasa olarak adlandırılmamasının sebebi şudur: Platon'dan hatırlarsak Yasa, aşkın bir düzenleyici gücü ima eder ve şeylerin değişken doğalarından azade bir sürekliliği imler; ancak burada imlenen sadece aşkınlık değildir; zira Platon Yasa'yı İdea düzeninde kavramak suretiyle şeylerin dünyasına yabancılaştırmak suretiyle görünür olanların dünyasını gerçekliğin dışına çıkartarak olumsuzlar. Onların var-olma nedeni ve olanağı, böylece, kendilerine aşkın dışsallık olan Yasa ile etkileşimde olmaları sayesinde gerçekleşir. Aris-

toteles ise farklı bir Yasa düşüncesi geliştirmiştir: Yasa, şeylerin var-olmalarında gerekli olan içkin etkinliktir; yani onların var-olmalarını sağlayacak gerekli zamansal dizgeyi kuran şeydir. Hareket, bu anlamda, şeylerin var-olmalarındaki var-olma koşulunun kendisi olması anlamında ortaklığı ima ederken<sup>5</sup>, aynı zamanda tek tek şeylerin özgül biçimlerinin de oluş nedeni olması anlamında tikelliğin kurucu boyutunu yansıtır. Başka bir deyişle, Tanrısal nous, evrendeki şeylerin var-olmalarındaki ve olanların bozulup başka şeylerin olmalarındaki nedenin ortaklığı anlamında evrenselliği; tek tek şeylerin ne-ise-o-olmasının koşulu ve olanağını ima etmesi noktasında da tikelliği ifade eder. Şeyler, evrensel yasa olan hareket ile var-olurlar; ancak hareket, onların ne-ise-o-olması için gerekli olan itici güçten başka bir şey değildir. Eğer şeyler, evrensel olandan payı yine evrensel bağlamda bir Yasa olarak alırsa, o zaman evrende şeyler tek-biçimli var-olacaklardır. Oysa şeyler, türsel olarak, kendilerine özgü tikellik halleri ile var-olur ve yok-olurlar. Öyleyse tikel oluşun sonsuz olanağı anlamındaki hareket hem tikel olanı devam ettiren, fakat hem de tek tek tikel olanları birbiriyle ortaklık düzeyinde temel bir ilkeye dayandıran bir forma işaret eder. Böylece Aristoteles, var-oluğu bilinen bir var-olanı bilme koşulunu, kendisinin var-olmasına olanak sağlayan bir ilk ilkenin varlığı ile açıklamaya girişir. Fakat bu ilk ilke, yani birincil kategori, şeylerin oldukları hale gelmesini sağlayan ya da bizim onları oldukları ve olacakları halleriyle kavramamızı sağlayan içkin bilgidir. Bu nedenle Aristotelesçi nous, Platoncu İdea düşüncesinden ayrılır; zira Aristoteles için birincil kategori, var-olana dışsal değil, tersine *o'nun* [ne ise] *o olmasını* sağlayan içkinliktir.

Peki, bu birincil kategoriye tanrısal nous denmesinin sebebi nedir? Aristoteles, maddenin bilgisini kendisine içkin olandan kavramaya çalışırken, bu süreci neden tanrısal olanla çözümleme uğraşına girmektedir? Aristoteles, öyle sanıyorum

---

<sup>5</sup> *Metafizik*, 1025b2

ki, ontolojiye teolojik bir anlam atfetmek suretiyle, aslında varlık ve var-olan arasındaki Platoncu bölünmeyi aşmak istemiştir. Platon'un nedenleri aşkın bir dışsallık bağlamında ele alma girişimine karşılık Aristoteles, nedeni maddeye içkinleştirmenin olanağını aramıştır. Tanrı, ontolojik bir kategori olarak bu çabanın bir karşılığıdır. Şeylerin [ne ise o] olmalarına olanak sağlayan ilksel hareket ettirici – ki bu madde olamaz ve bu yüzden ona arkhe diyemeyiz – şeylere hem tikel vasıflarını veren, fakat hem de bunu evrensel bir yasa olarak tek tek tüm şeylere atfedebilmesi anlamında madde harici olmalıdır. Tanrı'nın tanrısal olmasının göstergesi, tek tek her şeyde ve eşzamanlı olarak şeylerin dışında olmasından başka bir şey değildir. Tanrı, her şeyde ve hiçbir şeydedir; bu, Aristoteles'in nous'u sonsuz yaratıcı bir enerji (energia) olarak kavramasının ontolojik temelidir. Burada Aristoteles, söz konusu tanrısal noetika'yı, Homeros'çu düzlemde eleştirel bağlamda kopuş gösteren Ksenophanes'e yaklaşıp kavrar. Ksenophanes, Homeros'çu noetika'yı, şeylerin sınırlı var-oluşuna bağlamasından ötürü eleştirir. Homeros'un tanrıyı var-olan gibi algılamasına karşılık Ksenophanes, tanrısal nous'u, değişmeyen ve her tür değişimin nedeni gibi algılayan sonsuzluk ve süreklilik olarak görür<sup>6</sup>. Tanrı'nın var-olan gibi sınırlı değil sonsuz kavranması, tanrıyı en iyi, en mutlak ve en değişmez olarak algılamının ontolojik koşulunu oluşturur ve tanrısal nous böylece var-olanların sınırlı tikel bağlamının dışında kavranır.

Ksenophanes'in tanrısal nous'u var-olanların olma biçiminden farklı kavraması, Aristoteles'in madde ile neden arasında kurduğu farkın düşünsel referansıdır. Aristoteles, şeylerin var-olma nedenini şeylerin tikelliğinin dışında kavramak isterken, amacı, oluş ve bozuluş sürecinin sonsuz ve sürekli oluşuna temel kazandırmaktır. Başka bir deyişle, tanrısal nous, evreni örgütleyen hareket yasasının kendisi ise, bu ya-

---

<sup>6</sup> R. Bodeus, *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*, çev. J. E. Garrett, Albany: State University of New York Press, 2000, s. 116



sanın sürekliliği, ancak maddelerin sınırlı tikelliğinin oluş zemininden ayrı ve onlardan münezzehe olmasıyla mümkündür. Bu farklılaştırma hamlesinin kaynağı bu nedenle Ksenophanes'te bulunabilir; çünkü Ksenophanes, var-olmayı kuran nedenin var-olmanın tikel doğasına ait olmadığını kavrayarak, nous'un kendisini daha baştan tanrısal bir anlamla oluşturmuştur. Bu, Tanrının nous olması demek değildir; evrene düzeni veren, yani harekete yasa statüsünü veren noetika'nın tanrısal olanla özdeş olduğu anlamına gelir. Ksenophanes'çi düşünce, tanrıyı nitelemek için nous'u kullanır; nous, burada, şeylerden ve onların tikel bağlamından ayrı ve münezzehe olan – yani onların tikel olmasına özgü oluş ve bozuluş ile adlandırılmaz olan – kendisi değişmeyen fakat değişimi devindiren hareket ettirici anlamındadır.

Ksenophanes'in tanrı düşüncesinde Aristotelesçi noetika'yı etkileyen en önemli bağlam, tanrısal olanın monoteist düzeyde düşünülmesidir. Fakat buradaki monoteizm, inancın sadakatle yöneldiği tek tanrı düşüncesinden farklı olarak, şeylere indirgenemez bir farklılığın kabulü anlamındaki Tek düşüncesidir. Ksenophanes, tanrısal olanı, şeylere atfedilemeyecek bir dışsallık olarak kavrar, fakat bu dışsallık Platoncu aşkınlıktan tamamen farklıdır. Çünkü monoteizm, burada, kendinde temsil edilemeyecek dışsallığın varlığına göndermede bulunur<sup>7</sup>. Ksenophanes'teki ayrımın Aristoteles'i niçin etkilediğini kavramak önemlidir, çünkü bu ayrım, görünen ile görünmeyen arasındaki aşkınsal ayrımı değil, ontolojik düzeyde indirgenemeyecek ve temsile açık olmayan bir farkı imler. Ksenophanes, kendi teolojik ontolojisinde tanrısal olanı duyusal evren ile duyusal olmayan evrenin arasındaki farkın merkezinde konumlandırarak, aslında bilmenin pozisyonunu ve işlevini belirlemiş olur. Aristoteles'in Ksenophanes'i teolojik olarak değil, fakat epistemolojik olarak örnek

---

<sup>7</sup> A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, New York: Routledge, 2007, s. 18

aldığını söylemek bu nedenle mümkündür. Ksenophanes için tanrının, *doğal bilmenin* konusu ya da nesnesi yapılamaması bu nedenle anlamlıdır; çünkü tanrı, kendisini kavrayabilecek olan duyu ve duyusal organın doğal erişebileceği bir doğallık statüsünde değildir. Şöyle der: "Tanrısallığa dair söylenilebilecek ve bilinebilecek... ancak *meteorolojinin* arkaik formlarıyla mümkündür"<sup>8</sup>. Burada meteoroloji, elbette mitolojik anlatıları karşılayan bir sözcüktür ve ironik olmasıyla seçilmiştir. Tanrısallık olan, ancak gökbilimsel incelemenin konusudur, zira yeryüzüne ait bir nesne değildir. Ve yeryüzüne ait ol[a]mamasıyla da yeryüzünü kavrayan bilme biçimleri ile olanakları (organ) tarafından da doğrudan kavranamaz. Tanrı'nın *nous* olması, bu anlamda, duyusal olarak kavranamayacak oluştundan ileri gelir.

Fakat Ksenophanes'in tanrı düşüncesinde bunun kadar önemli bir ayrıntı daha vardır. Tanrı, ölümlülerden, yani hareketle yaşayan varlıklardan farklı olarak, durağanlıktır; çünkü ölümlülerin var-oluşlarında – yani onların ölümlü varlık olmalarında – onları ölümlü olmaya itkileyen şey, ölüme doğru hareketleridir. Bu hareket, onların varoluşlarına bir yasa gibi koyutlandığı için, onlar ölüme yazgılıdır ve var-olmalarının ölçütü ve biçimi ölüme doğru olmaktır. Oluş, bu nedenle, kendi yok-oluşunu barındırmasından dolayı sınırlı ve sonludur. Fakat tanrı, eğer bu dünyanın canlılarından ayrı ve onların var-oluşlarına koyutlanmış yasadan münezzehe ise, bunun açık anlamı, tanrı, canlıların var-oluşunu belirleyen yasanın, yani hareketin, timsali olamaz. Başka bir deyişle, tanrı, hareket etmeyip hareketin kendisini bir yasa biçiminde evrene indirgeyebildiği için sonsuz ve sürekli olandır<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> H. A. T Reiche, "Empirical Aspects of Xenophanes' Theology", J. P. Anton ve G. L. Kostas (der), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (içinde), Albany: State University of New York Press, 1971, s. 96

<sup>9</sup> J. D. Roberts, *Philosophical Introduction to Theology*, Oregon: W&S Publishers, 1991, s. 25

Şimdi, Ksenophanes'in tanrısal olana ilişkin fragmanlarını yorumlayalım. Şöyle diyor filozof:

"Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında' en ulu.  
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece.  
Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o. —  
Hep aynı yerde kalır hiç kımıldanmadan.  
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek.  
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı"<sup>10</sup>.

Burada Ksenophanes'in, aslında mitolojik düşüncede tanrıları insanlaştıran düşünceye karşı çıktığını görüyoruz. Ksenophanes, bilindiği üzere, tanrısal olanı ne insansı bir bağlamda, ne de evrene içkin bir madde düzleminde görmemektedir. Onun tanrı anlayışında maddeden farklılaşmışlık önemli bir yer tutar – bu düşünce madde ile neden arasına konulan Aristotelesçi öğretinin temelini oluşturur. Bu, bir bakıma, tanrı üzerine düşünceyi, maddesel olanın dışına taşıyan bir kırılma anının simgelemesi bakımından da önemli bir dönüşümü temsil eder. Nitekim Ksenophanes'te tanrısal olan, insansal olanın ve arkhe'nin dışına taşınarak, ya dadışında düşünülecek, bir bakıma madde-olmayan olarak kavranmış olmaktadır. Bu, tanrısal olanı madde-harici bağlamda, bir energia olarak düşünmenin içkin nedenini sunması nedeniyle önemlidir ve Aristoteles bunu çok iyi yakalamıştır. Tanrı'nın hareketsiz hareket ettirici olduğu düşüncesi Metafizik metninin temel noktalarından bir tanesidir ve Aristoteles burada Ksenophanes'i yankılıyor gibidir. Ksenophanes'in bir diğer önemli vurgusu, hareketsiz tanrının aynı zamanda sonsuz oluşuna ilişkindir ve filozof burada yeniden Homeros'çu tanrı anlayışını eleştirir:

---

<sup>10</sup> W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984, s. 53 (B-23-26).

“Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos  
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında;  
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma.  
Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyorlar Tanrıların.  
Ve kendileri gibi giyimleri sesleri ve şekilleri olduğunu”<sup>11</sup>.

Burada Ksenophanes, tanrının insansı olmayışının yanında, aynı zamanda onun doğmamış olduğuna vurguda bulunmaktadır. Bu, tanrıyı sonsuzluk içinde düşünmenin biçimini sunmanın yanında, daha önemli bir noktayı da gösterir: tanrı, doğmamış – ya da yaratılmamış – olan olarak, zamansal mekanda yer kaplamayandır. Çünkü sonsuzluk, sadece zamansal var-olmayı ifade etmez. Daha doğrusu, tanrı, zamansal sonsuzluk ve sürekliliği, mekanda yer kaplamaması, yani madde olmaması ile edinmektedir. Bu, tanrının neden maddeharici olarak düşünülmesi gerektiğini de gösterir: sonsuzluk, sadece zamansal bir süreklilik anlamına gelmez; o, aynı zamanda madde-olmayış ile tamamlanan bir anlama sahiptir. Özetle, Ksenophanes’in düşüncesinde tanrı, yeryüzünden, yani dünyasal olanın sınırlı ufkundan bağımsızlaşmış bir gök-sel varlıktır. Bu varlık, maddeden ve onun sonlu oluşundan münezzeh oluşuyla ayrılmakta, böylece kendisi madde-olmayan şeklinde kavranmaktadır. Son olarak, tanrı, maddeharici olabilmesi ile evrenin yasası olan hareketin her zaman, her yerde ve her şeyde gerçekleşebilmesinin imkanı olarak – bu sayede – belirlemektedir<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Kranz, *Antik Felsefe*, s. 53 (B11-14)

<sup>12</sup> Tanrısal nous, özetle, kapsayıcı ve sonsuz olanı farklı biçimde imler: Tanrısal nous, tanrının kavrama, bilme yetisine sahip olması anlamına gelmez. Tanrı’nın, bu noetika içinde her şeyi zaten o an ve durumda anlayabilme gücü olduğundan, hareket etme zorunluluğu, yani kavramak için şeylere yönelme zorunluluğu yok. Hareket etme durumu olsaydı, bu, onun her şeyi kapsayamadığını gösterirdi. Hareket, yönelim, vb. verili halin sınırlılığını ve bu sınırlı hali aşma çabası içinde olduğunu gösterir.

Noetika'nın, evreni düzenleyen yasanın şeylere hem dışsalılığı ile hem de onları devindiren içkinlik ile tanımlanan tanrısal bağlamı, İyonya sonrası düşüncede aşıldı ve Aristoteles'in ontolojik psikoloji kuramı diyebileceğimiz yaklaşımını kurucu bir etkiye dönüştü. Bu dönüşte en önemli geçiş kendisini iki alanda göstermektedir: birincisi, noetikanın varlık ile iç içe geçişliliğini öne süren bir yaklaşımın ortaya çıkması, ikincisi, buna bağlı olarak, evreni düzenleyen yasa olan nous'un sadece kavranabilir olmaktan çıkıp aynı zamanda deneyim yoluyla algılanan bir pratiğe dönüşmesini imleyen düşüncenin belirlenmesidir. Aristoteles'in varlık ile var-olanın birbirini tamamlaması ya da birbirinde görünür kılınmasını imleyen ruh kuramı, işte bu düşüncelerin bir zirvesi olarak ortaya çıkacaktır.

Aristoteles, söz konusu kuramı Ksenophanes'çi tanrısal noetikanın bir anlamda dünyasal kılındığı Herakleitos'çu düşünceden ilham alarak inşa etmiştir. Bu nedenle Herakleitos'un Aristoteles düşüncesindeki ağırlığını kavramak gerekir. Herakleitos, Ksenophanes'ten farklı olarak, noesis'i, insansal bir faaliyet olarak düşünür ve bu anlamıyla tanrısal nous'un karşısına, onu tamamlayacak bir insansal nous'u çıkartır. İnsansal nous'un önemi şuradadır: tanrısal nous, evreni düzenleyen yasa olması anlamıyla, ancak insanların bu yasayı kavrama güçleri ve yetileriyle var olabilir. Böylece Herakleitos, Aristoteles'in pratik olana doğrudan bilim statüsünü kazandırmasının formel nedenini üretmiş olur. Çünkü Herakleitos, tanrısal nous'u kendi kendini geçerli kılan bir yasa olarak değil, Aristoteles'in sonraları adına *kuvve* (*potentia*) diyeceği içkin neden olarak belirtmiştir. Herakleitos, tanrısal nous'u, yani evreni düzenlilik içinde tutan yasayı, insansal yetilere ve onun kavrama gücüne bağlamak suretiyle, nous'un iki yönlü karakterini göstermiş olur: nous, ne sadece etkinliktir – yani saf akıl etme etkinliği değildir – ne de sadece yasadır. Nous, kavranma ile bilinebilecek bir, Aristoteles'ten mülhem, pratik

teorinin karşılığıdır. Bu pratik teori, özünü insansal yetide bulan ve bu insansal yeti aracılığı ile kavranan bilginin konusudur. Tanrısal nous'un Herakleitos'taki biçimi, insansal yeti ile kavranan ve bu anlamda insansal yeti aracılığı ile kavranabilir olan bir yasa şeklindedir. Herakleitos, bu yetiye sezgi der; tanrısal yasayı doğallığı içinde kavrama yetisi anlamında sezgi, dünyanın var-olma nedeni ile biçimini kavrama etkinliğidir<sup>13</sup>.

Fakat bu tanım, nous'un Herakleitos'taki asıl anlamını vermez. Çünkü Herakleitos'çu noetika'nın Aristoteles'in ruh kuramını etkileyen bağlamı, nous'un çift yönlü anlamında saklıdır. Nous, burada, kendiliğinden var olan ve kavrama ile ulaşılabilecek bir dışsal yasa değildir. Çift yönlülük burada devreye girer: nous, insansal ve tanrısal olanın, ruh (psykhe) ve varlığın iç içe geçtiği bir durumun yaratılma faaliyetidir ve bu anlamıyla ne sadece belli bir etkinliğe<sup>14</sup> ne de her tür değişimden azade oluşuyla bilinen bir aşkınlık fikrine (Yasa) teka-bül eder. Herakleitos'taki anlamıyla nous, insansal bir yetinin – ve daha geniş anlamda insan-olmanın – varlığı ve onun doğası ile uyumlu olmasıyla ifade edilir. Başka bir deyişle nous, insansal olmasıyla, insansal yetinin kavrama gücüyle ifade edilerek, onun doğası ve bağlamı içine alınır. Peki, bu neden önemlidir? Çünkü Herakleitos, ilk defa, nous'u insansal ethos<sup>15</sup> bağlamı içinde düşünmeyi sağlamasıyla, içkin bir nous düşüncesi geliştirmiştir. Bu nous düşüncesi, bu nedenle, başka bir bağlamla bütünleşik olarak tanımlanır. Herakleitos, nous'un insansal yeti ile olan bu bütünlüğüne, logos der: logos, insansal yetiyi imlemesi itibariyle, nous'a ulaşmanın tamamlayıcı ögesini ima eder<sup>16</sup>. Logos'un insansal yeti anlamına gelmesi ne demektir? Bu, Herakleitos'ta şu şekilde belirtilir:

---

<sup>13</sup> Kranz, *Antik Felsefe*, s. 57

<sup>14</sup> Akıl etme faaliyeti anlamına gelen *noesis*

<sup>15</sup> R. G. Geldard, *Remembering Heraclitus*, Herndon VA: Lindisfarne Books, 2000, s. 126

<sup>16</sup> E. Brann, *The Logos of Heraclitus*, Philadelphia: Paul Dry Books, 2011, s. 47

logos, evrenin yasası ile insanın kavrama gücünün birbiriyle denk gelmesidir ve bu nedenle yasanın varlığı doğrudan kavrama etkinliğine indirgenir. Fakat bu, evrensel düzeyde işleyen bir şey değildir, başka bir deyişle herkes, her canlı, bu evrensel yasayı kavrama yetisine sahip değildir. İnsanlar çok şey öğrenebilir, çok şey bilebilir, ancak logos'u kavramak başka bir meziyettir<sup>17</sup>. Öğrenmek, aklın göstergesi değildir ve Herakleitos burada iki sözcük arasındaki farkı önemle vurgular: çok şey bilme anlamın gelen *polymathie* ile düşünce anlamındaki *nous* arasındaki fark söz konusu fragmanın merkezindedir ve Herakleitos bu farkı sadece biriktirmek ile oluşturulan bir şey ile kavrama gücünü ifade eden bir yeti arasındaki niteliksel ayrımı belirlemek için verir. Buna göre *polymathie*, aslında düşünmenin tamamlanmış olduğu izlenimi veren yanlış sanıdır; zira insan bilgeliği – ya da insansal noetika – sadece bir süreçtir ve tamamlanmaz<sup>18</sup>. Başka bir deyişle, *nous*, daima oluşa (yaratım) tekabül eden süreçlerin içkin devindirici ilkesi olarak kalan ve bu yönüyle potansiyelini şeylerde tamamlamayan bir potansiyeldir. *Nous*, tamamlanmaz, zira o devingenliği ile yaşamı devindiren içkin nedendir; *nous*'un tamamlanması, yaşamın nihayeti anlamına gelir.

*Nous*'un *polymathe*'den önemli bir başka farkı, derleme bilgi ile bilgeliğin arasındaki ayrımın tekabül ettiği formun yapısal karakteridir. Derleme bilgi olan *polymathe*, bilginin kullanıma indirgenerek belli bir nesne ile özdeşleştirilmesidir. Bu anlamıyla *polymathe*, sonlu bilgidir ve sadece belirli durumlara özgü işlevsellik dahilinde anlamını kazanır. Buna karşın *nous*, bilgi üretme, bilgiye ulaşabilme ve bilgiyi kavra-

---

<sup>17</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. C. Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, f.18. Barnes da Berkeley'den mülhem bir ifadeyle, Herakleitos'a atıfla şunu söyler: "tüm insanların birer görüşü vardır, ama içlerinden çok azı düşünür", J. Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. H. Portakal, İstanbul: Cem Yayınları, 2004, s.25

<sup>18</sup> E. Voegelin, *Order and History II: The World of the Polis*, London: University of Missouri Press, 2000, s. 298

ma yetisi anlamında, bu yetinin öznesinin varlıksal niteliğini gösterir. Bu yönüyle nous ile polymathe arasındaki fark, bilgi ile bilgiye erişme yetisinin tekabül ettiği bir yaşam formunun devinmesi arasında varsayabileceğimiz madde ile enerji farkıdır. Buna göre, bilgi bir maddedir; derlenip toplanabilen ve yığın kümesine dönüştürülebilen birikimdir. Bilgi yetisi ise bir süreçtir; devingenliği sayesinde bilgiye erişim sağlayabilen ve bu yeti ile özgül bir varoluş formu edinen bir enerjidir. Bu yüzden Herakleitos'un varlığın bilgisine atfen söylemiş olduğu "değişim ilkesi" maddeye indirgenmez, çünkü ilke var olan tüm maddeyi kapsar – bunun bir diğer anlamı şudur: değişim ilkesi, hiçbir maddede sonlanmayacağı ve tüm maddeleri kapsayabildiği için evrenin temel ilkesidir. Herakleitos'un meşhur "değişmeyen tek şey değişimdir" sözü, bu bağlamda, değişimin kendisini harekete ve devinime indirgeyerek, ilkeyi maddeden hariç tutar<sup>19</sup>. Öyleyse ilkenin tekabül edeceği şey de madde değil enerji olmalıdır – başka bir deyişle devingen bir varoluş formu nezdinde anlaşılmalıdır.

Herakleitos'un nous'u insansal kılmasının nedeni, öyleyse, insanın bilgiye sahip varlık olması değil, insanın bilgiye erişebilme yetisi ile kendini devindiren bir varlık türü olmasıdır. İnsanın söz konusu varlıksal konuma sahip oluşu, nous'u belirleyen temel kriterdir; zira nous, insansal yetinin devindirici niteliği ile madde harici olabilmekte ve her şeyi kapsayabilmektedir. Bu düşünce, Aristoteles'in ruh kuramında ve bu kuramla dolaylı ilişkilenen Etik ve Politika metinlerinde de karşımıza çıkacaktır: etik ve politika, Platon'daki gibi bir bilgi olarak değil, fakat insansal var-olmanın genel biçimleriyle uyumlu yaşam formları olarak kavranacaktır. Aristoteles'in bu düşünceyi geliştirirken Herakleitos'tan etkilenmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır; zira Herakleitos'un fragmanla-

---

<sup>19</sup> R. J. Hankinson, "Philosophy and Science", D. Sedley (der), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (içinde), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s.273



rında bahsetmiş olduğu ve logos ile nous'u belli bir *ortaklık* düzeyinde birleştirerek buradan yasa fikrini türettiği yer ile daha sonra Nikomakhos'a Etik metninde karşılaşacağız. Herakleitos, bu fragmanda, *akla uygun olarak konuşmanın koşulu-nu, her şeyde ortak olana sarılmakta görmektedir*<sup>20</sup>. Bunun önce-sinde ise, Herakleitos, *kentteki yasanın işlevinden söz eder ve bunu açıkça ortak olana ilişkin konuşma ile birleştirir*.

“Akılla konuşmak isteyenler herkeste ortaklaşa olan (akıl yani logos) ile kendini kuvvetlendirmelidir, tıpkı kanunla kent gibi, ve çok daha kuvvetli olarak; çünkü, insanların bütün kanunları bir tek tanrısal kanundan beslenirler, çünkü, dilediği kadar egemenliğini genişletebilir, herkes ve her şeye yettiği gibi artar bile”<sup>21</sup>.

Böylece kentin yasası ile ortak olana dair konuşmak ara-sında bir bağ kurulmuş olur, ki biz bu bağın politik anlamını Aristoteles'te yakalayacağız. Nitekim Aristoteles, insanı, *ortak ve orta olanı*<sup>22</sup> keşfedebilen bir canlı olmasından ötürü politik yaşamın, daha doğrusu site hayatının öznesi olarak kavrar. Herakleitos, Aristoteles'i öncelercesine, nous'u hem bir insani yeti, hem de bu yetiden türeyen ve kendisinde bu yetiyi ba-rındıran bir düzen (yasa) olarak görür. Logos, bu anlamda, nous'un açığa çıkmasıdır: insansal nous, kendisini, bir düzen olarak gösteren logos aracılığı ile cisimleştirir. Böylece noetika, salt bir yeti olarak kalmaz; nous'u işlevsel kılan, daha doğrusu noetika'nın potansiyelini kuvveden maddeye dönüştüren şey, nous'a dayalı konuşma (*legein*) ile keşfedilen *orta-nın yasa[sı]*

---

<sup>20</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, f. 114

<sup>21</sup> Kranz, *Antik Felsefe*, s. 62

<sup>22</sup> Ortak ve orta sözcüklerinin her biri logos'un anlamından türer. Aristoteles, ileride göreceğimiz gibi, logos'u şeyler arasında, onların dayanmış olduğu genel bir ortaklığın bir ifadesi olarak görür. Ancak bu ortaklık, her bir şeyin bir araya gelebildiği bir orta nokta anlamına da gelir, ki böylece ortaklık, üzerinde uzlaşmaya varılması için keşfedilen bir orta'nın varlığından türetil-miş olur.

olarak logos'tur. Aristoteles, nous ile logos'un birbirini tamamlar şekilde kavrandığı Herakleitos'çu düşünceden kendi etik-politik felsefesinin köşe taşlarını almıştır. Çünkü Aristoteles, etik-politik yaşamı, bir taraftan insansal yetinin ereksel düzeyde verili şartları aşmasında temellendirir – insan, biyolojik yaşamdan politik yaşama geçişi kendi ereğine ulaşabilmek maksadıyla gerçekleştirir, ki bu zaten insanın hem doğası hem de nedenidir. Diğer taraftan ise bu yetiyi tamamlayacak – ya da bu yetinin nedenini ima edecek – olan nihai ereğin biçimsel hali olan site yaşamını (bios-politikos) doğrudan insansal olan ile ilişkilendirir ve irtibatlandırır. Böylece Yasa düşüncesi, ikili bir anlama tekabül etmiş olur: Yasa, bir taraftan insansal yeti (nous) aracılığı ile keşfedilebilecek bir düzendir; fakat diğer taraftan Yasa, nous'un yasa vasfını edinebileceği bir *orta-nın varlığı* ile vücuda gelmesi nedeniyle, tümüyle insansal bir bağlam taşır. Başka bir deyişle, Yasa, insansal yetinin eriştiği dışsal bir düzen değil, bu yetinin kendi potansiyelini ve ereğini özdeksel olarak kavradığı ve gerçekleştirdiği biçimin kendisidir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

*Aristotelesçi noetik formların incelenmesi: Noetik ayrımın kökeninde hayvan-varlık ile insan-varlık arasındaki bölünmeler. İnsan-varlığı neden noetika dahilinde düşünmek zorundayız ve bu zorunluluğun formel kategorileri nelerdir? İnsanın canlılığında hayvansal varlıktan ayrılma ve noetik varoluşun göstergesi. Yaşam (bios) fenomeninin ilksel belirleniminde Aristotelesçi uğrak: insana uygun yaşam sorunsalının inşa edilmesi. Maddi yaşam ile anlamlı yaşamın noetik kökeninde insan varoluşunun özdeksel etkisi. Etik biliminin konusu ve kuruluşu: anlamlı yaşamın noetik formu olarak etik.*

Aristotelesçi noetika felsefesinin ilk boyutu, sözcüğün bir etkinlik anlamına gelen belli bir varoluş kipine göndermede bulunduğu bağlamıdır ve Aristoteles burada insan denilen canlının olma biçimi ile imkanına eğilir. Noetika, buna göre, insan denilen canlı kipiinin olma biçiminin yalın göstergesi olması anlamında insan-olmaya içkin süreçlerin içerildiği geniş katmanlı bir varoluş düzlemini ifade eder. Biyolojiden metafiziğe, teolojiden retoriğe dek geniş bir bağlamda incelenen bu varoluş kipi içerisinde Aristoteles'in temel problemi, varoluşu aşkınsal bir anlamın ötesinde, daha doğrusu somut ve pratik bağlamı içerisinde incelemenin olanaklarını araştırmaktır. Canlılık biliminde insan ile hayvan arasında kurulan

ayrım neticesinde Aristoteles, noetik varlık olarak insanı, sadece genel bir kavram olarak İnsan'ın dışında, somut olarak insan anlamında düşünmenin ve tartışmanın izleğini ortaya koyar. İnsan, bu düşünce çabası içerisinde, yalnızca bir kavram olarak değil, diğer canlı türlerinden ayrılan ve kendine has somutluk taşıyan pratik bir varoluş kipi olarak düşünülür. Aristoteles'in insana dönük bu yöndeki sorunsallaştırması, insan ile canlılar arasında kurulan ayrımın genel izleğini sunar. Zira insan, canlılık anlamında diğer canlılar ile temel bir ortaklığa sahip iken, bu canlılığın deneyimlenmesi ve bu deneyim yoluyla kendiliğin gelişimi noktasında belli bir ayrıma sahiptir. İşte Aristoteles için insanın bilimi – ya da diğer bir deyişle insani bilimler – tam bu noktada mümkün ve geçerli hale gelir. İnsanı anlamının yolu, tıpkı diğer inceleme nesnelerinde olduğu gibi, insan-olmanın somutluk biçimlerinde saklıdır. Başka bir deyişle Aristoteles için inceleme, nesnenin olgusallığını tartışmaya açan bir bakış açısını gerektirir, ki burada insani bilimlerden kasıt, insan-olma ya da insan-olarak-var-olma süreçlerinin incelenmesidir.

Bu nedenle Aristotelesçi yaklaşımda insani bilimlerin konusu sayılan etik ve politikaya geçmeden evvel insan-olmanın genel biliminin tartışılması gerekmektedir. Zira Aristoteles için, sonra göreceğimiz gibi, insani bilme türlerinin konusu olan etik ve politika ancak insansı kökenleri bağlamında doğru değerlendirilebilirler. Çünkü bu bilme türleri, insanın bilme yetisi ile neden bilmesi gerektiğine dair kökensel bir noetik form içerisinde anlaşılabilir önermeler sunmaktadırlar. Aristoteles, böylece, insani bilmenin sınıflandırmasını yaparken, bunu, insanın bilinmesi düzleminde gerçekleştirmeye çalışır. Bu temellendirme işlemi, belli bir kökensel varsayıma sabitlemek üzerine kurulu hipotetik bir sıkıştırma olarak değerlendirilmemelidir, zira Aristoteles, insanı ilgilendiren, daha doğrusu insanın merkezinde olduğu bilme türlerini incelerken bu *merkezliliği* ele almaya çalışmaktadır. Yani bu bilme türlerini

“insani-insansı” kılan faktörler üzerine eğilmektedir. Dolayısıyla Aristotelesçi formülasyonda soru şöyle bir arayışın ifadesi olarak belirir: bu bilme türlerini (etik ve politikayı kast ediyorum) insan- için kılan özellikler nelerdir; ve eğer bu özellikler şayet insan- için oluşturulmuş kategorilerden türüyor ise, o halde bunların sadece epistemolojik olarak değil fakat aynı zamanda ontolojik anlamda da insansı olduğunu, yani insan- olmaya içkin olarak programlanmış olduğunu söylemek mümkün müdür? Soru, öyleyse, basitçe şunu ima ediyor gibi görünmektedir: insani bilimlerin türleri olarak etik ve politika, ancak insansı kökenleri aracılığı ile var olabilirler ve açıklama, etik ve politikanın, yani insani bilimlerin genel ifade biçimlerinin insansı bağlamları üzerine temellendirilmek zorunluluğu taşımaktadır.

Aristoteles için bu hipotetik güzergah iki açıdan önemlidir: birincisi, insani bilimlerin türlerinin ontolojik açıdan insani- oluş ile birleştirilmesi nedeniyle bilme türlerinin karşılık geldiği pratik bağın imlediği inşa motifleri ön varsayım düzeyinde kurulmuş olur. İkincisi, bu bilme türleri ile onlara karşılık gelen beşeri yapılar arasında insani- oluşun kökensel ontolojisi ile irtibatlı bir dolayım zorunlu olarak açıklamaya içkinleştirilmektedir. İlki, tüm ahlaki kodlamalara dayalı olarak gelişen Yasa sisteminin nedensel bağlamını ima ederken, ikincisi bu kodlamaların ereksel olarak işaret ettiği biçimsel göstergelerin sosyo-politik inşasını sunar. Aristoteles felsefesinde etik ile politikanın birbirini tamamlar halde tartışılmasının temelinde yatan şey, etik biliminin konusunu oluşturan yasa bilgisinin ihtiyaç duyduğu pratikliğinin ancak bir başka insani bilme türü olan politika bilimi sayesinde gerçekleştirilebileceğidir. Başka bir deyişle, etik bilgisinde tartışılan ahlaki kodlara üstünlüğü veren şey, onların epistemolojik ve metafiziksel konumlanması değil, onların insan- için olmaları hasebiyle gerekli ölçütlerde insansı hale sokulabilmelerindendir. Politika bilimi, etik bilimini etiğe ilişkin ahlaki kodlara insansı form ve-

rebilmesi ile tamamlar. Etik biliminin varsaydığı ahlaki kodlar ile bunların yasa düzeyindeki temsillerinin kendiliğinden gerçekliği değil, onların insansı formlarıdır söz konusu olan. Aristoteles, açık biçimde, Platon gibi etik biliminin a-lethik koordinatlarını araştırmamaktadır; onun yapmaya çalıştığı şey, daha ziyade, bu bilme biçimlerindeki insani kökeni bulmaya çalışmaktır. Bu köken, bilmeyi sadece pratikliğe indirgemez; daha ziyade bilmenin konusunu ve işlevini var-olanların *var-olma* halleri ile sınırlar ya da bu var-olma hallerinin zorunlu sınırlı doğası bağlamında işlevsel kılar. Aristoteles, burada bilme ile var-olma arasında ifade düzeyinde bir özdeşlik kurmaz; tersine, Aristoteles, bilmeyi bütünüyle pratik karşılığı üzerinden okumanın olanaklarını araştırır.

Ancak bu araştırma zorunlu kısıtlamalar içerir. Aristoteles, Platon gibi var-olanın idea düzeyindeki aşkın karşılığına bakmaktan ziyade pratikliğin kendi bağlamı içerisinde türeyen bir bilme biçimi geliştirmeyi amaçlar. Bu nedenle insanın bilimi ne kavramsal düzeyde tartışılır ne de insanı diğer canlı türlerinden ayırmaya olanak sağlayan biçimsel ve normatif dizgeler eşliğinde bir araştırma yürütülür. Aristoteles, kısaca, insanı anlamanın formel biçimini düşüncenin nesneye bağımsız bağlamı içerisinde ele almaz; nesnenin özdeksel formu içerisinde bir bilme türü geliştirmeyi dener. Bu nedenle insanın bilimi, genel anlamıyla, insanın özdeksel formuna, yani insana ilişkin her anlama ve açıklama girişimine temel sağlayacak olan en ilksel var-olma biçiminin kendisine indirgenir. İnsanın canlı yaşamın bilimi muhtevası içerisinde tartışılmasının nedeni ve işlevi tam olarak budur: insan, insan-olma haline ancak insanın özdeksel formu uyarınca, yani canlı-varlık-olma ile ulaşır. İnsana dair tüm bilimler, onun özdeksel formu nezdinde temellenmiştir; başka bir deyişle, tüm açıklama biçimleri, temelde, insanın canlı-yaşam-formu olması ile temellenmiştir. Dolayısıyla Aristoteles açısından insanı anlamak, onun var-olma halinin somut pratiğine temel sağlayan ilksel halin, yani devinim unsu-

runun gözlemlenmesi ile başlar. Aristoteles'in insani bilimleri canlı yaşamın bilimi bağlamında biyoloji ile özdeşleştirmesi boşuna değildir. Nitekim Aristoteles'te insani bilimin kendisi özünde biyolojik bir karakteristik taşır.

Aristoteles açısından canlılık sorunsalı, ya da canlıların bilimi, onun tüm düşünce izleğini önsel olarak belirleyen bir kategori mahiyetindedir. Canlılık, nesneyi gözlemlemenin hem içkin nedenidir hem de bu açıklamanın bilimsel sınırıdır. Diğer bir deyişle bir açıklama çabası anlamındaki sorunsallaştırma kipi olarak canlılık, nesne ile özdeş tutulan ifadenin tutarlılığını belirleyen pratik gerçekliğin kendisidir. Bu gerçeklik, nesneye ilişkin açıklamayı olanaklı kılması ölçüsünde nesneye dışsal olanı imler; ancak açıklama nesnenin pratikteki var-olma biçimi ile sınırlanmış olduğundan aynı zamanda nesne-içinde-kalmanın zorunluluğunu dayatır. Bu yorumlama teşebbüsü içerisinde canlılık sorunsalı, açıklamanın nesneye dışsal olarak kurulduğu soyutlayıcı anlatımı, nesnenin pratikteki var-oluşunu gözlemleme ile değiştirir. Böylece önceleri açıklamanın uzağında bırakılan ve dahası olumsuzlanan bir kategori olarak soyut teorinin dışına atılan canlılık formu, bu defa anlatımın merkez ögesine dönüşür. Aristoteles'i anlamak için tam da bu kopuş noktasına, yani Platon tarafından olumsuzlanan fakat Aristoteles tarafından açıklamaya hem dahil edilen hem de açıklamanın temeli olarak varsayılan yaşam ve canlılık fenomenine dönmek gerekmektedir. Zira canlılık, salt olgusal bir açıklama değil, açıklama nesnesini kavrama sınırını gösteren bilme biçimidir. Dolayısıyla Aristoteles açısından insan ve genel anlamıyla insani bilimler için bilmenin ölçütü, sınırı, işlevi ve doğası insanın canlı-varlık olması ile biçimlenmiştir.

Aristoteles'in insani anlamak ve ona dayanarak insani bilimleri kurmak için canlılık fenomenine bakması, canlılığın özdexsel biçimini sorunsallaştırmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda filozofun ilk baktığı yer, canlılığın pratik gerçeklik ola-

rak kabulüne olanak sağlayan hayvanların hareketleri ile yaşımlarıdır. Filozof burada hayvanları bitkilerden özdeksel olarak ayırır; çünkü bu ayrım neticesinde insani bilimlerin yapılması mümkün olacaktır. Hayvanların canlılık fenomeni ile olan bağı, Aristoteles tarafından iki açıdan değerlendirilir: birincisi, canlılık, hayvanların var-olma biçimleri ile doğrudan bağlantılıdır (bu sebeple bitkiler bu kapsama alınmaz). İkincisi, hayvanların devinim ilkesi, onların canlılığından gelir – yani canlılık, bir içkin neden olarak, bir devindirici olarak onların hareketlerinin nedensel bağlamını kurar. Aristoteles, bunu açıklarken, hayvanların hareketlerini konu alır. Hareket, burada, salt eylem düzeyinde tartışılan bir öge değildir. Hareket, canlılığın açığa çıktığı biçimsellik olarak nesneyi anlama, açıklama ve gözlemlenme olanağı ve koşulunun bizatihi kendisidir. Başka bir deyişle hareket, canlılığın var-oluşu anlama ve açıklamasındaki birincil parametredir.

Hayvanların hareketleri, daha doğrusu onların canlı-varoluş olarak var-olmalarındaki ana etmen olarak canlılığın pratize edilmesi, hayvanların hareket etmeye olan meyillerindeki varoluşsal neden ile bağlantılıdır. Diğer bir deyişle, hareket, salt somut fiziksel eylem değildir, var-oluşun uzantısı anlamında var-olmanın biçimsel bir devamıdır. Dolayısıyla hareket, var-oluşun var-olma nedeni ile biçimini gösteren içkin nedendir. Aristoteles’in, burada, Platon tarafından olumsuzlanarak dışarıda bırakılan *beden* düşüncesine hatırı sayılır bir olumlama yaptığını vurgulamak gerek<sup>1</sup>. Beden, hareketin eyleme geçirildiği mutlak geçicilik alanıdır; fakat aynı zamanda ruha dair olan ne varsa hepsinin olumsuzudur: arzuların, dürtülerin, hesap edemeyişlerin alanı olarak beden, var-olmanın olumsuz biçimi olan yalın yaşama indirgenebilir olan tarafıdır. Platoncu biyopolitikada beden, insanın maddi ve

---

<sup>1</sup> Hakan Yücefer, “Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles’te Hayvanlar, Beden ve Ruh”, *Cogito*, 80, 2015, s. 198



anlamdan yoksun yaşamıdır: kölelerin, kadınların, vb. yalın yaşam öznelere indirgenmeleri nedeniyle idea-olarak-insan kavramının dışına atılmaları bedene indirgenmeleri ile mümkündür. Fakat Aristoteles, beden sorunsalına oldukça aykırı bir noktadan etkide bulunur: beden, yani hareketin fiziksel mekanı, var-oluşun yegane anlamlılığını ortaya koyar; çünkü var-oluşu anlamının ve onu gözlemlemenin hem nedeni hem de koşulu bizatihi bedende açığa çıkan hareketin kendisidir. Beden burada hareketin salt olanaklı koşulu olması nedeniyle değil, fakat aynı zamanda onun sınırı olması nedeniyle de Aristoteles tarafından tartışılır. Beden, bir yanıyla hareketin olanaklı koşuludur; hareket, bedende ve beden-aracılığı ile gerçekleşir. Fakat beden, aynı zamanda, hareketin sınırını gösterir: bedensel kapasite, sınır, işlev, süre, vb. parametreler hareketin de boyutlarını, amacını, kapsamını ve yönelimini anlamayı sağlar. Dolayısıyla beden hem hareketin olanaklı boyutunu fakat hem de onun sınırını anlamayı sağlar. Bunun neticesinde var-oluşu tanımlayabilmenin ölçütü olarak beden, felsefenin alanına Aristoteles ile dahil edilir.

Ancak bedenın yegane işlevi felsefeye konu olabilmesi değildir. Aristoteles açısından beden, Platon gibi salt kendi başınalığı bağlamında tartışılmaz. Platon, bedeni, salt maddiliği çerçevesinde, yani anlamdan yoksunluğu ile kavramaya yönelirken, Aristoteles için beden bir temeldir, ya da bir hareket noktasıdır. Beden, kendisinde açığa çıkarılan var-oluş ile birlikte, onu tamamlayan bir öge olarak tartışmaya açılır. Bu nedenle Aristoteles felsefesinde beden-ruh ikiliği olmadığı, beden aracılığı ile ruhın çözümlenmesi noktasında anlaşılır.

Hareket, beden ve var-oluş arasında kurulan rabıtarlar, Aristoteles felsefesini bir anda biyoloji ile harmanlanmış bir etiğe dönüştürür. Nitekim var-olmanın anlamsal biçimi içerisinde ele alınan hareket ve beden, var-oluşun devindirici ilkesi ile bu ilkenin ereksel anlatımında bir arada içerilir. Aristotelesçi felsefeyi anlamak için bu nedenle hareketin ve canlılığın

özgöl biçimlerine bakmak gerekmektedir. Bunlar, canlılığı sadece doğadaki nesnelerden ayrı olmak ile sınırlandıran klasik bakışı aşmış olmanın da göstergesidir. Nitekim Aristoteles öncesi doğa felsefesi, canlılığı ayrı bir bağlam olarak düşünmemektedir. Canlılık, insanın ve hayvanın sahip olduğu türsel bir özelliktir, o kadar. Bu, asla var-oluşu anlamak için başvuru bir referans değildir. Oysa Aristoteles açısından canlılık, var-oluşun anlaşılmasındaki temel neden olarak ortaya konmaktadır. Bu, felsefede başlı başına bir dönüşümdür; çünkü canlılık, var-oluşun anlamlı addedildiği bir düzey olan ruh sorunsalının ana belirleyicisine dönüştürülür. İnsanın anlamı – yani ruhu – ile onun canlılığı – canlı-varoluş – arasında kurulan doğrudan bağlantı Aristoteles felsefesini tümüyle ayrı bir yere koyar. Çünkü insani bilimler, merkeze insanı alırken insanı kavramsal olarak değerlendirir. Oysa Aristoteles için insan, pratikliği bağlamında değerlendirmeye alınır. Bu eksen değişimi neticesinde insanı ve insana dair olanı anlamanın ve açıklamanın tüm bağlamı radikal bir kırılmaya uğrar. Aristoteles öncesinde canlılık fenomenine başvurmeyen ve bu nedenle insanı kavramsal ve idea düzeyinde ele alan yaklaşım, yerini, canlılığın merkeze alındığı pratik olana bırakır. Dolayısıyla mesele canlılığın tartışmaya neden ve nasıl alındığı değildir, zira bu olsa olsa tali bir konu olarak kalır. Aristoteles'in canlılık fenomenini ve onu kavramanın bir ölçütü ve koşulu olarak hareketi oyuna sokması neticesinde vuku bulan şey, büsbütün insanın ve insani bilimlerin anlamsal olarak yeni bir içerik ile doldurulmasıdır. Bu, felsefeyi pratikleştiren, etik ve politikayı ise biyolojikleştiren yepyeni bir kavrama biçiminin ana hatlarıdır.

İnsanı ele almanın, daha doğrusu insanı kendi özdeksel varoluşu içerisinde kavramanın zorunlu koşulunun Aristoteles'e göre noetika olduğunu biliyoruz. Noetika, bir yeti olarak var-oluşun içkin nedeni ile ereğini sunar; ancak bu önerme, aradaki süreçte var-oluşu kavramaya dair bir nedensellik

sunmaz. Oysa şimdi biliyoruz ki Aristoteles felsefesinde var-oluşu anlamanın zorunlu biçimi harekettir; yani beden aracılığı ile ruhun, hareket aracılığı ile var-oluşun kavranmasıdır. Aristoteles, buradan hareketle, var-oluşun pratikteki var-olma biçimi ile var-oluşun anlamını, yani içkin nedenselliğini kavramaya çalışıyor. Bu nedenle Aristoteles felsefesi ruh incelemesi ile biyolojik incelemenin birbiriyle ilişkilendirildiği ve örtüştürüldüğü bir düşünme hareketidir. Bu düşünme biçiminin antik felsefenin klasik bağlamı içerisinde bulunmadığını biliyoruz: beden ile ruh arasında yalnızca bir ayrım yoktur, aynı zamanda gerçeklik düzlemi bağlamında da bir farklılık bulunmaktadır ve bu farklılık, esas itibariyle, bedeni her tür anlam ve işlevden yoksun sayan, buna mukabil ruhu aşkınlığın bir uğrağı olarak gören metafiziksel uğraşın konusuna indirgenmektedir. Aslında önemli olan husus şudur ki, Platoncu felsefeyi baştan sona kat eden bir düşünme hareketi, bedeni olumsuzlama üzerinden gerçekleşmektedir. Etiğin, politikanın ve son kertede insani bilimlerin idea çerçevesinde incelenmesindeki başat yöntemin bedenin olumsuzlanması ve dışarıda bırakılması olması sonucunda anlam, yani içkin neden anlamıyla ruh sorunsalı sadece soyut olanın ve pratiğin dışında ve ötesinde kalan dünyanın konusuna indirgenmektedir. Bu tavır Platon'un etik ve politika felsefesinde rahatlıkla fark edilmektedir. Devlet'te adalet ile ilgili tartışmanın geçtiği Birinci Kitabı hatırlayalım. Platon, burada Sokrates'in ağzından adaletin pratik karşılıklarına bir türlü denk getirilemeyecek olan aşkın bağlamını kavrama dahil etmeye çalışmaktadır. Bu tartışmanın Devlet'in başında verilmesi anlamlıdır: Devlet, konusu ve kapsamı itibariyle, hakikatin gerçeğe dönüştürülebileceği Devlet adlı var-oluş formunun ancak idea düzeyiyle uyumluluğu ölçüsünde mümkün olabileceğini tartışmaktadır.

Aristoteles ise farklı bir yoldan ilerliyor. Bilmenin amacı ve kapsamını nesnenin nesne-olmaklığına koşul sağlayan içkin unsurlarına indirgemek suretiyle Platoncu ikilikleri dev-

re dışı bırakıyor. Var-oluşun canlı bir form, ruhun ise canlılık bağlamında ele alınması bunu ispatlıyor: evreni meydana getiren arkhe'nin arayışına odaklanan felsefenin sorunsallaştırma mantığı burada doğrudan hareketin mekanına, yani bedene yöneltiyor. Bedendeki hareket, yani ruhu bir inceleme nesnesi olarak koyutlamaya olanak sağlayan temel, evreni meydana getiren unsurların evrende temsil edilmeleri gibi ele alınır Aristoteles'in felsefesinde. Beden ve hareket, dolayısıyla, ruhun muhtevasından dışlanmak şöyle dursun, ruhu tanımanın formel nedenine dönüşür. Bu formel neden ise canlılık: beden, canlılığın idrak edilebilirliğinin sağlandığı yüzey ve bu yüzey hareket aracılığı ile kavranıyor. Dolayısıyla hareket-canlılık-beden-ruh şeklinde ilerleyen bir çizgi var ve ruh bu çizgide hem hareketin içkin devindiricisi, fakat hem de kendisi ancak hareket sayesinde kavranabiliyor. Bunun açık anlamı, ruh, ancak kendisini kavramaya olanak sağlayan aracı yüzey vasıtasıyla anlaşılabilir. Aristoteles, böylece ruh bilimi doğrudan biyolojiye indirgeyerek canlılık bilimini doğrudan hareketin bilimine doğru genişletiyor. Bu varsayım, aynı zamanda Aristoteles'in neden bitkileri hayvanlar ve insanlar ile aynı kategoriye dahil etmediğini de gösteriyor, çünkü bitkiler hareketin öznelere olarak düşünülüyor.

Aristoteles'in canlılar bilimi meselesini insani bilimlerin temeline indirgemesindeki asıl mesele hareket ve hareketten kaynaklanarak hem ruhun ereğini hem de sonucunu işaret etmesidir. Başka bir deyişle hareket, canlılığın göstergesi olması nedeniyle canlılığa olanak veren ve canlılığı anlamlandıran ruhun (psyche) anlaşılmasındaki temel izlektir. Bu önerme sanıyorum ki Aristotelesçi etik ve politika felsefesini anlamamızın temel anahtarıdır, çünkü her iki bilme türü de kaynağını insan denilen canlı varlığın hareketleri ile yönelimlerinden alır. Dolayısıyla Aristoteles'in merak ettiği şey hareketin teorik bağlamı değildir. Yani Aristoteles, hareket nedir, nasıl cereyan eder şeklinde nesnesinden bağımsız sorular sormaz. Tersine,

Aristoteles için soru, daima nesnesiyle birlikte düşünülür. Sorunun içeriğinde nesne de o anda orada hazır ve nazır olarak bulunur. Böylece soru şuna doğru evrilir: canlılığı anlama-  
nın koşulu olan hareket nasıl bir harekettir? Böyle bir soru, doğal olarak, bir kavram ve isim olarak her tür nesneye isnat edilebilir hareketi geçersiz kılarak, hareket mefhumunu nesnesi-ile kavramayı bir zorunluluk ve gereklilik olarak dayatır. Zorunluluktur, çünkü nesnenin hareketli-nesne oluşu ancak bu açıklama ile mümkündür; aynı zamanda gerekliliktir, çünkü nesnenin neden bir inceleme nesnesine indirgendiği ona nesne-olmaklığını veren hareketi ile olanaklıdır.

Öyleyse insani bilimlerin koşulu, insanı anlama-  
nın veren hareketin özgül niteliğini saptamak olmalıdır. Nitekim Aristoteles bu belirlemenin ardından insani hareketin noetika ile birleştiği özgül momente odaklanarak etik ve politika bilimini geliştirecektir. Diğer bir deyişle insani bilimlerin konusu olarak etik ve politika, aslında insani hareketin noetika ile birleşme biçimlerini incelemektedir. Peki hareketi noetika ile birleştiren düzlem nerededir ve nasıl faaliyet göstermektedir?

Hatırlanacağı üzere Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin ilgili kısmında hem hareketi hem de hareket aracılığı ile kavranan özü bir arada değerlendirmenin olanaklarını öz niteliklerin keşfedilmesinde görmektedir<sup>2</sup>. Bu öz nitelikler, hareketin olanaklılık sınırları ile hareketi devindiren ruhun anlamını sunar. Böylece hareket, devinim kazandığı ruh ile anlaşılabilirken, ruh da kendisi vasıtasıyla görünürlük kazandığı hareket sayesinde kavranabilir – ya da bir inceleme nesnesine dönüştürülür. Burası önemli, çünkü Aristoteles, hayvandan farklı olarak insanın hareketini doğrudan öz niteliklerdeki farklardan kaynaklı yönelimlerde görmektedir. Başka bir deyişle insan, hayvandan olan farkını, canlı yaşamın devingenleştiği hareketin özgül bağlamı çerçevesinde edinmektedir. Bu özgül bağlamlar

---

<sup>2</sup> *Ruh Üzerine*, 402a7

kritik önemdedir, çünkü neden hayvanların değil de insanların etik ve politik yaşamın öznelere dönüştüğü meselesi, bu sorunsallaştırma sayesinde belirlenir. Peki nedir bu özgül bağlamlar? Aristoteles burada insan ile hayvan arasında türsel ayrım kurar ve bunun da temeline duyuşsal olanın zihindeki etkisini koyar. Hayvanın algısal olarak kapasitesi tıpkı insandaki gibi duyuşsal olanın aracılığı ile belirlenmektedir. Ne var ki duyuşsal işlev, duyuşsal olanın nesnesini yalnızca öznenin (varoluş) açısından kavramaktadır. Başka bir deyişle duyuşsal işlev, burada, yalnızca bir etki-tepki ilişkisi içerisinde kurulur. Duyu organları belirli an ve durumlarda işlevsel hale gelir ve bunların nesneyi duyuşsal olanın dışında algılama kapasitesi sınırlı olmaktadır. Başka bir deyişle Aristoteles'e göre hayvan ve insan arasındaki en özgül fark, duyuşsal olan aracılığı ile kavrama neticesinde inşa edilen yeni bir duyunun varlığıdır ve bu varlık insanda çok başka bir etkiye neden olmaktadır. Duyu ile algı arasındaki hem ayrım hem de özgül bütünleşme de burada açığa çıkar: duyumsanan bir madde – diyelim ateş – yalnızca tensel bir etkiye sahip olmaz – sadece bedende ısı vermesiyle “algılanmaz”. Ateşin duyumsanması ile algılanması arasındaki mesafe burada belirir: ateş ve onun etkisi nedeniyle oluşan ve bedende doğrudan hissedilen ısı, maddeyle özdeş bir örtüşmeye tekabül etmez. Başka bir deyişle madde ile etkisi – yani yarattığı etkinin bedensel tecrübesi – zamansal bir sonluluk içermez. Etki, başka maddelere aktarılabilen ve bu ölçüde maddeden hariç tutulabilen bir yeti ile birleşerek yeni bir anlamlandırma düzlemi kurulur.

Aristoteles burada hafızayı çıkarsamaktadır: yani duyuşsal etkinliğe iliştilen noetik bir etkinlik vardır ve noetika, burada, devreye girerken insani varoluşu tümüyle ayırt edilebilir kılan bir çekirdeğe sahip olmaktadır. Noetik yetinin, düşünme ile nesnenin özdeksel bilgisine ulaşma arasında kurduğu içkin bağıntı, hafıza ekseninde kurulan ve maddeyi bundan böyle önden algılamaya yönelen bir yetide muhafaza

edilir. Böylece bilme dediğimiz şey, süregelen algıların belli bir biçime sokularak tutarlı süreklilikler kazanmasıdır. Bu sayede maddenin etkisi daima öngörülebilir düzleme çekilebilir. Yine bu nedenle bilme asla hayvanların öznesi olabileceği bir ilişki değildir. Hayvanlardaki yeti bu anlamda hafıza aracılığı ile kurulan öncelik-sonralık bölünmesinden farklıdır: algının şimdiki zamanının sonsuz sürekliliği içinde hayvan öznel olarak nesneye dönük içsel bir öngörü geliştirmez. Hayvandaki bilme bu nedenle itkiseldir; ya da başka bir deyişle söylersek, hayvan nesneye ancak koşullanabilir. Oysa noetik faaliyetin özgül bağlamı, insani hareket aracılığı ile ortaya çıkar ve bu hareket, insani olanın özünü verir.

Aristoteles burada ikili yetiden bahseder: birincisi ortak olanın algısı, ikincisi ise dil yetisi. Bu iki yeti, duyum ve algı arasındaki mesafeyi – belki biraz aceleyle söylemek gerekirse – toplumsal kılan ana unsurlardır. Çünkü bu iki yeti aracılığı ile insan, duyusal yetiyi zihinsel yeti ile – yani noetik faaliyet ile – birleştirir. Bu birleşme şunu gösterir: duyusal olanın faaliyeti ile bu faaliyetin isnat edildiği nesne, zihinsel yeti aracılığı ile aşılır ve bu aşma neticesinde duyum, zihinsel bir üretim ile algıya dönüşür. Bunun anlamı şudur: noetik etkinlik, duyumu nesneye özdeş kılan koşullanmayı zihinsel olanı özgürleştirmek suretiyle ortadan kaldırır; yani noetik etkinlik algıyı madde harici bağlama dönüştürerek maddeye bağlı olmayan bir duyuyu, yani bilmenin olanaklı koşulunu açığa çıkarır. Böylece insani etkinlik, noetika sayesinde, maddenin etkisini maddeden bağımsızlaştıran, ya da maddeyi canlandırmasına olanak sağlayan bir üretim faaliyetine dönüşür.

Aristoteles'in görme ve bilme arasında kurduğu birleşim bu nedenle önemlidir. Hatırlayalım, filozof, Platon ile ters düşen bir açıklama ile görme ile algılama arasında varsayılan ikiliğin aslında mevcut olmadığını söylemiştir. İkilik, görme ve algılama gibi iki farklı eylem kategorisi arasında değildir, ayırım, daha ziyade birbiriyle örtüşme ekseninde geriletilir.

Çünkü Aristoteles için görme eylemi, görülen nesneden bağımsız olarak nesnenin zihinsel olarak kavranma aşamasından sonra gelişen bir eylemdir<sup>3</sup>. Başka bir deyişle, algı duyudan önce gelir, ancak algıya vücut verecek olan görme eylemidir. Yani eylem, kendisini ön-belirleyen algıyı tamamlar. Algı burada belirsizlik ile örülüdür; nesnesiz olarak kurulmuştur; algıya nesnesini verecek olan şey, algının nedensel yönelimini tamamlayacak olan görme etkinliğidir. Bu nedenle görme, nedensiz olarak gerçekleşmez; ancak görmenin nedeni de asla salt görülen nesne değildir. Çünkü görme eylemi, tümüyle öznel bir etkinlik ile gerçekleşmektedir ve bu hayvanda olmayıp insanda olan bir şeydir. Aristoteles bu tarz bir etkinliği yaratıcı eylem olarak görmez, zira bu etkinlik tümüyle potansiyeldir, yani varlığa içkindir. Etkinlik, bu anlamıyla, potansiyelin vücuda getirilmesi anlamında aktüalize işlemidir. Bu nedenle Aristoteles için eylemlerin incelenmesi tümüyle varlığın incelenmesi anlamına gelir yahut onu koşullar. Başka bir deyişle türsel bir varlığın eylemleri ile bu eylemlerden doğan sonuçların incelenmesi daima söz konusu eylemi icra eden varlığın öz niteliklerinin incelenmesini gerektirir.

Öyleyse insani bilimler için insanın potansiyel varlığının bilinmesi gerekmektedir ve Aristoteles için merkezinde insanın olduğu her yapı, eylem, etkinlik, vs. insanın bilinmesine paralel olarak tartışılmalıdır. Bu, insan etkinliği ile gelişen şeylerin temelde insani olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Bu nedenle insani bilimlerin genel mantığı içerisinde temel yöntem insanın olgusal incelenmesine ayrılmıştır. Etik ve politikanın Platoncu anlamdaki [insana] aşkınlığı Aristoteles'te kabul edilmez; çünkü her ikisi de içinde insan varlığını bulundurmasından, daha doğrusu insani bir etkinliğin ve insansal ereğin sonucunda kaynaklanmasından dolayı insan-

---

<sup>3</sup> David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İstanbul: Kabalcı, 2014, s. 224



varlığın öz niteliklerinden ve onların bilgisinden ayrı gerçeklik düzeyleri olarak tanımlanmaz.

Aristoteles'in bu saptamaları var-oluşun türsel bağlamındaki sınıflandırmasında kendini gösterir ve insan ile hayvan arasındaki benzerlik ile ayırım bu bakış açısına göre kurulur. Analoji, insan ile hayvan arasındaki canlılık mefhumuna dair ortaklığın göstergesidir; ne var ki canlılığın erekbilimsel sonuçları her iki türde aynı sonuçlara yol açmaz, zaten kaynaklandıkları nedensel bağlamlar da aynı değildir. İnsan ve hayvan arasındaki analojik ortaklık, canlılığın erekbilimsel olarak deneyimlenmesinde açığa çıkar. Canlılık, burada, varlığın kendi ereğine erişebilmesi için deneyimlediği oluş tipleri aracılığı ile tartışılır. Tekrar etmek gerekirse, burada Aristoteles yeniden bitkileri devre dışı bırakmaktadır, çünkü bitkiler – bu anlamıyla – erekbilimsel bir oluşa sahip değildirler. İnsan ve hayvandaki analojik ortaklık, canlılığın erekbilimsel bağlamdaki deneyimidir: türsel varlık, kendi varlığına içkin bir ereği oluş aracılığı ile gerçekleştirmektedir. Ancak oluş, hiçbir zaman varlığın aşımı değil, tersine onun gerçekleşmesidir. Çünkü, Aristoteles'in deyişi ile oluş, daima varlığı izlemektedir, varlık oluşu izlemez<sup>4</sup>. Ancak bu erekbilim, faili dışlayan bir yazgı düşüncesi ile karıştırılmamalıdır, çünkü Aristoteles erekbilimi, varlıkta potansiyel olarak bulunan ve uygun eyleme bağlı olarak gelişen bir içkinlik olarak ele alır. Örneğin, aynı metinde verdiği bir örnekte, türsel varlığın *ex rerum natura*<sup>5</sup> görme yetisine sahip olduğunu, ancak bu yetiyi nitelikli olarak gerçekleştirme iradesinin tamamen varlığa ve onun eyleme kapasitesine bağlı olarak değiştiğini not eder.

Öyleyse Aristoteles varlık ve oluş arasında gelişen erekbilime bir başka unsuru ekler: varlığın eyleme kapasitesi varlık

---

<sup>4</sup> Aristotle, *On Generation of Animals*, çev. A. L. Peck, Cambridge: Harvard University Press, 1943, b1-6

<sup>5</sup> Doğası gereği.

ve oluş arasındaki gelişimi belirleyen kategoridir. İşte bu noktada çok kritiktir, zira hayvan ile insan arasındaki canlılık analojisinin ayrıma dönüştüğü yer burasıdır. Çünkü canlılık bilimi anlamındaki biyoloji, insanın türsel varlığının hayvandan ayrıştırılması ile daha spesifik bir bilme türüne dönüştürülür. Bu bilme türünün adı “eylem bilimi” olarak anılır ve insani bilimlerin – etik ve politikayı içerecek biçimde – kurgulanmasında bu özgül bilme türünün konumu ön plandadır. Bu nedenle Aristoteles’in insani etkinlikleri *eylem*, hayvansal olanları ise *hareket* olarak nitelediğini not etmek gerekir. Çünkü hareket, daha tepkisel olarak gelişen bir etkinliktir, türsel varlığın nedensiz yönelimleri bu anlamıyla kullanılır. Ancak eylem, amaçlı bir etkinlik olarak kaydedilir; bu da, açık biçimde, potansiyel anlamındaki bir yetinin iradi olarak dönüştürücü ya da yaratıcı etkinlik olarak düşünülmesini imler<sup>6</sup>.

Eylem biliminin insani varlığa isnat edilmesindeki neden, bu nedenle, eylemin türsel varlığın biyolojik doğasının doğal uzantısı olmaması, bu doğanın potansiyelinin açığa çıkartılması, yani varlık ile oluş arasında mesafe yaratılmasıdır. Başka bir deyişle Aristoteles açısından insani etkinliğin önemi, daha doğrusu onun hayvansal etkinlik düzleminden farkı, içkin halde bulunan bir saklı potansiyeli açığa çıkartıcı olmasıdır. Bu yönüyle insani etkinlik, temelde noetik bir etkinliktir. Eylemin hareketten farkı, varlığın biyolojik yönelimleri veya varlığı koşullayan dürtüsel nedenler ile somut etkinlikte bulunmasından ziyade, hareketi amaçlı ve iradi kılmaya dönük içgörüselleştirme geliştirmesidir.

Şimdi bu nokta çok önemli ve sanıyorum Aristotelesçi etik ve politika biliminin temelinde bu husus oldukça kritik bir rol oynamaktadır. Aristotelesçi formülasyon düşünüldüğünde, varlığın oluş-ile varoluşunu erekbilimsel bir mahiyette

---

<sup>6</sup> J. Lennox, “Aristotle’s Biology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (der), 2006

yeniden devindirdiği düzlemde, aslında ortaya çıkan, daha doğrusu Aristoteles'in bizi öyle düşündürtmek istediği şey, oluş nedeniyle açığa çıkan bir *bölünmedir*. Bölünmeden kastım, bir nevi *fark* gibi düşünebiliriz bunu; varlığın saf varlıksal halinden farklılaşmasına yol açan oluş sayesinde varlık, bundan böyle ham hali ile ele alınmaz. Oluş aracılığı ile yeni bir varlıksal statü de değildir söz konusu olan, daha ziyade var-olanın kendisinde açığa çıkan yeni bir varoluştur ve bu yeni varoluş, aslında potansiyel olanın vücuda gelmesidir, ki Aristoteles buna yetkinleşme diyecektir. Yetkinleşme, dönüşüm anlamında bir başkalaşım/başkalaşma değildir, içre olanın yüzeye çıkması, yani var olanın erekbilimsel anlamda kendinde kendini aşmasıdır. Bu yeni varoluş [biçimi] var-olana yabancılaşmış bir düzlem değildir; onun içkinliğinden türeyen bir uzantıdır ve bu anlamda var-olanın kendisinden bir iz taşır.

İşte bu fark, Aristoteles'e göre eylem yoluyla kurulur ve insani bilimlerin konusu olan etik ve politika tam bu aralıkta meydana gelir. Eylem, yaratıcı bir faaliyet olarak, var-olanın kendisini üst bir oluşa açması, bu anlamda kendini kendinde aşmak suretiyle kendiliği yükseltmesi anlamına gelir. Aristoteles'in bu felsefi tavrı, onun, insani bilimlerle insanın var-olma biçimlerinin özgül biyolojik formları arasında dolaylı bir bağ kurmasının önünü açmıştır. Çünkü insani bilimlerle, Aristoteles nezdinde, öncelikle bir biyolojik yaşam formu olarak insan özelinde incelenmektedir. Eylem, böylece, insanın var-olma kapasitesi ile biçimine bağlı gelişen bir unsur olarak tartışılır.

Bu nedenle Aristoteles için insan, her şeyden önce, bir biyolojik form olarak anlaşılmalı, insana dair ve ait olan meseleler bu bağlamda incelenip sorunsallaştırılmalıdır. Aristoteles, tam da bu yüzden, eylem meselesini Platoncu bir bağlamdan, yani "doğru eylemenin bilgisi nedir" türünden insana dışsallaşmış bir soru kipinden çıkartır. Aristoteles için soru, birbirleriyle ilişkili iki sorunsaldan meydana gelir: "insanın eylemesinin nedenleri nelerdir?" ve "bu eylemlerden doğan sonuçlar, söz

konusu eylemlerin özgül bağlamlarına indirgenebilir mi?”. Dolayısıyla Aristoteles, Platondan bütünüyle farklı bir sorunsal çizgisini takip eder: insanın eyleme kapasitesi ile eylemesi – yani eylemde bulunma gücü ile eylemde bulunması – bu eylemlerin sonuçlarından çıkarsanabilir. Ya da bunun tersi de doğrudur: insani yapı, kategori, vb. tüm insan eylemi neticesinde oluşmuş şeyler, insanın eyleme kapasitesi, nedeni ve gücü ile irtibatlı düşünülebilir. Böylece Aristoteles, insani bilimlerle insani üretilmişlikleri doğrudan insan varlığına dönük bilgi kaynaklı düşünmeye girişir.

Bunun ilk açılımlarını Aristoteles’in biyoloji metinlerinde görürüz. Onun hayvanların hareketleri bağlamı içerisinde insanı özgül bir hayvan türü olarak tartıştığı metinlere baktığımızda, Aristoteles’in insana dönük özgül bir bakış açısını neden hayvanlar ile kurulan bir analogi nezdinde kurgulamaya çalıştığını kavrayabiliriz. Aristoteles, Hayvanların Kısımları adlı metinde şu saptamada bulunmaktadır:

“Bazı özel durumlarda – ki bunlar, açıkça tanımlanmış bir şekilde konuşulan ve hem tek bir ortak doğaya hem de birbirlerinden çok da ayrı olmayan formlara sahip olan türlerde – kuşlar, balıklar ve diğerleri gibi türlere göre, ki bazı durumlarda isimlendirilmemiş olsalar bile, bir tür gibi içindeki formları kapsadığı için onlar hakkında ortak biçimde konuşmalıyız. Fakat onlar böyle olmadığı zaman, örneğin insan türü için ve bu tür herhangi başka bir şey hakkında, ayrıca konuşmalıyız”<sup>7</sup>.

Şimdi Aristoteles için burada iki şey önemli: birincisi, ortak özellikler, türler arası analogi kurabilmenin temel ölçütüdür. İkincisi, mevzu insan olduğu zaman, burada ortaklıktan ziyade ayırmadan konuşmalıyız. Dolayısıyla Aristoteles için insan ve hayvan arasındaki ikilik, her ikisinin sahip olduğu

---

<sup>7</sup> Aristotle, *Parts of Animals*, çev. A. L. Peck, Cambridge: Harvard University Press, 1961, 644b1-5

ortaklığı belli bir fark ekseninde kurgulamaya yarayan bir bağlamda kurulmaktadır. Başka bir deyişle, Aristoteles nezdinde, aslında türler arası ortaklığı belirten ortaklık – ya da benzerlik – konu insan ve hayvan karşılaştırması olduğunda birden bire ayrıma dönüşmektedir. Öyleyse elimizde, aslında türler arası ortaklık olarak sayılabilecek, fakat insan ve hayvan karşılaştırması içerisinde ayrıma tekabül eden bir şey bulunmaktadır. Kaldı ki, Aristoteles, aynı metinde, insan ile diğer hayvan türleri arasındaki benzerliklerin aslında benzerlik sayılamayacağını söylemektedir. Mesela, insana benzer hayvan türlerinin de “iki ayaklı” olduğu izlenimi verilirken, konu birden insanın iki ayaklı oluşunun niteliksel farkına getirilir. Aristoteles’in burada kurduğu ifade “başka ve ayrı”dır; yani insan, “başka ve ayrı” türden bir iki-ayaklı canlı türüne denk düşer<sup>8</sup>.

Peki insanı ayrı kılan nedir? Aristoteles, bunu biyolojik meseleleri tartıştığı bir metinde yeterince açıklar. Ona göre insanın özgüllüğü, kendisinin aslında bir hayvan türü içinde olmasına karşın, hayvan kavramı altında kapsanamayacak derecede niteliksel bir farka işaret ediyor olmasıdır. Bu niteliksel fark, metinde yavaş yavaş belirginleşir: Aristoteles’e göre fark, yani türsel ortaklığı yerinden eden anlamlı ayrım, insanı hayvandan sadece farklılaştırmayan fakat aynı zamanda insanı karşılaştırılmaz bir varlık statüsüne yükselten bir yaratıcı farktır. Bu yaratıcı fark, sonraları insani bilimler adı altında tartışacağı etik ve politikanın temelini oluşturmaktadır. Çünkü insani varlığı anlamaya çalışan bilimin hipotezi, hayvan türlerini kavramaya çalışan biyoloji biliminin hipotezlerinden burada ayrılır. Biyoloji, türsel varlığın yaşamsal unsurlarıyla, yani yaşamın görünür kısımları ile ilgilidir: nefes alma, duyu organlarının çalışma biçimleri,

---

<sup>8</sup> *Parts of Animals*, 643a3

hareketler, vb. Oysa insani türün incelendiği hipotez tümüyle farklı bir bağlama tekabül eder.

“...yalnızca yaşamakla kalmayıp, iyi yaşayanların doğasında daha fazla çeşitlilik vardır. Bu insandır; çünkü bizim için tüm hayvanlar arasında tek bilinen ya da en çok bilinen tür, insandır ve insan, ilahi nitelikte bir türdür”<sup>9</sup>.

İnsan, bu cümlede konusu geçtiği şekilde, yalnızca “yaşayan varlık” statüsünde düşünülmez. Onu hayvandan ayıran şey, yaşama olgusuna, yani biyoloji biliminin konusu olması noktasındaki yaşam fenomenine, yeni ve farklı türden bir bilgi sağlamasıdır. İnsan, yaşayan varlık değil, iyi yaşayan – Aristotelesçi bir ifade ile söylersek, “amacı ve doğası iyi yaşamak olan” – bir varlıktır. Aristoteles’in insan ve hayvan arasında kurduğu ortaklık olan “yaşam” insana özgü bir fenomen olan “iyi yaşama” ile bir anda indirgenemez bir farklılığa dönüştürülür. Ve bu unsur, Aristoteles’in ifadesiyle, insanı “ilahi” kılan bir etmene tekabül eder. Buradaki ilahilik, dinsel bir anlama işaret etmez. İlahi olma, Aristoteles’te, salt biyolojik olana indirgenmemeyi ifade eden karmaşıklıktır; ruh ve bedenden oluşma anlamında bir ikiliğin adlandırılma biçimidir. İnsan, bu ifadeye göre, salt yaşayan bir varlık değildir, zira insan salt bedensel olana indirgenemez. İnsan, aynı zamanda, biyolojik yaşamına biyolojik olanı aşan bir başka unsuru ekleyebilen, yani biyolojik olanın ötesinde bir şeyi de biyolojik varlığında taşıyabilen bir canlı türü olarak kayda geçer. Aristoteles için insan, bu anlamda, hayvandan fazlalık taşıyan bir canlı türü olması hasebiyle, hayvan ile ortaklığını anlamlı bir ayrıma denk düşürmektedir.

Aristoteles’in insan ve hayvan arasındaki ayrımın ilahi bağlamını tartıştığı yer sadece biyoloji ile ilgili metinler değil-

---

<sup>9</sup> *Parts of Animals*, 656a3

dir. Aristoteles, aynı tartışmayı *Nikomakhos'a Etik*'te de benzer şekilde sürdürür ve burada aradaki ayrımın temelindeki unsuru ön plana koyar. *Etik*'teki tartışma, insani varlığın ilahi bağlamının kökeninde noesis'in yattığını iddia eden bir uslamalama ile yürütülür<sup>10</sup>. Aristoteles, insan ile hayvan arasındaki temel ayrımı öyleyse ilahi olanda görmez. Zira ilahi olanı belirleyen bir içkinlik vardır ve insanda olup hayvanda olmayan şey tüm bu ayrımı ön belirleyen şeydir aynı zamanda. Noesis'in özgüllüğü, öyleyse, salt akıl yürütme kapasitesi ile ilgili fonksiyonel bir ayraç olmasında aranmaz. Noesis, aynı zamanda türsel varoluşa özgü bir belirleyici karakter ima eder. Zira Aristoteles, insan ile hayvan arasındaki ayrımı salt biyolojiye indirgeyen bakış açısını terk ediyor gibi görünmektedir; yaşam fenomenini insan ile hayvan arasındaki ortaklıktan ziyade fark olarak görmesi bunun kanıtı sayılabilir.

Öyleyse elimizde iki ihtimal var: ya Aristoteles için insan ve hayvan arasındaki ortaklık düzlemi sayılan şey biyolojik yaşam değildir – öyle olsaydı aradaki şey fark olarak değil, sürekli ortaklık ve benzerlik olarak anlatılırdı. Ya da Aristoteles insan ve hayvan arasındaki farkı işaretlediği ilahiliği yaşam fenomeninin saf biçiminden farklı bir anlamda değerlendirmektedir. Açıkçası, her ikisi de doğrudur: çünkü Aristoteles, insan ve hayvan arasındaki türsel ortaklığı önce yaşam fenomeninin kendisine bağlamaktadır; fakat bu yaşam, insan ve hayvanda farklı düzeyde deneyimlenmektedir. Bu yüzden ortaklık, sadece eidetik ortaklıktır; insan ve hayvan, her ikisi de “yaşayan canlı türü” olarak kaydolur. Ne var ki, yaşam, onu eylemede kavradığımız ölçüsü nezdinde farklılaşır. Yani insanın ve hayvanın yaşamı yaşamasındaki fark, her ikisinin “yaşayan canlı türü” olmasındaki ortaklığı bir anda fark ilişkisine dönüştürür. Öyleyse fark, türsel oluşta değil, eyleme bi-

---

<sup>10</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Z. Özcan, Bursa: Sentez, 2014, X, 1178b7-32

çimi nedeniyle ima edilen içkin ve ereksel yaşamda ortaya çıkar. Fark, başka bir deyişle, insanın ve hayvanın kendi yaşam deneyimlerini kendilerindeki özgül fark üzerinden deneyimlemeleri nedeniyle ortaya çıkan sonuçlar nezdindeki bir farka ilişkindir.

Noetika'nın belirleyici pozisyonu burada saklıdır: bir yeti ve dynamis olarak noesis, insanın yaşamı yaşamasındaki özgül devindirici olarak, yaşamı insan açısından hayvandan tümüyle farklılaştırmaktadır. Hayvanın – hepsinin olmasa da – yaşamı salt biyolojik düzeyde deneyimlemesine karşılık, insanın biyolojik olanı aşan bir yaşam deneyimlemesindeki fark, noetika üzerinden tartışılmaktadır. Zira ilahi varlık oluşu ile insan, yaşamı biyolojik yaşama indirgemeyen, onunla kısıtlamayan bir varoluşa sahiptir. Yaşam, insanda, hayvanda olduğu gibi değildir; fakat bunu sağlayan da insana özgü bir içkin devindirici (dynamis) olması anlamında noetika'dır. Yani insan, noetik bir tür olması hasebiyle, yaşamı salt biyolojik unsurlar aracılığı ile deneyimlemez; bu, yaşamın salt biyolojik olana indirgenmediği ve yaşamın biyolojik olanın ötesinde deneyime açıldığı bir düzlemi ifade eder. Yaşam, yaşayan varlık olarak türsel varlığın yaşamı deneyimlerken bu deneyimi meydana getiren özgül unsurların niteliksel etkilerine bağlıdır. İnsan ile hayvan arasındaki nihai farkın gerekçesi budur: yaşam, salt kendinde devinen bir süreç değildir; türsel varlığın yaşama biçimi ile ilgilidir. Bu nedenle hayvanın yaşaması ile insanın yaşaması aynı varoluş biçimine indirgenemez. Aristoteles bunu anlatmak için organları sadece biyolojik fonksiyonlar aracılığı üzerinden kavrayamayacağımız iddiasına referansta bulunur. Burada verdiği örnek dilin işlevine dair hayvandaki ve insandaki ayrımını merkeze alan niteliksel farka ilişkindir. Aristoteles için dil, türsel ortaklığın alanına dair bir benzerliktir, ancak deneyimi işlevsel kılan devindirici içkinlikteki farkın etkisini göz ardı edemeyiz. Dil, hayvanda biyolojik yaşama özgü tat alma deneyimi ile ifade edilirken,



insanda “iyi yaşama” deneyimine alt yapı kazandırması düzeyinde tartışılır<sup>11</sup>. Aristoteles, bu aşamadan itibaren yaşama ile “iyi yaşama” arasındaki farkın biyolojik kaynaklarına eğilecek ve bu biyolojik kaynakların yaratmış olduğu sonuçları tartışmaya geçecektir. Aristotelesçi etik ve politika felsefesinin insani olan nezdinde biçimlendirilmeye başladığı özgül uğrağa böylece ulaşmış oluyoruz.

---

<sup>11</sup> *Parts of Animals*, 660a-25



## BEŞİNCİ BÖLÜM

*Noetika'nın konusu olarak iyi yaşam (eu zen) sorunsalı. Aristotelesçi noetikada insanın konumunun belirlenmesi. İnsana uygun yaşamın bilimi olarak etik. Etik neden noetik bir faaliyetin bilimi sayılmalıdır? Nikomakhos'a Etik metninin noetik okunuşu. İnsanın işlevi, doğası ve amacı arasındaki örtüşme ve teori-pratik birliğinin sağlanması: eudaimonia. İnsan Tanrısal Nous'a ulaşabilir mi? Biyo-noetik varlığın işlevi: nous'a dayalı theoria yaşamını energia halinde kurmak. Süreklilik-süreksizlik ikiliği çerçevesinde noetikanın belirlenmesi. Akrasia meselesi: doğrunun ölçütü bilgi midir eylem midir? Eylem sorunsalının noetik konumu ve işlevi: insani noetika neden özdeksel yaşamın ötesinde düşünülmelidir? Politika biliminin belirmesi: noetik faaliyetin imgeleştirci bağlamında süreksizlik formlarının inşa edilmesi.*

Aristotelesçi noetika felsefesinde insan varlığının varoluşsal düzeydeki formunun belirlenmesindeki ilksel ölçüt, varlığın özdeksel kategorisinin anlaşılabilmesi için kurulan ayrıma dayalıdır. Bu ayrım, insanı belirlemede hem insani var-oluşun doğasına inebilmek hem de bu doğadan kaynaklanan ereğin bilgisine ulaşabilmek için gereklidir. Aristoteles'in insan ile hayvan arasında belirlediği ayrımın hem bir ortaklığa tekabül etmesi, fakat hem de bu ortaklığın niteliksel ayrıma dönüştürülmesinin önemi de buradadır. Aristoteles, insanı, öncelikle

yaşam fenomenine bağı bir ortaklık içerisinde hayvan ile benzer olarak kavrarken, daha sonra bu ortaklığın aslında esaslı bir ayrım içerdiğini savlamıştır. Dolayısıyla Aristoteles'te insanın bilimi, daha başından itibaren, kendine özgöl olanın içerisinde kavranan ve insanı bütönlöklö bir perspektif içerisinde anlamaya çalışan bir bakış açısının ürünü olarak gelişmiştir. Nitekim Aristoteles açısından insan, hayvanda olduğı gibi, salt yaşamın biyolojik mahiyetini deneyimleyen bir varoluş kipi olarak düşünölmez. Tersine, insanı hayvandan ayıran şey, yaşamı biyolojik olanın ötesinde deneyimlemesine ve kurgulamasına imkan sağılayan bir *fazlalık* üretimidir ve bu fazlalık üretimi, insanı, hayvandan sadece yaşamın deneyimlenmesinde ayırmaz; ayrım, insani olanın beşeri olan içerisinde anlaşılabilir olarak üretilmesi ile idrak edilebilir bir düzeye erişir.

Görmemiz gereken aslında şudur: insan ile hayvan arasındaki ayrım tekil varoluş kipine özgül bir deneyimin diğeriyle karşılaştırması ekseninde değı, bu deneyimin içkin nedeni (doğası) ile bundan kaynaklanan sonuçları (erek) arasındaki indirgenemez farklılık bünyesinde kavrayan bir bakış açısı nezdinde kurulmaktadır. Bunun açık anlamı, Aristoteles açısından insanın anlamı ile mahiyetinin kökeninde yatan şey, insanlaşmanın süreci içerisinde ereksel sonuçların insanın doğal ya da saf kökeninden büsbütün fazlalaşması veya ilave anlama tekaböl etmesidir. Aristoteles'in insanı kavradığı eksen tam da bu fazlalığın insan-dışı bağlamının insani kökeni ile ilgilidir. Bu fazlalık ya da ilave unsur, insana dışsal bir mahiyette kurulup somutlaşıyorsa, nasıl insani bir kökene indirgenebilir? Biyolojik olana indirgenemeyip insani olana indirgenebilen tam olarak nedir?

İşte etik biliminin başlangıcında bu sorunsallaştırma mantığının izlerini görebiliriz. Etik, Aristoteles'in, insani olanı kavramada hem insani olanın doğasını hem de bu doğadan kaynaklanan – ya da kaynaklanması öngörölün – muhtemel

beşeri sonuçların izlerine baktığı bir ara eşik, bağlayıcı bir sentezleme uğrağıdır. Diğer bir deyişle, etik, insanın saf biyolojik yaşamın ötesine doğru yönelmesine imkan sağlayan fazlalığın, insani olanın ereksel ufkunu belirleyen içkin nedensellik düzleminden doğan etkisi ile uyumluluğunu test eden bir bağlayıcıdır. Etik, bu anlamda, insanın eş zamanlı biçimde hem biyolojik yaşamın hem de bu biyolojik olanı aşan anlamlı yaşam biçiminin öznesi olabilmesini sağlayan içkin fazlalığın kökensel ve ereksel işlevinin sağlanabilirliğini araştırmaktan ibarettir. Bu nedenle etik, tıpkı saf yaşam formunun işlevsel mekaniğini saptamaya çalışan biyolojik sorunsallaştırma ile aynı mantığı izler: her ikisi de insanın ereksel yönelimini kendi doğası içinde anlamaya çalışır. Fakat etik, biyolojik sorunsallaştırmaya ilave olarak, insani kökende fazlalığı üretmeye eğilimli olan tarafı konu edinir. Böylece etik, konusu ve yöntemi itibarıyla, insani olanı biyolojik olana indirgeyemeyeceğimiz bir bakış açısı içinde, yani etik olana zemin hazırlayan o içkin fazlalığın bağlamı içerisinde ele almaya çalışır.

Öyleyse etik biliminin konusu olan "iyi yaşam" (*eu zen*) sorunsalının hangi düzlemde ele alınması gerektiğini kavrayabiliriz. İyi yaşam, önceki bölümden hatırlayacağımız üzere, insanı hayvandan ayırmaya ölçtü sağlayan bir nedendir ve Aristoteles'te insan ile hayvan arasında kurulan ortaklığın ayrıma dönüştürüldüğü yere tekabül eder. Diğer bir deyişle, iyi yaşam sorunsalı, insan ile hayvan arasında kurulan ortaklık anlamındaki yaşam mefhumunun niteliksel bir farka dönüştürülmesi ekseninde kurulur. Böylece ayırım, yine yaşam fenomenine dayanarak kurulur, ancak bu defa yaşamın saf yaşama olarak deneyimlenen biçimine ilave bir fazlalık eklenir. Ayırım, böylece, yaşam ile iyi yaşam arasında niteliksel farka indirgenmiş olur. Aristoteles açısından bu fark, biyolojik olana indirgenemeyecek olanı imlemesi bakımından önemli kabul edilir. Zira buradaki fark yalnızca türsel bir ayrımı işaret etmekle kalmaz, varoluşun yöneliminde geçirdiği aşamaların

varoluşun dışında üretilmiş unsurlar aracılığı ile anlaşılabilir olmasını imler. Bunun açık anlamı, insanı hayvandan ayıran şey, varoluşuna ilave fazlalığı katması ve bunu varoluşunun dışına taşan unsurlar aracılığı ile deneyimleyebilmesidir.

Varoluşun dışına taşan unsurlardan kast ettiğimiz politik örgütlenme ile buna insani zemin oluşturan etik yaşamdır. Aristoteles, etik ile politikayı insani olanı kavramada temel bilgi düzeyleri olarak kabul eder, ne var ki bu iki alanın bilgisi, insani varoluşun doğal uzantısı sayılamayacak kadar karmaşıktır. Çünkü etik ve politika, insani olanın potansiyelinde bulunan fakat bir eylem yoluyla açığa çıkarılabilecek şeyleri ifade eder. Ancak burada eylemin özgül bağlamını göz ardı etmemeliyiz: eylem, hareketten farklı olarak, doğal bir refleksin ürünü olma anlamıyla kullanılmaz. Başka bir deyişle, eylem, dürtülerden kaynaklanan ve biyolojik olanın doğal uzantısı addedilen hareketten farklı olarak, biyolojik olanın dürtü dışı bağlamlarda harekete geçirilmesidir. Bu, eylemi, noetik bir faaliyet kılan ana unsurdur. Hareket, içgüdüsel ve tepkiselidir; kapsamı ve yönelimi ise biyolojik yaşam ile sınırlıdır. Eylem ise, içgüdüler eşliğinde deneyimlenen yaşamı aşar ve yaşamı biyolojik olanın dışında deneyimleyebilme sürecine zemin ve imkan hazırlar. Bu nedenle hareket ile eylem arasındaki fark, özünde, yaşamın saf biçiminin deneyimlenmesi ile yaşamın anlamlı düzeyde deneyimlenmesi arasındaki farka işaret eder.

Noetik olanın burada farkın kendisine tekabül ettiğini görebiliriz. Noetika, insanın kendini bir insan-olarak deneyimlemesindeki ilave anlamı sağlayacak olan eylemin devindirici ilkesi olarak kaydedilebilir. Noetika, bu anlamıyla, insanın kendinde kendini – daha doğrusu kendi sınırlı yaşamsallığını – aşmasına olanak sağlayan bir faaliyet olarak düşünülmelidir. Aristoteles, bu nedenle insanı, noetik potansiyelinden ötürü, hayvanın sahip olduğu sınırlı yaşamsal formdan ziyade, yaratıcı etkinliğin faili olması anlamında tanrısal nous'a yakın

görür. Önceki bölümlerde tanrısal nous'un bağlamını tartışmıştık, ancak yeniden dönmek gerekirse, şunu söyleyebiliriz: tanrısal yaşam, *Metafizik*'ten hatırlayacak olursak, *theoria* yaşamıdır, yani temaşa hayatı anlamında şeylerin geçici ve değişebilir doğasından azade olanı uslamlama yetisi ile irtibatlı bir yaşam deneyimidir. Aristoteles'e göre insan, doğası gereği, tanrısal olanın noetikasına erişebilir, çünkü o düşünce yetisine sahip bir varlıktır. Bundan dolayı insan, tanrısal yaşama (*theoria*) sınırlı düzeyde de olsa – aksi takdirde insan olmaktan çıkar – katılabilmek olanağına sahiptir<sup>1</sup>. Bu etkinlik, dikkat ederseniz faaliyet anlamındaki eylem, insanı hayvandan ayırmakla kalmaz, onu aslında kendisinden de ayırır. Çünkü insan, özünde, yani saf içkinliği içerisinde hayvansal olanla benzerdir. Ayrım, varoluştan kopmaya neden olan eylem ve bu eyleme devingenlik kazandıran niteliksel bir etkinlik olan noetika sayesinde gerçekleşir. Çünkü, dikkat ederseniz, Aristoteles'in *Metafizik* metninin ilgili kısmında tartışmaya açtığı şey, insani varoluşun tanrısal olanla buluşması, yani onunla kısmi özdeşliğe erişebilmesidir. Fakat mesele tanrısal olana erişmek değildir, insanın kendisini kendisinden – yalın halinden – uzaklaştırmak suretiyle kendini aşması ve yeni bir varoluş kipine kapı aralamasıdır.

İşte etik ve politika tam bu aralıkta doğmaktadır: etik ve politika, insani varoluşun yalın biyolojik varoluşun ötesine geçerek ve üst-varoluş kipi eşliğinde dışsallıklar ile ilişkilenecek kendini tamamladığı varoluş formlarıdır. Fakat bunu sağlayan, yani tamamlayıcı dışsallıklara imkan sağlayan şey, insani varoluşun içkinliğinde bulunan bir potansiyeldir. Bu, Aristoteles'in hem *Ruh Üzerine* metninde hem de *Nikomakhos'a Etik* metninde birlikte tartıştığı şeye gönderme yapması nedeniyle anlamlıdır. Hatırlayalım, Aristoteles, *Ruh Üzerine* metninin ilgili kısmında insanı tanımlayan ana ölçütlerden bir

---

<sup>1</sup> *Metafizik*, 1072b15-18

tanesi olarak, “bilen” sıfatının önemine değinir<sup>2</sup>. Bilen kişi olarak insan tanımlamasında bilmek fiili her ne kadar insana özgü imiş gibi görünse de aslında tüm odak noktası dışsallık ile kurulan özgül bir ilişkiye yöneltilmiştir. Zira Aristoteles için bilmenin önemi, kendinde bir anlam ihtiva etmez; daha ziyade, *bilinen* ile ilişkili olabilmektir burada önemli olan. Yani bilme fiili, özünde, bilinecek olan ile ilişkili olabilme yetisi ile tanımlanır.

İnsan, *bilineni bilme yetisi sayesinde bilendir*; nesne ile nesneye özgü teoriyi inşa etme yetisi de buradan türer. Fakat bu sadece epistemolojik bir mesele değildir: Aristoteles, burada, bilgi ile bilginin koşulları arasındaki nesnel örtüşmeyi açığa çıkarmayı hedefliyor gibidir. Nitekim Aristoteles’in vurgusu, bilginin kendisine dışsal olanla irtibatlı olma zorunluluğuna ilişkindir ve bu varsayım insani olan ile sınırlı yaşamsallığa sahip hayvansal olan arasındaki farkı daha iyi anlayabilmemizi sağlar. Çünkü Aristoteles’e göre burada vuku bulan şey, bilme ile bilinen arasındaki mesafenin deneyimlenmesidir. Bilgi, başka bir deyişle, içgüdüsel olarak *bilinene* (dışsallık) doğru yöneltilmiş doğal bir uzantı değildir, tersine, aradaki mesafenin bilinç tarafından algılandığının göstergesidir. Buna rağmen kendilik ile doğal bir bağı bulunmayan dışsallık arasında kendiliği kapsayacak bir ilişki kurulmaktadır. Bu, Aristoteles için şu nedenle önemlidir: varoluş, yaşama ilişkin deneyimini (bilgi, dürtü, eylem, vb.) tekil olmaklığı içerisinde değil, dışsallığa dönük olmakla, yani ona yönelmek ve onunla ilişkilenmek suretiyle gerçekleştirir. Dolayısıyla, Aristoteles’in insani olan ile hayvani olan arasında kurduğu ayrıma yeniden dönmek durumundayız: insan, kendi varoluşunu, kendi sınırlı bağlamı içerisinde deneyimlemek zorunda kalmayıp, kendi dışına yönelebilen ve kendi dışsallığı ile ilişki kurabilen bir canlı türüdür.

---

<sup>2</sup> Ruh Üzerine, 417a21



İnsan ile hayvan arasındaki belirgin ve “politik” fark, insanın, saf biyolojik yaşamına özgü unsurlar aracılığı ile bu ilişkiyi kurmamasıdır. İnsan, diğer bir deyişle, hayvanın aksine, dış dünyaya yönelimini salt biyolojik yaşamının sınırlı bağlamı içinde kalarak gerçekleştirmez. Bu başka bir yetidir ve Aristoteles’in insanı kavramadaki temel noktası da buraya dairdir. Noetika, insanın sadece içki yetisini açığa çıkarması değildir, dışarıyla olan bağıntıyı derinleştirmenin ve çeşitlendirmenin bir yetisidir. Hayvanın aksine insan, dünyayı, salt biyolojik olana indirgenmiş olarak görmez. Dünya, bu anlamda, tutkuların, isteklerin, arzuların, vb. hedef nesnesi ya da onunla uzantılı bir biyolojik evren değildir. Noetika, dünyanın biyolojik okunuşunun ötesine geçen ve hem [dış] dünyayı hem de burasıyla kurulan ilişkiyi biyoloji ötesinde deneyimlemenin olanağıdır.

Bu deneyimleme biçimi, bir varoluş olarak insanın doğası ile ereğini açıklamada yeni bir tanımlamayı beraberinde getirir ya da zorunlu kılar. Çünkü insan, burada, kendisi ve dünya arasındaki ilişkiyi sınırlılık düzleminden koparmıştır ve bu sınırın ortadan kalkması sonucunda dünya büsbütün bir anlam değişimine maruz kalmıştır. Zira dünya, insanı kavramadaki o mekânsal zemin, artık farklı bir bağlamın tezahürüdür. Burada biyoloji bilimi içinde sıkça kullanılan o bilindik ikiliği göz önünde tutmaya çalışalım. Bir varoluşu kavramak için söz konusu varoluşun içkin öğeleri ile uyumlu bir bütünleşme sürecinde çevrenin “yaşam alanı”, yani habitat olarak ortaya çıkması, insanı kavramada dünyanın biyolojik olarak belirlenmesi sonucunu beraberinde getirir. Oysa insan, noetik bir varlık olarak kavrandığı andan itibaren biyolojik çevre başka bir şeye dönüşür. Çevrenin dünyaya, oradan da Aristoteles’in üzerine fazlaca anlam yüklemekten hoşlandığı *Polis* terimine dönüşmesi buradan doğar. Çünkü Aristoteles, Politika’da, şehir devleti anlamına gelen Polis’in sadece yönetim yeri olmayıp, [ahlaki ve akılsal] insanın içinde doğabileceği, yetkin-

leşebileceği bir yaşam yeri olarak kavrar. Bunun açık anlamı, insan, Aristoteles'te, kendi doğası ve ereğine uygun bir yaşam alanı ile yaşam biçimi içinde kendi yönelimine erişebilir. Dolayısıyla Polis, daha en başından itibaren, bir canlı türünün gelişmesi için ihtiyaç duyduğu habitat nezdinde düşünülür.

Buraya gelmeden önce etik biliminin konusunu ve kapsamını saptamamız gerekiyor. Ancak ondan da önce tartışmamız gereken bir başka husus vardır ve bu nokta insan ile hayvan arasında kurulan türsel ortaklık ile ayrımın yol açtığı sonucun doğru kavranmasına ilişkindir – yani açıklama, insani olanın biyolojiden beşeriyete doğru dönüşümünde hangi noktalarda nasıl gerçekleştiğine odaklanmalıdır. Aristoteles'in, varoluşun yetkinleşebilmesi, yani doğasını gerçekleştirmek kaydıyla ereğine ulaşabilmesi olarak sunduğu mekan düşüncesi, bizi, çok biyolojik bir okumaya götürebilir. Diğer bir deyişle, Aristoteles'in, insan ile yaşam arasında varoluşun fiziksel gelişimine odaklandığı bir biyoloji merkezli yaklaşım kurguladığını sanabiliriz. Oysa Aristoteles, aslında, insanın hayvandan ayrılan biçimini nasıl ve nerede kavrayabileceğimiz üzerine düşünmektedir. Bunun tercümesi şudur: insan, saf biyolojik varlık olmaktan çıkarak biyoloji ötesi bir yaşam biçimine – yani *iyi yaşam* fenomenine – hangi biçimlerde ve koşullarda ulaşmaktadır ve bunu sağlayan içkin unsurlar nelerdir?

Dolayısıyla Aristoteles, burada, ne saf biyolojik olana indirgenmiş bir erek bilimsel açıklama çabasına giriyor ne de büsbütün biyolojik olanı geri plana atan bir çözümleme mantığı kurguluyor. Aristoteles, açıkça, biyolojinin beşeriyete dönüştüğü ara eşiğe odaklanırken, biyolojinin hangi biçimlerde geriye atıldığını ve hangi ölçütlerde ön plana alındığı ile ilgileniyor. Dolayısıyla mesele, insani olanın biyolojik yaşamsallığı ile beşeri yaşamsallığı arasında kurulan mutlak farklılaşmanın belirlenmesi değildir – kaldı ki Aristoteles'in hiç öyle bir derdi ya da iddiası yoktur. Aristoteles, tersine, biyolojik olanın bazı unsurlarının neden geriye atılıp diğer unsurlarının

beşeriyetin içine alındığını sorgulamaya çalışmaktadır. Mesele, bu anlamda, olumsuzlayıcı bir diyalektikten, kapsayarak dönüşlülüğe yol açan bir diyalektiğe evrilir: insani biyolojinin hangi etmenleri neden ve nasıl beşeri olana dahil edilmektedir? Bu bir bakıma etik biliminin konusunu belirler. Çünkü geri bırakılacak olanların kapsamı ve nedeni böylece tayin edilmiş olur. Fakat bir yerde başka bir soru daha karşımıza çıkacaktır: insani biyolojinin hangi unsurları beşeri olanın dışına bırakılmalıdır? Bu da politika biliminin konusu olacaktır: en iyilerin yönetmesine olanak sağlayacak olan yasanın bilgisi tayin edilirken neyin neden dışarıda bırakılması gerektiği nasıl belirlenecektir? Aristoteles bir Platoncu olmadığından, sorunun yanıtını ideadan değil de olgunun kendisinden türetmek zorundadır. Başka bir deyişle, söz konusu “iyi” dışarıdaki bir aşkınlık düzleminden gelmeyeceğine göre, iyi’yi olgusal olarak belirleyebileceğimiz bir ikilik ilişkisi olmak zorundadır. İyi, bu anlamıyla, bir olumlama-olumsuzlama çiftine bağlı olarak çıkarsanmak zorundadır (eğer “iyi”, herhangi bir olumsuzlama zorunluluğu içermeseydi zaten insan ya sonsuz noetik varlık olan tanrı olurdu ya da “iyi” kavramına dair herhangi bir bilinç geliştirmemiş olan basit biyolojik canlılardan biri olurdu).

Öyleyse elimizde birbirini tamamlayan iki açıklama var: etik bilimi, yani insanın kavrama ve yaratma yetisi yoluyla “iyi” olana ulaşmasını sağlayacak içkin potansiyelin araştırılması ve bu araştırmaya göre “iyi”nin içkinlikten çıkarsanmasına odaklanır. Politika bilimi ise, bu yetinin herkeste aynı olmadığı varsayımından hareket ederek, bu yetiye sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki “doğru” bölünmenin nasıl gerçekleştirileceğini araştırır. Aristoteles, etik ve politika bilimini, bu anlamda, insani olanı kavramak için genel bir açıklama biçimine dönüştürmez; çünkü etik ve politika, biyolojik açıklamanın erek bilimsel bir devamını işaret eder. Böylece etik ve politika bilimi, kendi gerçeklikleri ve epistemolojik temelleri

nezdinde değil, insani olan hakkında imal edilmiş açıklama ve kavrama biçimlerine ilave edilmiş uzantılar olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle, etik ve politika, kendi epistemolojik nesnelerini insani olanın dışında değil, bizatihi insani olanın merkezinde ele aldıklarından dolayı, her ikisinin de sorunsallaştırma kipi temelde insana odaklanmak durumundadır. İnsani olanın biyolojik sınırlılığının, ereksel yöneliminin, doğasının ve doğasından türeyen noetik yetisinin hem *Etik* metninde hem de *Politika* metninde yeniden tartışılma nedeni budur.

Etik metninde bizi *Politika*'ya bağlayacak olan noetik dönüşümü kavramamız açısından önemli olan bir başka husus, noetikanın hangi türden bir faaliyet olduğunun ve bu faaliyettin nasıl bir varoluş kipi eşliğinde deneyimlenebileceğinin araştırılmasıdır. Bu nedenle yeniden *Metafizik* metnindeki o başlangıç savına dönmemiz gerekiyor. Yani, *tüm insanların doğaları gereği bilmeye yatkın ve istekli olduklarına dair ontolojik önermeyi açmak gerekiyor*. Bu nermede Aristoteles, sadece doğal bir güdüyü değil, aynı zamanda bu gdden kaynaklı bir oluş biçimini tartışmaktadır. Bilme ilişkisinin kendi ile dünya arasında nasıl bir bölünmeye yol aacağının idrak edilmesi anlamında bir öznellik problemidir aslında Aristoteles'in tartışmaya açtığı şey. Çünkü Aristoteles açısından insanı kavrama süreci, onun bilmeye olan yatkınlığından değil, bildiği ve bu bildiklerine göre varoluşunu dönüşüme açtığı unsurlar aracılığı ile idrak edilebilir. Bu yüzden bilme ilişkisi sadece doğal bir yeti ya da potansiyeli ima etmez; zira noetik olan tam da bunu anlatmak için tasarlanmıştır: noetik faaliyet, bilmeye dönük doğal güdüyü, bilmenin idrak edilebilir olduğu ilişki içinde kavramanın temelini oluşturur. Örneğin, insanın bilmeye olan yatkınlığı ile buna dönük güdülenmesi insani olanı biyolojik bir psikoloji içinden okumanın konusudur – Ruh metninde yapılan tam da budur. Fakat Aristoteles, insanın bilmeye neden yatkın olduğunu noetik olarak etik ve poli-

tika bilimi içerisinde inceler; çünkü her ikisinde de insani olanın kendi dışına doğru bir varoluş biçimi geliştirdiğinin izleği tartışılmaktadır. İlki, insani olanı kendi bağlamı içerisinde kavramanın ana hatlarını sunarken, ikincisinde insan kendi varoluşunu kendi dışına uzatarak ve bu dışsallıkla ilişkilendirerek yeniden inşa eder. Noetika, bu anlamda, doğal yatkınlığın eyleme geçirildiği durumları incelemeye kullanılan bir varoluşsal motiftir. Nitekim etik ve politikanın birbirine eklemelendiği *phronesis* ve *prohairesis*, Aristoteles için insani varoluşun ereği ile doğasının birbiriyle tamamlandığının, yani biyolojik olanla biyoloji-ötesi olan dışsallığın birbiriyle uyumlu kılındığının göstergesidir.

İnsanın bilmeye yatkınlığı ile bu yatkınlığın belli bir varoluş kipinde temsil edilmesi ne demektir ve insani olanı kavramada bunun önemi nedir? Bunu yanıtlamak için *Nikomakhos'a Etik* metninin ilgili kısmına bakmamız gerekiyor. I. Kitapta Aristoteles, insanı yeniden tanımlarken, sorunu, bu defa *Metafizik* ile *Ruh Üzerine* metnilerindeki savları derinleştiren bir bakış açısıyla, bilmeye olan yatkınlığın hem doğadan gelen fakat hem de kendi dışına taşınabilen bir devingenlik sorunsalı etrafında kurmaya girişir. Burada tartışılan şey basitçe insanın doğası ve onun tekil varoluşu değildir; insanın dışarıdan kavranabilen anlamına ilişkin bir sorunsallaştırma belirir. Bu sorunsallaştırma esnasında dikkatimizi çeken sözcük *ergon*'dur: iş, faaliyet anlamlarına gelen sözcük, Aristoteles'in kullanımında ürünü üretmeye dönük olanaklılık anlamına gelen fonksiyon anlamında kullanılmaktadır. Aristoteles, metnin bu kısmında insanı tanımlarken, onun fonksiyonel bağlamına vurguda bulunur: insan, buna göre, belli bir fonksiyonu olan canlıdır ve bu fonksiyon da iyi'yi araştırmak, onu bulmaya yatkın olmaktadır<sup>3</sup>. Aslında Aristoteles, metnin nedeni-

---

\* pratik bilgelik veya sahip olunan bilgi ile pratik anda karar verme yetisi.

\* bilgiye bağlı olarak tercihte bulunma

<sup>3</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1097b25

ni zaten daha en başta vermiştir: her iş ve sanat, kendi iyisini bulmaya, onu yaratmaya yönelir<sup>4</sup>. Sonra, insanın türsel olarak açıklanışından ziyade insani faaliyetin bağlamına geçilir. İnsan, hangi iyi'ye yönelebilir ya da insanın yönelmesi gereken iyi nedir? Bu, insanın iyi'ye yönelmekle doğal olarak güdülendiğinin araştırıldığı metinlerin bir devamıdır. Aristoteles, hemen sonraki paragrafta, yeniden türsel insanın özgül bağlamına değinir ve burada insanı *sadece yaşama faaliyeti üzerinden ele almanın yeterli olamayacağını* söyler<sup>5</sup>. Buradaki yeterlilik sözcüğü önemlidir, çünkü Aristoteles sözcüğü burada sadece kavrama anlamına gelen bir yeterlilik anlamında kullanmaz. Onun kullanmak için başvurduğu sözcük olan *yeterlilik*, anlamaya bir etkinlik olarak olanaklılık oluşturan bir yetiyi ima etmez. Yeterlilik, kendi içinde bir *telos* barındıran, yani varoluşun doğası ile ereğinin birbiriyle örtüştüğü durumu veya bağlamı ifade etmek için kullanılmaktadır. Böylece insanın tanımı, onun doğasını araştıran biyolojik açıklamayı aşar ve insanı ereği ile beraber düşünme anlamında bir yeterlilik sorunsalı içine alınır.

Aristoteles'in yeterlilik sözcüğünü anlamlandırmak için başvurduğu kategori *yetkinlik*dir. Yetkinlik, yeterli olma anlamında, kendine yeterli olmanın nihai biçimidir. Aristoteles, aynı paragrafta insani telos'u politik olmakla özdeşleştirir<sup>6</sup>. Buradan çıkan sonuç şudur: insani yetkinliğin nihai evresi politikadır ve politika, insanın doğası ile ereğinin birleştiği yerdir. Fakat cümle bundan çok daha fazlasını ima eder: politika, insanın doğası ile ereğinin birleştiği yerdir ve insan kendi yetkinliğini ima eden iyi'ye erişebilecek bir yeti ile donatılmıştır; dolayısıyla insan, doğası ile ereğini sadece kendi varoluşunda bütünleştiremez, bunların bir dışsallık nezdinde temsil edilmeleri gerekir – hatırlarsak, kendi iyi'sini kendi tekil varlı-

---

<sup>4</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1094a

<sup>5</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1098a

<sup>6</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1097b10

ğında kapsayabilen sadece tanrıdır. Dolayısıyla Aristotelesçi düzlemde iyi, telos, erek, doğa kategorileri, bir anda kendi tekil bağlamlarından ve bunun sorunsallaştırılmasından çıkarak, tüm bunları varoluşun dışında kavrayabileceğimiz bir dışsallık kategorisinin içinde anlaşılmaya ve anlaşılmaya başlar. Aristoteles'in faaliyetten, fakat insani doğanın ereği ile buluşmasına olanak sağlayan faaliyet anlamına gelen noetik faaliyetten anladığı şey budur: noetik faaliyet, yaşamın sadece yaşama faaliyetine indirgenemeyen, onun dışına taşan ve tam da bu dışsallık düzleminde kendi saf yaşamına fazlalık olarak ilave edilebilen bir anlamın yaşayan özneye ve onun varoluş nedenine katılabilmesidir. Kısaca noetika, *yaşayan varlık* olarak insanın, *anamlı yaşayan varlığa* dönüşmesi için kendi varoluşuna içkin potansiyelini dışarıya bir enerji, yani yaratıcı eylem olarak koyabilmesidir.

Fakat bu yaratıcı eylem kendisini insana dışsal olanda sunar, daha doğrusu yaratıcı eylemin algılanabileceği yer insandan farklılaşmış, ondan ayrılmış bir şeyde temsil edilir. Aristoteles'in noetik etkinliği birbiriyle irtibatlı iki öge arasındaki tamamlayıcı ilişkide görmesi anlamlıdır. Nitekim Aristoteles, noetik etkinliği bir taraftan *Metafizik*'te varsaydığı gibi bilme ve araştırmaya olan yatkınlık üzerinden ele alırken, diğer taraftan noetik etkinliği söz konusu yatkınlığın algılanabilir bağlamı olan dışsal temsillerde, yani yaratıcı eylem yoluyla yatkınlığın dışarıya doğru genişletilmesinde görür. Başka bir deyişle, noetika, bilmeye yatkınlık ile bu bilginin pratik kullanımı arasındaki örtüşmedir. İşte etik bilimin konusu tam da bu dışsallık ile ilişkinin araştırılmasına dayalıdır ve bu nedenle biyolojik araştırmanın devamı sayılabilir. Ancak etik, insanı, eylemleri ve bu eylemlerin tekabül ettiği dışsallıklar aracılığı ile kavramanın bilimi olarak, insani varlığın özgül bağlamını araştırmayı hedefler. Bu nedenle etik, dışsal ahlaki ilkelerin belirlenmesine değil, insanın doğasından gelen birtakım potansiyellerin ve yetilerin özgül başkalaşımına odakla-

nır. Dolayısıyla etik, daha en başından, içkin bir potansiyel ve kurucu bir yeti olarak tasarlanır. Bu nedenle etik noetikanın asli konusudur.

*Ruh Üzerine* metninde insani etkinliğin kinetik ve noetik bağlamı arasındaki farkın ve dönüşlülüğün tartışıldığı bir yer vardır. Burada Aristoteles, insani etkinliğin kinetik özellikten kaynaklı içgüdüsel bağlamı ile eylemin noetik bağlamı arasında varoluşsal bir ayrım geliştirir. Aristoteles, ilgili yerde, kinetik etkinliğin biyolojik yaşama indirgenmiş bir tepkisel eylem yoluyla belirlenmiş olduğuna ilişkin bir savla, etkinliğin noetik bağlamı arasındaki farkı belirler. Noetik etkinlik, *kullanım bilgisi* olarak göze çarpar; elde olanın, sahip olunanın özgül biçimde kullanımı veya nasıl kullanılacağına dair bir karar ve tercih yetisidir. Bu nedenle noetik etkinlik, bilginin doğrudan kullanımı anlamına gelen kinetik etkinlikten ayrılır. Mesela susayan bir varlığın sulu yerler araması kinetik etkinlik kapsamına girer. Zira burada varlık herhangi bir bilinçli tercih geliştirmeksizin, hatta buna ihtiyaç duymaksızın, tamamen içgüdüsel olarak belli bir amaç doğrultusunda hareket eder. Fakat noetik etkinlik, kinetik etkinliğin sınırlı bağlamının aşılması ve hareketin eyleme dönüştürüldüğü bir şeye tekabül eder. Burada söz konusu olan şey, içgüdüsel bir yönelimle nesneye doğru atılmak değil, bilinçli bir tercih yoluyla eylemektir; sahip olunan eylem araçlarının (uzuvların, kapasitelerin, içsel bilgilerin, vs.) planlı bir şekilde koordine edilmesi yoluyla hareketin biyolojik olanın tahakkümünden kurtarılmasıdır. İşte, bir kez daha, etik bilimin konusu gözümüzde canlanıyor: etik, eylemin zorunlu doğasının olumsuzlanması anlamında, biyolojik olanın içgüdüsel kaynaklı zorlayıcılığından kurtulmak, eyleme bilinçli ve biyolojik olana dışsallaşmış başka bir nedensellik anlamı atfedebilmektir. Bu yüzden, tekrar söylemek gerekirse, etik, dışsal ahlaki ilke ve kuralların belirlenmesi değildir, her yönüyle insani kapasiteye ait, onunla bağlantılı içkin bir yetidir.



Şimdi bir pasaj okumak istiyorum ve sanıyorum ki bu metin, Aristoteles'in etik meselesini neden biyolojik olanın zorlayıcı doğasından bağımsızlaştırmaya çalıştığının bir göstergesi sayılabilir. Pasaj, *Nikomakhos'a Etik* metninin I. Kitabından ve Aristoteles burada insani varoluşun hayvansal olandan farkını belirlemeye çalışıyor – fakat burayı, daha geniş bir anlamda, etik ve biyolojik varoluş arasındaki ayırım üzerinden okursak daha faydalı olur. Şöyle diyor:

“Oysa bizim araştırdığımız şey, insana özgü bir 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...Burada uygulama açısından hayat söz konusudur: çünkü hayat tanımına en tam anlamını bu hayat' veriyor gibidir. Oysa insanda, ruhun akla uygun ya da akılsız var olmayan 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 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”<sup>7</sup>.

---

\* uygulama içeren hayat, pratik hayat anlamında.

\* Antik Yunan'da kullanılan telli enstrüman.

<sup>7</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1098a1-20

Şimdi burada birbiriyle ilişkili olarak okumamız gereken birkaç yer var. Birincisi, Aristoteles, etik bilimin konusu olan erdemi ve erdemliliği, doğrudan yapılan eylemin kendisinde araştırmaktadır. Kitara çalma örneğinde vurgulanan şey, çalma eyleminin biyolojik olana indirgenmiş bağlamı değil, biyolojik olana dışsal bir unsurun, yani kitaranın özgül bilgisi ve bu bilgiye dayalı kullanım bilgisidir. Öyleyse çalma eylemi, biyolojik olanın bir uzantısı olarak kaydedilmemektedir. Başka bir deyişle, çalma işlemi, uzuvların hareketlerinden ibaret değildir. Tersine, nesneye özgü bir şey, bilgi ve bu bilginin kullanım bilgisi anlamına gelecek biçimde kullanılmaktadır. İkinci olarak, bu pasajdaki önemli bir ayrıntı, “uygulama içeren hayat” mefhumu ile hayat sözcüğünün saf hali arasında kurulan karşıtlıktır. Bu karşıtlık, Aristoteles felsefesinde biyoloji ile etik arasındaki farkın da net bir göstergesi olması hasebiyle önem arz eder. Metnin bu yerinde, uygulama içeren hayat kısmına düşülen dipnotta, söz konusu hayat biçiminin mutluluk anlamına gelen *eudaimonia* mefhumuna denk düştüğü belirtilmektedir. Yani Aristoteles, yaşamın saf – biyolojik – biçimi ile uygulama – eylem – içeren kısmı arasındaki farkın temelde mutluluk mefhumu üzerinden okumaktadır. Aristotelesçi ikilik burada şunu söylüyor gibidir: yaşamın biyolojik hali, yaşama olgusuna herhangi bir anlamın atfedilmediği ve yaşamının biyolojik olanın doğal bir uzantısı ve salt içgüdülerden oluştuğu sayılan kısımdır. Burada yaşamak, hareket olarak, kinetik olanın indirgenebilir olduğu biyolojik yaşamın doğal süreçlerden müteşekkil sınırlı ve anlam yoksunu yaşamdır. Oysa mutluluğa karşılık gelen *uygulama içeren hayat*, tam da etik bilimin konusu olması anlamında, eylemin, tercihlerin, kararların, genel anlamıyla eylemi biyolojik olanın dışında ve ötesinde belirleyen, böylece onu aşarak varlığı eylemeye sevk eden *noetik yaşam*dır. Aristoteles’in, ilgili pasajda ruhun etkinliğini akla uygun (noetik) eylemler üzerinden okuması boşuna değildir: erdem ve erdemli olmanın konusu,

tam da bu fazlalığı, yani biyolojik olanı aşan artı varoluşsal formu keşfedebilmektir. Bunun için erdemli olmak, yani etik bilimin ima ettiği öznelliğe kavuşmak, eylemlerin noetik formlarının bilgisini deneyim yoluyla göstermektir. Aristoteles'in yukarıda belirttiği gibi *uyumlu etkinlik*, insanın kendini gerçekleştirmesi, yani yetkinleştirmesi için gerekli olan akılsal eylemi icra etmesidir.

Aristoteles benzer bir düşünceyi *Eudemos'a Etik* metninde tartışmıştır. Bu metnin II. Kitabında, filozof, her tür varlıksal formun yalnızca işlevi üzerinden ele alınabileceğini iddia etmektedir. Burada Aristoteles, insani varlığın algılanabilir bağlamının temel ölçütü olan *yaşama* mefhumunu doğrudan *iyi yaşama* ile isimlendirir<sup>8</sup>. İyi yaşamak, ruhun amacı ve etkinliğidir; insan olmanın doğası ile ereği ve eylem ile onu tamamlayacak olan erdemdir. Mutluluk, erdeme uygun yaşamak anlamında, aşkın bir ilkeye uygun davranmak değil, ruhun kendi yetkinliğine ulaşması, yani biyolojik olanın zorunlu doğasından kurtularak bilinçli ve iradi tercihler yoluyla kendini gerçekleştirmesi, yetkinleştirmesi, amacına ulaşmasıdır. Bu, *Eudemos'a Etik* metninin genel amacını yansıtmaması bakımından metnin bir bakıma ana fikrini verir: hatırlarsak, henüz I. Kitabın başında, Aristoteles *Leto* tapınağının girişine yazılı dizelerden<sup>9</sup> esinle, en güzel ve en iyinin nasıl ölçüleceği problemine odaklanır. Dizelerde yazılana katılmayan Aristoteles için konu mutluluğun öğrenilecek bir şey olup olmadığı değil, mutluluğa nasıl ulaşılacağıdır. Başka bir deyişle, Aristoteles için hoş ve güzel olanın bilgi düzeyinde değil, pratik, yani eyleme düzeyinde ele alınması gereklidir.

Bu yüzden etik, daha en baştan itibaren Platoncu anlamda alethik bir bilgi değil, eyleme bilgisi, yani pratiğe döküp

---

<sup>8</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost, 1999, B, 1219a30-1219b

<sup>9</sup> En güzel şey en adil olandır, en iyi şey sağlıklı olmak; en hoş şey ise, kişinin arzuladığı şeye kavuşmasıdır.

dökememe anlamında bir yeti ile ilgili bilgidir. Etik, bu nedenle, noetikanın bir energia olarak etkinliğe geçirilmesine dönük bir bilgi olarak tanımlanabilir. Zira burada önemli olan, etiğin, eyleme yoluyla açığa çıkan bir bilgiyi vermesinin yanı sıra, etiğin kendisini bir pratik ya da bir eylem düzeyinde görmemize yol açan bir düşüncenin varlığıdır. Etik, bu anlamda, eylemin ve eylemenin bilgisi olmasının yanında, söz konusu eylemin öznesi olan noetik varlığın da bilgisini vermektedir. Dolayısıyla etik, eyleyen varlığın dışındaki yasanın, ilkenin, vb. bilgisi değil, tersine, eyleyen öznenin eyleyebilme yetisini gerçekleştirebilmesi için gerekli ve yardımcı olan koşulların da bilgisidir. Bu yüzden etik, insan varlığın noetik bağlamından ve bu noetik varoluşa temel oluşturan içkin ve potansiyel hususlardan bağımsız düşünülmez. Etik, insan varlığına içkin bilgilerle bir arada düşünülen bir bilgi türüdür ve bu yüzden insana içkin hususlar dahilinde ele alınmaktadır. Bu yüzden Aristoteles, Platon'un aksine, varoluşun potansiyel bağlamını oluşturan biyolojik içkinliği aşkın yasanın temsil edildiği etik bilgisi karşısında olumsuzlamaz ya da ikinci plana atmaz. Biyoloji, yani insan varlığının oluşumuna dair özdeksel bilgi, etiği ön-belirler ya da başka bir deyişle onu önceler; çünkü etik, tüm anlamını ve mahiyetini insansal varlığın var-oluş biçimlerine bağlı, onlarla ilişkili ve onlarla sınırlı olan düzeyler aracılığı ile kazanır.

Etik olanın bilgisinin noetika ile olan bağı, öyleyse, insan-olmanın eidetik biçimine bağlıdır ve Aristoteles için etik, insan-olmanın bilgisine erişmek anlamına gelir. Çünkü etik, şayet insan-olmanın kökensel doğası ile ilişkili ise, o halde, insanın türsel yaşamına dair özdeksel bilgi ile yakın bir teması bulunmaktadır – ya da bulunduğu varsayılmalıdır. Etiğin konusu ve kapsamı insanın türsel yaşamına özgü potansiyelin açığa çıkması olduğundan, etik, insan canlısının türsel bilgisinden bağımsız düşünülmemelidir. Ancak etik, doğal olarak türsel yaşama özgü olanın bilgisini aşar; çünkü biyoloji, yuka-

rıda da ifade ettiğimiz gibi, tekil varoluş ve onun *yaşaması* – yani yaşamsal fonksiyonların varlığı ve onların işlerliği – ile sınırlıdır. Oysa etik, insanın, dışsal varlığı ile yakından ilgilidir; *başkaları ile birlikte olmanın kavrandığı* yerde etik olanın bilgisi bir geçerlik kazanır. Bu, etik olanı tümüyle noetik kılan bir husustur: çünkü noetika, varoluşun tekil bağlamı içerisinden değil, dışarısından ve varoluşun yöneldiği dışsallıklar üzerinden kavranmasıdır. Beden ile zihin arasında bir ikilik kuran Aristoteles, noetikayı bu yüzden bir yeti olarak tarif eder. Fakat noetika, buradaki anlamıyla, nasıl bir yetidir?

Noetika, biyoloji ile etik arasındaki farkın aşıldığı bir duruma tekabül eder ve Aristoteles, nous üzerinden iki unsur arasındaki ayrımı belirginleştirir. Burada biyolojik olan beden ile etik olan ise ruh ve akıl ile ilişkilendirilir. Sorabji, Aristotelesçi farkın esas bağlamının süreklilik ve süreksizlik ilişkisi olduğunu savunmuştur<sup>9</sup>. Beden, yani biyolojik olanın konusu, süreksiz olan ile ilişkilidir ve bu nedenle insansal yaşamın sınırlı ve *kendinde* doğasını temsil eder. Bu varoluş formu, doğası gereği kendinde kalmaya mahkumdur ve dışına açmaz; zira tek konusu, amacı, ilgisi ve kapasitesi kendiyi sınırlıdır. Buna karşın etik, insanın ereksel yöneliminde onun hayvansal yaşamı aşmasına ve tanrısal olana yakınlaşmasına izin ve imkan veren süreklilik mefhumuna temas etmesine olanak tanıyan bir bilgi türüdür. Etik, bu anlamıyla, süreksiz olan türsel yaşamın salt yaşamaya odaklı doğasını aşmasına ve sürekli olanla temas edebileceği noetika alanına yaklaşmasına imkan veren bir bilgidir. Başka bir deyişle, süreksiz olan maddenin kendiyi sınırlı olan doğası, süreksizliğe yönelebilen ve bu nedenle onun bilgisine erişmek suretiyle sürekliliği yakalayabilen bir bilgi ve en önemlisi bu bilgiyi bilen bir varoluş formu ile aşılar. Aristoteles, tam da bu fark üzerinden, ünlü *zoe-bios* ikiliğini inşa edecektir: türsel varlık olarak hayvansal yaşamın tekil ve sınırlı doğasına uygun olan *zoe*'nin neden

---

<sup>9</sup> R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 2006

etik-politik yaşamdan (bios) uzak tutulması gerektiğine dair politik tutum, böylesi bir epistemoloji içerisinde meşrulaştırılmaya çalışılacaktır.

Noetik yetinin süreklilik ile süreksizlik arasındaki örtüşmezlik üzerinden okunması, meseleyi daha iyi kavramamıza olanak sağlar. Nitekim Aristotelesçi bağlamda bakıldığında, noetik yeti yoluyla insansal varoluşun kendi dışına yöneldiğini ve bu yönelim nedeniyle ya da amacıyla kendine dışsal olanla irtibatlanarak kendi türsel yaşamının sınırlı – ve a-politik hayvansal – doğasını aştığını ileri sürebiliriz. Politik olanın, kurumsal ya da ilke düzeyinde olmanın yanı sıra *topluluksal bir yaşam tarzı* olarak da inşa edilmesinde bu durum görülebilir: etik-politik yaşam, tekil varoluşun dışına ve ötesine geçerek varoluşun sınırlı doğasının aşıldığının bir göstergesidir; çünkü bu yaşam biçimi içerisinde insansal varoluş yalın ve sınırlı bağlamından, yani süreklilik formundan bağımsızlaşarak, bir üst varoluş formu addedilebilecek olan yurttaşlık kategorisine dahil olarak süreksizlik anlamı kazanabilecektir. Bunu açmak gerekirse, şöyle özetlenebilir: insan, daha doğrusu biyolojik olanın bilgisi ile özdeşleşmiş tekil varoluş olarak insan doğası itibarıyla süreksizlik formu içinde kalamaz. Yalın yaşam formu, maddesel olmaya indirgenmiş olduğundan ve maddenin yaşantısı hareket olduğundan, değişim ve bozulma, madde-olmaya içkindir. Süreksizliğin olanaksızlığı, ya da maddeye içkinleşmiş bozuluştan muaf olma hali, insansal varoluşu zamana ihtiyaç duyar hale getirmiştir. Zaman, bozuluşun ve oluşun, sonsuz tekrarın yinelenmesinin bir göstergesi olarak varoluşun madde ile sınırlandırıldığının bir işaretidir. Noetika, yani insanın düşünme yetisi, bir varoluş halinin deneyimlenmesi olarak, sonsuz yinelenmenin ufkunu aşarak, zamanın dışında bir deneyimin yaşanmasıdır.

Bu deneyimin imkanı, süreklilik ile süreksizlik arasındaki farkın neden tekil varoluşun dışında olması ya da neden belli bir *dışsallık* formunda temsil edilmesi gerektiğini göstermesi

bakımından önem arz eder. Dışsallık, Aristotelesçi noetika'da, sürekli olanın, yani zamana bağlı olanın, kendi sınırlı bağlamını aşmak adına kendini bir temsil düzeyine dönüştürdüğü bir süreksizliğin biçimidir. Bu temsil ilişkisi, aslında insani varlığın yalın formu ile yakından ilişkilidir ve bu nedenle bir aşım gerekliliğini potansiyel olarak barındırır. Aristoteles yorumcularından Wedin'e göre insani noetika, zamansal öğeleri düşünme yetisine sahiptir ve bu nedenle insani noetika *değişim üzerine bir düşünme yetisidir*<sup>10</sup>. Düşünme yetisi olarak noetika, değişim üzerine düşünmek anlamında, aslında düşünmeye konu olan içkin süreksizliğin peşindedir. Çünkü bu süreksizlik, tüm değişim ve oluş-bozuluş ikiliğini devindrici hareketi olarak kökensel olanı imlemektedir. Dolayısıyla noetika, sürekli-süreksiz ilişkisindeki rabitanın açığa çıkarılmasından başka bir şey değildir. İnsan, potansiyel düşünme yetisini değişim üzerine yönelterek aslında onu aşmanın olanağını keşfetmesi ile noetik varlığa dönüşmektedir. Noetika'ya olanak ya da varlık veren şey, onu dynamis'ten energia'ya dönüştürecek olan insani etkinliktir. Dolayısıyla noetika, insani etkinliğe olanak veren insani varlığa ya da var-olma biçimine bağlıdır.

Aristoteles, insani etkinliğin kökeni olarak gördüğü insani var-olmanın noetika ile ilişkisini imge üzerinden tarif eder. *Ruh Üzerine* metninde Aristoteles, insani düşünme etkinliğini imge üzerinden tartışırken, insani düşünmenin aslında imge yoluyla düşünme olduğunu savunur. Meşhur taş örneğinde belirttiği gibi, insan, taşın kendisini değil, onun formunu düşünür<sup>11</sup>. Düşünme, şu halde, düşünüleni de insanileştirmek anlamına gelir: düşünülen, düşünenin özgül kapasitesi ve etkinliğin potansiyel bağlamına göre belirlenir. İşte bu belirleme ilişkisi imgeleştirme faaliyetidir. İmgeleştirme, düşün-

---

<sup>10</sup> M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, London: Yale University Press, 1988, s. 242.

<sup>11</sup> *Ruh Üzerine*, 432a1

leni düşünenin zihninde, söz konusu zihnin özgül ve içkin bağlamına göre yeniden biçimlendirmek anlamında, insanileştirme faaliyetidir. Bu etkinlik yoluyla insan, düşünme eylemini, yaratıcı bir faaliyete kapı aralar şekilde gerçekleştirme olanağına kavuşur. Çünkü imgeleştirme vasıtasıyla düşünülen şey, insani olan ile ilişkilendirilerek, insani olanın bir uzantısına dönüştürülür.

Bu nedenle bir kez daha diyeceğiz ki, etik olanın bilgisi, soyut ve aşkın olanın a-lethik bilgisi değildir. Etik, insanın pratik yoluyla gerçekleştirebileceği *phronetik* bir bilgi türüdür ve bu nedenle düşünülenin insanileştirildiği noetika ile yakından ilgilidir. Platoncu anlamıyla hakikatle kurulan ilişki noetik bir ilişki değildir: çünkü hakikat, aşkın olanın, yani insani olanla temas edilemez olanın merkezinde ve sadece onun nezdinde düşünülebilecek bir ilişki olması nedeniyle değişmez olanın bilgisidir. Fakat etik, Aristotelesçi anlamıyla, değişmezliğin bilgisinin tam da değişimin kendisi ile ilişkilenecek kurulmasıdır. Etiğin insani olanla ereksel mahiyette irtibatlı kılınmasının nedeni budur: etik, tekil ve yalın yaşam formunun sınırlı doğasının dışına çıkmak yoluyla kurulması anlamında belli bir harekete, yani sürekliliğin özgül biçimine bağlıdır. Bu yüzden etik, insani olanın merkezinde düşünülür: insani etkinlik ve bu etkinliğe temel oluşturan noetik yeti vasıtasıyla etik olanın bilgisi, süreklilik içinden beliren bir süreksizlik formuna dönüşür.

Etik, Aristoteles'te, değişmez olanın insani olandan bağımsız bilgisi düzeyinde formüle edilmez. Aristoteles, etiği, tümüyle insansal olanın bağlamında düşünür ve bunu da insansal olandaki eksikliğe dayandırır. Etik, süreksizliğin arayışının bir ifadesi olarak, sürekli olanın dışında kurulan fakat sürekli olanla ilişkili olanın bilgisi olması anlamında tümüyle insansal bir formdur. Bu form, doğası gereği, insansıdır ve insansı özellikler taşıması nedeniyle insani olana has gerilimleri bünyesinde taşır. Bu nedenle süreksizliğin arayışı, varlığın



ereksel olarak kendi sürekliliğini aşma çabasından türer ve bu da ancak dışsallık nezdinde mümkündür. Etiğin bir dışsallık bilgisi olmasının işlevi, sürekli olan ile süreksiz olanın ilişkilendirilmesi düzeyinde somutlanır. Etik, insani olanın yalın bağlamının aşıldığı bir bilgi olarak, sadece bilgi düzeyinde kalan bir hakikatin temsili değildir; etik, ancak insani olan – insani düşünme ve insani etkinlik – ile gerçekleşebilecek bir bilgidir. Ve etiğin, sonraki bölümde tartışacağımız gibi, politika ile tamamlanmasının nedeni de budur: politika, etik bilginin zamansal-mekansal sınırsızlığını belirli zaman-mekan düzlemine, yani belirli bir varoluş formu içerisinde – ve onun tarafından – deneyimlenebilir olmaya indirgeyen pratikliktir. Bu pratiklik, bilgiyi *epokhalite*<sup>\*</sup> bağlamında düşüneceğimiz ve Aristotelesçi noetika bağlamında ele alabileceğimiz bir birleşim noktası olması nedeniyle oldukça önem taşır.

Şimdi burada meseleyi farklı bir yerden fakat daha somut görebileceğimizi düşündüğüm bir okumaya doğru çekmek istiyorum. Bahsetmek istediğim okuma, Nikomakhos’a Etik metninin VII. Kitabında tartışılan bir problem olarak *akrasia* meselesidir ve *akrasia* sadece etiğin değil, fakat aynı zamanda politik olanın konusu olması nedeniyle de önemlidir. *Akrasia*, sözcük anlamı olarak, dilimize *kendini tutamama* olarak çevirmektedir<sup>12</sup>. Tutkuların zorlamasına karşı iradenin nefesine yenik düşmesi anlamına gelen *akrasia*, aslında tam da Aristotelesçi ikiliği yansıtmaları bakımından önemlidir. *Akrasia*, Etik’te VII. Kitapta tartışılır ve filozof burada sözcüğü ahlaki olanla ilişkili sayılan bilgisizlik ile ifade etmenin neden geçersiz sayılması gerektiğine dair saptamada bulunur. *Akrasia*, bir dizi fenomenle ilişkilidir: tutkulara direnememe, hazların

---

\* karar verememe, kararın askıya alınması anlamında kullanılsa da, aslında başka bir anlam daha taşır: epokhe, üzerinde karar verilecek ya da herhangi bir yargıya varılacak şeyin zamansal-mekansal bağlamına, yani sınırlılığına atıfta bulunmak, ona dayanmak ve kararı ilgili şeyin söz konusu sınırlılığı çerçevesinde anlamaya çalışma zorunluluğu anlamına gelir.

<sup>12</sup> Nikomakhos’a Etik metninde VII. Kitap, 2 no’lu dipnot.

peşinden gitme, tutkuları düşünce (nous) yoluyla kontrol edememe, vb<sup>13</sup>. Dolayısıyla akrasia, başından beri bir eylemlilik problemidir: kişinin bilmesi ya da bilmemesinden ya da akrasia'ya konu oluşturan ahlakın saf bilgisinden bağımsız olarak, kişinin doğru olanla ilişkisini bir eylem düzeyinde yansıtıp yansıtamaması ile ilgilidir. Bu anlamıyla akrasia, olumsuz anlamını, bilgiye sahip olup olmama nezdinde değil, onu kullanıp kullanmama nezdinde edinmektedir.

Akrasia, Aristoteles'in etik olanı etkinlik ile fakat etkinliği özel olarak insani olanla ilişkilendirdiği özel bir durumu ifade eder. Filozof, bunu belirtmek için, Nikomakhos'a Etik'te akrasia'yı tanımlarken, eylemin özgül biçimi nedeniyle doğan bir olumsuzluk olarak kaydeder<sup>14</sup>. Bu olumsuzluk, doğru bilinen bir şeyin, doğru bilinmesine karşın yapılamamasından kaynaklanır. Aristoteles, burada adeta Platon'a şerh düşmenin zevkini çıkarıyor gibidir; zira bilmek, doğrunun nihai olanağı değildir. Akrasia, tam da bununla ilgilidir: bilmek, yapmanın önüne geçemez; zira eylem, doğrunun ölçütünü sunar. Burada vurgulamak istediğim şey, Aristoteles'in süreklilik ile süreksizlik arasında kurduğu bağlantının insani kökenidir: doğrunun ölçütünü sağlayacak olan ve buradaki anlamıyla etiğin konusunu oluşturacak olan bilgi (süreksizlik), kökenini tümüyle insani etkinliğin kendisinden (süreklilik) alır. Dolayısıyla "doğru", zamana bağlı kalmış olanın özdeksel biçiminden devşirilerek türetilen bir süreksizlik olarak belirebilir. Akrasia, bize, etiğin olanaklı koşulunun insani etkinliğe bağlı olduğunu gösterir: süreksiz olanı belirleyebilmenin ölçütü ve olanağı, ancak sürekli olanın varlığı ve onun etkinleşmesi nezdinde mümkündür.

Akratik problemin özü aslında şudur: kişi, doğru bildiği halde eğer uygun olan eylemi yapamıyorsa, o halde bilmek, bilginin etkinleşmesinin nihai koşulu olamaz. Aristoteles, bu-

---

<sup>13</sup> *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1145a15-1145b

<sup>14</sup> *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1145b18

rada Platon'u eleştirmektedir, orası kesin, fakat daha önemli bir unsur, akratik problemin doğma biçimidir. Yani Aristoteles, akratik problemin belirmesindeki kritik bir unsuru ifşa etmeye çalışmaktadır. Problem şudur: Aristoteles'e göre ruhta üç ana unsur bulunmaktadır ve bunlar duygular, yetiler ve alışkanlıklardır. Ancak alışkanlık (heksis) sözcüğü üzerinde biraz durmakta fayda var, çünkü heksis bildiğimiz alışkanlık değil. Heksis, *belli bir durumda bulunmaya yatkınlık*<sup>15</sup> anlamında bir alışkanlıktır. Fakat sözcük, Aristoteles'in kullanımında olumsuzluk kipini işaretler, çünkü heksis, potansiyel olarak bulunan bilginin etkinleşememesi anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle Aristoteles, doğruluğun ölçütünü Nikomakhos'a Etik metni boyunca bu yüzden bilmek ve eylemek arasındaki ayrımın tam ortasında kavramaya çalışır. Akrasia, etkinlik düzeyine gelememek, yani doğruyu eylem yoluyla açığa çıkaramamak anlamında kullanılan ve eylemin gerçekleşmediği durumları anlatan özgül bir sözcüktür. Alışkanlık anlamında heksis, etkinleşememe, yani etkinleşmeden önceki edilgen seviyede kalma, ona yatkın olma anlamlarına gelir. Bu, insansal varoluşun yalın formu ile noetik formu arasındaki bölünmeye yakın bir anlam taşıması bakımından önemlidir. Zira Aristoteles, *Metafizik* metninde tartıştığı gibi, *bilgiye sahip olma* ile *bilgiyi kullanma* arasında esaslı ayrım görür ve bunu olanak anlamındaki dunamis ile etkinleşmeye karşılık gelen energia arasındaki fark üzerinden kavrar<sup>16</sup>.

Fakat Witt, burada ilginç bir öneride bulunmaktadır. Witt'e göre Aristoteles, potansiyellik anlamını aslında sadece etkinleşmeyi bekleyen bir önceki zaman kipi şeklinde kullanmamaktadır. Potansiyellik, *sabitlik* anlamına da gelebilmektedir: bir yeti, söz konusu yetinin kullanılacağı bir durum gerçekleşmediği takdirde potansiyel olarak kalmaya mahkum-

---

<sup>15</sup> H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek and English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940

<sup>16</sup> *Metafizik*, 981a12

dur<sup>17</sup>. Duyuma yetisi için ses yetmez, sesi dinleme eylemi de gerekir; görme yetisi için görülen nesnenin varlığı yetmez, çünkü bakmak gerekir. Dolayısıyla potansiyel olan, etkinleşme için bir eyleme ve eyleyen özneye bağlıdır, ona ihtiyaç duyar. Ancak böyle bir etkinleşme ve etkinleştirici öznellik sayesinde potansiyel olanın imkansızlığı bir gerçekliğe ve gerçekleşmeye dönüşebilir.

Fakat sadece özneliliğin yeterli olmayabileceği durumlar da vardır ve Aristoteles için etik olanın bilgisinin noetika düzeyinde kavranmasının gerekliliği ve önemi de burada saklıdır. Akratik problemin özü, potansiyel olanın etkinleşmemesinde aklın önüne geçen alışkanlıklar ve onların özneyi zapt edici karakteridir. Aristoteles'in tutkulara atıfta bulunmasının nedeni anlaşılabilir: tutkular, iradeyi esir alan ve kişiyi düşünmekten – yani düşünme yoluyla maddenin geçiciliğinin ve sınırlılığının ötesine geçmekten – alıkoyan engellerdir. Nitekim Aristoteles, böylesi tutkuları, iştah arzusundaki tutkular olarak niteler<sup>18</sup>. Bu tutkular, yalnızca bedensel olanı doyurmayı hedefleyen arzulardır ve onların nihai amacı varoluşun yalın formunu özdeksel açıdan tatmin etmektedir. Oysa ki özdeksellik, Aristoteles'te, ancak süreksiz olana yöneltilmiş olması ile anlamlıdır. Fakat yalın yaşam formu, zamansal olana bağlı olanı imlemesi ölçüsünde söz konusu ereği sağlayamaz. Beden, varoluşun özdeksel formu olarak, süreksiz olana yöneltilmiş hareketin sağlayıcısı olmakla ereksel bağlamını kazanır ve bu nedenle onun amacı zihnin arzularını doyurmak için gerekli hareketi sağlamaktır. Oysa tutkuların tatminini sağlamak, doygunluğu sadece bedensel olanda gerçekleştirmektir. İşte bu akratik problemin kendisidir: potansiyel olanı etkin hale getirememesi nedeni, etkinliğin gerekli olan yere doğru yöneltilmemesi ile yakından ilişkilidir ve etik olanın

---

<sup>17</sup> C. Witt, *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca: Cornell University Press, 2003, s. 56

<sup>18</sup> *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1145b14

bilgisi bu yüzden aynı zamanda potansiyel olanın bilgisinin ereksel yöneliminin keşfedilmesi ile ilgilidir.

Bu sorunsallaştırma mantığı Aristoteles felsefesinde oldukça kritik bir öneme haiz olan hareket ile anlaşılabilir: hareket, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, sadece anlamlı yönelim değildir, fakat aynı zamanda zamana bağlı olmanın formel biçimidir. Başka bir deyişle, hareket, zamana bağlı olanın (beden) yapabileceği bir şeydir, çünkü hareket zamanın içinde yarattığı kırılmalar ile belirir. Bu belirme, insani noetika'nın özgül biçimini yansıtmaması bakımından önemlidir: insani noetika, tanrısal noetika'dan farklı olarak, zamana bağlı hareketin koşullarına bağlı olarak gelişir ve maddesel olanın zamansal niteliğine bağlı olarak, bu zamansallığı aşacak olana ereksel olarak yönelir. Dışsallık problemi işte budur: insani noetika, özdeksel hareket üzerinden bu harekete ve onun zamansal sınırlılığına indirgenemeyecek bir süreksizliğe ulaşabilir. Ve aynı ölçüde akratik problemin aşılması da mümkün olacaktır; çünkü akrasia, hareketin dışarıya, yani varoluşun sürekliliğini aşabileceği süreksizlik formuna yönelemeyip kendi sınırlı bağlamında kaldığı yerde ortaya çıkan bir hareketsizlik durumudur. Oysa dışsallığa yönelme anlamında hareket, varoluşun ereksel yönelimini belirler, çünkü hareket yoluyla potansiyel olanın etkin hale geçmesi mümkün olur.

Ancak bu süreksizlik, özdeksel hareketin içerisinden çıkartılacağı ve fakat içinden çıkartılacağı özdeksel formu aşma zorunluluğu taşıdığı için, bu çıkarım imge yoluyla kurulacaktır. İmge, özdeksel olanın indirgenmiş olduğu sınırlılığın ulaşmadığı bir düzlemin ifadesi olarak, noetika'nın etkinliğidir. Noetika, bu anlamda, imgeleştirme yoluyla zamansal olana bağlı olanın içerisinden süreksiz olanı türetme yetisidir. Aristoteles için düşünme, bu nedenle soyut olanı değil, tersine maddesel olanı, zamansal olanı, yani değişime maruz kalacak

oları düşünmek demektir<sup>19</sup>; zira değişim üzerine düşünmek yoluyla düşünmenin işlevi ve amacına ulaşılabilir. Çünkü değişim üzerine düşünerek düşünmenin ereğine, yani süreksizin bilgisine ulaşılabilir. Aristoteles için süreksiz olanın bilgisi olan etik ve politika, zamana bağlı olan özdeksel formun, diğer bir deyişle insani olanın yalın bağlamının içerisinde türetilen kategorilerdir.

Etik ve politikanın insansı ya da insani olanın uzantısı olarak addedilmesinin nedeni budur. İnsani olanın yalın bağlamının sınırlılığı ve zamana bağlılığının aşılması, bu sınırlılığın dışsal bir imge aracılığı yoluyla mümkündür. Etik ve politika, özdeksel olan ve ona içkin zamansallık (bozuluş) tarafından içerilemeyecek bir imgesel faaliyettir ve tam da bu nedenle sınırlı olanın dışında düşünülür. Aristoteles, etik ve politikayı, insani olanın zamana bağlı olan özdeksel formundan, yani yalın yaşamlılığından (zoe) bu nedenle ayırtlaştırmaya çalışır. Bu nokta, etik ve politikanın birbiriyle ilişkilendirileceği ve politik olanın aynı zamanda bu farkın sembolize edileceği bir varoluş formu ile niteleneceği yer olması ile anamlanır. Politika, sürekli-süreksiz farkının algılanmasına dönük olarak işlevsel kılınan bir bilgi türü olarak düşünülemez. Politika, söz konusu farkı belli pratikler aracılığı ile idrak edilebilir düzleme çekecek olan noetik yetiyi *dynamis*'ten alıp bir *energia*'ya dönüştürecek olan ve böylece *akrasia* problemini bertaraf ederek süreksiz olana kapıyı aralayacak bir etkinliğin öznesinin yaratılması sürecine tekabül eder. Bu özne aracılığı ile etik olanın bilgisi etkinlik düzeyine doğru genişletilir ve yine bu sayede potansiyel yeti anlamında noetika, imgeleştirilerek süreksizlik formuna dönüştürülür. Noetika, politika bilgisi içerisinde, süreksizlik formlarının belirlenebilmesi yetisine böylece dönüşür, zira Aristoteles *Polis* ve *Yurttaş* mefhumlarını tam da böylesi bir noetik çerçeve düzleminde inşa edecek-

---

<sup>19</sup> M. C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 267

tir. Polis ve Yurttaş – ve her birini birbiri içinde içerecek olan politeia – sınırlılığın aşıldığı bir süreksizlik ve bu anlamlarıyla yalın yaşam formunun aşıldığı bir noetik varoluş formu olarak böylece tasarlanabilecektir.





## ALTINCI BÖLÜM

*Etik biliminin politika bilimine dönüşü ve phronesis. Pratik bilgeliğin (phronesis) konumlandırılması ve Aristotelesçi etik-politikanın varoluşsal yansıması. Eudaimonia'nın belirlenmesindeki noetik işlev: topluluğun kökeninde yatan varoluşsal neden. Konuşma ve ses ayrımı. İnsanın konuşan varlık olmasındaki saptamaların politik anlamı. Site (Polis) neden ve nasıl konuşma üzerinden temellenir? Aristotelesçi krasis ve arkhe: kendine yeter topluluk olmanın varoluşsal ve eidetik unsurları. Site-yurttaş birlikteliğinin varoluş düzeyinde sorgulanması. Yurttaşın noetik varoluşu ve sitenin kuruluşu. Site yaşamında yurttaşın noetik varoluşu ve phronesis meselesine geçiş.*

Bir önceki bölümde Aristotelesçi noetika felsefesinin etik ve politika arasındaki geçişi ya da dönüşümü kavramak açısından önemine işaret ettim. Noetika, bilgiyi pratiğe aktarmak için gerek duyulan varoluşsal bir form olarak iş görmektedir ve bu nedenle eylem için gerekli olan bir devinim ilkesidir. Devinim sözcüğünü, burada, Aristoteles'teki anlamını unutmamak kaydıyla, yani devinimi, hareketin niteliksel koşulunu belirleyen içkin nedensellik olarak anlamak üzere noetika ile birlikte kullanıyorum. Noetika, bu bağlamda, varoluşa kayıtlı olan içkin potansiyeli gerçekleştirme anlamındaki pratik bilgi-

nin nedensel koşuludur. Yani Aristoteles'te pratik bilgelik anlamında eylemin nedensellik bağlamında kurgulanışı, öncelikle noetik bir anlam içermektedir. Noetika, öyleyse, insani eylemin yalnızca nedensel bağlamını vermez, onun aynı zamanda insani olanla irtibatlı olan doğasını da vermesi bakımından eylem ile onu nedensel kılan içkin unsurları insani olanın içerisinde kavramamız gerektiğini ima eder.

Pratik bilgelik, Aristoteles'te *phronesis* sözcüğünün karşılığıdır ve filozof, bu sözcüğü, bilgi (soyut bilme) ile bilgiyi kullanma (somut edim) arasındaki örtüşmezliği gidermek maksadıyla kullanır. Fakat örtüştürülen yalnızca soyut ve somut olanlar değildir; *phronesis*, aynı zamanda varoluşa içkin halde bulunan doğanın (eyleme kapasitesi) devinim yoluyla ve bir eylem aracılığı ile pratiğe aktarılması sürecine tekabül eder. Bu anlamıyla *phronesis*, Platoncu idealist ikiliğin geri çevrilerek, bilgiyi olanaklar ve eylemler düzleminde araştırmanın bir konusuna dönüştürülmektedir. Hatırlarsanız, *Nikomakhos'a Etik* metninde Aristoteles, *phronesis* sözcüğünü, "pratik olanın araştırılması" anlamındaki bilgi olarak tarif etmektedir. Bu tarif içerisinde etik, pratik araştırmanın konusu olarak ifade edilirken, politika da pratik olanların en üstünü olarak nitelenerek etiğin konusu, daha doğrusu etiğin araştırma hedefi, yani ereği haline getirilir<sup>1</sup>.

Platon ile Aristoteles arasındaki fark belki de en iyi şekilde Etik tartışmasında karşımıza çıkar. Çünkü iki filozofun etik olanın bilimine yaklaşımı birbirinden oldukça farklıdır. Platon'da etiğin konusu, zamansal ve mekânsal olanı aşan bir idea formunda düşünülür ve bu nedenle etik olana ilişkin Platoncu soru daima "ne" şeklinde dile getirilir. Buradaki ne sorusu anlamlıdır, zira Platon, etiğe *ne* sorusu ile yönelerek, etiğin zamansal-mekansal sınırlılığından azade bir aşkınlığı araştırmak ister. Aristoteles ise etik olana "nasıl" sorusu üzerinden yaklaşır. Burada *nasıl* sorusu iki anlama gelir: birincisi,

---

<sup>1</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1094a12-1094b15

*nasıl* sorusu ile Aristoteles, etik olanın bilgisinin koşullarını, olanaklarını ve ereğini saptamaya çalışır. İkinci olarak, *nasıl* sorusu, etik olanın bilgisinin hangi şartlarda geçerli olduğuna dair bir yanıtlama teşebbüsünü beraberinde getirir. Aristoteles, etik olanı, *nasıl* sorusu vasıtasıyla doğrudan pratik dünyanın, yani canlı yaşamın içinde kullanılacak bir bilgi kipine dönüştürmeyi hedefler. Bunun açık anlamı, Aristoteles için etik olanın bilgisi, yaşamın kapsamından ayrı düşünülemez; çünkü etik olanın bilgisi, ancak yaşamın içinde görünür kılınmaktadır. Yaşam, bu anlamda, sadece [soyut] bilginin [somut] pratiğe döküldüğü anlamdan yoksun bir *cansız yer (topos)* değildir; yaşam, aynı zamanda, bilginin bir potansiyel olarak *energia* içerisine alındığı ve böylece bilginin aşkınlığının yaşamsal olanın sınırlı çerçevesi ile yer değiştirilerek varoluş formları içerisinde ve onlar aracılığı ile temsil edildiği bir sürekli devinim alanıdır. Başka bir deyişle, bilgi ile pratik arasında kurulan örtüşme, her ikisinin birbiri vasıtasıyla anlaşıldığı bir epistemolojik zemini göstermemektedir. Bilgi ve pratik arasındaki örtüşme, yaşamın kendisinin anlam içeren canlılığını göstermektedir.

Şimdi burada Platoncu olumsuzlamanın geriye itildiğini görüyoruzdur herhalde: Aristoteles, Platon'un yaptığı gibi, yaşamı bedensel olanın, yani geçici ve anlamsız olanın ve tek fonksiyonu somut çalışmaya indirgenmiş olan makinesel varoluş kipi eşliğinde düşünmemektedir. Yaşam, tüm hareket ve eylemlerin içkin sağlayıcısı olan devinimin, bu devinimin açığa çıkardığı potansiyellerin, ve son olarak potansiyele bağlı olarak gerçekleşen, yani kaynağını kendi ereğine doğru yönelmesini sağlayacak olan doğasından alan eylemlerin birbirilerini yansıttığı bir canlılık formudur. Bu bakımdan bilgi, yaşamı kendisine nesne olarak alamaz; çünkü bilgiye olanaklılık veren şey yaşamın canlılığıdır; ki bu canlılık, bilginin pratiğe aktarılmasındaki ontolojik koşuldur.

Aristoteles'in phronesis ile tarif ettiği ve en yüksek boyutunu politik olanda kavrayabileceğimiz olan pratik bilgeliğin, yaşam fenomeni ile rabitasını bu sebeple göz ardı edemeyiz. Bunun iki sebebi var: birincisi, Aristoteles için yaşam, diğer metinlerinden bildiğimiz üzere, asla sadece biyolojik fonksiyonlara indirgenmez; bu tarz formlara indirgenen hayat, varlığın tekil bağlamı olan sınırlı yaşamsallığını vermesi bakımından beşeri olanın içine alınmaz. İkincisi, yaşam, sadece bedensel olanın, yani varoluşun sınırlı deneyiminin mekanı (topos) olarak kavranmaz. Yaşam, varoluşun devinim yoluyla potansiyeli ile ereği arasındaki zamansal açılmayı ortadan kaldırdığı bir süreçtir. Bu süreç, yaşamı, yaşamanın ontolojik temeline dönüştürür: çünkü *canlı yaşam*, varlığın doğası ile ereğinin birbirine dönüşmesi, yani birbirilerinde tamamlanması yoluyla bilgi nesnesine dönüşebilir. Dolayısıyla yaşam, bilmenin soyut bağlamı içerisinde sabitlenmiş bir zamandışılık şeklinde düşünülemez. Başka bir deyişle, yaşam, zihinde kurgulama yoluyla bilgi kipi içerisine alınamaz. Yaşam, ancak devinim ve bu devinime neden olan doğa, söz konusu devinimin yönelimi olarak erek ve tüm bunları kendinde kapsayan canlılık formunun kapasitesi, var-olma biçimleri ve kendini gerçekleştirme pratikleri eşliğinde bilmenin konusuna indirgenebilir.

Dolayısıyla yaşam, Aristoteles'te, ancak kendisi bağlamında sınırlanmış bir bilme ilişkisinin varlığı ile bilmenin konusuna dönüştürülebilir. Bu yalnızca epistemolojik ya da biyolojik bir mesele değildir; tam tersine, Aristoteles açısından etik olanın bilgisi tam da bu bağlamda mümkündür. Etik, Aristoteles'te, biyolojik olanın içerdii nedensellik ile bu nedenselliğin nihai ereği olan politika arasındaki dolayım noktasıdır: etik, canlı yaşamın içerisinde var-olmanın ereksel bilgisini bizatihi yaşama pratiklerinin olanaklı ve sınırlı bağamları ile düşünme yetisi anlamındaki bir bilgidir. Bu nedenle etik, tamamen noetik olana dayanmak suretiyle olanaklı olan bir

bilme türüdür. Etik bilginin noetik vasfı, bize, bilginin ancak pratik yoluyla anlaşılabilceğini, yani bilmenin konusuna dönüştürebileceğini gösterir. Ancak bu her bilgi ve pratik türü için geçerli değildir. Nitekim Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te öne sürdüğü gibi, etik bilginin hedefi, mutluluğun, yani yetkinliğin bilgisidir ve bu anlamda bilmenin konusu olan pratiğin kendisi de doğrudan mutluluk (*eudaimonia*) sorunu ile irtibatlandırılır. Amacı mutluluk olan bilgi türüne hangi pratikler karşılık gelir, şeklindeki bir soru etik olanın sadece araştırma amacını yansıtmaz, onun aynı zamanda noetik vasfını da gösterir. Zira etik, amacı mutluluk olan bir varoluşun kendisinde bu kapasitenin ve potansiyelin içkin olarak bulunduğunun kavranması ve bu nedenle kendilik bilgisi geliştirmek suretiyle erişebileceği bir bilgi türü olması anlamında noetiktir. Noetika, bu anlamda, yalnızca akıl yürütmek veya neden-sonuç ilişkisini keşfetmek değildir; noetika, bilme dahil tüm eylem ilişkilerinde içkin devindirici olarak noetik yetinin merkeze alınması ve böylece bilme ilişkisini noetika aracılığı ile kurgulamaktır.

Yaşamın kendisinden yola çıkılarak kurgulanan bir bilgi türünün yaşamla olan irtibatı nasıl düşünülmelidir? Eğer, gerçekten de etik olanın konusu yaşam mefhumu ile yaşama pratiklerine indirgeniyorsa, etiğin dışsallığı nasıl mümkün olacaktır? Burada yeniden Aristotelesçi yaşam mefhumunun nasıl adlandırıldığına dönmemiz gerekiyor. Hatırlarsak, Aristoteles, yaşamı, tekil hayatın sınırlı deneyimi olan biyolojik yaşam ile yaşamın belirli bir anlam içeren politik yaşam arasındaki ayrımı derinleştirmek maksadıyla bir fark ilişkisi içerisinden okumaktadır. Bu okumada Aristoteles'in etik-politik hat üzerinden tasarladığı yaşam olan bios-politikos, yaşama deneyiminin, varlığın tekil bağlamından farklı olarak, başkaları-ile-birlikte deneyimlenen bir yaşam biçimine tekabül eder. Şimdi, bunu etik metninde tartışılan yetkinlik meselesi ile birlikte düşünmeliyiz. Hatırlarsak, Aristoteles için yetkinlik,

varlığın ereğine ulaşması anlamında bir tek-başınalık içeren bir anlama sahiptir. Ne var ki yetkinlik, bu ereksel aşamanın insanın tek başına deneyimleyemeyeceği, fakat başkaları ile bir-aradalık ile yaşayabileceği bir varoluş olarak, varlığın aynı zamanda aşımına tekabül eder. Bu aşım, insani noetika'nın tanrısal noetika'ya mimetik olarak yakınlaştığı yerdir; fakat insani varlık tanrısal olandan farklı olarak sadece teorik yaşam ile sınırlı kalmaz, bu nedenle pratik yaşama, yani politik yaşama ihtiyaç duyar.

Politik yaşam, insani varlığın ereği olan yetkinliğin insanın kendi başınalığına gerçekleştirilemeyeşinin ve onun ereksel yöneliminin ancak insani varlığa dışsal bir varoluş formu ile sağlanabileceğinin bir göstergesidir. Noetika, ereksel yönelim sürecinde insani varlığın aşması gereken kendilik formunu geride bırakma, fakat bunu bir varoluş kipi ile gerçekleştirmeye yetisidir. Noetika, bu anlamıyla, kendisini *politik* olanda göstermektedir; çünkü politika, kendiliğin doğal bilgisini belirli bir ereksellik ile birleştirerek varlığa kendiliği aşmanın nedenini ve nasılını sunan bir etik bilgi çerçevesinde kurulur. Aristotelesçi politika felsefesinin başından beri insani olmasının özünde bu yatar: Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, politika bilgisini değişmez olanın bilgisi anlamında belirli bir hakikat rejimi içerisinde tesis etmez; tersine, politika, insani olanın doğası ile ereksel mahiyeti arasındaki farkın merkezinden kurulur. Bu nedenle politika, insani olanı hem tanımlayan fakat hem de insani olanın ereksel yönelimini işaret eden bir içkin dışsallıktır. İçkindir, çünkü politika insanın doğasında mevcuttur: insan, politik yaşama, noetika yetisi yoluyla, yani bir kendilik ve kendi ereğini tanıma bilgisi ile ulaşır. Fakat politika dışsal olanın bilgisidir: insan, tanrısal noetika'ya sahip olamadığından, yani saf tefekkür yaşamı içerisinde varolamayacağından, pratik noetika ile sınırlıdır. Politika, işte böylesi sınırlı noetika'nın dünyasal zemindeki en nihai göstergesidir. Politika, insani olanın yalın boyutunun aşıldığı,

yani insanın saf biyolojik formuna indirgenmediği bir yaşam mefhumu içerisindeki insanın yaşama deneyimini gösterir.

Bu yaşam deneyimini mümkün kılan noetik yetinin bir potansiyel olarak nerede açığa çıktığını, yani kendisini nerede somutlamak suretiyle bir olgusal forma büründüğünü tartışmamız gerekiyor. *Phronesis*, pratik bilgelik, bu yüzden tam da bu noktada önem kazanır; çünkü *phronesis*, insani varlığın politik yaşama katılabildiği eylemlilik formunun nitel göstergesi olarak, söz konusu yetinin potansiyel olanı aktüel olana dönüştürme gücünü ifade eder. Başka bir deyişle, *phronesis*, noetik yetinin gerçekleştiği yerdir ve burası etik ile politikanın buluşma yeridir. *Politika* metninin hemen başında Aristoteles, şehir hayatının ortaya çıkma nedenini, dikkat ederseniz varoluşsal bir amaçsallığa bağlar. Burada Aristoteles, şehir devleti (*Polis*) ile birey arasındaki ilişkiyi, varoluşun temel bağlamına uzantı olarak ilave edilen ve her aşamada insani olanla irtibatlı olan öğeler etrafında tartışmaktadır<sup>2</sup>. İlk ortaklığın biyolojik olanı (cinsellik), buna ilaveten türetilen ortaklığın toplumsal olanı (hayatta kalma) eş-biçimde simgelemesinin nedeni açıktır: toplumsal yaşam olan şehir devleti, tümüyle biyolojik olanın içerisinde, yani yaşama deneyiminin kendisinin ereksel bir anlam taşımasından kaynaklanır.

Bunu şöyle özetleyebileceğimizi düşünüyorum: İnsan, *yaşayan* bir canlı olarak, yaşama deneyimini salt kendi yalın doğasında sınırlı tutamayacağı ve bu yaşam deneyimini kendi dışına taşımak suretiyle buna bir anlam ve ereksel amaç katacağı için politik olanı kurmaktadır. Politik olan, diğer bir deyişle, insani olanın doğası ve ereği arasındaki mesafe nedeniyle kurulmaktadır. Bu mesafe, yalın yaşam ile politik yaşam arasındaki nitelikli ayrımı kurması nedeniyle kritiktir; çünkü politik yaşam, yaşama deneyiminin insani olanın yalın ve özerk dünyasında değil, bu dünyayı aşan bir bir-aradalık içe-

---

<sup>2</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan, 2018, I, 1252a24

risinde deneyimlendiği bir dışsallıktır ve bu nedenle insani olanın yalın formunu aşar.

Peki bu tartışma içerisinde yetkinlik meselesi neden kendine yetme anlamındaki bir otonomi düzeyinde tartışılmaktadır? Eğer politik yaşam, biyolojik yaşamın aşımı ise, yani biyolojik yaşamdaki tek başlılığın aşıldığı yer ise, ve eğer yetkin olma insani olanın nihai amacı ise, o halde neden söz konusu biyolojik yaşamın yalın formu olumsuzlanmaktadır? Aristoteles, bu soruya *Nikomakhos'a Etik* metnindeki mutluluk tartışmasını göstererek cevap verecektir: her varlığın amacı olan mutluluk (*eudaimonia*), varlığın kendine yeterli olduğu bir varoluşu imler. Peki biz bu varoluşa neden yalın yaşamımızda ulaşamıyoruz? Çünkü insan, yetkinleşmesi için sahip olduğu potansiyel yetilerini bu yaşam biçimi içerisinde kullanamaz. Peki nedir bu yetiler? Aristoteles'e göre en önemli yeti *konusma* yetisidir<sup>3</sup>. Konuşma, sadece iletişim kurma yetisi anlamında kullanılmaz; zira bu yetenek hayvanların pek çoğunda vardır. Konuşmanın insani olan ile ilişkili boyutu, Aristoteles'in de vurguladığı gibi, konuşmanın insani varlığın politik olması ile irtibatlıdır. Meşhur *zoon politicon echon* ifadesindeki gibi, "hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan tek canlı insandır"<sup>4</sup>.

Aynı yerde bir başka cümle daha var ve mealen, insanın başka politik hayvanlardan "daha fazla" politik olduğunu söylüyor<sup>5</sup>. Öyleyse elimizde, birbirini tamamlayan, iki ayrı önerme var. Birincisi, insanın "konuşan politik hayvan" olduğunu söyleyen *zoon politicon echon*; diğeri ise insanın, hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip tek canlı olduğunu iddia eden önerme var. Bunların ikisi de temelde aynı şeyi söylüyor: *insan, konuşma yeteneğinden dolayı, diğer politik hayvanlardan daha fazla politik bir canlıdır*. Öyleyse konuşma yete-

---

<sup>3</sup> *Politika*, I, 1252b27-30

<sup>4</sup> *Politika*, I, 1253a10

<sup>5</sup> *Politika*, I, 1253a8



neğinin kendisi politiktir, ya da insanı politik kılan şey onun konuşmasıdır diyebilir miyiz?

Evet, ama bu yeterli değildir. Çünkü konuşma, eğer tek başına politik olmaya yeterli bir şey olsaydı, o zaman politika-nın deneyim ile irtibatını kurduğumuz *phronetik* bağlamın bir işlevi olmazdı. Öyleyse konuşma tek başına politik değildir – ya da politik olmanın tek ölçütü insani olanın dışında bir olgu olarak *konuşma* meselesine indirgenemez. Bu nedenle yapmamız gereken, sadece konuşmanın işlevine odaklanan bir bakış açısını terk etmek ve söz konusu işlevi tam da Aristotelesçi bir soru olan *nasıl* sorusu ile birlikte düşündürmektir. *Nasıl* konuşma etkinliği politik olanı ima edebilir? Ve bu soruyu tamamlayıcı bir başka soruyla birlikte düşündürmek gerekir: insan, konuşma etkinliği ile nasıl politik bir canlıya dönüşür – ya da aynı soruyu farklı şekilde sormak da mümkündür: konuşma nasıl bir etkinliktir, ki sonunda politik olana dönüşmektedir?

Tüm bu soru tipleri, meseleyi doğrudan pratik olanın içerisinde anlamamıza olanak verir. Bu nedenle perspektifimizi doğrudan konuşmanın kendisinden alıp, konuşmanın öznesi olan varlık olan insana doğru döndürmemiz gerekir. Burada mesele insanın nasıl olup da konuşabildiği değildir – zira burada bile halen konuşmanın kendisinde kalmaktayız. Soru, insani varlığın konuşma ile ilişkisinin özgül bağlamının politikaya dönüştüğü biçimi araştırmaktır. Burada tartışılan ne sadece konuşmanın kendisi, ne de insanın konuşma yeteneğidir. İnsanın konuşması ile politik olması arasındaki zamansal geçiş, daha doğrusu önce ile sonrayı birbirine bağlantılandıran biçim nerede, nasıl işlemektedir? Asıl soru budur.

Şimdi bir yoruma dikkatinizi çekmek istiyorum. Miller'in Aristoteles okumasında konuşmanın etkinliği ile ilgili önemli bulduğum bir pasaj var. Miller, bu pasajda, mealen, politik olmanın ölçüsünü "belli bir amaç uğruna gerçekleştirilen işbir-

liği" nezdinde okumaktadır<sup>6</sup>. Ancak Miller, bunun yeterli olamayacağını, çünkü söz konusu işbirliğinin aynı zamanda bu işbirliğine belli bir gereklilik inancı, duygusu ya da bilgisi katması gerektiğini, bunun koşulunun da *iletişim* olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Miller bize şunu söylemeye çalışmaktadır: politik olmak, tasarlanmış bir işbirliğini, işlevsel bölünmeler yoluyla icra etmek değildir. Politika, başka bir deyişle, bu işbirliğinin, belli bir amaca dönük olması ya da üyelerin bu amaç için birtakım belirli işlevler yüklenmiş olmaları ile değil, söz konusu amacın *neden* bir amaç olarak kabul edilmiş olduğuna dair bir dizi iletişimsel form üzerinden belirlenmesi ile gerçekleşmesidir. Yani, Miller'in tezine göre politika, ortaklaşa olarak belirli işlevlerin gerçekleştirilmesi sürecine indirgenemez. Söz gelimi turnaların, karıncaların, arıların politik olmalarındaki ölçüt olan işbirliği, Miller'ın tezine göre yetersizdir; çünkü buradaki işbirliği, konuşma etkinliği ile konuşmanın anlam üretici bağlamından yoksun ve sadece türsel yaşamın itkisel doğasına indirgenmiş bir biyolojik zorunluluktur. Oysa politika, *konuşmaya* ve konuşma yoluyla üretilen *anlama* dayalıdır: konuşma etkinliği sayesinde politik canlılar kendi biyolojik yalın doğalarından ve onun dayattığı tek boyutluluktan çıkarak başkaları ile birlikte olmanın pratik gerçekliğini deneyimleyebilirler. Öyleyse konuşma, yalın tekil yaşamın aşılabilmesine olanak sağladığı için politiktir diyebiliriz. Bu, konuşmanın, hem olgusal hem de bir eylem ya da etkinlik biçimi olarak politik olmadığı anlamına gelir.

Peki konuşma, hangi biçimler aracılığı ile politik hale gelmektedir? Bunu yanıtlamak için yeniden *Politika* metnine bakmamız gerekiyor. Hatırlarsınız, Aristoteles, *Politika*'da tıpkı *Metafizik* metninde ileri sürdüğü gibi, varoluşu belirli teleolojik prensipler etrafında tartışırken, varoluşun içinde

---

<sup>6</sup> F. D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press. 1995, s. 32-34.

devindiği doğanın *hiçbir şeyi boşuna yapmadığını* söyler<sup>7</sup>. Ne demektir bu boşuna yapmamak ifadesi? Kısaca, insana dışsal olan politik yaşam ile insani varoluşun doğal yetisi olan dil arasındaki irtibat rastlantısal değildir demek. Aristoteles, politik yaşamı ön belirleyen unsurun insani varoluşa koyutlanmış bir yeti aracılığı ile anlaşılabilirliğini söylemeye çalışmaktadır. Bu bakımdan şunu görmemiz önemlidir: dil ve konuşma yetisi, kendi oldukları halleriyle değil, fakat edimsel kılınmaları ile politik yaşamı kurucu vasıfla donatılmaktadırlar. Bu nedenle politik olan, bu yetiler ile söz konusu yetileri kullanma vasfına haiz bir öznellik kipi eşliğinde, birbirilerine dolayım-lanmaları üzerinden anlaşılabilir.

Konuşma, bu nedenle, noetik bir etkinlik olarak değerlendirilmelidir. Konuşma, insani varoluşun bir devinim içerisinde kendi doğası ile ereği arasındaki mesafeyi kapatmaya dönük olarak, kapasitesinin bilincine varmak kaydıyla bu kapasiteyi edimsel kılmak için tasarımı yaptığı eylemleri belirli bir nedenselliğe oturtması neticesinde beliren anlamlı bir eylem olarak yeni bir varoluş üretmeye sevk edilmiş bir etkinliktir. Bu nedenle konuşma, sadece biyolojik bir kapasitenin bir yeti dolayımıyla açığa çıkması değildir; konuşma, kapasite ile bu kapasiteyi aşan bir varoluş formunu üretme, yani varoluşun yalın bağlamından öteye doğru yönelebilmek becerisidir. Bu nedenle konuşma noetik bir etkinlik olarak kaydedilmelidir, çünkü noetik yeti ile dolayımlanan polis yaşamı olarak politika, insani varoluşa içkinleştirilmektedir. Bunu Aristoteles şu şekilde ifade eder:

“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”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Politika*, I, 1253a9

<sup>8</sup> *Politika*, I, 1253a1

Kent, yani Polis, insani doğaya içkin bir kapasitedir, fakat bu kapasite rastlantı ya da talih yoluyla tarih sahnesine çıkmaz. Aristoteles'in burada *Metafizik*'teki devindirici tartışmasına atıfta bulunduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü kapasitenin talih yoluyla, yani bir olumsuzluk içerisinde belirlediği durumlar da vardır. Örneğin, korktuğumuzda yükselen adrenalin ile sıradan gündelik yaşam içerisinde hiç yapamayacağımız bir eylemi, diyelim ki çok yüksek kuvvet kullanarak ağır kilolu bir şeyi kaldırmayı başarabiliriz. Bu başarı, tamamen rastlantısaldır, çünkü zihnimiz, yani noetik kapasitemizce gerçekleştirilmez. Bedenin karşı karşıya kaldığı durum karşısında kan akışı, adrenalin, tansiyon, vb. etkiler neticesinde kuvvet eylemi gelişir. Aristoteles ise burada meseleyi talihin, yani rastlantısal olanın dışında düşünmemiz gereken bağlamından bahsediyor. Kent yaşamı, elbette insanın ihtiyaçlarından doğmaktadır ve Aristoteles burada Platon'u takip eder<sup>9</sup>. Ancak politik yaşamı yalnızca ihtiyaçlara indirgemek eksik ve hatalıdır, çünkü politik yaşamın doğasına bir tür biyolojik indirgemecilik yerleştirilmiş olur. Buna göre politik yaşam, biyolojik olana indirgendiği, yani onunla eksiksiz bir bütünlük oluşturduğu durumda tamamen itkisel bir yaşamın eidetik formuna dönüşecektir. Oysa politik yaşam, biyolojik olandan beslense de, ona fazlalık olarak doğar; çünkü politik yaşamı kuran şey biyolojik olanın aşıldığı ana tekabül eder.

Dil ve konuşma, öyleyse, sadece biyolojik bir yeti ya da kapasite bağlamında düşünülmez. Aristoteles, bunu belirtmek maksadıyla çok kritik bir saptamada bulunur. *Politika*'nın yine Birinci Kitabında Aristoteles, konuşma yetisinin neden sadece insana özgü olduğunu ve daha önemlisi konuşmanın varoluşu neden politik yaşama doğru yönelttiğini şöyle açıklar:

“...konuşma yeteneğine sahip olan sadece insandır. Ses, acı ve hoş olanı bildirir ve bu nedenlerde diğer hayvanlarda mevcut-

---

<sup>9</sup> *Politika*, I, 1252a1

tur (ünkü onların doğası acı ve hoş olanı algılama ve bunları birbirilerine 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”<sup>10</sup>.

şimdi burada çok kritik ayrımlar vardır ve sanıyorum Aristotelesçi politika felsefesinin noetik boyutunu oldukça önemli bir yerden yakalamamıza olanak tanır. Aristoteles, dikkat ederseniz, konuşma yeteneğinin politika ile olan ilişkisini doğrudan ve aracısız olarak kurmamaktadır. Yani, tekrar etmek gerekirse, konuşma kendi başına politik anlam ihtiva etmemektedir. Peki nedir kritik olan? şu: Aristoteles için konuşma, insani varlığın ayırt edici bir yeteneğidir ve fakat bu yeteneği ayırt edici kılan unsur, konuşmanın işlevsel ereği ile bu ereğin nihai formu olarak politik yaşam arasında kurulan rabıttır. Politik yaşamın temeline koyutlanmış olan konuşma, hayvanlarda olduğundan farklı bir bağlama sahip olması nedeniyle anlamlıdır. Aristoteles, dikkat ederseniz, *konuşma*nın karşısına *sesi* ıkarmaktadır; ses ise duyumlanabilir olanı ifade etmeye yarar. Yani ses, varlıklar arasında gelişen bir şey değil, varlığın yalın dünyasından gelen ya da ona yönelen unsurların belirli bir anlam üretmeksizin, sadece tepkisel içerikli iletim formlarından ibarettir. İşte mesela, acıkınca karnımız guruldar, uykumuz gelince esneriz, gibi. Tüm bunlar, sadece bizim yalın yaşam formumuz içerisinde anlam kazanan, dışarıya herhangi bir anlam yneltmeyen ve sonuç olarak sadece bizim kendiliğimizin saf biçimi ile sınırlanmış gürültülerden ibarettir. Ses, kısaca, yalıtılmış biyolojik formun içinde ve onunla sınırlı olmak kaydıyla gelişen bir tepki gösterenidir.

---

<sup>10</sup> *Politika*, I, 1253a8-18

Fakat *konuşma* bundan bütünüyle farklıdır ve Aristoteles burada ikiliği çeşitli anlam gösterenlerine doğru genişletir. Konuşmanın işlevi iyi ve kötü gibi değerleri ayırmaya yöneltilmiştir, peki ne demektir bu? Burada filozof iyi ile kötü arasındaki farktan ziyade, bunların değerlendirilmesi ve belirlenmesi noktasında konuşmanın işlevine dikkatimiz çekmektedir. Şimdi, geleneksel bilgilerimize göre iyi ile kötünün ne anlama gelebildiğini pekala anlayabiliyoruz. Peki, bu değer yargıları ses formları ile belirlenemez mi? Sesin doğası nedeniyle bu imkansızdır, çünkü ses, yalnızca varoluşun yalın bağlamlılığı ile sınırlıdır. Oysa iyi ve kötü gibi değerler, tekil varoluşların yalın formlarını aşan mahiyette, onları birbiriyle ortaklaştıran dışsallıklardır ve bu nedenle tekil varlıkların tek tek erişebilecekleri bir ortaklık sayesinde mümkün olmaktadır. Ayrıca ses, başka bir nedenden dolayı da söz konusu ortaklıkların kurulumunu engellemektedir. Ses, belirme nedeni ile sınırlıdır; acıkınca karnınız guruldar ve sonra biter. Sadece belirli bir an ve durumu yansıtan ve tepkisel olmasından ötürü de sadece tek bir unsura indirgenebilen anlam yoksunludur. Bu nedenle tek tek durumların zamana kısıtlı oluşları ile zamandan bağımsızlaşmayı başarmış değerlerin kurulumu arasındaki mesafe ses yoluyla kapatılamaz. Hatırlayalım, noetik işlevin ayırt edici tarafı, insani noetika ile tanrısal noetika arasında, yani süreksiz ile sürekli arasındaki indirgenemez mesafeyi kapatmaya dönük yeni bir varoluş kipinin tasarlanabilir oluşunda yatmaktadır. Ses, bu mesafeyi kapatamadığı gibi, varoluşu daima yalın halinde, yani tekil biyolojik formu içerisinde diğerlerinden bağlantısızlaştırılmış bir izolasyon içinde tutar. Bu nedenle ses, noetik işlevin göstergesi olamayacağı gibi, varlıklar arasında kendilerinin dışına çıkmalarını sağlayan bir ortaklık iletimi de kuramaz.

Fakat konuşma, ya da genel bir ifadeyle dil yetisi, Aristoteles'te doğası gereği politik bir anlam kazanmıştır, zira konuşma, seslerin anlam içeren boyutta dolaşıma sokulması

anlamına gelmektedir. Politika'dan az evvel alıntıladığımız pasajın son satırını hatırlarsak, Aristoteles, hane ve kenti kuran yetinin bizatihi dil olduğunu ima eder. Dil, burada, yalnızca biyolojik bir yetenek anlamına gelmez; dil, varoluşsal kapasite aracılığı ile kurulan bir anlam dünyasını, yani politik yaşamı simgeler. Bunun iki anlamı vardır: birincisi, insani varoluşa içkin bu kapasite olarak dil yetisi, insanın ereksel yöneliminin nihai ufkunu işaretler – ki bu da politik yaşamın kendisidir. İkincisi, insani varoluşun nihai ereği politik yaşam ise, dil, yani bu yaşamı kurmayı sağlayacak içkin kapasite, zaten bu amaç uğruna, yani politik olma amacıyla işlevsel kılınmıştır. Her iki anlamda da karşımıza aynı sonuç çıkar: politik yaşam, doğası gereği, insani varoluşun kapasitesinden türeyen bir yaşam formu olarak bu varoluşun içkin kapasitesine, olanaklarına ve sınırlarına bağlı olarak gelişir. Aristoteles'in politik yaşamı insanileştirmesi, başka bir deyişle politikanın kökeninde insansı olanı görmesinin altında bu neden yatar.

Dil yetisinin doğası gereği politik olmasının başka bir sonucu daha vardır ve aslında *Politika* metninin Birinci Kitabına hakim tema tam da bu fikrin açılması üzerine kurgulanmıştır. Konuşma, her zaman, yalnızca insani varoluşa iliştilmiş genel bir kapasite olarak ele alınmaz, fakat aynı zamanda politikanın gerekliliğini belirleyen özel bir işlevi daha vardır. Belki hatırlarsınız, Aristoteles'in köleliği tartıştığı 5. Bölümde, erkek-kadın, efendi-köle, insan-hayvan, vb. ikiliklerin temeline yerleştirilen ayrım dil ile bağlantılı olan bir farktır. Köle, bu kısımda, doğası gereği, *akıldan ve konuşma yetisinden pay alamayan* olarak tarif edilir<sup>11</sup>. Aristoteles'in bununla ifade etmeye çalıştığı şey basitçe şudur: konuşma yetisi, doğası gereği, politik yaşam ile ilişkili bir şeydir ve bu yetiden mahrum olan, yine doğası gereği, politik yaşamın dışındadır. Kölenin köle olmasının sebebi tartışılmamaktadır; zira problem, burada,

---

<sup>11</sup> *Politika*, I, 1254b20

kölenin neden politik yaşam içerisinde yer alamayacağına doğru kaydırılmıştır. Köle, *bedensel işi yapabilen ve yalnızca bunu yapabilen* sınırlı varoluştur ve bu nedenle akıl ve dil yetisi ile kurulan politik yaşamın öznesi sayılamaz<sup>12</sup>. Burada Aristoteles yine zımni olarak, potansiyelin edimselleşmesi anındaki noetikaya vurguda bulunmaktadır: köle, bu potansiyeli gerçekleştiremediği, yani ereğine erişemeyip sadece bedensel varoluşu içerisinde ve onun sınırlı olanaklılığı ile varolabildiği için politik yaşamın öznesi değildir.

Ancak burada kritik bir unsur vardır. Bu sınırlandırma ya da içeriye alınmama, Aristoteles düşüncesinde, politik alanın öznelerle kapatıldığı bir baskı rejimi düzeyinde tartışılmaz; zira Aristoteles'in söylemeye çalıştığı şey, politik yaşamın deneyimlenmesi ile ilgili bir problemdir. Köleye kapatılmış özerk bir politik alanın varlığından bahsetmez Aristoteles, zira politik yaşam, öznenin deneyimleyebileceği türden bir varoluş biçimidir. Aristoteles, özgür-köle ayrımını modern dilin yaptığı gibi üretim ya da tahakküm alanlarındaki ilişkiler düzeyinde ele almamaktadır. Özgür-köle ayrımı, en kökeninde, varoluşsal deneyimin imlediği bir ayrımdır; çünkü politik yaşam, yani konuşma yetisine bağlı olarak gelişen akılsal [noetik] yaşam, söz konusu yetinin politik olana dönüştürülebilmesi ile deneyimlenebilen bir varoluş biçimidir. Bunun açık anlamı, köle, konuşma yetisini politik yaşamın gerektirdiği gibi değer ayrımına indirgeyemediği, yani var-olmayı sadece kendi yalın bağlamının sınırlılığı içerisinde deneyimleyebildiği için politik yaşamın öznesi sayılmamaktadır.

Kölenin toplumsal pozisyonu da bu açıdan netleşir: köle, doğası gereği köle olmaya yatkınlığı nedeniyle, başkasına aitliği üzerinden tanımlanır<sup>13</sup>. Aristoteles'in buradaki fikri eşitsizliği olağanlaştırmak değildir aslında – kaldı ki Aristoteles açısından eşitlik, benzerler (*homoi*) arasındaki ortaklığın

---

<sup>12</sup> *Politika*, I, 1254b14

<sup>13</sup> *Politika*, I, 1254b20



mümkün olabilirliği ile tartışılabilir; dahası Aristoteles bu yüzden köle ile özgür insan arasında eşitlik tartışması geliştirmez. Burada aitlik meselesini doğrudan mülkiyet ilişkisi nezdinde düşünmemek lazım. Aristoteles, köle ile efendi arasındaki ilişkideki aitliği, akıl-beden ikiliği nezdinde düşünmektedir. Beden, burada, yalın yaşamı, yani politik yaşama geçemeyen ve sadece sınırlı bağlamı ile anlamlı sayılan yaşam formunu temsil eder. Köleyi anlamlı kılan, bedensel faaliyetidir; işte çalışması, üretmesi, emeği, vb. Aynı tanımlama kadınlar için de yapılır: kadın, hane yaşamının (*oikos*) öznesi olarak, politik yaşamın dışında, yalnızca hane işleriyle (temizlik, yemek, çocuk bakımı, vb.) meşgul olabilen öznedir<sup>14</sup>. Köle ile kadını ortaklaştıran şey, onların yalnızca bedensel işlevleri ile tanımlanmış olmalarıdır.

Buna karşın politik yaşamın öznesi olan yurttaş, bedensel işleve indirgenmiş bir yaşam formunun ötesine geçmiş olan bir özneliği imlemesi nedeniyle kadın ve köleden ayrılır. Yurttaş, politik yaşamın öznesi olarak, politikayı ve politik olanı inşa eden etik bilgiyi deneyimleyebilen bir öznelik formudur ve yurttaş, bu anlamda, noetik varlığın gösterenidir. Şimdi burada, yurttaşın noetika ile irtibatını kavrayabileceğimiz kısa bir pasajı okumak istiyorum. Burada Aristoteles, yurttaşlığı tanımlarken, yurttaşlığın işlevine, yani ayırt edilebilir doğasına ilişkin bir saptamada bulunuyor:

“Mutlak anlamda yurttaş, karar alma ve [idari] makamlarda pay sahibi olmaktan daha iyi bir şeyle tanımlanamaz”<sup>15</sup>.

Evet, kısa bir pasaj, ancak vurgusu yapılan pek çok husus var ve bunlar hem yurttaşı hem de yurttaşlık üzerinden bir bütün olarak politik yaşamı anlayabilmemiz için çok önemlidir. Aristoteles’in ilk vurgusuna dönelim: yurttaşın karar al-

---

<sup>14</sup> *Politika*, I, 1252a34

<sup>15</sup> *Politika*, III, 1275a22

ması ya da karar alma yetisine haiz olan birisi olarak tanımlanması. Burada karar sözcüğünü karşılayan sözcük olan *krisis*, mahkemelerdeki karar almayı karşılayan bir sözcüktür<sup>16</sup> ve Aristoteles, *krisis* ile, yurttaşın adil olan hakkında karar vermesi, yani konuşması üzerinde durmaktadır. Ancak *krisis* sözcüğünün bir başka göstereni daha var: Antik Yunan tarihinde *krisis*, aynı zamanda bizim bugün “kriz” olarak algıladığımız bir sözcüğü karşılamaktadır. *Krisis* (κρίσις), “ayırma”, fakat ayırırken bunu belirli bir “yargıda bulunarak yapmak”, kısaca “karar vermek” anlamlarına geliyor. Ve bu nedenle *krisis*, tartışmak anlamına gelen κρίνω [*krino*] sözcüğünden türemiştir<sup>17</sup>. Antik Yunan tarihinde sıklıkla Tragedyalarda karşımıza çıkan *krisis*, bir belirsizlik ya da savaş durumunda haklı ile haksız arasındaki ihtilafın çözümlenmesi için geline bir yol ayrımındaki karar anını nitelemek için kullanılır. *Orestes* ve *Erinnüler* arasındaki iç savaşta (*stasis*) kimin haklı kimin haksız olduğu konusunda kararsız kalan Athena, *Aeropagus* adında bir mahkeme kurar ve kentin “seçkin” yurttaşlarını, söz konusu kararı vermek ve böylece belirsizliği gidermek (*krino*) için bu davada, konuşmaya davet eder<sup>18</sup>. Tragedyada *krisis* iki şekilde kullanılmaktadır: birincisi, şehri iç savaşa ve kaosa sürükleyen intikam arayışıdır; ikincisi ise bu kaos karşısında yurttaşların karar edimleri ile söz konusu kriz anını çözüme kavuşturacak olan ayrımı, yani haklı ile haksız arasındaki ayrımı belirtebilme (*krino*) kudretlerini anlatır. Başka bir deyişle, anlatılan şey, kaos anında, yani her tür kararın askıya alındığı mutlak belirsizlik anında yurttaşların müdahale ederek söz konusu krizi çözebilme yetileri anlamındaki irade vasıflarıdır.

---

<sup>16</sup> “Terimlere Dair Açıklama”, *Politika* (içinde), Özgüç Orhan, s. 96

<sup>17</sup> R. Koselleck, “Crisis,” *Journal of the History of Ideas*, Sayı: 67, No: 2, 2006, s. 358.

<sup>18</sup> Aiskhülos, *Eumenidler*, çev. Y. Onay, İstanbul: Mitos Boyut, 2010, s. 135

Şimdi Aristoteles'in *krisis* sözcüğüne başvurmasındaki nedenin rastlantısal olmadığını saptamamız gereklidir. Aristoteles, *krisis* ile, belirli bir ayrımın mutlak düzeyde yapılması gerektiği bir kriz anına atıfta bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, *karar*, burada, alelade bir kararı ifade etmemektedir. Konumuzla bağdaştırmak gerekirse, diyelim uykusu gelen bir insanın uyumaya karar vermesi değildir burada sözü edilen şey. *Karar*, bir yol ayrımını, yani bir belirsizlik anından çıkma, bu belirsizliği ise bir *ayrım kurma* vasıtasıyla gerçekleştirme anlamına gelir. Haklılık ve haksızlık, iyi ve kötü, doğru ve yanlış arasında ayrım kurabilme ve bu ayrıma dayanarak karar vererek belirli bir anlam rejimi kurabilme gücü ve yeteneği olarak *krisis*, bu nedenle politik yaşamın ve yurttaşlığın temel kriterine dönüşür.

Şimdi diğer vurguya geçelim. Cümlenin devamında, yurttaşı tarif eden ikinci vurgu *idari makamlarda pay sahibi olma* anlamındaki *arkhe* sözcüğüne ilişkindir. *Arkhe*, Aristoteles'te yalnızca doğa felsefesindeki gibi başlangıç ya da ilk neden tartışması bağlamında düşünülmez. *Arkhe*, aynı zamanda, yönetim, hükmetme gibi anlamlarda da kullanılır. Ancak buradaki anlamıyla yönetim sözcüğünde de belirli bir ilk neden düşüncesiyle yakın ilişkinin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü *arkhe*, Aristoteles'te doğa ile erek arasındaki örtüşmenin ifadesidir ve *arkhe* sözcüğü, yönetim anlamında kullanıldığında, yönetme ilişkisinin ereği ile doğasının birbiriyle örtüştüğü anı nitelemek için kullanılır. Yurttaşlık, bu anlamıyla, yönetim ilişkisinin doğası ile ereğinin birbiriyle örtüştüğü anın göstergesi olması nedeniyle Aristoteles'te *arkhe* adıyla anılmaktadır. Nitekim *Politika* metninin ilerleyen kısımlarında Aristoteles, yurttaşların icra etmekle yükümlü oldukları makamları sayarken, bu yükümlülüğü, *yönetme ilişkisinin doğasına uyma* ve böylece *yönetimin ereğine ulaşma* olarak ifade etmektedir<sup>19</sup>. Böylece yurttaşlık, anlamı, doğası ve ereği ile bir

---

<sup>19</sup> *Politika*, VI, 1322a29

bütün olarak anlaşılır; yurttaş, tüm bunları içeren bir eylemlilik kapasitesi, yükümlülüğü ve sorumluluğu ile birlikte anılır.

Yurttaşlar, kentte yaşayan ve daha önemlisi birlikte yaşayan ve bu nedenle bir ortaklık ile bu ortaklıktan doğan çeşitli yükümlülük ve sorumlulukları bir arada deneyimleyen öznelerdir. Aristoteles'in burada ifadesi çok nettir: o, yurttaşlığı yalnızca bireysel kapasitenin geliştiği bir durum olarak tasarlamaz, daha ziyade yurttaşlık, onun gözünde, birliktelik deneyimi olarak anlaşılır. Çünkü yurttaş, dikkat ederseniz, sıklıkla kent sözcüğü ile birlikte kullanılır ve *Politika* metninin hemen her yerinde bu vurgu göze çarpar. Bu, yurttaşın yalnızca kent-içinde-yurttaş olabileceği ya da sayılabileceği anlamına gelmez; kent, yurttaşlık için bir gereklilik içeren anlama sahiptir. Ancak bu gereklilik, kent ile yurttaş birbirinden ayrılmış iki ayrı kategori düzeyinde ele almaz; çünkü yurttaşlar topluluğunun adı olarak kent, yurttaşlık deneyiminin gerçekleşmesiyle mümkün olan bir varoluş formu olarak düşünülür.

Bu nedenle yurttaşlığın kesin tanımında Aristoteles, kenti, *kendine yeten hayatı sağlayan topluluk* şeklinde ifade etmektedir<sup>20</sup>. Ancak burada dikkatinizi çekmek istediğim bir husus var: Aristoteles, bildiğiniz üzere, kenti, yani *Polis*'i, insanın doğal amacı olarak düşünmektedir ve bu anlamıyla Polis, insan ihtiyaçlarının zaruri ve doğal bir sonucudur. Buraya kadar mesele yok. Ne var ki, *Politika*'nın 3. Kitabında yurttaşlığın tartışılma biçimine baktığımızda, yurttaşlık ile kent arasındaki ilişki, maddi ihtiyaçların karşılanmasından ziyade, bir varoluşun gelişmesi, ya da doğası ile ereğinin birbirine kavuşması anlamında özel bir varoluş biçimi olarak tasarlanmaktadır. Bunu nereden anlıyoruz? Aristoteles, kenti, bir yaşam yeri, ihtiyaçların temin ve tatmin edildiği yaşam ya da yurttaşlık işlerinin icra edildiği kurumsal ve kamusal bir hayat olarak tarif etmiyor. Kent, *kendine yeten hayatı sağlayan topluluk*

---

<sup>20</sup> *Politika*, III, 1275b13

olarak düşünülüyor. Nedir aradaki fark? Aristoteles, yurttaşlık ile kent arasındaki örtüşmeyi, ısrarla kendine yeterlik (*autárkeia*) üzerinden okumaya çalışıyor. Ve belki de gözümü-zü *arkhe* ile *krisis*'e çevirmeliyiz yeniden: *yönetme* ve pay dağıtmayı amacı ve doğasına uygun olarak yapabilme ve bunu yaparken gerekli olan *ayrımı* ve *kararı* belirleyebilme. Kendine yeterlilik, dikkat ederseniz, maddi ihtiyaçların temini düzeyinde değil, bir kapasite ve olanağın kullanımındaki doğruluk, uygunluk ve kararlılık olarak düşünülüyor.

İşte burası, sanıyorum kent ile yurttaş arasındaki bağın noetika düzleminde düşünülebileceği yerdir. Çünkü Aristoteles, kent ve yurttaş arasındaki ilişkiyi ayrımlaşmış iki kategori arasındaki işbirliği şeklinde düşünmekten ziyade, bir müdahale ile var-olan bir birliktelik, ortak bir iç içe geçmişlik nezdinde kurulan bir varoluş olarak tasarlıyor. Kendine yeterlik, bu anlamda, karar almada kararın doğası ile amacını saptayabilen bir öznenin varlığında mümkündür; diğer bir deyişle, topluluğun kendine yetmesindeki asıl ölçüt, topluluk olmayı ya da topluluk olarak kalmayı sağlayan *kararın* (iyi-kötü, haklı-haksız ayrımı) topluluk içinden, topluluğu oluşturan özneler tarafından alınması ve bu nedenle onların (yurttaşlar) bu kararı verebilecek düzeyde olmaları ile ilgilidir. Dolayısıyla kent ve yurttaş, birbirilerine noetik bir düzlemde bağlanırlar; insanın *yurttaş-olmaya* evrilmesi ile yurttaşların *kendine yeter topluluk olmaya* geçmesi, noetik bir kendilik inşasına dayalı olarak gelişen varoluş formuna dayalıdır. *Kendi-içinde* noetik ayrım yapılmaksızın, yani insandan yurttaş geçişi sağlayan *devinim* (*nous*) olmaksızın, topluluk olmayı ya da topluluk-olarak-kalmayı sağlayacak *kararın* ve bu kararlara istinaden icra edilen *yönetimin* topluluk tarafından sağlanabilmesi, ve tabi bu topluluğun *kendine yeten* (*autárkeia*) bir topluluk olması, imkansızdır.

Bir sonraki bölümde yapmayı umduğum şey, kent ve yurttaş birlikteliğinin varoluşsal bağlamını biraz daha derin-

leştirmek suretiyle politik yaşamın 6znellik formundaki doğuşu meselesine odaklanmaktır. Bu nedenle yeniden phronesis meselesine d6nmemiz gerekiyor. Phronesis, pratik bilgelik anlamında, politik yaşam için ihtiyaç duyulan *kararın* noetik d6zeyde gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan bir *pratik tavır*-dır. Bu tavır, kendisini, politik yaşamı 6rg6tleyecek ve kuracak olan *Yasa-yapım* bilgisinde g6sterir. Phronesis, bilgeliğin kent-için ve kent-içinde sergilenmesi anlamında, noetik varlığın, etik bilgisi yoluyla politik varoluşunun tamamlanışının, yani varoluşun t6m6yle politik biçime evrilmesinin bir g6stergesi olarak kaydedilebilir.

## YEDİNCİ BÖLÜM

*Krisis ve arkhe meselesine epokhalite üzerinden geri dönüş. Etik ve Politika metinlerinin ilişkişel okunması. Pratik bilgelik neden epokhal bir meseledir? Etik-politik bilmenin insani varoluşun yetkinleşmesiyle ilişkisi. Gemi metaforuna referans ve yurttaşın konumlandırılması. Özgürlüğün eleutheria ile bağı: kent-içinde-özgürlük ne demektir? Erdem (arete) sorunu ve politik yaşam (Site) içinde çözümlemesi. Yasa ve yasa-yapım bilgisinin noetik-phronetik boyutu. Aristotelesçi etik-politikanın Sokrates-Platon hattından ayrılması. Aristotelesçi phronesis neden gnothi seauton ilkesiyle benzeşmez? Phronetik politika ve phronimos: yasa koyucu öznenin kent yaşamındaki konumu ve filozof-kraldan farkı. Yasa-yapımının noetik potansiyeli ile zorunluluğu. Türsel yaşamın zorunlu uğrağı olarak politik yaşam önermesi.*

Bu bölüme, son iki bölümde tartışılan hususları birbirileriyle kısaca ilişkilendirerek başlamak istiyorum. Bunun iki nedeni var: birincisi, Aristotelesçi politika felsefesinin noetik bağlamını takip edebileceğimiz phronetik vasfın kaynağında bulunan *krisis* ve *arkhe*, aslında, çok daha farklı bir bağlam üzerinden politika felsefesine taşınmaktadır ve bu da bizi, beşinci bölümde kısaca bahsedilen fakat yeterince değinilmeyen *epokhalite* tartışmasına getirir. *Epokhalite*, beşinci bölümde, hatırlarsanız iki farklı anlama gelmekteydi bu ayrım, yargı verememe

ya da kararın askıya alınması anlamında bir imkansızlık durumunu içeren *epokhe* ile söz konusu kararın aslında imkansızın deneyimi (*aporia*) olmadığını lakin bu deneyimin söz konusu karar edimini ön-belirleyen edim-dışı unsurlara bağlı olduğunu öne süren Aristotelesçi bir *epokhe* arasındaki belirgin farka dayanmaktaydı. Aristotelesçi *epokhalite*, herhangi bir yargının – bu sadece karar değil, fakat tümel bir bilgi düzeyi ya da ahlaki norm için de geçerlidir – saf yargısal olmaya açıklığı ile değil, fakat buna olanak sağlayan ya da buna nedensel bir içerik kazandıran türev unsurların aracılığı ile anlaşılması gerektiğini ileri süren bir bakışa sahiptir. Zira *epokhalite*, Aristoteles'te, akılsal olana (*noetika*) uygun düşen bir biçimi (*eidos*) bulabilme amacıdır; fakat *epokhe*, daha ziyade, bu amacı sınırlayan veya belirleyen kısıtlılıkların varlığı ile tartışılır. Diğer bir deyişle, Aristoteles, ideayı, saf ve eksiksiz oluşu ile ve bu yönüyle tanrısal noetika'ya denk düştüğü gerekçesiyle ontolojik olarak dışlar; zira tanrısal noetika, insani noetika'nın varoluşsal imkansızlığını imler. Öyleyse bilgi ya da gerçeklik, insani varoluşun *epokhal* vasfına uygun biçimde sorunsallaştırılmalıdır, ki bu sayede bilgiye uygun düşen bir pratiklik, yani yaşamsal deneyim mümkün kılınabilsin.

İkincisi, Aristotelesçi politika felsefesi, bir taraftan etik biliminde öne sürülen ahlaki yargıların hem nedenidir – zira etik biliminin konusu olan ahlaki içerimler, insani varoluşun sınırlı fakat ereksel doğasından ötürü var olmaktadır – fakat hem de sonucudur – çünkü ahlaki yargılar, insani varoluşu olduğundan öteye ve ereğine taşımaktadır, zira bunlar, insani varoluşun doğasını gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu devinimlerdir. Öyleyse Aristotelesçi politika felsefesi, hem insani *epokhalite*'ye fakat hem de bu *epokhal* vasfın zorunlu olarak içerdiği doğallaştırılmamış' unsurlara kökten bağlıdır.

---

\* Epokhe ile doğallaştırma arasındaki ilişkiyi Husserl'den mülhem ifadeyle kullanıyorum. Husserl, epokhe'ye içkin karar-verememe durumunu açık biçimde kararı doğallaştıran soyutluğu ayraç içine alma olarak tarif eder.



Dolayısıyla, elimizde, Aristotelesçi politika felsefesini hakkıyla kavrayabilmemiz için gerekli olan iki ana başlık vardır: ilki, politikanın *epokhal* vasfını okuyabileceğimiz ve bu anlamda yargı vermeyi olanaklı kılan içkinliği bulabileceğimiz insani varoluşun politik doğasıdır. İkincisi, bu politik doğayı bizatihi *epokhal* kılacak pratiklik deneyiminin özgül biçimidir. İşte *phronesis*, bu nedenle Aristotelesçi politika felsefesinin hem *epokhal* vasfını hem de onu belli bir varoluş biçimi (*eidos*) ile ilişkilendirilmiş olarak saptayabileceğimiz noetik bağlamını yansıtmaması bakımından önemlidir. Aristotelesçi politika felsefesi, bilindiği gibi, etik bilimine dayanan ve bu nedenle her tür ahlaki ya da bilimsel bilgiyi kendisine denk düşen bir pratiklik koşulu ve olanağı dahilinde düşünme üzerine dayalı olması nedeniyle, belli bir yaşam pratiği dahilinde anlaşılabilir. *Phronesis*, bu yüzden politik ilişkiye içkin norm, yasa ve kurumların işlevsel bağlamını içeren pür politika bilimi değildir; daha ziyade, politikayı aktüalize edebilecek bir yaşam biçiminin bilimidir ve bu nedenle etik bilimi ile varoluşsal biçimlere bağlıdır.

Bu varoluş biçimleri ise iki yönlüdür: ilki, insani varoluşun özsel doğasından kaynaklanan içkin unsurlardır. Daha önce tartıştığımız üzere, biyolojik ve varoluşsal kapasite, erek veya doğa gibi içsel unsurlar bu düzeyde ele alınmaktadır. Diğer ise, söz konusu varoluşsal kapasiteye bağlı ve ilintili olarak gelişen yaşam formlarıdır. Bunlar da, noetika ile irtibatlandırdığımız üzere, kendiliğin saf biçiminin aşıldığı ve onun yeni bir varoluş formu içerisinde deneyimlenmesini sağlayan yaşam biçimleridir ve etik ve politika bu alana girer. Ancak Aristotelesçi politika felsefesi, bu ayrımla sınırlı değildir; çün-

---

Bknz., Ö. Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi, 1976, s.21. Buna göre epokhe, yargı verilen şeyin dışında bulunan tüm dışsallıkları yürürlükten çıkarmak ve nesneye içkin bir yargılama olanağı aramak anlamına gelir.

kü politika, bir taraftan belirli bir varoluşa, diğer taraftan bu varoluşun pratikte deneyimlenme biçimine dayalı ve onunla sınırlıdır. Dolayısıyla politika, sadece noetik vasıf içermez; noetika'yı tamamlayacak iki ögenin varlığında gelişir: *phronesis* ve *epokhalite*, politikayı hem insani varoluşun içkin ve özdeksel unsurları ile bağlantılandıran dolayım olarak işler, hem de [bir bilme biçimi anlamındaki] politikayı kendisine denk düşen bir yaşama pratiği ile birlikte kavrama girişimine döndürür. Bu anlamda bir kavrama girişimi olarak *phronetik* politika, politikayı öncelikle kendisini ön-belirleyen koşullar, olanaklar ve sınırlar dahilinde ele almak demektir. *Phronesis*, bu nedenle politikanın tümel bilgisini değil, var-olma biçimlerine odaklanan *epokhal* bir bilme türüne karşılık gelmesi bakımından insani noetika ile sınırlanmıştır.

*Politika* metninde Aristoteles'in politikayı hem rejim anlamında hem de insani varoluşun en üstün basamağı düzeyinde karşılıklı olarak düşünmesi önemli bir göstergedir. Bu minvalde politika, kişileri ve kurumları karşılıklı ilişkilendiren *doğru rejimin* (*politeia*) bilgisi olmanın yanında, bunu olanaklı kılacak olan *epokhal* vasfın, yani bunu sağlayabilecek ve gerçekleştirebilecek bir varoluş kipi anlamındaki bir *yurttaşlık bilgisi*dir aynı zamanda. Bu nedenle Politika, yalnızca insani varoluşa içkin bir erek olarak kodlanmış olan varoluş biçiminin bilgisi değil, aynı zamanda bu varoluş biçiminin var-olma koşullarının, olanaklarının ve sınırlarının da bilgisidir. Aristoteles'in *Metafizikte* geliştirmiş olduğu bilgi ayrımında öne sürmüştüğü "başka türlü olabilecek şeylerin bilgisi" lafzının önemi buradadır: noetika, koşullanmış reflekslerin değil, akla dayalı tercih ve kararların (*prohairesis*) bilgisine dayalı olarak gelişen varoluşu imlemesi nedeniyle, başka türlü olabilecek şeylerin olma biçimlerini araştırmaya yardımcı olur. Etik ve politikayı noetik kılan ana etmen tam da budur: etik ve politika, insani varoluşun zorunluluklar dünyasından, yani yalın yaşam biçiminden (*zoe*) kopması yoluyla oluşur; ve böylece her tür eylem ve yönelimin

tek-biçimli zorunluluklar ve koşullanmalar düzleminden ibaret olmayıp, tercih ve karara göre geliştiği ve nihayet burada biyolojik varoluşun değil akılsal varoluşun (noetika) öne çıktığı yeni bir yaşam formuna dönüşür. *Phronesis*, öyleyse, insani varoluşun böylesi bir yaşam formuna dönüşmesinin çok boyutlu bilimi olarak anılır: hem söz konusu yaşam biçimidir, hem de bu yaşam biçimini olanaklı kılan *epokhal* vasfın kendisi *phronetik* bilmenin kendisidir.

Aristotelesçi politikanın noetik ve *phronetik* bağlamı, politikayı varoluşsal bir gelişim düzeyine bağlı kılmasından ötürü belirli bir yetkinleşme veya yetkinlik koşulu dahilinde düşünülür. Politika, bu anlamda, insani varoluşun kendi dışında ulaşabileceği bir hakikat (*aletheia*) göstereni değil, varoluşun kendisiyle ilintili olan bir deneyim biçimidir. Platoncu ikiliği hatırlayalım: Platon, bilginin alethik düzeyini, onun, yaşama ve yaşamla ilintili tüm geçicilikler karşısındaki özerkliği ve onlardan muaf oluşu üzerinden tanımlamaktaydı. Böylece bir tarafta geçici ve somut yaşamsal unsurlar (Platon'un bedeni olumsuzlamasının bir nedeni de budur) vardır, diğer tarafta ise her tür geçicilikten muaf ve bu muaflıktan dolayı kalıcılığı simgeleyen aşkınlık temsili bulunmaktadır. Aristoteles'te ise ikilik farklı bir şekilde kurulur: Aristoteles, insani varoluşun geçici ya da kalıcı formları arasında bir tür dönüşlülük görür – bunun en açık örneği, biyolojik varoluştan politik varoluşa geçişteki noetik aşamadır, yani varlığın kendini kendinde aştığı ve bunu akılsal bir deneyime indirgediği zaman geçişidir.

Politik yaşamın öznesi olan ve politikayı sadece deneyimlemekle kalmayan fakat politikaya kendi varoluşsal formu ile biçim (*eidos*) veren varlık olarak yurttaş, şu halde, bağımsız bir bilgi formu içinde ele alınamaz. Yurttaş, varoluşsal biçimi ile politik yaşamı deneyimleyebiliyor ve aynı zamanda politikayı var ediyorsa, o halde yurttaşın varoluşuna iştirilmiş bir kurucu ögenin varlığından bahsetmemiz gereklidir. Bu öge, politik yaşamı varoluşsal bir mesele olarak ele almanın sembolik

biçimi olarak yetkinleşmedir: yetkinlik, hatırlarsanız, varoluşun hem ereğidir – çünkü her varlık Aristoteles’te kendi amacına (*telos*) erişmeye çalışır, ki bu da mutluluk (*eudaimonia*) anlamına gelen bir *tamlıktır*. Yetkinlik, diğer taraftan, mutluluğun (*eudaimonia*) koşulu olarak doğanın gerçekleştirilmesidir – her varlık, Aristoteles’e göre, kendi var-olma nedenine göre bir amaç belirler ve amacına ulaşmak aynı zamanda doğasını gerçekleştirmek anlamına gelir.

Şimdi Aristoteles için insani varoluşun yetkinleşme düzeyi olarak politik yaşamı (*bios politikos*) ve bu yaşamın deneyimlenme yeri (*topos*) olarak da site yaşamını (*Polis*) örneklediğini biliyoruz. Ancak yetkinleşme, politik yaşama içkin olmasından ötürü, aynı zamanda varoluş ile ilgili bir şeydir ve Aristoteles bu varoluşsal meseleyi *erdem/erdemlilik (arete)* ile tartışır. *Arete* sözcüğü, erdem anlamına gelir, fakat buradaki anlamı soyut ve genel-geçer bir ifade değildir. Erdem, bir şeyin, varlık nedenine uygun olarak kullanılması ya da – eğer bu canlı ise – doğası, nedeni ve amacına uygun olarak yaşaması veya davranmasıdır. En bilinen örneklerden bir tanesi bıçaktır: bıçağın *aretesi*, onun keskin olmasıdır, çünkü bıçak, keskinliği nedeniyle, bir şeyi kesmek için kullanılır. Bıçağa duyulan ihtiyaç, onun işlevi ve kullanım nedeni içindir kısaca. Fakat eğer söz konusu insan ise, o zaman erdem, insana uygun yaşam anlamına gelir – çünkü biliyoruz ki canlılık ile eşya arasında varoluşsal bir fark bulunmaktadır.

Aristoteles erdemliliği iki düzeyde tartışır: ilki, *Nikomakhos’a Etik* metninin Birinci Kitabının sonlarında mutluluğu kazanma biçimi bölümünde karşımıza çıkan tartışmada görülür. Aristoteles burada erdemliliği, mutluluğun yegane olanağı olarak tanımlar; çünkü mutluluk, yetkinlik anlamına gelir ve yetkinlik, varlığın doğasının gerçekleşmesidir; o halde erdem, doğasını bilmek ile buna göre davranmanın ölçülerini saptayabilmek anlamındaki noetik somutlama pratiğinden başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, erdem, varlığın koşul-

lanmış doğasından kaynaklı itkisel hareketlerin tersine, söz konusu doğasının yöneldiği amacın belirlenebilmesi için aklın (*nous*) harekete geçirilmesi ile varoluşa devinim ve neden kazandırması, fakat bunu varoluşa içkin kılabilmesidir. Erdem, bu anlamıyla, Sokrates-Platon hattının bir takibidir; erdem, tam Sokratik etik misyondaki gibi *kendini bilme* (*gnothi sea-tuon*) ilkesi ile beraberdir; fakat erdem bu ilkeyi aşar: çünkü erdemlilik, varoluşun *epokhalitesine* göre belirlenen ve biçimlenen bir yaşam pratiğine kapı açmak anlamında erdemın bilgisi ile varoluşun bu bilgiyi deneyime indirgeyebilmesine olanak sağlayan imkanlar ve sınırlılıkların hesaba katılmasıdır. Erdem, bu nedenle yalnızca kendini bilme anlamında kendiliğın *epokhal* vasfı olan bedenselliğın olumsuzlanmasına indirgenemez; tam tersine erdem, varoluşun ereksel bağlamı için olanaklılık taşıyan *epokhal* vasfın sürece dahil edilmesi anlamına gelir. Bu yüzden kendini bilmek çifte anlam taşır: kendini bilmek, bir anlamda Platoncu düşüncayı izler ve kendiliğın doğası ile ereğının belirlenmesi anlamı taşır. Fakat diğır taraftan kendini bilmek, yapabilecekleri ile yapamayacakları şeyler arasındaki ayrımı belirleyerek varoluşu kendi olanaklılığı bağlamında değırlendirmeye almak demektir.

*Nikomakhos'a Etik* metninin Birinci Kitabında Aristoteles, erdemliliğın ölçüsünü bir defa mutluluk (*eudaimonia*) sorunsalı ile belirledikten sonra, mutluluğın nihai formuna, yani politik yaşama geçer ve erdemliliğı politik yaşam bağlamında ele alır. Aristoteles, burada, politikanın ereğini insani varoluşun ereğine bağlamak suretiyle, politikayı *ahlaklı yaşamın koşulu* olarak belirler<sup>1</sup>. Elbette buradaki ahlaklılık, doğasının gerçekleşme anı olarak erdem olarak okunmalıdır; zira Aristoteles aynı yerde neden *hayvanların* (mesela atların veya öküzlerin) ve *çocukların* söz konusu erdemli yaşamı yaşayamayacaklarını ve bu yüzden kelimenin gerçek anlamıyla mutlu olamayacakları-

---

<sup>1</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1098b30

nı buna dayanarak söyler<sup>2</sup>. Hayvanlar ile çocuklar, kendi doğalarını bilme kapasitesinden yoksun olduklarından kendi ereklarını saptama yetisine de sahip değillerdir<sup>3</sup>. Kendi ereğini belirleyemeyen ise, doğal olarak, kendi amacı olan yetkinleşme aşamasının neye ve nereye tekabül edeceği bilgisinden yoksundur. Kısaca mutluluk yetkinleşmeye, yetkinleşme ise önce doğası ile ereğinin karşılıklı olarak belirlenmesine bağlıdır. Bu, insani varoluşun neden politikayı hem deneyimleyebileceği anlamında bir olanağa, fakat aynı zamanda neden politik yaşama muhtaç olduğunun da göstergesidir. Çünkü politik yaşam, yalnızca bir olanak düzeyinde ele alınmaz. Biliyorsanız, *Politika* metninin hemen başında insanın politik ilişkiyle belli bir ihtiyaç düzeyinde bağlı olduğu tartışılır. Bu nedenle politik yaşam, insanın sadece yetkinleşme olanağı değildir; onun ereksel olarak yönelme zorunluluğunun da göstergesidir. İşte erdemliliği belirleyen ana dinamik tam da bu çifte anlamlılığın birlikteliğidir: erdem, insani varoluşa ait olmanın getirmiş olduğu ve taşınması gereken doğal zorunluluktan türemesi nedeniyle bir kaçınılmazlık ilişkisidir; fakat erdem, yine aynı nedenden dolayı, insani varoluşu bu kaçınılmazlığa sınırsız olarak mahrum etmeme ve onu kısmen yönetebilme imkanıdır.

Erdemliliğin ikinci düzeyi bu defa *Politika* metninde karşımıza çıkar. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te geliştirdiği düşüncenin benzerini *Politika*'da da dile getirir. Hatırlarsınız, Etik'te tartışılan şey, erdemliliğin *epokhal* vafına ilişkin olarak, insani varoluşa koyutlanma zorunluluğu anlamında etiğin tümüyle insanileştirilmesidir. Etik, bu anlamıyla, insani varoluşun doğasından gelen nedenlere kökten bağlıdır, zira etiğin amacı tam da bu doğal unsurları ya gerçekleştirmektir – potansiyeli aktüel kılmaktır – ya da söz konusu unsurları üstün varoluş formuna geçebilmek maksadıyla kontrol altına almak-

---

<sup>2</sup> *Nikomakhos'a Etik*, I, 1100a

<sup>3</sup> *Eudemos'a Etik*, B, 1219b5

tır – biyolojik doğanın (itkisel) varoluşu tümüyle etkisi altına almasını önlemektir. Şimdi benzer bir durum *Politika*'da da tasarlanmaktadır: Üçüncü Kitapta, ki burası yurttaşlığın bir tür fenomenolojik işlevini tartışır, Aristoteles, yurttaşlığın erdemlilik ile olan bağını formüle ederken, yurttaşın sitedeki konumundan hareketle düşünür. Yani yurttaş, tıpkı Etik'te tartışıldığı gibi, belirli bir varoluş formu ve onun *epokhal* bağlamı içerisinde özneleşmektedir. Burada antiklerin pek sevdiği *gemi* metaforu yeniden devreye sokulur: yurttaş, birlikte varoluşun deneyimlendiği gemide, gemimin ihtiyaçlarına ve diğerlerinin yapabileceklerine göre erdem sahibi olarak belirir. Gemiye korumak ile rejimi (*politeia*) korumak aynı şeydir; ne var ki korumak, aynı zamanda kendini de buna göre dönüştürmekle ve biçimlendirmekle yakından ilgilidir.

Fakat, ki burası çok önemlidir, Aristoteles'in *gemi* metaforunda yurttaşla verdiği önem ya da onu konumlandırma biçimi, Sokrates-Platon çizgisinde geliştirilen bir kendi bilme düsturundan önemli farklar barındırır. Bunun ilk nedeni, Sokratesçi etik misyonda vurgulanan şey, kendini yönetme ile başkalarını yönetme arasında kurulan alethik bağlamdır. Sokrates, bununla, kişinin kendisinin toplum içerisinde nereye ve nasıl tekabül edeceğinin bilgisi üzerinden bir konum alacağını ya da buna göre konum alması gerektiğini ifade eder. Fakat Aristoteles'te metaforun daha geniş bir anlamı vardır: Platon, politik rejimin kişilere olan alethik dışsallığını garantiye almak için *kendini bil* buyruğunu hem sınırlandırıcı hem de işlevselleştirici bağlamda değerlendirir. Aristoteles ise, söz konusu düsturu, politik rejimi de sınırlandıran bir bağlamda ele alır. *Gemi* metaforu, Aristoteles'te, insanın ancak belirli ve zorunlu işlevlerle dahil olabileceği ve yine ancak bu işlevler dolayımı ile rejimde kendisine yer açabileceğini savlayan Platoncu düşünceden farklı olarak, söz konusu geminin ve onun metaforik bağlamda sembolize ettiği politik rejimin, aslında, uyrukları-

---

<sup>4</sup> *Politika*, III, 1276b20

nın varoluş biçimi ile sınırlı ve ilişkili olduğunu ifade eder. Bunun açık anlamı, kendiliğinden meydana gelmiş ve ne somut dünyada ne de tefekkür alanına ait idealar evreninde böylesi bir varoluştan (gemi ya da “doğru” politik rejim) söz edilemez. Politik rejim, uyruklarının varoluşsal biçimlenmelerine bağlı, onlarla ilişkili ve onların potansiyellerini açığa çıkarıcı fakat hem de geride bırakılması gereken doğalarının yer yer dışlanması ile mevcut olan bir varoluş tarzıdır ve tam da bu nedenle insani olandan bağımsızlaşmamıştır.

Aristotelesçi metaforun bir başka anlamı daha vardır. Erdemin hem politik varoluşla özdeşleştiği fakat hem de yurttaşlığı başkaları-için ve başkaları-ile bir ilişki düzeyinde düşünmemize olanak sağlayan düzlemde Aristoteles, erdemlilik ile yurttaşlığı eş-zamanlı olarak düşünmeye kapı açar. *Politika*’da özgürlük bahsinin geçtiği kimi yerde özgürlüğün yurttaşlık erdemi ve buna uygun düşen eşitlik prensibi ile bir arada içrilmesinin nedeni de budur. Aristoteles’in burada kullandığı sözcük olan *eleutheria*, bizim bugün anladığımız politik özgürlük (*liberty*) nosyonundan farklı olarak, politik rejimi var eden ve onunla özdeşleşmiş olan yurttaşlık varoluşunu, rejim-ile-birlikte-düşünme anlamına karşılık gelir. *Eleutheria*, politik olandan özgürleşme anlamındaki negatif özgürlüğe değil, tersine, politik olana dahil olarak var-olma anlamında bir özgürlüğe işaret eder. Özgürlük, açıktır ki, izole olmaktan ve buna neden olan yalın ve ilksel doğadan özgürleşmek anlamına gelir; özgürlük, bu nedenle özgür yurttaşların, yani kendi yalın doğalarından sıyrılmayı başarmış ve kendisini başkaları-ile-birliktelik içinde kavrayabilen, bunun ilkelerini saptayabilen (*noesis*) ve buna göre örgütlenmeyi gerçekleştirebilen öznelere deneyimleyebileceği bir şeydir. Aristoteles, *eleutheria*’yı özgür ama yabancı olanların sahip olduğu özgürlükten bu nedenle ayırır<sup>5</sup>. Atinalıların Devleti’nde de benzer bir tartışma yürütülür: Aristoteles, burada, yurttaşlık görevlerini sayarken,

---

<sup>5</sup> *Politika*, IV, 1290b10, 1291b26, 1301a28–35.



söz konusu görevlerin özgürlükten çok yurttaşlıkla olan bağıını gündeme getirmeyi amaçlar<sup>6</sup>.

Özgürlük, sadece yapabilme olanağına işaret ettiği için, yalın varoluşun kapasitesi ile ilgilidir ve bu nedenle politik sayılma noktasında bir yeterlilik göstermez. Özgürlük, daha ziyade, politik toplum içinde var-olabilme ve kendi doğası ile ereğini bu varoluş içerisinde aktüalize edebilme anlamında kullanılır. Politik toplum olarak Polis, bu nedenle insani varoluşun bir uzantısı olarak düşünülür ve bu varoluşu tamamlayıcı bir öge olarak formüle edilir. Özgürlük ile Polis'in bir arada ve birbirilerini kapsayıcı düzeyde düşünölmeleri, özgürlüğe dair farklı bir bağlamı gündeme getirir. Burada *eleutheria*, kelimenin bilindik anlamıyla bir özgürlüğe tekabül etmez, çünkü *eleutheria*, ancak konusu ve ilgisi *yetkinleşme* olan bir özgürlük olarak anlaşılır. Hatırlayalım, Aristoteles, *Politika*'da özgürlük kelimesini kölelikten ayırmak için kullandığı yerde, salt bir araca indirgenmiş varoluştan farklı olarak, *kendinde bir amacı bulunan* bir varoluşu belirtmek için kullanır<sup>7</sup>. Dolayısıyla Aristoteles, *eleutheria* sözcüğünü amaçlı varoluş için kullanır ve bu amaç, tekrar etmek gerekirse, salt yapabilme gücüne indirgenmiş bir eyleme olanağı değildir. *Eleutheria*, yetkinleşmeyi amaçlayan bir özgürleşmedir ve bu anlamıyla ancak politik toplum içinde kendini var etmekle bir arada düşünölmür. Bu nedenledir ki antik site, politikayı, bireyin özgürlüğünü sağlamakla yükümlü olan işlevsel bir aygıt nezdinde değil, bireyin parçası olarak var edebileceği ve sayesinde kendisini dönüştürerek yetkinliğe erişebileceği bir varoluş ilişkisi olarak okur<sup>8</sup>.

Peki bu yetkinlik ilişkisinden tam olarak ne kast edilmektedir? Ve, belki de daha önemlisi, söz konusu yetkinleşme

---

<sup>6</sup> Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. F. Akderin, İstanbul: Say, 2005, 42-55

<sup>7</sup> *Politika*, I, 1254a12

<sup>8</sup> F. Wolff, "Polis", B. Cassin (der.). *Dictionary of Untranslatables*, Princeton: Princeton University Press, 2014, s. 801

neden illa ki Polis-içinde düşünölmektedir? Burada yeniden bilindik Aristotelesçi temaya dönmemiz gerekir: politika, hi-yerarşik bir yapının yasa veya kurumlar nezdinde kurulması değildir [sadece], politika, her şeyden önce, yurttaşlar arasın-daki ilişkide açığa çıkar. Dolayısıyla politika, insani etkinlik olan konuşma'ya ve bununla ilintili olarak gelişen düşünme, tartışma, çekişme (*agon*), müzakere etme ve nihayetinde ilkeler saptayabilme gücüne bağılı olarak düşünölür. Polise olan katı-lım ya da aidiyet, bu nedenle sadece kurallara uyma anlamını gösteren bir iktidar ilişkisi nezdinde düşünölmez. Polise katı-lım ve aidiyet, tamamen yurttaşsal edimlere bağılı olarak geli-şen bir eylemlilik durumudur<sup>9</sup>. Antik Polis, bu nedenle yurtta-şın, kendi *eleutheria*'sı ile *phronesis*'i inşa ve icra ederek var ettiği noetik varoluştur. Bunun açık anlamı, politik yaşam (*bios-politikos*), insani doğa ile ereğin yetkinleşme amacıyla birbirine bağılandığı noetik bir etkinlik olan konuşma ve ko-nuşma etkinliği ile beraber ortaya çıkan değerler, ilkeler, yasa-lar ve söz konusu ilkelere göre örgütlenen bir kolektif yaşam ile bu yaşamı deneyimleme biçimi aracılığı ile belirir. Polis, tam da bu nedenle, insani varoluşun *epokhalitesine* tekaböl eder: insani doğanın ereksel yönelimini yine insani varoluşa kayıtlı olan sınırlılık etkisi nedeniyle *epokhal* bir gösterge eşli-ğinde sağılayan ve tam da bu sınırlılık içerisinde insani varolu-şun yetkinleşmesini sağılayan ve bunu da ancak belirli bir za-man-mekan ekseninde kurulabilir kılan şey Polis'tir. Diğer bir deyişle, *eleutheria* ve Polis, aynı madalyonun iki yüzü olmak-tadır: her ikisi de, insani varoluşu yine insani noetika'nın da-yattığı biçimler içerisinde deneyimleme olanaklarıdır.

Polis, *eleutheria* içerisinde veya onunla ilişkili olarak dü-şünölebilecek bir dizi unsurun varlığı nezdinde gelişen bir varoluş olarak anlaşılmalıdır. *Eleutheria*, burada, yalnızca yet-kinlik ile anlamlı bir kategori olması sebebiyle değil, fakat aynı

---

<sup>9</sup> E. M. Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşünce-sinin Toplumsal Tarihi*, çev. O. Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2013, s. 29

zamanda Polis adı verilen üst varoluş formunu kuracak unsurların ereksel devinimi olması ile de anlam kazanır. Aristotelesçi yurttaşlık felsefesinin *krisis* nezdinde tartışılan bağlamını hatırlarsak, yurttaşlık, yani politik yaşamı kuracak ve onunla devinecek olan özneleşme biçimi, kaynağını ve amacını Polis-içinde-var-olma ile kazanır. Bu, *krisis*'in özgül fonksiyonu olan yasa-yapım gücü ve imkanını, varoluşu insani noetika ile uyumlu kılmaya dönük *epokhal* göstergeye dönüştürmesi nedeniyle anlamlıdır. Aristotelesçi noetika, alethik amaçsallığa bağlı bir akılsal faaliyet değildir; ya da başka bir deyişle, amacı değişmez olanın bilgisine ulaşma etkinliği değildir. Aristoteles'in insani noetika ile tanrısal noetika arasında kurduğu ayrımın önemi buradadır: insani noetika, tanrısal olana erilemeyeceği için, buna uygun bir deneyim biçimi türetmek zorunluluğu taşır. Tanrının politik yaşama ihtiyaç duymaması ile insanın politikaya hem doğası gereği hem de ereksel olarak bağlı olmasının nedeni aynıdır; çünkü tanrı kendisi nous iken, insan noetika'yı saf varlığında deneyimleyemez ve bunun için noetika'ya özgü ve uygun bir yaşam formuna sıçramak zorundadır.

Yasa-yapım süreci ve politika ile ilişkisi bu yüzden insani bağlamda ele alınmalıdır. Aristoteles'in *Politika*'da tartışmak istediği de tam anlamıyla budur: yasa yapmak, veya bunun bilgisine sahip olmak, tek başına önemli değildir; zira yasa yapmak, özünde, insani bir varoluş ve bu varoluştan türeyen bir etkinliğin göstergesi olarak gelişir. Yasa-yapım, yasanın kaynağındaki dışsallığın yerine insani olanı geçirmek ve böylece insansal varoluşun *epokhal* vafına uygun ve onunla ilişkilendirilerek sınırlandırılmış bir varoluş formunu türetmek anlamına gelmesi bakımından tam anlamıyla *phronetik* bir vasıf taşımaktadır. Çünkü yasa-yapım, *Yasaya dair alethik* ve aşkınsal kurgunun terk edilerek, onu, insani *epokhalite* bağlamında yeniden düzenlemek anlamına gelir. *Thesmoi*'nin yerini *nomoi*'nin alması bu nedenle anlamlıdır: tanrısal olanla ilişki-

lendirilmiş ve böylece insani olanın epokhal bağlamından muaf tutularak sonsuz kalıcılığa ve sürekliliğe sahip olan Yasa yerine, insani varoluşun olanaklı ve fakat sınırlı bağlamıyla ilişkili tutulan ve bu anlamıyla pratik bilgeliğin bir göstergesi ve ürünü olan bir yasa düşüncesi getirilmiştir. Yasa-yapım, doğası gereği *phronetik* vasıfla iç içedir, çünkü yasa yapmak, insani bir etkinliğin merkezinde kurulan bir ilişkinin biçimlenmesi demektir. Zira *phronetik* bir etkinlik olarak yasa-yapım, kendinde politik anlam taşıyan Yasa ideası yerine, insani varoluşun eidetik yansıması olarak gelişen ve böylece varoluşu politikleştiren bir eylemlilik düzeyinde somutlanır. Diğer bir deyişle yasa-yapım, aşkınlığın bilgisi değil, tersine, pratik bilgeliğin somutlanması anlamında politik olanın biza-tihi kendisidir.

Öyleyse politika, *phronetik* bir vasıfla donatılmış bir varoluştur ve Aristoteles için politika, bir tür yaşama biçimidir. Aristoteles'in bunu neden *bios-politikos* şeklinde düşündüğünü daha net kavrayabiliriz. *Bios politikos*, filozofun *Nikomakhos'a Etik*'te öne sürdüğü gibi, yalın yaşam anlamına gelen *zoe*'den farklı olarak, *belli bir yaşam biçimi* anlamı taşır. *Zoe* ise, *zoion* sözcüğünden türeyerek, türlerin diğerlerine indirgenemeyen tekil formlarını, yani ne-ise-o-olma tarzlarını içeren bir var-olma anlamına gelir<sup>10</sup>. Buradaki anlamıyla yaşam (*zoe*), yaşamın organik formunu, yani yalın ve biyolojik doğasını içerir anlamını karşılamaktadır. Fakat Aristoteles'in bahsettiği *bios*, türsel yaşama aittir; yani bir varoluşun, içinde yer aldığı türle ortaklığı deneyimlemesine karşılık gelen bir yaşam mefhumuna işaret eder. Bu yaşam formu, türsel olması nedeniyle, varoluşun biyolojik olanın dışına taşınmak suretiyle belli bir ortaklık deneyimine tekabül eder. Bu nedenle *zoe* ile *bios* arasında aslında Platoncu bir ikilik kurmaz Aristoteles; *zoe*,

---

<sup>10</sup> N. Depraz, "Animal", B. Cassin (der). *Dictionary of Untranslatables* (içinde), Princeton: Princeton University Press, 2014, s. 34

*bios*'un potansiyel halidir ve *bios*, tamamen bu potansiyellik içinden doğar<sup>11</sup>.

*Phronesis*, tam da bu nedenle, *bios-politikos*'u hem üreten fakat hem de onu zorunlu olarak üretmek durumunda kalan bir devinimin yansımasıdır ve Aristotelesçi politika felsefesinin en kritik yeri bu noktada belirginleşir. Zira Aristoteles, politik yaşamayı ya da yasa yapmayı, halihazırda mevcut halde bulunan bir bilgi sahipliği ile ilişkilendirmeksizin, bunun tümüyle olumsal potansiyel bağlamına odaklanır. Başka bir deyişle, insanın yaşamak ile amaçsal olarak bağlandığı belirgin bir politik rejim yoktur; çünkü bunu belirleyecek olan şey insani varoluşun devinme biçimidir. Tam da bu nedenle Aristoteles, pek çok [politik] rejim olmasından ötürü, bu rejimlere denk düşen yurttaşlık biçimlerinin olduğunu söyler<sup>12</sup>. Bunun açık anlamı, erdemlilik, sadece politik rejimde yaşamak ile özdeş tutulmaz; çünkü erdemlilik, içinde yaşanılan rejim ile uygun olmaktır. Zira erdemlilik, rejimi kuran ya da onu neden sel kılan içkin devindiricidir. Bu yüzden Aristoteles iyi-kötü tartışmasına burada hiç girmez, fakat onun yerine rejimler dönüşü adı verilen geleneksel yaklaşıma yeni bir yorum getirir. Burada Aristoteles, *monarşi*, *aristokrasi* ve *politeia* olarak belirlenen klasik üçlünün olumsuz karşılıkları olarak *tiranlık*, *oligarşi* ve *demokrasi* mefhumlarını yerleştirir. Bu mefhumlar, bir kenti kent yapan tipik bölünmeyi yaratan unsurlar arası bölünmeler ve bu bölünme nedeniyle kurulan ilişkilere göre belirlenir<sup>13</sup>. Her rejim, kendine mahsus bir varoluşa göre kurulur ve bu nedenle her rejim, özsel olarak belirli bir varoluş biçiminin yansımasıdır. İşte buradan da *Anayasa* düşüncesi ortaya çıkar: bizim anayasa adıyla andığımız şey, Aristoteles'te *politeia* sözcüğünün karşılığıdır. Ve Aristoteles, bu sözcüğü, politika biliminin ereği ve

---

<sup>11</sup> R. Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, s. 14.

<sup>12</sup> *Politika*, II, 1276b31

<sup>13</sup> *Politika*, III, 1289b27-1290a30

nedeni olarak kavrar – diğ er bir deyişle, politeia, halihazırdaki rejimleri yapısal ya da kurumsal olarak değıl, varoluşsal açıdan incelemenin sonucudur ve ideal politik rejim, hem politik yapı, yasa ve kurumları; hem de insani varoluşu kapsayan b ut nl k   açıdan inceleme yönteminin bir sonucudur. *Politeia*, bu anlamda, herhangi bir toplumda yaşayan insanları örgütlemenin ana ilkelerini belirleme ediminden doğar. Bu ilkeleri saptamak ise, karşılaştırma yapmak ve insani varoluş ile ilişkilendirilmiş rejim türlerini yine insani varoluşu baz alarak değerlendirmek ile mümkün olur.

Dolayısıyla politik rejimin doğru biçimini kurmak, en temelde, hem akısal (noetik) bir etkinliktir, çünkü ilkeleri saptarken başvurulan ölçüt insani varoluşun devinim ilkesi olan nous'tur (akıl); fakat hem de politik rejimi kurma meselesi *phronetik* bir etkinliğe tekabül eder, çünkü politik rejim meselesi, *yaşayan insandan* bağımsız ele alınmaz. Tekrar etmek gerekirse, insan, tanrısal varoluş ile donatılmadığından, yani teorik yaşam (*bios theoretikos*) deneyimi imkansız olduğundan, ikinci en iyi yaşam biçimi olan politik yaşama (*bios politikos*) sahiptir. Teorik yaşam, vücuda gelme zorunluluğu olmaksızın her an her yerde ömür sürebilen sonsuzluk yaşamıdır ve bu nedenle tanrıya aittir. Politika ise, varoluşun *epokhal* vasfından dolayı, belirli zaman-mekan kısıtlılığına dayalı yaşama tekabül eder. İşte politik rejim, varoluşun *epokhalitesinden* türer ve ideal rejimi kurmak tümüyle bu *epokhe* sorunu ile irtibatlıdır. Doğru yasa, doğru rejim, doğru politika, vb. sorularının kökeninde, daima, indirgenemeyen bir eksiklik, daha doğrusu varoluşu politik olmaya doğru yönlendiren içkin bir devinim vardır. Bu içkin devinim, varoluşun tamamlanması için varlığı kendi dışına doğru iter; çünkü varoluşun ereği varlığın kendisinde sağlanamamaktadır. Burada yeniden yaşamsal ayrımlara dönüyoruz; hatırlarsanız *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles'in     nc  biçim olarak bahsettiği haz yaşamı (*bios-apolaustikos*) olarak adlandırılan ve varlığın kendindeki yeterliğini karşıla-

yan sözcük, aslında insan ile hayvan arasındaki net ayrımın henüz kurulmadığı evreye tekabül eder. Burada varlık, kendinde bir amaca sahiptir ve yine hatırlarsanız burada devreye söz değil ses girer – yani varlık sadece kendiyle konuşur.

Fakat politik yaşam, varlığın kendi dışına çıkması ve kendi varlığını başkaları ile bir arada olma üzerinden tamamlaması anlamında, varlığın yalın yaşamdan toplu yaşama geçmesini ifade eder. Buraya kadar hikayeyi biliyoruz. Ancak bizi asıl ilgilendiren, politik yaşamın hem noetik hem de *phronetik* vasfından kaynaklı olan varoluşsal çerçevesidir. Çünkü biliyoruz ki Aristoteles, politik yaşam meselesini hem bir yasa-yapım yoluyla kurulan bir örgütlülük düzeyine, fakat hem de bu yasa yapım sürecini içkin olarak nedensel kılan ve onu devindiren bir eyleme biçimine indirgemeye uğraşmaktadır. Kısaca politika bilimi, yasanın bilgisi ile yasayı yapmak arasındaki korelasyona, bu ikisini birbiriyle irtibatlandıracak bir *üçüncüyü* türetmenin peşinde koşar.

Peki nedir bu *üçüncü*? Bu, Aristotelesçi politika felsefesinin *phronetik* vasfını kuran ana bağlamdır ve burada dikkatimizi tamamen söz konusu bağlayıcı işleve çekmemiz gerekmektedir. Bu bağlayıcı etmen, yani yasanın bilgisi ile pratiğini eş-zamanlı ve eş-biçimli olarak belirli bir eidetik vasıfta gerçekleştiren unsur, yasayı bilmek ile yasayı pratiğe dökmek süreçlerinden önce gelen ve fakat her ikisini de koşullayan bir içkinliktir. Burada kritik olan husus, yasayı pratik kılmak değil, fakat yaşamın ereksel bağlamını inşa edebilmek için belirli bir yasa nezdinde örgütlenme gerekliliğini kavrama yetisidir. Başka bir deyişle, *phronesis*, zorunlu olarak noetika tarafından koşullanmaktadır. Bu nedenle, politikayı var eden pratik bilgeliğin (*phronesis*), söz konusu pratiğin edimsel kılınabileceği bir örgütlenmeyi (Polis) kendisine temel alması anlamındaki klasik kabule dayanarak, söz konusu *phronetik* vasfın aslında içkin bir zorunluluktan, yani varoluşun *epokhal* vasfından kaynaklandığını belirtmemiz gerekmektedir. Bu nedenle yasa

yapmak ya da *politeia* inşa etmek, Aristoteles'te yalnızca bir yeti ya da ayrıcalık değil, aynı zamanda varoluşsal bir zorunluluk ya da varoluşun ereksel yönelimindeki bir aşamadır. Aristotelesçi politika felsefesindeki *phronetik* vafsin en kritik noktası, politikayı etik ile irtibatlı kılan yaşama pratiğinin aslında, en temelde, varoluşsal bir devinime işaret ediyor olmasıdır. Politika, sadece insanlar arası düzeyde gelişen bir örgütlenme ya da ilişki değildir; politika, en temelde, insanın kendisindeki bir dönüşümden kaynaklı bir varoluş biçimidir. Politika biliminin araştırması olan kent yaşamı (site), insanların hem birlikte deneyimleyebilecekleri en üstün örgütlenmenin bilgisini, fakat hem de tek tek insanların tekil olarak yaşadıkları ancak türsel ortaklığa ait oldukları bir insansal varoluşun ereksel aşımını temsil etmektedir. Bu nedenle politika bilimi, insani varoluşun ereğinin ve bunun olanakları ile sınırlarının bilinmesine dayalı gerçekleşen bir etkinliği kapsamak zorundadır. İşte *phronesis*, bu anlamıyla, sadece pratik bilgeliği karşılamaz; o, aynı zamanda, insani eyleme gücünün sınırını, olanağını, kapasitesini de içeren bir pratiklik bilgisidir. *Phronesis*, yalnızca *praksis* halindeki politika değildir; fakat bu praksisin anlamlı sınırlarını belirten *epokhalite* göstergesidir.

Kent yaşamının *phronesis* ile irtibatlı kılınma biçimini bu yüzden önemsiyorum. Polis, insani varoluşun ulaşabileceği en üstün biçimdir; çünkü bundan sonrası politik yaşama ihtiyaç duymayan tanrıya aittir. Polis, bu anlamıyla, yalnızca insansal varoluşun kapasitesini ve olanaklarını belirtmez; burada sözü edilen şey, aynı zamanda söz konusu varoluşun sınırlılığı ve zorunluluğudur. Politik hayvan olmak (*zoon politicon*), bu anlamda bir yeti ya da ayırım ölçüsü değildir sadece, o aynı zamanda bir zorunluluktur. Ve politika bilimi, söz konusu zorunluluğun imlediği yasayı bulma amacıyla geliştirilen eylemler bütünü olması nedeniyle *phronetik*dir: çünkü insani varoluşu düzenleyecek olan örgütlenme bilgisi, tümüyle insani olanın içerisinden türetilmektedir. Bu yüzden politika, canlı ve



yaşayan insanın bilimidir ve yine bu nedenle insanı canlılık formu içinde ele almak zorundadır. Politika biliminin *phronesis* ile irtibatı, insanın yaşayan varlık olmasından ve politikanın da insanın yaşayan varlık olmasından türeyen bir varoluş formuna tekabül etmesinden doğmaktadır<sup>14</sup>.

Şimdi burada tüm bu tartışmayı özetleyen bir pasaj var ve Aristoteles burada *phronetik* özneyi tarif etmektedir. *Phronetik* özne olarak *phronimos*, politikayı var eden tüm nedenlerin bilgisini, uygun pratiklik aracılığı ile somutlayan ve böylece bilgi ile pratiği birbiriyle örtüştüren kişidir. Fakat bu öznenin asıl işlevi, bilgi ile pratiği uyumlamak değil, pratiğin sınırlı bağlamı ile bilginin soyut bağlamı arasındaki ilişkiyi kavrayabilmesidir. Buradaki denge, insani bir müdahale ile değil, insani varoluşun *epokhal* vasfının devreye sokulması ile sağlanmaktadır. Başka bir ifadeyle, *phronimos* ile Sokrates figürü arasında net bir ayrım bulunmaktadır: Sokrates, hakikatin bilgisine sahip olmasından dolayı, somut yaşamla daima arasına mesafe koyma zorunluluğu hisseden bir öznedir ve bu öznenin varoluşunda travmatik bir deneyim bulunmaktadır. Sokrates, hakikat ile insani varoluş arasındaki mesafeyi vurgulama misyonu nedeniyle siteden dışlanır. Oysa *phronimos*, hakikatin bilgisine, insani varoluş adına sahip olmasından ötürü, insanın gerçekleştirebileceği ve gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğu pratikliğin bilgisini hayata geçirir. O, yani *phronimos*, bu nedenle Aristoteles tarafından Sokratik figürü çağrıştıran “iyi” sıfatıyla değil, somutlukta karşılığı bulunabilecek olan yetkinliği çağrıştıran “mükemmellik” sıfatı ile ifade edilir. Aradaki fark önemlidir; çünkü Aristoteles, hakikatin söylenmesinin yeterli gelmediği bir Sokratik duruma karşın *phronimos*’un *phronetik* eylem aracılığı ile deneyimlenebilir bir

---

<sup>14</sup> *Nikomakhos’a Etik*, I, 1094a29-1094b2

bilgeliliğin öznesi olduğunu ima eder<sup>15</sup>. Nitekim Aristoteles bunu şu şekilde açıklar:

“O halde, bir politikacı [*phronimos*] ruhun kısımlarına ve onların eylemlerine uygun olarak yasa yaparken...özellikle de daha iyi olanlara ve gaye olanlara bakmalıdır. Yaşam tarzları ve eylemlerin ayrımları söz konusu olduğunda yine aynı şekilde yasa yapmalıdır”<sup>16</sup>.

Burada Aristoteles’in demek istediği şudur: yasa yapmak, salt bilgiye sahip olmakla ilgili değildir, çünkü yasanın [tümel] bilgisi insani varoluşu aşar. Oysa ki yasa, insani varoluşun ereksel bağlamından ve onu devindiren doğasından kaynaklanıyorsa, zorunlu olarak, insani olanla irtibatlı olmak, ya da öyle kılınmak zorundadır. İşte bu dolayımlayıcı etken noetikanın kendisidir; varoluşun ereksel bilgisi ile onun özdeksel bilgisi arasındaki *epokhal* irtibatı kurmayı sağlayan şey olarak noetika, insani olanı aşan Yasa bilgisini, insani olanın hem kavrayabileceği fakat hem de pratik bilgelik düzeyinde işler kılabilceği bir somutluğa indirgeyebilme vasfı ve olanağıdır. Yasa-yapıcı özne ya da kelimenin geniş anlamıyla Politikacı olarak *phronimos*, Platoncu filozof kraldan farklı olarak, sadece alethik bilgiye sahip olmamalıdır. *Phronimos*, yasanın alethik bilgisi ile insani varoluşun *epokhal* vasfı arasındaki mesafeyi baz alarak yasayı inşa edecek bir bilgeliktir. Bu bilgelik, Platon tarafından dışlanan somut varoluşun yeniden politika felsefesine dahil edilmesi nedeniyle anlamlıdır.

---

<sup>15</sup> C. A. B. Khan, “Aristotle’s Moral Expert: The *Phronimos*”, L. Rasmussen (der), *Ethics Expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications* (içinde), Dordrecht: Springer, 2005, s. 44

<sup>16</sup> *Politika*, VII, 1333a37

# BIYONOETİKA'NIN DOĞUŞU

Efe Baştürk

(...) *biyo-noetika*, Aristoteles'in insan olarak andığı varoluş formuna doğrudan tekabül eder. Zira insan, Aristoteles'te, kendi potansiyelini kendinden barındıran, ancak bu potansiyele başkaları-ile-birlikte ulaşabilen topluluksal bir varlık olarak ele alınır. Bu yönüyle insan, kendi potansiyelini akıl (*nous*) yoluyla kendinde mahsus bir içkinlik olarak kavrayarak, yani kendini kendinde bir aşma nesnesine indirgeyerek kendi potansiyeline erişebilen bir canlı türüdür. *Nous'un*, yani aklın işlevi, tam da bu anlamda insanın dışsal bir bilgiye sahip olmasında değil, kendi potansiyelini kendinde kavraması ve bu kavrayışla kendini dönüştürmesi bağlamında ortaya çıkar. Fakat *nous'un* işlevsel olabilmesi, insanın saf kendiliğini bir anlama nesnesine ve oradan da aşma nesnesine dönüştürebilmesine bağlıdır (...) Politikanın biyo-noetik bir form olarak ele alınmasından kasıt, böylece ortaya çıkar: Aristotelesçi anlamda politika, insanın insan-oluşu ile yakından bağlantılıdır ve insan, içkin potansiyeline erişebildiği, yani yetkinleşebildiği oranda politikleşir (...) Politika, (...) insanın kendini diyalektik olarak aşması ile meydana gelen bir varoluş formudur ve insan bu yaşam formuna, akıl vasıtasıyla kendini nesneleştirip dönüştürebilmesiyle erişebilir. Biyo-noetika, insanın *zoon politikon'a* dönüşmesinin temelinde yer alan gerekli bir öznelleşme sürecidir: insan, kendini biyo-noetik kılarak, yani kendini yalın bir biyolojik form olarak görmenin ötesine geçerek kendi potansiyeline ve yetkinliğine – yani politik olanın kendisine – ulaşabilir.

[www.siyasalkitap.com](http://www.siyasalkitap.com)



[www.phoenixyayinevi.com](http://www.phoenixyayinevi.com)

