

Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?*

Güler Cansu AĞÖREN**

Makale Geliş / Received: 14.10.2022
Makale Kabul / Accepted: 14.06.2023

Öz

Bu makalede amacım Aristotelesçi külliyatta yer alan melankoli anlayışını tartışmak ve bu tartışmadan yola çıkarak çağdaş psikopatolojide uygulanabilecek teleoloji merkezli bir taksonomi olanağını irdelemektir. Bu doğrultuda ilk olarak Aristoteles'in melankoli kavramsallaştırmasını hıtlar anlayışı içinde ve olgusal tasviri üzerinden tanımlayacağım. Daha sonra Problemler 30.1'in doğal olarak ve kazara melankolik olmak arasında önerdiği ayrımı Aristoteles'in doğa-kaza ve dört neden anlayışları çerçevesinde çözümlenecek ve kişinin telosuna içkin olan bir melankoli kavramsallaştırmasını gündeme getireceğim. Son olarak bu kavramın psikopatoloji taksonomisine ilişkin çağdaş yaklaşımlara ışık tutma olanağını tartışacak ve sisteme içkin, teleolojik psikopatoloji tiplerini "kazara" gelişen psikopatoloji tiplerinden ayırma ideali üzerine kurulu bir taksonomi yaklaşımı önereceğim.

Anahtar Kelimeler: Melankoli, Aristotelesçi doğa felsefesi, psikopatoloji taksonomisi.

* Bu makale ağırlıklı olarak yazarın *Exploring the Ontological Ground Underlying Conceptualisations of Depression* (Ağören, 2017) adlı doktora tez çalışmasının birinci ve ikinci bölümleri üzerine kurulmuş olup makaledeki argümanlar yazarın doktora sonrası çalışmaları (bk., Ağören, 2022) ile desteklenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, gcagoren@aybu.edu.tr, ORCID: org/0000-0002-0726-7766.

Künye: AĞÖREN, Güler Cansu, (2023). Aristotelesçi Melankoli Anlayışı Çağdaş Psikiyatriye Taksonomik Bir Bakış Açısı Sunabilir mi?, *Dört Öge*, 23, 97-116. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Can Aristotelian Understanding Of Melancholy Offer A Taxonomical Perspective To Contemporary Psychiatry?

Abstract

My aim in this article is to discuss the Aristotelian model of melancholy and to evaluate on this basis the possibility of a teleological approach to contemporary taxonomy of psychopathology. For this purpose I will first introduce the Aristotelian conception of melancholy by focusing on its humoral explanation and phenomenal description. Then, I will analyse the distinction drawn in Problems 30.1 between natural and accidental melancholy by referring to Aristotle's understanding of nature, accident and four causes. Following this I will propose an Aristotelian conception of melancholy that is immanent in a person's telos. Finally based on this conception I will discuss whether it is possible to offer a taxonomical approach based on the ideal of discriminating between the types of psychopathology that are immanent within the wider system involving the individual from those of non-teleological, accidental kinds.

Keywords: Melancholy, Aristotelian philosophy of nature, taxonomy of psychopathology.

Giriş

Yaralarım benden önce de vardı, ben onları bedenimde taşımak için doğmuşum.

Bousquet, 1967

Psikopatolojinin bireye aşkın kökenleri, sonuçları ve sistemsal bir bakış açısıyla ele alındığında keşfedilebilecek bir amacı ya da işlevi olabilir mi ve eğer yanıt olumluysa bu durum psikopatolojik sınıflandırmayı nasıl etkiler? Bu makalede amacım Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışına dayalı melankoli sınıflandırmasından yola çıkarak yukarıdaki sorular temelinde psikopatoloji taksonomisine güncel yaklaşımlara ilişkin bir tartışma sunmaktır. Bu amaçla ilk olarak Aristotelesçi külliyatta yer alan melankoli kavramının neye tekabül ettiğini inceleyecek, bu inceleme sonucunda melankoliye ilişkin hem hıtlar paradigması çerçevesinde sunulmuş etimolojik bir açıklama hem de olgusal bir tasvir elde etmeye çalışacağım¹. Daha

1 Burada temel alacağım metin *Problemler* 30.1'dir. Bu metnin Aristoteles'in kendisi tarafından mı yoksa öğrencilerinden biri tarafından mı yazıldığı konusunda belirsizlik olduğu için başlı başına *Problemler* 30.1 üzerine kurulu bir çözümleme sorunlu bulunabilir. Öte yandan Aristoteles'in kendi metni olsun ya da olmasın *Problemler* ne Aristoteles'in doğa felsefesiyle (Radden, 2000) ne de melankoli üzerine geliştirdiği başka iddialarla (Eijk, 2005) çelişir gözükmemektedir. Bu noktadan hareketle *Problemler* 30.1 uluslararası melankoli literatüründe Aristotelesçi melankoli yaklaşımını çözümlemek için esas alınan temel metin halini almıştır. Bu literatürün bir parçası olarak düşünülebilecek bu çalışmada ben de aynı yaklaşımı benimseyorum. Melankoli üzerine çeşitli tartışmalar içermesine rağmen doğrudan melankoli üzerine

sonra melankoli kavramını Aristoteles'in doğa felsefesi çerçevesinde, doğa-kaza² ve dört neden mevhumları ile ilişkili olarak inceleyecek, Aristotelesçi külliyyatta öne çıkan doğal olarak ve kazara melankolik olmak ayrımını çözümleyeceğim. Son olarak bu inceleme ışığında melankoli taksonomisine Aristotelesçi yaklaşımın psikopatoloji sınıflandırmasına ilişkin çağdaş çalışmalara bir katkısı olup olmayacağını tartışacağım.

Melankoli Nedir?

Aristotelesçi Felsefede Hıtlar ve Melankoli

Antik Yunan felsefesinde insan doğasını açıklamada başvurulan ana akım yaklaşım bedenün özünde hılt adı verilen bazı yaşamsal sıvıların olduğu iddiasına dayanmaktadır.³ Hılt merkezli yaklaşım Antik Yunan tıp ve felsefesi için temel ve genellenabilir bir paradigma gibi durmaktadır. Bilhassa ilk ve orta çağlarda Antik Yunan tıbbına dayandırılan tıp paradigmasının dört hılt anlayışı üzerine kurulu olması ve bu anlayışı Antik düşünürlere genelleme eğilimi bu algıyı desteklese de bazı Antik tıp metinlerinin incelenmesi Antik Yunan düşünürlerine genellenabilir tek bir hılt anlayışının olmadığını ortaya koymaktadır (Ağören, 2017). Bu genellenenin nesnesi olan ve düşünce tarihi içerisinde standart hılt anlayışı olarak anılagelen dört hılt kuramı esasen Hipokratesçi külliyyatta yer alan hılt yaklaşımlarından biridir. Aristoteles felsefesindeki hılt yaklaşımı ise bu Hipokratesçi yaklaşımdan önemli ölçüde farklılaşır (Jouanna, 2012c). Aristotelesçi melankoli anlayışını çözümlemek için öncelikle Aristoteles'in benimsediği hılt yaklaşımını incelemek gerek. Ancak bunu yaparken kara safra kavramının uyandırdığı bazı Hipokratesçi önyargıların ötesine geçebilmek ve Aristoteles'in hılt yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için önce Hipokratesçi hılt yaklaşımını açıklayacak, daha sonra da Hipokratesçi yaklaşımdan farklılaştığı noktaları tanıtarak Aristotelesçi yaklaşımı inceleyeceğim.

Hipokrates'in öğrencisi ve damadına atfedilen *İnsanın Doğası* (Polybus, 1978) adlı eserde yazar insan doğasının temelini oluşturan dört hılt sıralar. Bunu yapmasındaki amaç insan doğasının özünde teklik olduğu görüşüne karşı çıkmaktır. Antik Yunan düşüncesinde varlığın temeli sıcak-soğuk ve kuru-ıslak özellik

olmayan ve konuya ilişkin *Problemler* 30.1 kadar detay vermeyen *Parva Naturalia* (Aristoteles, 1931a), *Eudemus'a Etik* (Aristoteles, 1982) ve *Nikomakhos'a Etik* (Aristoteles, 2009) gibi metinleri ise buradaki tartışmaya sunacakları katkının sınırlı olması nedeniyle dışarıda bırakıyorum.

2 Burada doğal olanın karşısında yer alan kazara kavramı teleolojik olmayan, şansa/tesadüfe bağlı olarak gerçekleşen anlamını vermektedir.

3 Hılt kuramının Antik Yunan felsefesi öncesine dayanan tarihi için bk., Ertekin (2018).

ikilikleri olarak değerlendirilir. Bu özelliklerin farklı kombinasyonlarda birleşerek elementleri (ateş, su, toprak, hava) ve elementlerin de nihayetinde varlıkları oluşturduğu düşünülür. Ancak bu özellik ya da elementlerin nasıl birleştiği, nasıl ayrıştığı, hangi varlığın hangi özelliği ya da elementi ne oranda içerdiği gibi noktalarda farklı düşünürler arasında ayrışmalar görülür. İşte Polybus da *İnsanın Doğası*'nda bu meseleye kendi yaklaşımını getirerek insan doğasının bu dört elementin dengeli bir bileşiminden oluştuğunu iddia eder. Buna göre:

Eğer insan yalnızca tek bir bileşenden oluşsaydı acı olmazdı çünkü tek olanın durumunda incitecek başka bir şey yoktur. Diyelim acı hissetmesi mümkün oldu, bu durumda da şifanın tek olması beklenebilirdi. Oysa ki çeşit çeşit şifa vardır çünkü bedende etkileşim sonucunda anormal biçimde ısındığında, soğuduğunda, kuruduğunda ya da nemlendiğinde hastalıklara neden olan maddeler de çeşit çeşittir.⁴ (Polybus, 1978, s. 261)

Buna göre sağlık dengeden gelir ve insanın hastalanabiliyor olduğu gerçeğinin kendisi insan doğasının özünde teklik değil çokluk olduğunun ispatıdır. Çünkü teklik durumu dengesizliği doğurmaya elverişli değildir. Yine sağlığın korunması ya da hastalıkların iyileştirilebilmesi için önerilebilecek şifaların çeşitliliği de insan doğasının teklik değil çokluk barındırdığını ispatlar. Buna göre insan doğası çoğuluğa dayandığı için karmaşıktır ve farklı biçimlerde bozulabilir, dolayısıyla yine farklı biçimlerde sağaltılabilir. İnsanın özünde tek bir element olsaydı tüm hastalıklar o elementin korunumunu sağlayacak belli başlı yöntemlerle sağaltılabilirdi.

Polybus'un çoğulluk fikrini destekleyen önemli savlarından biri bileşenlerin niteliklerinin sabit oluşudur. Polybus'a göre örneğin kuru ve sıcak özelliklerinden oluşan bileşen soğuyarak ya da nemlenerek bozulmaya, yapısını yitirmeye elverişli değildir. Dolayısıyla örneğin bir bünyede sıcaklık özelliğinin azalmasından kaynaklanan hastalıkların temeli bu bileşenin sıcaklık özelliğinin bozulmasında değil soğukluk özelliği taşıyan başka elementler ile dengesinin bozulmasında aranmalıdır. İnsan doğasının yapı taşı olarak tek bir element ya da özelliğin alınması Polybus'un kuramı için elverişsizdir çünkü elementlerin özelliklerinin sabit olduğu varsayıldığında tek element fikri insan bünyesinde gerçekleşen niteliksel değişimleri açıklayamaz.

Polybus'un kendi hılt anlayışını geliştirdiği *İnsanın Doğası*'na göre tüm varlığın kökeninde olan dört özellik insan bedeninde farklı eşleşmeler gerçekleştirerek dört hıltı oluşturur (Polybus, 1978). Buna göre kan ıslak ve sıcak; sarı safra kuru ve

4 Antik metinlerden alınan tüm pasajlar metinlerin İngilizce çevirileri esas alınarak şahsım tarafından Türkçeleştirilmiştir.

sıcak; safra ise ıslak ve sıcak özelliklerinin bileşiminden oluşur. Tüm bu sıvılar insan vücudunda doğrudan gözlenebilen sıvılardır. Ancak bu üç sıvı tüm özelliklerin insan vücudundaki tüm olası eşleşmelerini kapsamaz. İnsan vücudunda gözlenen tüm sıvılar temel özellik eşleşmeleriyle açıklandığında dahi kuru ve soğuk bileşimine (yani doğada tezahür ettiği biçimiyle toprağın insan vücudundaki karşılığına) denk gelen bir sıvı bulunamaz. İşte bu noktada Hipokratesçi külliyatta zaman zaman safranın bozularak koyulaşması ile açıklanan bazı gözlemlerin kuru ve soğuk bileşiminden oluşan, nevi şahsına münhasır başka bir hılt ile açıklanması fikri Polybus için kuramsal bir çıkmazı cevaplayan olası bir çözüm olarak düşünülebilir. Bu hılt kara safra (melaina chole) olarak önerilir.

Bedende hiçbir zaman doğrudan gözlenmemiş olan kara safranın Hipokratesçi insan doğası anlayışında dört temel hılttan biri olarak kavramsallaştırılması bazı düşünürlerce bir muammadır. Bu noktada Polybus'un çoğulluk kabulü üzerine kurduğu kuramsal temel ayrı bir hılt olarak ele alınan kara safranın kavramsal doğuşunu anlamak adına da önemlidir. Polybus'un elementlerin değişmez özde oluşu ve sağlığın ancak bu elementlerin dengede kalmasına bağlı olduğu görüşüne dayanan hılt yaklaşımı kara safranın dördüncü temel hılt olarak ortaya atılmasını gerektirmiştir.

Melankoli ve kara safra (melaina chole) arasındaki terminolojik yakınlık göz önünde bulundurulduğunda bir düşünürün melankoliye yaklaşımını anlamanın o düşünürün hılt anlayışını kavramakla desteklenebileceği düşünülebilir. Melankoli Hipokratesçi tıpta doğal dengenin kara safra dolayısıyla bozulması sonucu geliştiği düşünülen rahatsızlıkları tanımlamak için kullanılır (Ağören, 2017). Beklenmedik duygudurum değişimleri de genellikle bu minvalde kara safranın neden olduğu melankolik rahatsızlıklar olarak değerlendirilir. Şimdi Aristotelesçi felsefede bu meselenin nasıl ele alındığını inceleyeceğim.

İlk olarak Aristotelesçi ve Hipokratesçi yaklaşımların kara safranın vücuttaki rolü açısından farklılaştığını söyleyebiliriz. Hipokratesçi hılt yaklaşımına göre kara safra (kan, balgam ve sarı safra ile birlikte) her insan vücudunda yer alan dört temel sıvıdan biridir. Bu sıvıların birbirlerine oranı oldukça önemlidir çünkü pek çok durumda dengesizliğin patolojik sonuçlar doğurduğu düşünülür. Örneğin yukarıda da belirttiğim gibi bu yaklaşım temel alındığında melankolinin gelişimi kara safranın yükselmesi ile ilişkilendirilebilir. Ancak Aristoteles'in melankoliyi ve insan bedenini klasik hılt merkezli açıklamaya dayandırdığını söylemek için yeterli sebep mevcut değildir. Aksine Eijk'e (2005) göre Hipokratesçi hılt yaklaşımının Aristoteles'i etkilememiş olması olasıdır çünkü *Hayvanların Kısımları Üzerine* 653'te Aristoteles balgam, sarı safra ve kara safrayı kanın yaşamsal öneme sahip

benzeşleri olarak değil; vücutta tutulmasından ziyade vücuttan atılması gereken dışkı benzeri artıklar olarak tanımlar. Dolayısıyla Aristoteles'e göre kara safranın vücuttaki doğal tutulumunun başlı başına bir patoloji olduğu düşünülebilir⁵ ve buna dayanarak da Aristotelesçi felsefede melankolik kavramının yüksek seviyede kara safra içerenleri değil; herhangi bir seviyede kara safra içerenleri tanımladığı söylenebilir. Dolayısıyla melankoli ve melankolik hastalıklar yüksek seviyede gözlenen kara safrayla değil; herhangi bir seviyede vücutta tutulmuş gözlenen kara safra ile ilişkili durmaktadır. Ancak bu durum kara safranın miktarının Aristotelesçi felsefede tamamen önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine,

[n]asıl ki insanların görünüşleri yüzleri olması bakımından değil; farklı tipte yüzleri olması bakımından ayrışır – kimisi güzeldir, kimisi çirkin, kimisininse belirgin bir özelliği yoktur ve bunlar normal karakterdedir – aynı şekilde kara safradan az miktarda bulunduranlar da normaldir ancak fazla miktarda bulunduranlar çoğunluktan farklılaşır. Eğer bu özellik aşırıysa o kişi fazla melankoliktir ve eğer bu karışım belli bir türdeyse o kişi anormaldir⁶ (Aristoteles, 1936, s. 165)

Yukarıdaki pasaj bizi Aristotelesçi kara safra anlayışı ile ilgili başka bir noktaya getiriyor: oran ve karakter. Bu pasajda anlatıldığına göre kişinin nasıl bir melankolik olduğunu vücutta tutulan kara safranın oranı ve karakteri birlikte belirliyor. Örneğin “aşırı ısının ortalama seviyeye gerilediği⁷ gözlemlenen kişiler de melankoliktir ama daha zeki ve daha az gariptirler” (s. 163) ve

Kara safranın hatırı sayılır oranda ve soğuk olarak gözlemlendiği kişiler halsiz ve aptalken aşkın oranlarda ve sıcak karakterli kara safra kişiyi çilgin, iyi huylu ya da neşeli ve arzu ve tutkudan kolay etkilenir hale getirir. Hatta bazıları daha konuşkan olur. (s. 163)

Yukarıda alıntılanan pasaj Aristoteles'in melankolik olmak ile kara safra arasında kurduğu ilişkiyi ortaya koyuyor. Bu pasaj gösteriyor ki Aristoteles Hipokratesçi düşünürlerden yalnızca kara safranın oranı konusunda ayrılmıyor; aynı zamanda karakteri konusunda da ayrışıyor. Hipokratesçi tıpta kara safra kuru ve

5 Burada doğal ve patolojik kavramlarının bir arada kullanılmasına için görünen ironi aşağıda Aristoteles'in doğa felsefesi bağlamında ele alınacaktır.

6 Burada “kara safradan az miktarda bulunduranlar da normaldir” ifadesi az miktarda kara safranın melankolik olma ile ilişkilendirilemeyeceği şeklinde yorumlanabilir ancak burada “normal”in “melankolik”in zıttı olarak değil melankolinin pek çok farklı tezahüründen biri olarak sunulduğu da düşünülebilir. Pasajın devamı (yani kara safra oranının aşırı yükselmesinin melankoliye sebep olmadığı ama halihazırda meydana gelmiş melankolinin şiddetini artırdığının ifade edildiği kısım) incelendiğinde bu ikinci yorum daha kuvvetli hale geliyor. Aşağıda başvurulacak bir sonraki pasaj da yine bu yorumu desteklemektedir.

7 Burada kara safranın ısısının düşmesinden mi yoksa aşırı ısınmış kara safranın miktarının azalmasından mı bahsedildiği net değildir.

soğuk olarak tanımlanırken *Problemler* 30.1'de sıcak ve soğğun düzensiz bir bileşimi olarak tanımlanıyor. Buna göre kara safra her ne kadar soğuk olsa da düzensiz doğası gereği ısınmaya da müsaittir. Özetlemek gerekirse Hipokratesçi tıpta kuru ve soğuk karakterdeki kara safranın aşkın seviyeye ulaştığı herkes melankoli geliştirir. Öte yandan Aristotelesçi felsefede ise herhangi bir oranda kara safra tutulumu sergileyen herkes melankoliktir.

Yukarıdaki pasajlar melankolinin olgusalılığına ilişkin ipucu vermesi açısından da önemlidir. Buna göre kişinin ne tür melankolik karakterler sergileyeceği kara safranın niteliğine göre değişir. Peki melankoli diye tanımlanan bu durum tam olarak nedir? Olgusal bir tanımını yapmak mümkün müdür? Takip eden bölümde bu soruları yanıtlamaya çalışacağım.

Aristotelesçi Felsefede Melankolinin Olgusal Tasviri

Melankoli Aristotelesçi külliyatta açıkça tanımlanmış olmadığı için bu kavramın olgular dünyasında neye tekabül ettiğini ortaya koymak kolay olmayabilir ancak *Problemler* 30.1 (Aristoteles, 1936) bu sorunu aydınlatmaya yardımcı olacak bazı pasajlar içermektedir. Melankolinin *Problemler* 30.1'de yapılan tasviri ağırlıklı olarak şarap ve kara safra arasındaki analogiye dayandırılır:

Kişi şarap içen birinin yavaş yavaş değiştiğini gözlemleyerek şarabın insanda her tür özelliğe sebep olabileceğini fark edebilir. Ayıkken sessiz ve sakin olan biri şarabın miktarının biraz artırılmasıyla konuşkan hale gelebilir. Daha da büyük miktarlar kişiyi daha açık sözlü ve cesur yapabilir ve devam ettikçe kişi atak hale gelebilir. Daha da fazla içtiğinde kişi önce kibirli ve sonra çılgın hale gelebilir ve çok büyük miktarlar onu gevşetir ve aptallaştırır, aynı çocukluklarından itibaren epileptik olanlar ve melankolik olmaya çok yaklaşanlar gibi. Dolayısıyla belli miktarlarda şarabın kişinin karakterini değiştirebilmesi gibi bazılarının kişisel özellikleri de o şekilde değişimlenebilir. Birinde kişinin içerek geldiği duruma diğeri doğal olarak gelir. (Aristoteles, 1936, s. 157)

Yukarıdaki pasaj bir önceki bölümün sonunda yer verilen pasajla paralellik göstermektedir. Her iki pasaj da melankolinin herkese genellenebilir olgusal bir tanımını yapmanın mümkün olmadığına işaret eder. Buna göre melankoli doğası gereği değişkendir ve melankoli deneyimi kişiden kişiye değişebilir. Hatta melankoli aynı kişinin farklı zamanlarda farklı deneyimlediği bir durum bile olabilir: “[melankolikler] bedenlerinin bu karışım ile ilişkisine göre farklı zamanlarda farklılaşabilirler. Melankolik karışım kendi içinde düzensizdir, aynı insanları da dengelessiz kıldığı gibi” (s. 163).

Sonuç olarak *Problemler* 30.1'e göre melankoli aşağıdaki gibi farklı, hatta bazen birbiriyile çelişkili özellikler doğurabilir. Buna göre melankolikler “konuşkan” (s. 163) ve “sessiz” (s. 159), “sıkıntılı”⁸ (s. 169) ve “neşeli” (s. 163, 167), “cesur” (s. 157, 159) ve “korkak” (s. 159), “zeki” (s. 163) ve “aptal” (s. 163), “uyuşuk” (s. 161) ve “atak” (s. 157), “açık sözlü” (s. 157), “kibirli” (s. 157), “dürtüsel” (s. 159), “ağlamaklı” (s. 159), “duygusal” (s. 159), “şehvetli” (s. 159), “romantik” (s. 159), “merhametli” (s. 159) ve intihara meyilli olabilirler. Dahası melankolide yukarıda bahsedilen karakterlere “delilik” de eşlik edebilir ya da damarların kalın ve belirgin hale gelmesi gibi fizyolojik belirtiler gözlemlenebilir. Bu çözümleme gösteriyor ki melankoli Aristotelesçi külliyatta sınırları kolayca belirlenebilir olgusal bir tanım ile betimlenemez. Bu anlayışa temel olan görüş melankoliklerin öngörülemez biçimde değişkenlik sergilediği yönündedir. Aristotelesçi külliyatın melankoliye ilişkin sistematik bir tasvir sunmaması melankoli olgusunun değişkenliğine yönelik bu anlayış mıdır yoksa meseleye semptomatolojik olmayan bir gözle bakıldığına mı delalettir sorusu tartışmaya açıktır.

Buraya kadar Aristotelesçi felsefede ele alındığı şekliyle melankoliyi hem Aristotelesçi hılt anlayışı çerçevesinde hem de olgusal tasvirine odaklanarak tanıtmaya çalıştım. Aşağıda ise *Problemler* 30.1'de melankoliye ilişkin sunulan bazı etimolojik açıklamaları temel alacağım ve bu açıklamaları Aristotelesçi felsefede yer alan doğa-kaza ve dört neden anlayışları temelinde yorumlamaya çalışacağım.

Doğa-Kaza, Dört Neden ve Melankoli

İkili Melankoli Kavramsallaştırması

Yukarıda kara safra tutulumu ile melankoli arasında bir ilişki olduğundan bahsetmiştim. Vücuttaki kara safra tutulumunun nasıl gerçekleştiği meselesi de *Problemler* 30.1'de (Aristoteles, 1936) ele alınan bir sorundur. Buna göre kara safranın vücuttaki tutulumunun altında yatan iki farklı süreç vardır: doğa ve kaza. İlk durumda kara safranın kişinin vücudunda tutuluyor olması doğası gereği gerçekleşir. İkinci durumda ise bunu dışsal nedenler tetikler; örneğin yanlış beslenme.

Her iki durumda da kişi vücudunda kara safranın tutuluyor olmasına bağlı olarak bazı melankolik özellikler sergiler. Ancak ilk durumdan farklı olarak ikinci durumda bu özellikler geçici niteliktedir. Kişinin doğasının bir parçasını teşkil eden yapısal özellikler olmaktan ziyade kişinin doğal gelişiminden sapmaya yol açan patolojik özelliklerdir çünkü kökenleri kişinin doğasına içkin değil dışsaldır: “Böyle bazı kişiler bedenlerinde kara safranın yükselişinden kaynaklı hastalıklar-

8 İngilizce çeviride “depressive” olarak geçen kavramı “depresif” sözcüğünün modern çağrışımlarından kaçınmak adına burada “sıkıntılı” olarak Türkçeleştiriyorum.

dan mustarip olurlarken diğerleri bu tip sorunlara doğaları gereği meyillidir” (s. 157). Metnin devamında yazar bu iki durumun birbirinden nasıl ayrıştığı açıklanmaya devam eder:

Çoğu durumda günlük alınan gıdalara bağlı olarak yükseldiğinde kara safra kişiyi karakter açısından farklılaştırmaz; yalnızca melankoli hastalıklarına yol açar. Ama bu karışımı vücutlarında doğaları gereği taşıyanlar tüm özellikleri birden geliştirirler. (s. 163)

Yukarıdaki pasajda iki tür melankolinin birbirinden ayrıştırıldığı açıktır ama mağdurların her iki durumda da melankolik olarak adlandırılabilmesi açık değildir. Her ne kadar metin boyunca yazar durumlarının patolojik mi doğal mı olduğuna bakmaksızın kara safra mağdurlarını melankolik olarak anmışsa da bunun gibi bazı özel durumlarda melankolik teriminin sadece melankolisi olmanın ötesinde melankolinin kalıcı bir karakter olarak taşınmasını ima eden, daha ayrıştırıcı bir anlama büründüğü göz ardı edilemez. Bu nokta bilhassa da aşağıdaki pasajda göze çarpar: “melankolikler hastalık sebebiyle değil doğaları gereği anormaldir” (s. 169).

Kara safra tutulumunun iki farklı kökenini ayrıştırarak (bir yanda doğa diğer yanda ise kaza) ve sonra da melankoliklerin hastalık yoluyla değil doğa yoluyla melankolik olduklarını belirterek *Problemler* 30.1’in yazarı melankolik kavramını kara safrayı patolojik sebeplerle tutan bedenleri tanımlamak için kullanmadığına işaret ediyor. Kara safranın tutulumunun doğa değil kaza yoluyla gerçekleştiği durumlarda da melankolik özellikler gözlemlenmektedir ancak bunlar kişinin karakteri haline gelmezler çünkü kökenleri kişinin doğasında değildir. “Şarap ya da beslenme kişinin özelliklerini kalıcı olarak değil kısa süreliğine sivirtir; doğa ise onları kişi yaşadığı müddetçe kalıcı kılar” (s. 159).

Diğer bir deyişle Aristotelesçi felsefede melankolik kavramının iki farklı kullanımını mevcut görünmektedir. Her ne kadar bu kavram çoğunlukla kara safra tutulumunun gerçekleştiği herhangi bir bedene işaret etse de bazı özel durumlarda kara safrayı doğası gereği tutan ve dolayısıyla da melankolik bir karaktere sahip olanları kasteder. Buna göre melankolikler melankoli özelliklerini doğası gereği sergileyenler ve dolayısıyla kalıcı bir melankolik karaktere sahip olanlardır.⁹ Bu durumda kişiyi melankolik kılan vücutta tutulan kara safranın niceliği ya da niteliği değil vücutta neden ve nasıl tutulduğudur. Dolayısıyla *Problemler* 30.1’de ortaya

9 Tellenbach (1980) da Aristoteles’in melankolik kavramının modern terminolojide bir tip kişiliğe tekabül edecek bir kalıcılık ima ettiği fikrini savunur. Bununla birlikte Jouanna (2012c) da Aristoteles’in melankolik kavramının hastalıktan ziyade mizaç olan melankoliye denk geldiği fikrini vurgular.

atılan melankoli taksonomisini anlayabilmek için aşağıda önce Aristoteles'in doğa, ruh edinimi ve dört neden anlayışlarını inceleyerek doğası gereği melankolik olma durumu ele alacağım. Ardından da Aristoteles felsefesinde yer alan kaza anlayışına odaklanarak melankolik hastalıklara yakalanma durumunu çözümleyeceğim.

Doğası Gereği Melankolikler

Fizik adlı eserinde Aristoteles (1929) doğayı şeylerin varlığına sebep olan nedenlerden biri olarak tanımlar. Buna göre canlı varlıklar (ve onların parçaları) ile dört element (ateş, su, toprak, hava) doğa gereği var olmaları bakımından diğer tüm şeylerden ayrışır. Doğa gereği var olan şeylerin, yani doğal şeylerin, en temel özelliği kendilerine içkin olarak yön alan bir değişim süreçlerinin oluşudur: “doğa kendisini özünde taşıyan varlıkların (ve yalnızca onların) hareket ve durağanlık prensibi ve nedenidir” (s. 109). Bu ifadeye dayanarak ateşin yukarıya, toprağın aşağıya doğru hareket etmesini ve suyun ısıtıldığında buharlaşmasını kendi doğalarıyla açıklayabiliriz. Öte yandan bir demir çubuğun da aşağıya doğru hareket ettiğini görebiliriz ancak bunun sebebi onun demir bir çubuk olması değil toprak içermesidir. Kendisi doğal bir varlık olmayan demir çubuk toprak içerdiği için hareket seyri toprağın doğasına tabiidir. “Doğası gereği melankolik olmak” ifadesini anlayabilmek için ise doğal şeyler çözümlemesinin ötesine geçmek ve Aristoteles'in canlı doğası kavramını dolayısıyla da ruh edinimi kavrayışını irdelemek gerekir.

Ruh Üzerine'de Aristoteles canlılar olarak tanımlanabilecek bir doğal şeyler kategorisinden bahseder: “Doğal varlıklar arasında bazıları vardır ki içlerinde yaşam mevcuttur, bazılarında ise yaşam bulunmaz. Yaşamdan kastımız kendi kendine beslenme ve büyüme ve benzer şekilde çözülmüzdür” (Aristoteles, 1931b, 412a-15). Buna göre tüm doğal varlıklar kendilerine içsel bulunan bir hareket ve durağanlık prensibi taşıyıcılar da tamamı büyüme ve beslenme prensibi taşımaz. Beslenme yoluyla büyüyen doğal varlıklar canlı varlıklar olarak tanımlanır. Büyümek ya da gelişmek yalnızca herhangi bir dışsal etki gerekmeksizin kendiliğinden gerçekleşen bir değişim seyri olması açısından önemli değildir. Aynı zamanda bir amaca doğru ilerleyen bir seyir olması açısından da önemli ve farklıdır: bir bebek herhangi bir şeye doğru büyümeyiz; yalnızca yetişkin bir insana doğru büyür. Grene ve Depew'a (2004, s. 9) göre bu gelişimin “amaca yönelik” bir doğası olduğunu ifade eder.

Aristotelesçi düşüncede canlı ve cansız varlıklar arasındaki bu farklılığın temeli canlıların ruhlu varlıklar olmasıdır. Buna göre Aristotelesçi felsefede ruhu olmak demek canlı olmak yani belli bir amaca yönelik ve belli bir form çerçevesinde büyümek ve çözünmek demektir. Aristoteles'in ruha atfettiği anlamı ifade edebilmek için kullandığı bir başka ifade ise “özel nelik”tir (Aristoteles, 1931b,

412b-12). Buna göre ruh bir canlının özü ya da özsel neliği; bir canlıyı örneğin bir yunusu diğer varlıklardan ayıran ve yunus yapan her şeyin bütünüdür.

Aristotelesçi felsefede bir varlığın neliğinin mahiyetinin neye karşılık geldiğini ya da Grene ve Depew'ün (2004, s. 6) deyimiyle “neden olduğu gibi olduğunu” açıklamak için başvurulan ilke dört neden ilkesidir. Aristoteles'e göre her bir şeyin varlığını açıklayan dört neden vardır: maddi, formel, fail, ereksel. Aristoteles'e göre bir şeyi oluşturan madde o şeyin varlığının ilk nedenidir. Form ise maddenin o şeye dönüşmek için aldığı biçime işaret eder. Örneğin bir baltanın maddi nedeni demir ise demirin balta olmak için aldığı şekil baltanın formel nedenidir. Söz konusu yapay şeyler olduğunda form ile maddenin birbirinden açıkça ayrışık olduğunu görürüz çünkü form maddenin içinde değil zanaatkarın zihninde yer alır. Maddenin şeye dönüşmesi zanaatkarın tahayyülündeki forma doğru gerçekleşir. Bu örnek üzerinden gidecek olursak üçüncü neden olan fail neden zanaatkardır çünkü maddeyi tahayyülündeki forma göre biçim alması yönünde harekete geçirir. Dördüncü neden ise ereksel nedendir. Bununla kastedilen, şeyin var olması ya da var edilmesinin altında yatan amaçtır. Buradaki örnek düşünülürse baltanın ereksel nedeninin parçalamak olduğu düşünülebilir ancak bu bağlama göre değişebilir çünkü nihai neden bir şeyin belli bir bağlam içinde neden var olduğuna gönderme yapar. Dolayısıyla bir bağlamda baltanın ereksel nedeni bir ağacı keserek yaşama son vermek olabilirken bir diğerinde tehlike anında mahsur kalmış bir canlıyı kurtarmak için parçalayarak yaşamı korumak olabilir.

Bu örnek söz konusu yapay şeyler olduğunda Aristoteles'in varlığı nasıl açıkladığını ortaya koyar ve yapay bir şeyin neliğinin nasıl dört sebebin bir araya gelmesinden doğduğunu gösterir. Bir balta demir yerine tahtadan yapıldığında balta değildir çünkü tahta bir baltanın ereksel nedeni olan parçalama işi için uygun bir ürün oluşmasını sağlayamaz.¹⁰ Benzer şekilde balta parçalamaya elverişsiz farklı bir formda tasarlandığında yine balta olmayacaktır çünkü yine ortaya çıkan varlık zanaatkarın zihnindeki ereksel neden ile örtüşmeyecektir. Ve son olarak baltanın fail nedeni olan zanaatkar olmadan da balta var olamaz çünkü parçalayabilmek amacıyla demiri balta şeklini almak için harekete geçiren bir neden zorunludur. Dolayısıyla bir şeyin nihai nedeni o şeyin neliğinin özü gibi durmaktadır ama aynı zamanda formu, maddesi ve faili de bu neliğin dışında

10 Burada balta formunda olan ama maddeselliği gereği baltanın ereksel nedeni olan parçalamaya müsait olmayan bir cismin hala balta olmayı sürdürdüğü düşünülebilir. Örneğin paslandığı için artık yeterince iyi parçalayamayan bir balta hala baltadır çünkü balta işlevi gösteremese bile balta olma amacıyla var olmuştur ve bir varlığın ereksel sebebi işleve indirgenemez, teleolojiktir. Öte yandan balta formunda bir cismin en başından tahtadan üretilmiş olması parçalama amacıyla var olmadığına işaret ettiğinden bu cismin balta değil balta benzeri bir varlık olduğunu söyleyebilmekteyiz.

düşünülemez çünkü örnekte görüldüğü gibi bir balta ancak bu dördü bir araya geldiğinde gerçekleşir ve var olur.

Canlı şeylerin altında yatan dört neden ilkesi ve bunların bir canlının neliği ile ilişkisi ise yapay şeyler için verilen örnekten önemli biçimde farklılaşır. Söz konusu olan bir balta olduğunda dört neden birbirinden ayrıştırılabilmeye müsaittir: Demirin balta şeklini alması için kendisine dışsal olan bir fail tarafından yine bu failin zihninde yer alan ve maddenin dışında bulunan bir ereğe ve forma doğru harekete geçirilmesi gerekir. Demir kendisini harekete geçiren bir fail olmadan asla doğal olarak baltaya dönüşmez çünkü balta formu ve ereği demire içkin değildir. Demir dışsal bir gücün amacı ve etkisi çerçevesinde pek çok farklı şeye dönüşebilir ama zorunlu olarak dönüşebileceği tek bir şey yoktur çünkü demir maddesi olabileceği şeylerin formundan ve ereğinden ayrıdır. Form, erek ve madde ancak bir fail tarafından bir araya getirilebilir. Canlılarda ise durum farklıdır çünkü canlı varlıklarda form ve erek maddenin kendisine içkindir. Buna göre bir yunusun var oluşunun altında yatan maddi neden dışsal bir nedene gereksinimsizdir yunusa (ve yalnızca yunusa) dönüşecektir. Çünkü canlılarda madde kendisine içkin olan forma ve forma içkin olan ereğe göre kendiliğinden hareket eder.

O halde yukarıdaki iki örneği karşılaştırarak canlı bir varlığın ruhu ile yapay bir varlığın neliği arasında önemli bir fark olduğu noktasına varırız. Ruh kavramı neliğin ötesine işaret eder çünkü yalnızca varlığın özüne değil aynı zamanda canlının amaç yönelimli gelişiminin kaynağına da işaret eder. Söz konusu yapay bir varlık olduğunda bu varlığın neliğinin maddesine dışsal olarak eklenmiş olduğunu görürüz. Söz konusu ruh olduğunda ise içsel bir prensipten bahsetmekteyizdir ki bu prensip dört nedenin bir füzyonu olup canlının neye doğru ve ne olarak geliştiğini ifade eder (Lennox, 2001). *Ruh Üzerine*'de Aristoteles varlığın formel ve ereksel nedenlerinin onun ruhunu teşkil ettiğini şu şekilde açıklar: “ruh, içinde potansiyel anlamda yaşam bulunduran bir canlının formunu oluşturacak özü olmalıdır” (Aristoteles, 1931b, 412a-20) ve ruh aynı zamanda o canlının ereksel amacıdır.

Doğa da zihin gibi yaptığı her şeyi bir şey için yapar ki bu o şeyin ereğidir. Hayvanlar söz konusu olduğunda bu şey ruha karşılık gelir ve bu şekilde o varlık doğanın düzenini takip eder. (415b-15)

Özetlemek gerekirse Aristoteles'e göre söz konusu canlı varlıklar olduğunda bu varlıkların kendilerine içkin bir hareket ve durağanlık prensibi olduğunu söyleyebiliriz ki bu prensip ruhtur ve canlı bir varlığın özünde doğal olan herhangi bir özelliğinin gelişimi bu prensip tarafından harekete geçirilir yani içsel bir kaynağı mevcuttur. Diğer bir deyişle doğa yalnızca bir varlığın hareketini sağlayan değil daha da önemlisi bu hareketin yönünü belirleyen içsel ilkedir. Dolayısıyla nasıl ki

yetişkin bir insan olmak bir yenidoğanın doğal gelişiminin ereğidir; melankolik olmak da bazı bireyler için böyledir çünkü bu bireyler için melankoli ruhun harekete geçirdiği doğal bir özellik olarak tanımlanmıştır.

Bu noktada Aristoteles'in melankoli kavramının doğa anlayışı çerçevesinde çözümlemesi sırasında karşılaşılan önemli bir gerilimden söz etmek gerekir. Daha önce de bahsettiğim gibi ister doğal ister patolojik olsun melankoli düzensiz bir olgudur ve yalnızca bireylerarasında değil tek bir bireyde dahi tutarsız ve düzensiz sonuçlar doğurur. Bu tür bir düzensizlik ve öngörülemezlik Aristoteles'in doğa anlayışıyla çelişir durmaktadır çünkü Aristotelesçi felsefede doğa, bireyin tüm fiziksel ve davranışsal dışavurumlarının altında yatan içsel bir prensibe, bir öze karşılık gelir ve dolayısıyla da düzeni ve öngörülebilirliği ima eder. Grene ve Depew (2004, s. 7) da benzer bir iddiada bulunurlar: "doğal varlıklar içsel bir hareket ve durağanlık prensibi taşıdıklarından davranışları bir dereceye kadar öngörülebilir ve düzenlidir". Dolayısıyla bahsi geçen gerilim şu şekilde ifade edilebilir: Nasıl oluyor da kendi içinde öngörülebilir bir ilke olan doğa düzensiz ve tutarsız bir olgu olan melankoliye kaynaklık edebiliyor?

Bu gerilimi rahatlatmanın bir muhtemel yolu, doğal melankoli gibi doğa yoluyla var olan varlıkların oluşuna kaynaklık etmesi açısından özün kavramsal temeline inmektir. Aristotelesçi felsefede canlı varlıklarda form ve maddenin bütünselliği göz önüne alındığında, özün ima ettiği temel şeyin bir bireyin biyolojik varlığı ve gelişimi olduğu söylenebilir. Başka şekilde ifade edecek olursak melankoli durumunda içsel bir prensibin kaynaklık ettiği olgu maddenin kara safra içeriğidir, doğrusal olarak melankolik karakterin oluşumu değil. Dolayısıyla doğa kavramının ima ettiği düzen doğal melankoli olgusu ile çelişmez: eğer bir bireyin ruhu melankoliyi içkin olarak bulunduruyorsa bu o bireyin maddesinde doğası gereği kara safra bulunacağı öngörüsüne işaret eder. Kara safraya bağlı olarak gelişen davranışsal çıktılar ikincildir ve doğa prensibinin bunlara kaynaklık ediyor olması gerekmez.

Ancak bu yaklaşım oldukça sorunludur çünkü Aristotelesçi felsefede formun maddeye indirgenebileceği çıkarımına götürür ki bu sorunlu bir Aristoteles yorumudur (Gotthelf ve Lennox, 1987). Bu indirgemeci bakış açısı melankolinin bütünselliğinin teleolojik olmayan bir açıklamasını sunar. Teleolojik olanın kara safra tutulumu olduğunu iddia eder ve melankoli olgusunun düzensiz tecellilerini ruhun, dolayısıyla doğanın dışında kavramsallaştırır. Buna göre nasıl ki bir balta paslansın diye yapılmamıştır ama demirden yapıldığı için paslanır; melankolik kişi de maddi doğasının bir sonucu olarak düzensiz ve öngörülemez bir karakter sergiler, yoksa bu tecelli ereksel nedeninin bir parçası olduğundan değil. Bu iki örnekte de çıktı (yani paslanma ve melankoli) doğrudan maddeden kaynaklanır ve o şeyin

(baltanın ve melankolik kişinin) var oluş sebebi değildir. Eğer durum bu olsaydı kara safranın vücuttaki doğal tutulumu boşa yani ereksiz olmuş olurdu ki bu çok açıkça Aristoteles'in doğa anlayışıyla çelişir.¹¹

Yukarıda mukayese edilen iki örnek arasında esasen çok önemli ve benzeşimi oldukça sorunlu kılan bir farklılık mevcuttur: Balta olmak demire içkin değildir dolayısıyla baltanın balta olduğu için değil demirden yapıldığı için paslandığı doğrudur. Diğer yandan canlı varlıklarda madde ve form bütünsel olarak birbirine içkindir. Bir canlının maddesi onun belli bir forma doğru büyümesine elverişlidir ve tek başına yeterlidir. Dolayısıyla doğası gereği melankolik olan bir kimsede onu melankolik yapan her şey formuna içkindir. Kişinin dengesiz melankolik karakteri her ne kadar doğrudan maddi bir nedene dayansa da (aynı baltanın paslanması gibi) bu maddi nedene indirgenemez biçimde formeldir ve dolayısıyla ruhuna içkindir.

Daha uygun bir analogi istiyorsak melankolik karakter ve kara safra ilişkisini bir organ ile fonksiyonu arasındaki ilişki ile karşılaştırabiliriz. Örneğin görme yetisi göze sahip olmanın teleolojik olmayan bir yan ürünü değildir. Diğer bir deyişle Aristotelesçi felsefede bir insan gözü olduğu için görme yetisine sahip olarak anlaşılmaz. Aksine bir insan görmesi gerektiği için göze sahiptir. Aristoteles *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de der ki "doğa enstrümanı fonksiyona uydurur, fonksiyonu enstrümana değil" (Aristoteles, 2001, s. 111). Buna binaen Aristotelesçi felsefede melankolik özellik ve davranışların kara safra tutulumunun bir yan ürününden ibaret olarak anlaşılmadığını; tam tersi melankoliklerin melankolik olmaları ereği ile kara safra tutulumu sergiler olarak anlaşıldıklarını iddia edebiliriz. Nasıl ki göz görebilmek adına gelişir, kara safra da melankolik olmak adına vücutta tutulur. Dolayısıyla da kara safradan kaynaklı olarak hastalanmanın aksine patolojik değildir. Sonuç olarak bu yolu izlediğimizde doğanın düzenli ve öngörülür olmasına karşın doğal melankolinin düzensiz ve öngörülemez oluşu arasındaki gerilim çözülmeye kalır.

Söz konusu gerilimi rahatlatmanın bir başka yolu ise Eijk'in (2005, s. 151) önerdiği "bünyesi gereği rahatsız" kavramına başvurmaktır. Eijk'e göre Aristotelesçi melankolik kavramına hâkim olan bu gerilim belki de bünye ve rahatsızlık arasında bir tezatlık olmadığını göstermektedir. Buna göre bazı bünyeler doğaları gereği rahatsızlık sergilerler: hasta olmasalar dahi rahatsızdırlar. Bu yorumu temel alarak melankolik doğanın tanımlanabilir, sınırları belirlenebilir bir olgu olması açısından değil ama doğal olarak düzensiz ve yordanamaz olması açısından belli bir tutarlılığı olduğundan söz edilebilir. Yine de *Problemler* 30.1'de (Aristote-

11 Bk., *Hayvanların Kısımları Üzerine* (Aristoteles, 200, s. 47).

les, 1936) melankolik olmanın bir kişinin telosu olabileceğine dair doğrudan bir önerme olmadığını belirtmekte fayda var. Bu iddianın önünü açan şey *Problemler* 30.1'de doğanın melankolik karakterin bir kaynağı olarak tanımlanmasıdır. Buna göre melankolik karaktere sahip olmak kazara değil doğal olarak gerçekleşmesi bakımından teleolojiktir. *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de ileri sürülen ünlü önermeye göre "Doğa hiçbir şeyi boşa ya da sebepsiz yapmaz" (Aristoteles, 2001, s. 47). Gotthelf'in (1987) de belirttiği gibi Aristoteles'in doğa felsefesinde organik gelişim hep bir ereğe doğru olarak anlaşılmalıdır. Haliyle doğal olarak melankolik bir karaktere sahip olmak kişinin telosunun bir parçası gibi görünmektedir.

Bunun yanı sıra bu iddia Aristoteles'in ruh ve beden kavrayışı temelinde de desteklenebilir. *Ruh Üzerine*'de ileri sürüldüğü gibi ruh ve beden öyle iç içedir ki kazara değil de doğal olarak sahip olunan herhangi bir fiziksel özelliğin muhakkak kişinin özünde, ruhunda bir kökeni vardır (Aristoteles, 1931b). Buna göre ruh amacını gerçekleştirmek için her zaman bir bedene ihtiyaç duyar ve aynı şekilde tersi de geçerlidir: doğal süreçlerle oluşmuş herhangi bir fiziksel olgunun ruha içkin olması gerekir. Lennox'un (2009) da belirttiği gibi Aristoteles'in doğa felsefi canlı varlıkların materyal ve formal boyutlarına ayrıştırılmasını barındırmaz.

Aristotelesçi felsefede doğa kavramının her zaman formal, fail, ereksel ve materyal nedenlerin iç içeliğini ima ettiğini düşünürsek bu anlayışın doğal melankoli kavramına da uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Melankoli her zaman kara safranın tutulumunu kapsar ancak söz konusu olan doğal melankoli olduğunda kara safranın bedendeki tutulumunun kişinin telosunda öngörüldüğü anlamına gelen özel bir temel söz konusu olmalıdır.

Kazara Melankolikler ya da Melaina chole (kara safra) Nedeniyle Hastalananlar

Doğası gereği melankolik olmak kavramını incelediğime göre şimdi kara safra yüzünden hastalanma durumunu tanımlayabilirim. Bu amaca ulaşmak için önce patolojik melankoli kavramının içeriğini netleştireceğim. Ardından Aristoteles'in kaza anlayışını özetleyeceğim ve son olarak da patolojik melankoliyi doğal melankoli ile karşılaştıracam.

Daha önceden belirttiğim gibi patolojik melankoli kavramı kara safranın vücuttaki tutulumunun dışsal nedenlere bağlı olarak gerçekleştiği durumları kapsar. Ruhun değil dışsal nedenlerin kaynaklık ettiği melankolik özellikler *Problemler* 30.1'de bir hastalığın semptomları olarak ele alınır. Bu melankolinin kendisinin Aristotelesçi düşüncede zorunlu olarak bir hastalık kategorisine denk gelmesinden değil daha ziyade dışsal bir nedenin kaynaklık ettiği melankolinin kişinin doğa-

sından bir sapmaya denk gelmesindedir. Doğa dışı bir sebepten kaynaklandığında melankolinin kazara gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Kazara melankolik olmanın ne anlama geldiğini anlayabilmek için öncelikle Aristotelesçi düşüncede benimsendiği şekliyle kaza kavramından bahsedeceğim sonra da bu kavramın bize patolojik melankoliyi anlamada nasıl yardımcı olabileceğini tartışacağım.

Kaza kavramı Aristoteles'in *Fizik* (1929, s. 151) adlı eserinde doğal bir değişimin işleyişini dolayısıyla da sonucunu farklılaştıran bir olay olarak açıklanır. Aristoteles bu kavramı daha da iyi açıklayabilmek için bir sebepten bir yere giden ve gittiği bu yerde tesadüfen kendisine borcu olan birisiyle karşılaşan ve karşılaşmışken de borcunu tahsis eden birinin örneğini verir. Bu örnekte her ne kadar söz konusu mekâna gitme davranışı borcun tahsis edilmesi sonucunu doğurmuş olsa da bu sonuca doğal olarak değil kazara ulaşılmıştır çünkü kişi o mekâna bu amaca ulaşmak ereği ile gitmemiştir. Dolayısıyla eylemin sebebi kendine içkin değildir ya da bir başka deyişle eylemin sebebi eylemin ereksel sebebi değildir.

Daha önce bahsettiğim gibi *Problemler* 30.1'de "kara safra nedeniyle hastalanma" durumu doğanın karşıtı olan kaza kavramına başvurularak izah edilir. Buna göre bu koşullarda melankolik olmak kişinin doğasına içkin değildir aksine kişinin doğasının işleyişinde araya giren ve bu işleyişin yönünü değiştiren dışsal sebeplere bağlıdır. Melankolik karaktere sahip olma durumu ile melankoli hastalığına yakalanma durumlarının anlamını ifşa etme gayesinde olan bu çözümleme bu iki durumun altlarında yatan nedenin doğası hesaba katıldığında birbirinin zıttı olduğunu ortaya koyuyor. Buna göre kara safra yüzünden hastalanma durumu yalnızca ve yalnızca kazara gerçekleşebilecek patolojik bir durumu ve dolayısıyla da kişinin doğasından bir sapmayı teşkil etmesi açısından diğer başka hastalıklarla benzer. Lennox'un (2001) kelimeleriyle kazara gerçekleşen melankoli durumunda "sürecin sonunda ortaya çıkan sonucun sürecin [ereksel] nedeni olmadığını" (s. 238) söyleyebiliriz. Doğası gereği melankolik olma durumu ise her açıdan bu anlatılan durumun tam tersidir: dışsal bir etki tarafından tetiklenmek şöyle dursun kişi tam da kendi doğasının gerektirdiği şey bu olduğu için melankoliktir. Yine Lennox'a (2001) dayanarak doğal melankoli durumunda sürecin sonucu olan melankolik karakterin kendi oluşumunun nedeni, bir formun bedenlenmesi ya da maddeleşmesi olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç Yerine: Psikopatoloji Taksonomisine Aristotelesçi bir Yaklaşım Mümkün mü?

Psikopatoloji taksonominin tarihine ilişkin literatür incelendiğinde 19. yüzyılda depresyon ve şizofreni arasında önerilen ayrımın bir mihenk taşı olarak değerlendirildiğini ve bu sınıflandırma öncesinde ortaya atıldığı haliyle melankoli

kavramının sınıflandırılmamış ve tanımlanma gereği duyulmamış genel bir deliliğe işaret ettiği fikrinin öne çıktığını görüyoruz (örn. bkz. Berrios, 1988). Aristotelesçi melankoli anlayışına ilişkin yukarıda sunulan inceleme de antik melankoli anlayışına uygulanmış sistematik bir semptomatoloji olmadığını doğrular niteliktedir. Ancak bu, söz konusu yaklaşımın taksonomik olmadığı anlamına gelmez. 19. yüzyılda depresyon ve şizofreni arasında çizilen ayrımın psikiyatri tarihi açısından semptom merkezli bir taksonomi anlayışının başlangıcı olarak düşünülebileceğine katılıyorum.¹² Ancak bununla birlikte Aristotelesçi melankoliye ilişkin bu inceleme psikopatolojik taksonominin tarihinde bu semptomatik yaklaşımın da öncesine uzanan etimolojik bir yaklaşıma işaret etmektedir. Buna göre melankolik semptomlar çok çeşitli olabilir ve bu semptomların niteliği o melankoli vakasını tanımlama açısından önemli değildir. Öte yandan söz konusu vakanın nasıl ortaya çıktığı ve nasıl bir kökene dayandığı hem prognostik açıdan hem de tedavinin düzenlenmesi bakımından belirleyici öneme sahip bir sınıflandırma sisteminin temeli olarak düşünülebilir.

Günümüzde psikiyatrik sınıflandırmaya çeşitli yaklaşımların mevcudiyetinden söz edilebilir. Batı tıbbının kurumsallaştığı Türkiye gibi ülkeler için merkezi önem teşkil eden DSM 5 (APA, 2013) ve ICD 11 (WHO, 2018) gibi sistemlerin semptomatolojik yaklaşıma ağırlık vermekle birlikte bunu etimolojik yaklaşımla desteklediğini görürüz. Bununla birlikte nöropsikiyatri alanında artan sayıda çalışma psikopatolojik olguları biyotipler olarak ele alabilmeyi mümkün kılacak olanakları araştırmaktadırlar (örn. bkz. Krishnan, 2008; Williams, 2016, 2017).

Bugün semptomatolojiyi tamamen göz ardı eden bir psikopatoloji taksonomisinin klinik pratik için ne kadar faydalı olacağı tartışmalıdır. Mevcut anaakım sınıflandırma sistemlerinin semptomatoloji ağırlıklı olmasına rağmen bu sistemlerin dahi pratisyenleri etkin tanıya yönlendirecek tarifi sunmada yetersiz kaldığına ilişkin tartışmalar mevcuttur (Clarke vd., 2008). Dolayısıyla bu makalede yapmaya çalıştığım çağdaş semptomatolojik taksonomiye bütünüyle eleştirmek değil. Daha ziyade Aristotelesçi melankoli anlayışından yola çıkarak psikopatoloji sınıflandırmasına uygulanan etimolojik yaklaşımın kuvvetlendirilmesinin ne anlama gelebileceğini tartışmak.

Aristotelesçi felsefede doğal olarak ve kazara gelişen melankoli arasında yapılan ayrımın doğanın teleolojik yani amaçsal niteliğinde yattığını belirtmiş-

12 Berrios (1988) 19. yüzyılda ortaya çıkan taksonomi yaklaşımının ruhun zihinsel ve duygusal kapasitelerinin ayrıştığı dolayısıyla hastalıklarının da ayrışması gerektiği varsayımına dayandığını belirtir. Bu taksonomi yaklaşımı esasında etimolojik bir yaklaşım olarak düşünülebilir ancak psikiyatri tarihinin seyrine baktığımızda semptomatolojik bir yaklaşıma evrildiği görülmektedir.

tim. Buna göre bazı durumlarda melankoli kişinin telosuna içkindir ve bu durumlarda kişi melankolik olması gerektiği için melankoliktir. Peki bu yaklaşım çağdaş psikopatoloji anlayışımıza herhangi bir ışık tutabilir mi? Bu soruyu sorarken kaderciliğe/belirlenimciliğe vurulabilir imalara yol açmak ya da psikopatoloji deneyimlerinin olağandışılığını göz ardı etmek niyetinde olmadığımı altını çizmek istiyorum. Bir başka çalışmamda depresyonun işlevsiz bir sosyal sistem içerisinde konumlanmış bir duygulanım stili olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını tartışmış; izolasyon ve hissizlik gibi depresif öğelerin işlevsiz bir sosyal sistemden geri çekilen bireyin bedenlenmiş deneyimleri olarak okunabileceği durumlar olduğundan söz etmiş; Butler'ın (2015) gay melankolisini bunun bir örneği olarak tartışmıştım (Ağören, 2022). Söz konusu depresyon anlayışı bu makaleye konu olan Aristotelesçi teleoloji merkezli etimolojik taksonomi yaklaşımının günümüz için uygulanabilirliğini destekleyen bir örnek olarak ele alınabilir. Şimdi bu iddiayı açımlayacağım.

Yukarıda bahsettiğim çalışmamda zihni ontolojik anlamda bireye indirgenen, öznel ve içsel olarak tanımlayan klasik anlayışın karşısında yer alan dışsalcı yaklaşım ile bakıldığında psikopatolojinin de birey-çevre sisteminin indirgenemez bir çıktısı olabileceğini öne sürmüştüm. Bu dışsalcı anlayışa göre duygulanım bireyin çevreyle etkileşimine yönelik bedenlenmiş bilgi sağlar. Fonksiyonel sosyal sistemler birey ve çevre arasındaki uyumun sürekli olarak yeniden kurulmasına olanak tanıyan esnek yapıda sistemlerdir ve bu gibi sistemlerde çevre bireyin duygulanım deneyimine tepki verir. Disfonksiyonel sosyal sistemlerde çevre bireyin gündelik duygulanım deneyimleri ile dönüşmeye elverişsiz, katı yapıdadır. Depresyon deneyimi bazı durumlarda bu gibi bir sosyal sistemin ürünü olarak değerlendirilebilir ve bireyin gündelik duygulanımını işlevsiz kılan bir sisteme karşı bedenlenmiş bir geri çekilme sergilemesi olarak yorumlanabilir (Ağören, 2022).

Aristotelesçi perspektiften bakıldığında bu tip psikopatoloji deneyimlerini sistemin doğasına gömülü ve amaçsal olarak okuyarak bunları "kazara" gelişen, teleolojik olmayan deneyimlerden ayrı sınıflandırmak mümkün olabilir. Böylesi bir sınıflandırma bilhassa tedavi yönteminin kararlaştırılması noktasında yönlendirici olabilir ve psikofarmakolojik ve psikoterapik (kişisel terapi, aile ve ilişki terapisi vb.) yöntemlerden hangisinin duruma daha uygun olduğunun belirlenmesine katkı sağlayabilir. Bu taksonomik yaklaşımın nasıl geliştirilebileceği ve klinik pratiğin hangi aşamasında ve nasıl uygulanacağı gibi soruların yanıtlanması klinisyenlerin deneyimlerine ve bakış açılarına yer veren ampirik çalışmaları gerektirmekle birlikte bu makalede sunmaya çalıştığım anlayış bu minvalde yapılabilecek olası çalışmalar için bir dayanak noktası oluşturabilir.

Kaynakça

- Ağören, G. C. (2017). *Exploring the ontological ground underlying the conceptualization of depression*. (Doktora Tezi). The University of Exeter, Exeter.
- Ağören, G. C. (2022). Understanding depressive feelings as situated affections. *Emotion Review*, 14(1), 55-65. <https://doi.org/10.1177/17540739211057846>
- Amerikan Psikiyatri Birliği. (2014). *DSM-5 Tanı ölçütleri başvuru elkitabı*, (çev. E. Köroğlu). HYB Yayıncılık.
- Aristoteles. (1929). *Physics* [Fizik]. Vol. 1, (çev. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford). Heinemann.
- Aristoteles. (1931a). *Parva naturalia*, (çev. J. I. Beare & G. R. T. Ross). *The works of Aristotle*. VOL. 3 (editör: W.D. Ross, içinde). Clarendon Press.
- Aristoteles. (1931b). *On the soul* [Ruh Üzerine], (çev. J. A. Smith). *The works of Aristotle*. VOL. 3, (editör: W.D. Ross, içinde). Clarendon Press.
- Aristoteles. (1936). *Problems* [Problemler], (çev. W.S. Hett). *Problems XXII-XXXVIII & Rhetorica ad Alexandrum*. Vol. 2 (editörler: T. E. Page, E. Capps, & W. H. D. Rouse, içinde). Heinemann.
- Aristoteles. (1982). *Aristotle's Eudemian ethics* [Eudemos'a etik], (çev. M. Woods). Clarendon Press.
- Aristoteles. (2001). *On the parts of animals* [Hayvanların kısımları üzerine], (çev. J. G. Lennox). Clarendon Press.
- Aristoteles. (2009). *The Nicomachean ethics* [Nikomakhos'a etik], (çev. D. Ross). Oxford University Press.
- Berrios, G.E. (1988). Melancholia and depression during the 19th-century: a conceptual history. *British Journal of Psychiatry*, 153(SEP), 298-304.
- Bousquet, J. (1967). *Traduit du silence*. NRF Gallimard.
- Butler, J. (2015 [1997]). *İktidarın psikik yaşamı*, (çev. F. Tütüncü). Ayrıntı.
- Clarke, D. M., Cook, K., Smith, G. C., & Piterman, L. (2008). What do general practitioners think depression is? A taxonomy of distress and depression for general practice. *The Medical Journal of Australia*, 188(S12), S110-S113. <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.2008.tb01872.x>
- van der Eijk, P.J. (2005). *Medicine and philosophy in classical antiquity: Doctors and philosophers on nature, soul, health and diseases*. Cambridge University Press.
- Ertekin, C. (2018). *Tıbbın öyküsü*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gotthelf, A. (1987). Aristotle's conception of final causality. *Philosophical issues in Aristotle's biology*, (editörler: A. Gotthelf & J. G Lennox, içinde 204-242). Cambridge University Press.
- Gotthelf, A. & Lennox, J. G. (1987). Teleology and necessity in nature- Introduction. *Philosophical issues in Aristotle's biology*, (editörler: A. Gotthelf & J. G Lennox, içinde 199-203). Cambridge University Press.
- Grene, M. & Depew, D. (2004). *The philosophy of biology: An episodic history*. Cambridge.

- Jouanna, J. (2012c). At the roots of melancholy: Is Greek medicine melancholic? (çev, N. Allies). *Greek medicine from Hippocrates to Galen: Selected papers* (editör: P. J. van der Eijk, içinde 229-258). Brill.
- Krishnan, K. R. (2008). Towards a scientific taxonomy of depression. *Dialogues in clinical neuroscience*, 10(3), 301-308. <https://doi.org/10.31887/DCNS.2008.10.3/krkrishna>
- Lennox, J. G. (2001). *Aristotle's philosophy of biology: Studies in the origin of life sciences*. Cambridge University Press.
- Lennox, J. G. (2009). Form, essence, and explanation in Aristotle. *A companion to Aristotle* (editör: G. Anagnostopoulos, içinde 348-367). Blackwell Publishing.
- Polybus (1978). The nature of man [İnsanın doğası], (çev. J. Chadwick & W. N. Mann). *Hippocratic writings*, (editör: G. E. R. Lloyd, içinde s. 260-271). Penguin.
- Radden, J. (2000). *The nature of melancholy: From Aristotle to Kristeva*. Oxford University Press.
- Tellenbach, H. (1980). *Melancholy: History of the problem, endogeneity, typology, pathogenesis, clinical considerations*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Williams L. M. (2016). Precision psychiatry: a neural circuit taxonomy for depression and anxiety. *The lancet. Psychiatry*, 3(5), 472-480. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(15\)00579-9](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(15)00579-9)
- Williams L. M. (2017). Defining biotypes for depression and anxiety based on large-scale circuit dysfunction: a theoretical review of the evidence and future directions for clinical translation. *Depression and anxiety*, 34(1), 9-24. <https://doi.org/10.1002/da.22556>
- World Health Organization. (2018). *International classification of diseases for mortality and morbidity statistics (11th Revision)*.