

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

ARİSTOTELES VE SPİNOZA'DA DUYGULANIM-AKIL İLİŞKİSİ

Candaş BOLGÜL

Danışman

Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2016



T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Aristoteles ve Spinoza’da Duygulanım-Akıl İlişkisi” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel etik kurallara ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

09/08/2016

Candaş BOLGÜL

Mersin Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Candaş BOLGÜL tarafından hazırlanan "Aristoteles ve Spinoza'da Duygulanım-Akıl İlişkisi" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız

Üye



Prof.Dr.Taşkıner KETENCİ
(Danışman)



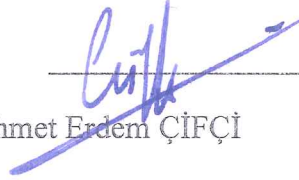


Üye
Prof.Dr.Kamuran ELBEYOĞLU





Üye
Doç.Dr.Ahmet Erdem ÇİFÇİ



Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım

Onay

Prof.Dr. Süleyman DEĞİRMEN
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Bu çalışmada yapmaya çalıştığımız, felsefe tarihi boyunca insan eylemini belirleyen güçler olarak düşünülen *duygulanımlar* ve *akıl* arasındaki ilişkinin, Aristoteles ve Spinoza felsefelerinde nasıl kurulduğunu gözler önüne sermek; iki filozofun konuyla ilgili olarak geliştirdikleri düşünceler üzerinden bir karşılaştırmayı ve değerlendirmeyi olanaklı kılmaktır.

Her iki filozof duygulanım akıl ilişkisini, aklın duygulanımlar üstündeki biçimlendirici etkisi üzerinden ortaya koymaktadır. Akıl böyle bir etkiyle sadece duygulanımları değil, aynı zamanda insan eylemlerini de biçimlendirir. En genel anlamda, Aristoteles'te insanda bilgi ortaya koyma olanağı olarak düşünülen, Spinoza'da ise şeyleri tabi oldukları zorunlulukla kesin olarak bilen bir bilgi türü olarak ortaya konan akıl, duygulanımlara etki eder. Bu, *bilginin* duygulanımlar üstündeki belirleyici etkisi olarak da düşünülebilir. Bilgi burada hem *iyi* ve *kötünün* bilgisi, hem de insanı yaşamda *iyiye* ulaştıracak olanın bilgisi olarak düşünülebilir. Aklın duygulanımlara etkisi, her iki filozof açısından da ilk elde böyle bir bilgiye ulaştırmasından doğar.

Aklın duygulanımlar üzerindeki biçimlendirici etkisinin iki büyük felsefe sisteminde nasıl gerçekleştiği ve insan yaşamı açısından ne ifade ettiği bu çalışmanın başlıca çıkış noktasıdır.

Çalışma boyunca desteği ve hoşgörüsü ile öneri ve eleştirilerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Taşkıner Ketenci başta olmak üzere, bu çalışmaya herhangi bir şekilde katkıda bulunan herkese teşekkür ederim.

Candaş BOLGÜL

ÖZET

ARİSTOTELES VE SPİNOZA'DA DUYGULANIM-AKIL İLİŞKİSİ

Bu çalışma, insanda aklın duygulanımlar üzerindeki etkisini Aristoteles ve Spinoza felsefeleri çerçevesinde ortaya koymakta ve iki filozofun düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapma olanağı yaratmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın Aristoteles'e ayrılan ilk bölümünde öncelikle, Aristoteles'in konuyu insanın ontolojik yapısı bağlamında nasıl ele aldığı işlenmiştir. Onun insan tasarımıyla yola çıkılmış; duygulanım akıl ilişkisinin asıl kurduğu, insan ruhuyla ilgisinde gösterilmiştir. Aristoteles'in, duygulanım akıl ilişkisiyle ortaya çıkan *karakter erdemlerini* işleyiş biçimi yine bu bölümde açıklanmıştır. Bunun yanında Aristoteles'te *akıl* kavramı altında düşünülen *us*, *aklı başındalık*, *bilim*, *bilgelik*, *sanat* kavramları ele alınmış; bunlar içinde de özellikle, duygulanım akıl ilişkisinden doğan erdemleri ortaya çıkaran *aklı başındalık* ve *us* kavramlarına odaklanılmıştır. Aklın duygulanımlarda *orta olmayı* nasıl sağladığı; *tercih*, *alışkanlık*, *huy* kavramları bağlamında açıklanmış, ayrıca *haz*, *acı* ve *arzu* kavramlarının Aristoteles'te nasıl anlamlandırıldığı gösterilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, aklın duygulanımlara etkisi Spinoza felsefesi açısından ele alınmaktadır. Bu bölümde ilk olarak Spinoza'nın bütün bir felsefesini dayandırdığı ontolojisine odaklanılmış; *Tanrı*, *sıfat*, *tavır*, *neden*, *etki*, *zorunluluk* gibi temel kavramlar ele alınmıştır. İnsanda *imgelem* ve *akıl*'ın ne anlama geldiğine yine bu bölümde yer verilmiştir. Daha sonra insandaki üç temel *duygu* olarak *sevinç*, *keder* ve *arzunun* Spinoza etiğinde ne anlama geldiği, tüm duyguların bu üç duygunun çeşitlenmesi olarak nasıl açıklandığı gözler önüne serilmiştir. Duyguların, Spinoza etiğinin temel kavramlarından *conatus* ile ilişkisi de bu bölümün temel meselelerindedir. Ayrıca

Spinoza'nın *edilgin* ve *etkin duygular* arasında, bilgi türlerine dayanarak yaptığı ayırım da burada işlenmiştir.

Üçüncü bölümde, iki filozofa göre de, *erdem*in aklın duygulanımlar üzerindeki etkisini gösterdiği *arzu* bağlamında ileri sürülmektedir. Ayrıca iki filozof *akrasia* kavramı üzerinden karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: duygulanım, duygu, sevinç, keder, arzu, akıl, erdem, bilgi.



ABSTRACT

AFFECTION-REASON RELATION IN ARISTOTLE AND SPINOZA

This study concentrates on reason's effects on human affections in Aristotle's and Spinoza's philosophies; it aims to compare and contrast two philosophers in this context.

The first Chapter of this study devoted to Aristotle mainly describes how Aristotle treats the subject in the context of the ontological structure of the human. Departing from his conceptualization of human reason, the study elaborates how he establishes the relation between affection and reason in relation to human soul. This Chapter also displays Aristotle's manner of treating *virtues of character* emerging from affection-reason relation. In addition, notions conceptualized under the concept of reason such as *understanding*, *intelligence (practical wisdom)*, *scientific knowledge*, *wisdom* and *craft* are studied with a special emphasis on *intelligence* and *understanding*. The Chapter explains how reason provides *to be intermediate* about affections in the context of *decision*, *habit* and *state (temperament)*; finally the Chapter focuses on how Aristotle defines concepts such as *pleasure*, *pain* and *desire*.

In the second Chapter, Spinoza's treatment of reason's effects on human affections is studied. Firstly, the Chapter provides Spinoza's ontology upon which he bases all his philosophy, with the definitions of his basic concepts such as *God*, *attribute*, *mode*, *cause*, *effect* and *necessity*. Also in this Chapter *imagination* and *reason (intellect)* are defined. As three essential human *emotions*, *pleasure*, *pain* and *desire* are explained, displaying that all other human emotions are variations of these three emotions. Also another important focus of this Chapter is the relation of emotions with *conatus*, one of the

main concepts of Spinoza's ethics. This Chapter also displays how Spinoza differentiates between *passive* and *active emotions* based on types of knowledge.

In Chapter 3, the study claims that, for both of the philosophers, the *virtue* shows the effects of reason on the affections in the context of *desire*. Also, two philosophers are compared in terms of the concept of *acrasia*.

Key Words: affection, emotion, pleasure, pain, desire, reason, virtue, knowledge.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: ARİSTOTELES	7
I.1. Aristoteles'in Konuyu İnceleme Tarzı	7
I.1.1. Duygulanım-Akıl İlişkisinin İyi Ereğine Yönelik İncelenişi	14
I.2. Ruhun Bir Etkinliği Olarak Erdem Düşüncesi.....	18
I.2.1. Ruh Beden İlişkisinde Duygulanımlar ve Akıl.....	19
I.2.2. İnsan Ruhundaki Olanaklar (İnsansal Olanaklar).....	33
I.3. Duygulanım-Akıl İlişkisinin Ürünü Olarak: Karakter Erdemleri	40
II.BÖLÜM: SPİNOZA	50
II.1. Spinoza'nın Konuyu İnceleme Tarzı	50
II.1.1. İmgelem ve Özgür İsteme Yanılsaması.....	55
II.1.2. Akıl ve Ortak Kavramlar	63
II.2. Spinoza Düşüncesinde Conatus ve Duygulanımlar	67
II.2.1. Var oluş Direnci Olarak Conatus.....	67
II.2.2. Sevinç ve Kederin İfadeleri Olarak Duygular	71

II.3. Duygulanım-Akıl İlişkisinin Kendisi Olarak Erdem	81
III. BÖLÜM: ARİSTOTELES VE SPİNOZA'YA GENEL BAKIŞ	89
III.1. Aklın (Bilginin) Sevinç, Keder ve Arzuyla Etkileşimi: Erdem.....	89
SONUÇ	100
KAYNAKÇA	109



GİRİŞ

Hem Aristoteles hem de Spinoza felsefelerinde akıl, duygulanımlar üzerinde değişikliğe yol açabilen bir güç olarak düşünülür. Duygulanım ise, insanın şu ya da bu şeyden aldığı belirli bir etkiye işaret eder. Arzu duyma, öfkelenme, sevinç duyma, sevmeye, üzüntü duyma, nefret etme, kıskanma, utanma vs. gibi duygulanımlar bir nesnenin ya da başka bir insanın insan üzerinde bıraktığı bir etkiyi ifade ederler. Duygulanımların her biri ise insanı belli tarzda bir eyleme sevk eder. Bu eylemin ne şekilde gerçekleşeceği duygulanımların durumuna bağlıdır: Söz gelimi, çok güçlü bir şekilde sevinç duymanın yol açacağı eylemle, küçük bir sevincin insanı sürükleyeceği eylem birbirinden farklıdır. Aynı şekilde bir korku duygusunun yol açacağı eylemle, bir nefret duygusunun yol açacağı eylem de aynı değildir. Bunun yanında farklı koşullar altında ortaya çıkan ve aynı adla anılan duyguların yol açacakları eylemler de farklı farklıdır. Örneğin sevilen birine duyulan öfke ile nefret edilen birine duyulan öfke, insanı farklı tarzlarda eylemde bulunmaya götürür. Durum böyleyken, insanın duygulanımlar konusunda belli bir durumda olabilmesinin yaşamsal önemi açıktır. Duygulanımların bu önemi, insan eylemindeki belirleyici güçlerinden kaynaklanır.

Aristoteles ve Spinoza açısından aklın önemi tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Akıl, duygulanımlar üzerindeki dönüştürücü etkisiyle, eyleme etkide bulunur. Bunun nasıl gerçekleştiğine dair Aristoteles ve Spinoza'nın düşünceleri bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Peki aklın duygulanımlar dolayısıyla eyleme etki etmesinin insan yaşamı açısından doğuracağı sonuç nedir? Hem Aristoteles hem de Spinoza'nın bu soruya verecekleri yanıt, onların *iyi* kavramını nasıl tasarladıklarıyla ilişkilidir.

Hem Aristoteles hem Spinoza, *akılı*, insanın *iyi* olanı bilmesini ve bu sayede de gerçekleştirmesini sağlayan güç olarak tasarlar. Her iki filozof açısından da *iyi* olan *bilgiyle* ulaşılabilir. Her tek durumda, insan kendisi için iyi olan hakkında bilgiyle yargıda bulunabilir. Kendisini bilen, eylemini gerçekleştireceği koşulları akılla göz önüne alabilen insan, kendisi için iyi olanı bilir ve gerçekleştirebilir. Dolayısıyla her iki filozof için de *bilgi* ve *iyi* kavramları arasında önemli bir bağ söz konusudur.

Aristoteles ve Spinoza felsefelerinde insan için iyi olan *erdem* (*arete/virtus*) adını alır. Erdem her iki filozofta da *akla uygun uygulanabilme* ve *akla uygun eylemde bulunabilme* gücünü ifade eder. Bunun yanında, *erdem* (*iyi*) konusunda her iki filozof da genel ölçütler geliştirmeye çalışmışlardır. Bu ölçütler, bir insanın eylemine erdemli denilen her durumda, aslında olan bitenin en genel anlamda ne olduğunu ortaya koyan ölçütlerdir. Aristoteles bu ölçütü uygulanımlarda *orta olma* (*mesotes*) olarak tespit edecektir; ancak bu *ortanın* yine de kesin bir şekilde belirlenemeyeceğini, her tek durumda farklı olacağını belirtecektir (Aristoteles, 1890/2005a). Bu ortayı belirleyen ise Aristoteles'e göre insanın *ussal* (*nous*) bir olanağı olan *aklı başındalık* (*phronesis*). Aklı başındalık insanı eylemle ilgili doğruya ulaştırın yetidir ve kökenini *akılda* (*logos*) bulur. *Us*, pratik alanla ilgili olduğu kadarıyla, eylemin ereğini ya da ilkesini belirleyen akıl yetisiyken, *aklı başındalık* "ilkenin somut bir forma bürüneceği şekilde eyleme kabiliyetidir" (MacIntyre, 1991/2001a:85). Öyleyse aklı başındalığı, usun koyduğu doğru ilkeyi yaşamda uygulama becerisi olarak tanımlamak mümkündür.

Aristoteles'e göre bir *düşünce erdemi* olarak aklı başındalık, diğer düşünce erdemleri *us* (*nous*), *bilim* (*episteme*), *bilgelik* (*sophia*) ve *sanat* (*tekhne*) gibi, kökenini insan ruhunun *akıllı* (*logos*) yanında bulur. Bununla beraber insan ruhunun *iştah duyan* ya da *arzulayan* bir yanı da söz konusudur. Aklı başındalık, kökenini insan ruhunun akıllı

yanında bulmakla beraber, etkinliğini ruhun arzulayan yanıyla gerçekleştirir. *Aklı başında* (*phronimos*) insan, *düşünüp taşınmasıyla* (*bouleusis*) arzusuna yön verebilen insandır. *Arzu* (*oreksis*) ise Aristoteles düşüncesinde ilk olarak *kör arzu* ya da *iştah* (*epithymia*) anlamına gelir. *İştah*, insanda ruhun yalnızca *duyumlama* (*aisthesis*) ve *phantasia* (*imgeleme*) yetilerinin etkinliğiyle ortaya çıkar. *Duygulanım* (*pathos*) ise iştah türündeki arzuyu ortaya çıkaran bedensel bir etkiyi belirtir. Öyleyse iştahı belirleyen insanın edilgin biçimde maruz kaldığı duygulanımlardır. Bu duygulanımlar, akıldan hiçbir şekilde pay almayan; ilk anda ortaya çıkacak *hazzın* (*hedone*) ve *acı*nın (*lüpe*) gereklerini yerine getirme şeklinde insanı belirleyen *edilgilerdir* (*pathos*)¹. Dolayısıyla iştah türündeki arzu düşünüp taşınmaksızın hazza yönelme ve acıdan kaçınma şeklindedir; usun koyduğu ilkeyle belirlenmemiştir. Ancak arzu, insanda usa uygun bir tarzda da şekillenebilir. Aristoteles'e göre *duygulanımlarda ve arzularda orta olma* olarak ortaya konabilecek olan *karakter erdemlerini* ortaya çıkaran da, arzunun usun koyduğu ilkeye uygun bir şekilde duyulması; aynı anlama gelmek üzere usa uygun bir şekilde duygulanılmasıdır.

Öyleyse karakter erdemleri ilk elde duygulanım akıl ilişkisi ile ortaya çıkan erdemlerdir. Bu erdemler ilk önce *usa uygun olanın seçilmesi* yani *tercih* (*proairesis*); daha sonra da usa uygun seçimin *alışkanlık* (*ethos*) haline getirilmesi ile edinilirler. İnsan, düşünüp taşınmasının sonucu olan tercihleriyle kör iştaha karşı koyabilir; anlık duygulanımlarla harekete geçmekten kaçınabilir. Bu tercihlere süreklilik kazandırarak da usa uygun bir şekilde arzu duymaya alışabilir. Usa uygun arzu isabetli eylemi de beraberinde getirecektir. Böylece Aristoteles karakter erdemlerini usa uygun tercihlerde bulunarak kazanılan, duygulanımlarla ilgili orta olma *huyları* (*heksis*) olarak ortaya koyacaktır.

¹ "Pathos" duygulanım anlamına geldiği gibi; bir duygulanım söz konusu olduğunda insanın etki eden değil, etki alan ve bu etki tarafından belirlenen durumuna vurguyu içeren *edilgi* (*tutku*) anlamında da kullanılır.

Aristoteles düşüncesinde erdemın bir huy olarak ele alınması, aklın pratik yaşamda etkin kılınma yöntemini göstermesi açısından önemlidir. Erdem türündeki huy, belirli bir konuda, insanın çabalarıyla sonradan edinilmiş usa uygun sağlam bir *karakter (ethos)* özelliğine işaret eder:

Aristoteles, bir erdemın alışılmış eylemde ortaya konmuş kişisel bir karakter özelliği olduğunu söyler. “Alışılmış” [vurgusu] önemlidir. Örneğin dürüstlük erdemi sadece arada sırada ya da kendi yararına olduğu zaman doğruyu söyleyen biri tarafından sahip olunan [bir şey] değildir. Dürüst insan doğası gereği doğru sözlüdür; onun eylemleri “sıkı ve değişmez bir karakterden kaynaklanır. (Rachels, 2003: 175-176).

Böylece duygulanımların akıl tarafından belirlenmesi ve bunun bir karakter özelliği haline getirilmesiyle ortaya çıkan erdemler, Aristoteles düşüncesinde duygulanımlarla ilgili insanın *iyi durumda olmasını (eupraksia)* sağlayan huylar olarak ortaya konur. Bu *iyi durumda olmanın* göstergesi ise, duygulanımların *aşırı* ya da *eksik* olmaması; gerektiği biçimde –orta olmalar olarak- yaşanmasıdır.

Spinoza erdemlilikle ilgili çok daha kesin bir gösterge ortaya koyacaktır. O, erdemi kendi var oluşunu koruma çabasıyla eşleştirecek; var oluşuna katkıda bulunabildiği sürece bir insanı erdemli olarak nitelendirecektir (Spinoza, 1905/2006). İnsanın var oluşuna katkıda bulunabilmesi ise *etkileşimlerini* kendi doğası bakımından yaratacakları sonuçlarla bilmesini gerektirir. İnsan tekil bir şey, bir *birey (individuum)* olarak diğer tekil şeylerle etkileşime girdiğinde onda bir *duygulanım (affectio)* ortaya çıkar. Duygulanım Spinoza düşüncesinde *bedendeki (corpus)* bir değişim anlamına gelir. Bedendeki bir değişim ise zorunlu olarak *ruh (mens)*'taki bir değişim demektir. Zira Spinoza'ya göre ruh ve beden, bir ve aynı bireyin Tanrı'nın farklı *sıfatları (attributum)* altında ele alınmasından başka bir şey ifade etmezler. Bir duygulanım, Tanrı'nın *uzam (extensio)* sıfatı altında

düşünüldüğünde bedendeki bir ize; Tanrı'nın *düşünce (cogitatio)* sıfatı altında ele alındığında ise bedendeki bir izin *fikirine (idea)* işaret eder.

Bir duygulanım, bir birey olarak insanın *var oluş direncine (conatus)* etkisi bakımından bir *duygu (affectus)* anlamına gelir. Bir duygu, bu direnci arttırıyorsa *sevinç (laetitia)*, azaltıyorsa *keder (tristitia)* türünden bir duygudur. Spinoza'ya göre *insanın yönelimi; iştahı (appetitus)* ya da *arzusu (cupiditas)* sevinci arttırmak ve kederi azaltmak yönündedir. İnsan, gücü elverdiği ölçüde bu yönde çabalamaktadır. *Akılda (ratio; intellectus)* insanın bu çabasını yetkin kılan güç olarak ortaya konur.

Var oluş direncinin artması ya da azalması, Spinoza düşüncesinde, *etki gücünün (potentia agendi)* artması ya da azalması anlamına gelir. İnsan, duygulanımlarının *uygun nedeni (causa adaequata)* olduğunda bu durum onun etki gücünün işlediği anlamına gelir. Böyle bir durumda insan etkindir; kendi var oluşu ya da kendi doğası bakımından yararlı olanı gerçekleştiriyor demektir. Aksine kendindeki bir etkinin tam anlamıyla nedeni olamayan insan var oluşu hakkındaki hükmü kontrolü dışındaki süreçlere bırakmış demektir. Spinoza, bu durumda ise insanın edilgin olduğunu söyleyecektir. Tam bu noktada aklın, uygun nedenlerin bilgisiyle insanı etkin kılan; insanın kendi var oluşuna katkıda bulunmasını sağlayan güç olduğu vurgulanmalıdır. Bu bakımdan akıl, Spinoza'ya göre etkin sevinçlerin zorunlu nedenidir. Böylece keder türündeki duyguların herhangi bir şekilde akılla ilişkili olamayacağı; kaynaklarını sadece *akıl türündeki bilgidен yoksun olmada* bulabilecekleri de ortaya konmalıdır.

Hem Aristoteles hem de Spinoza, erdemi ortaya çıkaran duygulanım akıl ilişkisini, ontolojiye dayalı etiklerinde ele almışlardır. Bu çalışma, bir var olan olarak insanda *duygulanımın* ve *akılın* neye karşılık geldiğine ve iki filozofun bu ikisi arasındaki

ilişkiyi nasıl belirlediklerine odaklanmıştır. Bunu gerçekleştirirken her iki filozofun insan konusundaki ontolojik belirlemelerinden yola çıkmıştır. Zira duygulanım akıl ilişkisinin bu filozofların sistemlerindeki yerini belirlemek, onların ontolojilerinden yola çıkmayı gerektirmektedir. Filozofların kendi izledikleri yol bakımından da uygun olanın bu olduğu görülmektedir.



I. BÖLÜM: ARİSTOTELES

I.1. Aristoteles'in Konuyu İnceleme Tarzı

Duygulanım (pathos) ve akıl (logos) Aristoteles etiğinin merkezi kavramlarıdır. Etik Aristoteles'te politikanın başlangıcı olarak tasarlanır; *politika (politike)* bilimine bir giriş olarak. Zira Aristoteles'in *Politika* adlı eseri yine onun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin devamıdır. Politika Aristoteles'in bilimler sınıflamasında pratik bilimlerin içine dahil edilir. *Pratik bilimler (episteme praktike)*, nesnelere insanın yapıp etmeleri olan bilgilere dayanırlar. Söz konusu olan bu nesnelere "olduğundan başka türlü olabilecek" türden bir varlık alanına işaret ederler (Aristoteles, 1890/2005a). Aristoteles'e göre olduğundan başka türlü olabilen bir varlık alanında *kanılarla*² iş görülür. Pratik bilimler kategorisine konulabilecek olan Etik'te de yöntem budur: Kanılardan yola çıkmak ve ancak mümkün olduğu ölçüde kesinlik barındıran genellemeler yapmak; genel ilkeler ortaya koymak. Araştırılacak konuyla ilgili genel kanıları, kabulleri, yaygın biçimde öne sürülenleri ve daha önce konuyla ilgili yapılan araştırmaları ortaya koymak, daha sonra da bunların ne derece doğru olduklarını araştırmak Aristoteles'in Etik'teki yöntemidir. Etik yaşamda yapılanlara dayanılır ve bunlardan çıkan ilkeler yine bunlar için kullanılır. Zira Aristoteles'e göre etik ve siyasette "temellendirmelerin amacı bilme değil, eylemdir." (Aristoteles, 1890/2005a:11). Pratik bilimlerin *teorik bilimlerden (episteme theoretike)* temel bir farkı da budur: Etiğin ve siyasetin amacı, insan eylemlerine insan yaşamında olup bitenlerden ve bunlar hakkındaki kanılardan yola çıkarak etkide bulunmaktır; ve de belli

²*Doksa (kanı ya da kanı) "başkaca olması olası olan nesneyle", episteme (bilgi ya da bilim) "başkaca olması olanaksız olan" yani "tümel ve zorunlu olan" ile ilgilidir (Aristoteles,2005b: 50-51). Episteme zamandan ve koşullardan bağımsız olarak her şeye uygulanabilen mutlak bilgidir. Epistemeye karşılık doksa ise her koşulda farklı olabilen şeyler hakkındadır. Etiğin tabiatı, hakkında episteme ortaya koymanın elverişsiz olduğu nesnelere ilgilidir. Dolayısıyla bu alanda kanılara dayanmaktan başka bir yol düşünülemez.*

bir yönde etkide bulunmak; teorik bilimlerdeki gibi erek bilmek için bilmek değildir³. Etikte aksiyomlar gibi değişmeyen şeylerin kesin bilgileriyle iş görülmez; dolayısıyla teorik bilimlere özgü tarzda mutlak bir kesinlik burada söz konusu değildir. Çünkü etiğin konusunu oluşturan eylem alanında, benzer şekilde sonuçlanmış eylemler ilkelerini başka yerlerde bulabilecekleri gibi, benzer ilkelerden yola çıkan yapıp etmeler de farklı sonuçlanmış eylemlere neden olabilir. Öyleyse etik yapısı gereği her tek duruma aynı tarzda uygulanabilecek genellemelerde bulunamaz. Bu sebepten matematiksel tarzda bir kesinlik “yapılmış şeylerde aranması gerektiği gibi tüm temellendirmelerde aynı şekilde aranmamalıdır” (Aristoteles, 1890/2005a:10). Burada “yapma” eylemle (*praxis*) ilgili olarak alınmaktadır; *yaratmayla* (*poiein*) ilgili değil. Yaratma ise *sanatla* (*tekhne*) ilgilidir. “Yaratmanın kendisinden değişik olan bir hedefi vardır” (Aristoteles, 1890/2005a:119). Yaratmanın amacı, işlevi olan ya da güzel olan bir ürün ortaya çıkarmaktır ve bu ürün yaratmanın kendinden ayrı ereğidir. “Olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne yaratılan ve yapılan bir şey olabilir. Yaratma ile eylem ise farklı şey” (Aristoteles, 1890/2005a:117). Burada yaratmanın eylemden farkının, yaratmayı konu edinen *poetik bilimlerin* (*episteme poietike*) pratik bilimlerden farkını gösterdiği de eklenmelidir. Eylem, yaratmanın meydana getirdiği tarzda bir eser meydana getirmez. Hem eylemin hem de yaratmanın ilkesi bunları gerçekleştirenlerdedir ve her ikisi de olduklarından başka türlü de gerçekleştirilebilir. Buna karşın yaratma ve eylem birbirinden şu noktada ayrılır: Yaratmanın asıl ereği yaratılan, meydana getirilen üründür; yani bu etkinliğin kendisi dışında daha asli olan bir ereği vardır. Eylemin ise kendisi erektir. Yapılmış şeyler erekleriyle birlikte eylemi meydana getirirler, eylem dışında bir erek söz konusu değildir.

³ İlk felsefe, matematik, fizik gibi teorik bilimler olduğundan başka türlü olamayacak nesnelere hakkındaki bilimlerdir. Teorik bilimde amaç bilimin uygulanması değil, bilimin kendisidir. Amacın uygulama olduğu bilimler ise *poetik bilimlerdir* (*episteme poietike*). Böylece Aristoteles üç tür bilim ortaya koyar: Pratik, teorik ve poetik bilimler (Aristoteles, 1970/1996: 293).

Öyleyse *eylem (praksis)*, bir etkinlik olarak, *saf (sırf kendisi için olan)bilme (teoria)* etkinliğinden ve sanatla bir ürün *yaratma (poiein)* etkinliğinden farklıdır.

Siyasetin (dolayısıyla da etiğin) temel meselesi eylemdir. Ereği ise insan eylemlerinin *erdemden (arete)* mümkün olduğu ölçüde çok pay almasını sağlamak ve insanları erdemli kılmaktır. Aristoteles düşüncesinde erdemin ne anlama geldiği bu çalışmanın asli konularından biri olarak ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır. Şimdilik etiğin ereğinin erdemden ayrı düşünülemez olan *mutluluk (eudaimonia)* olduğu vurgulanmalıdır. Aristoteles'e göre mutluluk; insanların genel olarak "iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı" ona özdeş saydığı; siyasetin arzuladığı nihai iyidir (Aristoteles, 1890/2005a:11). Siyaset insanların iyi durumda olmalarını erek edinir. Öyleyse Aristoteles düşüncesinde bir bilim olarak siyasetin arzuladığı şey ile insan yaşamında arzulanan şey birbiriyle örtüşmektedir: *Mutluluk (eudaimonia)*. Yine Aristoteles'e göre mutluluğun yetersiz bir tanımını üstünde genel bir anlaşma söz konusudur. Bu tanım mutluluğun ne olduğunu ortaya koymakta eksik olmakla birlikte yanlış değildir: Mutluluk "tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şeydir" (Aristoteles, 1890/2005a:11). Yani kendinden daha iyi başka bir şeyin düşünülemezliği iyi; nihai iyi. Yaşamda kendisine *iyi (agathon)* denilen birçok şey söz konusudur ve "her iyiyi iyi yapan nedenler" birbirinden farklıdır (Aristoteles: 1890/2005a:14). "Kendileri için arananlara ve sevilenlere bir türe göre iyi denir; bunları meydana getirenlere veya bir şekilde koruyanlara, ya da karşıtlarını engelleyenlere de onlardan ötürü başka bir anlamda iyi denir" (Aristoteles, 1890/2005a:14). Aristoteles iyiye götüren *araçları (organon)* ve kendilerine kendi başlarına iyi denilen *amaçları (telos)* göz önünde bulundurarak iyi türleri arasında üstünlükleri bakımından ayırım yapmaktadır. Ona göre bir amaç kendisine ulaştıran araçlardan iyi olmak bakımından daha üstündür. Bu şekildeki bir iyiler hiyerarşisinde her

şey hem kendisi amaç olan bir şey hem de başka bir şey için araç olan bir şey olarak düşünülmekte ve hiyerarşide amaçlar araçlardan daha yukarıda konumlandırılmaktadır. Aristoteles'e göre bu hiyerarşi sonsuza kadar gitmemeli; bir yerde son bulmalıdır. İşte en yüksek iyi onun düşüncesinde burada konumlandırılır. En yüksek iyi mutluluğun ancak kendisiyle mümkün olduğu erdemdir. Bu noktada en yüksek iyi mutluluk olarak da ortaya konabilir; ancak şu daima göz önünde bulundurulmalıdır: Burada mutluluğun tanımındaki asli öge erdemdir. Söz konusu olan insanlar tarafından hazza, onura, zenginliğe, sağlığa vs. indirgenen bir tanım değildir (Aristoteles, 1890/2005a: 10-30).

Aristoteles Nikomakhos'a Etik'te siyasetin ereğini "hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilen" mutluluk olarak belirledikten sonra mutluluğun gerçekte ne olduğunu ortaya koymak için insanın işini belirlemeye koyulur (Aristoteles, 1890/2005a:16). Mutluluk iyiyle ilişkilidir; Aristoteles'e göre de insana özgü iyi ya da iyilerle; ve bir şeyin bir konuda iyi olmasının ne demek olduğunu belirlemek için o şeyin işi belirlenmelidir. Başka deyişle bir şeyin işi ya da işlevine göre kendi işlevini nasıl yerine getirdiği hakkında konuşulabilmesi gerçeği insan için de geçerlidir. Bir şeyin işi (*ergon*) ise o şeye özgü olandır; bu sebepten insana özgü olan onun işini ve dolayısıyla da ereğini ortaya çıkaracaktır. Siyasetin ve insan yaşamının ereğinin Aristoteles düşüncesinde örtüştüğü ve bu ereğin *insana özgü iyi* olduğu yeniden vurgulanmalıdır. Şimdi insana özgü olanın belirlenmesi yine ona özgü olan işin ve bu işteki iyinin ne olduğunu belirlemek için zorunludur. İnsana özgü olan Aristoteles'e göre ne bitkilerle ve hayvanlarla ortak olan beslenme ve büyüme ne de sadece hayvanlarla ortak görünen duyusal yaşamdır (Aristoteles, 1890/2005a:18). Aristoteles insanın işini "akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem

yaşamı”⁴ olarak ortaya koyar (Aristoteles, 1890/2005a:18). Aristoteles insanın işini belirlemede, farklı canlılarda farklı yetilerle kendini gösteren *ruhu (psykhe)* göz önünde bulundurur. Ona göre canlıyı canlı yapan, onu cansızdan farklı kılan ruhtur: “...ruh, kesin olarak, bilmeye (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entelektiyelidir”⁵ (Aristoteles, 1934/2014:72). Buna göre canlı olmayı olanaklı kılan ruhtur. Dolayısıyla *insana özgü olan* ilkin bir ruhu olanlara bakarak aranmalıdır. Ancak ruh tüm canlılarda aynı değildir. Ruhun sahip olduğu yetilere göre canlılar birbirinden farklılaşır. Bu yetileri Aristoteles “beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme” olarak ortaya koyar (Aristoteles, 1934/2014:83). Sadece insan ruhundaki bir yeti olan *akıl yürütme (logosa dayalı etkinlikte bulunabilme)* onun canlılar arasındaki farkını ve yerini ortaya koyar. Dolayısıyla insanın işi onun *akıl (logos)* sahibi olmasıyla belirlenir. İnsanın işinde yetkin olması (aklı kullanmadaki yetkinliği) ise onun ne derece erdemli olduğunu ortaya koyar.

Bir işin erdemi Aristoteles’e göre o işte iyi olmayla; başka deyişle yetkin olmayla belirlenir: Örneğin “gitarcının işiyle erdemli gitarcının işi” aynıdır. (Aristoteles, 1890/2005a:18). Nasıl gitarcıya özgü olan iş gitar çalmaksa ve iyi gitarcının işi gitar çalmada yetkin olmaksın, insanın işi –erdemli- ona özgü olanda yetkin olmaktır. *İnsanın işi ruhun akla (logosa) uygun etkinliği ve akla dayalı eylemlerdir* (Aristoteles, 1890/2005a:18). Akla uygun etkinlikte bulunma olanağına sahip olan insanın bunu fiiliyata dökmesi, *etkinlik (energeia)* haline geçirmesi onun işini ve erdemini belirler. İnsanı nihai ereği olan mutluluğa götürecektir olan da ilkin onun erdemini etkin hale geçirmesi; başka deyişle etkinliğini akla göre belirleyebilmesidir.

⁴ Aristoteles’e göre insan ruhunda akıl sahibi bir yan ve arzulayan bir yan mevcuttur; arzulayan yan akla boyun eğebilen yandır. Bu konu çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacaktır.

⁵ *Entelektia*’yı Aristoteles burada canlı bir şeyin özü gereği sahip olduğu olanaklar anlamında kullanır. Bu konu takip eden bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir.

Aristoteles'in mutluluğu nihai iyi olarak düşünmesi onu *en iyi şeylerin eksiksiz bir toplamı*⁶ olarak tasarlaması anlamına gelir. Mutluluk bu anlamda *kendine yeter ya da tam (teleios)* olarak tasarlanır: “Tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey” olarak (Aristoteles, 1890/2005a:17). Bu, mutluluğun tüm iyileri kendinde eksiksiz bir şekilde barındırdığı anlamına gelir. Buna göre mutluluk kendisi bir iyi olmanın yanında bir iyiler toplamı olarak da düşünülür. İyiler ise Aristoteles'e göre üç türdür: Dış iyiler, ruhla ilgili iyiler ve bedenle ilgili iyiler (Aristoteles, 1890/2005a:19). Şimdi insanın işi bir tür etkinliktir ve bu etkinliğin iyi şekilde gerçekleştirilebilmesi için tüm bu iyilerin en azından belli bir ölçüde bir arada olması gerekir. Ancak Aristoteles burada sadece ruhla ilgili iyileri “en başta ve tam anlamda iyiler” olarak adlandırır (Aristoteles, 1890/2005a:19). İyinin diğer türleri insanın elinde olmayan rastlantısal duygulanımlar (hazlar ve acılar gibi) ve talihin onun yoluna çıkardıklarıyla ilgilidir. Bununla birlikte ruhla ilgili iyiler insan etkinliğinin akıldan pay almasını sağlayanlardır. Eylem alanıyla ilgili olarak bu pay alma, üzerine düşünülüp taşınılmış *tercihlerde* kendini gösterir. Bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacak olan *tercih (proairesis)* kavramı ise kör arzuların akla boyun eğdirilmesinin kendini gösterdiği bir duruma işaret eder. İnsanın ereği her durumda *iyi olanı (akla uygun olanı)* tercih etmektir. Ruhta eylemle ilgili iyiler tercihlerin iyi olmasını sağlayanlardır. Tercihlerin iyi olması ise arzuların iyi olması; eş deyişle arzuların akıldan pay alması anlamına gelir. Tercih “kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzudur” (Aristoteles, 1890/2005a:52). Böylece ruhta eylem alanıyla ilgili iyiler, insanın elinde olan her türden durum karşısında insanın en iyi tavrı almasını sağlayanlardır. Mutluluğun asli unsurları olarak erdemlerin kendini gösterdiği eylemler insan yaşamında bu tavrın

⁶En iyi şeyler; kendilerinden daha iyi başka bir şeyin düşünülmemeyeceği şeyler erdemlerdir. Tek tek erdemler aklın farklı durumlardaki kullanımlarına göre belirlenen çeşitlenmelerdir; insansal erdemün çeşitlenmeleri.

gözlenebileceği durumlardır. Bu tavır *akılla (logos)*; aklın bir işlevi olarak düşünülebilecek olan *phronesis (aklı başındalık)* ile, *phronesis*'in altında ele alınabilecek olan *sağ akılla (orthos logos)* ve *düşünip taşınma ya da enine boyuna düşünme (bouleusis)* ile ilgilidir.

Öyleyse gerek Aristoteles'in "*ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği*" olarak tanımladığı *mutluluk*, gerek insanın işini en doğru biçimde yapması olarak düşünülen *erdem*, gerekse de kendileriyle bir insanın erdemli olup olmamasına karar verilebilecek olan *tercihler* ruhta olup bitenlerle ilgilidir (Aristoteles, 1890/2005a:22): "Ruhta olup bitenler üç türlü -etkilenimler, olanaklar ve huylar-" (Aristoteles, 1890/2005a:35). Burada ruhta olup bitenlerden *etkilenimler(pathos)* ve *olanaklar (dynamis)* konusunda insan pasiftir; bunlar onun yapısal özelliğine işaret ederler. Yani insan, olanaklarını seçemez. Benzer biçimde insan etkilenip etkilenmemeyi de seçemez; kendi dışındaki şeylerden zorunlu olarak etkilenir ve bu etki onda zorunlu olarak haz ya da acı gibi duygulanımlara sebep olur. Zira *etkilenim (duygulanım)* Aristoteles düşüncesinde "Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel 'olarak' da haz ya da acının izlediği şey" olarak ortaya konur (Aristoteles, 1890/2005a:35). İnsan zorunlu olarak haz ya da acı duyma biçiminde etkilenir ve etkilenip etkilenmemek konusunda tercihte bulunamaz. Bununla birlikte insan, etkilenimler gibi kendi iradesi dışında olup biten şeyler karşısında bir tavır takınabilir. Yani kendi istemesi ve tercihleri dışında olup biten etki edemediği her şey karşısında onun bir tutumu olabilir; ya da o tüm bunlar karşısında belirli bir durumda olmayı sağlayabilir. Sözgelimi belli bir şekilde tepki vermeye kendini alıştıırabilir. İşte bu belirli durum insanın özgür olarak tercihleriyle ve bu tercihlere göre sürekli yapıp etmeleriyle belirleyebileceği bir durumdur. Aristoteles bu duruma *huy (heksis)* adını verir: "Huylar diye etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum" (Aristoteles, 1890/2005a:35). Aristoteles'e göre insanda etki

almayı mümkün kılan olanaklar ve insan yaşamında ilk ortaya çıktıkları halleriyle etkilenimler; başka deyişle tercihten bağımsız olarak etkilenimler akıldan pay almanın söz konusu olmadığı ruh olgularıdır. İnsanın etkilenimler karşısındaki durumu olarak düşünülen huylar ise akıldan pay almanın olanaklı olduğu bir alana işaret ederler. Bunun insanın özgürlük alanı olduğunu söylemek de mümkündür. İşte *erdem* (*arete*) söz konusu olduğu alan da burasıdır. Yani aklın ya da akıldan pay almanın olduğu yerde insanın erdeminden ya da erdemlerinden söz edilebilir. Aristoteles'e göre herhangi bir erdem ya da onun karşıtı olan herhangi bir *kötülük* (*mokhtheria ya da poneria*) huydur; yani bir etkilenime değil insanın *karakteriyle* (*ethos*) ilgili bir duruma işaret eder. Örneğin bir iyilik olarak yiğitlik ve bir kötülük olarak korkaklık insan karakterinin bir durumuna (bir huya) işaret eder. Bu durumu (huyu) ortaya çıkaran ise sırasıyla insanın *istemesi* (*boulesis*), bu istemeyle ilgili *düşünüp taşınması* (*bouleusis*), bu düşünüp taşınmaya göre –ona uyararak ya da uymayarak- *tercihte* (*proairesis*) bulunması ve de benzer tercihlere süreklilik kazandırması yoluyla *alışkanlık* (*ethos*) edinmesi ve de birçok konuda alışkanlık edinerek bir *karaktere* (*ethos*) kendisini bürümesidir. Huylar böyle edinilir. Erdem bir huydur ve dolayısıyla erdem bir türü (karakter erdemi) “tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyu” dur (Aristoteles, 1890/2005a:37). İşte *duygulanım* (*pathos*) ve *akıl* (*logos*) ilişkisinin etkin olduğu yer tam da burasıdır. Bu ilişki erdeme uygun eylemlerde kendini gösteren türden bir ilişkidir.

I.1.1. Duygulanım-Akıl İlişkisinin İyi Ereğine Yönelik İncelenişi

Aristoteles erdemi ve kötülüğü bir siyaset araştırması altında ele alır. Siyasetin ereği ise insan yaşamındaki iyidir. Siyaset insan yaşamıyla ilgili ilkeler ortaya koyar ve bu ilkeler hem tek tek insanları hem de onların oluşturduğu toplumları iyi kılmayı amaçlar. İyi

(*agathos*) Aristoteles için Platon'dakinden çok farklı bir anlam kazanır; özellikle de pratik bilimlerle ilgili olarak ele alındığında. İlk elde Aristoteles Platon'dan farklı olarak *iyiyi* farklı kategoriler altında farklı farklı düşünülmesi gereken bir yüklem olarak düşünür:

[V]arolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim ne olduğu olarak, söz gelişi Tanrı ve us şeklinde; nitelik olarak, erdemlerin niteliği şeklinde; nicelik olarak doğru ölçü, görelilik olarak yararlı olan, zaman olarak uygun zaman, yer olarak yaşanan çevre şeklinde ve bu gibi başka şekillerde dile getiriliyor), iyinin ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirilirdi. (Aristoteles, 1890/2005a:14).

İyinin çeşitli tarzlarda düşünülmesi bilimlerdeki çeşitlilikte de kendini gösterir. Her bilimin farklı bir varlık alanı ve buna bağlı olarak farklı bir ereği vardır ve bu erek o bilimin amaçladığı iyidir: Aristoteles'in kendi örneğiyle “tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir” (Aristoteles, 1890/2005a:9). Öyleyse her bilimin ereğini oluşturan iyi bambaşkadır ve bu sebepten iyinin tek bir tanımı söz konusu değildir.

Aristoteles'e göre, Platon'un aksine, her şeyin bir tek ideadan (iyi ideasından) yola çıkılarak iyi olduklarının gösterilmesi gibi bir şey yaşam için anlamsızdır. Zira böyle bir ideanın bilgisi ne bir marangozu daha iyi bir marangoz, ne de bir doktoru daha iyi bir doktor yapar (Aristoteles, 1890/2005a: 14-16). Örneğin bir doktor için bu tarz genel bir ideanın bilgisi, onun, üstünde sanatını uyguladığı tekil, biricik ya da kendine özgü bireyde hiçbir işe yaramayacaktır. Bu örnek üzerinden Aristoteles'in savunduğu şey aslında “sağlık ideası” hakkında ancak bu ideanın doğasının elverdiği ölçüde kesinlik (derecesi) taşıyan bir bilgi ortaya konabileceğidir; ki böyle bir bilgi her tek durumda aynı şekilde uygulanabilecek kesinlikte değildir. Dolayısıyla doktorun göz önünde bulundurması gereken, yaşamda somut olarak onun nesnesini oluşturan biricik hastasıdır. Hastasını tedavi ederken yapacağı da iyi ideasının ya da sağlık ideasının bilgisinden başlamak

değildir. Doktor bu idealara dair yaşamdaki deneyimlerinden yola çıkmalı ve hastanın durumuna uyduğu ölçüde bu deneyimleri kullanmalıdır. Yani ideanın bilgisine deneyimden gitmek söz konusudur. Ve bu bilgi de her tekil hastada yaratıcı bir tarzda uygulanmalıdır. Buna göre doktorun, sağlığı nasıl düşünmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır: Onun “insanın sağlığını, daha da çok belirli bir insanın sağlığını ele aldığı görünüyor; çünkü o tek tek kişileri iyileştirir” (Aristoteles, 1890/2005a:16). Söz konusu olan, bir bilginin her tek durumda farklı bir tarzda uygulanması; hatta gerektiğinde uygulanmamasıdır; çünkü böyle bir varlık alanında her tek duruma aynı şekilde uyan bir bilgi söz konusu değildir. Siyaset ve etikte söz konusu olan da bu tarz bir bilgidir ve böyle bir bilgi nesnesinin doğası gereği her tekil durumda değişkendir. Dolayısıyla insan yaşamında olanlarla ilgili olduğu kadarıyla bir iyinin ne için iyi olduğunu göstermek bu olanların bizzat kendilerinden yola çıkmayı gerektirir.

Siyasetin peşinde olduğu “iyi” de insan yaşamındaki iyilerdir. Böylece siyaset insan yaşamında gözlenebilenlerden yola çıkar; soyut bir iyi ideasını insan yaşamına uygulamaya kalkmaz. Siyasetin konusunu oluşturan iyiler yaşamdaki iyilerdir; dolayısıyla onun konusu “ortak olarak yüklenen bir tek iyi ya da iyinin kendisi olan ayrı bir iyi” değildir (Aristoteles,1890/2005a:15). Siyasetteki iyi ya da iyiler yaşamda etkin olabilecek, insanların tercihleriyle ve bu tercihlere dayalı eylemleriyle sahip olabilecekleri iyi ya da iyilerdir. Öyleyse bir siyaset araştırmasının ereği de artık bellidir; yani sözü edilen iyilerdir; ve bu erek insan yaşamına belli bir tarzda etki etmek ya da iyileri etkin (aktüel, bilfiil, gerçek, reel vs.) hale getirmek anlamında erektir. Dolayısıyla burada gündelik dile getirişle “insanın özünde iyi olması” gibi bir şeyin bu erek açısından yeterli olmadığı da görülecektir. Zira böyle bir deyimın gündelik yaşamda, genelde, aslında iyiye sahip olup kötü bir etkinlikte bulunduğu düşünülen kimseler için kullanıldığı kolayca gözlenebilir.

Tam da bu sebepten Aristoteles “etkinlik yatkınlıktan daha iyidir” ve “ruhun erdeminin etkinliği en iyi şeydir” tarzında vurgulamalar yapar (Aristoteles, 1974/1999:45). İşte Aristoteles duygulanımları, akıllı ve bu ikisinin etkileşimini ve de bu etkileşimin ürünü olan yaşam tarzlarını siyaset adı altında tam da bu vurgulamaların işaret ettiği tarzda bir ereğe yönelik olarak ele alır: İnsan yaşamına etkide bulunmak; ve de belli bir şekilde etkide bulunmak, iyiyi ya da iyileri etkinliğe taşımak etiğin ve siyasetin nihai ereğidir.

Dolayısıyla Aristoteles’te duygulanımların ve aklın duygulanımlarla ilgili türevlerinin incelenmesi insan yaşamının iyi kılınması ereğine yönelik olarak hep iyiyle ve iyilerle ilişkisi altında düşünülür. Ve bu *iyi* ile ilgili olarak da Aristoteles’in Platon’a karşı yaptığı en önemli itiraz kendini belli eder: “...onun Platon’un İdeaları duyusal şeylerden ayırmasına karşı itirazı” (Ross, 1923/2011:44). O zaman Aristoteles’in duygulanım akıl ilişkisini ele alışı, *iyi yaşama* ereğine yönelik olarak bu ilişkinin nasıl iyi bir şekilde kurulabileceğiyle ilgili bir araştırmayla daima iç içedir. Yani bir betimlemeden ibaret değildir; belli bir özgürlük alanına sahip olan insanın tercihlerine etki etmeyi amaçlamakta; ve ona olabildiği ölçüde geçerli normlar sunmaya çabalamaktadır. Olabildiği ölçüde geçerli; yani siyaset konularındaki duyusallığın, değişkenliğin elverdiği ölçüde geçerli normlar. Siyasetin insanın tercihlerine etki etme ve akla dayalı tercihleri de insanın alışkanlığı ya da huyu haline getirme ereği, Aristoteles için siyasetin ereğinin erdem olması anlamına gelir; zira iyi “erdemlerin niteliği şeklinde” ele alınmalıdır (Aristoteles, 1890/2005a:14). Siyaset insanı erdemli kılmayı erek edinir. O halde incelenmesi gereken “insan için iyi” ereğine yönelik olarak erdem ve erdemler konusudur. Böylece duygulanım akıl ilişkisinin insanlarda nasıl kurulabileceği ve bu ilişkinin insan için anlamının ne olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

I.2. Ruhun Bir Etkinliği Olarak Erdem Düşüncesi

Bir şeyin bir konudaki erdeminin o şeye özgü olan neyse, o şeyin belirleyici özelliği neyse o konudaki yetkinliği olduğu bir önceki bölümde açıklandı. Buradan insanın erdeminin aklı kullanma konusundaki yetkinliği olduğu sonucuna ulaşıldı. Özetle Aristoteles düşüncesinde insanın, aklını kullandığı ölçüde; aklını kullanmada yetkin olduğu ölçüde; erdemli olabileceği belirtilir. Elbette *aklını kullanma* işi insan yaşamında etkin bir tarzda gerçekleştirilirse ereğine ulaşmış olur. Yani insan Aristoteles'e göre aklıyla etkide bulunmalıdır. Olan bitene aklıyla yön vermelidir. Olan biteni elinden geldiği ölçüde bu yolla kontrol etmelidir ki böylece erdemini gerçekleştirmiş olsun. Bunun anlamı erdem in insanda gerçekleştirilmeyi bekleyen bir *potansiyel (güç)*⁷ olmasıdır. Peki bu güç nasıl etkin hale geçer ya da insan bu potansiyelini kullanarak erdemi nasıl elde eder? Bu sorunun Aristoteles düşüncesindeki yanıtını bulmak için erdem in insan ruhunun elde edebileceği bir şey olduğu düşüncesinden yola çıkılmalı ve öncelikle onun ruhun yetileriyle ilişkisi ortaya konmalıdır. Ruhta olup biten her neyse bunun yaşamda yapılanlarda yansımaları bulduğu fikri göz önünden ayrılmamalı ve deyim yerindeyse *ruhun terbiye edilmesi* olarak düşünölebilen erdem in elde edilmesi sürecinin anlaşılabilmesi için Aristoteles'in ruh tasarımı ele alınmalıdır. Erdemi elde etmek için ruhun beden üstündeki ya da Aristotelesçi düşünceye daha uygun bir deyişle aklın duygulanımlar üstündeki egemenliğinin nasıl sağlanacağı üstüne düşünmek ve bununla bağlantılı olarak, "*düşünölüp taşınılan bir iştah*" olarak tanımlanan *tercih (proairesis)* ve benzer tercihlerin bir tür sürekliliği olarak düşünölebilecek *huy (heksis)* kavramlarına odaklanmak Aristoteles etiğinin can alıcı noktalarıdır (Aristoteles, 1890/2005a:116). Kendini *haz* ya da *acı* olarak gösteren *duygulanımlar da (etkilenimler)* bu noktalarla ilişkisinde ortaya konmalıdır. Zira "hem

⁷Potansiyel, güç, olanak anlamında kullanılan Yunanca sözcük *dynamistir*.

hazlar hem de acılar [...] huylara ve etkilenimlere bağılı olarak oluşurlar” (Aristoteles, 1974/1999:67). Bir huy olarak erdemin nasıl elde edileceği ve ruhun bu ereğe yönelik araçlarının –yetilerinin- kavranmasıyla duygulanımlarla akıl arasında kurulması mümkün ilişkiler ortaya konmuş olacaktır.

I.2.1. Ruh Beden İlişkisinde Duygulanımlar ve Akıl

Aristoteles’in düşüncesinde *ruh (psykhe)* “kesin olarak, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia’sıdır.” (Aristoteles, 1934/2014:72).

Ruhun bu şekilde tanımlanması bütün Aristoteles felsefesinde özsel bir tarzda içerilen bir ayrıma göndermede bulunur: *Madde (hyle)* ve *form (eidos)* ayrımı. *Form*, maddenin belirli türden bir madde olmasını sağlayan şeydir. Maddenin eski formunu yitirip yeni bir forma bürünmesi ise *değişimin (metaboles)* bir türü olan *oluş (genesis)* anlamına gelir. Formun, form edinme ya da formunu yitirme gibi değişimlerin ve *hareketin (kinesis)* taşıyıcısı olarak düşünülebilecek *maddenin var olma tarzı dynamis*’tir; yani madde kendi yapısının elverdiği ölçüde formlar edinme *olanağına* sahiptir. Madde “bir zıttan diğerine giden değişmeler içinde bu değişmelerin dayanağı (öznesi) olan bir şey” olarak ortaya konmaktadır. (Aristoteles, 1970/1996:377). Madde olanak halinde varlıktır; başka deyişle olduğundan başka bir şeye dönüşme potansiyeline (sahip olduğundan başka bir form edinme kapasitesine) sahiptir. Örneğin tahta formundaki madde bir sandalye formunu edinme potansiyeline sahiptir: “Maddenin sahip olduğu form, onu belirli türde bir madde (tahta) yapan form, aynı zamanda ona belirli bir potansiyel verir (bir sandalyeye dönüşme potansiyeli). Su formundaki madde bu potansiyele sahip değildir” (Adler, 1978: 52-53). Böylece maddenin olduğu şeyi -dolayısıyla da sahip olduğu potansiyeli (olabileceği ve olamayacağı şeyleri) belirleyen onun formudur. Doğada madde daima belirli bir forma

sahip biçimde bulunur. Yani madde ve form daima bir arada bulunurlar; doğada maddesiz bir form ya da formsuz bir maddenin var olması söz konusu değildir.

Form tekil bir şeyi diğer tüm tekil şeylerden farklı kılan niteliklerinin toplamıdır: “...varlıklarda sabit nitelik birleşimleri vardır. Bunlar kendilerinde buldukları tüm bireylerin doğasının özünü teşkil ederler” (Ross, 1923/2011:267). Dolayısıyla form belirli bir şeyi, belirli o şey yapandır; onun özüdür. Formun var olma tarzı ise *entelekheia*’dır. Yani form, maddeden soyutlanarak düşünüldüğünde tamamlanmış (ereğine kendi içinde erişmiş, ereği kendi içinde içerilmiş) bir var olma tarzına işaret eder (Peters, 1967/2004: 104-105). Aristoteles düşüncesinde tamamlanmış olarak var olmak oluş halinde var olmanın zıddı olarak düşünülebilir. Oluş halindeki şeyler bir ereğe yönelik olarak oluş halindedir; yani bu ereğe doğru var oluşlarını sürdürürler, bu ereğe yönelirler. Yani ereklerini henüz içermezler; entelekheia ise bunun aksine ereğine tam ve nihai biçimde sahip olanın, oluş halinde olmayanın niteliğine işaret eder. Aslında oluş halinde olan bir şey; kendi ereğini gerçekleştirmemiş olmakla birlikte; aynı zamanda bir forma sahip olmak bakımından gerçekleşmiş bir ereği kendinde barındırır; çünkü form herhangi bir anda maddenin kendisine yöneldiği erektir. Bu anlamda entelekheia madde ve formun bileşimi olarak da düşünülebilir (madde ve formun bileşiminin erişilmiş bir ereği kendinde taşıması anlamında; ancak bu durum nihai bir durum değildir. Bileşimin sahip olduğu tamamlanmışlık o ana özgüdür ve bundan sonra başka bir ereğe doğru olmak söz konusudur. Bu ise oluş halinde olanın bileşik varlıktaki form değil, madde olduğu anlamına gelir) (Peters, 1967/2004: 104-105). Böyle düşünüldüğünde dahi entelekheia oluş halindeki şeyin oluş halinde olmayan özelliğine; yani formuna gönderme yapar. Dolayısıyla entelekheia olarak var olmak oluş halinde olmamak; devinmemek, değişmemek, bozulmamak anlamına gelir. Oluş halinde var olmak ise maddeye ve forma

aynı anda sahip olmak; bunlara bileşik olarak sahip olmaktır. "...form ve maddeden oluşan somut bileşik varlık" *synolon* adını alır (Aristoteles, 1970/1996:87). *Synolon*'un, yani doğada oluş halinde bulunan tek tek şeylerin var olma tarzı ise *energeia*'dır; *etkinlik halinde* ya da *bilfiil* var olma. *Energeia* gerçekleşmiş (form edinmiş) ve aynı zamanda gerçekleşmekte (yeni bir form edinmeye yönelmiş) değildir. Tamamlanmamış olma halidir; *belirli olma* ve bir ereğe yönelik oluşunu sürdürme halidir. Doğada her şey belirli bir haldedir: "Çünkü belirsiz olan, bilfiil varlık değildir, bilkuvve varlıktır" (Aristoteles,1970/1996:210).

Bundan sonra Aristoteles'in ruhu entelekheia olarak tasarladığı ruh tanımı, var olanlar ve bunların var olma tarzları göz önüne alınarak anlaşılır hale gelir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de ruhun genel bir tanımını vermeden önce, şimdiye kadar açıklanan, var olanların var olma tarzlarını ele alır ve daha sonra ruh tanımını bu ayırımdan yola çıkarak yapar:

[T]özün ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir; ikinci anlamda töz, genel görünüş (figure) ve biçim demektir; o zaman biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık denir ve üçüncü bir anlamda töz, maddenin ve biçimin bileşimidir. Oysa madde güç ve biçim entelekheia'dır (yetkin fiil)...⁸ (Aristoteles, 1934/2014:69).

Canlı ya da cansız tüm cisimlerin *belirli* bir varlık olmasından hareketle doğal olarak bunların madde ve formdan (biçimden) oluştukları ortaya çıkar. Dolayısıyla "her doğal canlı cismin bir tözü, bileşik töz anlamında tözü olacaktır" (Aristoteles, 1934/2014:70). İşte böyle bir bileşik tözün formu *ruhtur*; yani bu töz ruh formuna sahip beden olarak düşünülmelidir. Canlı bir bileşik tözün belirli maddesi ise *beden* olarak adlandırılır: "...canlıda belli bir niteliği olan bir cisim yani hayata sahip bir beden söz

⁸*Töz: varlık (ousia) ve biçim: form.* Madde formun –türlerin (eidos) ve cinslerin (genos) taşıyıcısıdır. Örneğin belirli bir *insan* madde ve formdan oluşan *canlı* bir varlığı belirtir. *İnsan* bu belirli varlığın türüne, *canlı* ise cinsine işaret eder. *İnsan* ve *canlı* bu belirli varlığın yüklemeleridir. Aristoteles *belirli varlıkları (synolon, bileşik töz) birincil ousialar* ve bu belirli varlığın yüklemelerini *ikincil ousialar* olarak nitelendirir. Yüklemelerin bütünü belirli varlığın formunu belirtir. Belirli bir varlık hiçbir zaman başka bir varlığın yüklemi olamaz. (Aristoteles, 2002).

konusu” (Aristoteles, 1934/2014:70). Buradan çıkan sonuç bedenın madde olarak formun (ruhun) taşıyıcısı olmasıdır: “canlı beden [...] bizzat dayanak ve maddedir.” (Aristoteles, 1934/2014:71). Yani beden ve ruh bir bileşik tözü (canlı bir cismi) meydana getiren ayrılmaz tözlerdir: Beden ruh sayesinde hayata sahiptir ve ruh ancak bir bedende etkin olabilir. Böylece “hayat veren ilke” olarak ruhun “potansiyel olarak fonksiyon gösterecek, yaşam fonksiyonlarını gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiş canlı bir vücudun formu olduğu” ortaya çıkar (Magee, 1987/2008:43). Öyleyse Aristoteles bedenden söz ettiğinde hem ruhu olan bir şeyden söz etmekte, hem de ruhun kendini bilfiil gerçekleştireceği bir araçtan söz etmektedir. Ruh bedenın olanaklarına işaret etmektedir. Bu sebepten Aristoteles “ruhun erdeme uygun etkinliği” gibi bir şeyden söz ettiğinde aslında göndermeyi insan bedenının bir olanağına yapar (Aristoteles, 1890/2005a): Anlatmak istediği bir insanın bedeniyle yapabileceği bir şeydir; *erdeme uygun etkinlikte bulunmak* insan bedenının bir olanağıdır. Zira beden olmaksızın ruhun etkinliğinden söz edilemez. Başka bir deyişle Aristoteles’in kastettiği, *bir ruh gücü olarak erdemin* bedenın etkinliğiyle gerçekleştirilmesidir. *Güç (dynamis)* ise gelecekte etkinlik halinde var olması ya da olmaması mümkün olandır. Böylece erdeme uygun etkinlikte bulunmak ruhun beden aracılığıyla gerçekleştirdiği bir olanağıdır ve bu olanağın gerçekleşmesi de gerçekleşmemesi de mümkündür. Bundan sonra şu belirtilmelidir: Bir bedenın yapabileceklerini belirleyen onun formudur; yani ruhu. Ruh ise sahip olduğu güçlere göre her canlı türünde farklılaşan bir şeye işaret eder; yani farklı bir fonksiyonel düzenlemeye. Ruh, *sahip olduğu güçlerin (yetilerinin)* ne şekilde etkin olduğuyla ilgili olarak her türün her bir bireyinde de farklılaşır. Böylece ruh Aristoteles’te canlılar arasındaki farklılıkların nedeni olarak düşünülür (Aristoteles, 1934/2014).

Ruh, hayata sahip cisimleri, öncelikle tür bakımından, birbirinden farklı kılan şeydir: Ruhlarının sahip olduğu farklı yetiler dolayısıyla canlı türleri birbirinden farklıdır. Bununla birlikte her ruhta mutlak olarak bulunması gereken yeti beslenmedir (Aristoteles, 1934/2014). Öyle ki ruhta bulunması olanaklı diğer yetilerin varlığı da beslenme yetisine bağlıdır: “En azından ölümlü varlıklarda, diğer yetilerin varlığı beslenme yetisine bağlıdır; oysa beslenme yetisi diğer yetiler olmadan da var olabilir” (Aristoteles,1934/2014:78). Burada şu da eklenmelidir: Aristoteles düşüncesinde beslenme (ve beslenme yetisi olmadan ruhta bulunmayan diğer yetiler de buna dahil) tek başına (ruhtan ayrı) bedenin bir özelliği olarak düşünülmez; aksine o, ruha sahip bir bedenin özelliğidir: ruhtaki bir güç olarak *beslenme yetisi* bedenin beslenmesini sağlar. Ruhtan yoksun maddenin (cansız cismin) beslenmesi söz konusu değildir; zira beslenme yetisine sahip değildir. Beslenme ruhtaki bir yetidir; yani bedende kendini gerçekleştiren bir olanaktır. Beslenme gibi ruhtaki tüm diğer yetiler de kendini bedende gerçekleştirir. Bu durumda ruh bedenin gerçekleştirebileceği olanakların toplamı olarak düşünülmelidir:

Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: Çünkü gözün biçimsel tözü görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur. Böylece bölümler için doğru olan şeyi, canlı cismin bütününe yaymak gerekir. Gerçekte bedenin bölümü için ruhun bölümü ne değer taşıyorsa, beden sıfatıyla duyumlayan bedenin bütünü için tüm duyarlılık aynı değerdedir. (Aristoteles, 1934/2014:74).⁹

Aristoteles beden olmadan ruhun etkin olamayacağını, ruh olmadan da bedenin beden olarak varlığını sürdüremeyeceğini düşünmektedir. Ruh bedeni etkin kılan yetilerin toplamıdır. Burada ruh ve beden ayrımı sadece bir soyutlamadan ibarettir. Zira Aristoteles’e göre ruh ve beden gerçekte hiçbir şekilde birbirlerinden bağımsız var olamazlar. Bununla birlikte akıl soyutlama yaparak onları ayrı ayrı düşünebilir. Başka

⁹Duyumlama hayvan ruhundaki bir yeti olarak bu bölümün devamında ele alınacak.

deyişle gerçeklikte bağımsız var olamayan ruh ve beden düşüncede birbirinden ayrılabilir. Aristoteles bunu bu bölümün devamında konu edilen *duyumlamada (aisthesis)* ya da *imgelemede(phantasia)* olan bitene benzetir; bu iki yetide de -henüz düşünme olmaksızın- formu maddeden soyutlayıp kendine mal etme söz konusudur: “...ruhta taşın kendisi değil biçimi vardır. Bundan ruhun insan eline benzediği sonucu çıkar: Gerçekte el nasıl araçların bir aracıysa, zeka¹⁰ da biçimlerin biçimidir ve duyu da duyulurların biçimidir” (Aristoteles,1934/2014:183). Duyumlamadan itibaren beslenmeden sonra gelen tüm ruh yetilerinde formu maddesinden ayrı olarak edinme özelliğine dayanılır. Ancak yine vurgulanmalıdır ki madde (taşıyıcı) olmaksızın bir formun bu anlamda edinilmesi söz konusu değildir; ruh yetilerinin kendileri de dahil tüm formlar ancak bir maddeden soyutlandıktan sonra edinilir. Söz gelimi duygulanabilmek ruhun bir yetisi olarak düşünülür; ancak bu yetiyi biz sadece bedende; yani yetinin taşıyıcısında gözlemleyebilir ve algımıza mal edebiliriz. Öyle ki “...ruhun cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik ve dahası sevinç gibi bütün duygulanımları; aynı şekilde sevgi ve kin, bir bedenle birlikte verilmiştir” (Aristoteles, 1934/2014:21). Dolayısıyla Aristoteles’e göre bir duygulanım ruhtaki bir potansiyelin bedende gerçekleşmesi anlamına gelir.¹¹ Bu gerçekleşme ise iki türlü mümkündür: Bedende bir şey olup bittiğinde ruhtaki bir olanak ruhun *aktif ya da pasif* olduğu bir tarzda gerçekleşmektedir. Öyle ki bir duygulanım söz konusuysa canlıya dışarıdan bir etki söz konusudur ve ruhtaki bir olanak bu etkiyle harekete geçirilir. Bu durumda ruh pasiftir; zira bir olanak ruhun bir *tercihi* olmaksızın gerçekleşir. Aristoteles’e göre insan dışındaki canlılar sadece pasif bir tarzda etki alır ve bu

¹⁰Zeka=Us=Nous. Logosu kuran asli unsur olarak us bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

¹¹ Aristoteles duygulanımları “maddeye girmiş biçimler” olarak düşünür (Aristoteles, 1934/2014:21).

etkilerden doğan arzuları tarafından sürüklenirler¹². Ancak sadece insan ruhunun bir yetisi olarak düşünülen *tercih* ruhun aktifliğine işaret eder. Tercih, yalnızca insan ruhunda kendini gösteren *akıl (logos)* sayesinde mümkün olur. Akıl, bir anlamda¹³, duygulanımlar ve duygulanımlardan doğan arzular üstüne düşünüp taşınarak duygulanımlar karşısında belli bir durumda olmayı sağlayan yetidir. Bu anlamda insanda duygulanımların yarattığı arzulara boyun eğmeme, onlar tarafından sürüklenmeme olanağı mevcuttur. Sonuç olarak sadece insan duygulanımlar ve arzular konusunda akla uygun olanı tercih etme; böylece de edilginlikten kurtulma olanağına sahiptir.

Aristoteles'in canlı olmayı ruha sahip olmakla özdeş tutması ve canlının ruh sahibi olduğunu, buna karşılık cansızın ruhtan yoksun olduğunu düşünmesi aslında sadece şu anlama gelir: Canlılar cansızlarda olmayan birtakım yetilere sahiptir. Canlı varlık cansız hiçbir şeyde olmayan bir takım yetilerin herhangi birini ya da bir karışımını kendinde barındırır. Aristoteles canlılığı bu yetilerle tanımlar. Ayrıca sahip oldukları farklı yetilere göre canlı türlerini belirler. Her canlı türü farklı bir yetiler karışımıdır; yani her canlıda ortak olan bir şeyler olmakla beraber, aynı zamanda onları farklı kılan bir şeyler de vardır: “Oysa ‘hayat’ teriminin pek çok içeriği vardır ve bir süjenin yaşadığını söylememiz için, onda bu içeriklerden, örneğin, zeka, duyumlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi yetilerden, sadece birinin bulunması yeter” (Aristoteles, 1934/2014:76). Canlı türleri arasındaki farklar sahip oldukları ya da olmadıkları ruh yetilerinden kaynaklanır. Aristoteles'e göre bir canlı türü bu yetilerin ne kadarına sahipse o kadar gelişmiştir. Farklı gelişmişlik düzeyleri ise canlı türleri arasında bir tür hiyerarşiye işaret eder. Bu hiyerarşi ruhun sahip olabileceği yetiler için de söz

¹²Arzu (*oreksis*) Aristoteles'e göre sadece hayvanlar ve insanlarda görülür. Bitkilerde görülmez. Bu nedenle arzu tarafından sürüklenme hayvanlarda ve akıl tarafından yönetilmeyen insanlarda söz konusudur. Akıl arzuyu yönetmesi insanın arzu karşısında pasif olmaması anlamına gelir.

¹³Pratik akıl.

konusudur. Öyle ki Aristoteles'e göre her yeti bir başka yetiyle üstünlük bakımından kıyaslanabilir. Bu kıyaslamada Aristoteles beslenme ve büyümeyi üstünlük bakımından en alta konumlandırır.

Beslenme ve büyüme tüm canlılarda ortak olan ruh yetileridir ve bitkiler sadece bu iki yetiye sahip oldukları ve başka herhangi bir yetiden yoksun oldukları için bu hiyerarşinin en alt basamağındadır (Aristoteles, 1934/2014: 83-94). Canlılar arasındaki hiyerarşi meselesini ruh yetileri arasındaki değer farkı olarak da düşünmek mümkündür. Zira Aristoteles'e göre bunlar arasında en değerli yeti akıldır; ve akıldan pay alabilmelerine göre diğer yetilerin hiyerarşisi belirlenir. Beslenme ve büyüme bu hiyerarşinin en alt basamağında bulunur. Çünkü bunlar hiçbir şekilde akıldan pay almaz ve erdemi oluşturmazlar. Yine de hiyerarşinin kurulabilmesinin koşulu bitkilerin kendilerinden ibaret olduğu bu iki yetidir. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, tüm diğer yetiler beslenme yetisi olmaksızın olamazlar. Bu yetilere akıl da dahildir: En mükemmel yeti olan akıl dahil hiçbir yeti beslenmeyen bir şeyde bulunamaz.

Beslenmeden sonra yetilerin sıra düzeninde duyumlama gelir (Aristoteles, 1934/2014: 94-132). Öyle ki duyumlama yetisine sahip olmaları bakımından hayvanlar bitkilerden daha yetkindir ve bu durum onların hiyerarşide daha önemli bir yer işgal etmelerinin sebebidir. Aristoteles için bir yeti olarak duyumlama hayvanlarda etki almayı mümkün kılan bir potansiyele işaret eder. Duyumlamanın kendisi iki şeyi gerektirir: Duyumlanan ve duyumlayan. Duyumlanan dünyadaki nesnelere, duyumlayan ise duyu organları aracılığıyla beden. Burada hayvanların bitkilerden farklı bir tarzda etki alabilme olanağından söz edilmektedir. Duyumlama düzeyinde beden hangi şeyden etkilenip hangi şeyden etkilenmeyeceğini seçmekte (daha üst bir yetiye sahip olmaksızın) özgür değildir. Dolayısıyla canlılığın bu düzeyinde gerçekleşen şey bir *edilgidir* (*pathos*); canlı bu

düzyede hala pasiftir (edilgindir): “duyumlama etkisinde kalınan bir hareketin ve bir edilginin sonucudur” (Aristoteles, 1934/2014:94). Duyumlamanın gerçekleşmesi bir edilgiye işaret eder. Bir yeti olarak duyumlama ise canlının sahip olduğu bir olanağa işaret eder: “O halde duyumlama yetisinin bilfiil değil; fakat sadece bilkuvve var olduğu açıktır. Bu nedenle o, yakan bir şey olmadan kendiliğinden yanmayan, yanabilir bir nesneye benzer” (Aristoteles, 1934/2014:95). Duyumlamanın gerçekleşmesi için ruha dışsal olan bir dünya var olmalıdır. Öyle ki bu dış dünyadaki nesnelere *beden istemeksizin ya da tercih etmeksizin* bedendeki bir gücü harekete geçiren bir işleve sahiptirler. Yine de hayvanlarda bitkilere kıyasla daha aktif bir durum söz konusudur. Duyumlamaya, yer değiştirebilme yeteneğine ve arzuya sahip olmaları, hayvanların bitkilerden daha yetkin oldukları anlamına gelmektedir. Bu, yaşamını sürdürme anlamında bir yetkinliğe işaret eder. Öyle ki hayvanların söz gelimi besine ulaşmada ya da tehlikelerden korunmada yer değiştirebildikleri için bitkilerden daha yetkin oldukları söylenebilir.

Aristoteles'e göre ruhtaki yetiler geliştikçe canlı türündeki etkinlik ve mükemmellik derecesi artar. Bu gelişme insan türünde edilgilere mahkum olmama olanağıyla en yüksek dereceye ulaşır. Öyleyse ruhtaki yetilerin gelişmesi Aristoteles düşüncesinde onların etkinlik düzeylerindeki artışa işaret eder. Canlının gelişmişlik düzeyini belirleyen de budur. Her ne kadar beslenme ve büyümeden daha gelişmiş bir yetiyi belirtse de duyumlamada canlı edilgindir (daha üst bir yetiye sahip olmadıkça). Ancak duyumlama canlı bedeninin daha üst düzeyde etkinleşebilmesinin zorunlu bir koşuludur, bir üst basamaktır ve bir ara basamak. Zira duyumlama olmaksızın *etkin tarzda bir varoluşu* (burada kastedilen bir şeyleri belirleyebilme potansiyelidir; örneğin bir iştahın peşinden sürüklenmek ya da sürüklenmemek konusunda seçim yapabilmek etkin olmaktır ki bu, duyumlama düzeyinde mümkün değildir. Ancak yine de duyumlamayı gerektirir,

zira duyumlama iştah duymanın kořuludur¹⁴; iştah duymak da canlının iştah karşısındaki tavrını belirleyebilme g¼c¼n¼n koşuludur) m¼mk¼n kılan potansiyellerin bir canlıda olması m¼mk¼n değildir. Dolayısıyla duyumlama etkinleşme yolunda bir y¼kseliřin ikinci adımıdır. Bu y¼kseliřin sonunda ise k¼kenini *nous*'ta (*us*) bulan logos sahibi yetiler bulunur.

Aristoteles hayvanların belirleyici özelliği olan duyumlamaıyla ya da duyusal ruhla ilgili de bir sıra d¼zeni belirler ve bu d¼zenin her bir basamağında kendini g¼steren şeyi ortaya koyar (Aristoteles, 1934/2014: 94-137). Öyle ki her duyu birbirinden farklıdır ve onlara özg¼ duyulurlar da birbirinden farklıdır: “her duyunun t¼z¼ doğal olarak onlara uydurulmuştur” (Aristoteles, 1934/2014:103). Örneğin gör¼lebilir, görme duyusuna uygun olan, işitilebilir yani ses, duyma duyusuna uygun olandır (Aristoteles, 1934/2014: 94-137). Ancak her duyuda ortak olan bir özellik söz konusudur. Bu, *duyunun* kendisinin özelliğini belirleyen şeydir: “dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmenin, içinde duyumun ayırt edici özelliği olan nesnesinin ‘maddesiz formunu alma’ doğasının gitgide artan bir m¼kemmellikle ortaya çıktığı bir diziyi oluşturduklarını söylemek fazla hayali bir şey söylemek olmayacaktır” (Ross, 1923/2011:207). Dolayısıyla duyumun özsel niteliği duyulurların *taşıyıcısı* (*hypokeimenon*) olarak işlev g¼ren maddeden ayrı olarak bunları algılamasıdır. Burada duyulurların sadece bir duyuya özg¼ olan koku, renk, ses, tat ve dokunulabilir olandan ibaret olmadığını da eklemek gerekir; zira birden fazla duyuyla algılanan *ortak duyulurlar* da söz konusudur: “Ortak duyulurlar hareket, dinginlik, sayı, biçim (figure), büyükl¼kt¼r; ç¼nk¼ bu t¼r duyulurlar hiçbir duyuya özel değildir” (Aristoteles, 1934/2014:103).

¹⁴ “Bitkiler yalnızca beslenme yetisine sahiptir; diğer varlıklar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahiptir ve duyumlama yetisine sahip oldukları takdirde, isteme yetisine de sahiptirler; ç¼nk¼ iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir” (Aristoteles, 1934/2014: 83)

Aristoteles'e göre duyulurların duyu yetilerini etkin kılmasının ve böylece de duyumun gerçekleşmesinin beden üzerinde yarattığı bir takım etkiler söz konusudur. Başka deyişle duyumlamayı gerektiren bir takım potansiyellerin etkinleşmesiyle oluşan, bilfiil duyumlama gerçekleştikten sonra tetiklenen yetilerden doğan etkiler. Duyumlama canlılığın ya da ruhun daha üst evresine geçişin tetikleyicisidir; öyle ki bu geçiş duyumlamanın sonucu olarak ortaya çıkan iki temel duyguyla olur: Bedenin etkilenmesi ve bu etkinin duyumlanması *haz (hedone)* ve *acıyı (lüpe)* ortaya çıkarır (bu sebepten haz ve acı duyumlama yetisinden yoksun bitkilerde söz konusu değildir). Dolayısıyla haz ve acı duyumlama yetisiyle ortaya çıkan etkilerdir: "...duyumlamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem de haz ve eleme neden olan şey vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah hoş gidenin istenilmesidir" (Aristoteles, 1934/2014:83). Haz ve acı ise bedenin iki tepkisine karşılık gelir: Duyumun algılanması sonucunda gerçekleşen yönelme (iştah duyma) ve kaçınma. Tam bu noktada ruhta varlığını duyumlamaya borçlu olan başka bir yeti söz konusu olur. Bu yeti, canlının hazzı yönelme ve acıdan kaçınma şeklinde arzu duyması için gerekli olan ve hafızaya yükselişin aşamasını teşkil eden *imgelemdir (phantasia)*: İmgeleme "bilfiil duyumlama tarafından meydana getirilmiş bir hareket" olarak tanımlanır (Aristoteles, 1934/2014:161). Ve bir diğer güç olan hafıza imgelemenin "daha ileri bir aşamasını oluşturur" (Ross, 1923/2011: 207). İmgeleme yetisi duyumlayan canlılarda imgelerin sürekliliğini ve kalıcılığını sağlar; imgelerin hatırlanması böylece mümkün olur. İmgeler hareket ettirici olarak; bir etkinliğe yönelten ya da ondan kaçınılmasını sağlayan ilkeler olarak; ruhtaki bir başka yetinin; *arzulama yetisinin (to orektikon)* nedenini teşkil ederler. Öyleyse arzulama yetisi imgelem düzeyinde kendini gösterir. İmgelerin, neden oldukları etkilerle –eşlik ettikleri haz ya da acıyla- birlikte hatırlanmasını sağlayan hafızadır. Hafızanın etkisiyle hayvanlar ve herhangi bir nedenden

ötürü akıldan yoksun etkinlikte bulunan insanlar başlıca yönelme veya kaçınma olarak kendini gösteren etkinliklerde bulunurlar:

İmgelerin sürekli oluşundan ve bunların duyumlamalarla benzerliğinden dolayı, hayvanlar imgelerin etkisiyle pek çok fiil gerçekleştirir; çünkü bazılarının zekası yoktur –bunlar insan dışındaki hayvanlardır- diğerlerinin zekaları bazen tutku veya hastalıklar veya uyku tarafından karartıldığı için, imgelerin etkisiyle davranır: İnsanların durumu budur. (Aristoteles, 1934/2014:161).

İmgelerin etkisiyle harekete geçirilen canlı doğal olarak edilginliğin bir düzeyindedir. Bu düzey arzu duymayan bitkilerin üstünde, arzusunun peşinden *sürüklenmeme* potansiyeli bulunan insanın altındaki bir düzeydir. Aynı şekilde arzusunun (kastedilen iştah türündeki arzu; düşünüp taşınmayla belirlenmemiş arzu)¹⁵ peşinden sürüklenen insan da edilgindir. Ancak insan sahip olduğu bir üst yeti ile edilginlikten etkinliğe yüksebilir: İnsan düşünme yetisi sayesinde, nesnesine yönelen iştahı karşısında söz sahibi olabilir; onun *etkin (aktif)* oluşunun anlamı bu türden arzulara etki edebilme gücüne sahip oluşudur. İnsan arzularına başlıca iki şekilde etkide bulunabilir: Birincisi insanda iştah türünden arzuya karşı koyma olanağı mevcuttur. İnsan, arzusunun nesnesine yönelmek ya da ondan uzak durmak veya bunları belirli bir usulle yapmak konularında *tercihte* bulunabilir. Tercihle bulunma olanağının etkin kılınmasıyla insan, arzusuna karşı koyabilir, böylece de arzuyu nesnesinden mahrum kılar ya da tersini gerçekleştirir. İkinci tür etki ise insanın alışkanlıklar edinebilme olanağına dayanır: Bu olanağın etkin kılınmasıyla insan *belli bir biçimde arzu duyma* konusunda *alışkanlık (ethos)* edinir. Bu ise bir sonraki bölümde de kendisinden söz edilecek olan *tercihlerin sürekliliği* ile gerçekleşir. Her *tercih (proairesis)* Aristoteles'in *enine boyuna düşünme (bouleusis)* diye adlandırdığı yetinin etkin kılınmasıyla mümkün olur: Tercih “kendi elimizde olan şeylerin enine

¹⁵*İştah:epithymia*. Epithymia duyusal iştahtır. Akılla ilişkisi olmadığına *arzunun (oreksis)* aldığı ad epithymiadır (Aristoteles, 1934/2014: 210) (Sözlükte Oreksis maddesine bakınız).

boyuna düşünölmüş arzusu” olarak ortaya konur (Aristoteles, 1890/2005a:52). Benzer durumlarda yinelenen benzer tercihler ise arzunun bu tercihe uygun hale gelmesiyle sonuçlanır. Bu da insan karakterinin belli bir konudaki belli bir özelliğinin artık şekillenmesidir. Bu şekillenme sonucunda da insan, *karakterine (ethosuna)* göre uygulanmaya ve arzu duymaya başlar. Bu şekildeki arzuya her defasında uygun davrandıkça da –yani aynı tercihi yineledikçe de- karakteri sağlamlaştırır. Dolayısıyla arzuya, arzunun nasıl ve ne şiddette duyulacağına etkide bulunmuş olur.

İnsanın arzusuna etkide bulunabilmesinin bu iki yolunda kendini gösteren şey *direnç*dir. Bu direnç sırf duyumlamadan kaynaklanan *iştahın (epithymia)* gücünden doğar. Birincide bir iştahın direncine karşı koyma söz konusudur. İştah tarzındaki bir arzunun nesnesinden mahrum edilmesi ya da belli koşullarda –söz gelimi belli bir zamandanesnesini elde etmesi için insan bu tarz arzuya direnir: Arzunun gücüne karşı başka bir güç söz konusudur ki Aristoteles’e göre bu başka gücün kaynağında her durumda insanın düşünme yetisinin etkinliği yatar. İkincide ise iştahın direnci kırıldıktan sonra, belirli tarzda arzu duymanın kalıcı hale getirilmesi söz konusudur. Bu ise belirli bir duyuşal iştahın yerine yeni bir arzulama alışkanlığı geçirilmesidir. Böyle bir durumda düşünölüp taşınılmış arzu *kör arzunun (iştahın)* yerine geçer. Artık yeni bir direnç söz konusudur: Yeni direnç, kör arzunun sahip olduğı gücün yarattığı direncin çocukluktan itibaren defalarca kırılmasına dayanır. Yeni direnç bu kırılmalarla oluşturulur ve buna Aristoteles *alışkanlık (ethos)* adını verir. Alışkanlık ise *huyu (heksis)* meydana getirir. Artık insan, alışkanlığına aykırı arzulamayacak şekilde şartlanmıştır. Böylece onda yeni bir direnç (bir arzulama biçimi) yani bir *huy* oluşmuştur. Bu, Aristoteles’e göre her benzer etkinlikle –benzer arzuları izleyen benzer düşünölüp taşınmaların sonucu olan bilfiil benzer tercihlerle güçlendirilebilecek bir dirençtir. Bu, bir davranış biçimine olan eğilimi ya da yatkınlığı

arttırma ya da azaltma olarak düşünölmelidir. Dirençlerin yok edilmesi ve yerlerini kalıcı başka dirençlere bırakmasıyla –bu tam olarak düşünönen ve düşünmesine uygun olarak direnen insanın bir eşiği aşması ve yeni bir huy edinmesidir- kastedilen Aristoteles’in somut örneğiyle daha da açıklığa kavuşur: “Bol beslenmek ve büyük zahmetlere dayanmakla güç meydana gelir, güçlü kişi de bunları en çok yapabilmektedir” (Aristoteles, 1890/2005a:32). Burada ters istikametteki benzer etkinliklerle bir huyun yok edilebileceği de eklenmelidir. Aynı örnekten devam etmek gerekirse az beslenmek ve zahmetlerden kaçınmakla da güç ortadan kaldırılır. Aynı şey Aristoteles’e göre huylar için de geçerlidir; örneğin erdem adı verilen huylardan biri olan *ölçölülük (sophrosyne)* için: “hazlardan uzak kalmakla ölçölü oluyoruz, ölçölü olmakla da onlardan daha çok uzak kalabiliyoruz” (Aristoteles, 1890/2005a:32). Hazlardan uzak kalmak ya da kalmamak ise düşünüp taşınan insanın tercihiyle belirlenebilecek bir şeydir.

Tercih, daha önce belirtildiği gibi düşünüp taşınma ya da enine boyuna düşünme sonucu gerçekleştirilebilir: Yani her tercihin arkasında düşünme; dolayısıyla da *logos* bulunur. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında da sadece insan ruhu *logos* sahibidir ve *logos* insanı farklı yapan yetilerin toplamıdır. Enine boyuna düşünme yetisi kaynağını diğer tüm düşünme yetileri gibi *logos*ta bulur. İnsan, bir hazzdan mahrum olmasına ya da çekeceği acıya rağmen, arzu nesnesi karşısında direnebilmesini bir ereğe yönelik olarak gerçekleştirdiği düşünüp taşınma ile gerçekleştirir. Öyleyse şimdi incelenmesi gereken hazzın, acının, arzunun, arzu üstüne düşünüp taşınmanın, huylar edinmenin ve bu gibi şeylerin birbirleriyle ilişki içinde gerçekleştiği –bedenle etkin hale ya da bilfiil hale geldiği- yer olan insan ruhu, bu ruhta bu ilişkilerin nasıl gerçekleştiği ve bu gerçekleşmenin sonucu olarak insanın nasıl harekete getirildiği ve de eyleme nasıl sevk edildiğidir.

I.2.2. İnsan Ruhundaki Olanaklar (İnsansal Olanaklar)

Beslenme, duyumlama ve duyumlamanın türevleri olan imgelem, hafıza gibi yetiler insan ruhunun diğer canlı türlerinde de görülebilecek olanaklarıdır. Aristoteles düşüncesinde bunlar insan ruhunun *akıl (logos)* sahibi olmayan yetileridir. Bununla birlikte insan ruhunda bir de *akıl sahibi (logoslu)* yetiler söz konusudur. Ruhun akıl sahibi olmayan ve akıldan da pay almayan yetilerini¹⁶ Aristoteles ruhun besleyen ve büyüyen yanı, yani bitkilerle ortak yanı olarak ele alır ve bu yan akıl sahibi olmadığı gibi hiçbir şekilde de akıldan pay almaz: “Akıldan yoksun yanın bir kısmı bitkilerle ortak görünüyor, bundan da beslenme ve büyüme nedenini kastediyorum” (Aristoteles, 1890/2005a:28). Beslenmenin bir cismi canlı kılan yeti olduğu ve bu yeti düzeyinde duyumlama, algılama, iştah duyma gibi işlevlerin gerçekleşmediği ise daha önce açıklandı. Aristoteles’e göre ruhun akıl sahibi olmayan ancak akla katılabilen yetileri de söz konusudur ki o bunlardan ruhun “arzulayan ya da genel olarak iştah duyan” yanı olarak söz eder (Aristoteles, 1890/2005a:29). Bu yana özgü yeti *arzulama* ya da *isteme yetisidir (to orektikon)*. Arzulama hareket ettirici ilkedir: “...hareket ettiren yalnız tek bir ilke, isteme yetisi vardır” (Aristoteles, 1934/2014:189). Öyleyse insanda ve diğer hayvanlarda, bitkilerde olmayan türde bir hareketin –yerel hareket, ya da yer değiştirme türündeki hareket- mevcudiyetinin kaynağında *arzu (oreksis)* bulunur. Ancak bu durum diğer yetilerin harekete hiçbir şekilde katılmadığı anlamına gelmez. Aristoteles bunu iki yetinin isteme aracılığıyla harekete etkisi üzerinden gösterir (Aristoteles, 1934/2014: 188-194): İmgeleme ve düşünme yetilerinin işlevleri; yani imge ve düşünme; arzuya (istemeye) etki ederek harekete katılabilir.

¹⁶ Daima akıldan bağımsız gerçekleşen, akla boyun eğmeyen yetiler. Beslenme ve büyüme böyle yetilerdir; aklın etki edemediği yetiler. Ancak söz gelimi belirli tarzda bir beslenmeye akıl etki edebilir. Bu, aklın arzulama yetisini etkilediği anlamına gelir; beslenme yetisini değil. Zira akılla insan beslenmemeyi arzulayamaz; ancak belirli bir besini ya da belirli zamanda, belirli yerde, belirli koşullarda vs. beslenmeyi arzu edebilir. Öyleyse akıl arzulara etki edebilen yetidir; beslenme ve büyümeye değil.

İmgeleme yetisinin bilfiil işleminin ürünü olan imge bir arzunun nesnesi haline gelebilir ya da aksine bu imge bir arzu nesnesine dönüştürülmeyebilir. İlk durumda imge bir yönelme hareketinin kaynağını oluşturmaktayken sonraki durumda ise ya hiçbir harekette payı yoktur ya da kaçınma hareketinin kaynağını teşkil eder. Burada kaçınma hareketinde de imgenin arzuyla olan ilişkisinin etkin olduğu belirtilmelidir; zira imgenin nesnesi olmadığı bir arzuyu belirlemesi söz konusudur. İmge bir şekilde arzunun konusu haline gelerek harekete etki eder; ama bu etkinin oluşması için önce bir şekilde arzunun nesnesi haline gelmeli ya da arzuya etki etmelidir. Aksi takdirde tek başına hareket ettirici bir imgeden söz edilemez; tek başına hareket ettirici bir düşünceden söz edilemeyeceği gibi:

Böylece, akla uygun biçimde, hareket ettiriciler olarak bu ikisi –arzu ve pratik düşünme- ortadadır; çünkü arzulanan şey harekete neden olur; ve düşünme bu şey aracılığıyla harekete neden olur çünkü onun başlangıç noktası arzulanan şeydir. Ve imgelem her ne zaman harekete neden olsa arzu olmaksızın bunu yapamaz. (Aristotle, 2012:94).

Öyleyse imge için geçerli olan şey düşünce¹⁷ için de geçerlidir. Bir düşünce arzuya katılmaksızın etki edemez; hareket ettirici ilke arzudur ve düşüncenin harekete ancak arzu dolayısıyla etkisi olabilir. Böylece düşünce arzuyu, arzu da insan eylemini belirleyebilir.

Duygulanımlar ve akıl arasındaki ilişkinin kendini gösterdiği nokta tam olarak burasıdır: Logoslu yetilerden *enine boyuna düşünme (boulesis)* ve hem teorik hem de pratik alanda ilkeler koyma yetisi olan *nous (zeka ya da us)* ruhta birbirine sıkıca bağlı biçimde etkinlikte bulunarak arzulama üstüne etki ederler. Bu durum ruhun akıl sahibi yanının akıl sahibi olmayan fakat akla katılan ya da ondan pay alan yanı üstündeki

¹⁷ Pratik düşünmenin ürünü olarak; Aristoteles'te konusunu insanın yapıp etmelerinin oluşturduğu kanılara dayalı düşünme. Bölüm I.1'e bakınız.

egemenliği anlamına gelir. Fakat akıl sahibi yanı oluşturan yetilerin her birinde böyle bir etkide bulunma olanağı mevcut değildir; zira teorik yetiler akla katılmayan yetilerle bağlantı içinde etkinlikte bulunmazlar. Peki Aristoteles ruhun akıl sahibi yanında bu yetiler arasındaki ayrımı neye göre yapar?

Aristoteles aklın yetileri arasındaki ayrımı iş görürken dayandıkları ilkelerin özelliğine göre yapar. Buna göre o akıl sahibi yanı ikiye ayırır: “Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan” (Aristoteles, 1890/2005a:115). İlkesi başka türlü olamamak ya da olduğundan başka türlü olamamak her durumda, her zaman aynı olmak, değişmez olmak anlamına gelir: Örneğin matematik nesnelere böyledir; matematiğin ilkeleri aklın kendilerini doğrudan kavrayabildiği mutlak doğrulardır. Ruhun, ilkeleri başka türlü olamayan nesnelere ilgilenen akıllı yanında iki türlü etkinlik tarzından söz edilebilir: Birincisi bu değişmez ilkelerin kavranması ve ortaya konması, ikincisi bu ilkelere dayanılarak çıkarımlar yapılması ve bu yolla bilgiler ortaya konması. Değişmez ilkelerin kavranması işini yapan yeti burada ustur: “us ilkelere özgüdür” (Aristoteles, 1890/2005a: 120). Yine aklın bu yanına özgü olan bir başka yeti; bu ilkelere dayanarak akıl yürütme, çıkarımlarda bulunma ve böylece bilgiler ortaya koyma yetisidir yani *bilimdir (episteme)*. Bilimin bu özsel işlevi ise *tanıtlamadır (apodeiksis)*; bu Aristoteles’in *apodeiktik akıl yürütme* adını verdiği şeydir. Bu tip akıl yürütme *tasıma* dayanır; tasım (*sylogism*) ise değişmez tümel ilkelere dayalı doğru bir akıl yürütmeyle tikel hakkında değişmez bilgiler ortaya koyma işidir: “Tanıtlama’ dediğim bilgi veren bir tasım” (Aristoteles, 2005b:10). Tanıtlamalı bilginin dayandığı ilkeler yani öncüller ise usun kendilerini doğrudan kavradığı, kendiliğinden açık öncüllerdir: “...tanıtlamalı bilginin şöyle öncüllerden çıkması zorunlu: doğru, ilk,

doğrudan, sonuçtan daha iyi bilinen, daha önce gelen ve sonucun nedeni olanlar” (Aristoteles, 2005b:11).

Dolayısıyla bilim tanıtlanmaya ihtiyacı olmayan bu öncüllere dayanarak akıl yürütme işidir. Aklın ezeli, ebedi, değişmez ilkeler ya da nesnelere ilgili yetilerinin iş görme tarzı ve de ereği bu tarz akıl yürütmelerle ilerlemek ve doğru bilgiler ortaya koymaktır. Aristoteles’in aklın bu alanına dahil ettiği bir diğer yeti ise *bilgeliktir (sophia)*. Bilgelik de ilkesi başka türlü olamayan akıl yürütmelere dayalıdır; fakat onun farkı nesnelere insanı yarar gözetmeyen en değerli nesnelere oluşunda yatar: “Dolayısıyla bilgelik en değerlilerin başını çeken bir bilim olarak bilim ve us olsa gerek” (Aristoteles,1890/2005a:120). Bilgelik konusu olan *en değerli nesnelere* insandan daha tanrısal nesnelere: “Doğa bakımından insandan çok daha tanrısal başka birçok nesne var: Sözgelisi dünyayı kuran son derece açık nesnelere” (Aristoteles, 1890/2005a:121). Burada *dünyayı kuran nesnelere* her şeyin kendilerine göre gerçekleştiği ilkelere göndermede bulunur; nous’la ulaşılan ilkelere. Öyleyse bilgelik nous’la ortaya konan doğrudan ilkelere ilgilendiği belirtilmelidir: “...Felsefi Bilgelik, *Nous* aracılığıyla ulaşılan ve aynı zamanda diğer bilimlerin temelini oluşturan temel kavram ve ilkelere ilgilenen en yüksek bilgeliktir” (Özcan, 2014:171).Aristoteles’in us ve bilimin en değerli alandaki uygulaması olan bilgelik hakkındaki belirlemesi bu şekildedir. Dolayısıyla aklın, ilkeleri başka türlü olamayanlarla ilgili bu alanında iş gören üç temel yeti ortaya çıkmıştır: *Us, bilim ve bilgelik*.

Özetlemek gerekirse olduğundan başka türlü olamayacak ilkelere ilgili olarak us, tanıtlanmaya dayalı bilgilerin kendilerine dayandığı ilkeleri ortaya koyar. Us “bilim nesnesinin ilkesine ilişkin bilim” olarak ortaya konur (Aristoteles,1890/2005a:120). Bilim ise usun koyduğu ilkelere dayanarak tanıtlanmalarda bulunma işidir. *Bilgelik’e (sophia)*

gelindiğinde ise bunun özel türde bir bilim olduğu söylenebilir; en değerli şeylerin bilimi. En değerli şeyler ise en baştakiler yani ilk ilkelerdir; en tümel olan şeylerdir. Bu sebepten bilgelik bir anlamda her şeyi bilmedir. Çünkü “her şeyi bilmenin en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir.” (Aristoteles, 1970/1996:82). En yüksek ölçüde tümel olmak ilk ilkelere özgüdür. Böylece Aristoteles’te bilgelik “ilk ilkeler ve nedenleri araştıran bir bilim” olarak ortaya konur. (Aristoteles, 1970/1996:83).

Ruhun akıl sahibi yanının, *ilkeleri başka türlü olamayacak* şeylerle ilgili etkinliğinden sonra, şimdi ruhun *ilkeleri başka türlü olabilen (nesnelere olduğundan başka türlü olabilen)* yanına geçilebilir. Olduğundan başka türlü olabilen bir nesne Aristoteles’e göre yaratılan ya da yapılan bir şeydir. Yaratılan ya da yapılan şeyler, farklı durumlarda başka türlü olabilmeleri açısından benzeseler de birbirlerinden farklıdır¹⁸: “Olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne, yaratılan ve yapılan bir şey olabilir. Yaratma ile eylem ise farklı şey” (Aristoteles, 1890/2005a:117). Şimdi Aristoteles’e göre ruhun yaratmaya özgü etkinliği *sanat*’tır (*tekhne*). “sanat ile doğru akılla giden, yaratmayla ilgili huy aynı şeydir” (Aristoteles, 1890/2005a:118). Sanat eylemden (yapmadan) farklı olduğu gibi bilimden de farklıdır; çünkü bilimin ilkesi zorunludur, mutlaktır ve o, tanıtlamaya dayanır. Sanat ise ilkesi zorunlu olmayan¹⁹ bir etkinlik tarzıdır:

Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılarda değil yaratanda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir. Nitekim zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelere sanatı yoktur; doğal olanların da sanatı yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır. (Aristoteles, 1890/2005a:118).

Böylece sanat doğal olanlardan (doğada insan etkinliğinden bağımsız gerçekleşen her şeyden) ve bilimden farklıdır. Sanat, akılla giden yaratma etkinliğidir ve

¹⁸ Yaratma: poiein, Yapma: praksis.

¹⁹ Sanatın, matematik gibi, her duruma aynı şekilde uygulanması zorunlu ilkeleri olamaz.

bu etkinlik, ilkelerinin başka türlü olabilmesi açısından eyleme benzese de ondan farklıdır. Aristoteles'e göre insan ruhunda eylemle ilgili *doğrunun peşinden gitme yetisi ya da huyu*²⁰ *aklı başındalığıdır (phronesis)*. Bu huy nesnesi bakımından insanda doğruya götüren diğer huyların (bunlar şimdiye kadar sözü edilen bilim, bilgelik, sanat ve ustur) tümünden farklıdır. Bu huyun konusu insan yaşamında kendilerine haz ya da acının eşlik ettiği tüm yapıp etmelerdir; ereği ise iyi yaşamadır: “aklı başında kişinin işi [...] bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir.” (Aristoteles, 1890/2005a:118). Akli başındalık da diğer *doğruya götüren huylar* gibi ortaya konmuş ilkeleri gereksindiği ve bu ilkelere dayanmayı içerdiği için usla birlikte iş görür; yani akli başında olmak us sahibi olmayı gerektirir. Usun, bilim alanında, hiçbir koşulda değişmeyen ilkeleri doğrudan kavrayarak ortaya koyduğu yukarıda açıklandı. Bu, usun tanıtlayıcı akıl yürütmenin ilkeleriyle ilgili işleviydi ve us bu işlevini doğrudan yani aracısız yerine getirmekteydi. Şimdi akli başındalıkla ilgili olduğu kadarıyla usun diğer bir işlevi söz konusudur: Us yine ilkeler ortaya koyucu işleve sahip olmakla birlikte bu ilkelerin yapısı tanımlamalı biliminkilerden farklıdır: Bu ilkeler her tek durumda farklı uygulanması gereken ilkelere dir. Usun, akli başındalığın dayanacağı ilkeleri ortaya koyarken dayandığı *tümevarım (epagoge)*²¹ her duruma aynı şekilde uygulanabilecek ilkeler değil, duruma özgü ilkeler ortaya koyar. Epagoge usa ilkseldir; yani yaşamda yapılanlarla ilgili olarak bu alanda ilkeler ortaya koyabilmek için yine yaşamda yapılanların deneyimine ihtiyaç vardır. Öyleyse usun işlevi pratik alanda tek teklerden genel bir ilkeye ulaşmaktır. Ama söz konusu yaşamda yapılanlar olduğu için usun bu

²⁰ *Doğrunun peşinden gitme huyları* kaynağını sadece logos'ta bulan “ruhun [...] onlarla doğruya ulaştığı şeyler” olarak düşünülür (Aristoteles, 1890/2005a:117). Bunlar us, bilim, bilgelik, sanat ve akli başındalığıdır. Bunlar düşünce erdemleri olarak da adlandırılır. Erdemler ise cins bakımından huylar altında yer alır (Aristoteles, 1890/2005a).

²¹ “Epagoge'nin can alıcı noktası, tümelin tek tek duyu verilerinin maddi sınırları içerisinde bulunmasıdır” (Peters, 1967/2004: 107). Epagoge tek tek şeylerden tümel bir öncüle ulaşır. Bu öncülü doğrudan kavrayan ustur. Böylece usa dayalı etkinlikler olarak hem bilim hem de akli başındalık epagogesiz mümkün değildir.

alandaki ortaya koyduğu ilkelerin tümellikleri (genele uygulanabilirlikleri) farklıdır. Yani bu ilkeler, haklarında oldukları nesnelere yapısından dolayı, yine bir ölçüde kuşatıcı olabilmekle beraber, her durumda aynı şekilde uygulanamayacaklarından mutlak anlamda kuşatıcı oldukları söylenemez. Bu şu şekilde de yorumlanabilir: Us bir kez ortaya koyduğu ilkeyi her tek durumla ilgili olarak farklı bir tarzda işletir; bu da aslında usun ilkelerin kendilerinde tek durumların gerektirdiği ölçüde değişikliklere gitmesi anlamına gelir.

Öyleyse insan ruhuna özgü olan ve insanı doğruya götüren temel olarak beş huy söz konusudur: bilim, bilgelik, sanat, akli başındalık ve bu dördünün kendisi olmadan etkin olamayacakları ve dolayısıyla da hiçbir anlam ifade etmeyecekleri us. Bunların içinde *akli başındalık (phronesis)* doğrudan eylemle ilgili huydur. Eylem ise arzunun akıldan pay alıp almamasına göre tercihle belirlenen ve de *tek teklere ilişkin olarak ereği isabetlilik olan* bir gerçekleşmedir. İsbetlilik etkilenimlerde ve eylemlerde *orta olma (mesotes)* anlamında erdemle ilgilidir (Aristoteles, 1890/2005a:37). Öyleyse eylemin ereği tek tek durumlarda orta olana isabet ettirmek olacaktır. *Orta olma*'nın ne anlama geldiği takip eden bölümde ele alınacak. Şimdi tercihlerle belirlenen eylem, aklın haz ve acıyla bir biçimde etkileşim içinde olduğunun gözlenebileceği yerdir. Eylem, bir tercihin ya da tercihlerin isabetli, isabetsiz, ya da kısmen isabetli kısmen isabetsiz bir biçimde hayata geçirilmesidir: "...eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştaktır ve bir şey için olan akıl yürütmedir." (Aristoteles, 1890/2005a:116). Burada her eyleme ve her tercihe eşlik eden iki temel duygu ise haz ve acıdır. Bu iki duygu tercihin dayandığı değerlendirmede üstüne düşünülüp taşınılan şeylerle de birliktedir. Zira düşünüp taşınmada, eylemin doğuracağı haz ve acı hesaba katılır. Tercihe dayanan eyleme de haz ve acı bilfiil eşlik eder. İşte bu yüzden *tercih*,

benzer sađın²² tercihlerin sürekliliği olarak ortaya konan bir *huy* olan *erdem*, tercihin iki bileşeni olarak *arzu* ve *düşünme* ve de insanda *arzulama* üstüne doğru şekilde *düşünüp taşınmayı* ve bunu hayata geçirmeyi içeren *phronesis* (*aklı başındalık*) açıktır ki duygulanım-akıl ilişkisine gönderme yapan kavramlardır. Burada *phronesis*in altında ele alınabilecek olan *sağ akıl* (*orthos logos*) da insanda *sağın tercih*'in kendisine göre olduğu şeyi ortaya koyan bir yeti olarak anılmalıdır.

Tüm bunların devamında insanın hem arzulayan yanını hem de Aristoteles'in *tartan yan* adını da verdiği ereği *phronesis* olan akıl sahibi yanını gereksinen, kendisini eşlik ettiği haz ve acı duygularıyla belli eden huy olarak *karakter erdemlerini* ele almakla Aristoteles'in duygulanımlarla akıl arasında kurduğu ilişki açık olarak belirlenmiş olacaktır.

I.3. Duygulanım-Akıl İlişkisinin Ürünü Olarak: Karakter Erdemleri

Aristoteles erdemleri ikiye ayırır: “Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır” (Aristoteles, 1890/2005a:29). Düşünce erdemleri aslında insanı doğruya götüren yetiler olarak bir önceki bölümde ele alındı. Düşünce erdemlerinin kökenlerini sadece logosta buldukları ortaya kondu. Bunların bilim, bilgelik, sanat, akli başındalık ve us oldukları işlevleriyle birlikte belirtildi. Şimdi son olarak bunların birer huy olmasının anlamı ortaya konmalıdır: Bunlar insanın pratik ya da teorik olarak doğru olanı belirlemeye yönelik kazandığı alışkanlıklardır; başka deyişle insanı bilgiye götüren huylardır. Huy olmaları bunların sonradan edinilmeleri anlamına gelir. Düşünce erdemleri öğretimle edinilirler: “...düzenli öğrenimle teorik ve pratik alanda

²² “Sağın” yani sağ akla uygun olan; hem erek hem de araçlar bakımından yerinde olan ve insan için iyi olan anlamında.

bilgili insan haline gelme” düşünce erdemi edinme anlamına gelir (MacIntyre, 1981/2001b:231).

Şimdi ele alınacak olan karakter erdemleri ise ruhun akıl sahibi olmayan bir takım yetilerinin akıldan pay almasıyla edinilen erdemlerdir. Ruhun akıl sahibi olmayan ancak akıldan pay alabilen bu yetileri *arzulama yetisi (to orektikon)* altında ele alınır. Dolayısıyla karakter erdemleri kökenini iki şeyde bulur: Arzulamada ve düşünmede. Arzulamanın kendisi ise daima bir duygulanımla beraberdir. Sözelimi öfke ve korku duygulanımlarının sırasıyla zarar verme ve kaçınma arzularıyla beraber olması buna örnek oluşturur. Dolayısıyla karakter erdemlerinin duygulanımlarla ve arzuya sıkı bir bağı olduğu en başta söylenmelidir. Arzuyu ortaya çıkaran ya da arzuya eşlik eden duygulanımlar ise daima *haz (hedone)* ve *acı (lüpe)* ile birlikte kendilerini gösterirler. Zaten arzunun ereği de *hoş* olduğu düşünülendir; hoş olan ise haz verendir ve tam bu sebepten “haz düşkünü hoş şeylerin tümünü ya da en hoş olanları arzu eder ve arzuları onu güder, öyle ki bunları başka şeylere tercih eder” (Aristoteles, 1890/2005a:66). Öyleyse karakter erdemleri haz ve acı ile doğrudan bağlantılıdır. Özellikle de bu erdemlerin oluşmalarında insanın *hazdan kaçış* ve *acıya yöneliş* tarzında doğal yönelimlerine aykırı bir takım çabalarının Aristoteles düşüncesindeki önemi düşünüldüğünde bu bağlantı çok daha kolay görülebilir. Zira kimi karakter erdemleri –*ölçülülük (sophrosyne)* ve *kendine egemen olma*²³ (*egkrateia*)- konusu doğrudan doğruya haz ve acıyla ilgili olan erdemlerken, diğer karakter erdemleri de konusu haz ve acı olmamakla birlikte yine haz ve acı eşliğinde belirlenen erdemlerdir. Örneğin öfke duygulanımıyla ilgili bir erdem olan *sakinlik* öfke uyandıran şey karşısında acı duymadaki yerinde bir eksikliği ifade eder; yani acı duymayla olan ilişkisi de tanımında içerilir. Kendine egemen olma bir iştahın (iştah kör

²³ Bu konuyla ilgili bu çalışmanın III. Bölümüne bakınız.

arzu ve hazza yönelik olarak düşünülmelidir) peşinden sürüklenmeme anlamına geldiğinden, burada hem hazdan kaçış hem de bir anlamda acıya yönelik söz konusudur. Bunun daha sonraki ve daha büyük acılardan kaçış gibi ereklere olabileceği de eklenmelidir. Elbette bu doğaya aykırı bir şey değildir; zira doğada olan biten her şey doğaya uygundur; ancak insanın doğal yönelimlerine aykırılık olarak düşünülebilir. Aristoteles düşüncesinde bu durum insanın *zor olanı başarmak* yönündeki bir çabası olarak düşünülür. *Zor olanı başarmak* tüm karakter erdemlerinde ortak olan bir özelliktir. Şimdi şu söylenmelidir: Hazdan kaçış doğal yönelimlere aykırıdır zira “doğal olarak hazlara daha çok meylimiz var, bunun için düzenli bir yaşamdan çok, haz düşkünlüğüne meylederiz” (Aristoteles, 1890/2005a:42).

Aristoteles’e göre karakter erdemlerinin üç özelliği şimdiye kadar söylenmiş oldu: İlk olarak bunlar arzulayan yetilerin akıldan pay almasına dayanırlar. İkinci olarak daima *haz ve acıyla* birlikte dirler. Ve son olarak karakter erdemleri doğal eğilimlere bir aykırılığı –doğal eğilim hazza yönelik ve acıdan kaçıştır- gösterirler. Şimdi karakter erdemlerinin bu özelliklerinin ne anlama geldikleri ortaya konmalıdır.

İlk olarak arzulamanın akıldan pay alması ne anlama gelir? Bu, aklın ilkeleri başka türlü olabilenler hakkındaki yanının arzular üstüne düşünüp taşınması demektir. Bu düşünüp taşınmanın ereği eylemdir. Burada bir takım arzuların peşinden gitmenin ya da onlardan kaçmanın, bunların ait oldukları tek duruma özgü koşullarda ne gibi sonuçlar doğuracağı üstüne *enine boyuna düşünme (bouleusis)* söz konusudur –elbette daima bir ereğe yönelik olarak. Dolayısıyla düşünmenin ilkesi burada eylemin ereğidir. Eylemin belli şekilde gerçekleşmesinin araçları üstüne düşünüp taşınma söz konusudur (Aristoteles, 1890/2005a: 43-56). Zira eylemin belli şekilde gerçekleşmesi istenmektedir. Öyleyse bir istek erek edinilmiştir. Bu ereğe götürecek araçlar enine boyuna düşünmenin konusunu

oluşturur. “...hakkında düşünülüp taşınılan amaç değil, amaca götürenlerdir” (Aristoteles, 1890/2005a:51). Burada nihai amaç hariç her amacın bir başka amaç için araç olduğu ve o amaç uğruna istenen bir şey olduğu anımsandığında şu söylenebilir: Eylemle ilgili alanda, bir tek durum değil de yaşamın bütünü söz konusu edildiğinde, enine boyuna düşünmenin konusu olmayan tek şey insan yaşamının nihai ereğidir. Öyleyse bir tek durumdaki enine boyuna düşünme, o tek durumdaki belli bir amaca yönelik araçlar üstüne düşündürmektir. Bu durumda, yaşam üstüne enine boyuna düşünmek ise yaşamın amacına; yani erdemlerin ve dış iyilerin tümü olarak düşünülen mutluluğa götüren araçlar üstüne enine boyuna düşündürmektir ki Aristoteles’in Etik’te yaptığı da budur.

Aristoteles’in, pratik yaşamın nihai ereği olan mutluluğu *erdeme uygun etkinlik* olarak tanımladığı hatırlanacaktır. Dolayısıyla insan eylemlerinin ereğinin erdeme uygun etkinlikte bulunma olması gerektiği sonucuna gidilebilir. Erdemin ise Aristoteles’e göre *orta olma* niteliği olduğu ortaya konmalıdır; elbette burada kastedilen karakter erdemleridir (Aristoteles, 1890/2005a:56). Bu *ortaya* ulaştıran ise akıl sahibi olanın düşünüp taşınarak *kata ton orthon logon*²⁴ yargıda bulunmasıdır:

Kata ton orthon logon yargıda bulunmak, aslında daha çok ve daha az olanın yargılanmasıdır ve Aristoteles, erdemlere genel bir karakter kazandırmak amacıyla, daha çok ve daha az arasında bir orta kavramı kullanmayı dener: cesaret, ihtiyatsızlık ile ürkeklik; adalet, haksızlık yapma ile haksızlığa uğrama; cömertlik savurganlık ile cimrilik arasında yer alır. Bu nedenle, her erdeme karşılık düşen iki zaaf vardır (MacIntyre, 1981/2001b:230).

Orta olma duygulanımlarla ilgili orta olmadır. Duygulanımlarla ilgili orta olma meyvesini eylemdeki isabetlilikle verir. İşte duygulanımlarla ilgili ortayı ve dolayısıyla da eylemdeki isabetliliği belirleyen akıldır ve akılda da ilk olarak *sağ akıl*’dır (*orthos logos*). Aristoteles’e göre özü gereği *aşırılık* ve *eksiklik* zaaflarına karşıt olmayla; yani orta

²⁴ “doğru us(lamlamay)a göre” (MacIntyre, 1981/2001b:229).

olmayla tanımlanan *karakter erdemi* bu noktada şöyle ortaya konabilir: *Duygulanımlarla ilgili olarak akli başındalığa uygun olma*. Başka deyişle *sağ akla uygun olma*: “Sağ akıl ise akli başındalığa uygun olan” (Aristoteles, 1890/2005a:129). Akli başındalığa uygun olan ise *orta* değildir. Örneğin *öfke (thymos)* duygulanımıyla ilgili olarak *orta olma sakinliktir* (Aristoteles, 1890/2005a: 82-83). Gerekmeyen biçimde aşırı öfke veya gereken zamanlarda bile hiçbir şekilde öfkelenmeme ise birer zaaftır. İlki aşırılık yönünde, ikincisi ise eksiklik yönündedir. Bu iki zaaf sağ akla aykırılığı; aynı anlama gelmek üzere akli başında duygulanmamayı ifade eder. Yine öfkeyle ilgili olarak *orta olma ya da akli başında olma* “gereken şeylere ve gereken kişilere karşı ayrıca gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gereken süre” öfkelenmedir (Aristoteles, 1890/2005a:82). Öyleyse *sakinlik* öfkelenmeme değil, gerektiği gibi öfkelenme –isabetli biçimde öfkelenme- erdemidir.

Erdemin bir tür huy olduğu, huyun da insanın duygulanımlar karşısındaki genel durumu anlamına geldiği bu çalışmanın bu bölümünde açıklığa kavuşturulmuştu. Şimdi buna erdemin sağ aklın belirlediğiyle belirlenen bir orta olma huyu olduğu da eklendi. Bu huyun ise asıl ereği olan yaşamdaki etkinlikte kendini *eylemde isabetlilik* olarak gösterdiği görülür. Öyleyse şu söylenebilir: Aristoteles’e göre aklın duygulanımlara etki etmesinin ve onları belli bir kalıba sokmasının ereği eylemlerdeki *isabetlilik*dir (*katorthoun*). Öyle ki eylemler ne kadar isabetli olursa mutlu bir yaşama o kadar yaklaşılır. Bu durumda eylemdeki isabetlilik pratik aklın; duygulanım akıl ilişkisinin ereğidir. Eylemin isabetli oluşunun anlamı da şudur: *Bir takım etkinlikleri “gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için ve gerektiği gibi” gerçekleştirmek*. (Aristoteles, 1890/2005a:37). Bu aynı zamanda orta olmanın da tanımıdır; dolayısıyla isabetli eylem erdemli eylemdir. Burada şu da eklenmelidir: Akli başındalık hem ereğin erdeme uygun olmasını hem de bu ereğe erişecek becerikliliği kuşatır. Yani orta olmak akli başındalığın

ilkesi ya da ereği olarak ortaya konabilir fakat beceriklilik erikle değil araçlarla ilgilidir. *Beceriklilik (deinotes)* “tercih ettiğimiz amaca giden şeyleri yapmayı ve o amaca ulaşmayı olanaklı kılar” (Aristoteles, 1890/2005a:128). Aristoteles’e göre erek kötüyse bir yeti olarak beceriklilik övülecek bir şey olmaktan çıkar: “amaç güzelse övülecek bir yeti ama amaç kötüyse kurnazlık yetisine dönüşür” (Aristoteles, 1890/2005a:128). Bundan sonra artık eylemde isabetliliğin hem iyi ereği –yani erdemi- hem de becerikliliği –eylemin gerçekleşeceği tek duruma özgü koşulları iyi değerlendirme yetisini- gerektirdiği açıktır. Akli başındalıkta içerilen bu yeti (beceriklilik) ise kanılarla ilgilidir; yani erek için neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemekle ilgili. İyi erek ise karakterle ilgilidir; bir kanısı olmakla ya da bir kanıya varmakla ilgili değil (kanı pratik alanda, koşullara göre farklı olabilen bir bilgi türü olarak düşünülmelidir). *Karakter* ise bir kişide tercihler ve alışkanlıklarla belirlenen huyların bütünüdür. *Huyların* ise özetle *alışılmış tercihler* olarak ortaya konması mümkündür.

Aristoteles’e göre tercihler tam da arzuların akıldan pay aldıkları bir duruma işaret ederler. Zira Aristoteles *tercihi* “bize bağlı şeylere ilişkin düşünüp taşınmayla bağlantılı bir iştah, arzu” olarak ortaya koyar (Aristoteles, 1974/1999:95). Tercihlerin erdemle ve kötülükle olan bağı ise açıktır: *Erdem (arete)* tercihlerin iyi olmasını sağlayan bir huyken *kötülükse (mokhteria)* aksine tercihlerin kötü olmasına neden olan bir huydur. Yani bir kimsenin erdemli olup olmadığına eylemlerinde gözlenebilecek tercihlerine bakılarak karar verilebilir (özellikle de alışılmış tercihlerine; yani huylarına; çünkü tercih enine boyuna düşünmeye dayalıdır ve böyle bir düşünme uzun zaman gerektirir; ancak alışılmış bir tercih hazır bir eylem ilkesine işaret eder; yani enine boyuna bir düşünmeyi zaten içerir. Dolayısıyla alışılmış tercih, gerektiğinde anında eyleme geçebilmeyi sağlar. Böylece pratik yaşamın akışında her seferinde enine boyuna düşünmeye olan ihtiyacı

ortadan kaldırır). Tercih Aristoteles'e göre üç şekilde olabilir: Eksiklik yönünde, aşırılık yönünde ve orta olma şeklinde. İşte karakter erdemleri de tercihlerin her defasında orta olma şeklinde yapılmalarını sağlayan huylar olarak kendilerini gösterirler.

Bir kişinin herhangi bir konuda sahip olduğu huy, o konuyla ilgili olarak kişinin hangi durumda nasıl duygulanacağını belirleyicisidir; dolayısıyla insanın her seferinde nasıl ve ne şiddette haz ve acı duyacağı o konudaki huyuyla ilgilidir. Ayrıca insan karakterinin öğeleri olarak düşünülebilecek olan huyların oluşmasında da kişinin hazlarla ve acılarla olan ilişkisi belirleyicidir: "...kötü karakter ya da erdemli karakter kimi haz ve acıların peşinden koşmakla ya da onlardan kaçmakla oluşur" (Aristoteles, 1974/1999:63). Burada yukarıda erdemın ikinci özelliğinin; *daima haz ve acıyla birlikte oluşunun* anlamı açıklığa kavuşmaktadır:

[K]ötü karakter ya da erdemli karakter kimi haz ve acıların peşinden koşmakla ya da onlardan kaçmakla oluşur. (...) her karakter erdeminin hazlarla ve acılarla ilgili olduğu sonucu çıkıyor. (...) Hazlar ve acılardan ötürü ya gerekmediği biçimde onlardan kaçmakla ya da gerekmeyenlerden kaçmakla veya onları izlemekle insanların kötü olduğunu söylüyoruz. (Aristoteles, 1974/1999:63).

Burada şu da belirtilmelidir: Karakter erdemlerinin bu özelliği döngüsel bir özellik de gösterir. Zira kişinin haz ve acılarla ilgili durumu erdemini, erdemi de haz ve acılarla ilgili durumunu belirler. Haz ve acı, akıl arzu ilişkisinin ürünü olan erdemın belirtisidir; erdem bir kez kazanıldıktan sonra artık belli tarzda haz ya da acı duymak kaçınılmaz olur.

Her duygulanım bir haz ya da acıya işaret eder. Bundan ötürü belli bir şekilde duygulanma anlamına gelen *erdem* ya da *kötülük* belli bir şekilde haz ya da acı duyma olarak da ortaya konabilir. Her huy bir duygulanım karşısındaki belirli bir duruma işaret eder. Erdem ya da kötülük olarak huy her seferinde benzer şekilde duygulanma anlamına gelir. Duygulanma ise aşırılık, eksiklik, orta olma şeklinde ortaya çıkabilir; bu durum

arzular ve tercihler için de geçerlidir. Her aşırılık sonraki aşırılığın, her eksiklik sonraki eksikliğin ve aynı şekilde her orta olma ise sonraki orta olmanın pekiştiricisidir. Bu durum belli bir alışkanlığın oluşmasının koşuludur. Dolayısıyla karakterle ilgili bir erdemın ya da kötülüğün –yani bir aşırılık ya da eksikliğin- oluşmasının da. Şimdi karakterle ilgili tüm alışkanlıklarda aşırılık, eksiklik ya da orta olma hazlara ya da acılara ilişkindir: “...bütün karakter erdemleri ve kötülükleri haz ve acıların aşırılıkları, eksiklikleriyle ilgilidir ve hem hazlar hem de acılar sözünü ettiğimiz huylara ve etkilenimlere bağılı olarak oluşurlar” (Aristoteles, 1974/1999:67).

Özetle karakter erdeminin duygulanımlarla, arzularla ve de onlara eşlik eden haz ve acıyla ilgili olduğu söylenmelidir. Ayrıca bu tür erdem ruhtaki *aklı başındalık* (*phronesis*) yetisinin arzulara etki etmesiyle oluşur. Ve karakter erdemlerinin tek durumlara ilişkin bir düşünüp taşınmayı barındıran tercihlerle ortaya çıktıkları da belirlenmiştir. Ayrıca karakter erdemlerinin hazlarla ve acılarla ilişkili olduğu da açıktır. Bu son noktayla ilgili şu da belirtilmelidir: Bir insanın erdemli ya da kötü olduğu onun iyi ya da kötü eylemleri yaparken duyduğu haz ve acıdan bellidir. Zira “bir insanın iç eğilimlerinin (istidat) en iyi göstergesi erdemli veya erdemsiz (vices) fiilleri yaparken duyduğu haz veya acı duygusudur” (Ross, 1923/2011:302). Bunu Aristoteles ölçülülük ve yiğitlik huyları üzerinden örneklendirir:

Yaptıklarımızı izleyen haz ya da acı, huyların belirtisi sayılmalı: Bedensel hazlardan uzak kalan ve bundan hoşnut olan ölçülü, bundan yakınan ise haz düşkünüdür; tehlikelere dayanan ve bundan hoşnut olan ya da üzülmeyen yiğit, üzülen ise korkaktır. Demek ki karakter erdemi hazlarla ve acılarla ilgilidir; nitekim haz uğruna çirkin şeyler yapıyoruz, acı yüzünden de güzel şeylerden uzak duruyoruz. (Aristoteles, 1890/2005a:32).

Üçüncü ve son olarak karakter erdemlerinin insanın doğal yönelimlerine bir aykırılık taşıması ne anlama gelir? Bunun yanıtı yine karakter erdeminin haz ve acıyla olan

ilişkisinde aranmalıdır. İnsanın doğal yönelimi Aristoteles'e göre haz peşinden gitme ve acıdan kaçma şeklindedir. Bu durum insan yaşamı gözlemlendiğinde kolayca görülebilir: "Haz duymada eksiklik gösterenlere pek rastlanmaz" (Aristoteles, 1890/2005a:38). Şimdi Aristoteles'in düşüncesi, insanın iştah duymaya dayalı doğasından kaynaklanan yatkınlıklarının genelde insanı orta olandan uzaklaştırdığı şeklindedir. İnsanın doğal yatkınlıklarıyla kastedilen burada onun pasif bir şekilde tabi olduğu duygulanımlar alanıdır. İnsan duygulanımlarla ilk olarak yaratacakları haz ya da acıya göre ilişki kurar. Bu doğal olandır; duygulanım bir arzu yaratır ve insan düşünüp taşınmadan onun peşinden sürüklenir. Bir önceki bölümden de görülebileceği gibi bu doğal eğilim, kırılması zor bir direnç yaratır ve ancak logoslu etkinlikle bu direnç kırılabilir. Logoslu etkinliğin ise bu gibi durumlarda bir ereğe yönelik olarak bir haz ve acı, fayda ve zarar envanteri çıkararak iş gördüğü ve böylece isabetli olanı ya da orta olanı ortaya koyduğu da söylenmelidir. Şimdi doğal bir eğilimin ve bunun neden olduğu iştahın yarattığı direnç ne kadar güçlüyse insanın bu eğilimle ilgili olarak isabetli eylemde bulunması; başka deyişle de aklının sözünü dinlemesi ve iştahına boyun eğdirmesi o kadar zorlaşır. *Ölçülülük (sophrosyne)* bu yüzden zor elde edilen bir erdemdir. *Hazlarla ilgili orta olma* olarak tanımlanan bu huya sahip olmak hazza yönelik güdüsünün yarattığı direnç yüzünden oldukça zordur (Aristoteles, 1890/2005a: 63-68). Zira insanın çok doğal bir eğilimi –haz isteği- iş başındadır; bu yüzden *ortaya* isabet ettirmek, söz konusu hazlar olduğunda zordur: "Doğal olan şeyler ortaya daha karışık gibi görünür; söz gelimi doğal olarak hazlara daha çok meylimiz var, bunun için düzenli bir yaşamdan çok, haz düşkünlüğüne meylederiz" (Aristoteles, 1890/2005a:42). Ve şunun da hatırlanmasıyla erdem –orta olma- nın neden zor olanı başarmak olduğu ortaya çıkar: Her duygulanıma, tercihe, huya; her eyleme haz ve acı eşlik eder ve insan hazla aynı yönde ve acıyla ters istikamette bir dirence ya da eğilime

sahiptir. Bu sebepten ölçülülük örneğinden anlaşılacağı üzere *hazlarda aşırıya kaçmamak*; buna ek olarak *acılar bakımından da eksik kalmamak* yani *acıyı arttırmak* insan eğilimlerine terstir ve zor iştir. Böylece *orta olmak* ya da *erdemli olmak*; yani hazza ve acıya rağmen, bir yandan ortanın kendilerinde aranacağı koşulları akılla değerlendirmek; bu değerlendirme sonucunda da iştaha direnmek zor olanı başarmak anlamına gelir.

Çalışmanın bu bölümünde, Aristoteles'in insan *ruhu* tasarımı çerçevesinde *duygulanımları* ve *akılı* nasıl ele aldığı; *arzu* kavramıyla ilişkili olarak duygulanımlar ve akıl arasında *erdemlilik* ereğine yönelik nasıl bir ilişki kurduğu böylece ortaya konmuş bulunmaktadır.

II.BÖLÜM: SPİNOZA

II.1.Spinoza'nın Konuyu İnceleme Tarzı

Spinoza etiğinde *duygulanım (affectio)* ve *akıl (ratio, intellectus)*, Aristoteles düşüncesindeki benzer biçimde, insanı erdemli kılan bir etkileşimin iki temel ögesine işaret eder. Spinoza bu öğeleri her şeyden önce *Tanrı ya da Doğa'nın* sonsuz sayıdaki *tavırlarından (modus)* herhangi iki tanesi olarak ele alır. Peki bunların *Tanrı ya da Doğa'daki* tavırlar olarak ele alınmaları ne anlama gelir? Bu sorunun yanıtı duygulanımların ve aklın Spinoza felsefesindeki yerlerini belirlemek açısından önemlidir. Bu felsefe ontoloji temelli bir sistemdir. Sistemin merkezinde ise tek *töz (substantia)* olarak tasarlanan *Tanrı ya da Doğa (Deus sive Natura)*²⁵ bulunur. *Tanrı ya da Doğa* var olan her şeye içkindir: “Tanrı her şeyin geçici (*transciens*) nedeni değil, fakat içkin (*immanens*) nedenidir” (Spinoza, 1905/2006:54). Tam da bu sebeple her şey Tanrı'ya (Doğa'ya) tabidir. *Tanrı ya da Doğa* “sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder” (Spinoza, 1905/2006:51). Her şey ancak bu kanunların zorunluluğuyla etkide bulunabilir ve bu zorunluluk aracılığıyla bilinebilir. Zorunluluğun bilinmesi Spinoza'da nedenlerin bilinmesi anlamına gelir. Doğa'daki her şey nedenlerden zorunlu olarak ortaya çıkan etkilerdir ve bir etki ancak nedenleriyle bilinebilir. Bu nedenle etkiler olarak duygulanımlar ancak Doğa'daki zorunluluğun kavranmasıyla anlaşılabilir. Doğa'da mantıksal tarzda bir zorunluluk söz konusudur. Bunun anlamı şudur: Bir etki nedenden mantığın tümdengelimsel tabiatı gereği zorunlulukla çıkar. “Spinoza için bir neden daha ziyade kendinden bir etkinin çıktığı mantıksal zemindir” (Shirley, 1992:25). Bu tarz bir neden-etki ilişkisi Doğa'nın mutlak işleyiş biçimidir. Öyle ki sonsuz çeşitlilikteki şeyler Doğa'nın

²⁵ Tanrı=Doğa

tabiatından “tıpkı üçgenin tabiatından üç açısının iki dik açıya eşit olduğunun mutlak²⁶ olarak çıktığı gibi” zorunlulukla çıkarlar (Spinoza: 1925/1992:45). Böylece her şey tek töz olan Doğa’daki bu mantıksal zorunluluğa tabidir ve tam da bu sebepten olduğundan başka türlü olamayacak tarzda bir gerçekliğe sahiptir: “...şeyler olduklarından başka bir tarzda ve başka bir düzende olamazlar” (Spinoza: 1905/2006:64).

Bu anlamda Spinoza Aristoteles’in sadece matematik gibi teorik bilimlerin nesnelere atfettiği “olduğundan başka türlü olamama” niteliğini tüm var olanlara atfeder: Doğa’daki her şey olduğundan başka türlü olamayacak niteliktedir. Bir üçgenin tanımından (Spinoza felsefesinde bir şeyin tanımı onun tabiatından, özünden başka bir şey değildir) onun iç açılarının ölçülerinin iki dik açıya eşit olması ve bunun gibi sonsuz şeyin zorunlu olarak çıkması gibi; sonsuz çeşitlilikteki tavırlar Doğa’nın tabiatından zorunlulukla çıkar. Doğa’nın tabiatından zorunlulukla çıkan sonsuz çeşitlilikteki her bir şeye Spinoza *tavır* (*modus*) adını verir; başka şekilde söylemek gerekirse Doğa’da diğer şeylerden seçik ve tekil olarak göz önüne alınabilecek her şey zorunlu olarak Doğa’nın bir tavrıdır. Bir tavrın göz önüne alınabilmesi ise onun Doğa’nın *sıfatlarından* (*attributum*) biri altında tasarlanabilmesi anlamına gelir.

Spinoza’ya göre *düşünce* (*cogitatio*) ve *uzam* (*extensio*) Doğa’nın sonsuz sıfatlarından iki tanesidir; insan Doğa’nın tavırlarını ancak bu iki sıfatın biri altında tasarlayabilir. *Sıfat* (*attributum*) tözde “onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şey” olarak tanımlanır. (Spinoza, 1905/2006:32). Buna göre düşünce ve uzam Doğa’nın özünü kuran iki ayrı sıfatıdır: “Tanrı düşünen varlıktır” ve “Tanrı uzamlı varlıktır” (Spinoza, 1905/2006: 79-80). Tanrı (Doğa) için geçerli olan *başsızlık-sonsuzluk*, *kendi kendisinin nedeni* (*causa sui*) olma, *kendi tabiatının zorunluluğuyla var olma* gibi tüm

²⁶ Mutlak: from eternity to eternity.

özellikler sıfatlar için de geçerlidir: “Tanrının sıfatları deyince, tanrısal cevherin²⁷ özünü ifade eden her şeyi anlıyorum ve cevhere ait olan her şey sıfatlarda da bulunmalıdır” (Spinoza, 1905/2006:54). Bu durumda, aynı özü ifade etmeleri bakımından, Doğa’daki zorunluluğun hem uzam hem de düşünce sıfatları altında tasarlanabileceği açıktır. Söz konusu edilen uzam ve düşünce sıfatlarında hüküm süren iki ayrı zorunluluk değildir. Aynı zorunluluğun Tanrı’nın iki ayrı sıfatı altında tasarlanmasıdır. Töz, tek gerçeklik olarak, uzam ve düşünce sıfatları altında ayrı ayrı yollardan ifade edilen aynı şeydir. Buradan iki sonuç çıkar: Birincisi uzam ve düşünce sıfatları arasında aynı şeyi ifade etmeleri bakımından bir uygunluk söz konusudur. İkincisi ise tözün her sıfatının ancak kendisiyle tasarlanabileceği ve başka bir sıfatla tasarlanamayacağıdır: “Tek olan tözün her bir sıfatı kendi başına kavranmalıdır” (Spinoza, 1882/2011:51). Bu iki sonuç Doğa’nın tavırlarının sıfatlarla ilişkisinin nasıl kurulacağını görmek açısından önemlidir.

Spinoza ontolojisinde Doğa’nın tavırları onun her bakımdan sonsuz ve sınırsız sıfatlarının *sınırlı*; eş deyişle “*kendi cinsinde sonlu*” birer ifadesi olarak düşünülür (Spinoza, 1905/2006:31). Düşünce sonsuz olmak bakımından Tanrı’nın bir sıfatıdır; *tekil düşünceler* (*idea: tekil düşünce* ya da *fikir*) ise “Tanrının tabiatını belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavırlardır” (Spinoza, 1905/2006:79). Aynı şey uzam bakımından da ortaya konur: Uzam sonsuz olmak bakımından Doğa’nın bir sıfatıdır, *tekil cisimler* (*corpus: cisim* ya da *beden*) ise Tanrı’nın uzam sıfatıyla belirlenmiş tavırlarıdır: “Cisim (beden) deyince, uzamlı bir şey olarak görülmesi bakımından, Tanrının özünü belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavrı anlıyorum” (Spinoza, 1905/2006:77). Tekil bir şey bir tavidir. Bir tavrı ise ancak kendi cinsinde başka bir tavrı ile belirlenir: Cisim cisimle, fikir fikirle belirlenir; cisim fikirle belirlenmez (Spinoza, 1905/2006:82). Belirlenme,

²⁷Cevher:Töz

Tanrı'nın zorunlu tabiatıyla belirlenme anlamına gelir ve Spinoza felsefesinde iki ayrı biçimde ele alınır. Birincisi bir sıfatın belirlenmiş olması anlamında ve diğeri tekil bir şeyin, yani Doğa'nın bir tavrının belirlenmesi anlamında. Doğa'nın bir sıfatı sadece kendisiyle belirlenmiştir; kendisi dışında bir şeyle değil. Doğa'nın bir tavrı ise daima kendisi dışında ve kendi cinsinde başka bir tavrıla belirlenir. Sadece kendisiyle belirlenmiş olma anlamında *Tanrı ya da Doğa* özgürdür; bir tavrı ise Doğa'daki başka bir tavrıla belirlenmesi anlamında özgür değil zorunludur (Spinoza, 1905/2006:32). Bir tavrın zorunlu olmasının anlamı tekil bir düşüncenin başka bir tekil düşünceyle ve aynı şekilde tekil uzamlı bir şeyin başka tekil uzamlı bir şeyle neden-etki ilişkisi içinde olmasıdır. “Tekil bir şey” ise Spinoza düşüncesinde diğer *fikir*lerden (*idea*) seçik olarak göz önüne alınan bir düşünce tavrına ya da diğer *cisim*lerden (*corpus*) seçik olarak göz önüne alınan bir uzam tavrına işaret eder²⁸: “Cisimler ve düşünme tarzları²⁹ dışında hiçbir tekil şeyi hissetmeyiz ve algılamayız” (Spinoza, 1882/2011: 161). Tekil bir şey, yani bir tavrı, ancak ait olduğu sıfat altındaki başka bir tavrı tarafından ortaya çıkarılır ve yine ancak kendi sıfatı altındaki başka bir tavrı aracılığıyla kavranabilir. Yani bir fikir ancak bir başka fikirle ve bir cisim de yine bir başka cisimle belirlenebilir ve tasarlanabilir: “Herhangi bir sıfatın tavrılarının nedeni, başka bir sıfatla görülmesi bakımından değil, yalnız bu tavrıların sıfatı ile görülmesi bakımından Tanrıdır” (Spinoza, 1905/2006:82). Bunun anlamı sıfatlar arasında bir nedensellik ilişkisi değil, bir *uygunluk ilişkisi* olmasıdır. Nedensellik ilişkisi sadece aynı sıfat altında söz konusudur.

Sıfatlar arasındaki uygunluk, *Tanrı ya da Doğa*'daki tek mantıksal işleyişin her sıfata içkin olmasından çıkar. Peki böyle bir uygunluk ne anlama gelir? Bu ilk olarak

²⁸ Fikir (*idea*) düşünen varlık olarak Doğa'daki bir tavra; yani tekil bir düşünceye karşılık gelir. Aynı şekilde cisim (*corpus*) uzamlı varlık olarak Doğa'daki bir tavra; yani uzamlı tekil şeye karşılık gelir.

²⁹ Modus sözcüğü Türkçeye birçok şekillerde çevrilmiştir: Tavrı, hal, kip vs. olarak.

Doğa'da her cismin tam da o cisme karşılık gelen bir fikrinin olmasıdır:“uzamın bir tavrı ve bu tavrın fikri, farklı bir tarzda ifade edilmiş olan aynı şeydir” (Spinoza, 1905/2006:83). İkinci olarak ise cisimler arasındaki zorunlu nedensel ilişkilerin fikirler arasındaki nedensel ilişkilere tam bir uygunluk içinde karşılık gelmesidir: “Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin³⁰ düzen ve bağlantısının (*connexion*) aynıdır” (Spinoza, 1905/2006:82). Bu durum şüphesiz Doğa'nın bir parçası olan insan için de geçerlidir. Sonuç olarak insan hem bir cisim (beden) olarak uzam sıfatının altında, hem de bir fikir (ruh)³¹ olarak düşünce sıfatının altında tasarlanabilen bir tavidir. İnsanda ruhun bedenle, bedenle de ruhla belirlenemeyeceği ve tasarlanamayacağı da açıktır. Zira ruh ve beden farklı sıfatlar altında ele alınan ve aynı şeyi ifade eden tavidirlerdir. Ruh bir fikre, insan bedeninin fikrine işaret eder: “İnsan Ruhunu teşkil eden fikrin objesi, cisimdir (bedendir)” (Spinoza, 1905/2006:89). Beden ise uzamlı tekil bir şey anlamına gelir. Öyleyse insanı oluşturan ruh ve bedendir ve bunlar uygunluk halindedir. Ruh ve beden aynı belirlenimi farklı tarzlarda ifade eden, biri diğerinin nedeni olamayacak bir fikir ve bir cisimdir. Bu noktada artık şu söylenebilir: Spinoza düşüncesinde ruh bedenle duygulanımlarına etki etme anlamında özgür olamaz; zira başka bir sıfat altında göz önüne alındığı için bedeni belirleyemez. Ayrıca ruh tek başına göz önüne alındığında da özgür değildir; çünkü fikirler düzeninde başka fikirlerle belirlenmiştir. Ruh ne belirlenmemiş bir istemeyi gerçekleştirebilir ne de bedene etki edebilir.

Böylece felsefe tarihinde örneklerine sık rastlanan “ruh ister, beden gerçekleştirir” şeklinde bir ruh görüşü Spinoza için bir yanılsamadan ibarettir. Ruhun zorunlu nedenlerle belirlenmemiş özgür bir istemesi söz konusu değildir. Ancak insanlar

³⁰ Yani cisimlerin.

³¹ Mens (ruh); belli türden bir cismin (insan bedeninin) Tanrı'daki fikridir. Bu cismi tam anlamıyla ifade eden, bu cisimle her bakımından uygunluk ilişkisi içinde olan fikir anlamına gelir.

ruhu; bedenden ayrı, bedeni harekete geçiren, kendisi başka bir şeyle gerektirilmeyen, şunu ya da bunu arzulamakta özgür bir yeti olarak düşünme eğilimindedirler. Bu eğilimin kökeninde insanların hem kendilerini hem de diğer şeyleri nedenlerden ortaya çıkan etkiler olarak görmemeleri ve böylece hataya düşmeleri yatar. Spinoza bu hatanın nedenini *imgelem (imaginatio)* olarak ortaya koyar.

II.1.1. İmgelem ve Özgür İsteme Yanılsaması

Spinoza düşüncesinde duygulanım (duygulanış) tekil bir şeyin bir tavırdan diğerine geçişi anlamına gelir. Bir cismin bir halden diğerine geçişi ya da bir fikirden diğer bir fikre geçiş. Böyle bir geçiş tekil şeyler açısından her an söz konusudur. Zira Tanrı'nın zorunlu tabiatından her *an* sonsuz tavırlar çıkar (Tanrı'da her şey başsız sonsuzdur. Bu anlamda Tanrı'da bir tür eş zamanlılık söz konusudur. Tanrı'nın kendisi bir mantıksal dizge, Tanrı'daki her şey de bu mantıksal dizgedeki bir önerme olarak düşünülmelidir. Bu nedenle burada *an*, mantıksal bir dizgedeki sıralamaya gönderme yapar. Mantıksal dizgede her önerme kendinden önceki önermenin sonucudur. Ve bir önerme ortaya konduğunda, bu önermenin sonuçları da ortaya konmuş olur. Çünkü her önerme kendi sonuçlarını içerir. Böylece mantıksal bir dizgede nasıl zamansallık söz konusu değilse, Tanrı'da da söz konusu değildir. Çünkü Tanrı ortaya konduğu anda ondan çıkan tüm sonuçlar da ortaya konmuş olur. Bu da başsız sonsuz bir tarzdadır; zira mantıksal dizgedeki her bir önerme bu dizge içindeki başsız sonsuz bir hakikate işaret eder. Dolayısıyla Tanrı zamansal olarak anlaşılabilir bir şey değildir; çünkü tamamlanmış ve sınırsız bir mantıksal dizgedir).³² Bir tavır ise bir birey olarak düşünülebileceği gibi, bireyin bir parçasında meydana gelen bir değişim (bir andan başka ana geçiş, bir tavırdaki başka bir tavır) olarak da düşünülebilir. Her durumda tavırlar başka tavırlarla etkileşim halindedir; başka tavırlarla

³²Etika birinci kitap 21. Önerme'de öne sürülen şey; yani tavırların her birinin sonsuz olduğu ve her zaman var olduğu; bu şekilde ele alınmalıdır.

her an belirlenir ve yeni bir tavrı çıkar: Bir düşünce tavrından zorunlu olarak başka bir düşünce tavrı çıkar; aynı şekilde bir uzam tavrından da zorunlu olarak başka bir uzam tavrı çıkar. Zira “Verilmiş diye varsayılan gerekli bir nedenden zorunlu olarak bir eser çıkar ve tersine, hiçbir neden verilmiş değilse oradan hiçbir eser çıkmaz” (Spinoza, 1905/2006:33). Tanrı'nın sonsuz tabiatından bu şekilde sonsuz etkileşimler çıkar. Burada şu nokta tekrar vurgulanmalıdır: *Çıkma (follow)* burada zamansal değil mantıksal-matematiksel bir tarzda düşünülmelidir (Shirley, 1992). Bir üçgenin tanımından onla ilgili şeylerin çıkması; bu şeylerden de yine başka şeylerin çıkması gibi, tekil bir şeyin tanımından da sonsuzca tavrı çıkar. *Her tavrı ise kendi içinde sonsuz tavrı içerir.* Bu nokta tekil bir şeyin ne olduğunun ortaya konmasıyla daha iyi anlaşılacaktır.

Tekil bir şey, *birey (individuum)* olarak göz önüne alınan ve sonsuz sayıda parçadan oluşan seçik bir bütüne işaret eder (Doğa da kendisini oluşturan parçalardan meydana gelmiş birey olarak düşünülebilir; ancak elbette seçik olarak değil; zira Doğa her şeydir ve tüm parçaları –tavırları- kuşatır. Doğa'nın dışı diye bir şey söz konusu değildir. Burada bireyler Doğa'daki tavırlar olarak söz konusu edilmektedir). Spinoza bir bireyi diğer bireylerden seçik kılan, yani onu o birey yapan şeyi *basit ve birleşik cisimler* ayırımına dayanarak ortaya koyar: “Her bireye basit cisimlerin bir sonsuz toplamı tekabül eder, her birey sonsuz sayıda basit cisimden oluşmuştur” (Deleuze, 2008:152). Bir bileşik cisim (tekil bir şey; seçik diye göz önünde bulundurduğumuz bir tavrı) sonsuz basit cismin bir aradalığına işaret eder. Basit cisimlerin “içsellikleri yoktur, birbiriyle yalnız dışsal bağıntıları vardır” (Deleuze, 2008:153). Her birey içsellikleri olmayan bu basit cisimlerin – sonsuz küçük şeylerin- sonsuz bir kümesidir ve bir bireyi diğer bireylerden seçik kılan şey onu oluşturan basit cisimler arasındaki hareket ve sükunet bağlantısıdır (Deleuze, 2008: 150-165). Bu bağlantı tekil bir özü; başka deyişle tekil bir şeyin tanımını verir: “...tanım

ancak tanımlanan şeyin doğasını ifade eder” (Spinoza, 1882/2011:47). O halde bir birey tekil bir özdür ve bu tekil özün tanımı onun parçaları arasındaki karakteristik bağıntılardır. Bu bağıntılar sürüp gittiği sürece bir birey o birey olarak var olmakta devam eder. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, Spinoza’nın bir bireyin bu bağıntılarının sürüp gitmesine, korunmasına ya da güçlenmesine yarayan ve aksine zayıflamasına ya da yok olmasına neden olan şeyler üzerinden iki temel duygulanımı (sevinç ve keder) nasıl tanımladığı gösterilecektir. Şimdilik üzerinde durulması gereken nokta bağıntıları oluşturan parçaların hem birbirleriyle hem de başka bireylerle etkileşim içinde olması ve bu etkileşimin tekil bir şeyde bir duygulanıma neden olduğudur.

Duygulanım (duygulanış yani *affectio*), tekil bir şeyi etkileyen başka bir şeyin onda bıraktığı izdir. Spinoza buna *imge* (*imago*) adını da verir: İmge “bir başka şeyle etkileşim sonucunda zihinde ve bedende geriye kalan iz” olarak düşünülür (Dürüşken, 2011:818). Bir iz cisimde (bedende) kuşatıldığı kadar, bu cismin fikrinde (ruhta) aynı şekilde kuşatılır. Çünkü, daha önce belirtildiği üzere, cisimle bu cismin fikri Doğa’da mutlak olarak uygunluk halindedir. Öyleyse bedendeki bir iz bu beden fikrindeki (ruhtaki) bir iz anlamına da gelir. Spinoza düşüncesinde imge adı verilen bu iz, beden etkileşime girdiği şeyin bıraktığı bir iz olmak bakımından, hem bedenin hem de bedenle etkileşen cismin tabiatını içerir: “*İnsan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimlerinin her birinin fikri hem insan bedeninin hem de dış cisimlerin doğasını içermelidir*” çünkü “bir beden etkilenme biçimlerinin hepsi hem etkilenen bedenin hem de etkileyen cismin doğasından çıkar.” (Spinoza, 1882/2011: 211-213). Öyleyse bir etkilenim (ya da duygulanım) etkileyen cisimle karşılaşma anında oluşan ve daha sonraki bir zamanda da etkilenen cisimdeki varlığını sürdürebilen bir izdir. Bedendeki uzamlı bir iz; dolayısıyla da ruhtaki bir iz. Bu izin etki alan cisimde varlığını sürdürmesi; yani izin cisimde kapladığı

uzamın korunması ise *imgelemin (imaginatio)* kökenidir. İmgelem “bir nesneyi o nesne karşımızda olmaksızın tasarımlama yetisidir” (Dürüşken, 2011:818). Söz konusu olan, bedendeki izde tabiatı belli ölçüde kuşatılan dışsal bir cisimdir ve imgelem bu cisim artık var olmasa bile onu hatırlar: Bu hatırlama bedendeki izin kuşatıldığı uzamlı parçanın etki almasıyla gerçekleşir. İster etkileşme anında ister sonradan etkileşmenin hatırlanması anında olsun; imgelem düzeyinde ruhun algıladığı³³ bedene dışsal olan cisim değil; bu cismin bedende bıraktığı izdir. Böylece ortaya çıkan şudur: Ruh imgelem düzeyinde (bu Spinoza’ya göre bir bilme düzeyidir; fakat *gerçek* bilginin söz konusu olmadığı akıl öncesi bir düzeydir. *Gerçek* anlamda bir bilgi; yani nedenlerin bilgisi insan akıl düzeyinde olduğunda söz konusudur. İnsan ancak akıl düzeyinde şeyleri *gerçekte oldukları; Tanrı’da oldukları; gibi bilir*) yalnızca kendi bedenini tasarlayabilir; kendine dışsal bir cismi değil. Tam da bu noktada *hatanın kaynağı* bulunur. Hata, imgelem düzeyinde, ruhun kendine dışsal bir cismi tasarladığını sanmasından doğar. Halbuki ruh ancak kendi bedenindeki bir duygulanımın fikrine sahip olur; dışsal bir cismin fikrine değil. Öyleyse ruh, imgelem düzeyinde olduğu müddetçe, sadece kendi bedenindeki bir duygulanımın fikrine sahip olduğundan habersizdir. Dolayısıyla imgelem düzeyinde kaldığı müddetçe hata da kaçınılmazdır. Spinoza bunu bir örnekle anlatır: “Pierre’in ruhunun özünü meydana getiren Pierre fikri ile [...]Paul’ün kafasındaki Pierre fikri” farklıdır. (Spinoza, 1905/2006:98). Bu örnekteki ilk fikir; yani Pierre’in ruhu; Pierre’in bedeninin *upuygun (adequate)* fikridir. Paul’ün kafasındaki Pierre fikri ise Paul’ün ruhundaki Pierre imgesidir. Bir imge ise imgesi olduğu şeyi ancak *upuygun olmayan (inadequate)* bir tarzda temsil eder. Bu örnekte Paul’ün kafasındaki Pierre fikri, Pierre’in upuygun olmayan tarzdaki bir temsilidir. Peki burada hata nasıl ortaya çıkar? Paul, kendisindeki Pierre imgesinin, Pierre tekil özünü

³³ Ruhun düşündüğü ya da fikrine sahip olduğu da denebilir.

upuygun temsil ettiğini sandığı anda hata ortaya çıkar ve Paul Pierre hakkında upuygun olmayan bir fikre sahip olur. Paul'deki imge hem Paul'ün hem de Pierre'in tabiatını içerdiğinden, bu imgeyi Pierre'in kendisine atfetmekle Paul kendi tabiatının bir parçasını da Pierre'e atfetmiş olur; böylece Pierre'in tanımında içerilmeyen bir şeyi bu tanımda içeriliyormuş gibi tasarlar ve hata buradan doğar. Bu örnekte söz konusu edilen iki ayrı Pierre fikridir. İlki, yani Pierre'in bedenini tam anlamıyla temsil eden Pierre fikri Tanrı'daki Pierre fikridir ve upuygundur; zira "Bütün fikirler Tanrıya nispet edilmeleri bakımından doğrudurlar" yani "objelerine tam uygundur" (Spinoza, 1905/2006:107-108). İkincisi ise Paul'deki Pierre fikridir. Bu ise Pierre'in upuygun olmayan (kısmi ya da eksik) bir fikrine işaret eder. Bu örnek üzerinden görülebileceği gibi Spinoza düşüncesinde hata *upuygun olmayan bir temsil (imge)* anlamına gelir.

Bir imge iki açıdan upuygun olamaz. Birincisi imgesi olduğu şeyin (ait olduğu beden dışındaki bir cismin) tekil özünü hiçbir zaman eksiksiz bir biçimde temsil edememesi açısından. Çünkü bir fikir olarak imge ancak ait olduğu bedendeki bir izi upuygun, eksiksiz bir tarzda temsil edebilir. İkincisi bir imge sadece ait olduğu bedendeki izin; yani kendisinin; upuygun (eksiksiz) nedenlerinden çıkar; zira Tanrı'daki bir iz olması bakımından upuygun nedenlerden ortaya çıkması zorunludur (imgenin nedenlerinin ancak bir kısmı dıştaki cisimdedir ve dıştaki cismi ortaya çıkaran nedenleri kuşatmaz). Dolayısıyla bir imge, kendi bedeni dışındaki bir bedenin upuygun nedenlerinin bir etkisi olarak düşünülemez. Her şey gibi, tekil olarak göz önüne alındığında bir imge de ancak kendi nedenlerinden doğan upuygun bir etkidir. Çünkü her tekil öz *Tanrı'da* ancak kendine ait nedenlerin upuygun fikrini kuşatır; başka bir tekil öze ait olan nedenlerin değil.

Öyleyse bir imgenin upuygun olmaması ilk açıdan eksiksiz bir temsil olmaması, ikinci açıdan ise (birincisiyle doğrudan bağlantılı olmak üzere) imgesi olduğu

şeyin upuygun nedenlerini içermemesi anlamındadır. Yani Paul'ün kafasındaki Pierre; Pierre'in ne upuygun (eksiksiz) bir temsilidir; ne de Pierre tekil özünü ortaya çıkaran nedenleri kuşatır. Bu anlamda Paul kendisindeki imgeyle Pierre tekil özünü kuşatıcı tarzda bilemez; bildiğini düşünürse hata yapar.

İnsanın kendi dışındaki şeyleri bir imgeyle bilebileceğini düşünme hatası bir başka hatayı da beraberinde getirir. Bu hata, bir tekil öz olan insanın kendi dışındaki şeyleri zorunsuz olarak göz önüne alma hatasıdır. Her insan kendi dışındaki şeylerle çok farklı şekillerde duygulanırılır; ve bu duygulanımlar (imgeler) çeşitliliği insanın şeyleri zorunsuz gibi tasarlamasına yol açar. İnsan aynı cisim tarafından farklı zamanlarda tam aksi denilebilecek tarzlarda duygulanıldığında o cisimi zorunsuz olarak göz önüne alma eğilimine girer. Spinoza'nın örneğiyle her akşam Simon'u gören bir çocuk bir akşam onu görmediğinde ve daha sonraki akşamlarda da bazen görüp bazen görmediğinde Simon'u geçmişe ve geleceğe nispetle zorunsuz olarak tasarlama eğilimine girecektir (Spinoza, 1905/2006:117). Başka deyişle Simon'u şu ya da bu akşam görüp görmemesini *olası (contingens)* olarak tasarlayacaktır. Oysa ki Simon'u hangi akşam görüp hangi akşam görmeyeceği Doğa'da kesin nedenlerle belirlenmiştir. Ancak çocuk bu nedenlerin *bilgisine (upuygun fikrine)* sahip olmadığı için, imgeleminin etkisiyle Simon hakkında artık kesin bir beklenti içine girmez: Çocuk için Simon'u akşamları görmesi artık sadece *olasıdır (zorunsuzdur)*. Çünkü çocuk Simon'u sadece kendi imgelemiyle göz önünde bulundurur; nedenleriyle değil.

Öyleyse şeyleri zorunlu değil de olası olarak göz önüne almak imgelemden kaynaklanır. İmgelemin şeyler hakkında bilgisi yoktur. Bunun anlamı imgelemin şeyleri zorunlu nedenleriyle göz önüne almamasıdır. Bu noktada, insanın kendisiyle ilgili olarak yaptığı bir hata da ortaya çıkar. İnsan kendisini de imgelemiyle göz önünde bulundurur ve

bunun sonucu olarak kendisini zorunsuz (olası) olarak tasarlar. Bu, Spinoza'ya göre, felsefe tarihinde örnekleriyle sıkça karşılaşılan *özgür isteme yanılısamasının* nedenidir. Bu yanılısama da tüm hatalar gibi “upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık fikirleri olan bilgi yokluğundan ya da eksikliğinden ibarettir” (Spinoza, 1905/2006:108). Bilgi yokluğu ise nedenler konusundaki bilgisizlikten başka bir şeyi ifade etmez. Zira Spinoza için de bilgi tıpkı Aristoteles'teki gibi nedenlerin bilgisi anlamına gelir.

Öyleyse özgür irade yanılısaması, insanın kendisi hakkında upuygun olmayan fikirlere sahip olmasından çıkar. İnsan dışsal nesnelere bazen bir şekilde bazen de bambaşka şekillerde duygulanır. Her duygulanım insanı farklı bir tarzda gerektirir; bu gerektirilmeye Spinoza *arzu ya da iştah (cupiditas ya da appetitus)* adını verir: “Arzu, insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanımla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından, o insanın özüdür” (Spinoza, 1905/2006:180). İnsanın özü olarak arzu konusu ilerleyen kısımlarda ele alınacaktır. Burada üzerinde durulması gereken arzunun gerektirilmiş (belirlenmiş) olma niteliğidir. Özgür irade yanılısaması onun bu niteliğini bilmemekten ya da göz önüne almamaktan kaynaklanır. Arzu duygulanımlar (imgeler) ile belirlenir. Duygulanımların ya da imgelerin çok çeşitli olması arzuların da çok çeşitli olması anlamına gelir. Bambaşka şekillerde duygulanabilen ve bambaşka arzular duyabilen insan tam da bu sebeple şunu ya da bunu arzulayabilmesinin olası olduğu sanısına kapılır. Böyle bir durumda insan kendi iştahının bilincindedir fakat bu iştahın ne ile gerektirildiğinin bilincinden yoksundur; iştahının nedenlerinin farkında değildir. Bu sebepten nedenlerden bağımsız olduğu sanısına kapılır (Spinoza, 1882/2011:135). İnsan böyle bir durumda “yalnız kendisi öyle istiyor” diye şu ya da bu şekilde davrandığını düşünür: Tam da onları bu şekilde davranmaya iten nedenleri bilmediklerinden “Bir bebek süt içmeyi, öfkeli bir çocuk intikam almayı ve bir korkaksa kaçmayı özgürce istediğini

düşünür” (Spinoza, 2014:295). Böylece insanda iştah, nedenlerinden bağımsız bir biçimde tek başına ele alınır. Tıpkı bir çocuğun Simon’u belirleyen nedenlerden habersiz bir şekilde onu bu akşam görüp görmemesinin zorunsuz olduğunu düşünmesi gibi; insan ruhu da bedeninin şu ya da bu şekilde arzu duymasının zorunsuz olduğu fikrine kapılır.

İnsan ruhu şu ya da bu şeyin arzusunu olumlamakta ya da olumsuzlamakta özgür değildir. Olumlama gerçekte olana, olumsuzlama ise gerçek olmayana işaret eder. Bu noktada şu vurgulanmalıdır: *İsteme* ya da *irade (voluntas)* denilen şey arzuya değil olumlamaya (dolayısıyla da olumsuzlamaya); yani bir fikre işaret eder. (Spinoza, 1905/2006: 121-122). İrade kavramı Spinoza’da “bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü” anlamında kullanılır; karar verme denilen şey ise bir olumlamadır (Dürüşken, 2011: 831). Bu anlamda tekil bir birey olarak göz önüne alınan insanda, bir arzuyu olumlayan ya da olumsuzlayan o insanın iradesidir. Tanrı’nın bir tavrı olmak bakımından her tekil irade Tanrı’daki fikirler düzeninin bir parçasıdır ve belirlenmiştir. Böylece ister tekil bir şeye atfedilsin isterse de Tanrı’ya, irade bir arzuyu olumlamak ya da olumsuzlamak konusunda özgür değildir (nedenlerden bağımsız olma anlamında). Çünkü Tanrı’da her şey zorunlu olarak olumlanır; bir fikir, bir karar ya da bir arzu bu anlamda tam da olmak zorunda olduğu gibi gerçekleşir. Ancak insan Tanrı’daki upuygun nedenlerden çıkan bu zorunlu gerçekleşmeyi bilmediği ölçüde kendisini özgür; nedenlerle gerektirilmemiş; zanneder.

Peki insan şeylerin kendilerini upuygun nedenleriyle belli ölçüde de olsa bilemez mi? Başka deyişle insan şeyler konusunda ancak imgeleleriyle mi yargıda bulunur? Spinoza bu soruya *ortak kavramlar ve akıl (ratio)* ile dışarıdaki cisimlerin bir ölçüde de olsa upuygun bir tarzda bilinebileceği yanıtını verir. Akıl düzeyinde olduğu sürece insan upuygun olmayan fikirlerden belli ölçüde kurtulur. Bunu da bedeninin/ruhunun kendi

dışındaki bedenlerle/ruhlarla ortak olarak sahip olduğu şeyler/kavramlar aracılığıyla gerçekleştirir.

II.1.2. Akıl ve Ortak Kavramlar

İmgelemin şeyleri doğru bir tarzda kavrayamadığı yukarıda açıklandı. “Her doğru fikrin kendi objesine uygun olması gerekir” (Spinoza, 1905/2006:33); ve hiçbir imge imgesi olduğu dış nesneye *tam anlamıyla* uygun olamaz. Dolayısıyla imge beden dışındaki nesnenin doğru olmayan bir fikrine işaret eder; yani bir duygulanıma. Bir duygulanım “İnsan bedeninin dış cisimlerden etkilenme biçimlerinin her birinin fikri” olarak “hem insan bedeninin hem de dış cisimlerin doğasını içermelidir” (Spinoza, 1882/2011:211). Öyleyse duygulanımlar dış cisim hakkındaki doğru olmayan fikirlere; ancak kendilerinden doğru hiçbir şeyin çıkmadığı fikirler değildir. Bir imgeden, dış cisimlerin doğasını içermesi bakımından, dış cisimlere dair upuygun fikirler türetilir. Duygulanımlardan doğru fikirlerin türetilmesi *akıl (ratio)* yoluyla olur. Akıl dış cisim hakkında ruhta upuygun fikirler oluşturma yetisidir. Akıl dış cismin doğası ve kendi bedeninin doğasında ortak olarak içerilen her şeyi kavrar. Peki iki bedende/cisimde ortak olarak içerilen ve akıl tarafından zorunlu olarak kavranan bu şeyler neler olabilir? En başta tüm cisimlerde ortak olan uzamlılık ve uzam yasalarından çıkan hareket ve sükunet bağlantıları: “...bütün cisimler bir ve aynı sıfatın kavramını gerektirmeleri bakımından örtüşürler; örtüşükleri ikinci husus kimi zaman daha yavaş, kimi zaman daha hızlı, kimi zaman da mutlak anlamda hareket halinde ve hareketsiz halde olabilmeleridir.” (Spinoza, 1882/2011:197). Buna basit bir örnek Spinoza’da hareket ve sükunet yasalarının kendilerinden türetildiği matematiksel yasalardan verilebilir. Matematiğin tüm yasaları ortak kavramlar olarak upuygun bilinebilir. Söz gelimi dış bir cismin hareketinin başka bir dış cisimle sonlandırılabilceğini de bir insan upuygun tarzda bilebilir; zira bu öne sürülen

insanın kendi cismiyle de örtüşür. İnsan bir cisim olarak kendi hareketinin de başka cisimlerce durdurulabileceğini bilir; çünkü bu, diğer cisimlerle onda ortak olan bir şeydir. Bunu bilmesi o insandaki akla; yani *ortak kavramlar oluşturabilme yetisine* işaret eder. Burada şu eklenmelidir: Her tekil cisim birbirinden şu ya da bu bakımdan farklıdır; yani her tekil cisim başka şeylerle ortak olmayan bir şeyler içerir. Dolayısıyla “Bütün şeylerde ortak olan [...] ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey, hiçbir tekil şeyin özünü meydana getirmez” (Spinoza, 1905/2006:110). Bir tekil öz *tekil şeyin onu kuran tüm bağlantıları ve tüm dışsal ilişkileriyle anlık tanımına* işaret eder (Deleuze, 2008). Bu nedenle de başka tekil özlerle hem ortak şeyler hem de ortak olmayan şeyler içerir. Böylece mutlaka ortak olmayan bir şey içermeleri bakımından bir tekil cismin bir diğerini mutlak olarak bilmesi düşünülemez. Ancak o cisim hakkında belli ölçüde; o cisimle ortak olan şeylerin kavramları oluşturulabildiği ölçüde bilgi sahibi olunabilir. Ortak kavramlarını oluşturabildiğimiz her şey upuygun nedenleriyle bilinir; yani Tanrı’daki nedenleriyle. Akıl ortak kavramlar oluşturarak şeyleri Tanrı’da ya da Doğa’da oldukları gibi bilir.

Aklın kendisi de her tekil bireyde, her an farklılaşan bir yetkinlik derecesine işaret eder. Öyleyse burada akıl beden dışındaki cismi bilebilen (o cisim hakkında upuygun fikirler edinebilen; o cisimle ortak kavramlara sahip olabilen) ve her bireyde farklı derecelerde kendini gösteren bir yeti olarak ortaya konur. Ayrıca her an aklın ortak kavramlar oluşturma yetkinliğinde bir değişim söz konusudur: Yani aynı bireyde de ortak kavramlar oluşturma yetkinliği her an değişir. Bunun nedeni aklın duygulanımlardan (imgelerden) türetilmesi ve duygulanımların anlık olmalarıdır: “Her duygulanış anlıktır” ve her duygulanışta/duygulanımda bedeni etkileyen nesneyle ancak o anki *yetkinlik* ölçüsünde ortak kavramlar oluşturulabilir (Deleuze, 2008:64). Bu yetkinlik aklın derecesine işaret

eder; insanın *duygulanımlar karşısında alacağı duruşu (insanın arzusunu)* onun bu yetkinlik derecesi belirler.

Akıl duygulanımlardan türer; yani imgelem olmadan akıl olmaz. Zira iki ya da daha fazla tekil şeyde ortak olan şeylerin kavramlarını türetmek için önce bu tekil şeylerin imgelerine sahip olmak, bunlar tarafından duygulandırılmak gerekir. Spinoza bu sıralamaya uygun biçimde imgelemi birinci tür bilgi ve akıllı da ikinci tür bilgi olarak konumlandırır (Spinoza, 1905/2006: 39-41). Akıl şeyleri imgelemin aksine “zorunlu olarak” göz önüne alır; bir şeyi onu ortaya çıkaran zorunlu nedenlerle tasarlar (Spinoza, 1905/2006:116). Akıl şeyler hakkında upuygun fikirler edinmesini onlardan türettiği ortak kavramlarla yapar; upuygun fikirler ise upuygun nedenlerin bilgisini içerir. Öyleyse akıl kendi bedeni dışındaki bir şeyi upuygun nedenleri ile kavrayan bir *ruh tavrı/hali* olarak düşünülür. Ruhun, kendi bedeninde yarattıkları duygulanımlar üzerinden dış cisimlerle ortak kavramlar oluşturabilmesi ise, dış cisimlerin kendi bedeninde yaratacağı etkileri bilmesi ve bu etkileri upuygun nedenleriyle tanınması anlamına gelir. Bu tanıma konusunda ruhun kazandığı yetkinlik derecesi ise; onun bedeniyle birlikte varoluşunda sürüp gitmesine hizmet eder. Zira dış cisimlerin kendi bedeni üzerindeki etkilerini upuygun tasarlayan akıl, bu etkinin hangi yönde olacağını da (var oluşuna katkı yapan ya da var oluşunu engelleyen bir yönde olup olmayacağını) bilir. Her tekil şey var olmakta direnir ve akıl bu dirence katkı yapar; Spinoza ancak dış bir nedenle kırılabilir bu dirence *conatus* adını verir. Bu konu takip eden bölümde ele alınacaktır. Burada belirtilmesi gereken *conatus*'un, upuygun nedenlerin bilinmesi ya da dışsal cisimlerle ortak kavramlar oluşturulmasıyla artacağıdır. Öyleyse akıl, var oluş direncini arttıran, bunu dışsal cismin kendi bedeni üstündeki etkisini upuygun şekilde göz önüne alarak yapan ve buna göre de bedenini kaçınma ya da yönelme hareketlerini kendi var oluşunu sürdürebileceği tarzda

ayarlayabilen bir beden yetisinin ruh düzlemindeki karşılığıdır. Burada şu nokta vurgulanmalıdır: Söz konusu olan ruhun bedeni harekete geçirmesi değil; bedendeki bir halin upuygun nedenleriyle birlikte ruhtaki yansımasıdır. Akıl ruhtaki bir hal ya da bir ruh duygulanışı olarak bir çeşit fikre karşılık gelir; nedenin imgesiyle etkinin imgesini bir arada içeren bir fikre. Böylece akılla duygulanan ruh bir neden ile etkiyi birlikte göz önünde bulundurabilir; bu durum bedendeki bir birlikteliğe de işaret eder. Yani hem ruh hem beden nedenle etki arasındaki aynı düzeni farklı sıfatlar altında *duyumsar*; ruh söz konusu olduğunda bu duyumsama *bilme* ya da *bilinç* adını alır. Öyleyse ruhun bilmesi bir beden duygulanımının fikrinin onda yalnız başına içerilmesi anlamına gelmez; bu fikrin kendisinin de duyumsanmasını içerir. Etika'da bu durumu açıklayan önerme şudur: “İnsan Ruhu yalnız Bedenin duygulanışlarını değil, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini de algılar” (Spinoza, 1905/2006:102). Duygulanış ya da imge bir fikir olduğuna göre; ruh kendisindeki bir fikrin fikrine de sahiptir. Yani Ruh kendindeki bir fikrin bilincindedir. Buna göre ruhun sadece duygulandığını duyumsaması birinci tür bilgi olan imgelem düzeyinde olması, ruhun duygulanışını *upuygun nedenleriyle* birlikte duyumsaması ikinci tür bilgi olan akıl düzeyinde olması anlamına gelmektedir. İnsan akıl düzeyinde olduğu ölçüde, dış cisimlerden belli bir şekilde duygulanmayı sağlayabilir. Böylece de var oluşuna bu ölçüde katkı yapabilir; aynı şekilde yok oluşundan da bu ölçüde kaçınabilir. Duygulanım-akıl ilişkisi Spinoza'da var oluş direncinin korunmasıyla doğrudan ilgili olarak tam da bu noktada ortaya çıkar. Var oluş direnci olarak *conatus*; bu direncin duygulanımlar yoluyla artışına ya da azalışına işaret eden *duygu (affectus)*³⁴ durumları

³⁴*Affectus* sözcüğü Hilmi Ziya Ülken'in *Ethica* çevirisinde *duygulanış* olarak karşılanmıştır. *Affectio* ve *affectus* arasındaki fark konusunda Deleuze'ün *Spinoza Üzerine Onbir Ders* adlı eserine bakılmalıdır. Burada Deleuze *duygulanışı (affectio)* bir idea olarak; duyguyu ise bir ideanın yol açtığı kudret artışı ya da azalışı olarak ortaya koyar (Deleuze, 2008: 13-51).

olarak *sevinç ve keder*; ve sevinç ya da kederin özel durumları olarak ele alınabilecek diğer duygular bir sonraki kısmın konusunu oluşturacaktır.

II.2. Spinoza Düşüncesinde Conatus ve Duygulanımlar

II.2.1. Var oluş Direnci Olarak Conatus

Spinoza düşüncesinde tekil olarak göz önüne alınan her şey bir var oluş direncini belirtir. Bu direnç, tekil bir şeyin kendisini oluşturan karakteristik hareket ve sükunet bağlantılarının dış nedenler tarafından ne şekilde etkilenebileceğine işaret eder (Deleuze, 2008). Bu etki bu bağlantıları güçlendirebilir ya da zayıflatabilir. Dahası bu bağlantıları ortadan kaldırabilir. Direnci oluşturan, tekil bir şeyi karakterize eden bağlantıların tümüdür; tekil şey bu dirençle tanımlanır. Bir şeyin tanımı ise onun tabiatını/özünü ifade eder (Spinoza, 1882/2011:47). Öyleyse tekil bir şeyin özü onun direncidir. Spinoza bu dirence *conatus* adını verir. Şeyin kendisi dış bir nedenle ortadan kaldırılmadığı müddetçe tanımlandığı asgari direnci koruyacaktır. Bu asgari direncin dış bir nedenle kırılması ise şeyin ortadan kalkması anlamına gelir. *Asgari direnç korunduğu ölçüde* şey kendi varlığında o şey olarak sürer gider. Bu sürüp gitme yalnızca onu tanımlayan asgari direncin korunması anlamına gelir; şeyin sahip olduğu dirençte bir değişim olmadığı anlamına gelmez. Aksine tekil bir şeyin direnci *her an* değişir. Bu değişim tekil şeyin dış bir nedenle duygulandırılmasıyla olur. Duygulandırılması ise tekil şeyi ortadan kaldırmadığı sürece onun var olma direncine iki yönde etki edebilir: Bir duygulanım var olma direncini ya arttıran ya da azaltan bir tarzda gerçekleşir. Bu konu aşağıda yine alınacak. Şimdi bu direnç şeyin gerçekliğini ya da yetkinliğini belirtir. Spinoza felsefesinde söz konusu edilen hangi var olan olursa olsun bir şeyin varoluşu, gerçekliği, özü ve yetkinliği aynı anlama gelir: “Gerçeklik ve yetkinlik deyince aynı şeyi anlıyorum” (Spinoza, 1905/2006:78). Öyleyse conatus bir şeyin gerçekliğine ve

yetkinliğine işaret eder. Bir şeyin herhangi bir anda nelere gücü yettiği ya da yetmediği; neleri kendi etkisiyle var kılabilirdiği ya da kılamadığı o şeyin *conatus*'una işaret eder.

Tüm tekil şeylerde, sahip oldukları direnci korumaya ve bu direnci arttırmaya yönelik *belirlenmiş bir çaba* söz konusudur: “Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar” (Spinoza, 1882/2011:339). Bu çaba, tekil şey olarak ortaya konan, basit cisimlerden bileşik bir bireyin, bu bileşimdeki hareket ve sükun oranını koruma çabasıdır. Burada bir birey olarak neyin göz önüne alındığı önemlidir. Zira bireyi oluşturan her bir parça da başka bir birey olarak göz önüne alınabilir. Böyle bir durumda onun da kendine özgü bir direnci, kendine özgü bir çabası olduğu ortaya çıkar. Öyleyse bir bireyin her bir parçası da sırf kendi var oluşunu korumaya yönelik bir çabayı gerçekleştirecektir. Bu nokta, aynı birey olarak varlığında sürüp gitmenin parçalar arasındaki uyumu korumakla gerçekleşmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bir bireyin çabası onu oluşturan parçalar arasındaki uyumu, orantıyı koruma çabasını belirtir; parçaların ayrı ayrı yaptıkları çabanın toplamını değil. Bu durum bireyi gösteren cisim için geçerli olduğu gibi, bireyi ifade eden fikir için de geçerlidir: Bir cismin var olma çabası, o cismin fikrinin var olma çabasını da gösterir; ve bu çaba, fikri oluşturan daha basit fikirlerin çabalarının toplamına değil; bu çabaların uyum içindeki birlikteliğine işaret eder.

Bireyi kuran parçaların çabalarının uyum içinde olması ne anlama gelir? Bu soruya yanıt vermek için Spinoza'nın *karşıt tabiattaki şeyleri* nasıl tanımladığı ortaya konmalıdır. Spinoza'ya göre “Şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa bunların doğaları birbirine aykırıdır, yani aynı öznedey³⁵ bulunmaları mümkün değildir” (Spinoza, 1882/2011:339). Spinoza burada *karşıt tabiattaki şeyleri birey* açısından göz önüne almaktadır. Buna göre bir bireyi yok edebilecek şey ona *karşıt tabiattadır*. Aynı anlama

³⁵ Öznedey=Bireyde=Bileşik bir cisimde=Bileşik bir fikirde

gelmek üzere, karşıt tabiattaki şey bireyi onu yok edecek tarzda duygulandırabilen/etkileyebilen şeydir; bireyin direncini kırdığı ölçüde de bunu başarır. Burada bireyin bir parçası değil, bir bütün olarak birey söz konusudur. Yani birey, bir parçasına karşıt tabiattaki başka bir şey tarafından duygulandırılırsa bu, bireyin yok oluşu anlamına gelmez. Sadece parçasının yok oluşu anlamına gelir. Parçasının yok oluşu ise bireyin var oluş çabasına katkıda dahi bulunabilir; kanserli hücrelerinin ortadan kalkmasının bireyin var oluşunda sürüp gitmesi için yaptığı katkı bu duruma örnek teşkil eder.

Kendisine karşıt tabiattaki bir şey tarafından duygulandırılan birey sahip olduğu dirençten daha büyük bir güçle etkilendiğinde yok olur. Ancak karşıt tabiattaki şeyin gücü bu direnci kırmada yetersizse bireye sadece zarar verir. Onun var oluş direncini azaltır fakat ortadan kaldırmaz. Var oluş direncinin azalması ise bedenin etki gücünün azalması ve ruhun da düşünme gücünün azalması anlamına gelir. Zira “Bedenimizde onun etki gücünü arttıran veya eksiltten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri Ruhumuzda düşünme gücü üzerine aynı etkiyi yapar” (Spinoza, 1905/2006:139). Spinoza sözü edilen bu azalma ya da eksilmeyi *keder duygusu* ve karşıtı da *sevinç duygusu* olarak adlandırır. Bu konu izleyen bölümde ele alınacaktır. Şimdilik karşıt tabiattaki iki şeyin var olmak ya da etki etmek açısından yaptıkları çabanın birbirlerine zarar veren iki çabaya karşılık geldiği ortaya konmalıdır.

Söz konusu olan herhangi bir insan olduğunda Spinoza, bu insana karşıt tabiattaki bir şeyin, onun açısından arzulanmayan ya da iştah duyulmayan bir şey olduğunu düşünür. Zira *iştah (appetitus)* ya da *arzu (cupitidas)* insanda var oluşunda sürüp gitme ya da var oluş direncini arttırma eğiliminin değişik adlar altındaki ifadeleridir: “...iştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün

eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır” (Spinoza, 1882/2011: 343-345). Buna göre bir birey olarak insan *gücü yettiği ölçüde* kendi varlığını koruyacak şekilde gerektirilir ya da iştah duyar. İnsan *bir birey olarak göz önüne alındığı kadarıyla ve gücü dahilinde* zorunlu olarak kendi tabiatıyla uyuşacak şeylere iştah duyar; ve tersine kendi tabiatına aykırı şeylerden kaçınır. Fakat bir bireyi oluşturan her bir parça da farklı bireyler olarak varlıklarında sürüp gitmeye ve var oluş dirençlerini arttırmaya çabalarlar. Bu noktada ortaya bir uyumsuzluk çıkabilir. Burada uyumsuzluğu ortaya çıkarmanın bireye ya da onun parçalarına dışsal olan bir etki olduğu ortaya konmalıdır. Dışsal bir etki yüzünden bireyin iştahıyla parçalarının iştahı karşıt tabiatta olabilir. Bireye karşıt tabiattaki bir etkinin hükmüne giren parçalar, kendi varlığını korumada bireyin bütününden daha kuvvetli belirlenebilir. Tam da bu noktada bir bireyin kendi var oluş direncine zarar verecek şekilde “iştah” duymasının anlamı açığa çıkar. Aslında burada olan dış bir etkinin hükmündeki bir parçanın iştahının bireyin iştahından daha kuvvetli olması; ve parçasının etki gücünün bireyin etki gücünden daha fazla olmasıdır. Böyle bir durumda iştah duyan *başka bir birey olarak* bireyin parçasıdır; bireyin kendisi değil. Böylece insanın kendisine zarar verecek şeyler yapmasının bireyin kendi conatusu ile açıklanamayacağı ortaya çıkar. *İntiharda* olan biten de böyle bir şeydir. Spinoza “intiharın her türünde *aslen* kişinin *kendi doğasından kaynaklanan bir arzuyla* bunu yapmasının olanaksız olduğunu ileri sürer” (Balanuye, 2012:168). Birey bir bütün olarak, bütünü koruyacak şekilde iştah duyduğu sürece, var oluş direncini koruma yönünde daha güçlü bir şekilde çabalamaktadır.

Bir birey var oluş direncini ne ölçüde koruyabilir? Spinoza’ya göre bireyin var oluşunda sürüp gitmesi sınırlı bir süreyi kuşatır ve bu süre Tanrı’da kesin şekilde belirlenmiş olmakla birlikte bireyin bilgisi dahilinde değildir. “Süre (*durée*) var oluşun belirlenmemiş [...] bir sürekliliğidir” (Spinoza, 1905/2006:78). Burada söz konusu edilen

belirlenmemişlik elbette Tanrı'daki belirlenmemişlik değildir; Spinoza'nın kastettiği tekil bir şey açısından bir belirsizliktir; zira tekil şey var oluşunun sonunu –kendi ölümünü tasarlayamaz. Ancak var oluşunun bir dış nedenle her an sonlandırılabilmesi mümkündür; çünkü “insanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır” (Spinoza, 1905/2006:203). Böyle bir dış neden tarafından etkilenmedikçe insan var oluşunda sürer gider.

Öyleyse dış nedenler herhangi bir birey açısından birkaç anlam ifade edebilir; elbette bir birey olarak insan açısından da. İlk olarak bir dış neden bireyin var oluş direncine katkıda bulunacak şekilde etki edebilir. Bu durum *dış nedenin tabiatının bireyinkiyle uyuşması* demektir. İkincisi bir dış neden bireyin varoluşu açısından bir şey ifade etmeyebilir; bunun bireyi ne güçlendiren ne de zayıflatan bir etkisi vardır. Üçüncüsü bir dış neden bireyin var oluş direncini azaltabilir ve hatta bireyin gücünü tümünden aşarak bu dirence son verebilir. Bu durumda, bu dış nedenin *bireyin tabiatına karşı tabiatta* olduğu yukarıda belirtildi.

Spinoza bir dış nedenin bireyin var oluş direnci üzerindeki etkisine *duygu* (*affectus*) adını verir. Bir *duygulanım* (*affectio*) bireyin var oluş direncine etkide bulunur; dolayısıyla bir duygulanım bir duyguyu daima beraberinde getirir (Deleuze, 2008: 13-51).

II.2.2. Sevinç ve Kederin İfadeleri Olarak Duygular

Spinoza duyguyu şöyle tanımlar: “Duygu derken bedenün etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenün değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum” (Spinoza, 1882/2011:317). Burada bedenün etki gücünün artması ya da azalması conatusun artması ya da azalması anlamına gelir: Bir bireyin var oluş direncinde bir artış söz konusuysa, onu etkileyen dış

nedenin tabiatı onunla uyumludur ve bireyin conatusu etkili demektir. Aksine var oluş direncinde bir azalma söz konusuysa bu, kendi tabiatına aykırı dış neden karşısında bireyin conatusunun etkili olamaması anlamına gelir. Birinci durumda birey kendi tabiatına uygun bir şey tarafından duygulandırılmıştır; buna Spinoza *sevinç (laetitia)* adını verir. İkinci durumda ise kendi tabiatına karşıt bir şey tarafından duygulandırılması söz konusudur ki buna da Spinoza *keder (tristitia)* adını verir. Öyleyse sevinç ve keder Spinoza'da etki gücünün, direncin, yetkinliğin artışı ve azalışı anlamına gelen iki temel duygudur: “Sevinç, insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha mükemmel bir seviyeye geçişidir” ve “Keder, insanın yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir” (Spinoza, 1882/2011:471).

Sevinç ve keder, insanın anlık özünü ifade etmeleri bakımından ondaki iki temel duygudur. Spinoza bu ikisiyle doğrudan ilgili olmak üzere üçüncü bir temel duygu daha ortaya koyar: *Arzu (cupiditas)*. Arzu, sevinç ya da kederden doğan bir isteğe ve dolayısıyla da bir isteme nesnesine işaret eder. İnsan, özü gereği sevinci çoğaltmak ve kederi azaltmak eğilimindedir; ve her insan sahip olduğu kudret ölçüsünde bunu gerçekleştirmeye çabalar. Bu çaba *arzu*yla kendini belli eder. Dolayısıyla arzular var olma direncini arttırma eğilimini gösterirler: “Arzu, insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından, o insanın özüdür” (Spinoza, 1905/2006:180). Arzu en genel anlamda sevinç isteğidir; ruhu sevinçle duygulandıracak bir nesneyle etkilenme eğilimidir. Bu anlamda *arzu* Spinoza felsefesinde sevinçle birlikte kederin karşısında konumlandırılır. Zira sevinç ve arzu insanın özüne uygun olan bir etkiye, keder ise insanın özüne aykırı bir etkiye işaret eder.

Sevinç, keder ve arzunun üç temel duygu olmasının anlamı diğer tüm duyguların bu üç duyguyla tanımlanmasıdır. Bütün duyguların var olma direncinin bir

artışını ya da azalışını göstermesi bir sevinci ya da bir kederi ifade etmeleri anlamına gelir. Arzu da bir sevinç beklentisine işaret etmesi bakımından var olma direncinin artışı ya da azalışı ile doğrudan ilgilidir. Burada şu nokta vurgulanmalıdır: *Var olma direnci (conatus)*, *var olma kuvveti (vis existendi)*, *eyleme gücü (potentia agendi)* Spinoza felsefesinde aynı anlama gelir (Deleuze, 2008:19). Bu eş anlamlılık özellikle var olma direncindeki bir azalış olarak kederin, eyleme gücünü nasıl azalttığının açıklanmasıyla daha iyi görülmektedir:

Keder bir tür *saplantıya* işaret eder; ve böyle bir saplantı anında insanda gücün bir kısmı alıkonur. Gücün bir kısmı karşıt tabiattaki nesnenin bıraktığı etkiyi ya da izi kuşatmaya alır. Karşıt tabiattaki nesnenin bu etkisini ortadan kaldırmak, ona engel olmak için bir çaba söz konusu olur. Saplantıda bedenün etki gücü sadece kendisine zarar verilmesini engellemeye ayrılır. Bu güç bedeni korumaya harcanır; bedenün güçlendirilmesine değil. Bu da insan için bir tür zaman kaybı anlamına gelir. Çünkü böyle bir anda insan gücünü ve etkisini var oluş direncini arttıracak şekilde kullanamaz; sadece tehlikeyi savuşturmaya odaklı bir güç söz konusu olur. Bu da negatif anlamda bir çaba demektir. Keder halinde insan sadece kederden kurtulmak ve kendi özünü kuran bağlantıların zayıflamasını engellemek için çaba sarf eder. (Deleuze, 2008: 68-69).

Bu noktada keder anında var olma direncinin dış nesneyle nasıl düşürüldüğü ve bunun eyleme gücündeki bir azalış anlamına nasıl geldiği ortaya çıkar. Bu sadece bir tepki halidir: “Kederde, conatus olarak gücümüz, bütünüyle acı veren izi kuşatmaya ve onun nedeni olan nesneyi savuşturmaya ya da yok etmeye yarar. Gücümüz hareketsizleştirilmiştir ve tepki vermekten fazlasını yapamaz” (Deleuze, 1981/2011:76). Bu durum kederden doğan bir arzuyu gösterir. Kederden doğan bir arzu ise sevinçten doğan bir arzudan, arzuya neden olan nesnenin tabiatı bakımından farklıdır: “...sevinçten doğan arzunun kuvveti insanın gücüyle dış bir nedenin gücünün birlikteliğiyle, kederden

doğan arzunun kuvveti ise salt insanın gücüyle tanımlanmalıdır” (Spinoza, 1882/2011:557). Zira insanı etkileyen nesnenin tabiatı insanın tabiatına karşıtsa insanın sadece kendi gücüyle bu nesneyi etkisiz hale getirmek için çabalaması söz konusudur. Aksine tabiatları uyuyorsa dış nesne insanın gücünü arttırmış demektir. Böyle bir durumda iki şeyin birbirlerinin çabasını (etki gücünü) arttıran bir etkileşimi gerçekleşmiştir. Tam da bu artışla insan arzusu pozitif bir karaktere bürünür: Var oluş direncini sadece korumaya yönelik ve sadece kederi engellemeye yönelik değil; arttırmaya, desteklemeye yönelik bir arzu olarak ortaya çıkar.

Sevinç, keder ve arzu üç temel duygu olarak en başta birer *edilgiye* (*tutku; passio*) işaret ederler. Edilgi halinde insan sadece etki alan ve bu etkinin nedeni olmayan bir durumdadır. Ancak bu duygulardan iki tanesi –sevinç ve arzu- bir edilgiden başka insanın *etkin* bir durumuna da işaret edebilirler. Böyle bir durumda insan kendindeki duygunun nedenidir. Öyleyse iki tür duygu söz konusudur. İnsan kendindeki duyguların nedeni ise bu duygular *etkin duygulardır*; ve eğer insan kendindeki duyguların nedeni değilse burada *edilgin duygular* söz konusudur:

Ya bizde ya dışımızda bizim upuygun nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman, yani [...] tabiatımızdan ya bizde ya dışımızda yalnız başına açık ve seçik olarak bilme gücünde bir şey çıktığı zaman, etkili (aktif) olduğumuzu söylüyorum. Tersine olarak, bizde içten ya da dıştan ancak kısmi olarak parçalı nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman edilgin (*passif*) oluyoruz (*souffrir*), diyorum. (Spinoza, 1905/2006: 130-131).

Etkinlik ve edilginlik Spinoza düşüncesinde bilgiyle doğrudan ilgilidir. Bilgi ise bir etkinin hangi mantıksal nedenlerden çıktığının ortaya konmasıdır. Bu mantıksal nedenler upuygundur; ve insan ancak upuygun nedenleriyle tasarladığı etkileri öngörebilir. Upuygun neden “etkisi açık ve seçik olarak kendisi aracılığıyla algılanabilen nedendir” (Spinoza, 1925/1992:103). İnsan upuygun nedeni olduğu ölçüde kendisindeki bir duyguya

etki edebilir. Aynı anlama gelmek üzere kendisindeki bir duygunun upuygun nedeni olabilir. Bu tarz bir duygu ise Spinoza'ya göre ancak bir sevinç duygusuna ya da sevinçten kaynaklanan bir arzuya işaret edebilir. Zira insan, tüm bireyler gibi, *sırf kendi etkinliğiyle* kendi var oluşuna zarar verecek hiçbir şey yapmaz. Sırf kendi etkinliğiyle, kendi özüyle belirlendiği kadarıyla da insan daima sevinç duyar. Ancak upuygun nedenlerin bilgisini içermeyen bir fikre sahip olduğu ölçüde kendi varoluş direncini azaltacak şeylere engel olamaz. Böyle bir durumda onlara ancak kısmen engel olabilir; zira onları *kısmen (upuygun olmayan nedenlerle)* tasarlamaktadır. *Upuygun olmayan ya da kısmi (inadequate)* neden “etkisi yalnız kendisi aracılığıyla anlaşılabilen” nedendir (Spinoza, 1925/1992:103). Bu da etkinin upuygun olmayan bir fikrine sahip olunması, etkinin Tanrı'da olduğu haliyle tasarlanmaması anlamına gelir. Böyle bir fikre sahip insanın çabası *bilgisizlikten ötürü* yetersiz kalır ve kederi engelleyemez. Öyleyse *keder sadece, insanın kendindeki bir duygulanımın upuygun nedeni olamamasından ortaya çıkar*. Kendi dışındaki ya da kendindeki hallerin upuygun nedeni olduğu sürece insan keder duymaz. Dolayısıyla keder mutlak anlamdaki bir ediliğe; bilgisizliğe; upuygun olmayan fikirlere sahip olma durumuna işaret eder.

Sevinç ise, insanın upuygun nedeni olmadığı bir sevinç olduğu ölçüde bir edilgidir. Yani “bir insanın eyleme gücü, onun kendisini ve eylemlerini upuygun bir şekilde anlayacağı noktaya yükselmediği ölçüde” (Deleuze, 1981/2011:67)³⁶. Böyle bir sevinç insanın çoğaltabileceği tarzda bir sevinç değildir; sürekli de değildir. Zira etkin bir sevinç olmadığı için insanın kontrolü dışındadır; insan kendinde sevinç doğuran nedenlerden habersizdir. Bu durum insanda büyük kederlere dahi yol açabilir. Çünkü insan böyle bir durumda kendisinde sevince neden olan şeye sahip olmak, onu anlamak ve

³⁶Deleuze, Etika 4. Kitap 59. Önerme'nin Kanıtı'ından aktarıyor.

sevincini daimi kılmak ister fakat bunu başaramaz. Aşırı *sevgi*³⁷ beslediği bu şey onun mülkiyeti ve kontrolü dışındadır. Bu şeyin açık seçik bilgisine sahip olmaması, onu elde edememesi ise insanda kedere neden olur:

[R]uhsal hastalıklar ve mutsuzluklar, değişimlere çok yatkın olan ve bizim asla tam olarak sahip olamayacağımız bir şeye beslenen aşırı sevgiden kaynaklanır. Çünkü hiç kimse sevmediği bir şeyden rahatsızlık ya da kaygı duymaz; hatalar, kuşkular, düşmanlıklar ve bunlara benzer bütün duygular insanların tam anlamıyla sahip olamayacağı şeylere yönelik sevgisinden kaynaklanır. (Spinoza, 1882/2011:757).

Öyleyse Spinoza düşüncesinde edilgin duygular kederin kaynağıdır; bu duygu bir sevinç dahi olsa. Zira sevinç nedeni ya da arzu konusu olan nesne bir keder tehlikesini de beraberinde getirir. Çünkü sevincin nedeninin bilgisi upuygun değildir ve böylece de kuşkuludur. Sevinci doğuran aynı nesne her an bir kedere de yol açabilir. Bu sebepten insan aynı nesne tarafından gelişigüzel bir şekilde bir öyle bir böyle duygulandırılır. Bu da Spinoza düşüncesinde bir tür *sürüklenmeye* ya da köleliğe işaret eder: Söz konusu olan dış nedenler üzerine hiçbir etki yapamadan sürüklenmek ve onların yaratacağı duygulara boyun eğmektir. Bu boyun eğiş ya da edilginlik hali, dış nedenlerle ilişkili olarak, iki temel duygunun sürekli, kontrol dışı ve düzensiz bir şekilde birbirinin yerini almasıyla betimlenir. Bu iki temel duygu *sevgi (amor)* ve *kindir (odium)*. “Sevgi bir dış nedenin fikri ile birlikte olan sevinçten başka bir şey değildir. Kin de bir dış neden fikriyle birlikte olan kederden başka bir şey değildir” (Spinoza, 1905/2006:142).

Spinoza felsefesinde edilgin olarak ele alınan tüm duygular kökünde ilk önce sevinç-keder duygularının ve daha sonra sevgi-kin duygularının çeşitlenmeleridir. Sevinç ve keder sadece insanın kendisindeki bir duruma gönderme yaparken, sevgi ve kin onun kendi dışındaki şeylere yönelik duygularına gönderme yapar. Tüm diğer duygular bu temel

³⁷ Sevginin bir sevinç hali olduğu bu sayfanın devamında açıklanmıştır.

duyguların türlü bakımlardan çeşitlenmesiyle tanımlanır. Bu çeşitlenme, duyguyu beraberinde getiren fikre neden olan dış cisimlerin durumlarına bağlıdır. Söz gelimi bu dış cisimler geçmişte ya da gelecekte tasarlandıklarında; şüpheli ya da kesin diye tasarlandıklarında ya da dolaylı veya dolaysız olarak tasarlandıklarında farklı isimlerle anılan duyguları ortaya çıkarırlar. Burada imgelemdeki kalıcı izler, bu izlerden doğan beklentiler ve ruhun bu izleri öznel bir tarzda ilişkilendirmesinden doğan duygulardan söz edilmektedir. İz duygulanımdır; yani bir fikirdir. Fikirler imgelem düzeyinde (buna bilgisizlik düzeyi, ya da hayal alemi de denebilir) o kadar çeşitli biçimlerde ilişkilendirilirler ki, duygular da bu oranda çeşitli olur. Zira her fikir bir duyguyla –sevinç ya da kederle- beraberdir. Fikirlerin çok çeşitli tarzlardaki bir aradalığı ise duyguların da çeşitlenmesi anlamına gelir.

Öyleyse çeşitlenme imgelemden kaynaklanır. Söz gelimi imgelemin aynı anda aynı cisimlerden etkilenebilme ve daha sonra da bu etkiyi hatırlayabilme özelliği sayesinde, *eğilim* ve *yüz çevirme* gibi sevinç ve kederin çeşitlenmeleri olan iki duygudan söz edilebilir. “Eğer Ruh bir kere iki duygulanıştan aynı zamanda duygulanmışsa, sonradan ne vakit onlardan biriyle duygulansa, ötekisi ile de duygulanır” (Spinoza, 1905/2006:142). Bundan ötürü A nesnesindeki bir özellikle duygulandırılan kişi, ne zaman bu özelliğe benzer bir şeyle duygulandırılrsa A nesnesini hatırlar. Söz gelimi B nesnesinde A’dakine benzer bir özellik gördüğünde de A nesnesini hatırlar. Böylece B nesnesi onu A’nın kendisinde yarattığı sevinç ya da kederle duygulandırır. Eğer B nesnesi ona A nesnesini hatırlatarak sevinç veriyorsa burada B’ye yönelik eğilim duygusu ortaya çıkar. Tersine B; A nesnesini hatırlatarak ona keder veriyorsa burada da B’ye yönelik yüz çevirme duygusu ortaya çıkar. B sırf başka bir şeyi hatırlattığı için, *dolaylı (iğreti, ilineksel; indirect)* olarak, kişide kendisine eğilim duyma ya da kendisinden yüz çevirme duygusuna yol açar. Bu da

imgelemin dolaylı –ilineksel- olarak fikir edinebilme özelliğine işaret eder: “Herhangi bir şey sevinç, keder ya da arzunun ilineksel nedeni olabilir” (Spinoza, 1882/2011:355). Böylece imgelemin tabiatına bağlı olarak; sevinç ve kederle ilişkili bir biçimde eğilim ve yüz çevirme duyguları tanımlanır: “*Eğilim*, ilineksel olarak sevince neden olan herhangi bir şeyin fikriyle beraber giden sevinçtir” ve “*Yüz çevirme*, ilineksel olarak kedere neden olan herhangi bir şeyin fikriyle beraber giden kederdir” (Spinoza, 1882/2011:477). Burada imgelere eşlik eden kökensel duyguların, kişinin diğer kişi ya da şeylerle ilişkisini bir şekilde belirlemesinin de örneği vardır. Zira eğilim ve yüz çevirme sevgi duyma ya da nefret etmeye karşılık gelir; şu farkla ki bunlar imgelemin nesnelere birbirlerine benzer olarak tasarlanabilmesi özelliğinden doğan dolaylı sevgi ya da dolaylı nefretlerdir:

Eğer bir şeyin zihnimize genelde sevinç ve keder veren başka bir nesneye benzer bir özellik taşıdığını hayal edersek, bu başka nesnedeki benzer özellikten dolayı o şeyi de severiz ya da ondan nefret ederiz; hatta bu benzerlik bizim yaşadığımız bu duyguların etkin nedeni olmasa bile. (Spinoza, 1882/2011:359).

İmgelemin tabiatından kaynaklı, şeylerin çeşitli biçimlerde tasarlanabilmesinin örnekleri ne kadar çoksa, sevinç ve kederle tanımlanan duyguların da çeşitliliği o kadar fazladır. Buna imgelemin şeyleri *süreyle* göz önüne alma özelliğiyle ilgili olarak bir örnek daha verilebilir: *Umut* ve *korku* duyguları, insanın imgelemiyle “geçmişte yaşanan ya da gelecekte yaşanacak olan bir şeyin hayalini kurarak da sevinç ya da keder duyabilir” olma özelliğinin göstergeleridir (Spinoza, 1882/2011:363). “*Umut*, akıbeti hakkında kuşku duyduğumuz gelecek ya da geçmiş bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir sevinçten başka bir şey değil mesela; *korku* deseniz, o da kuşkulu bir olayın imgesinden doğan istikrarsız bir keder” (Spinoza, 1882/2011:365). Umut ve korkuyla ilgili olarak imgelemin şeyleri zorunlu değil fakat kuşkulu bir tarzda göz önüne alışı da açık biçimde görülür. İmgelemde bu iki duyguyu yaratan kuşku ortadan kalktığında ise biri yine sevinçten,

diğeriye kederden türeyen iki duygu daha tanımlanır: “...kuşkuyu kaldırıp attığınızda umut *güvene* dönüşür, korku da *çaresizliğe*; başka deyişle, umut ettiğimiz ya da korktuğumuz bir şeyin imgesinden doğan *sevince* ya da *kedere*” (Spinoza, 1882/2011:365). Bu şekilde imgelemin ve dış cisimlerin tabiatının içerdiği sonsuz çeşitlilikten daha sonsuz sayıda duygu tanımı yapmak mümkün olur. Zira “duygulanışlar birçok biçimlerde birbirleriyle terkip olunurlar ve onlardan o kadar çok çeşitler doğar ki onların sayısı tespit edilemez” (Spinoza, 1905/2006:179).

İmgelemin ve dış nesnelerin tabiatından kaynaklanan tüm duygular insanların diğer insanlarla ilişkisini de belirler. Bu belirlenme diğer insanların neden olduğu imgeler aracılığıyla, onlara karşı sevgi ya da kin duyma şeklindedir. Sevgi ve kin, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan eylemin arka planındaki arzuyu belirler. Sevgi sevilen şeyin var oluş direncine yararlı olacak tarzdaki bir arzuya, kin ise kin duyulan şeyin var oluş direncine zarar verecek tarzdaki bir arzuya neden olur: “Birine karşı kini olan kimse, ona kötülük yapmak isteyecektir, yeter ki onun tarafından kendisine gelecek daha büyük kötülükten korkmasın; ve tersine, birini seven kimse aynı kanuna göre ona iyilik yapmaya çalışacaktır” (Spinoza, 1905/2006:160). İnsanın bu arzusu, onun kendi var oluş direncini arttırma ya da aynı anlama gelmek üzere sevinçle duygulanma çabasına işaret eder. Buradan hareketle insanların başka insanlara karşı hissettiği daha birçok duygu tanımlanır: İyilikseverlik, acıma, imrenme, öfke, öç alma, korku, cüret vs. bunlara örnek teşkil eder³⁸.

Burada insan doğasıyla ilgili olarak, onun diğer insanlarla ilişkilerini belirleyen bir nokta daha vurgulanmalıdır: İnsanda başka insanların duygularıyla özdeşlik kurma gücü mevcuttur. Zira benzerlerindeki duygular insana kendisini hatırlatır: “Biz de herhangi bir duygu yaratmamış olsa da, bize benzer bir nesnenin herhangi bir duygunun etkisi

³⁸ Bakınız. Etika 3. Kitap, Duyguların Tanımları.

altında kaldığını hayal ettiğimizde biz de aynı duygunun etkisi altında kalırız” (Spinoza, 1882/2011:379). Bu durum başkasındaki keder hayal edildiğinde *acıma* ve başkasındaki arzu hayal edildiğinde *imrenme* adını alır (Spinoza, 1882/2011:381). Burada da dış nedenler olarak başka insanlar söz konusu olduğunda ortaya çıkan duygu çeşitliliği örneklendirilmektedir. Söz konusu edilen, benzerlerinin insana kendi özünü hatırlatmasından doğan sevinç ya da kederin çeşitlenmesidir.

Sevinç ve kederin birçok bakımdan çeşitlenmesiyle ortaya çıkan tüm duygular, birer edilgi olarak, imgelemde gelişigüzel ortaya çıkan fikirlere eşlik eden bir tarzda ele alınırlar. İmgelem düzeyindeki tüm bu duygularla ilgili olarak insan edilgin bir durumdadır; yani bu duygulara maruz kalan konumundadır. Bu düzeyde insan duygularını nedenleriyle tanımaz ve dolayısıyla da kendisini bilmez. Kendisinde neyin nasıl bir duyguya yol açacağını öngöremez; böylece de kendisinde ortaya çıkacak duygulara etki edemez. Böyle bir durumda insan var oluşunda sürüp gitme, var oluşunu güçlendirme çabasına etkin bir tarzda katkıda bulunamaz; dışsal nedenlerin kendisi hakkında verecekleri hükme tabi olarak, duyguların köleliği altında yaşar. Bu kölelikten çıkışta *akıl (ratio* ya da *intellectus)*³⁹ ile mümkündür. Spinoza’da akıl, duyguları Tanrı’daki nedenleriyle tanımayı sağlayan çaba olarak da düşünülür. Bir şeyin var oluş direncinin derecesi akılla doğru orantılıdır. Zira akıl ortak kavramlar oluşturma potansiyeline işaret eder ve bu potansiyeli arttıkça insan, kendi dışındaki şeyleri kendi tabiatına uyumu açısından daha yetkin bir şekilde değerlendirebilir. Eylemini de bu değerlendirme sonucunda belirler; öyle ki bu eylem akıldan ne kadar pay almışsa o kadar var oluş direncine katkı sağlamış demektir. Öyleyse akıl (ortak kavramlar oluşturma derecesi) arttıkça insan varoluşunu korur ve onu güçlendirir. Bu durum bu çalışmanın *Akıl ve Ortak Kavramlar* bölümünden de açıktır. Bu

³⁹ “Spinoza *ratio*’yu akıl anlamında kullandığında *intellectus*’u kasteder” (Dürüşken, 2011:825).

bölümde aklın, dışsal nesnelere tanıma yetisi olduğu ve bir yetkinlik derecesine işaret ettiği ortaya konmuştur. Bundan sonra şu da açıktır ki dış nesnelere tanımak insan için onlarla etkileşimlerini belirlemek açısından hayati bir önem taşır. Çok basit olarak bu durum, insanın var oluşunda sürüp gitmek için, “kendisini sürekli olarak yenileştiren ve büyüten bir çok başka cisimlere ihtiyacı” olmasından dahi apaçıktır (Spinoza, 1905/2006:95): “[V]arlığımızı korumamız için hiçbir dış şeye ihtiyacımız olmaması ve dış şeylerle hiçbir alışverişimiz bulunmaması bizim için büsbütün imkansızdır” (Spinoza, 1905/2006:212). İnsan bu dış şeylerden kendisini yenileştirecek olanı ya da kendisine zarar verecek olanı ancak akıl ile kesin bir şekilde bilebilir. Akıl, insanın diğer insanları tanınması ve böylece onlardan kendi tabiatına zarar gelmesini engellemesi için de kişideki tek güçtür. Kısacası akıl, her türlü etkileşiminde (insanın-insanla ve insanın-başka şeylerle ilişkilerinde) insanın var oluş direncini koruyacak güce işaret eder. Bu güç ise Spinoza’da *bilme gücüyle, erdemle ve iyiyle özdeşir*.

II.3. Duygulanım-Akıl İlişkisinin Kendisi Olarak Erdem

Akıl, imgelemden farklı olarak şeyleri zorunsuz değil, zorunlu olarak göz önüne alan ve onları bir tür ezelilik-ebedilikle⁴⁰ kavrayan yetidir (Spinoza, 1905/2006: 116-119). Bu anlamda akıl şeyleri upuygun bir tarzda bilir. Upuygun (bire bir) fikirler “Tanrıda nasılsalar bizde de öyle olan doğru fikirlerdir. [...] bizim olduğumuz şeyi ve şeylerin olduğu şeyi temsil ederler”(Deleuze, 1981/2011:69). Spinoza düşüncesinde insan ruhu upuygun fikirleri olduğu ölçüde akıllıdır; aynı anlama gelmek üzere upuygun fikirlere sahip olduğu ölçüde bilgi sahibidir. Yine bu bilgi hem kendi bedeni hem de dış cisimler hakkındadır. Ruh, bu bilgi ölçüsünde dış cisimleri kendi tabiatı üzerindeki etkileri bakımından tanıyabilir. Böylece insanın kendi tabiatında sürüp gitmesi için aklın önemi

⁴⁰ “Aeterna veritas” olarak (Dürüşken, 2011:801). Yani zamandan bağımsız, değişmez bir doğru olarak ya da mantıksal bir kesinlik olarak.

ortaya çıkar. Çünkü insan etkileşeceği şeylerin kendi tabiatına uygun olup olmadığını ancak akıl yoluyla bilir. Böylece bilmek insanın duygularına etki etmesi⁴¹; yani edilginlikten çıkıp etkin hale gelmesi anlamına gelir. Zira etkin bir insan; ya da aynı anlama gelmek üzere bilen bir insan, bildiği ölçüde kendi var oluşuna yararlı olanı seçer. Yani kendisine yararlı olanı ortaya çıkaracak tarzda eyleyebilir. Bilmediği ölçüde ise insan edilgindir; çünkü şeyleri kendi tabiatına etkileri açısından tanımaz ve onların kendisi üzerindeki etkilerini öngöremez. Öyleyse insan, duyguları nedenleriyle bildiği ölçüde, gerçekten kendi var oluşunda sürmesini sağlayan tarzda belirlenebilir (arzulayabilir).

Akıl, Spinoza'da insanın kendi varoluş direncini koruma ve artırma çabasına işaret eder. Bu çaba insanın kendi tabiatına uygun olan ve aykırı olan şeyleri bilme ve ayırma çabasıdır. Bu çabayla insan kendi tabiatına uygun etkileşimlerde bulunarak sevincini çoğaltabilir. Aynı şekilde, yine bu çabayla edindiği bilgi sayesinde kendi tabiatına aykırı olan etkileşimlerden kaçınarak kederden kaçınabilir. Böylece bilgi edinmek etkinleşmek demektir; ve etkin olduğu ölçüde insan sevinç duyar; aynı şekilde etkin olduğu ölçüde kederden uzaktır (Spinoza, 1905/2006:178). İnsanın özünden gelen bir çaba olarak ortaya konan *bilme çabası* ya da *akıl* bu noktada sevinci artırma çabası olarak da düşünülebilir.

Burada artık şu nokta da belirginleşir: Akıl kökenini arzuda bulur. Zira arzu insanın özüne; var oluşunda sürüp gitme ve yetkinlik kazanma çabasına; işaret eder. Her arzuda insan kendisi için *iyi* olduğunu düşündüğü şeye yönelir; *kötü* olduğunu düşündüğü şeyden de kaçır. Bu yönelişte, sahip olduğu yetkinlik derecesine göre kendisi için gerçekten *iyi* olanı belli ölçüde elde edebilir. Yetkin olmadığı ölçüde de *kötü* olana maruz kalır. Yetkinlik derecesi insan ruhunun upuygun fikirlere sahip olma derecesidir; yani akıl

⁴¹ İnsanın duygularına etki etmesi: İnsanın duygularının upuygun nedeni olması

derecesidir. Fikirlerinin akıldan pay alması ölçüsünde insan yetkindir ve kendi var oluşuna bu ölçüde katkıda bulunabilir. Öyleyse akıl Spinoza düşüncesinde *iyi* yönünde bir çabaya; yetkinleşme ve etkin olma çabasına işaret eder. Dolayısıyla akıl, kökenini insanın kendisi için iyi olanı istemesinde bulur. Bu anlamda *aklın arzuladığı şey ya da aklın buyurduğu şey insanın kendi var oluşuna katkıda bulunması, kendisi için iyi olana yönelmesi ve bu yönde çabalaması* olarak ortaya konabilir. Bu çabayla insan kendisi için *iyi olanı* ve *kötü olanı* kesin bir şekilde kavramaya çalışır: “İyiden kastım bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şey”, “Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey” (Spinoza, 1882/2011: 521-523). Bundan sonra aklın, insanın kendisi için iyi olanı bulma yönündeki çabasından ortaya çıktığı ve bu çabayı desteklediği ortaya çıkar:

[E]n başta kısaca *aklın buyruklarını* göstermem gerekir ki, herkes ne kastettiğimi rahatça anlayabilsin. Akıl doğaya aykırı hiçbir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır. Bu gerçekten de bütünün parçadan daha büyük olması gibi zorunlu olarak doğrudur. (Spinoza, 1882/2011:559).

Spinoza düşüncesinde insanın kendisi için iyi olanı istemesi ve gücü yettiğince bunun için çabalaması onun *erdemine (virtus)* işaret eder. İnsan, yapıp etmeleri akılla belirlendiği ölçüde kendisi için iyi olanı gerçekleştirir. Aynı ölçüde de erdemli olur. Böylece bir insanın erdemini belirleyen, onun kendi doğasına uygun olanı elde edebilme gücü olarak düşünülebilecek olan aklıdır. Eş deyişle bu güç aklın kılavuzluğunda yaşayabilme yetkinliğidir. İnsan aklın kılavuzluğunda yaşayabildiği ölçüde kendisi için iyi olanı gerçekleştirir; kendi *conatus*'una, var oluşunda sürüp gitme çabasına olumlu katkıda bulunabilir.

Öyleyse erdem Spinoza düşüncesinde kökenini akılda bulan bir güç (*potentia*) olarak ortaya konur: “*Erdem ve güç benim için aynı anlama gelir, yani [...] erdem insana*

atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır.” (Spinoza, 1882/2011:525). İnsanın kendi doğasına uygun şeyleri yapabilmesi ise onun upuygun fikirler aracılığıyla duygulanımlarının ve dolayısıyla da duygularının nedeninin kendisi olması anlamına gelir. Öyleyse insan upuygun fikirlere sahip olduğu ölçüde eylemlerinin nedeni kendi gücü; kendi tabiatıdır. İnsan upuygun fikirleri ölçüsünde erdemlidir; upuygun olmayan fikirleri ölçüsünde de erdemden yoksundur:

[U]puygun olmayan fikirlerden kaynaklanan biçimde eylediğimizde eylemimizin asıl nedeni kendi doğamız olmaktan çıkar, dışarıdan kaynaklanan etkilerin yönlendirdiği biçimde davranır ve bir anlamda bu etkiler uyarınca savruluruz. İşte bu eyleme biçimi (savuluş) Spinoza’ya göre erdemden olmadığı durumdur. Öyleyse, eylemimizin yeter nedeni⁴² kendi doğamız olduğu ölçüde, yani upuygun bir fikirle eylediğimizde erdemli davranmış oluruz. (Balanuye, 2012:170).

İnsan akıl sahibi olduğu ölçüde şeyleri kendi tabiatı üzerindeki etkileri bakımından bilir. Aynı anlama gelmek üzere insan şeylerin kendisini nasıl duygulandıracağını akılla bilir. Böylece hem kendi tabiatını hem de kendisi dışındaki şeylerin tabiatını tanır. Bu tanıma ölçüsünde maruz kalmaz; etkin olur ve kendi var oluş direncine katkı yapar. Bu, insanın kendi sevincine ve kendi mutluluğuna yaptığı katkıdır. Tam bu noktada şu belirtilmelidir: Aklın insana sadece kendi tabiatına katkı yapan şeylere yönelmeyi buyurması Spinoza düşüncesinde bencillik anlamına gelmez. Erdem, insanın kendisine yararlı olanı tanımasını sağlayan bir güç olarak, *ben sevgisi* anlamına gelir; ancak bu bencillik değildir. Ben sevgisi Spinoza’ya göre tüm insanlar için yararlıdır. Ben sevgisi arttığı oranda insanda şeyleri tanıma ve böylece kendi tabiatına olan etkilerini hesaplayarak bunlarla etkileşime geçme potansiyeli artar. İnsan başka insanları da kendi tabiatı bakımından tanır ve onlarla etkileşimini de buna göre ayarlar. Sözelimi aklın

⁴² Yeter nedeni: Upuygun neden (causa adaequata).

kılavuzluğunda insan başka insanların kinini kazanmak istemez; onları kendi tabiatına aykırı hale getirmekten kaçınır. Aynı zamanda onların kendi tabiatına uygun olmaları için çabalar. Böylece var olma direncine gelecek bir zarardan kaçınır ve diğer insanları kendi var oluşu açısından uyumlu kılar. Böylece ben sevgisi tek insanın faydasını gözetmekle başka insanların da faydasını gözetmiş olur. Bu durum mantıksal olarak kesindir: İnsan kendi faydası için diğer insanların dostluğunu kazanmak zorundadır; düşmanlığını değil.

İnsanın kendi var oluşunu sürdürmek için akla uygun bir tarzda çabalamasının onu bencillığe değil; aksine başka insanlara yararlı olmaya götüreceği şuradan da açıktır: Akıllı insan diğer insanlarla toplum halinde, uyumlu bir biçimde yaşamasının kendi var oluşuna yapacağı katkıyı bilir. Çünkü, akla göre kurulmuş bir toplum her bir insan için en yüksek yararı sağlar:

Toplum çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama birçok zahmetten de kurtulmak için... Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkanlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceriye ve zamana sahip olamazlar. Gerçekten de kavrama yetenekleri her konuda aynı değildir. Ayrıca, toplumdan soyutlanarak ele alınan hiç kimse, tek tek her insanın en çok ihtiyaç duyacağı şeylere ulaşamayacaktır. Her insan, hayatta kalabilmek için, toprağı sürmek, ekmek, biçmek, öğütmek, pişirmek, dokumak, dikmek ve vazgeçilemeyecek başka birçok şeyi tek başına yapmak zorunda kalsaydı, bunun için gerekli güce ve zamana asla sahip olamazdı diyorum. İnsan tabiatının mükemmelleşmesi ve sonsuz mutluluğu açısından son derece gerekli olan sanatlara ve bilimlere değinmiyorum bile... Gerçekten de görüyoruz ki, barbarca, iyi yönetime sahip olmadan yaşayanlar, sefil, neredeyse hayvani bir hayat sürerken, kıt kanaat sahip olabildikleri acınası, kaba saba kaynaklara bile, hangi biçimde olursa olsun, yalnızca yardımlaşmayla ulaşabiliyorlar. (Spinoza, 1999/2016:110).

Başka insanlarla bir arada olmanın yararı, insanın Doğa'da en çok ortak noktayı paylaştığı, en benzer olduğu tekil şeylerin başka insanlar olmasından kaynaklanır. İnsanın tabiatı en çok başka insanlarla uyuşur. Bu şu anlama gelir: İnsan, aklıyla ortak kavramlar oluşturma işlevini en iyi şekilde diğer insanlar söz konusu olduğunda

gerçekleştirir. Bu sayede de insan başka insanları diğer tekil şeylerden daha iyi tanıma potansiyeline sahiptir. Başka deyişle, insanın diğer insanlar hakkında uygun fikirler edinme potansiyeli herhangi bir tekil şeye göre çok daha yüksektir. Bundan ötürü insan diğer insanları hem sahip oldukları duygular hem de bu duyguların neden olacağı eylemler bakımından bilebilir. Zira bu duygular ve eylemler kendisiyle diğer insanlar arasındaki ortak noktalarıdır. Bu ortak noktaları kavradığı ölçüde insan akıl düzeyindedir. Akıl düzeyinde kendi tabiatıyla uyum içindedir; yani edilgin değil etkindir; erdemlidir. Bu düzeyde olduğu ölçüde insan diğer insanlarla gücünü birleştirmenin, paylaştıkları ortak tabiatından ötürü, kendisine ve kendisi dışındaki diğer insanlara yarar getireceğini bilir. Akıl insanlara “ihtiyaçları olan şeyleri karşılıklı bir yardım ile çok daha kolay elde edebileceklerini ve her yandan kendilerini ürküten tehlikelerden ancak birleşmiş kuvvetleriyle kaçınabileceklerini” duyumsatır (Spinoza, 1905/2006:223). Böylece aklın kılavuzluğunda yaşayan insan, diğer insanlara kin duymaktan ve onların kinini kazanmaktan sakınır. Böylece akla uygun yaşayan insanlar kendi yararlarını düşündükleri ölçüde diğer insanlara da faydalı olurlar:

İnsanların birbirlerine en çok yararı dokunduğu an, kendilerine yararlı olanı en çok aradıkları andır. Çünkü bir insan kendisine yararlı olanı aradıkça ve kendi varlığını korumaya çabaladıkça erdemle donanır [...] ya da başka deyişle [...] erdemle donandığı ölçüde kendi doğasının yasalarına göre davranır, yani [...] aklın kılavuzluğunda yaşar. İnsanlar en çok aklın kılavuzluğunda yaşadıklarında doğal bir uyum içinde olurlar [...]; o halde [...] insanlar birbirlerine en çok kendilerine en fazla yararı dokunacak olanı aradıklarında yararlı olurlar. (Spinoza, 1882/2011:591).

İnsanlar ancak akla göre yaşadıklarında tabiatları bakımından birbirleriyle uyuşurlar. Akıl burada etkin olmayı sağlayan güçtür. Etkin olduğu ölçüde insan nedenleri ve etkileri ezeli bir tarzda kavrar. Sözelimi kin duygusunun ezeli bir tarzda kavranması (özüyle; değişmez niteliğiyle kavranması) bu duygunun insanlarda yol açtığı zarar verme

arzusunun da kavranmasına aracı olur. Kin ister kendisinde olsun, isterse dışarıdan kendisine yönelen bir duygu olsun; insan kinin kendi var oluşuna zarar verdiğini akıl yoluyla bilir ve bu duyguya yenik düşmemeye çabalar. Kin ya da kinden gelen tüm duygular edilgidirler (*passio: tutku ya da edilgi*). Öyleyse insanlar edilgin duygulara sahip oldukları sürece birbirlerine zarar verir ve birbirlerinden zarar görürler. Zira aklın yönetiminde olmadıklarından ortak tabiatlarını göz önüne alamazlar ve birbirlerinin tabiatlarına karşıt olabilirler: “İnsanlar edilgin olan duyguların hışmına uğradıkları sürece doğaca farklılıklar yaşayabilir; hatta böyle olduğu sürece tek bir insan bile kendi içinde değişken ve tutarsızdır” (Spinoza, 1882/2011:583). Tam bu sebepten “İnsanlar edilgin olan duyguların hışmına uğradıkları sürece birbirlerine aykırı düşebilirler” (Spinoza, 1882/2011:585). İşte bu noktada insanların hem bireysel hem de ortak yararını sağlayan güç olarak akıl; edilgin duyguları nedenleriyle anlayabilir ve onları kontrol altına alabilir. Başka deyişle bir edilgiyi edilgi olmaktan çıkarabilir: “Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık ve seçik bir fikir edinir edinmez, bir edilgi, bir pasif hal olmaktan çıkar” (Spinoza, 1905/2006:267). Böylece açık seçik fikir edinme gücü (etkinleşme gücü) olarak akıl, Spinoza düşüncesinde duyguları tanıma ve onlardan etkin sevinçler türetme işleviyle ortaya konur.

Spinoza akıllı insanı sevince götüren; bunu da onu edildilerden kurtarıp etkinleştirerek gerçekleştiren bir çaba olarak ele alır. Sevinci çoğaltma çabası ve ortak kavramlar oluşturma çabası birbirlerini karşılıklı olarak arttıran çabalara işaret eder. İnsan ortak kavramlar oluşturabildiği kadarıyla akıllı, akıllı olduğu kadarıyla da etkindir. Aynı anlama gelmek üzere upuygun bilme derecesine göre sevinçlidir. Akıl insanın kendisini, başka insanları ve Tanrı’daki diğer tekil şeyleri upuygun bir tarzda bilmesini sağlar. Kısaca

aklın çabası Tanrı'yı bilmek⁴³ ve bu yolla sevinçleri çoğaltmak; böylece de insanı mutluluğa ulaştırmaktır. Öyleyse Spinoza felsefesinde insanın *amacı (çabası ya da iştahı)*⁴⁴ özü gereği birbirinden ayrılamayan *bilgi, etkin sevinçler, yetkinlik, erdem, mutluluk* gibi kavramlarla ifade edilebilir. Tüm bu kavramların gönderme yaptığı şey ise edilgin duyguların akıl yoluyla etkin duygulara dönüştürülmesidir. Böylece aklın duygulanımlarla olan ilişkisi insanın özü gereği etkinleşmeye çabalamasının ortaya çıkardığı bir ilişki olarak ortaya konmaktadır.

⁴³ Tanrı'yı bilmek Spinoza'da en yüksek bilgi türü olarak üçüncü tür bilgiye karşılık gelir. Etika 2. Kitap 40. Önermeden sonraki 2. Scolie'ye ve 5. Kitaba başvurulabilir.

⁴⁴ "Kendisi için bir şey yaptığımız amaç deyince, ben iştahı anlıyorum" (Spinoza, 1905/2006:201).

III.BÖLÜM: ARİSTOTELES VE SPİNOZA'YA GENEL BAKIŞ

III.1. Aklın (Bilginin) Sevinç, Keder ve Arzuyla Etkileşimi: Erdem

Aristoteles ve Spinoza, insan eylemlerinde belirleyici bir rol oynayan duygulanım akıl ilişkisinin, insanın pratik alanda bilgi edinebilme kapasitesiyle doğrudan ilgili olduğunu düşünürler. Hem Aristoteles hem de Spinoza felsefelerinde akıl, düşünme etkinliğiyle *bilgiye* ulaştıran bir güç olarak anlamlandırılır. Aklın duygulanımlara etkisi de bilme etkinliğinin arzuya olan ilişkisine işaret eder. Bir duygulanım insanda *arzuyu* (*oreksis/cupiditas*) ortaya çıkaran bir etkiye işaret eder. Bilgiyle arzu arasındaki ilişkinin Aristoteles ve Spinoza'da benzer tarzlarda ele alındığı ortaya konmadan önce bu iki filozofun *arzu*'yu nasıl tasarladıkları ortaya konmalıdır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde ortaya konduğu gibi, Aristoteles felsefesinde en genel anlamıyla *arzu* (*oreksis*) insanı harekete getiren ilkeye –nedene- karşılık gelir: “Hareketin son ya da dolayimsız nedeni arzudur” (Aristoteles, 2011:45). Arzu, bir arzu nesnesini amaç edinir: “Hareketin nedeni [...] eylem alanında peşine düştüğümüz amaç veya kendisinden sakındığımız şeydir” (Aristoteles, 2011:47). Öyleyse arzu Aristoteles'e göre bir amaca işaret eder. Bu amaç, yönelme ya da kaçınma şeklinde kendini gösteren hareketin ilkesidir. Yönelme ve kaçınma ise Aristoteles'te iki duyguyla ilişkilidir: *Haz* (*hedone*) ve *acı* (*lüpe*). Arzu, haz verdiği düşünülen bir şeye (hoş olana) yönelme ve acı verdiği düşünülen bir şeyden kaçınma yönündedir: “[A]cı verenden sakınılır, güzel olana yaklaşılmaya çalışılır” (Aristoteles, 2011:47). Burada arzunun⁴⁵ duygulardan kaynaklanan bir belirlenmeye işaret ettiği ortadadır. Duygular ise Aristoteles düşüncesinde ruhta duyumlamayla birlikte ortaya çıkarlar. Buna göre *arzunun* (*iştahın*) kaynaklandığı ruh

⁴⁵ Burada kastedilen *epithumia* (*iştah*) anlamındaki kör arzudur. *Epithumia* yalnızca *duyumlama* (*aisthesis*) ve *imgelenmeden* (*phantasia* yani *hayal gücü*) kaynaklanan arzudur.

yetileri duyumlama ve duyumlamanın türevleri olarak düşünölen *imgeleme (phantasia)* ile *hatırlama (anamnesis)* olarak ortaya konmalıdır: “İştahım ‘içmek istiyorum’ der, duyum veya hayal gücüm⁴⁶ ya da düşünce ‘bu içecek’ der ve ben de hemen içerim. Hayvanlar ište bu şekilde hareket etmeye ve eylemde bulunmaya yöneltilirler” (Aristoteles, 2011:45). Öyleyse Aristoteles’e göre arzu, ilk elde, duyum ve imgeden kaynaklanan, bir *nesneyle (orekton* yani *arzu nesnesi)* ilgili bir amaca işaret eden ve haz ya da acı duygularıyla doğrudan ilişkili olan bir belirlenmedir. Spinoza düşünceci insanda arzuya ilişkin olarak, bu noktaya kadar Aristoteles düşünceciyle büyük ölçüde uygunluk içindedir.

Spinoza’ya göre ister *iştah (appetitus)* anlamında olsun, ister *bilinçli iştah (arzu, cupiditas)* anlamında alınsın *arzu, kendi var oluşunda sürüp gitme direnciyle* belirlenmesi bakımından insanın özüdür (Spinoza, 1882/2011: 343-345). Arzu bir etkileşim sonucunda insanın kendi özünün kanunlarıyla gerektirilmesidir. Spinoza, Aristoteles’in, insanı harekete geçirenin şu ya da bu türdeki bir arzu olduğu düşünceciyi korumaktadır. Ayrıca yine arzunun imgeler ve bu imgelere eşlik eden *iki temel duyguyla*⁴⁷ (*sevinç ve keder*) ilişkili olması da Spinoza’nın Aristoteles’le uyuştuğu noktalardır. şimdi imgeler, imgesi oldukları nesnelere bir etkileşimi gösterirler. Spinoza’da, bulanık fikirler olarak imgeler, arzunun doğrudan nedeni olarak; imgeye neden olan dışsal nesnelere de arzunun dolaylı nedeni olarak düşünölebilir. Arzu bir nesneyle etkileşime işaret eder. Bu etkileşimin insanda neden olduğu imge ise, yönelme ya da uzaklaşma gibi hareketlerin nedeni olan arzuyu ortaya çıkarır. Nesnenin imgesi kişide sevine (*kişinin var oluş direncinde, conatusunda* bir artışa) neden oluyorsa, bu nesneyle ilgili arzu pozitiftir ve bu nesneye yönelme söz konusudur. Tersine bir nesnenin nedeni olduğu imge, kişide kedere

⁴⁶ Hayal gücü: İmgelem

⁴⁷Spinoza felsefesinde ince farklar göz önüne alınmaksızın sevine hazzı; keder acıya karşılık düşünöölür. Bu konuyla ilgili olarak Etika 3. Kitap 11. Önermenin scolie’sine bakılmalıdır.

(conatustaki azalışa) neden oluyorsa bu nesneyle ilgili arzu negatiftir: Ya bir zarar verme arzusu ya da bu nesneden uzaklaşma arzusu söz konusudur. Öyleyse Spinoza arzuyu, haz ve acıyla ilgili olması, bir nesneye yönelik bir duygu tavrına işaret etmesi, insan eylemlerinde belirleyici olması ve imgelerle ilişkili olarak ortaya çıkması gibi bakımlardan Aristoteles’le benzer tarzda düşünür. Ancak Aristoteles felsefesiyle karşılaştırıldığında Spinoza felsefesindeki en önemli yenilik *conatus* düşüncesidir. Arzu, Spinoza düşüncesinde kendi var oluşunu korumaya yönelik olma hali olarak düşünülür. Kendi var oluşunu korumaya yönelik olma hali tüm tekil var olanlar için geçerlidir. Her var olan gibi insan da gücü elverdiği ölçüde kendi var oluşunu korumaya çabalar. Bu çaba insanın iştahı ya da arzusudur. Spinoza’ya göre insanda kendini gösteren tüm arzular onun kendi var oluşunu koruma eğilimine ya da bu var oluşun sahip olduğu direnci güçlendirme eğilimine işaret eder. Spinoza’nın aksine Aristoteles bu durumu sadece *hayvansal arzu (epithymia)* söz konusu olduğunda onaylar⁴⁸. Bu noktada Aristoteles’in sonraları Stoacılar tarafından *kendini koruma dürtüsü* anlamında kullanılan *horme* terimini kullandığı; fakat bu terimi belirsiz bir tarzda *arzu(oreksis)* ile aynı anlama gelecek şekilde kullandığı belirtilmelidir

⁴⁸ Aristoteles bu noktada insanla hayvan arasındaki türsel farka dayanarak insanın özünü belirler. Bu öz, tek tek her insanda olanak olarak mevcuttur. Spinoza’da ise her tekil şey, öz bakımından birbirinden farklıdır. Spinoza felsefesinde bu durum tekil şeylerde ortak olan hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Tanrı’ya tabi olmaları bakımından, Tanrı’nın zorunlu yasaları; mantığın, matematiğin, hareket ve sükunetin doğası; tüm tekil şeylerin doğasına içkindir. Dolayısıyla her şey Tanrı’daki aynı hareket ve sükunet yasalarına tabi olmak bakımından ortaktır. Ancak her tekil şey, onu meydana getiren parçaların hareket ve sükunet oranlarının farklı olması bakımından diğer tekil şeylerden ayrılır. Bu oran aynı zamanda *tekil şeyin var oluş direnci (conatus)* anlamına gelir. Öyleyse conatus tekil şeyin özüdür. Bu konu bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alındı. Burada özellikle belirtilmesi gereken şudur: Spinoza öz bakımından, Aristoteles’in yaptığı tarzda türsel ayrımlar yapmaz (Ayrıca Spinoza *öz, var oluş ve etkinlik* aynı anlamda alır. Çünkü Spinoza’ya göre Tanrı’da olanak diye bir şeyden söz edilemez. Tanrı’daki bir gücün etkin olmaması düşünülemez) Ancak şu noktayı teslim eder: Bir insanın özünün en yakın olduğu öz, Doğa’daki diğer şeylerden ziyade yine bir insanın özüdür. Çünkü insanın, kendileriyle en çok ortak noktaya sahip olduğu tekil şeyler başka insanlardır. Bu noktadan hareketle Spinoza, insan için Doğa’da “akıl düsturuna göre yaşayan bir insandan daha faydalı hiçbir tekil şey yoktur. Zira, bir insana en faydalı olan şey onun tabiatı ile uyuşan şeydir [...] yani [...] insandır” sonucuna ulaşır (Spinoza, 1905/2006: 222). Ancak Spinoza’ya göre insanlar tutkularla (edilgilerle), belirlendiği ölçüde kendini haset, kin, öfke, kıskançlık gibi duygulara kaptırır ve birbirlerine zararlı olurlar. Aklın düsturunda ise insan, diğer insanlarla karşıt tabiatla değil, uyuşma halinde olur (Spinoza, 1905/2006: 222-223). Böylece Spinoza da tıpkı Aristoteles gibi, tutkuların esiri olmadan toplum halinde yaşamının, insana en faydalı şey olduğunu düşünür.

(Peters, 1967/2004: 157). Aristoteles'e göre sadece kendini koruma ereğiyle arzulamak hayvanlara özgüdür. İnsan arzusu ve eylemi sadece bu dürtüyle değil, aynı zamanda akılla belirlenebilme olanağına sahiptir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre akıl, ilkesini insanın kendini koruma çabasında bulan bir yeti değildir. Spinoza'nın Aristoteles'ten ayrıldığı en önemli nokta burasıdır: Spinoza'ya göre aklın buyurduğu şey insanın kendi var oluşunu koruması ve güçlendirmesinden başka bir şey olamaz:

Aklın buyrukları “*kısaca*” şunlardır: Bir kere, Akıl, Doğaya karşı bir şeyi istemez. Tüm istediği, herkesin kendini sevmesi, kendisi için gerçekten yararlı olanın peşinden gitmesi, daha kusursuz bir yaşam yaşamak için çaba harcaması ve “...*saltık olarak herkesin elinden geldiğince varlığını muhafaza etmeye çabalamasıdır*”. (Fransez, 2012: 221-222).

Buradan şu sonuç çıkar: *Arzu* ve *akıl*, her ikisi birden, Spinoza düşüncesinde insanın var oluş direncini arttırma yönündeki çabasına işaret eder. Akıl, insanın bu çabadaki yetkinliğini arttıran bir güç olarak tasarlanır. *Hem arzu hem akıl⁴⁹, insandaki sevinçli duygulanımları arttırma ve kederli duygulanımları azaltma ereğine yöneliktir*. Burada, bu çalışmanın ikinci bölümünde dile getirilen şu nokta hatırlanmalıdır: Aristoteles'ten farklı olarak Spinoza *erek* ve *iştahı* aynı anlamda kullanır: Kendi örneğiyle; bir evin barınma ereğiyle inşa edildiğini söylemek, aslında evin barınma iştahı ya da arzusuyla inşa edildiğini söylemekle aynı şeydir (Spinoza, 1905/2006:198). İştah insanın bir şeyi gerçekleştirmek için belirli nedenlerle gerektirilmesi anlamına gelir. Akıl, Spinoza'da nedenleri bilen bir güç olarak, iştahını anlamasına ve iştahını gerçekleştirmek için Doğa'daki etkileşimlerini *doğru* şekilde belirlemesine yarar. Söz gelimi akıl, barınma iştahını gerçekleştirmek için insanın Doğa yasalarını tanıyarak ve Doğa'daki şeylerle bu yasalara uygun bir tarzda etkileşime geçerek sağlam bir ev inşa etmesine yarar. Akıl

⁴⁹ Burada arzu ve akıldan iki ayrı yeti olarak söz edilmemektedir. Arzu; yani insanın kendini koruma çabası; yetkin olduğu ölçüde akıllıdır. Söz konusu edilen *akıllı arzudur*; arzudaki bir derecedir. Akıl, insanın arzusunun gerçekleştirmedeki yetkinlik derecesine işaret eder. *Yetkinlik –akıl-* derecesi arttıkça insanın kendi var oluşuna katkısı artar.

derecesi arttıkça, insan barınma iştahını daha *iyi* bir şekilde gerçekleştirir. Başka deyişle daha iyi evler inşa etmede *yetkinleşir*. Öyleyse akıl, insanın yetkinliğine⁵⁰ işaret eder. Yetkinlik ise aynı zamanda *sevinçli duygulanımların artması* anlamına gelir. Zira insan yetkin olduğu ölçüde kendi var oluşuna daha çok katkı yapar; var oluş direncini korumada daha çok araca sahip olur. İştahının bilincine sahip olan insan, iştahının gereklerini yetkinliği ölçüsünde yerine getirir.

Öyleyse akıl, Spinoza’da insanın mümkün olduğu ölçüde kendi yararını gözetmesini ve zarardan kaçınabilmesini sağlayan bir yetkinlik derecesine işaret eder. Bu yetkinlik derecesi insanın Doğa’yı *bilme* derecesidir. Bilme ise arzuyu doğrudan belirler. Spinoza felsefesinde upuygun bilgi mutlak anlamda sevince karşılık gelir. Kederin olduğu yerde ise mutlaka bir bilgisizlikten, upuygun olmayan bir fikirden söz edilmelidir. Tam bu sebepten bilen insanla bilmeyen insanın duyguları, arzuları, yetkinlikleri bir değildir. Öyleyse kendini, tekil şeyleri ve nihayetinde Tanrı’yı bilen insanla, bilgisiz insanın duygulanımları her bakımdan farklı olacaktır. Zira herhangi bir şeyi, tabi olduğu zorunlulukla göz önüne alan (o şeyi ikinci tür bilgiyle; yani akılla bilen) insan, o şeyle ilgili duygularının esiri olmaktan çıkar; edilgin duygulardan etkin duygulara geçer: “Ruh her şeyi ne kadar zorunlu olarak bilirse onun duygulanışlar üzerinde o kadar büyük gücü vardır, yani onlardan o kadar az edilgin olur” (Spinoza, 1905/2006:269). Öyleyse akıl, insanı edilgin duyguların etkisinde olmaktan çıkaran; onu kendindeki duyguların hakimi konumuna getiren güce işaret eder. Ancak burada şu nokta unutulmamalıdır: İnsan şeyleri her zaman akılla bilemez; bu anlamda az ya da çok edilgin duyguların etkisinde olmaya

⁵⁰ Arzularını gerçekleştirmedeki yetkinliği, sevinç duyma konusundaki yetkinliği, kendi etkinliğiyle belirlenmiş sevinçler yaratma yetkinliği anlamında. Bunların hepsi Spinoza felsefesinde aynı anlamda alınabilir. Aristoteles felsefesinden farklı olarak yetkinlik Spinoza’da bir olanağı, ya da bir potansiyeli gerçekleştirme gücü anlamına gelmez. Çünkü Spinoza’ya göre Tanrı’da olanaklardan, etkinleşmemiş güçlerden söz edilemez.

mahkumdur: “[İ]nsan zorunlu olarak daima pasiyonlara (edilgilere) bağlıdır” (Spinoza, 1905/2006:204). Edilgi dış nedenlerin insan üzerindeki gücüne; etki ise insanın dış nedenler üstündeki gücüne işaret eder. İnsanın bir şey üstünde güç sahibi olması onun o şeyle ilgili upuygun fikirleri olması anlamına gelir. Upuygun fikirlere sahip olması ise, şeyleri akılla göz önünde bulundurması demektir. Öyleyse Spinoza’ya göre *akıl; duygulara neden olan şeyleri upuygun şekilde (Tanrı’da oldukları şekilde) bilerek*, insanın belli bir şekilde duygulanmak konusunda güç sahibi olmasını sağlar: Akıl, duyguların açık seçik bilinmesini sağlayarak, insanın etkin bir sevinçle duygulanmasına işaret eder: “Her kim kendisini ve kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse, sevinç içindedir” (Spinoza, 1905/2006:275).

Akıl, Aristoteles’in insan tasarımı göz önüne alındığında da benzer bir işlevi yerine getirir: İnsan, akılla eylediği sürece etkindir: “Aristoteles için iyi insan, etkinliğinin sayesinde, aklın önderliği altında, insana özgü imkanlarını gerçekleştiren insandır” (Fromm, 1947/1994: 114). Duygular söz konusu olduğunda bu şu anlama gelir: İnsan sahip olduğu bir olanağı; akla göre arzu duyma olanağını; etkin kıldığı ölçüde, duygularının ve kör arzularının esiri olmaktan çıkar (kör arzunun, yani iştahın, insanı doğrudan hazza yönelten ve acıdan kaçırarak, onu hazzın ya da acının yarattığı ilk itilimlerle davranmaya sevkeden üstüne düşünülmemiş arzu olduğu tekrarlanmalıdır). Bunu da bir erdeme sahip olarak yapar: *Aklı başındalık (phronesis)*. Aklı başındalık, kişinin, “bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda” yerinde düşünebilmesidir (Aristoteles, 1890/2005a:118). Bu düşünmeyi insan, *tercihleriyle* yaşama geçirebilir. Aristoteles’te tercihin bir şeyin enine boyuna düşünülmüş arzusu olarak ortaya konduğu ve erdemin başlangıcını oluşturduğu, bu çalışmanın birinci bölümünden hatırlanacaktır. Akla dayalı tercihte bulunma insan için, duygularla ve eylemlerle ilgili

olarak *orta olmayı* seçme anlamına gelir; orta olma ise karakter erdemlerinin özüdür. İnsan, düşünüp taşınmayla belirlenen *ortanın* bilgisini yaşama geçirerek erdemli eylemi gerçekleştirebilir. Tercihin anlamı yaşama geçirilmiş böyle bir bilgidir. Düşünüp taşınmayla ulaşılan bilginin yaşama geçirilmesi ise *kendine egemen* olan insanın ya da *ölçülü* insanın yapabileceği bir şeydir. Aristoteles'e göre *kendine egemen olma (egkrateia)* ve *ölçülülük (sophrosyne)* insanda bedensel haz ve acılarla ilgili iki erdeme işaret eder. Ölçülülük yeme, içme, cinsellik gibi bedensel hazlarla ilgili orta değildir; haz düşkünlüğü ve hazlara duyarsızlık gibi aşırılık ve eksiklik tarzındaki iki zaafa düşmemedir (Aristoteles, 1890/2005a: 63-68). Ölçülü insan, hazlarla ilgili arzuları orta olana uygun olan insandır. Başka deyişle, akla aykırı bir arzuya sahip olmama, hazların peşinden akla aykırı bir şekilde gitmeme anlamında insan ölçülüdür. *Kendine egemen olan* insan ise akla aykırı arzulara sahip olmakla beraber, bu arzulara boyun eğmeyen insandır. Tersine *kendine egemen olmama (akrasia)*, akla uygun olan arzu yerine iştaha boyun eğmedir. Burada, kendine egemen olmayan kişi tarafından, aklın koyduğu bir bilgiye uyulmaması; aklın buyurduğu eylemin (aklın buyurduğu eylem Spinoza gibi Aristoteles'te de zorunlu olarak iyidir) gerçekleştirilmemesi söz konusudur: “Kendine egemen olmayan kişi kötü olduğunu bile bile tutku⁵¹ nedeniyle eyler, kendine egemen kişi ise arzuların çirkin olduğunu bildiği için akıl yürütmesi sayesinde onlara uymaz” (Aristoteles, 1890/2005a:131). Böylece kendine egemen olmayan kişi kendisi için kötü olanı seçer. Bu noktada, insandaki güçlü doğal eğilimlerin (hazza yönelme, acıdan kaçma, *öfke*⁵² yüzünden ani ve saldırgan tepkiler verme gibi) onun iyiyi seçmesine engel olması söz konusudur. Bu eğilimlerin, aklın

⁵¹*Tutku (pathos)*, akla uygun olmayan bir duygulanımın insana hükmetmesiyle ortaya çıkan bir ruh durumuna işaret eder.

⁵²*Öfkeye* karşılık gelen Yunanca sözcük *thymos*, Aristoteles düşüncesinde “çoşkunluğu yüzünden akli tanımayan cesaret” anlamına gelir (Aristoteles, 1934/2014:83). “[T]ehlikeler karşısında en çok harekete geçiren şey” olarak *öfke*, *akilla beraber olduğunda* ise, yiğit kişiyi harekete geçiren bir arzuyu ortaya çıkarır. (Aristoteles, 1890/2005a:61).

koyduğu bir bilgiye rağmen eylemi belirlemesi kendine egemen olmama durumuna işaret eder: “[A]*krasia* durumunda kişi nasıl davranması gerektiğini bildiği halde bu yönde davranamaz” ve böylece “*akrasia* insanı kötülüğe sürükler çünkü doğru olanı bildiği halde onu yanlış ya da kötü olana sürükleyecek duruma karşı koyamamayı ifade eder” (Oranlı, 2014: 240). Öyleyse *kendine egemen olmama*, aklı başındalığın gereğini bildiği halde yerine getirememeye durumuna işaret eder. Bu ise bir güçsüzlüğün ifadesidir; gerekli eylemin yerine getirilmemesine neden olan güçsüzlüğün:

Akrasia terimini Türkçeye bire bir tercüme ettiğimizde ‘güçten yoksunluk’ anlamı çıkmaktadır. [...] buradaki güçsüzlükten ya da yoksunluktan kasıt, insanın kendi kendini kontrol edememesi ya da egemen olamaması ile ilgilidir. Burada bir tercihten ziyade, bir ‘yapamama’ durumu ile karşı karşıyayız; bu nedenle bir güçten yoksunluk’tur *akrasia*; yapılması gereken şeyi yapamama durumudur. (Oranlı, 2014:239).

Kendine egemen olamama durumunu Spinoza, Aristoteles’e benzer biçimde, bir güçsüzlük durumuyla açıklar. Bu, bir duygulanışın diğer duygulanış karşısındaki, ya da bir arzunun başka bir arzu karşısındaki güçsüzlüğüdür. Spinoza’ya göre bir etkinin yol açtığı duygu, başka bir etkinin yol açtığı karşıt bir duygu ile zayıflatılabilir ya da ortadan kaldırılabılır (Spinoza, 1905/2006:205). Örneğin kin karşıt bir duygu olan sevgiyle zayıflatılabilir ya da yok edilebilir (Spinoza, 1905/2006:164). Aristoteles’in *akrasia* adını verdiği şey Spinoza’da bu durumla ilgili olarak düşünülmelidir. Şimdi Spinoza’ya göre *iyinin* ve *kötünün* bilgisi de kendisinden daha güçlü başka duygulanışların olabileceği bir tür duygulanıştır: “İyi ve kötü bilgisi, haklarında şuur sahibi olmamız bakımından sevinç veya keder duygulanışından başka bir şey değildir” (Spinoza, 1905/2006:206). Öyleyse *iyinin* ve *kötünün* bilgisi, daha güçlü etkilerin yol açtığı karşıt duygular tarafından etkisiz kılınabilir. Bu gerçekleştiğinde insan, *iyinin* ve *kötünün* doğru bilgisinin yarattığı duygu yerine başka bir duygunun hükmü altına girer. Bu durum genelde şimdiki zamanda mevcut

olan bir şeyin imgesinin, gelecek ya da geçmişe ait diye tasarlanan bir şeyin imgesinden daha güçlü duygulara yol açmasıyla ilgilidir (Spinoza, 1905/2006:207). Böylece iyinin ve kötünün doğru bilgisi geleceğe dair bir fikir olarak tasarlanması bakımından, şimdiki bir şeyin yarattığı duygudan daha zayıf bir duygu yaratabilir:

Sonuç olarak, şimdi mevcut olan bir şeye yönelik duygu, gelecekteki bir şeye yönelik duygudan daha güçlü olacaktır. Bu, sigara içmeye ilişkin sahip olduğum iyi ve kötü [hakkındaki] bilgimle birleşmiş arzunun (bu bilgi, benim gelecekteki sağlığımın ve hastalıktan uzak durmamın imgesindeki bilinçli hazdır), sigaradan gelen şimdiki hazzın ve nikotin almamanın acılarından kurtuluşun vaadiyle ortaya çıkarılmış arzu tarafından nasıl bastırılacağını açıklamaya yardımcı olacaktır. (Cook, 2007:112).

Spinoza'nın akrasia kavramına bakışı böylece ortaya çıkmaktadır⁵³. Peki Spinoza akrasia ile ilgili olarak aklın işlevini nasıl ortaya koyar? Bunun yanıtı da onun şu cümlelerinde mevcuttur: “Biz aklın yönetiminde iki iyilikten daha büyüğünü ve iki kötülükten daha azını [ararız]” ve bunun sonucu olarak “Biz aklın yönetiminde, gelecekteki daha büyük iyiliği şimdiki daha az iyiliğe ve şimdiki daha az kötülüğü gelecekteki daha büyük kötülüğe tercih ederiz” (Spinoza, 1905/2006:248). Burada Spinoza'da, tercihin akli başında olmasının ne anlama geldiği de ortaya çıkmaktadır. Akli başında tercih, Spinoza'da olduğu gibi Aristoteles'te de insanı daha büyük bir iyiliğe götüren bir şey olarak tasarlanır.

Aristoteles'e göre akli başındalığın, hem bilmek hem de bu bilgiyi becerikli bir biçimde hayata geçirmek olduğu bu çalışmanın ilk bölümünden hatırlanacaktır. Şimdi, Aristoteles düşüncesinde, kendine egemen olmama durumunun akli başındalığı oluşturan bilgiye sahip olma, fakat onu oluşturan diğer öğeden; bilgiyi eyleme geçirmeden; yoksun olma anlamına geldiği görülmektedir. Nitekim kendine egemen olmayan kişi, aklın belirlediği isabetli eylemin ne olduğunu bilmekte, fakat bu eylemin gereklerini yerine

⁵³ Bu konuyla ilgili olarak J. Thomas Cook'un *Spinoza's Ethics* kitabının “Countering emotions with other emotions: akrasia” bölümüne bakınız (Cook, 2007: 110-114).

getirmede beceri gösterememektedir. Böylece, bu kişinin akli başında olduğu söylenemez: “Akli başında kişi yalnızca bilmekte değil, uygulamada da böyledir. Kendine egemen olmayan kişi ise uygulamacı biri değildir” (Aristoteles, 1890/2005a:147). Şimdi kendine egemen olmamanın, insanda akli başında olmamaktan doğan bir keder duygusuna yol açtığı belirtilmelidir. Bu duygu pişmanlıktır: “[H]er kendine egemen olmayan kişi pişmanlık duyar” (Aristoteles,1890/2005a:144). Bu nokta akli başındalık ve keder duygusu arasındaki ilişkiye örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir. Kendine egemen olmayan kişi akla uygun bir tarzda; yani gerektiği gibi davranmadığı için keder duyar. Akli başında olmamanın yarattığı keder duygusuyla ilgili örnekler çoğaltılabilir: Akli başındalığın gerektirdiği gibi *öfke* duymayan, gerektiği gibi *kıskançlık* duymayan, gerektiği zaman tehlikelere atılmayan (*yiğitçe duygulanmayan*) ya da insanlarla gerektiği gibi *dostluk* kurmayan kişinin hem kendisi hem de toplum için zarar doğurması ve pek çok durumda da pişmanlık duyması *genel olarak* kaçınılmazdır. Sözü geçen duyguların *gerektiği gibi* olması ise bu duygularda eksik kalınmaması, aşırıya kaçılmamasıdır; orta olunmasıdır. Gerektiği gibi olma *orta* *olmadır* (*mesotes*). Bu ortayı belirleyen ise *akıldır*; aklın ruhun arzulayan yanı üstündeki etkisidir. *Erdemi* ortaya çıkaran da bu etkidir.

Spinoza düşüncesinde de durum farklı değildir: Akla uygun duygulanmak ve akla uygun eylemde bulunmak, insan için *iyi* olandır. Akıl, insanın kendisi için iyi olanı belirlemesini sağlayan güçtür. Aristoteles’in düşünmesine benzer tarzda insan akla uygun duygulandığı ölçüde *erdemlidir*. Spinoza düşüncesinde *erdemle* ilgili olarak, Aristoteles’ten farklı olan şey, erdemin *insanın kendi varlığını koruma çabasıyla davranmadaki yetkinlik derecesi* olarak tasarlanmasıdır. Bu noktada Spinoza’nın erdem ve mutluluk arasında kurduğu ilişki de ortaya çıkmaktadır. Spinoza’da bu ilişki bir bakıma Aristoteles’in erdem ve mutluluk arasında kurduğu ilişkiye benzer kurulur: Erdem

mutluluğun asli ve zorunlu şartı olarak düşünülür. Ayrıca Spinoza'nın, Aristoteles'e benzer şekilde, erdemi ve mutluluğu nihai iyiler; en değerli iyiler olarak düşündüğü de vurgulanmalıdır:

[M]adem ki erdem [...] insanın kendi tabiatının kanunlarına göre hareket etmeden başka bir şey değildir; herkes kendi varlığını [...] ancak kendi tabiatının kanunlarına göre koruyabilir; buradan şu sonuç çıkar ki; 1) Erdemin ilkesi insanın kendi varlığını koruması için çaba harcamasıdır (çalışmasıdır), üstün mutluluk (*félicité*) insanın kendi varlığını korumasından ibarettir; 2) Erdem kendi kendisi için istenmelidir (yani erdem arzusu kendisi için olmalıdır) ve kendisine karşı iştah duyulması gereken ondan daha değerli, ya da bize ondan daha faydalı bir şey yoktur (Spinoza, 1905/2006:212).

Öyleyse hem Aristoteles hem de Spinoza felsefelerinde, duygulanım akıl ilişkisi, insan için iyi olanı - erdemi- ortaya çıkararak ve insanı mutluluğa taşıyacak olan bir ilişkiye işaret etmektedir. Her iki filozof da etiklerinde, aklın duygulanımlar üstündeki etkisine ve insan duygularını belirleyici gücüne merkezi bir önem atfetmişlerdir. Hem Aristoteles hem de Spinoza, aklın duygulanımlar üstündeki egemenliğinin insan eylemlerinde nasıl belirleyici olduğunu/olabileceğini sorun haline getirmişler; insanın aklın koyduğu bilgiyle duyguların köleliğinden kurtulabileceği ve yine bu bilgiyle isabetli eylemlerde bulunabileceği sonucuna varmışlardır.

SONUÇ

Aristoteles ve Spinoza, aklı insan duygulanımlarına etki edebilen bir güç olarak ortaya koyarlar. Bu güç, Aristoteles'te insanın insan olmaktan kaynaklanan bir takım olanaklarına işaret eder: İnsansal olanaklar. Bu olanakların tümü *akıl (logos)* kavramının altında ya da bu kavramla ilişkili olarak düşünülür. Aristoteles'e göre insan ruhu, diğer canlılardan farklı olarak akıl sahibi bir yana sahiptir. Ruhun akıl sahibi yanı *kendileriyle doğruya ulaşılan* bir takım olanaklar içerir; bunlar *us (nous)*, *bilim (episteme)*, *bilgelik (sophia)*, *sanat (tekhne)* ve *aklı başındalıktır (phronesis)* (Aristoteles, 1890/2005a:117). Bunlar arasında *aklı başındalık*, insan ruhunda *arzulayan* yanla ilgili doğru olanı bulma olanağını gösterir. İnsan, anında karşılanmayı bekleyen arzuları ve onu düşünüp taşınmaksızın eyleme sevk eden duyguları bakımından hayvanlarla ortak bir doğayı paylaşır. Aristoteles'e göre insanın farkı, kör arzularının ve anlık duygulanışlarının etkisinde kalmadan, akli başında eylemde bulunma olanağına sahip olmasından kaynaklanır. Bu olanak sayesinde, insanda, duygular ve duygularla belirlenen arzular akla tabi hale gelebilirler. Bu hale geldikleri ölçüde de insan, kör arzularının ve duygularının onu sevk ettiği eyleme yönelmeyebilir. Bunu ise duyguları, arzuları ve bunlardan kaynaklanan eylemleri üstüne *enine boyuna düşünerek* ve bu düşünmenin ortaya koyduklarını *tercih ederek* gerçekleştirir.

Tercih (proairesis) Aristoteles'te usa uygun olanın seçimi anlamına gelir. Usa uygun olan ise *enine boyuna düşünme (bouleusis)* ile ortaya konur. Enine boyuna düşünme ile ortaya konanın hayata geçirilmesiyle de insan usa uygun eylemlerde bulunur. Usa uygun eylemlerde bulunmak, ilk olarak usun koyduğu ilkelere uygun tercihlerde bulunmayı ve bu tercihleri alışkanlık haline getirmeyi gerektirir. İnsan doğru tercihlerle ve bu tercihleri alışkanlık haline getirmekle *huylar (heksis)* edinir. Usa uygun tercihlerin

alışkanlık haline getirilmesiyle oluşan huyların her birine Aristoteles *karakter erdemi* adını verir. Aristoteles'te duygulanım akıl ilişkisinin kendini gösterdiği yer tam olarak burasıdır: Karakter erdemleri bu ilişkiden doğar. Bu noktada şu da vurgulanmalıdır: Karakter erdemlerinin sadece düşünüp taşınmaya dayanan tercihle değil; fakat aynı zamanda benzer tercihlerin meydana getirdiği *alışkanlıklar (ethos)* olarak tanımlanmasının, pratik yaşam açısından bir anlamı vardır. Yaşamın akışında insanın her tek durumda enine boyuna değerlendirme yapması imkansızdır. Bu nedenle insan, benzer durumlara uygulayabileceği hazır eylem ilkelerini elinin altında bulundurmalıdır. Doğru tercihlerin alışkanlıklarına sahip olmak, her tek durumda enine boyuna düşünmeyi gereksiz kılması açısından tam bu noktada önemlidir. Zira alışkanlık hazır bir eylem ilkesi anlamına gelir. Böylece sadece *doğru düşünmeye dayalı tercih* gibi, içinde *alışkanlık* kavramının olmadığı bir erdem tanımlamak, erdemi yaşamda uygulanabilirliği neredeyse imkansız bir şekilde tanımlamak olurdu; ki böyle bir tanım Aristoteles'in pratik bilimlerin asıl ereği olarak belirlediği *yaşama belli bir yönde etki etme* ilkesine aykırı düşerdi.

Aristoteles'e göre karakter erdemleri duygulanımlarda ve arzularda *orta olmayı (mesotes)*; böylece de eylemlerde *isabetli olmayı (katorthoun)* sağlayan erdemlerdir. Bu erdemlerin varlığı ise bir düşünce erdemi olan *aklı başındalık (phronesis)* sayesinde mümkün olur. Aklı başındalık hem ereklere hem de bu ereklere götürecek araçların doğru seçilmesini sağlar. Dolayısıyla hem iyi bir ereği ilke edinecek sağ duyuyu; hem de bu ereğe pratik yaşamda ulaştıracak becerikliliği kuşatır. Ereğ ise duygulanımlarda orta olmak ve eylemleri isabetli kılmaktır. İnsanın bu ereği gerçekleştirmesi en başta, *kör arzularının (epithymia)* sahip olduğu direnci kırmasıyla mümkün olur. *Kör arzunun(iştah)* sahip olduğu bu direncin kırılması ise ancak düşünüp taşınma etkinliğinde bulunabilen insanda mümkün olur.

Aristoteles, kör arzularının peşinden sürüklenmeyen ve böylece doğru tercihlerde bulunan insanın erdemini *kendine egemen olma (egkrateia)* olarak adlandırır. Kendine egemen olma, kör arzunun direncine boyun eğmeme, bu direnci kırma anlamına gelir. İnsan, yaptığı tercihlerle kör arzularına her seferinde karşı koyarak arzularını dönüşüme uğratar. Başka deyişle usa uygun biçimde arzulamayı öğrenir. Burada arzunun duygulanımlarla belirlenme olduğu da ortaya konduğunda şu sonuca ulaşılır: İnsan, duygulanımların kendisinde yarattığı ilk itilimlere⁵⁴ -kör arzulara- her seferinde usun gerektirdiği biçimde karşı koyarak *ölçülü (sophron)* hale gelir. Bu sayede de gerektiği gibi duygulanmayı ve arzu duymayı; duygularında ve arzularında *orta olmayı (mesotes)* öğrenir. Orta olma ise aşırı ya da yetersiz bir şekilde duygulanmama anlamına gelir. *Duygulanımlarda orta olma*; Aristoteles düşüncesinde aynı anlama gelmek üzere *gereken biçimde duygulanma*; eylemin isabetliliğinin zorunlu koşuludur. Örneğin *öfkeyle (thymos)* duygulanan insan, kendisinde öfkeye yol açan şeye zarar verme arzusuyla, düşünmeksizin hareket ettiğinde doğru eylemde bulunamaz; zira öfkesinin yarattığı kör arzuyla davrandığında kendisine ya da bir başkasına gelebilecek bir zarardan sakınmamış olur. Böylece eylemi istenmeyen bir şekilde sonuçlanır. Şimdi *sakinlik (praotes)* öfke konusunda orta olmadır; yani ne gerektiğinden az öfkelenmek ne de gerekenden fazla öfkelenmek anlamına gelir. Burada gerekeni belirlemek ve ölçüyü ayarlamak ise *düşünüp taşınmayla (bouleusis)* mümkündür. İnsan, eylemini gerçekleştireği koşulları, iyiyi gerçekleştirme ereğine yönelik olarak, *enine boyuna düşünür* ve doğru tercihlerde bulunursa doğru eylemi gerçekleştirmiş olur. Doğru tercihleri ve doğru eylemleri alışkanlık haline getiren insan ise erdem türünde bir huy edinmiş olur. Burada tercihin *uslu arzu,*

⁵⁴ Bu itilimler üstüne düşünülüp taşınılmamış arzuyla belirlenen insanın ilk andaki eğilimleridir ve sonuçlarını düşünmeksizin *hazza (hedone)* yönelme, *acıdan da (lüpe)* kaçma şeklindedir.

*düşünüp taşınmaya*⁵⁵ uygun arzu olarak tasarlandığı yine vurgulanmalıdır (Aristoteles, 1890/2005a: 43-68). Bu anlamda sadece insanda görülen bir olgu olarak tercih, *kör arzudan* yani *iştaktan* (*epithymia*), akıldan pay alması bakımından ayrılır. Öyleyse, Aristoteles düşüncesinde eylemle ilişkisinde *akıl* (*logos*), kör arzuların insanı belirlemesine engel olan, insanın gerektiği şekilde -orta olma şeklinde- duygulanmasını ve gerektiği şekilde eylemde bulunmasını sağlayan olanaklarına işaret eder. Bu çalışmanın I. bölümünde ortaya konan, Aristoteles düşüncesinde ruhun akıl sahibi yanının, insanın duygulanımlar konusunda belirli bir durumda olmasını nasıl sağladığı; aynı anlama gelmek üzere aklın duygulanımlarla ilişkisinin erdemi ortaya nasıl çıkardığıdır.

Çalışmanın II. bölümünde ortaya konan merkez düşünce ise şudur: Spinoza düşüncesinde *erdem* (*virtus*); Aristoteles'te olduğu gibi; aklın duygulanımlara etkisiyle ilişkilidir. Yine Aristoteles'in pratik akılla ilgili olarak ortaya koyduğu gibi; Spinoza'da da akıl, insanın kendisinin ve kendini duygulandıran dışsal şeyin bilgisine sahip olmasını sağlayan güç olması bakımından ele alınır. Bu bilgi sayesinde insan etkin bir tarzda duygulanabilir. Etkin bir tarzda duygulanmak, insanın *eyleminin* (*etkileşimlerinin*) *upuygun nedeni* (*causa adaequata*) olması anlamına gelir. Öyleyse akıl, insanın etkileşimlerinin upuygun nedeni olmasını sağlayan etkin bir güç olarak ortaya konur. Spinoza'ya göre eyleminin upuygun nedeni olan insan, bu eylemiyle mutlak olarak var oluşuna katkıda bulunuyor demektir.

İnsanın var oluşuna katkıda bulunması, onun sahip olduğu *var oluş direncini* (*conatus*) koruması ya da bu direnci arttırması anlamına gelir. Spinoza, her tekil şey gibi insanın çabasının da bu yönde olduğunu düşünür: İnsan, *yetkinliği elverdiği ölçüde* kendi var oluşunu korumak ve güçlendirmek için çaba sarfeder. Bunu gerçekleştirebilmesi ise

⁵⁵ Düşünüp taşınma ve enine boyuna düşünme aynı anlamda kullanılmıştır.

kendi tabiatına uygun etkileşimlerde bulunması ve karşıt tabiattaki etkileşimlerden uzak durması ile mümkündür. Spinoza, insandaki *temel duyguları* da bu noktadan hareketle açıklar: İnsan kendi tabiatına uygun etkileşimlerde bulunduğu *sevinçle (laetitia)*, aykırı etkileşimlerde bulunduğu *kederle (tristitia)* duygulanır. *Duygular (affectus)* insanda yetkinliğin, gücün, eyleme kudretinin artışı ya da azalışını ifade ederler. Spinoza düşüncesinde *sevinç ve kederle beraber bunlarla doğrudan ilişkili olarak bir üçüncü temel duygu* daha tanımlanır: Bu duygu *arzu*dur (*cupiditas*). Arzu, Spinoza'ya göre insanın kendi özünü belirlemesi anlamına gelir. *Öz (var oluş)* ise *anlıktır*; Spinoza'ya göre her an bir etkileşim insanda bir iz bırakır ve bu iz insanın *özünde kuşatılır*. Bu ize Spinoza *imge (imago)* adını verir. Her imge ise var oluş direncini arttıran ya da azaltan bir etkileşime işaret eder. Şimdi var oluş direnci artan bir insan *sevinçle* belirlenir; yani *sevinçten doğan bir arzuya* sahip olur. Aksine var oluş direnci azalan insan ise *kederden doğan bir arzu* ile hareket eder. İlk durumda insanın arzusu pozitifdir; var oluşa yönelen bir tehdit zaten söz konusu olmadığı için; insan gücünü daha da arttırmada, var oluşuna katkıda bulunacak etkileşimlere daha da fazla yönelmede engellenmediği gibi, aksine teşvik edilmiştir. İkinci durumda ise insanın bütün gücü var oluşuna yönelen bir tehditten kurtulmaya harcanır; yani insan kendi var oluş direncini güçlendirme yönünde değil; sadece bu direnci koruyabilme yönünde çaba sarf eder. Kederle duygulanmıştır; arzusu kederden kurtulmak yönündedir. Böyle bir arzu ise negatiftir; var oluşa katkı yapmaya değil, sadece onu korumaya ya da kurtarmaya yöneliktir.

Böylece Spinoza düşüncesinde beden (dolayısıyla da ruhun) etki gücündeki artışı ya da azalışı ifade etmeleri bakımından üç temel duygu söz konusudur: *Sevinç, keder ve arzu*. Etkileşimlerdeki ve imgelemdeki çeşitlilikten doğan tüm diğer duygular, bu üç duygunun farklı bakımlardan çeşitlenmeleridir. Dolayısıyla Spinoza'da ortaya konan her

duygu bu üç temel duygudan en az birini tanımında içerir. Şimdi üç temel duygudan sadece *sevinç* ve *arzunun* kökenini akılda bulabileceği ve kederle ilişkilendirilen hiçbir duygunun da akıldan kaynaklanamayacağı ortaya konmalıdır. Zira aklın, insanın kendisiyle ilgili etkileşimlerinin uygun nedeni olmasını sağladığı; dolayısıyla da bu türdeki etkileşimlerin insanın kendi var oluşunu korumasına ve etki gücünü arttırmasına neden olacağı tespit edilmiştir. Akıl, etkileşimlerin kontrolünü insana veren bir yetkinliğin ifadesidir. Böyle bir kontrolü elinde bulunduran bir insanın ise kendi var oluşunu korumaması, var oluşuna katkı yapmaması Spinoza düşüncesinde mantık dışıdır; olanaksızdır.

Spinoza'nın Aristoteles'ten ayrıldığı nokta tam olarak burasıdır: Spinoza felsefesinde *akıl* (*ratio, intellectus*) ilkesini insanın kendini koruma çabasından başka bir yerde bulamaz. Başka deyişle akıl kökenini arzuda bulur; arzunun gerçekleşebilmesindeki yetkinliği ifade eder. İnsanın tüm arzuları *kendi gücü elverdiği ölçüde* insanın kendini koruma çabasına işaret eder. Bu çaba, insanın kendi doğasına uygun etkileşimlerde bulunma ve bu doğaya aykırı etkileşimlerden de kaçınma çabasıdır. İnsan arzusu, bu çabayı ifade eden bir tür belirlenmeden başka bir şey değildir. Aristoteles düşüncesinde ise aklın ilke edineceği şey, tek tek her eylemin kendi koşullarında *us* (*nous*) tarafından belirlenecek bir şeydir. Yani Aristoteles'e göre insanın arzusunu ve eylemini akla göre belirlemesi, mutlak olarak onun kendi var oluşunu koruma çabasını ifade etmez.

Öyleyse, Spinoza düşüncesinde, kendi var oluşunu koruma ya da kendi var oluş direncini güçlendirmeye yönelmesi bakımından, insanın *ereği* (*iştahı*) sevinci çoğaltmak olarak ortaya konur. İnsanın bunu başarabilmesi, bu konuda kendisini edilgin tarzda etki almaya bırakmadığı ölçüde mümkündür. İnsan edilginlikten *bilgiyle* (kastedilen Spinoza'nın ikinci tür bilgi olarak ortaya koyduğu nedenlerin bilgisi; yani akıldır. Bu,

Spinoza düşüncesinde mantıksal olarak ortaya konan kesin bilgi anlamına gelir) kurtulur. Bilgi sahibi olduğu ölçüde insan, akla uygun sevinçler ve arzularla kuşanır. Yine bu ölçüde insan kendi varoluş direncinin azalmasını ifade eden keder duygusundan kurtulur. İnsanın erdemi, Spinoza'da onun edilginlikten; kederden; en yüksek düzeyde kurtuluşuyla ifade edilir. Bu anlamda insan, kendi var oluş direncini etkin bir tarzda koruyabildiği ölçüde erdemli olarak ortaya konur (Burada çalışmanın II. bölümünde ortaya konan şu nokta da hatırlanmalıdır: Kendi var oluşuna katkıda bulunan insan, zorunlu olarak, diğer insanların var oluşuna da katkıda bulunur. Bu da insanların doğa bakımından sahip oldukları ortaklıklardan kaynaklanır. Bu nedenle erdemli insan, kendi yararını düşünmekle toplumdaki diğer insanların yararını da düşünmüş olur)⁵⁶. Öyleyse aklın buyruğuna göre yaşayan insan, kendi varoluşuna katkıda bulunan insandır ve erdemlidir. Ayrıca böyle bir insanın, Spinoza'nın mutlak anlamda yalnızca Tanrı'ya attığı *kendi tabiatı dışında hiçbir şeyle belirlenmeme anlamındaki özgürlüğe* sahip olmamakla beraber, *aklın yönetiminde sadece kendi tabiatına uygun eylemde bulunması* bakımından özgür (hür) olduğu düşünülür: “Yalnız Akıl tarafından yönetilen insan hürdür” (Spinoza, 1905/2006:250). Akıl tarafından yönetildiği ölçüde insanın sevinçli olacağı

⁵⁶André Comte-Sponville, *Ethica'nın özellikle IV. ve V. Kitaplarında net olarak ortaya konan, kendini koruma çabasının erdemin kökeni olduğu yollu düşünceyle, Spinoza'dan alıntılanmış şu şerh arasında çelişki olduğunu düşünür: “Bir insanın hemen yanbaşındaki bir ölüm tehlikesinden hileyle [kötü niyetle] kurtulabildiği bir durumda, kendi varlığını koruma kuralının kötü niyete açıkça hükmedip hükmetmeyeceği soruluyor. Buna da şöyle cevap veriyorum: Eğer akıl bunu buyursa, bütün insanlara bunu buyuruyor olur ve böylece, akıl genel olarak, bütün insanlara aralarında, güçlerini birleştirmek ve ortak haklar tesis etmek amacıyla yalnızca kandırıcı anlaşmalar yapmayı buyuruyor olur, yani aslında ortak haklara sahip olmamayı buyuruyor olur, bu da saçmadır”* (Sponville, 1995/2012:270). Spinoza'da bir insanın yalan söylemek yerine ölümü tercih etmesi, karşıt tabiatındaki bir şey tarafından ele geçirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla gerçekten de Sponville'in işaret ettiği tarzda bir çelişki söz konusudur. Bu noktada Aristoteles'in eylemin tek tek koşullarını ele alma ve ilkeyi bu koşullara uygun olarak belirleme düşüncesi buradaki sorunu açıklamada daha kullanışlı olabilir. Sorun insanın hangi arzuyla harekete geçirildiği sorunudur ve Spinoza'ya göre arzu, insanın yalnızca o andaki tabiatına işaret eder. Bu tabiat ise, bir şeyin upuygun nedeni olmadığı sürece, sadece insanın kendisiyle belirlenen bir tabiat değildir. Öyleyse, hile ve ölüm arasında seçim yapmak zorunda kalan insanın; böyle bir durumda upuygun nedeni olmadığı bir durum söz konusu demektir. Bu durumda insan edilgindir ve dış şeyler tarafından belirlenmeye mahkumdur.

düşünüldüğünde de, akılla yönetilmek, hür olmak ve sevinçli olmak arasındaki ilişki açıkça görülecektir.

Çalışmanın II. bölümünde etkin ve edilgin duygulanışların, Spinoza düşüncesinde ikinci tür bilgi olarak ortaya konan akıl bakımından ayrıldıkları ortaya konmuştur. Aklın, insanın Tanrı'daki tavırları yine Tanrı'da oldukları biçimleriyle bilmesini sağlayan bir yetkinlik derecesi olduğu yine aynı bölümden açıktır. İnsan, duygulanışlarını da, Tanrı'nın tavırları olarak, yine akılla bilir. Bu bilgi ölçüsünde de belli bir tarzda; sevinç tarzında; duygulanmayı sağlayabilir: "Her kim kendisini ve kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse, Sevinç içindedir" (Spinoza, 1905/2006:275). Açık ve seçik olarak bilmenin, şeyleri upuygun nedenleriyle bilmek anlamına geldiği de yine çalışmanın ikinci bölümünde ortaya konmuştur. Böylece Spinoza'da aklın duygulanımlar üzerindeki etkisinin ne anlama geldiği belirgin kılınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın III. bölümünde ise arzu bakımından Aristoteles ve Spinoza'daki benzerlikler gösterildikten sonra, onların bu bakımdan ayrıldıkları noktanın Spinoza'daki *conatus* (kendi varlığında sürüp gitme çabası olduğu) düşüncesi olduğu belirlenmiştir. Ayrıca *akrasia* (*kendine egemen olmama*) kavramının her iki filozofta da duygulanımlarla ilgili bir tür güçsüzlüğe işaret ettiği ortaya çıkmıştır. Yine erdem her iki filozof açısından da akıl ve arzu ilişkisinde ortaya çıkan; ve insanın kör arzuları tarafından sürüklenmemesine işaret eden bir tür yetkinliğe işaret ettiği de ortaya konmuştur. Ayrıca her iki filozofta da erdem ve mutluluk arasında kurulan bağ açısından bir benzerlik olduğu; her iki filozofun da insan yaşamındaki nihai iyiye dair çok yakın bir tasarıma sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak, Aristoteles ve Spinoza, insanın, duygulanımlarının ve eylemlerinin kontrolünü akılla eline aldığı ölçüde, dışsal şeylerin hükmü altında gelişigüzel duygularla sürüklenmekten kurtulmasının; mutlak anlamda olmasa da; mümkün olduğunu ortaya koymaktadırlar. Her iki filozof da insanın böyle bir kontrole sahip olmasının yaşam açısından önemini vurgular. Aristoteles için bu önemin kaynağında erdemlerin; yani insan yaşamındaki iyilerin elde edilmesi bulunur. Spinoza düşüncesinde ise bu önem, insanın kendi doğasına uygun olanı gerçekleştirme gücünü edinerek kendi var oluşuna katkıda bulunabilmesi, böylece de yaşamda sevinci arttırabilmesinden kaynaklanır.



KAYNAKÇA

- Adler, M.J. (1978). *Aristotle for everybody*. New York: Macmillan Publishing Co.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Özgün çalışma, 1970).
- Aristoteles. (1999). *Eudemos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün Çalışma, 1974).
- Aristoteles. (2002). *Kategoriler*. (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2005a). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Kebikeç Yayınları. (Özgün çalışma, 1890).
- Aristoteles. (2005b). *İkinci çözümlenmeler*. (Çev. A. Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *Hayvanların hareketleri üzerine*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2014). *Ruh üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Ankara: Sentez Yayıncılık. (Özgün çalışma, 1934).
- Aristotle. (2012). *De anima*. (M. Shiffman, Trans.). Newburyport, MA: Focus Publishing/R. PullinsCo.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cook, J.T. (2007). *Spinoza's ethics*. London: Continuum.

- Deleuze, G. (2008). *Spinoza üzerine onbir ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Deleuze, G. (2011). *Pratik felsefe*. (Çev. U. Baker ve A. Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık. (Özgün çalışma, 1981).
- Dürüşken, Ç. (2011). Terimler sözlüğü. Spinoza *Ethica geometrik yöntemle kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış ahlak* İçinde (ss. 800-831). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fransez M. (2012). *Spinoza'nın taosu*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Fromm E. (1994). *Erdem ve mutluluk*. (Çev. A. Yörükkan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma, 1947).
- MacIntyre, A. (2001a). *Ethik'in kısa tarihi*. (Çev. H. Hünler ve S. Z. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları. (Özgün çalışma, 1991).
- MacIntyre, A. (2001b). *Erdem peşinde*. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma, 1981).
- Magee, B. (2008). *Büyük filozoflar*. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (Özgün çalışma, 1987).
- Oranlı, İ. (2014). Aristotelesçi etik ve akrasia problemi. *Cogito*, 78, 239-247.
- Özcan, M. (2014). Aristoteles ve metafizik. *Cogito*, 78, 165-206.
- Peters, F.E. (2004). *Antik yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (Özgün çalışma, 1967).

- Rachels, J. (2003). *The elements of moral philosophy*. New York: MacGraw-HillCompanies.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınları. (Özgün çalışma, 1923).
- Shirley, S. (1992). Önsöz. Spinoza *Ethics treatise on the emendation of the intellect and selected letters* İçinde(ss. 21-29). Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B. (1992). *Ethics treatise on the emendation of the intellect and selected letters*. (S. Shirley, Trans.). Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company. (Original work published 1925).
- Spinoza, B. (2006). *Geometrik düzene göre kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış olan etika*. (Çev. H.Z. Ülken). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma, 1905).
- Spinoza, B. (2011). *Ethica geometrik yöntemle kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış ahlak*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün çalışma, 1882).
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2016). *Teolojik-politik inceleme*. (Çev. C. B. Akal ve R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün çalışma, 1999).
- Sponville, A.C. (2012). *Büyük erdemler risalesi*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma, 1995).