

Aristoteles'te Dilin Politik Rolü

Öğr. Gör. Dr. Refik Güremen
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

ÖZET • Aristoteles'e göre tek politik hayvan insan değildir. *Hayvan Araştırmaları*'nda bal arılarının, yabancılarının, karıncaların ve turnaların da politik hayvanlar olduğunu söyler. *Politika*, I, 2 de bunu doğrular ve ek olarak insanın, tek politik hayvan değilse de, diğer politik hayvanlardan daha politik bir hayvan olduğunu söyler. Aristoteles üzerine çalışan uzmanlar arasında, rasyonel konuşma yetisi *sebebiyle* insanın daha politik olduğu yönünde geleneksel bir fikir birliği vardır. Bu görüş *Politika*, I, 2'den de bir destek bulur gibi görünür; çünkü bu bölümde, insanın daha politik olduğunu söyledikten sonra Aristoteles dilin insanın politik hayatındaki yerine değinir. Bu makale dil hakkındaki bu geleneksel görüşe itiraz ediyor ve insanın daha politik olma karakterini açıklayan unsurun dil yetisi değil, dilin politik rolünü açıklayan unsurun insanın daha politik olma karakteri olduğunu ileri sürüyor.

Anahtar Kelimeler: *Aristoteles, politik hayvanlar, dil, doğal teleoloji, nedensel açıklama.*

ABSTRACT • Human beings, according to Aristotle, are not the only political animals. Bees, wasps, ants and cranes are the other political species mentioned by Aristotle in the *History of Animals*. *Politics*, I, 2 confirms this point and makes the additional statement that human beings, if not the only political animals, are nevertheless *more* political than the other political animals. There has been a traditional scholarly agreement that the capacity for rational speech is the reason why human beings are *more* political. This traditional view seems to have some support from the same chapter of *Politics*, where Aristotle addresses, right after having stated that human beings are *more* political, the role of language in human beings' political life. This paper contests this traditional view about language and claims that it is the more political character of human beings which explains the political role of language and not vice versa.

Keywords: *Aristotle, political animals, language, natural teleology, causal explanation.*

Giriş

Aristoteles, insanın dil kapasitesinin politik rolü hakkındaki görüşlerini en açık şekilde *Politika* adlı eserinin ilk kitabının ikinci bölümünde (*Politika*, I, 2) ifade ediyor.¹ Bu bölümden çokça bilinen ifadesiyle, Aristoteles'e göre insan doğal olarak politik bir hayvandır.² Ancak yine bu bölümde okuyoruz ki insanı politik hayvan yapan özelliği değildir dil. Dahası, politik olmak yalnızca insana ait bir özellik değildir.³ Aristoteles'e göre insan dışında başka politik hayvanlar da vardır: arılar gibi topluluk halinde yaşayan hayvanlar Aristoteles'in "politik" olarak nitelediği hayvanlardır. *Hayvan Araştırmaları* isimli bir başka metninden öğreniyoruz ki insanın ve arıların ötesinde yabancılar, karıncalar ve turnalar da Aristoteles'e göre politik hayvanlardır.⁴ O halde doğal olarak politik olmak, Aristoteles'e göre, insan türü için ayırt edici bir özellik değil, başka bir takım hayvanlarla ortak paylaştığı zoolojik bir özelliktir. Aynı şekilde, insanın sahip olduğu türden bir dil yetisine sahip olmak da, Aristoteles için, doğal olarak politik hayvan olmanın tanımlayıcı özelliklerinden biri değildir. Zira politik hayvan olup da dil yetisine sahip olmayan başka hayvanlar da vardır. *Politika*, I, 2 bu açıklamayı doğruluyor. Bu bölümde, dil kapasitesine insanın politik bir hayvan olduğunu açıklamak için değil, yalnızca diğer politik hayvanlardan *daha* politik olduğu söylenirken başvuruluyor.⁵

Aristoteles çalışmalarındaki en yaygın varsayım, insanın dil yetisine

¹ Bütün Aristoteles referansları I. Bekker (1831) edisyonuna; bütün Platon referansları Stephanus sayfalarıdır.

² *Politika*, I, 2, 1253a1-4. İnsanın politik bir hayvan olduğu fikri ilk kez Aristoteles tarafından değil, hocası Platon tarafından dile getirilmiştir: *Phaidon*, 82a-c.

³ Bu fikir de Aristoteles'ten önce yine Platon tarafından, bir önceki notta belirtilen *Phaidon* pasajında ifade edilmiştir.

⁴ *Historia Animalium*, I, 1, 488a7-488a10.

⁵ İnsanın *daha* politik olduğu ve dilin bu özellik ile ilişkisi için bkz. *Politika*, I, 2, 1253a6-18. Bu yazının devamı bu pasaj hakkında olacağından ilerleyen sayfalarda pasajın tamamı alıntılanacaktır.

sahip olmasının, insanın *daha* politik olmasının açıklaması olduğu yönündedir.⁶ Buna göre, insan *daha* politik bir hayvandır *çünkü* dil yetisine sahip olan tek hayvan odur. Ancak bu geleneksel yorumda “çünkü” bağlacının anlamı konusunda örtük biçimde işleyen bir kabul, dil ve politik hayat ilişkisinin analizinde felsefi açıdan göz ardı edilemeyecek bir fark yaratıyor. Bu yazıda göstermek istediğim noktalardan biri, geleneksel yorumun “çünkü” bağlacının açıklayıcı değeri konusundaki kabulünün Aristoteles’in argümanına uygun olmadığıdır.

Bu bağlamda “çünkü” bağlacı iki anlamda söylenmiş olabilir. Bu bağlaç ile ya “sayesinde” demek isteniyordur ya da “sebebiyle” demek isteniyordur. İnsanın dil kapasitesi ve *daha* politik olma özelliği arasındaki ilişkinin geleneksel yorumu, “çünkü” bağlacının bu ikinci anlamına dayanır. Yani bu yorumda “İnsan, Aristoteles’e göre, diğer politik hayvanlardan *daha* politiktir çünkü dil yetisine sahiptir” derken kast edilen, insanın dil yetisi *sebebiyle* daha politik olduğudur. Buna göre, insan *daha* politik olabilecek bir hayvandır; bunu da konuşarak yapabilir ve nihayet yapar. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre aslında insan daha politik olmayı bir anlamda *seçer*: daha politik olabilecek şekilde konuşabilir fakat diğer hayvanlar böyle bir fark yaratamaz. Bu yorumda, insan diğer politik hayvanların yapamadığı bir şeyi yapabildiği için daha politiktir. Kısaca söylersek, geleneksel yorumda, insan böyledir (yani *daha* politiktir), *çünkü* böyle olabilir.

Bu geleneksel yoruma bir örnek olarak Aristoteles’in politika felsefesi konusundaki çalışmaları ile temel bir referans olan Fred D. Miller’in açıklamasına bakabiliriz. Miller şöyle diyor:

Politik hayvanlar ortak bir hedef ya da fonksiyon için işbirliği yapabilen hayvanlardır, ve iletişim yoluyla insanlar daha etkin ve daha üst

⁶ *Politika* konusunda en temel başvuru kaynaklarındaki varsayım bu yöndedir. Örneğin bkz. Saunders (1995, s. 64) ve Reeve (1998, s. xlviii). Bunlar dışında Aristoteles’te politik hayvan olarak insan konusunda temel referanslar olan şu makale ve kitapların dil konusundaki analizleri de açık ya da örtük şekillerde bu varsayıma dayanır: Mulgan (1974); Kullmann (1980); Kullmann (1993); Labarrière (2004).

düzeyde işbirliği yapmaya muktedirler. Çünkü yalnızca insanlar ahlaki bir algıya, en önemlisi de faydalı olan ve adil olanın algısına sahiptirler. Bu da insanları haz ve acının ötesinde daha yüksek emeller için işbirliği yapmaya ve bunu da arılardan ve karıncalardan daha karmaşık ve etkili sosyal düzenlemeler yoluyla yapmaya muktedir hale getirir [...].⁷

Miller'in açıklaması elbette insanın iletişim yetisi ve ahlaki nosyonlar konusundaki algısı *sayesinde* daha politik olduğunu var sayıyor ama biraz dikkatli okuduğumuzda Miller'in insanın daha politik olması konusundaki asıl açıklamasının insanın bunu *yapabilecek* olmasına dayandığını anlıyoruz. İnsan diğer hayvanlardan daha karmaşık sosyal düzenlemeler kurabilecek bir canlıdır ve nihayet bunu yapar. Bu açıklamada, insanın bu karmaşıklığı neden tercih edeceği, ahlaki emellere niçin daha az karmaşık bir yaşamda daha etkili bir biçimde ulaşamayacağı konusunda herhangi bir fikir bulmak mümkün değil. Yani yüksek ahlaklı ve konuşabiliyor *diye* insanın karmaşık topluluklar kurmaya yöneleceği fikri gerekçelendirilmeden varsayılmış durumda.

Bu yazıda, bu geleneksel yorumun Aristoteles'in düşüncesine uygun olmadığını ve doğru yorumun "çünkü" bağlacının "sayesinde" anlamında bulunabileceğini göstermek istiyorum. İki anlam arasındaki farkın konu açısından önemi şu örnekle açıklanabilir: "Sokrates'i zindandan Kriton kaçırdı, çünkü para ve nüfuz sahibiydi." cümlesindeki "çünkü" bağlacı için de "sebebiyle" ve "sayesinde" anlamları arasında bir muğlaklık var. Ancak yine de burada "çünkü" ile söylenmek istenenin "sebebiyle" değil "sayesinde" olduğunu kabul etmeliyiz. Kriton Sokrates'i gerçekten de kaçırabilmiş olsaydı, şunu biliyor olacaktık ki para ve nüfuz sahibi olması, Kriton'u Sokrates'i zindandan kaçırmaya *iten* şey değildir: Kriton ne bu amaçla harekete geçmiştir ne de bunlar tarafından harekete geçirilmiştir.

Bu yazıda savunacağım fikre göre, insan dil yetisine sahip *diye* daha politik bir hayvan değildir. Bununla söylemek istediğim ise şudur: aynen

⁷ Miller (1995, s. 32).

Kriton örneğinde olduğu gibi, dil sahibi olmak insanın *daha* politik olmasına *yol açan* yani insanı daha politik olmaya *iten* özellik değildir. Şu doğru: insan dil yetisine sahip olmasaydı, “olduğu bu politik hayvan”⁸ ve sonuç olarak *daha* politik bir hayvan olamazdı.⁹ Ancak yine de dil yetisine sahip olması insanın, olduğu bu politik hayvan olması için yeterli değildir. Yani insanın dil yetisine sahip olmasından, olduğu bu politik hayvan olmasını çıkartamayız. Kriton’un Sokrates’i kaçırmaması için zengin ve nüfuzlu olması nasıl ki tek başına yetersiz ama gerekli ise, dil yetisi de insanın daha politik olması için tek başına yetersiz ama gereklidir. O halde, insanın olduğu bu politik hayvan olması dil yetisi ile açıklanamaz. Tersine, dil yetisinin politik işlevi insanın, olduğu bu politik hayvan olmasıyla açıklanır.

Dil doğası gereği politik değildir

Konuyu yeni baştan ele alırsak: *Politika*, I, 2’de politik hayvan olarak insanın hayatında dil kapasitesine yüklenen rolü anlamak için kilit önemdeki unsur, Aristoteles’in burada (1253a9) başvurduğu meşhur teleoloji ilkesidir. Bu ilkeye göre “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz”. Aristoteles, bu ilkeyi dil ve insanın politik hayatı arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanıyor. Yani insanın dil yetisi ile *daha* politik olması arasındaki açıklama ilişkisinin

⁸ Bu ifade için bir sonraki nota bakınız.

⁹ İki noktanın altı çizilebilir: a) Aristoteles bir “fiksisttir” yani ona göre hayvan türlerinin bir başlangıcından, bir kökeninden ve evriminden bahsedilemez. Yeni hayvan türleri ortaya çıkmaz; var olan türler kaybolmaz. Hayvan türleri ezelden beri vardılar ve ezelden beri bugün oldukları gibidirler. O halde insanın bugün olduğu politik hayvanın bir evrimin sonucu olduğu söylenemez; b) İnsan *önce* “doğal olarak politik bir hayvan” ve *daha sonra* yani buna eklenen çeşitli başka özelliklerle “daha politik” bir hayvan değildir. Diğer politik hayvanlarla karşılaştırma içinde insanın “daha politik” olduğu söylenebilir. O halde insan, zaten olduğu bu politik hayvan olarak *daha* politiktir. Doğal olarak sahip olduğu politik olma karakterine yapılacak, doğal ya da doğal olmayan ilave özelliklerle “daha politik”lik edindiği söylenemez. Bu yazıda kullanacağım “insanın, olduğu bu politik hayvan olması” ifadesi bu iki nokta göz önünde tutularak anlaşılabilir.

yönünü belirlemek için bu ilkeye başvuruluyor. Aşağıdaki pasaj, “Bu iki özellikten hangisi hangisini açıklamaktadır?” sorusuna var saydığı cevap açısından önemli ve tartışmaya açık bir pasaj. Pasajı geniş bağlamı içinde alıntılatalım:

[*Polis*] doğal şeylerden biridir ve insan doğal olarak politik bir hayvandır, ve bir rastlantı sonucu değil de doğal bir biçimde *polissiz* olan kişi ya aşağı bir varlıktır ya da insan üstü bir varlıktır. Homeros tarafından yerilen şu kişiye benzer: ‘soysuz, yarasız, hanesiz’. Çünkü böyle biri doğal olarak savaş tutkunedir, tek başına bir piyon gibi. İnsanın her tür arıdan ve topluca yaşayan herhangi başka hayvan türünden daha politik olduğu açıktır. Zira her zaman dediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz; ve hayvanlar arasında yalnızca insanın dili vardır. Doğru, ses acı ve hazzın işaretidir ve sesi diğer hayvanlarda da görürüz. Onların doğaları acının ve hazzın duyumuna sahip olacak noktaya ve bunu birbirlerine işaret edecek noktaya gelmiştir. Lakin dil faydalı ve zararlıyı ve sonuçta adil olan ve adil olmayanı göstermek amacıyla vardır. Diğer hayvanlar karşısında insana özgü olan bir şey vardır: yalnızca insan iyi, kötü, adil, adil olmayan, ve bunun gibi başka nosyonların algısına sahiptir. Aileyi ve *polis*i kuran işte bu türden nosyonlarda ortaklıktır. (1253a4-18)

Pierre Pellegrin'e göre dil hakkındaki bu argüman iki şekilde anlaşılabilir: “1) Hiçbir şeyi boşa yapmayan doğa, insanı, (daha) politik olma fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için –ki bu insanın nihai hedefidir– dil ile donatmıştır; 2) insanın dil ile donatılmış olması insanın politik bir hayvan olduğunun işaretidir çünkü, başka türlü, dil bir işe yaramıyor olacaktır. Metne daha yakın olan ikinci okuma aynı zamanda daha güçlüdür: insanın dili, esas itibariyle politik bir yönelimi olacak şekilde verilmiştir.”¹⁰ O halde, Pellegrin'in tercih ettiği okumaya göre insanın politik karakteri, dil sahibi olması olgusundan çıkartılabilir çünkü insan politik olmasaydı dil sahibi de olmayacaktı. İnsan politik olmasaydı dil boşuna verilmiş olacaktı. İnsanın politik olması ile böyle yakından bağı olduğu için dil esas itibariyle

¹⁰ Pellegrin (1983, s. 65).

politiktir.

Pellegrin'in neden ikinci okumayı tercih ettiğini, gösterdiği sebeplerden çıkarmak güç. İlkın, metne daha yakın olan okuma ikincisi değil birincisi gibi görünüyor çünkü yukarıdaki pasajı dikkatlice baktığımızda dile insanın politik olmasını açıklamak için değil *daha* politik olmasını açıklamak için başvurulduğunu görüyoruz. Bu ise birinci okumada altı çizilen bir nokta. İkinci olarak, ikinci okumanın neden birinci okumadan daha güçlü olduğunu anlamak zor zira birinci okuma da ikinci okuma kadar dilin “esas itibariyle politik bir yönelimi” olduğunu söylüyor.¹¹

Dilin esas itibariyle politik bir yönelimi olduğu fikri benim de bu yazıda yapacağım açıklamayı desteklediği halde, yukarıda alıntılanan pasajdaki “dil faydalı ve zararlıyı ve sonuçta adil olan ve adil olmayanı göstermek amacıyla vardır” ifadesine çok fazla ağırlık verilmemesi gerektiğini düşünüyorum, çünkü bu ifade bizzat Aristoteles'in kendi kriterleriyle aşırı güçlü bir ifade. İki sebeple: A) Dil konusunda *Politika*'nın bu bölümü dışındaki metinlerde söylediklerine baktığımızda, Aristoteles için aslında dilin esas itibariyle politik olmadığını anlıyoruz. Ona göre, dilin kullanımları o kadar çeşitlidir ki bunlara baktığımızda dilin esas itibariyle, kendiliğinden politik bir yönelimi olduğunu söylemek mümkün değil; B) dilin bütün politik kullanımları *Politika*'nın bu pasajında söylendiği gibi “faydalı ve zararlıyı ve sonuçta adil olan ve adil olmayanı göstermeye” yönelik değil.

Bu son iki nokta biraz daha açıklanmalı. Birincisinden (A) başlırsak, anlıyoruz ki *Politika*, I, 2'de bahsedilen dil kullanımı *apofantik* bir kullanım olacaktır. Yani buradaki kullanım, dilin bazı şeylere ve bazı durumlara “faydalı”, “faydasız”, “iyi”, “kötü”, “adil”, “adil değil” gibi sıfatların yüklenmesi (ya da reddedilmesi) amacıyla kullanılması olacaktır. O halde burada “doğrunun ve yanlışın söz konusu olduğu türde” önermelerden (*logos*; *De Interpretatione*, 4, 17a3-4) bahsedilmektedir. Oysa Aristoteles'e

¹¹ Bunların yanında, Pellegrin'in tercih ettiği ikinci okuma, kitabının bu bölümüne verdiği başlığın da tersini söylüyor. Pellegrin'in kitabının bu bölümüne verdiği başlık: “İnsan politiktir çünkü dil sahibidir”.

göre bütün *logoi* bu türden yani *apofantik* değildir: örneğin dua. Duaların bir doğruluk değeri yoktur¹²: ne doğrudurlar ne de yanlışlırlar. Bu durumda, şu sonucu çıkartabiliriz: dilin kullanım alanları *Politika*, I, 2'de söylenen politik kullanımla sınırlı değildir ve bu farklı alanlardaki dilsel unsurlar da bu politik kullanımdan farklı bir türdedirler. Ancak *apofantik* olmayan bu kullanımların, dilin homonim, metaforik ya da doğal olmayan kullanımları olduğunu söylemek için de bir sebep yok. Bu kullanımlar hiçbir şekilde insana daha az özgü değildir. Fakat yine de *Politika*, I, 2'nin kriterleriyle politik de değildirler.¹³

Dahası, *apofantik* olmayan önermelerin ötesinde, dil yetisi dolayısıyla yalnızca insanın muktedir olduğu ve fakat yine *Politika*, I, 2'de tarif edildiği gibi politik olmayan fonetik öğeler var. Bir isim veya bir *rhème*¹⁴, Aristoteles'e göre, bir şeyi gösterme şekilleri (*déloun ti*)¹⁵ bir bildiriminki gibi ve o seviyede olmayan sözlerdir (*phaseis*).¹⁶ Ancak bu dilsel unsurlar da insanın dil yetisine aittir ve ne kadar bağlamsız, rastlantısal, amaçsız vs. olurlarsa olsunlar bir ismin ya da bir *rhème*'in söylenmesi, insanın dil yetisinin özgün ve doğal bir kullanımınıdır; homonim değildir. Fakat yine de *Politika*, I, 2'deki gibi politik bir kullanım da değildir.

Dilin esası itibariyle adil-olan ve adil-olmayanı gösterecek şekilde politik olduğu fikriyle ilgili ikinci (B) sorun şudur: dilin, *apofantik* ve politik olduğu halde adil olan vs.yi söylemek amacıyla yapılmayan kullanımları var. *Nikomakhos'a Etik*, IX, 9, 1170b8-14'te, Aristoteles böyle bir kullanım-

¹² *De Interpretatione.*, 4, 17a2-6.

¹³ Ömer Aygün (2017) *apofantik* olmadığı halde bazı dil kullanımlarının, özellikle de dilek-istek kipindeki kimi kullanımların politik bir anlamı olabileceğini ileri sürüyor. Ancak o da bu kullanımların *Politika*, I, 2'de söylendiği gibi aile ve *polis* kurmaya yönelik olmadığını teslim ediyor.

¹⁴ Bkz. *De Interpretatione*, 2, 16b6-7 ve *Poetika*, 20, 1457a14-16.

¹⁵ Bu ifadeye *Politika*, I, 2, 1253a14'te dilin fonksiyonu konusunda söylenen ile benzerliği dolayısıyla dikkat çekmek istiyorum: $\acute{\omicron} \delta\grave{\epsilon} \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{\omega} \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\acute{\omicron} \sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omicron} \beta\lambda\alpha\beta\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$.

¹⁶ İsim ve *rhème* konusunda, bkz. *De Interpretatione*, 2 ve 3.

dan bahsediyor:

Varolmak, insanın kendisinin erdemli biri olduğunu duyumsamasıyla daha tercih edilir bir hal alır; böyle bir duyumsama kendi başına hoştur. O halde insan aynı zamanda, arkadaşının da var olduğunu duyumsamalı. Ve işte birlikte yaşadığımızda ve söz ve fikirlerimizi paylaştığımızda olan şey budur: insan söz konusu olduğunda ortak yaşamı bu şekilde anlamalıyız. Başka türlü söylersek, hayvanlardaki gibi bir arada otlamak gibi değildir [insanın birlikte yaşamı].

Bu metin, Aristoteles'in erdemli insanların arkadaşlığını ve birbirlerine duydukları ihtiyacı analiz ettiği daha geniş bir bağlam içinde yer alıyor.¹⁷ Aristoteles'e göre topluluk yaşamının en insani hali erdemli insanların dil yoluyla düşüncelerini paylaştıkları *dianoetik* birlikteliklerde bulunur. Bu tür birlikteliklerde yalnızca politikayı ilgilendiren konuların değil, bunlar dışında (hatta bunlardan ziyade) felsefenin ve bilimsel konuların söz konusu edileceğini söyleyebiliriz.¹⁸ Ancak felsefe ve bilim konuşmalarının, *Politika*, I, 2'de söylendiği gibi her zaman ve zorunlu olarak "faydalı ve zararlıyı ve sonuçta adil olan ve adil olmayana göstermeye" yönelik olmayacağını da kabul etmek gerekir. Ancak böyle olmadığı halde, anlaşılan o ki, bu tür konuşmalar Aristoteles'e göre ayırt edici biçimde insana özgü politik konuşmalar olacaktır. O halde erdemli insanların *dianoetik* birlikteliklerindeki dil kullanımının *apofantik* olduğu halde *Politika*, I, 2'deki anlamda politik olmadığını; hatta *Politika*, I, 2'de söz konusu edilen kullanımın dilin insanı ayırt edici politik kullanımları arasında ikincil bir statüye sahip olduğunu ileri sürebiliriz.

Son olarak şu noktayı tartışalım. Pierre Pellegrin'in insanın dil yetisi ve politik hayatı konusunda tercih ettiği yoruma göre, dile sahip olmasından insanın politik bir hayvan olduğunu çıkartmak mümkündür, çünkü insan politik bir hayvan olmasaydı dil boşuna verilmiş olacaktı. Bu fikre göre,

¹⁷ Bu tartışmanın daha geniş bir bağlamı için bkz.: *Nikomakhos'a Etik.*, IX, 9, 1170a13-b19. Ayrıca bu pasaj için bkz. Irene Lui, (2010).

¹⁸ Bu yalnızca Aristoteles için değil Yunanlı bütün filozoflar için ortak bir kabuldür.

dilin insandaki varlığını tespit etmek, insanın politik bir hayvan olduğunu (ve muhtemelen, olduğu bu politik hayvan olduğunu) çıkarsamak için yeterlidir. Bu yorumda da Aristoteles açısından sorunlu bir yan var. *Eudemos'a Etik*'ten şu pasajı okuyalım:

Bir açıdan bakıldığında, birlikte yaşamayı tercih etmek saçma görünebilir, özellikle de diğer hayvanlarla ortak olan etkinliklerimiz düşünüldüğünde: birlikte yemek ve içmek gibi. Bunları yaparken birbirimize yakın olmanın ya da ayrı durmanın ne önemi var ki, dili çıkardığınızda? Hatta, rastgele sohbetlerdeki paylaşım bile bu açıdan bir fark yaratmaz [...]. (VII, 1245b10-15)

Bu alıntının son kısmına göre dil yetisinin bazı kullanımları bizi yan yana otlayan hayvanlardan daha ileriye taşımayacaktır. Yani “Bana tuzu uzatsana!”¹⁹ diyebilir olmak, bizi politik hayvan ve olduğumuz bu politik hayvan yapmaya yetmez. İlginç olan şu ki, böyle bir cümleyi ancak insan kurabilir çünkü böyle bir cümle ancak *yalnızca* insanda bulunan dil yetisi ile kurulabilir. Bu cümle dil yetisinin yeterince yetkin, iyi bir örneği. O halde bu pasajda Aristoteles'in varsaydığı fikir, Pellegrin'in anladığının tersine, dil yetisinin, politik olmak için yeterli bir koşul olmadığı!²⁰

Doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz

O halde dilin kendiliğinden politik bir doğası olduğu ve insanı olduğu bu politik hayvan yaptığı fikrini bir kenara bırakabilir²¹; ve bu noktaya kadarki

¹⁹ Bu örneği Labarriere'den (2005, s. 100) alıyorum.

²⁰ Şöyle bir senaryoda mantıksal hiçbir imkânsızlık yok: insan pekâlâ Aristoteles'in hayvanlar üzerine yazdığı metinlerde ele aldığı yalnız yaşayan yırtıcı hayvanlardan biri olabilirdi ve hala dil yetisine sahip olabilirdi. Böyle bir durumda insan bireyleri dil yetilerini, örneğin, aynı avın başında karşılaştığı rakip bireyi ürkütme, kandırma, vs. amacıyla kullanıyor olabilirdi. Bu senaryoda yine doğa dili insana boşa vermiş olmazdı çünkü dilin insanın avlanmasında bir rolü olurdu.

²¹ Bunu için bazı argümanlar yazının bundan sonraki kısmında verilecektir.

tartışmamıza konu olan *Pol.*, I, 2, 1253a4-18 pasajı için Pellegrin'in tercih ettiği okumayı terk edebiliriz. Yukarıda da belirttiğim gibi ben Pellegrin'in tercih etmediği ilk okumanın doğruya daha yakın olduğunu düşünüyorum ve aşağıda bunun nedenlerini açıklamaya çalışıyorum. Pellegrin'in tercih etmediği, “zayıf” bulunduğu okuma şöyle diyordu: “Hiçbir şeyi boşa yapmayan doğa, insanı, (daha) politik olma fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için –ki bu insanın nihai hedefidir– dil ile donatmıştır.” Bu okuma dil ile *daha* politik olma arasındaki ilişkiyi doğru yönde tesis ediyor. Buna göre, insanın *daha* politik olma karakteri dile referans ile açıklanmıyor; yani dil insanın daha politik olmasına sebep olmuyor. Tersine dilin politik rolü, insanın daha politik olması temelinde açıklanıyor. Aşağıda önereceğim yoruma göre dil insanın olduğu bu politik hayvan olması için hipotetik olarak zorunludur,²² yani dil insanın –daha– politik karakterini gerçekleştirmesine *yarar* (buna sebep olmaz)²³.

²² Aristoteles biyolojisinde hipotetik zorunluluk konusundaki temel referanslar hala şu iki makaledir: Cooper (1982) ve Cooper (1985).

²³ Bir organın ve bir kapasitenin belirli bir işe “yaraması” ve “sebep olması” arasındaki farkın Aristoteles biyolojisi açısından önemi şu şekilde izah edilebilir: Özellikle *Partibus Animalium* I'deki tartışmaların ana fikirlerinden birine göre, bir hayvanın belirli bir organa sahip olması, hayvanın o organ ile yapacak bir işi olmasıyla açıklanmalıdır. Örneğin bir kuş türü sivri, sert ve uzunca bir gagaya sahip ise bunun sebebi bu kuş türünün ağaçların gövdesindeki canlılarla besleniyor olmasıdır. Bu gaga türü onun gövdedeki canlılara ulaşmasına *yarar*. Yoksa bu kuş bu türden bir gagaya sahip olduğu için bu şekilde besleniyor *değildir*. Yani bu şekilde beslenmesinin *sebebi* bu tür bir gagaya sahip olması *değildir*. Bir hayvanın (örneğin bir kuş türünün) neden başka bir şekilde değil de bu belirli şekilde beslendiğinin ise Aristoteles'te bir açıklaması yoktur. Aynı tür açıklama, bir başka seviyede, hayvanların yetileri ve yaşam biçimleri (*bios*) arasında da yapılmalı. Aristoteles'e göre hayvanların *bios*'larını kuran eylemleridir. Yetiler, hayvanların belirli türde eylemleri yapabilmelerini sağlar. Ancak hayvanlar belirli türde yetilere sahip olmaları *sebebiyle* belirli eylemleri yapıyor değildirler. Tersine hayvanların *bios*'ları belirli türde eylemlerle karakterize olduğu için o eylemleri yapabilecek yetilere sahiptirler. Burada da hayvanların neden belirli bir yaşam biçimine sahip olduklarının açıklaması Aristoteles biyolojisinde yoktur. Aristoteles ve Darwincilik arasındaki en temel fark bu noktada aranmalı.

Aristoteles'in hayvanlar üzerine yazdığı metinlerde, “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” teleolojik ilkesinin nasıl işlediği James G. Lennox (2001, s. 205-222) ve Mariska Leunissen (2010, 119-134) tarafından incelikle analiz edilmiş, ve bu ilkenin Aristoteles'in doğa biliminde ve bilimsel çıkarımlarında oynadığı açıklayıcı rol ayrıntı ile gösterilmiştir. Leunissen'e göre Aristoteles'in zooloji çalışmalarında kullandığı teleolojik ilkeler²⁴, belirli bir özelliğin bir hayvandaki *mevcudiyetinin* ya da *namevcudiyetinin* nihai açıklamasına işaret eden “bulgulayıcı araçlardır”. Yani bu türden bir fenomenin nedenlerini tespit edip ortaya çıkarmaya yarayan teorik araçlardır.

Politika, I, 2'de insanın dil yetisini açıklamak için başvurulmuş “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” formülü aslında bu teleolojik ilkenin kısaltılmış bir versiyonudur. Bu ilkenin tam hali şöyle diyor: “doğa asla hiçbir şeyi boşa yapmaz ve her hayvan türünün esasına uygun olarak her zaman mümkün olanın en iyisini yapar”.²⁵ Lennox ve Leunissen, ilkenin bu tam halinin ilk kısmının yani “doğa asla hiçbir şeyi boşa yapmaz” ifadesinin, daha ziyade, bir özelliğin bir hayvandaki *namevcudiyetininin* açıklanması için kullanıldığına işaret ediyorlar. Ancak Leunissen bu kısaltılmış versiyonu Aristoteles'in bazen (nadiren), üzerinde çalıştığı bir özelliğin bir hayvan türündeki *mevcudiyetinin* nedenlerini ortaya çıkarmak için de kullandığını gösteriyor.²⁶ Bununla birlikte Leunissen, bu teleolojik ilkenin bütün kulla-

²⁴ Leunissen, temel olarak Aristoteles biyolojisinde iki grup teleolojik ilke olduğunu düşünüyor. İlkine göre “doğa her zaman ya zorunlulukla ya da mümkün olanın en iyisini yapmak için çalışır.” (Bu ilkenin uygulamaları için için bkz. *Partibus Animalium*, III, 7, 670a23-29; IV, 2, 691b32-692a8; *Generatione Animalium*, I, 4, 717a11-21). İkinci ilke ise bizim şu anda üzerinde çalıştığımız ilke. Bkz. Leunissen (2010, s. 124-125 ve s. 129).

²⁵ Bu ilkenin tam hali için bkz. *De Incessu Animalium*, 2, 704b12-18; 8, 708a9-12 ve 12, 711a18-29.

²⁶ Leunissen (2010, s. 130). Bu kullanımın örnekleri için, bkz. *De Anima*, III, 9, 432b21-26 (bir yere bağlanmış olarak yaşamayan hayvanlarda hareket yetisinin mevcudiyeti konusunda); *De Anima*, III, 12, 434a30-b8 (hayvanlarda duyumun mevcudiyeti konusunda); *Generatione Animalium*, II, 5, 741b2-7 (erkek ve dişi ayrımının bulunduğu hayvan türlerinde erkeğin mevcudiyeti konusunda).

nımlarındaki “bulgulayıcı mekanizmanın” aynı olduğuna dikkat çekiyor. *Politika*, I, 2’deki kullanım her iki yönde de okunmaya müsait: insanlarla diğer politik hayvanların karşılaştırıldığı böyle bir bağlamda, bu ilke hem dilin insandaki *mevcudiyetini* hem de diğer politik hayvanlardaki *namevcudiyetini* açıklayabilir. Leunissen, bu ilkenin bulgulayıcı mekanizmasının “karşıolgusal” bir biçimde işlediğini söylüyor ve bunu şu şekilde açıklıyor:

Altta yatan bulgulayıcı mekanizma her iki durumda da aynıdır: *şu anda* mevcut (ya da namevcut) olan özelliğin namevcut (ya da mevcut) olduğu karşı bir senaryo hayal edin; tersine çevrilmiş bu durumun söz konusu canlı için ‘gözlemlenebilir’ sonuçları o canlının tözsel varlığıyla bağlantılı temel nedensel olgulara işaret edecektir.²⁷

Yani Leunissen’e göre belirli bir özelliğin bir hayvandaki mevcudiyeti ya da namevcudiyeti ile nedensel olarak bağlantılı unsurları görmek için, Aristoteles kafamızda varsayımsal bir senaryo canlandırmamızı ve bunun hayvan için sonuçlarını gözlemlememizi öneriyor. Bu varsayımsal senaryo, üzerinde çalıştığımız özelliğin mevcudiyetinin (ya da namevcudiyetinin) hayvanın hayatına nasıl bir avantaj, nasıl bir “iyi” getirdiğini görmemizi sağlayacaktır. İşte bu avantajı gördüğümüzde o özelliğin mevcudiyetinin (ya da namevcudiyetinin) nedenini keşfetmiş olacağız ve doğanın o canlıyı neden *şu anda* olduğu gibi yarattığını açıklamış olacağız.

Bu bulgulayıcı mekanizmanın *Politika*, I, 2’de dil için ne tür sonuçlar verdiğine bakmadan önce Leunissen’in tasvir ettiği bu varsayımsal mekanizmanın nasıl işlediğine bir örnek ile bakalım. Bunun için en ilginç ve benim bu yazıdaki amaçlarıma da en uygun örneklerden bir tanesi *DA*, III, 12, 434a30-b8 olacaktır.²⁸ Bu pasaj *Politika*, I, 2 ile bir paralellik gösteriyor çünkü her ikisinde de “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” ilkesi bir özelliğin namevcudiyetini değil mevcudiyetini açıklamak için kullanılıyor. Hayvanlarda duyumun mevcudiyetini açıklamak için Aristoteles şöyle diyor:

²⁷ Leunissen (2010, s. 130).

²⁸ İlginç bir şekilde ne Leunissen ne de Lennox bu metni çalışıyor.

Hayvan [...] duyuma zorunlu olarak sahip olmalıdır, eğer doğa hiçbir şeyi boşa yapmıyorsa. Doğal olan her şey belirli bir amaca hizmet eder ya da bir amaca hizmet eden şeylerin bir sonucudur. Öyleyse, yer değiştirme yetisine sahip bedenler duyum ile donatılmış olmasalar, hedeflerine [olgunluk seviyelerine – çev.] ulaşmadan yok olurlar. Oysa doğanın çabası budur [hedefe ulaşmak – çev.]. Duyum olmasa, nasıl beslenebilir? Çünkü bir yere yapışık yaşayan hayvanlar besin olarak, kendi kuruluşlarındaki malzemeyi etraftan besin olarak alırlar.

Polansky, bu pasajda “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” ilkesinin hayvanlarda yer değiştirme yetisinin varlığını açıklamak için kullanıldığını düşünüyor.²⁹ Ona göre, “hayvanlardaki yer değiştirme yetisi duyuma ihtiyaç duyar” ve eğer doğa hayvanlara duyu yetisini vermeseydi, yer değiştirerek hareket etme yetisine sahip olmaları da boşuna verilmiş olacaktı. Oysa bu pasajın devamından da anlıyoruz ki Aristoteles bu noktada hareket yetisinin değil duyumun mevcudiyetini açıklamak amacıyla “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” ilkesine başvuruyor.³⁰ Yer değiştirerek hareket edebilen hayvanlarda duyumun zorunluluğu hakkındaki bu argümanın devamında, Aristoteles duyumun olası bir namevcudiyetinin boşa olacağını göstermeye çalışıyor: yer değiştirerek hareket edebilen hayvanların duyumdan yoksun olduklarının kurgulandığı varsayımsal bir senaryo yoluyla böylesi bir yoksunluğun hayvanın avantajına olmayacağı ve sonuç olarak boşa olacağı gösteriliyor.³¹ O halde, Aristoteles duyumun namevcudiyetinin boşuna olacağını göstererek duyumun mevcudiyetini açıklamaya ve hareket eden hayvanların hayatındaki bir yetiyi gerekçelendirmeye çalışıyor.³² Sonuç olarak, duyumun varlığına

²⁹ Polansky (2007, s. 536-537).

³⁰ Polansky'nin yorumunda anlaşılması güç olan nokta şu: Aristoteles basitçe hareket yetisinin, duyumun varlığını gerektirdiğine işaret ediyor (tersi zorunlu değil çünkü duyuma sahip olup hareket etmeyen hayvanlar var). Bu durumda, Polansky “Hareket yetisi duyumu gerektirdiği için, hareket yetisi boşa değildir” demiş oluyor. Bunun anlamlı bir açıklama olduğunu düşünmüyorum.

³¹ *De Anima*, III, 12, 434b3-8.

³² Şüphesiz duyumun hayvanlardaki mevcudiyetini, bir başka şey (burada: hareket yetisi) uğruna olmasıyla çıkarımsal bir şekilde açıklamakta garip bir yan var.

ilişkin varsayımsal mekanizma yoluyla üretilen açıklama şu olacaktır: hareket yetisine sahip hayvanın duyumdan mahrum olduğu senaryoda, hayvanın hareketleri aksayacaktır ve hareket yetisi olması gerektiği gibi işlemeyecektir. Hareket yetisindeki aksama yiyecek bulmada yetersizliklere sebep olacaktır ve bu durumdaki bir hayvan da türünün yetişkin bir üyesi haline gelemeden ölecektir. Bu senaryo sayesinde hangi fonksiyon için (yani hangi sebeple) “hayvanın duyuma zorunlu olarak sahip olma”sı gerektiğini görüyoruz.³³ Böylece hareket eden hayvanlarda duyumun mevcudiyetini açıklamak için gerekli olan nedensel unsurları ortaya çıkarmış oluyoruz.³⁴ Bu unsurlar: hareket ve beslenmedir. “Doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” ilkesinin bulgulayıcı mekanizmasına göre yapılan açıklama, hareket eden hayvanlarda duyumun hareket ile yiyeceğe ulaşma işinin başarıyla gerçekleşmesi için

Çünkü duyum hayvanlarda herhangi bir ikincil özellik değil, tanımlayıcı bir özelliktir: Aristoteles’te hayvan olma, duyum sahibi olma ile tanımlanır. [Bodeüs de bu pasajın çevirisi için yazdığı notta bu garipliğe dikkat çekiyor. Bkz. *Aristote. De l’âme*, çev. Richard Bodeüs (1999, s. 252 n. 5)]. Ancak bu gariplik, hayvanlardaki duyu yetisinin hayvanın “beslenme hayatı” için olması fikrinde de var: hayvan, duyu yetisi sayesinde beslenmesine yarayacak olan şey ile yaramayacak olanı birbirinden ayırt eder. Biyolojik açıdan anlaşılabilir olan bu ilişki, ontolojik açıdan doğru olanın tersidir: ontolojik açıdan, beslenme yaşamı, duyusal yaşam içindir çünkü duyusal yaşam hayvanın tözüne aittir.

³³ Şu şekilde itiraz edilebilir: hayvanın bütün duyu yetisini yitirdiği bir senaryonun bir anlamı yoktur çünkü Aristoteles’e göre hayvan dokunma yetisini kaybettiğinde ölür (bunun için bkz. *De Anima*, III, 12, 434b10ff: Dokunma duyusu Aristoteles’e göre her hayvanda mutlaka bulunur; hayvanlar için canlılığın ve duyumun eşidir yani diğer duyuların mevcudiyetini önceler). Ayrıca, denecektir, bu durum aynı zamanda duyu yetisini açıklayanın hareket yetisi değil tersi olduğunu da gösterir çünkü duyum olmadan hayvan yok ise, duyum hareket yetisinin varlığı için bir önkoşuldur. Bütün bunlar doğru olsa da Aristoteles’in sorunu bu yönden tartışmadığını görmeliyiz: okuyucu gerçekten de duyu yetisi bulunmayan ve hareket edebilen bir hayvan hayal etmeye davet ediliyor. Bu hayvan düzenli biçimde yiyecek bulamayacağı için ölecektir. Aristoteles böyle bir hayvanın olgunlaşmadan öleceğini söylüyor yani Aristoteles’in senaryosu ölmeden önce bu hayvanın bir süre yaşayacağını var sayıyor.

³⁴ Burada söz konusu olan elbette teleolojik bir nedenselliklerdir.

mevcut olduğunu söylüyor.

Dilin teleolojisi

Politika, I, 2'de insanın dil yetisi için de –biraz daha karmaşık olmakla birlikte– paralel bir açıklamanın hedeflendiğini görüyoruz. *Hayvan Araştırmaları* adlı metinde Aristoteles politik hayvan olmanın tanımını şöyle veriyor: “hepsi için işleri tek ve ortak bir şey olan” hayvanlardır politik hayvanlar (*Historia Animalium*, I, 1, 488a7-488a10). Bu tanıma göz önünde tutarak, *Politika*'nın ilk kitabından ve özellikle de çok kısa birinci ve ikinci bölümlerden bir politik hayvan olarak insan hakkında çıkartılabilecek bir sonuç, insanın “tür olarak birbirinden farklı çok sayıda topluluk kuran bir hayvan” olduğudur.³⁵ İnsanın diğer politik hayvanlardan *daha* politik olmasını kurduğu bu toplulukların çeşitliliği ve çokluğu ile açıklayabiliriz. Kısaca: insan daha çok sayıda topluluk kuran bir hayvandır. Bu topluluk çokluğu, insanın kendi kendine yeterli bir hayat için kurduğu, aileden *polis*'e bütün toplulukları kapsar. Başka türlü söylersek, *polis*'in kapsadığı bütün toplulukları kapsar. O halde, *Politika*, I, 2'de dil konusunda gösterilmek istenen de şudur: Aristoteles'e göre dil, aileden *polis*'e bütün bu gelişimin mümkün olabilmesi için yani politik hayvan olarak insana özgü bu topluluk çokluğunun mümkün olabilmesi için gereklidir. Bu gelişimde insanın dil

³⁵ *Politika* I'in 1. bölümünün tamamında, daha ilk satırdan itibaren, Aristoteles *polis*'in diğer insan toplulukları gibi bir topluluk olmakla birlikte onları kapsayan (*periechein*) bir topluluk olduğunun altını çiziyor. Denebilir ki *polis* bir *topluluklar topluluğudur*. Eserin bu bölümünün ana fikri, her bir topluluğun farklı bir amaca yönelik olduğu ve toplulukların bu nokta itibarıyla birbirlerinden farklılaştığıdır. *Politika*'nın bu ilk bölümünde genellikle bir Platon eleştirisi olduğu düşünülür. Buna göre Aristoteles bu bölümde *polis*'in Platon'un düşündüğü gibi “büyümüş bir aile” olmadığına ve *polis*'i kuran her bir topluluğun ve bir topluluklar topluluğu olarak bizzat *polis*'in farklı ilkelerle kurulup işlediğine işaret etmek istiyordur. Gerçekten de *Politika* I'in devamı bu yorumu doğrulayacak bir içeriğe sahiptir. İnsanın farklı türde çok sayıda topluluğa sahip bir hayvan olduğu fikrini de buna dayanarak temellendiriyorum.

kapasitesine ihtiyacı olacaktır çünkü buradaki ilerleme, insanın, her aşamada karşılaşacağı adalet sorununu çözmesini gerektirir. *Politika*, I, 2'nin girişinde tasvir edilen sosyal evrim sürecinin³⁶ tamamlanabilmesi, kurulan *her* toplulukta (aile içinden *polis*'e kadar) doğal olarak ortaya çıkacak adalet sorusunun ortak bir perspektifle çözülmesine bağlıdır. Aristoteles, *Politika*, I, 2'de dilin politik işlevi konusunda söylediklerini bu noktaya işaret ederek sonuca bağlıyor:

Diğer hayvanlar karşısında insana özgü olan bir şey vardır: yalnızca insan iyi, kötü, adil, adil olmayan, ve bunu gibi başkalarının algısına sahiptir. Aileyi ve *polis*'i kuran işte bu türden nosyonlarda ortaklıktır (1253a15-18)

O halde dil insanın aile aşamasından *polis*'e geçişi tamamlayabilmesi için gereklidir; fakat bu geçişin *sebebi* değildir. Alıntıladığımız son pasajda Aristoteles'in *polis*'in yanında aileyi de anması önemli çünkü bu, bölümün en başında tasvir ettiği sosyal evrim fikri ile bütünüyle uyumlu ve bize bir argümanın sonuca bağlandığını gösteriyor aslında. Baştan sona düzenli bir şekilde yeniden söylemek gerekirse, *Politika*, I, 2'nin gelişimi genel hatları ile şöyle: Aristoteles bu bölümün başında okuyucuya *polis*'i oluşturan *toplulukların* ortaya çıkışı konusunda bir açıklama veriyor; daha sonra bundan da insanın doğal olarak politik bir hayvan ve diğer politik hayvanlardan daha politik bir hayvan olduğu sonucunu çıkartıyor. Bu bölümü, insanın (daha) politik olmasının bir açıklaması olarak okuduğumuzda görüyoruz ki aile ve *polis* insanın (daha) politik olmasının iki ucudur aslında. Yani insan bu iki uç arasında, birbirinden türce farklı çok sayıda topluluk kuran bir canlı olarak tasvir edilmektedir: insan doğal olarak böyle bir politik hayvandır. Bu tasvir tamamlandıktan ve insanın (daha) politik bir hayvan olması ile kast

³⁶ Ana hatlarıyla: yalnızca karı-kocanın evliliğinden oluşan aile, buradan çocuklu bir ailenin doğuşu, ardından bu tür ailelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan köyler ve köylerin bir araya gelmesiyle ulaşılan *polis*. Aristoteles'e göre *polis* bütün bu gelişimin *telos*'udur çünkü insan için kendi kendisine yetebileceği bir hayat ancak bu aşamada mümkündür.

edilenin ne olduğu bu şekilde belirli bir açıklık kazandıktan sonra nihayet Aristoteles dil üzerine kısa (ve yukarıda da alıntıladığımız) bir argüman ile insanın politik hayatının bu iki ucunu (yani aile ve *polis*'i) birleştirmek için neyin zaruri olduğunu söylüyor: bu iki uç ancak algısı yalnızca insanda bulunan bazı nosyonlarda ortaklaşılması ile birbirine bağlanabilir; ve böyle bir ortaklaşma da ancak dil aracılığı ile mümkün olabilir. Bu aşamada okuyucu, “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” ilkesiyle, karşılıksal bir biçimde, dilin namevculiyetinde insanın halinin ne olacağını hayal etmeye çağırılıyor: insan kendine yeterli ancak belirli bir politiklik düzeyinde ulaşabilen bir hayvandır; ancak dil olmadığına adil olan/olmayan gibi nosyonlarda ortaklaşmak mümkün olmayacağından, bu *telos* gerçekleşemeyecektir. Böyle bir durumda, insan hala doğal olarak politik bir hayvan kalacağı halde, olduğu politik hayvan olmayı başaramayacak ve *polis*'in ona sağlayacağı *bütün* faydalardan yoksun kalacaktır. İşte dilin mevcudiyetinin boşa olmadığını açıklayan Aristotelesçi argümanın “bulgulayıcı mekanizması” bu şekilde işliyor.

Bu aşamada, dilin insanın daha politik olmasının *sebebi* olmadığı, ifadesiyle ne demek istediğimi daha anlaşılır hale getirebilirim. İnsanın diğer hayvanlardan farklı olarak bazı ahlaki nosyonların algısına sahip olması ve bunları göstermek ve iletmek için de dil yetisine sahip olması, insanın olduğu politik hayvanı açıklamak için yeterli değil. Çünkü hane ve aile yaşamının ötesine geçmek için doğal bir ihtiyaç (zorunluluk!) içinde olmasaydı, insan pekâlâ domestik alanda kalabilirdi. Domestik alanda insan hiçbir şekilde konuşmaya daha az yetenekli veya ahlaki nosyonlar konusunda daha düşük bir algıya sahip değildir. Tersine Aristoteles'e göre aile adalet konusunda hayli karmaşık bir yapıdadır; erdem gerektiren çeşitli problemleri vardır. Aristoteles, ekonomik hayatından başka bir hayatı olmasaydı bile insanın çözüm gerektiren bir adalet problemi olacaktı, diyor.³⁷ O halde, dil ve ahlaki algı insanın polis kurmasını *gerektiren* özellikler değildir. Bu iki özellik insanın niçin yani hangi motivasyon ile domestik hayatının ötesine geçip

³⁷ *Eudemos'a Etik*, VII, 10, 1242a19-28. Aristoteles'te aile içinde adalet konusunda en ayrıntılı çalışmalardan biri Constantin Despotopoulos (1982).

hayatını *polis*'ler kuracak şekilde karmaşıklıklaştırma ihtiyacı duyacağını açıklamıyor. İnsan konuşabiliyor ve ahlak konusunda duyarlı *diye polis*'ler kurup hayatını doğal bir gereklilik altında olmadığı halde daha karmaşık hale getiriyor olamaz. Aristoteles'in de böyle düşünmediğini kabul edebiliriz. Aristoteles defalarca, açık bir biçimde, insanın domestik alandan çıkıp hayatını bu derece karmaşıklıklaştırmasının sebebinin bireysel olarak kendi kendine yeter bir hayvan olmamasından kaynaklandığını söylüyor.³⁸ Yani insan aile içinde, diğer ailelerden bağımsız bir biçimde, kendine yetebiliyor olsaydı, hala bir tür politik hayvan olamaya devam edecek ve fakat dil yetisi ve ahlaki nosyonları var *diye* bunun ötesine geçmeyi aramayacaktı. Fakat aile içinde ya da ötesinde, insan kendi kendisine yeten bir hayat kurmak *ihtiyacındaysa* dil bunun için bir zorunluluktur.

O halde başlangıçta açıklamayı hedeflediğim noktaya ulaşmış durumdayım: *Politika*, I, 2'den anlıyoruz ki Aristoteles'e göre, dilin politik işlevini açıklayan, insanın politik karakteridir, tersi değil.³⁹ Dil, insanın politik hayatı için hipotetik olarak zorunludur. Yani, insan olduğu bu politik hayvan

³⁸ Yalnızca *Politika*, I, 2'de aynı sayfa içinde iki kez, 1253a1 ve 1253a25-30'da, insanın kendi kendine yeten bir canlı olmamasının *polis*'in ortaya çıkışındaki temel etken olduğunun altı çiziliyor.

³⁹ *Felsefe Tartışmaları*'nin anonim hakemi bu noktada "dilin politik işlevi"ni açıklamak ile "dil yetisine sahip olmayı" açıklamayı birbirinden ayırmadığıma ve bunun da bir bulanıklığa yol açtığına işaret etti. Doğanın insana dil yetisini niçin verdiği konusunda Aristoteles'in nihai bir açıklaması yok. Ancak tahmin edebiliriz. Eğer dilin esas itibarıyla politik olmadığı ama politik bir kullanımının *da* bulunduğu fikri doğru ise, doğanın insana dil yetisini vermiş olması yalnızca politik olması ile açıklanamaz. Yani insanın dile sahip olmasının tek açıklaması (tek sebebi) politik bir hayvan olması olamaz. Akıl sahibi bir hayvan olarak insanın dil yetisinin politik kullanımı dışında başka birçok kullanımı var ve politik kullanımı *yanında* bunların da insanın dile neden sahip olduğunun açıklanmasında bir yeri olmalı. O yüzden ben de bu makaledeki analizlerimi insanın dile sahip olmasının toplam ve nihai açıklamasını bulmaya değil bu açıklamanın yalnızca bir parçası olan politik işlev ile sınırladım. Başka türlü söylemek gerekirse, politik bir işlevi olması dil yetisine sahip olunmasının nedenlerinden biridir (fakat yalnızca biri). Hakeme bu konudaki gözlemi için teşekkür ederim.

olacaksa, dil yetisine de sahip olmak zorundadır. Yoksa insan dil yetisine sahip *diye* olduğu bu politik hayvan olacak değildir.⁴⁰

Dilin teleolojisinin kapsamı

Son olarak, bu yorumun karşılaşıcağı bir güçlükten bahsetmek istiyorum. Bu yazıda *Politika* eserinden özellikle üzerinde durduğumuz kısım 1253a4-18 satırları arasındaki kısım. Benim bu noktaya kadar sunmaya çalıştığım yorum için en önemli güçlüklerden biri 1253a9'daki “zira (*gar*)” bağlacı. Şöyle diyordu Aristoteles: “İnsanın her tür arıdan ve topluca yaşayan herhangi başka hayvan türünden daha politik olduğu açıktır. *Zira (gar)* her zaman dediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz; ve hayvanlar arasında yalnızca insanın dili vardır.” Benim yorumuma şu şekilde itiraz edilebilir. Bu “gar” bağlacı açık bir biçimde insanın daha politik olmasının adil ve adil olmayan konusundaki doğal duyarlılığının ve dil yetisinin bir sonucu olduğunu gösteriyor. Yani bu bağlaç açık bir biçimde geleneksel yorumu destekliyor. Geleneksel yorum, Aristoteles'in metnine benim yorumumdan daha sadık görünüyor.

Bu izlenimin aldatıcı olduğunu göstermek istiyorum. Bu yorum aldatıcı çünkü “doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz” ilkesinin açıklayıcılığının, insandaki dil yetisi ve ahlaki algı arasındaki ilişkiyi açıklamakla sınırlı olduğu yanlış fikrine dayanıyor. Oysa bu pasajın (yani 1253a4-18'in) ar-

⁴⁰ Aynı şey elbette insanın akıl kapasitesi için de geçerlidir. Fakat bu bir başka yazının konusu olmayı gerektirecek bir sorun. Kısaca söylersem: insanın daha politik bir hayvan olması ve akıl sahibi olması arasındaki ilişki hakkındaki geleneksel yorum aynen dil konusundaki gibidir. Bu geleneksel yoruma göre insan daha politik bir hayvandır çünkü akıllı sayesinde *polis* kurabilen tek hayvan odur. Aynı sorun burada da var: insan akıl sahibi *diye* neden hayatını gerekli olandan daha fazla karmaşıktırsın ve domestik alanın ötesine geçip *polis*'ler kurmaya çalışsın. Tersine, insan yeterince akıllıysa sorunları azaltmaya, sorunlarına daha az karmaşık daha ekonomik çözümler bulmaya çalışır. Sonuç olarak benim savduğum fikre göre, ne akıl yetisi ne de dil yetisi insanın daha politik olmasını açıklayan özellikler değildir ve Aristoteles de bu görüştedir.

gümanı bu noktada bitmiyor; argüman devam ediyor ve ancak 1253a18'de Aristoteles'in o noktaya kadar açıkladığı her şeyi başlangıç noktasına geri bağlamasıyla yani insanın çok sayıda topluluk kuran bir politik hayvan olması fikrine geri bağlamasıyla bitiyor: "Aileyi ve *polis*'i kuran işte bu türden <ahlaki> nosyonlarda ortaklıktır."

Şöyle açıklayabilirim. 1253a7 (*dioti...dêlon* cümlesi ile başlayan) ve 1253a18 (*he de toutôn koinônia...* cümlesi ile biten) arasındaki argümanın etapları şunlardır:

- (a) Bir *topluluklar topluluğu* olarak *polis*'in ortaya çıkışı konusundaki anlatının ardından insanın neden daha politik olduğu artık açıktır: insan çok sayıda topluluğa sahip bir hayvandır;
- (b) Zira (*gar*) doğa hiçbir şeyi boşa yapmaz;
- (c) İnsan dil sahibi tek hayvandır;
- (d) Aynı zamanda adil olan ve adil olmayan konusunda bir algıya sahip tek hayvan da insandır ki bu nosyonların iletişimi için de dili kullanır;
- (e) Bu ahlaki nosyonlarda ortaklaşma, bir aileyi ve bir *polis*'i (yani aileden *polis*'e insanın kurduğu bütün toplulukları) kuran şeydir.

1253a7'de başlayan argüman (e)'den önce *bitmiyor* ve (b)'nin bulgulayıcı etkisi (d)'nin ötesinde (e)'yi de kapsıyor. Geleneksel argüman bunun (d) ile sınırlı olduğu fikrine dayanıyor. Başka türlü söylersek, Aristoteles bütün bu argüman ile şuna işaret etmek istiyor: doğanın insana dili boşuna vermemiş olması yalnızca ve basitçe ahlaki nosyonların ifade edilmesini ilgilendiriyor; bu nosyonların "aileyi ve *polis*'i kuracak şekilde" ifade edilmesini ilgilendiriyor. Dilin çok sayıda topluluk kuran ve *aynı zamanda* ahlaki algı sahibi bir politik hayvana verilmiş olması dilin boşa olmadığını gösteriyor. Bu hayvan için kurduğu her toplulukta bir adalet sorunu olacaktır ve bu sorununu çözülmesi ancak dil aracılığı ile olabilir.

Sonuç

Aristoteles'e göre dil yetisine sahip olmanın insanın daha politik olmasının bir açıklaması olduğu genel kabulünün sağlam gerekçelere dayanmadığı sonucuna varabiliriz. Bu açıklama ilişkisinin ters yönde işlediğini savunmak yani dilin politik rolünü insanın daha politik olması temelinde açıklamak, elbette, dil yetisinin insanın politik hayatını diğer bütün politik hayvanlarından farklı kıldığını reddetmek anlamına gelmiyor. Örneğin insanın politik hayatını ilgilendiren bir sanat olarak retorik ancak dil yetisine sahip olmak ile açıklanabilir. Ancak dil yetisine sahip olmanın insanın domestik alanın ötesine geçip devletler kurması için bir sebep olmadığı kabul edilirse, bu yetinin insanın daha politik bir hayvan olmasını da açıklayamayacağını kabul etmek gerekir. Aristoteles'in *Politika*, I, 2'deki analizlerinin bu yönde olduğunu söylemek mümkün.

Kaynakça

- Aygün, Ö. (2017) "L'être humain, animal précaire. L' *eukhê* chez Aristote", *Aristote. L'animal politique* içinde, ed. R. Güremen ve A. Jaulin, Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne.
- Bekker, I (1831) *Aristotelis Opera*, Berlin.
- Bodeüs, R. (çev.) (1999) *Aristote. De l'ame*, Paris: GF Flammarion.
- Cooper, J. M. (1982) "Aristotle on Natural Teleology", *Language and Logos* içinde, ed. M. Schofield ve M. Nussbaum, Cambridge: Cambridge University Press, s. 197-222.
- Cooper, J. M. (1985) "Hypothetical Necessity", *Aristotle on Nature and Living Things* içinde, ed. A. Gotthelf, Bristol: Mathesis Publications, s. 150-167.
- Despotopoulos, C. (1982) *Aristote. Sur la famille et la justice*, Bruxelles: Ousia.
- Kullmann, W. (1980) "Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Aristoteles", *Hermes*, sayı: 108, s. 419-443.

Refik Güremen

- Kullmann, W. (1993) “L’image de l’Homme dans la pensée politique d’Aristote”, *Aristote Politique. Études sur la Politique d’Aristote* içinde, ed. P. Aubenque ve A. Tordesillas, Paris: PUF, s. 160-184.
- Labarrière, J-L. (2004) *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris: J. Vrin.
- Labarrière, J-L. (2005) *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*. Leuven: Peeters.
- Lennox, J. G. (2001) *Aristotle’s Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leunissen, M. (2010) *Explanation and Teleology in Aristotle’s Science of Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lui, I. (2010) “Love of Life: Aristotle on Living Together with Friends”, *Inquiry*, sayı: 53 (6), s. 579-601.
- Miller, F. D. (1995) *Nature, Justice and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Mulgan, R. (1974) “Aristotle’s Doctrine that Man is a Political Animal by Nature”, *Hermes*, sayı:102, s. 438-445.
- Pellegrin, P. (1983) *Aristote. Politiques Livre I*, Paris: Nathan.
- Polansky, R. (2007) *Aristotle’s De anima*, Cambridge: Cambridge University Press.