

Makale Geliş | Received: 18.01.2019  
Makale Kabul | Accepted: 30.01.2019  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019  
DOI: 10.20981/kaygi.539668

**Efe BAŞTÜRK**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Rize, TR  
Recep Tayyip Erdogan University, Department of Political Science, Rize, TR  
ORCID: 0000-0001-7117-0734  
efe.basturk@erdogan.edu.tr

## **Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve *Prohairesis***

### **Öz**

Bu çalışma, Aristotelesçi politika felsefesini Aristoteles'in biyolojik yaklaşımlarıyla beraber tartışmayı amaçlamaktadır. Buna göre, Aristoteles'in Politika metninde öne sürdüğü "politik hayvan" ifadesi, insan ve hayvan ayrımının kurulduğu argümanlar eşliğinde yeniden değerlendirilecektir. Aristotelesçi politika düşüncesinin kökeninde hayvan ve insan arasında kurulan bir ayrım vardır. İnsan, hayvanın sahip olmadığı yetilere sahip bir varlık olarak ele alınırken; hayvan da insana göre çok daha sınırlı yaşamsal fonksiyonlara sahip varlık olarak düşünülmektedir. Aristoteles, bu ayrım üzerinden insana özgü bir yaşam düşüncesi geliştirmiştir ve bu yaşam biçimi, tüm anlamını, hayvanlara özgü yalın yaşam mefhumundan ayrılması ile kazanır. Aristoteles bu ayrımı *prohairesis* sözcüğü ile karşılar. Sözcük, insan ve hayvan arasındaki ayrımı belirttiği gibi, söz konusu ayrımı politik olanın merkezine yerleştirerek doğrudan bios-politikos ile ilişkilendirme olanağı sağlar. Politik yaşam anlamına gelen bios-politikos, salt politikaya özgü bir yaşamı ima etmez; fakat hayvansal dünyanın geride bırakıldığını gösterir. Bu nedenle *prohairesis* ile kurulan bios-politikos, politikanın biyolojik olanla ilişkili olarak kurulduğunu gösterir. Bu makale, Aristotelesçi politika düşüncesini neden ve nasıl biyolojik bir bağlamda ele almamız gerektiğini tartışmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Bios-politikos, *Prohairesis*, Politik Hayvan, Zoe, Polis.

## **Political Biology and *Prohairesis* in Aristotle's Thought**

### **Abstract**

This article aims to discuss the Aristotelian political philosophy with his biological approaches. To do so, the argument of "political animal" argued in the Politics is re-assessed with the arguments establishing the differences between human and animal. At the root of Aristotelian political philosophy, there is a distinction between animal and human. While the human is handled as an existence which has some abilities that the animal does not have; the animal is thought as a being which has limited living functions compare to the human. Through this distinction, Aristotle developed a thought of living which is specified for the human and this kind of living gains its meaning by alienating from bare life which is referred to the animals. Aristotle defines this distinction with the word of "*prohairesis*". This word points out the distinction between human and animal, and it also places the distinction at the center of the politics to relate it with the notion of the "bios-politikos". Bios politikos, which also means the "political life", does not only refer to the pure politics; rather, it also reveals that the animalistic nature of life has been left behind. Therefore, the term bios-politikos which is established with the act of *prohairesis* shows that the politics is constructed with the engagement with the biological. As a result of that this article aims to argue why and how the Aristotelian political philosophy is handled under the notion of the biological context.

**Keywords:** Aristotle, Bios-politikos, *Prohairesis*, Political Animal, Zoe, Polis.

## Giriş

Aristoteles’in *Politika* metninin, daha en başından biyolojik bir metin olduğunu söylemek mümkün müdür? Kentin tanımlandığı *I. Kitap* ve Yurttaş/Yurttaşlığın tanımlandığı *III. Kitap*, *Politika* metnini salt siyasal argümanlar eşliğinde okuyamayacağımızın, daha doğrusu *Politika* metnine ilham veren asli unsurun, siyaseti önceleyen bir biyolojik mefhum olduğunun göstergesidir. Aristotelesçi politika düşüncesini biyolojik bir bağlamda okumak, metne iliştilen siyasallığı çok daha geniş bir düzlemde kavrama olanağını sunar. Zira siyasallığı anlama ölçütü Aristoteles’te, daha en baştan itibaren, insan denilen varlığın en temel gerçekliği ile ilişkili olarak tartışılmaktadır. Bu, en yalın ifadesini, Aristoteles’in insan varlığını tartışmaya açtığı diğer metinlerinde\* bulmaktadır. Söz konusu metinler, Aristotelesçi düşüncenin beşeriyete dönük yönelimine temel oluşturan savlardan meydana gelmektedir. Bu nedenle insani olanın yetkinlik seviyesi olarak belirtildiği *Etik*\* ve *Politika* düşüncesi, aslında, öncesinde tartışılmış olan metinlerle rabıta halinde anlaşılmalıdır. Çünkü Aristoteles için *Etik* ve onu geçerli kılmamanın ölçütü olarak *Politika*, kendilerini gerekçelendiren bir dizi biyolojik ve psikolojik unsurlar ile ilişkilidir. Aristoteles için *Etik* ve *Politika*, insan olmanın varlıksal bağlamının dışında düşünülmez, ya da diğer bir ifadeyle politika Platon’daki gibi site-için ya da site-içindeki insan için tasarlanmaz. Aristoteles için politika, tersine, insanın varlıksal bağlamına içkin unsurların gerçekliğinden türetilir. Dolayısıyla politikanın bilgisi, özünde, insanın, daha doğrusu insanın varlığına ilişkin bilgisidir.

Aristoteles’in insan ve hayvan arasında kurduğu ayırım, politik olanın açığa çıktığı ve kökeninde insana özgü olanın işaretlendiği bir düzlem olan *Prohairesis* (tercihe bağlı karar) mefhumunda açığa çıkar. *Politika*, böylece, insanın “karar” verme-sinde beliren ve onu hayvan-olandan ayıran bir eylemden türeyen bir yaşam formu olarak yeniden

---

\* Bu metinler, *Ruh Üzerine*, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, *Metafizik* (kısmen), *Fizik* (kısmen) kitaplarından oluşmaktadır.

\* *Nikomakhos’a Etik*.

kategorize edilir. Ancak *Prohairesis*'i layıkınca çözümleyebilmek için temel bir Aristotelesçi yöntemi, yani ikilikler kurarak anlama çabasını devreye sokmamız gereklidir. *Prohairesis*, salt insana özgü bir yeti olarak anlaşılmaz; o aynı zamanda bu yetiye neden insanın sahip olabileceğini ve neden hayvanların sahip olamayacağını da gösteren sınır kategorisidir. Politikayı insana özgü bir *Prohairesis* özelliği ile ele alma girişimi, doğası gereği, insan ve insan-olmayan [insan sayılmayan] biyolojik kategorinin de tartışmaya dahil edilmesini gerektirir. Bu gereklilik nedeniyledir ki, politika düşüncesi, Aristoteles'te, aynı zamanda biyolojik-politik eksen üzerine konumlanır. Bu eksen, politik olanı insana dair ve ona ait olan bir etkinlik kapsamında, yani *bios politikos* alanı içerisinde okumanın zemini ve koşuludur. Aristotelesçi bios-politikos kavrayışı, politik olanı aynı zamanda genel bir *İnsan* kavramı içerisinde düşünmenin *eidetik* formu olması nedeniyle insan bilgisinden ve insan-olmayanın bilgisinden ayrı düşünülmez. Dolayısıyla Aristotelesçi politika düşüncesi, doğası ve kurgulanışı itibariyle, biyolojik bir farkın anlamsal düzleme çekilmesi ile meydana getirilmektedir.

### 1. Var-olmanın Ereksel Biçimi

Aristoteles düşüncesinde *yaşam* fenomeninin nasıl tartışıldığı ile başlamalıyız; çünkü yaşam fenomeni, bizatihi Aristotelesçi etik ve politika felsefesini dolaylı olarak inşa etmektedir. Bu inşa, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* metinlerine sinmiş olan düşüncesini yeni baştan kurgulamış olduğunun göstergesi olması nedeniyle de önemlidir. Bu düşünceye göre canlılar ile onların varoluşlarını belirleyen ana dinamik ya da arkhe, onların varoluşlarını ilksel belirleyen erekselliktir (Aristoteles, *Metafizik*; *Ruh Üzerine*, vs.). Aristoteles için her varlık, var-olma biçimi ile birlikte düşünülmelidir; zira var-olma amacı ile nedeninden bağımsız bir varoluş formu yoktur. Ereksel anlamındaki teleolojik yönelim içerisinde varlık, kendi var-olmasını ön belirleyen içkin nedenselliğin hayata geçirilişinin sembolik yansıması olması anlamında varoluşunda belli bir amaçlılığı göstermektedir. Bu gösteriş itibariyle varolanlar hakkında yargıda bulunmak mümkün olur. Aristoteles, bu düşüncesiyle, varolan

üzerinde düşünmenin koşulunu, yani bizatihi var-olmanın olmaklığını Platoncu idea düzleminden koparmakta ve var-olanın kendini görünür kılma biçimindeki somut biçimselliğine konumlandırmaktadır. Başka bir deyişle, varolanın düşünülebilmesinin temel koşulu, var olanın olmasını ön belirleyen nedenselliğin dışavurumudur. Böylece Aristoteles, var olmayı ön belirleyen nedensellik ile bu belirlemenin tamamlanmışlığını gösteren olmaklığı/olmuşluğu birbiriyle zamansal bağlamda denkleştirmiş olur. Bu erekselci yaklaşım, Aristotelesçi politika düşüncesinin de merkezinde yer alır.

Aristoteles bu düşüncelerini *Ruh Üzerine* ile *Hayvanların Hareketleri Üzerine* adlı metinlerinde tartışmaya açmıştır. *Ruh Üzerine* metninin ana konusu, varlığın var-olmasını gösteren hareketin devindiricisi olan bir ilkenin olup olmadığı, daha doğrusu bu hareket ettiricinin asli anlamda ne olduğuna ilişkin bir akıl yürütmedir. Metin, böylece, daha geniş anlamda bakıldığında, var olma haline isnat edilebilir olan canlılığın, duyumsamanın ve düşünmenin ne olduğunu açıklamaya girilmektedir. Aristoteles’e göre var olanın bilimi, ancak onu var-olan olarak kılan ayırt edici biçimin devreye alınması ile yapılabilir. Bu nedenle *Fizik* metninin tüm konusu, doğadaki var olanların var-olmalarını ön belirleyen, hareketin kaynağı olan fakat kendisi hareket etmeyen bir sabitliğin incelenmesidir (Aristoteles 2014). *Ruh Üzerine* metni, aslında *Fizik* metninde başlatılan sorunun canlılar dünyasına indirgenmesidir. Başka bir deyişle, Aristoteles, bu metinde, *Fizik*’te tartışmaya açmış olduğu varsayımı doğrudan yaşayan varlıkların dünyasında nasıl kavramamız gerektiğini tartışır. Dolayısıyla Aristoteles, aslında, metinlerini oluştururken daha en başından itibaren belli bir varsayımı gerekçelendirme isteği duymuştur.

Bu gerekçelendirmenin canlılar dünyasında sorunsallaştırılması Aristoteles’i yavaş yavaş *Fizik*’ten uzaklaştırır ve sonraları geliştireceği ünlü bilgi alanları *ayrımına*\* yaklaştırır. *Ruh Üzerine*, canlılar dünyasındaki var olanların hareketlerinin gelişigüzel olmayıp, belli bir içkin nedene – ki bu aynı zamanda onların hareketlerinin yönelimi anlamındaki amaçlılıktır – konumlandırılmış olduğu varsayımı ile başlar (Aristoteles

---

\* Aristoteles bu ayrımı *Metafizik*, “Epsilon” metninde açımlayacaktır.

2018: 402a1-10). Bu amaçlılık içerisinde var olanın somut hareketi ile var-olma halinin nedensel ve ereksel yönelimi arasında mantıksal bir bağ yakalanır. Böylece Aristoteles, var olanın var-olma hali ile var-olma amacı arasında nedensel bir nokta yakalamış olur. Hareket, bu anlamda, belli bir amaçlılık anlamında anlaşılır ve var-olan bu sayede var-olmaklığını ön belirleyen içkin mefhumun ereksel bağlamı ile birlikte düşünülür. Bu nokta kritiktir; çünkü Aristoteles, bu varsayım üzerinden insanın zoon politikon olmaklığını türetecektir.

Fakat *Ruh Üzerine* metninin en can alıcı noktası, Aristoteles’in var-olmanın eidetik bağlamı ile onun ereksel yönelimi arasında kurduğu bağıntıya bir başka mefhumu katmasıyla gerçekleşir. Aristoteles, dikkatli bir şekilde *ergon* (işlev) sözcüğünü metne yerleştirir ve hareketin devindiricisi anlamındaki *ruh* (*psukhe*) sözcüğünü doğrudan pratik olanın ufkunda kavrayabileceğimiz bir bağlam eşliğinde tartışır. Buna göre ruh fenomenini anlamanın temel ölçütü, hareket anlamındaki fiilin, onu yönlendiren ve ona nedensellik ile amaçlılık katan bilkuvveliginin kendisini çözümlenmekten geçmektedir. Hareket, ancak, ona belli bir ereksellik katan mefhum ile anlaşılabilir, ki *ergon* anlamındaki işlevin manası da budur. Aristoteles, bu noktayı aydınlatmak için, hareket ile ruh arasında şu örneği verir:

Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı olurdu.  
(2018: 412b9).

Ya da,

Bu söyleneni bir de bedeninin kısımlarında görmek gerek: Eğer göz yaşayan bir şey olsaydı, onun ruhu görmek olurdu, çünkü gözün biçim anlamındaki varlığı bu: Görmek. (2018: 412b17).

Bu iki cümlede Aristoteles’in vurgulamaya çalıştığı şey özetle şu: var olanın var-olmaklığını belirleyen – yani onu düşünmemizi ve onun hakkında bir yargıda bulunmamızı sağlayan – şey, onun olmasını ön belirleyen erekselliği anlamındaki varoluş formudur. Bu olmaksızın, var olanın olmaklığı eidetik formuna kavuşamaz – örneğin balta, erekselliği olan kesiciliği nedeniyle *belli bir biçime* (*morphe*) sahiptir,

bundan başka bir biçime sahip olması durumunda onu var eden ilke olan “ruhu” ile özdeşleşemeyecektir. Öyleyse, var olanın olma halini belirleyen şey, onun varlık halindeki ereğinden başkası değildir. Bu da bizi *ergon*’a, yani işlev konusuna götürür; çünkü Aristoteles, ruh ve hareket, yani devindirici ilke ile devinen varlık arasındaki anlamlı bağıntıyı neden ve işlev (*ergon*) arasındaki bağlantıda görür. İşlev, var olanın olma nedenini gösteren bir biçim olmanın yanı sıra, aynı zamanda var olma nedenini belirleyen bir anlamlılıktır. Bu nedenle var olana koyutlanmış olan işlev, var olanın var-olmaklığına teyit eden normatif bir nedenselliğin göstergesine dönüşür.

Var-olanlar özelindeki araştırmanın en önemli tarafını canlılar oluşturur. Canlılar dünyası, Aristoteles’te birbirinden ayrı kategoriler olarak değil, birbiriyle iç içe geçen düzeyler olarak düşünülür. Örneğin bir [canlı] var-olanın en yetkin formu, beslenme ve büyüme; hareket ve düşünme yetilerinden oluşmaktadır (Aristoteles 2018: 413a20). Bu yetiler, var-olanın doğasına göre biçimlenmiştir; örneğin bitkisel varlıkta düşünme (*nous*) yetisi olmayacaktır. İnsanın en üstün varlık olarak kavranmasının en temel sebebi, insanın, canlılara ait yetilerin tümünü varoluşunda kapsamasıdır. Burada küçük bir parantez açarak, Aristoteles’in Platon’dan farklı bir kavrama düzeyi kurmuş olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles, Platon’un aksine, yetkinliği, Platon’dan çok farklı şekilde ele alır; çünkü yetkinlik, idealize edilmiş bir form olarak düşünülmez. Aristoteles için yetkinlik – ya da mükemmellik – içkin doğa ile somut varoluşun birbiriyle örtüşmesi anlamında bir kapanmadır, ki bu kapanma, aslında, her tür tözcü girişimi bertaraf eder. Nitekim Aristoteles’in belirttiği gibi,

Töz olduğu düşünülen şeylerin çoğunun gücüllük olduğu açıktır; hayvanların parçaları (çünkü bunların hiçbiri ayrı değil, ayrıldıkları takdirde hepsi madde olarak varlık) ve toprak, ateş ve hava, bunların hiçbiri bir değil, bunlar ısıtılmadan ve onlardan bir olan bir şey meydana gelmeden önce bir yığın gibiler. (Aristoteles, *Metafizik*, Z, 1040b5-10).

Aristoteles’in söylemeye çalıştığı şey açıkça şudur: töz olarak, yani maddesel varlığı haricinde ideal bir form düzeyinde ele alınan ve varlık statüsü isnat edilen her varlık, aslında yoktur; çünkü var-olmak, olmaklığı tayin eden bir *eidos* ile anlamlı ve mümkün olmaktadır. Bedenin parçaları, birbiriyle tutarlı ve ilişkili olduğu bir yaşayan

bedende var-olan statüsündedir; insan, kavramsal anlamda, beden bu var-olmaklığı dışında ne düşünülebilir ne de duyumsanabilir. Öyleyse töz denilen şey, maddeden bağımsız düşünülemez; dahası, maddenin/maddeselliğin kendisi tözsel olana ilişkindir. Platon’un tözsel olanı maddesel olandan ayırmasının aksine Aristoteles için madde ve töz birbirileri aracılığı ile anlaşılabilirler. Platon’un İdea ile suret arasında kurduğu ayırım, var olanların aşkın bir gösteren karşısında olumsuzlanmasını gerektirmekte iken, Aristoteles için ruh ve beden birbirilerini tamamlamaktadır. Nitekim *Ruh Üzerine* metninin ilgili kısmında Aristoteles, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin Platoncu sava saldırarak, ruhun bedenden bağımsız olamayacağı fikrini öne sürer (2018: 412a20). Çünkü ruh, maddeden harici varlık değildir, maddede – madde dolayısıyla – faaliyete geçen bir etkinliktir (*energia*) ve ruh, bedeni devindiren etkinlik sayesinde – yani beden var-olmaklığı ile – var olur (Aristoteles 2018: 412a25). Bu, Aristoteles’in daha önce *Kategoriler*’de işaret etmiş olduğu gibi, varlığı ancak ona dair bir var olan şeklinde (Aristoteles 1996: 2a1315) ele alabileceğimiz fikri ile benzeşmektedir. Dolayısıyla devindirici olan ruh, devindirdiği şeyden bağımsız değildir, tersine, var olmasının koşulu devindirdiği şeyin var olmasına bağlıdır.

Yeniden canlılar dünyasına içkin varoluşu kavramının formel biçimi olan yetiler düzlemine dönelim. Aristoteles’te bu nokta çok kritiktir; çünkü var-olmanın doğrudan kendisine ilişkin bir tartışmayı bu paradigma çerçevesinde yürütmektedir. Aristoteles için var-olma, örneğin bir hayvan olarak var-olma, hayvan tözüne ait olmak ya da onun içinde kavranabilir olmaktan ayrı şekilde, bu tözü açığa çıkaracak bir eylemin eşliğinde gerçekleşir (Metafizik). Bu, Aristoteles’in neden eylemin felsefesini inşa etmiş olduğunu anlamamızı da sağlar. Nitekim Aristoteles için eylem, refleksif tepki olmanın ötesinde, *akıl ve idrak sayesinde içkin melekenin farkına varılarak bunu somut bir yaratım yoluyla açığa çıkarma* anlamına gelir (Lennox 2006). Böylece Aristoteles için yeti, sahip olunan öznel bir form değil, var-olma halini gerçek kılmanın ölçütüdür. Başka bir deyişle, sahip olunan yetilerin tözsel varoluşlarının hiçbir geçerliliği yoktur, zira bu yetiler, onların tatbik edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle var-olanın [var olma] nedeni ile onun olgusal gerçekliği bir ve aynı şeydir (Aristoteles 1941:

89b23). Dolayısıyla Aristoteles için var-olanın incelenmesi, onun işlevine, nedenine ve doğasına bakılmaksızın incelenemez. Bu nedenle canlılar dünyasının incelenmesinde var-olanların saf hallerine değil, onlara olmak ölçütünü veren işlevlerine atıfta bulunulur ve var-olanlar işlevlerine bakılarak analiz edilir.

## 2. İnsan-Varlığının İşlevi

Aristoteles’in temel biyolojik görüşüne göre, canlılar dünyasında var-olanın olmağını tayin eden şey, onun varoluşuna içkinleşmiş – ve onu kavranabilir kılan – işlevinden ayrı düşünülemez. İnsan da bir canlı olduğuna göre, o da tıpkı diğer canlılar gibi, devinen beden ile onu devindiren ruh (*ereksel nedensellik*) düzleminde düşünülmelidir. İnsan, canlılar dünyasının içinde yer almak suretiyle, canlıların var-olmağına iliştilen ereksellik ve nedensellik ile maluldür. Nitekim Aristoteles, bitkimsi canlılardan [dört ayaklı] hayvanlara doğru ilerleyen, genişleyen ve gelişen canlılar dünyasının en tepesinde insanın bulunduğunu, dolayısıyla insanın diğer türlerden hariç ele alınamayacağını söyler (Ross 2014: 186). Öyleyse insanın tözsel varlığı ve anlamı, daha başından itibaren biyolojik bir gerçekliğin ve geçerliliğin içerisinde düşünülmektedir. Bu, sonraları Politika’da karşımıza çıkacak olan bir düşünceyi de yansıtır: insanın politik yaşamı deneyimlemesinin altında yatan en temel etmen, onun politik hayvan olmasıdır. Yani [etik-politik] bilgi, insan varlığının bedensel kısmından ayrı deneyimlenebilecek bir yaşantıyı değil, tersine bedensel oluşu ile anlaşılabilecek ya da bedenselliğinden ayrı düşünülemez bir varoluş biçimidir.

Aristoteles’e göre insan, canlılar dünyasının içinde yer almakla, canlılar dünyasını belirleyen *ergon* dahilinde düşünülmelidir. Canlıların *ergon*’u, basitçe, hareket olarak adlandırılan fakat insan dendiğinde eylem olarak ifade edilen bir davranış biçimidir. Aristoteles’e göre hareket, hayvanların sahip olduğu, fakat insanda çok daha karmaşık biçime bürünen ve özünde canlı varlığın kendisini serimlemesine olanak sağlayan bir dışavurumdur (Aristoteles 2002: 687a10). Bu, Aristoteles’in ruh olarak adlandırdığı



şeydir: varlığı devindiren içkin devindirici olarak ruh, varlığın var-olmaklığını belirleyen ve onun sayesinde bilinebilir olan tözselliktir.

İnsanın bilinebilir oluşu ise, insani bir yeti olarak akıl ve düşünmedir. Fakat akıl ve düşünme yetisi katıyen töz halinde düşünülmez; başka bir deyişle Aristoteles, insanı, var olduğu haline aşkın bir İdea olarak ele almaz. Öyleyse insani yeti olarak akıl (nous) aslında akletme (nous praktikos) yetisi olarak anlaşılmalıdır, yani bir eylem düzeyinde ele alınmalıdır. Nitekim Aristoteles için hareket, var olanın olmaklığını sunan bir gösterge olarak, hareketin hem içsel nedenini hem de dışsal yönelimini sunar. *Hayvanların Hareketleri Üzerine*'de Aristoteles şöyle der:

Hareket eden ya da ettirilen tüm hayvanlar belirli bir nesneye yönelirler. Doğru bir ifadeyle bunun onların amaçları olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu amaç aynı zamanda hareketin de sınırlarını ortaya koyar (2018b: 700b18-22).

Aristoteles'in burada söylemeye çalıştığı şey şudur: varolanın olmaklığını belirleyen ölçüt, onun hareketine ön belirleme oluşturan içsel devinimdir; fakat biz bu devindiricinin var olma biçimini devindirdiği varlığın yönelimi ile olan uyumundan çıkarsayabiliriz. Başka bir deyişle, hayvanların hareketleri, söz konusu hareketlerin yöneldikleri nesne ile bağlantılı olarak düşünülmelidir (bu aynı zamanda insan için de söz konusudur). Canlı varlığı harekete geçiren şey sadece içkin dürtüsel nedenselliği değildir; hareketin yöneldiği nesnenin zihinde uyandırmış olduğu *imgelem*\* (*phantasma*) hareketin dışsal belirleyicisidir. Öyleyse hareketi çözümlenmenin diğer bir ilkesi, hareketi dışarıdan belirleyen nesneye yönelimi devindiren imgelemin varlığını çözümlenmekten geçmektedir. Aristoteles, burada, dışsal nesnelere ile kurulan ve hareketi belirleyen ilişkinin her canlıda aynı şekilde gerçekleşmediğini ima ediyor gibidir. Zaten bu farklılık nedeniyle canlıların hareketleri arasında ereksel farklılıklar doğmaktadır. Burada Ross'u takip edersek, Aristotelesçi erekbilimin canlılar dünyasında farklı

---

\* Sözcük tek başına imgelem anlamını karşılarsa da, Aristoteles'te aynı zamanda bir eylem durumunu ifade eder. Aristoteles için imgelem sözcüğü, dışsal olanı zihinde canlandırmak suretiyle harekete geçmek anlamında kullanılır. Böylece Aristoteles, sözcüğü durağanlıktan çıkararak ona bir eylemlilik alanı içerisinde anlam atfeder.

türlere denk düşen sınırlı erekler ve hareketler düzeyindeki sınırlı anlamları karşılar şekilde oluşturulduğunu söylemek mümkündür (Ross 2014: 201-203). Nitekim Aristoteles, insanın hemen bir alt düzeyinde konumlandığı hayvanları incelerken, onların hareketlerindeki ereksel sınırlılığı vurgulamak istemektedir. Aristoteles’e göre hayvanların hareketlerini –*insana* kıyasla– çözümlene girişimi, söz konusu hareketlerin ereksel yöneldikleri nesnenin varlığın var-olmasına dönük etkisinden çıkarsanabilir. Havanların sahip oldukları eklem-kaynaklı yetiler, onların türsel ortaklığını kurmanın yanı sıra, var-olanın muhafazası ile sınırlı bir erekselliği yansıtmaktadır (Aristoteles 1993: 486b17-22). Öyleyse hareketi belirleyen devindirici ilke olan ruh, yöneldiği nesne ile girdiği ilişki içinde – ona bağlı kalarak – hareketi belirler. Hareketi belirleyen ereksellik kendiliğinden bir anlam ihtiva etmez.

Aristoteles tam bu noktada hayvanların hareketleri üzerine incelemesini doğrudan insan varlığına kaydırır ve insanın hareketlerindeki içkin ereksellik ile onun yönelmiş olduğu dışsal nesnelere arasında örtük bir ilişkinin varlığını kurgulamaya imkan verir. Aristoteles, bunun için, *Hayvanların Hareketleri Üzerine* metninin VII. kitabında, hayvan ve insan arasında bir karşılaştırma yapar ve burada eyleme yönelmiş olmanın içkin ortaklığının farka dönüştüğü bir düzleme dikkat çeker. Söz konusu düzlem, gereksinme duygusu karşısında var olmayan nesnenin tasarımlanmasına dönük *yaratıcı eylemin* (*poiesis*) varlığıdır. Aristoteles’in ilgili yerde vermiş olduğu elbise örneği boşuna değildir. Elbise, hayvanlarda da benzer şekilde duyumsanan üşüme hissini bir nesneye doğru yönelmiş olmasının göstergesidir (Aristoteles 2018b: 701a30-2); bir farkla ki, elbise, duygulanımı akıl (*nous*) yoluyla dengelemek suretiyle nesne yaratımına karşılık gelir. Böylece insan ve hayvan arasındaki fark, ortak duygulanımlara karşı denk gelen yönelimlerde devreye sokulan bir eylemlilik ve bu eylemliliğe mahal oluşturan tahayyül (*phantasma*) yetisine dayanır. İnsan, bu düşünce bağlamında, hayvanın sadece refleksif olarak verdiği tepkiyi, nesne üretimine aktarabilen bir canlı olarak kavranır. Benzer bir noktayı işaret eden Beare’e göre, Aristoteles, insanı hayvandan farklılaştırırken, temel duyuların daha duyumsanma aşamasında belli bir nesne imgelemine neden olduğu saptamasını yapmıştır (Beare 2012: 230). Beare’in saptaması

önemli, çünkü bu kurgu içerisinde insanın işlevi (*ergon*) doğrudan nesne yaratımına indirgenmektedir. Başka bir deyişle insanın yaratıcı faaliyette bulunması (*poiesis*) ve bunun sonucunda içgüdüsel duyumlara karşılık gelen nesnelere yaratması, beşeri olanın ortaya çıkması kadar insanın biyolojik doğasının ve erekselliğinin tamamlanması anlamına gelir. Başka bir deyişle, insan yapımı beşeri düzen, kurum, yapı, vb. şeyler, köken itibariyle, insan biyolojisinin ereksel formuna bağlı olarak gelişmiştir.

### **3. *Bios Politikos***

Aristoteles’in *bios politikos* olarak tarif ettiği şey, özünde, insanın site içinde kendini tam ve eksiksiz kılabilmesinin karşılığıdır. Bu nedenle *bios-politikos*, yani anlamlı yaşam mefhumu, Aristoteles düşüncesinde biyolojik olanın politika tarafından içerilmesini imleyen bir kategori olarak değerlendirilebilir (Ojakangas 2016: 40-42). Çünkü site, daha doğrusu site-içinde-yaşam, ahlaki olmanın olanağını sunması bakımından insanın telos’unu ima ve ifade eder. Burada, Aristoteles’in var olmanın biçimi (*ethos*) ile varlığın yönelmiş olduğu erek (*telos*) arasındaki bağıntıyı site-içinde-yaşam mefhumu ile karşıladığını söylememiz gerekir. Yine Aristoteles için bu bağıntıyı sağlayan iki yaşam biçimi vardır: etik ve politika.

Etik ve politika, insanın tikel varlığının – ki Aristoteles bununla hayvani yaşama biçimine içkin sınırlılık ve zorunluluğa dayalı varoluş formunu (*zoe*) ifade etmek ister – aşıldığı ve böylece insanın hem ereğini hem de doğasını gerçekleştirdiği, yani insanın insana dönüştüğü bir durum olarak tasvir edilir. Nikomakhos’a Etik metninin hemen başlarında, insanın amacını mutluluk (*eudaimonia*) olarak belirtir (Aristoteles 2017: 1094a1-6). Mutluluk, Aristoteles felsefesinde iki nedenden ötürü önemlidir: ilki, mutluluk, varlığın tam anlamıyla kendini gerçekleştirme durumunu ifade eder – bu anlamıyla mutluluk, tam ve eksiksiz, kendine yeten varoluşu imler. İkincisi, mutluluk sayesinde varlık kendinin dışına taşmanın olanağına kavuşur – bu anlamda mutluluk, insanın kamusal yaşamla bütünleşmesinin bir uzantısıdır. Aristoteles için mutluluk, ulaşılabilecek en üstün iyiye kavuşma anlamında ereksel bir anlam taşımaktadır (2017:

1095a22-25). Burada mutluluk, varlığın “iyi” mefhumunu kendisinden – kendi sınırlı dünyasından – türettiği bir bağlama tekabül etmez; çünkü mutluluk, insan-olmanın ereksel bağlamına kavuşma anlamına geldiği için, zorunlu olarak, hayvanlara isnat edilen yaşam biçiminden kesinlikle ayrılır. Bir kez daha biyolojik farkın imlediği anlam düzlemine döneriz: hayvanlarda mutluluk duygusunun oluşmamasının temel nedeni, onların, kendilerine dönük ereksel bir bakış açısı geliştirmemiş olmalarıdır. Hayvanlar sadece haz, acı, vb. gibi etkilenimlerle yaşamlarını sürdürürler; böylece hayvanlar için yalnızca “şimdiki zaman” vardır. Oysa Aristoteles, insanın kendi varlığına yönelik ereksel gelişiminde insanın şimdiki zamanı aşmasına ve kendi varlığını deneyimlemesinde geçmiş ve gelecek zamanın önemine dikkat çeker (Aristoteles 1957: 10217b32). Bu zaman kipleri nedeniyle/sayesinde insan, deneyimlerine somut içerik kazandırarak kendini bu biçimler eşliğinde yeniden dönüştürür. Dolayısıyla duyu, burada, biyolojik bağlamından koparak kendisine belirli bir anlamın atfedildiği yeni bir düzleme taşınır. Bu düzlem, *sözün (logos)* alanıdır: söz, nesne ile kurulan imgelemin zihinde konumlandırılarak insanın varlığına kaydedilmesini sağlayan bir dolayımlayıcıdır (Aygün 2017: 156). Sözün bu işlevi sayesinde ki insan, yöneldiği nesneyle sadece içgüdüsel bir ilişki kurmaz; bu ilişkiyi aklın\* merkezde olduğu bir tahayyül ve karar edimine dönüştürür.

Buradan itibaren bios-politikos adı verilen ve muhtevasında anlamlı yaşama denk gelen mefhuma ilişkin iki önemli detayla karşılaşırız: birincisi, bios-politikos, yani anlamlı yaşam, yaşamın zorunluluk dünyasından ibaret olmayan bağlamını ifade eder – zira zorunluluk ile kast edilen hayvanlara özgü tepkisel istençlerdir. Böylece bios-politikos, sözün, yani yaşamın deneyimlenmesinde insanın kendini dönüştürücü bir eyleme geçmesi için ihtiyaç olan devindircinin eyleme geçirildiği bir varoluş formu olarak belirir. Zira Aristoteles için *bios-politikos*, hazzın yaşamı anlamına gelen *bios apolaustikos*'tan ayrılır (Yalçiner 2016: 50). Hazzın yaşamı, Aristoteles için olumsuzlamadır; zira yaşam burada sadece refleksif olanın hükmündedir ve bu, kendisi

---

\* Logos'un kelime anlamı olarak “anlamlı söz”, “akılcı söz” anlamına gelmesi bu yüzden önemlidir.

hakkında düşünümün geçersiz olduğu yalın yaşam formuna tekabül eder. Yalın yaşam, yani zoe, yaşamın zihinde canlandırılmadığı ve bunun için de anlamlı söz’e aktarılmadığı doğal yaşam biçimi (Agamben 2013: 10-11) anlamında sadece hayvanlara özgü olarak kurgulanmıştır. İnsana özgü yaşam, insanın ereğine ulaşacağı yaşam biçimi olarak bios politikos’tur; yani insanın kendini bir insana dönüştürdüğü ve bu yönüyle gerekli eylemi barındıran bir yaşam formudur. Fakat bu yaşam formuna salt eyleme yoluyla ulaşılamaz; zira uygun eylem için bu eylemi mümkün kılacak belli bir tavır gereklidir. Bu tavır, politik yaşama ulaşmayı mümkün kılacak olan ahlaki davranışı eyleme geçirmeye olanak sağlayacak olan karar mefhumunda saklıdır.

Eylem (praksis), insanın insana dönüşümünü sağlayan pratik anlamında yalın yaşamın geride bırakılmasını imleyen bir kopmayı imler. Başka bir deyişle, eylem, salt fiziksel bir gerçekliği değil, fakat bu fiziksel gerçekliğe neden oluşturan ve kendini eylemde ve eylemin neticesinde gösteren bir düşünme (*nous*) faaliyetini imler. Düşünmenin işlevi, böylece, insanın hazzı ve hazzın çevrelediği içgüdüsel yaşamı aşmasını sağlamak suretiyle insanın ereğini tamamlamasını sağlamaktır. Bios-politikos, bu haliyle, aklın egemen olduğu yaşamdır; haz yaşamının göstergesi olan beden düşünmenin eyleme geçtiği yer olan ve yaşamın muhakemeye tabi tutulduğu aklın otoritesine bırakıldığı yaşam biçimidir.

Tam da bu nedenle Aristoteles için insanı konu alan bilme türlerinin konusu ve ilgisi mutlak surette eylemin bilgisidir. Çünkü insan, teorik bilimlerin konusu değildir – örneğin insan, fizikteki gibi soyut bir nesnenin bilimine indirgenemez. İnsan, yaşayan ve eyleyen bir varlık olarak ancak pratik bilimlerin konusu edinilebilir. İnsanı eylemlilik içinde ele almanın gerekçesi nedir? Aristoteles’e göre insan, kendisini ancak eylem yoluyla gösterir (Aristoteles 2017: 1098a1-3). Bunun anlamı, insanın ancak eylem yoluyla bilinebilir olduğudur. Bu nedenle insan üzerine teorik düşünmek imkansızdır ve bu, Aristoteles’i Platon’dan ayıran en temel noktalardan bir tanesidir (Crubellier ve Pellegrin 2017: 138-139). Bios politikos, bu nedenle Platoncu anlamda siyasetin *saf bilgisi* olarak okunamaz; çünkü bios politikos, insanın *insan-olmayı* sağlayacak olan

“uygun eylem” yoluyla kendini yalın yaşamdan kopardığı an ve ölçüde açığa çıkan ve bu yönüyle insan-olmanın ereği ile doğasının uygun eylem vasıtasıyla birbiriyle örtüştüğü bir düzlemdir. Bu nedenle bios-politikos, asgari düzeyde iki şeyin varlığını gerekli kılmaktadır: insan olmanın ereğinin yansıtıldığı uygun eylem formu ile bu eylemin ereksel karşılığı olan yaşam biçimi. İşte politika bu iki şeyin birbiriyle örtüşmesiyle açığa çıkan ve temelinde insani biyolojinin olduğu bir yaşam formuna işaret etmesi noktasında biyopolitik bir anlam taşır. Bu biyopolitik anlam, politik olanın insansı bağlamına dayanan ve tercihe göre beliren uygun eylem formunda, yani *prohairesis*'te açığa çıkar.

#### 4. *Phronesis* ve İnsanın Biyolojik-Politik Düzeyde Tamamlanması

Aristoteles felsefesinde *prohairesis* oldukça özgün bir konuma sahiptir, çünkü sözcük, kendi başına taşıdığı özerk anlamıyla değil, referansta bulunduğu bir varoluş formu ile olan ilişkisi nedeniyle Aristoteles tarafından tercih edilir. Sözcüğün özgül kullanımına işaret eden Reeve'e göre Aristoteles, *prohairesis* sözcüğünü, “potansiyel olandan aktüel olana geçiş” anlamında kullanır ve sözcük bu yönüyle belirli bir insan eylemini karakterize eder (Reeve 2002: 149-152). Öyleyse *prohairesis*, daha en başından itibaren birbiriyle ilişkisiz ve dahası çelişkili gibi duran iki alan arasındaki tutarlı ve bütünlüklü ilişkiyi nedensel bağlama oturtan bir dolayım vazifesi görmektedir. Çünkü *prohairesis*, Aristoteles tarafından, *Nikomakhos'a Etik* metninin II. Kitabının başında tartışılan *ethos* ile paralel olarak düşünülür (Hatipoğlu 2014: 46). Aristoteles, burada, indirgenemez karakterin doğallığının belli eylemler yoluyla biçimlendirilerek geliştirilebileceğini tartışır (2017: 1103b). Burada dile getirilen düşüncede Aristoteles, yaşamın anlamını kendi içkin potansiyelinde görmekte, böylece anlamı olgunun kendisine indirgemektedir. Bu indirgeme işlemi, *prohairesis*'in özgül işlevini de belirler mahiyettedir: *prohairesis*, kuvveyi fiile dönüştüren bir hamle olarak, potansiyel olanı ereğine kavuşturma anlamına gelir. Böylece *prohairesis*, özgül olarak, yaşamın yaşam-oluşunu belirleyen ontolojik içeriği, yaşamın yöneldiği ve ereğinde somutlanmış biçimi olan metafizik ile birleştiren bir hamle olarak sunulur.

İnsanı politikaya ve site-içinde-yaşamaya yönelten, onun potansiyelindeki siyasallık ve bunun temsil edildiği eidetik form olarak *politeia*'nın kendisidir. Politika, bu yönüyle, insan-olmanın ereksel bağlamından ayrı ve insana dışsal bir dünyasal form olarak düşünülmez. Politika, özünde, insanın kendini tamamlayacağı varoluş imkanının kendisidir; ancak bu varoluş formu kendiliğinden mevcut değildir. Politika, iradi bir istencin, yani *prohairesis* yoluyla açığa çıkan kararın varlığı ile mevcut hale gelir. Nitekim *Politika* metninin daha başında Aristoteles, politikanın varoluşsal koşulunu tanımlarken insanın varoluşsal gelişimini hesaba katarak bir açıklama sunar:

Başka hususlarda olduğu gibi bu hususta da şeylerin en baştan nasıl doğal olarak geliştiklerini gözlemlersek onları en iyi şekilde inceleyebiliriz. Öyleyse ilkin birbirilerinden bağımsız var olamayacak kişiler çift olarak bir araya gelmelidir: Bir yandan üremek için ‘dişi’ ve ‘erkek’; diğer yandan hayatta kalabilmek için doğa gereği ‘yöneten’ ve ‘yönetilen’. (Aristoteles 2018c: 1252a24).

Burada önemli iki husus vardır: birincisi, politik ilişki diyebileceğimiz ve özünde yöneten-yönetilen arasındaki birliğe dayanan beşeri yapı, analogik olarak biyolojik bir ilişki olarak birbirini tamamlayıcı iki öge, yani kadın ve erkek, arasındaki birlikteliğe atıfla açıklanmaktadır. Bu, politik ilişkinin biyolojik olanla irtibatını göstermesi açısından önemlidir. İkinci husus, hemen ilk satırda belirtilen “doğal gelişim” ile son satırda belirtilen “hayatta kalma” iradesi arasındaki ince farktır. İlkinde kaçınılmaz bir içgüdüden bahsedilir; ikincisi ise doğrudan iradi bir yönelimle açıklanır. Öyleyse analogi, bir yerde belli bir dolayımaya ihtiyaç duyar, ki Aristoteles onu hemen ifade eder:

Düşünce yoluyla öngörü kabiliyetine sahip olan doğa gereği yöneten ve efendi olandır; bunları bedeniyle yerine getirme kabiliyetine sahip olan ise doğa gereği yönetilen ve köle olandır. (2018c: 1252a24).

Hemen ilk satırda ima edilen şey *prohairesis*'in varlığıdır: kendini kaçınılmaz olana içkin bir edilgenlik formu olarak değil, muhakeme yoluyla yaratıp yeniden dönüştüren ve bu sayede özgürleştiren bir etkin varoluş kipi olarak kavramanın ifadesidir. Politikanın kökeni, analogik olarak yakınlaştırılan fakat çok ince bir nüansla araya mesafe konulan bir ayrımın mevcudiyeti yoluyla inşa edilir. Bu, biyolojik olanın

kaçınılmaz ve içgüdüsel olması ile politik olanın *prohairesis* -temelli, yani muhakemeye dayalı karara endeksli bir *eylem* neticesinde açığa çıkan bir *üretim* olması arasındaki boşluğun doldurulması anlamına gelir. Politika, özünde biyolojik olanın içkin gerçekliğine bağlıdır: *zoon politikon*, saf *zoe*-oluşun bir göstergesi değildir; fakat daha ziyade, *bios-politikos*'a doğru ereksel yönelim nedeniyle onu aşma potansiyeline sahip bir varoluş kipini yansıtması nedeniyle biyolojik olanla ilişkilendirilir.

İnsan-olmanın içkin bağlamına koyutlanmış olan politika, insanın biyolojik yapısından ayrı düşünülemez. İnsan-olmanın koşulu, yani tamamlanmasının ilkesi, uğramak zorunda olduğu ve fakat ilksel aşama olan biyolojik olanı terk etmek durumunda kaldığı politik form ile mümkündür. Böylece politika, ya da insanın bir *zoon-politikon* oluşu, insanın hem buna müsait bir *canlı* olmasıyla fakat hem de *diğer canlılardan farklı olmasının* vurgulanması ile mümkün olmaktadır. Aristoteles, insanın politika ilişkisine neden sahip olduğunu, bu yüzden, neden diğer canlıların sahip olamadığı ile beraber açıklama zorunluluğu hisseder:

O halde, insanın arı veya diğer sürü hayvanlarından daha fazla politik bir hayvan olduğu açıktır. (2018c: 1253a7).

Buradaki ifade son derece önemlidir: Aristoteles, başka diğer hayvanların da politik olduğunu, fakat insanın bu canlılardan daha fazla politik olduğunu söylerken amacı, politik olmanın insana özgü olmadığını, yani hayvan-olmamak şartına bağlı olmadığını söylemektir. İnsan, politik olan canlılardan daha fazla politiktir; çünkü insan, onlarda olmayan bir yetiye, yani *phronesis* yoluyla iyiyi kötüden ayırma, haklıyı haksızdan ayırma, yani en genel anlamıyla *karar* yoluyla bir arada olmanın ilkelerini belirleme yetisine sahip bir canlıdır (Güremen 2018: 175; Güremen 2016: 26). Tam da bu nedenle insan, örgütlenme yetisine sahip politik canlılardan daha fazla politiktir; çünkü *prohairesis* yoluyla, ereğini politika vasıtasıyla tamamlama yönünde karar ve irade gösterebilmektedir. Politika, öyleyse, salt örgütlenme anlamına gelmemektedir;



nitekim diğer politik hayvanlar da\* organize olma ve örgütlenme yetisine sahiptirler. Fakat bu yeti onlarda tümüyle içgüdüsel yaşamın bir uzantısı olarak gelişir. Oysa Aristoteles’te insanın işlevi, biyolojik olanı sürdürmek değil, biyolojik olanı politikleştirmek ve böylece kendisini dönüştürmektir.

### Sonuç

Aristoteles’in politika felsefesinde biyolojik olanın konumu üzerine dikkatli düşünmek gerekir. Biyolojik form, olumsuzlama yoluyla dışarıda bırakılan bir negatiflik değil, içerilerek dönüştürülen ve bu nedenle politik olanın kökensel bağlamını oluşturan kurucu bir parametredir. Aristoteles, insan ve hayvan arasındaki ortaklığı çeşitli metinlerinde dile getirmiş, fakat insanın hayvandan farklı oluşunu, insanın, politik olanın kurucu ve devindirici ilkesi – bu anlamda ruhu sayılabilecek – olan *prohairesis* özgüllüğüne sahip olmasıyla açıklamıştır. *Prohairesis*, buna göre, insanın bir hayvan-canlı olmasının reddi değil, bilakis, insanın hayvan-oluşunun ereksel yönelimini karşılayan bir eylemlilik halidir. Bu eylem vasıtasıyla insan, biyolojik kökenini politik varoluşa dönüştürmekte, böylece ilksel doğası ile ereksel formu arasında bir süreklilik ve irtibat kurmaktadır. Başka bir deyişle, *prohairesis*, insanın hayvan-olma biçiminden çıkması değil, tersine, onu başka bir bağlama aktararak ona yeni bir *biçim* vermesidir. Bu eidetik form, yani politik-olma (*zoon politikon*), insanın ereğine ulaşması olarak kodlanmış olduğundan, insanın ilksel doğası olan saf biyolojik varoluşu politik olanın dışına atılmaz, tersine ona içkin bir nedensellik olarak kavranır. Böylece Aristoteles, *zoon politikon*’u insan ve hayvan arasında bir ayırım olarak değil, insan-hayvanın aldığı yeni varoluş biçimi olarak ele alır.

---

\* Aristoteles’in bahsettiği diğer politik hayvanlar karınca, arı ve turna’dır. Bunlar, organize olarak bir iş yapma yetileri nedeniyle politik olarak nitelendirilmektedir.

## KAYNAKÇA

- AGAMBEN, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.
- ARISTOTELES (1941). *Posterior Analytics*, çev. G. R. G. Mure, *The Basic Works of Aristotle*, der. R. Mckeeon, New York: Random House.
- ARISTOTELES (1957). *Physics, Volume I: Books 1-4*, çev. P. H. Wicksteed ve F. M. Cornford, Cambridge, MA: Harvard University Press Loeb Classical Library 228.
- ARISTOTELES (1993). *History of Animals*, çev. A. L. Peck, Edinburgh: Edmondshury Press.
- ARISTOTELES (1996). *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge.
- ARISTOTELES (2002). *On the Parts of Animals*, çev. J. G. Lennox, Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELES (2014). *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.
- ARISTOTELES (2017). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say.
- ARISTOTELES (2018a). *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan.
- ARISTOTELES (2018b). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say.
- ARISTOTELES (2018c). *Politika*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan.
- AYGÜN, Ö. (2017). *The Middle Included: Logos in Aristotle*, Illinois: Northwestern University Press.
- BEARE, J. I. (2012). *Greek Theories of Elementary Cognition: From Alcmaeon to Aristotle*, Indiana: Reppressed Publishing.
- CRUBELLIER, M ve P. PELLEGRIN (2017). *Aristoteles: Filozof ve Bilme Meselesi*, çev. B. G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: YKY.
- GÜREMEN, R. (2016). “Aristoteles’te Dilin Politik Rolü”, *Felsefe Tartışmaları*, 53: 16-38.
- GÜREMEN, R. (2018). “In What Sense Exactly Are Human Beings More Political According to Aristotle?”, *Philosophy and Society*, 29(2): 153–316.
- HATIPOĞLU, S. E. (2014). “Prohairesis in Aristotle and Epictetus: A Comparative Study”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22: 45-64.
- LENNOX, J. G. (2006). “Aristotle’s Biology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta.

OJAKANGAS, M. (2016). *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower*, New York: Routledge.

REEVE, C. D. (2002). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

YALÇINER, R. (2016). “Bios Politikos”, *Biyopolitika 1: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, derl. Onur Kartal, ss. 49-82, Ankara: NotaBene.