

T.C.
DICLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS

ARİSTOTELES’TE ETİK VE SİYASETİN ÖZNESİ OLARAK İNSAN

NURTEN ÖZTANRIKULU
271309

Tez Danışmanı
YRD. DOÇ. DR. BÜLENT SÖNMEZ

DİYARBAKIR
2009

T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS

ARİSTOTELES'TE ETİK VE SİYASETİN ÖZNESİ OLARAK İNSAN

NURTEN ÖZTANRIKULU
271309

Tez Danışmanı
YRD. DOÇ. DR. BÜLENT SÖNMEZ

DİYARBAKIR
2009

ÖZET

Hangi felsefi etkinlik ya da hangi felsefi uğraş olursa olsun, her birinin temelinde bir “insan” tasarımı ya da insanı anlama çabası vardır. İnsan ve insan ile ilgili olanın her türlü araştırmasının etik ve siyaset gibi değerler alanıyla doğrudan bağlantılı olduğu, bunlardan sıyrılmanın mümkün olmadığı Aristoteles felsefesinde insanın neliği, insanın ruhsal yanı temelinde açıklanmıştır. İnsanı, ruhu sebebiyle insan olarak kabul etmek onu tür olarak kabul etmektir ki bu, Aristoteles felsefesinde açıkça görülesi bir belirlenimdir. Diğer canlılarla ortak yanların ayırt edici olmaması sebebiyle “insan”ı onlardan ayıran akılsal yan, insanın doğasına ayrı bir türsellik vermiştir.

İnsanın, insan-olmayan ile açıklandığı Aristoteles felsefesinde tek ayırıcı olan akıl değil, aynı zamanda akla uygun eylem ve etkinliklerdir. Bu sebeple Aristoteles felsefesinde insanın neliği onun etik ve siyasetinden ayrı değildir; nitekim insan ilişkilerinin söz konusu olduğu yerde etik ve siyaset gibi alanların varlığı kaçınılmazdır. Yani Aristoteles felsefesinde insanın ne olduğu araştırıldıkça ya da doğasını oluşturan şeyin onu ayırt edici kılması bakımından anlamı araştırıldıkça, bunun pratik yaşamda karşılığı ve onu özne kılan şeyin neliği de araştırılmış olacaktır.

Anahtar Sözcükler: İnsan, Doğa, Ruh, Beden, Akıl, Etik, Ahlak, Erdem, İşlev, İyi, Siyaset Felsefesi, Yaşam.

ABSTRACT

Whatever philosophical activity or practice, in its ground there is a “human” representation or an effort to understand human. In Aristotle’s philosophy, for which everything about human cannot be separated from values sphere, including ethics and politics, whatness of human is explained in respect to its soul. It is an obvious determination that human is human because of its soul means to accept human as species in Aristotle's philosophy. Due to the common features are not distinctive, the rational part which separates human from other livings makes human as a different species.

In Aristotle’s philosophy, according to which human is explained with regard to non-human, the only distinctive feature is not reason but also conducts and activities of soul in accord with reason. Therefore for Aristotle’s whatness of human cannot be separated from ethics and politics. Thus insofar as it is searched what human is, and the nature distinct it, practical aspect of this in everyday life and what makes it subject will be searched.

Key Words: Human, Nature, Soul, Body, Reason, Ethics, Moral, Virtue, Function, The Good, Political Philosophy, Life

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından.....FELSEFE.....
Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS olarak kabul edilmiştir.

Başkan (imza)
:.....
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Üye (imza)
:.....
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Üye (imza)
:.....
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Üye (imza)
:.....
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Üye (imza)
:.....
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçene öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

.....
Akademik Ünvan, Adı-Soyadı
Enstitü Müdürü
(Mühür)

ÖNSÖZ

Gerek Batı dünyası gerek İslam dünyası tarafından önemli bir filozof olarak kabul edilen Aristoteles, aslında tüm insanlık ve düşüncenin kendisi için önemli bir filozoftur. Her dönemde, her konuda yapılan çalışmalarda Aristoteles'i okumanın gerekliliği bu düşüncemizin kanıtıdır. Günümüzde Aristoteles üzerine yapılan çok sayıda felsefi ve akademik çalışmalar Aristoteles'in hala anlaşılmayı bekleyen birçok yanının olduğunu ve bu da Aristoteles felsefesinin nasıl bir derinliğe sahip olduğunu gösterir niteliktedir.

Merak eden, araştıran, sorgulayan insanın her şeye yönelirken kendisine yönelmemesi söz konusu olamaz; aksine felsefe tarihi, insanın kendini sorgulamasının her zaman ve her yerde olduğunu gözler önüne serer.

Bir felsefe çalışması, felsefe tarihine dalmadan, onda derinlemesine bir incelemede bulunmadan yapılamaz. Felsefe tarihine yönelik kendi okuma biçimimiz bizi, insanın neliği probleminde Aristoteles'e ve değerler alanına götürmüştür. Ancak Aristoteles'in anlaşılması bakımından kendisinden önceki felsefelerde açık ya da örtük olarak yer alan insan anlayışlarını araştırmak gerekir. Bu sebeple tezimizin birinci bölümü Antik Yunan felsefesinde Aristoteles öncesi insan anlayışına genel bir perspektif sunmak amaçlı yazılmıştır.

Birinci bölümde evrenin bir parçası olan insanın eksik ve kusurlu bir varlık olduğu, insanlar arasında, bazılarının insan olarak kabul edilip bazılarının kabul edilmediği hatta insan olarak kabul edilenlerin neden insan olarak kabul edildiği düşüncesi ile oluşmuş "bireysel insan"a varabilecek tasarımlar betimlenmiştir ki bu, Aristoteles felsefesinde "insan"ın *tür olarak* ele alındığı felsefi perspektifin izlerini taşır.

Sistematik bir filozof olan Aristoteles felsefesinde "insanın neliği" problemini araştırmak ontoloji, epistemoloji, etik, siyaset gibi tüm uğraş alanlarının içinde "insan"ı bulmak demektir. Konumuzla ilgili her okumada gittikçe netleşen "insan"ın özellikle etik ve siyasetin bir öznesi olarak konumlandırılması, çalışmamızda etik ve siyaseti

odak alanı kılmıştır. Yani insanın hem epistemolojik hem ontolojik varlık olmasının koşulu etik ve siyaset alanında bir özne oluşudur. Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ayrı ayrı ele alınan insanın neliği, bir bakıma insanın pratik sorunları içinde nasıl anlaşıldığını gösterdiğinden Aristoteles felsefesinde insanın neliği sorunu aynı zamanda insan yaşamının neliği sorunudur.

Bugün “insan”ın ve “insani olanın” ne olduğunun giderek karmaşıklaşması, “insan nedir?” sorusunu irdelemenin gerekliliğini gözler önüne sermektedir. “İnsanın doğası”, “insanın özü” yani “insanın neliği” konusunda sorgulamalar yapmak, bu sorulara verilmiş cevapları araştırdıkça, bugün için, kendi ‘insan’ anlayışımızı oluşturmamızı o kadar mümkün kılacaktır. Bu bakımdan “insan”ın Aristoteles değerler sistemi içinde ne olduğu, günümüz insanının gerek kendi varlığı, gerekse yaşamı için son derece anlamlıdır.

Tezimin çerçevesinin oluşmasında sabırla alakadar olan ve düşünsel perspektifime katkıda bulunmasından ötürü hocam ve danışmanım Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ’e saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmam sırasında her türlü desteği veren ve üzerimde çok emeği olan hocam Yrd. Doç. Dr. Kenan YAKUBOĞLU’na; meslektaşlarım S. Ahmet ATAK, Ersin Vedat ELGÜR, Aydın GELMEZ ve Nur Yeliz GÜLCAN’a saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

Her türlü zor anımda yanımda olup en büyük destekçim olan değerli ailem ve dostlarıma da şükranlarımı ve minnettarlığımı bir borç bilirim.

Nurten ÖZTANRIKULU
2009

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'E BİR ARKA PLAN OLARAK FELSEFEDE "İNSAN NELİĞİ"

1. 1. EVRENİN BİR PARÇASI OLARAK İNSAN.....	5
1. 1. 1. YUNAN MİTOLOJİSİNDE "İNSAN" İMGESİ.....	6
1. 1. 2. HOMEROS ve HESİODOS' TA ŞİİRİN BİR İMGESİ OLARAK "İNSAN".....	8
1. 2. PLATON ÖNCESİ FELSEFEDE "İNSAN".....	14
1. 2. 1. MİLET OKULU FİLOZOFLARINDA "İNSAN".....	15
1. 2. 2. PYTHAGORAS VE ELEA OKULUNDA İNSAN.....	18
1. 2. 3. HERAKLEİTOS'TA "LOGOS"U KAVRAMASI BAKIMINDAN "İNSAN".....	21
1. 2. 4. PLÜRALİSTLERDE "İNSAN".....	26
1. 2. 5. SOFİSTLER ve "BİREYSEL İNSAN".....	32
1. 2. 6. SOKRATES ve "TÜR OLARAK İNSAN".....	38
1. 3. PLATON'DA "İNSAN"IN ETİK ve POLİTİK ALANDA İNŞASI.....	44

İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES ETİĞİNDE 'İNSAN'

2.1. 'İNSAN' ANLAYIŞININ ONTOLOJİK TEMELİ.....	67
2. 1. 1. BİR FORM OLARAK İNSAN RUHU.....	73
2. 2. ETİĞİN ÖZNESİ OLARAK İNSAN.....	80
2. 2. 1. ARAÇ – AMAÇ BAĞLAMINDA "İNSAN İÇİN İYİ".....	83
2. 2. 2. BİR ETKİNLİK OLARAK İNSAN EYLEMİ.....	91

2. 2. 3. YAŞAMIN İÇİNDEKİ “İNSAN”.....	104
--	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES’İN SİYASET FELSEFESİNDE “İNSAN”

3. 1. POLİTİK ÖZNE OLARAK İNSAN (<i>ZOON POLİTİKON</i>).....	117
3. 2. YURTTAŞ İNSAN.....	132
3. 2. 1. ANAYASALARI YAPAN VE ANAYASALARCA YAPILAN “İNSAN”.....	138
SONUÇ.....	150
BİBLİYOGRAFYA.....	159

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Frag.	: Fragmanlar
İFT.	: İlkçağ Felsefe Tarihi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M.Ö.	: Milattan Önce
s.	: Sayfa
TFK.	: Türkiye Felsefe Kurumu
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayıncılık
YKY.	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

İnsan, var olduğunun bilincine vardığından beri içindeki merak duygusuyla çevresini araştırmaya koyulmuştur. Öncelikle doğayı ve evreni tanımaya, anlamaya çalışan insan, örtük bir şekilde aslında kendini de tanımaya, anlamaya çalışmış ve evren içinde kendine yer açmıştır. Evreni sorgulayan insanın, kendine dönüp kendini araştırmaması, ‘insan nedir?’ sorusunu sormaması mümkün değildir; çünkü evreni sorgulayan ve ona anlam veya anlamsızlığını veren insanın kendisidir. O halde genel olarak insanın tüm bilme ve anlamlandırma etkinlikleri, özel olarak ise felsefe, temelde bir ‘insan’ araştırmasıdır ve her biri, bir ‘insan’ tasavvuruna dayanmaktadır.

Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı kitabının “İnsan nedir?” başlıklı bölümünün girişinde; felsefe araştırmalarının en yüksek ereğinin kendini-bilme olduğunu; bu ereğin, birbirinden farklı felsefe okulları arasındaki bütün çalışmalarda değişmez ve sarsılmaz bir erek olarak kaldığını ortaya koyarken¹, aslında “insan”ı bütün düşüncelerin çıkış noktası olarak belirlemiştir. Bu durumda felsefe, erek olarak kendini bilme çabası ve felsefe tarihi, farklı perspektiflerin yer aldığı “insanın neliği”nin bir sorgulama alanıdır. Bu düşünce, felsefeden önce “insan” ile ilgili bir sorgulamanın veya bir tasarımın olmadığını göstermez; aksine insanın kendisini tanımaya çalışması ile ilgili çabalar, felsefe tarihinin başlangıcından öteye, düşünce tarihine hatta insanın var oluş tarihine götürülebilir. Çünkü doğayı, dünyayı anlamaya yönelik düşünce ile insanı anlamaya yönelik düşünce paralel gelişmiştir.

İnsanın doğayı, evreni ve kendisini kavramaya yönelik ilk yazılı kaynakları mitolojilerde görülür. Doğaüstü güçlerin baskın olduğu efsane, mit, hikaye, masal gibi anlatı şekilleri ile açıklanan mitolojik dönemde, doğa olayları gibi insanın kendisi de *belirlenen* bir varlık alanı olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla insan, belirleyen değil kendisi başka bir şey tarafından belirlenen yani edilgen bir varlıktır. İnsanın edilgenliğini kapsayan bu durum, felsefi düşüncenin gelişmesiyle değişmeye başlamıştır.

İnsanın aklını harekete geçirerek merak ettiği her şeyi sorgulaması ve olan biteni akılla temellendirmeye yönelmesi ile gelişen felsefe, mitolojilerin veya diğer anlatı şekillerinin pasif bir konum verdiği insanı, *belirlenen* bir varlık olmaktan kurtarmıştır.

¹ Cassirer, Ernst *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say, 2005, s. 15.

Çevresini sorgularken kendi yerini, nasıl konumlandığını ve nihayetinde kendine yönelik anlam dünyasını oluşturma çabası içindeki insan, kendi dışına doğru geliştirdiği düşünme etkinliğini, felsefe ile kendisine çevirmiştir. Bu durum, ister Doğa filozoflarında olduğu gibi evrenin *arkhesi*'ni anlamaya yönelik bir soru ile, ister insanı anlamaya yönelik doğrudan sorulmuş insanın neliği sorusu ile yapılsın, muhakkak bir “insan” anlayışına dayanır. Yani her felsefe sorusu, kendi içinde insan doğasına ilişkin bir perspektif taşır; bunu, filozofun bazen epistemolojisinde, bazen ontolojisinde bazen ise ahlak, siyaset, sanat gibi insanın bizzat içinde olduğu, felsefenin değerler boyutuyla ilgili disiplinlerinde görmek mümkündür.

İnsanın neliği ile ilgili gerek perspektif gerekse kullandıkları felsefi yöntemlerin farklılığı sebebiyle birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İnsan, bazen tek bir açıdan bazen bir bütün olarak ele alınmıştır. Ya da bazı filozoflar insanı doğanın bir unsuru olarak biyolojik bir varlık, bazı filozoflar sosyal bir varlık, bazı filozoflar psikolojik bir varlık vs. olarak ele almışlardır. “İnsan”ın parçalanarak ele alındığı ve bütünlüğünün gözden kaçırıldığı bu yaklaşımlar, “insan”ın eksik bir şekilde değerlendirilmesine neden olmuştur. Bunun yanında “insan”ı sürekli bir ereğe doğru ilerleyen bir varlık olarak ele alan, Pozitivizm ve Darwinizm gibi, ilerlemeci yaklaşımlar da vardır. Bu perspektif yani sürekli olarak bir ereğe doğru ilerleyen, düzenli bir gelişmenin basamaklarından, basamak basamak nasıl çıktığını gösteren bir okuma yöntemi, konuyu ele alış mantığımızdan uzaktır. Bu durumda ortaya çıkan zaman bakımından sonra geleni önce gelenle kıyaslayıp sonra gelenin, önce gelenden daha kusursuz ve mükemmel olduğunu söylemek ilerlemeci bir portre çizmekteyse tam tersine zaman bakımından önce geleni sonra gelenle kıyaslayıp önce geleni, sonra gelenle açıklamayı vurgulayan bir perspektif de betimleyici, tanımlayıcı bir portre çizmektedir. Bir felsefi düşünceyi, sistemi önceki düşünce ve sistemle açıklamak mümkündür. Çünkü bir felsefi sistem kendini, kabullenme veya karşı durma olarak konumlandırabilir; fakat kendini öncekinden daha eksiksiz olarak sunduğunda kendisinden sonra gelecek olanın da kendisinden daha eksiksiz olma durumu o an itibariyle eksiksiz gibi görünen düşüncenin yarın için eksik ve kusurlu olduğu düşüncesini barındıracaktır. Bu bakımdan çalışmamızda, her felsefi sistem kendisinden önceki felsefelere indirgenmeden onunla ilişkilendirilecek; ama bunun yanında farklılığı

da ortaya çıkarılarak okunacaktır. Böylece hem basitleştirilmeden öncesiyle bağlantı kurulacak hem de özgünlüğü daha net gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada düşüncenin değersel boyutu üzerine eğilip siyaset ve etik bakımından insanın neliğini, Grek felsefesinde düşünceleri ile öne çıkan Aristoteles çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Okuma biçimimize paralel olarak Aristoteles'i kendisinden önceki felsefelerden sonra ele almak, Aristoteles'i anlamada, daha doğru bağlantılar kurmamızı sağlayacaktır. Çalışma alanımızı geniş tutarak çalışmamızın birinci bölümünde insanın, mitsel düşünce arasında nasıl sıkışıp kaldığını, daha sonra Homeros ve Hesiodos ile başlayan ve Doğa filozoflarının düşünceleri ile gelişen süreçte bu durumun nasıl zorlandığını ve "insan"ın kendisinin doğrudan konu alındığı Sofist düşünce, Sokrates ve Platon ile nasıl aşıldığı ele alınmıştır. İkinci bölümde Aristoteles felsefesinde siyaseti öncelmesi bakımından etik ve insanın etik bir özne olarak nasıl konumlandırıldığı; üçüncü bölümde ise siyasette insanın ne olduğu ortaya konulacaktır.

İnsanın ne olduğu sorusu insanı, felsefenin değerler alanı içinde almayı zorunlu kılar. Bunun yanında araştırma konumuz Aristoteles felsefesinde "insanın neliği" olunca, ahlak ve siyaset alanına girmemiz kaçınılmazdır; çünkü İlkçağ felsefesinde insan, daha çok ahlak, siyaset, sanat gibi işlevsel boyutuyla değerlendirilmiştir. Hem öznesi hem nesnesi bizzat insan olan bu alanlar, bir "insan" tasarımını gerekli kılar ki bu da filozofun genel felsefesi ile desteklenebilir. İnsanın neliğini etik ve siyaset alanında ortaya koyan Aristoteles, nasıl iyi yurttaş ve mutlu olabileceğini sorgularken, insanını felsefenin pratik alanı olan etik ve politik'e temeline oturtmuştur. Böylece insan, etik ile politik'in ayrı ayrı insanı değil, etik ve politik'in kesişme alanı içersinde can bulmuştur.

Bu çerçevede "insan"ı etik boyutu ile ele alacağımız bölüm, özellikle *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* ile; "insan"ı siyaset boyutu ile ele alacağımız bölüm ise özellikle *Politika* ile tartışılarak biçimlendirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARİSTOTELES'E BİR ARKA PLAN OLARAK FELSEFEDE "İNSAN NELİĞİ"

Çeşitli bilgi alanları, özellikle de insan bilimleri ve felsefe, kapsam ve içerik bakımından açık ya da örtük olarak bir insan görüşüne dayanır; hatta ortaya koydukları bilgilerin önemli bir bölümü de insana, insanın yapısına, neliğine ilişkin bilgiler olmaktadır. Birçok felsefe görüşünün temelinde, o görüşün insanın neliğine ilişkin kabulü yer alır. Etik, toplum ve siyaset felsefesi gibi doğrudan insanla ilgili olan felsefe dalları yanında, bilgi felsefesi hatta varlık felsefesi de belli bir insan görüşünden meydana gelir.² İçinde kaçınılmaz olarak insana ilişkin bir kabulü barındıran her felsefe, doğrudan ya da dolaylı olarak "insan nedir?" sorusunu da cevaplamaktadır.

Felsefede insan üzerine, tür olarak insan üzerine, ortaya konan bilgi, en genel dile getirişiyile "insan nedir?" sorusunu yanıtlamayı, çoğu zaman da insanın diğer var olanlar arasındaki yerini belirlemeyi amaçlar. İnsanın yapıp ettiklerine ve ortaya koyduklarına bakılarak oluşan bu bilgi, insanın doğal yapısının yani tür olarak tekliğini oluşturan özelliklerin bilgisidir.³ İnsanın doğasını, *tür olarak* ele alan yani diğer varlıklardan ayıran bu bilgi, 'insan' kavramının oluşmasını sağlar.

"Ben kimim?", "Biz kimiz?", "Nasıl bir türün üyesiyiz?", "Diğer canlı türleri arasında yerimiz ne?" gibi sorular, bakışını kendisine çeviren, kendisi üzerine düşünen insanın sorduğu sorulardır. Bunlar, kendisini nesne edinen insanın, kişi olarak tekliğinin ötesinde ait olduğu canlı türünün temel özelliklerini ortaya çıkarmaya yöneldiği sorulardır.⁴ Bu, bilinçli bir eylemin ürünüdür; çünkü insanın kendi varlığının bilincine varması ve kendini, özünü, doğasını sorgulaması paralel gelişmiştir. İnsan var olduğu andan itibaren hep "ben kimim" sorusunu sormaya ve bu soruyu anlamlandırmaya çalışmıştır; bu, bazen dinsel, bazen mitsel, bazen felsefi, bazen şiirsel vs. bir çabanın en temel sorusu olmuştur. Bu anlamlandırma çabası boyunca bazen diğer canlılarla ortak olan özelliklerin belirleyici olduğu bir benzerlik perspektifi (duyular gibi); bazen tam zıddı olarak kendisi dışındaki diğer canlılardan ayrılan özellikleri sebebiyle akla sahip

² Scheler, Max *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yay, 1998, sy.7.

³ Kuçuradi, İoanna *Etik* Ankara: TFK, 1996, sy.170.

⁴ Scheler, s. 8.

üstün bir varlık gibi anlaşılmıştır. Bu bakımdan “İnsan nedir?” sorusu farklı perspektiflerle ve farklı yöntemlerle çeşitli yaklaşımların doğmasını sağlamıştır.

1. 1. EVRENİN BİR PARÇASI OLARAK İNSAN

Felsefe tarihinde “insan nedir?” sorusuna ilişkin nerdeyse tüm çalışmalarda Platon ve Aristoteles ile başlayan bir süreçten söz edilir. Platon ve Aristoteles ile başlamak her ne kadar insanın neliğini araştırması bakımından bir başlangıç olsa da Platon öncesi düşünürlerde insanla ilgili çeşitli saptama ve belirlenimlerin olduğu açık ve nettir. Arslan’a göre insanlık tarihinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, insan her zaman kendisini çevreleyen dünya hakkında bir takım empirik, pratik bilgilerin yanında bazı genel tasavvurlara da sahiptir.⁵ Bu tasavvurları oluşturan her türlü düşünsel etkinlik “insan” a yönelik bir anlayışı da içinde taşıyacağından bu süreci, düşünceye bir başlangıç koymak oldukça zor olsa da, Thales hatta Homeros’tan başlatmak mümkün olacaktır. Şüphesiz Homeros, kendisinin de içinde yaşadığı toplumun geliştirdiği mitolojik veya dinsel evren tasarımlarının etkisinde kalmıştır; fakat bu, Homeros gibi, zemini mitolojilerle oluşmuş bir düşüncede, bir insan tasarımının olmadığını göstermez. Cassirer’e göre, evrene ilişkin ilk mitolojik açıklamalarda bile, ilkel bir evrenbilimin yanında her zaman ilkel bir insanbilim de var olmuştur.⁶ Bu bakımdan mitolojik tasarımlarda hatta insanın doğa ile girdiği büyü ilişkisinde “insan” imgesinin nasıl olduğu üzerine değerlendirmeler yapmak mümkündür. Bu tasarımlar, canlı ve cansız varlıkların ayrımının yapılmasını sağlayan ve varlığa canlılık veren şeyin yani *ruhun* tüm evrende söz konusu olduğu düşüncesi gibi *animist* bir perspektife dayanır. Nitekim söz konusu dönemde, “insan”ın diğer varlıklardan bütünüyle ayırt edilmediği, insanın evrenin bir parçası olduğu kabul edilir. Bu nedenle insan ve evren arasında yapılacak bir ayırım, yapay bir ayırım olacaktır.

Cassirer’e göre büyü, insanın uyanmaya başladığı, kendine güveninin ilk ve en şaşırtıcı anlamlarından biridir. İnsan artık kendisini doğal ve doğaüstü güçlerin elinde kalmış saymaz. İnsan, kendi rolünü oynamaya ve doğa olarak adlandırılan bir oyunun aktörü olmaya başlar. Çünkü insan, büyü yolu ile sadece doğanın güçlerine boyun eğmek zorunda olan bir varlık değil, tinsel enerjisi ile bu güçleri düzenleyip

⁵ Arslan, Ahmet *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 76.

⁶ Cassirer, s. 17.

denetleyebilen bir varlıktır. İnsan, her ne kadar doğada ve evrende kendisine ayrı bir yer açmasa da⁷ büyü ile diğer varlıklarda olmayan tinsel yanını fark etmiştir. Büyünün mitolojilerle en çok benzeyen yanı, doğaüstü güçlerin her şeyin üzerinde olduğu düşüncesidir. Bunun yanında mitolojilerin, büyü döneminden ayrılan en önemli özelliği ise insanın kültürel ilişkilerinin, büyüye kıyasla, insanda bir bilinçlilik durumu oluşturmuş olmasıdır. Bu bakımdan Grek mitsel yaklaşımında “insan”ın neliğini araştırmak bir bakıma kültürel ilişkileri içinde “insan”ı araştırmak olacaktır.

1. 1. 1. YUNAN MİTOLOJİSİNDE “İNSAN” İMGESİ

Yunanca aslı “*mythos*” olan mitoloji sözcüğünün kökeni, “mit” tir. Türkçeye ise yüksek olasılıkla Fransızcadan gelmiştir. Türkçede efsane, söylence, masal gibi sözcüklerle karşılanmış da olsa sözcüğün Yunanca aslı *anlatı* anlamına gelir. En eski zamanlara ait olan, insan topluluklarının dilden dile, aktara aktara bugüne getirdiği insanların, şehirlerin, dünyaların, tanrıların ve evrenlerin nasıl ortaya çıkmış olduklarını anlatan bu anlatılar, böylece evreni, dünyayı, tanrıları ve insanları yani açıklanamaz olanı açıklamıştır. Bunlar sadece birer açıklama olarak kalmamış; inancın kaynağını oluşturmuş ve yaşamlarını bu inanın gerekli kıldığı şekilde düzenlemişlerdir.⁸ Kaynağında merak, anlamlandırma ve sorgulamanın olduğu mitler, dünyanın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni olduğu düşüncesini içerir. Doğaüstü bir köken arayışı, insanın, doğayı kabullenmenin ötesine geçtiğini hatta anlamaya çalıştığını gösterir ki bu da insanın evren içindeki yerini dolayısıyla da kendini tanımaya yönelik önemli bir girişimidir.

Mit, gizemi sorgulama biçimlerinden biri olduğu kadar, bilincin bilme işlevini, *praxis*'i yerine getirirken, bulunduğu çevreyi keşfederken bütün bir kültürle kurduğu ilişkilerden biridir.⁹ Eski Yunan'da, tanrıların, dünyanın ve insanların karşısında herkesin başvurduğu açıklayıcı ve kuralcı bir dizge oluşturan mitoloji, dile getirildiği edebiyat biçimi olan şiirden ayrılmaz bir şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁰ Yunan mitlerinde *insanın kökeni* veya ne olduğu konusunda doğrudan yazılmış herhangi bir şiir veya eser

⁷ Cassirer, s. 89-90.

⁸ Bonnefoy, Yves *Mitolojiler Sözlüğü C. 1*, (Çev. Levent Yılmaz), Ankara: Dost Kitapevi, 2000, s. 5.

⁹ a. g. e. s. 15.

¹⁰ Bonnefoy, Yves *Mitolojiler Sözlüğü C. 2*, (Çev. Levent Yılmaz), Ankara: Dost Kitapevi, 2000, s. 915.

yoktur; elimizdeki bilgiler, bu şiirlerin içinden bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Buna göre insan, topraktan gelir. İnsan ya Platoncu mitlerde olduğu gibi bir bitkinin topraktan ya da çocuğun döl yatağından çıkması gibi – ki buna Platon *gegeneis* yani “gen” köküne dayanan topraktan doğmuş der - ya da Hesiodos’ta olduğu gibi topraktan yapılmış ve bir zanaatçının şekil vermesiyle var olmuştur. Başka ama benzer bir mit’e göre ise insan, Prometheus’un atölyesinde doğmuştur; bunlara dayanarak Yunanlıların mitik düşüncesinde, insanın teknik bir eylemin ürünü olduğu sonucuna varmak mümkündür.¹¹ Özellikle Pythagoras ile açıkça ortaya atılacak insanın ruhsal yanı ile neliğini açıklama girimine ters olan insanın teknik bir varlık olması düşüncesi, Aristoteles felsefesinde vurgulanacak “insanın doğası” düşüncesine de ters olarak insanın mükemmel bir varlık olmasına karşın kusurlu bir varlık olabileceğinin anlamını taşır; çünkü teknik bir eylemde teknik hataların olması ya da eksikliklerin ortaya çıkması olası bir durumdur.

Bonnefoy mitolojik dönemdeki insan-tanrı ilişkisini şöyle ifade eder: “*Tanrılar, insanların gözyaşlarından doğdular, insanlar kendilerini avutmak için mitleri yarattılar. Çünkü tanrılar sessizlikti, saydamsızlıktı. Durumumuzun garipliliği hiç de ilgilerini çekmiyordu ve başımıza gelen felaketlere acımak gibi bir duygu onlara yabancıydı. Öyleyse yaratıcılar da onları açık açık var olmaya ve ortaya çıkarmaya zorlamalıydılar. İnsanın imgeleminin karşısında tek bir yol kalıyordu: Onlara da canlılar gibi zaman ve mekan içinde yer alabilecekleri, bizim gibi ölümün ve yaşamın acımasız tiyatrosunda, hem seyirci hem oyuncu olabilecekleri bir hikaye uydurmak.*”¹² İnsanın, tanrıları yarattığı mitolojik dönemde tanrılar, sadece görünüm olarak değil eylemleriyle de insana benzetilmiştir; fakat tıpkı insanlar gibi, bu tanrılar da mükemmel, mutlak ve ideal tanrı değildirler. Mitoloji tanrılarını yaratan insan, tanrılara yüklediği niteliklerle aslında kendisini de ortaya koymuştur. Bu nedenle Yunan mitoslarında “insan” imgesi, kusurlu, eksik ve tam olmayanı içerir.

İnsanın kökeni ile ilgili Dionizos Kültü (dini) Yunan kültüründe etki alanı geniş inançlardandır. Dionizos Kültünde Dionizos, bir tanrıdır, daha doğrusu tanrı Zeus’un oğludur. Acı çeken bir tanrıdır; çünkü vahşi, kötü güçler olan Titanlar, genç yaşta onu öldürmüş ve parçalayıp yemişlerdir. Ancak Athena ondan bir parçayı, yüreğini kurtarmıştır. Zeus da yeni bir Dionizos yaratmak üzere, bu parçayı yutmuştur.

¹¹ Bonnefoy, C. 1, s. 474.

¹² Bonnefoy, C. 2, s. 786.

İşledikleri cinayetten ötürü kendilerini cezalandırmak üzere Zeus Titanları yıldırımıyla kül etmiş ve onların külünden de insanı yaratmıştır. Demek ki, insan türünün doğasında Titansı bir unsur vardır ve Dionizos'tan türemiş olan insan, Dionizosçu unsurla karışmış bir durumdadır.¹³ O halde insanda bir tanrısal yan bir de kötülük yapabilecek şeytani yan vardır; çünkü Zeus insanı, vahşi, kötü Titanların küllerinden yaratılmıştır. Başka bir deyişle Dionizos Kültünde kötülük, insanın özünde vardır ve insan, her an kötülük yapabilecek bir varlıktır.

1. 1. 2. HOMEROS ve HESİODOS' TA ŞİİRİN BİR İMGESİ OLARAK “İNSAN”

Aristoteles, kendisinden önce gelen filozofları nesnel olarak ele alma çabası ile ilk felsefe tarihçisi olarak kabul edilmektedir. Aristoteles Yunan'da *Fizyologlar*, yani *physis*'i, doğayı konu alan ve nedenlerini kanıtlayıcı bir biçimde sergileyen insanlar olarak tanımladığı *Doğa Filozofları*'ndan önce *Teologlar*¹⁴, yani bilimi efsane formu altında ele alan ve ifade eden kişiler olarak nitelediği bazı insanlardan söz eder. Birinci grubu Thales'le başlattığı gibi ikinci grup içinde de Homeros ve Hesiodos'u sayar.¹⁵

Homeros ve Hesiodos filozof değillerdir; bundan ziyade daha çok şair olduklarını söyleyebileceğimiz Homeros ve Hesiodos, özellikle Hesiodos, Yunan'da felsefe öncesi düşüncenin en önemli temsilcileridir. Mitolojiden felsefeye geçişte önemli bulunan bu iki şair, şiirlerinden görüldüğü kadarıyla bir evren düşüncesi sunmaktadır; ancak bu evren düşüncesi felsefi sistemden uzaktır. Buna rağmen özellikle Hesiodos, Thales öncesi düşüncenin son temsilcisi olarak düşünce tarihinde yerini almıştır.

Aristoteles'in teologlar dediği Homeros (M.Ö. 750 civarı), şiir yolu ile büyüünün ve mucizelerin olmadığı bir dünya görüşünün habercisi olmuştur. Yunan dünyasının ilk yazılı eseri olan *İliada* ve *Odysseia*'nın yazarı olan Homeros, bu eserlerinde dünyayı ve hayatı anlamaya çalışmıştır.

İliada ve *Odysseia*'da ilk-maddenin ne olduğu hakkında bir soruşturma, tektanrıcılığa doğru bir eğilim, olan – bitenin anlamı üzerine bir araştırma vardır. O, insanlar ve insan hayatı üzerine yaptığı sayısız gözlemleri çok kere birleştirerek genel

¹³ Arslan, *İFT*. 1 s. 136.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik* 12/10 1075 b 25, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yay, 1996.

¹⁵ Arslan, *İFT* 1, s. 75.

bir yargıya varır. Onun daha o zaman Tanrı istencinin, insan istenci karşısındaki durumunun ne olduğu sorusunu aydınlatmaya çalışması ayrıca önem taşımaktadır. Homeros'un dünyası baştan aşağı tanrılarla dolu olan esrarlı bir dünyadır; ancak burada insan istenci'nin de büyük bir önemi vardır, bu istenç kahramanca davranmada olduğu gibi acılara katlanmada da kendini gösterir. Bundan dolayı olup-biteni Tanrı ile insanın ortaklaşa yaptıkları bir iş olarak algılar.¹⁶ Yani insan, bütün dinlerde olduğu gibi, tanrıyla birlikte hareket edebilecek kadar tanrıya yakın bir yerdedir.

Homeros'un *İliada*'sı insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkilerin tasarlanma biçimi bakımından Yunan felsefesinin ortaya çıkışında olumlu bir gelişmedir. Burada tanrılar, insan biçiminde tasarlanmışlardır. Oysa gerek daha önceki Yunan'da gerekse diğer Doğu uygarlıklarında böyle bir tasavvura rastlanılamaz. Oralarda tanrıların ya güçlü hayvanlar şeklinde (boğa, şahin, yılan vb.) veya insan başlı hayvan vücutlu varlıklar olarak tasvir edildiğini görmekteyiz. Bu bakımdan Homeros'un inancı, insan kabiliyetine, insana ve insan onuruna verilen büyük önemi göstermektedir. Snell'den aktaran Arslan, Homeros'ta tanrılarının insanlara emretmediğini, onlara yalnızca önerilerde bulunduğunu ileri sürmüştür. Üstelik de bu öneriler insanlara, şüphesiz onlar arasında ileri gelenlere, kahramanlara, son derece yumuşak ve ikna edici bir dille iletilmektedir. Yani insan artık tanrılarının bir oyuncuğu değildir; onlarla eşit mevkide bulunan bir varlıktır.¹⁷ İnsanın tanrıyla eşit bir derecede yer alabilmesi, örtük bir şekilde insanın eylemleri ve işlevi ile değerlendirildiği anlamına gelir ki bu, bir anlamda insanın ahlaksal yanına yapılmış bir belirlenimdir.

Homeros'un epik şiirlerine göre insan, güç ve ölçülülüğe gereksinim duyar. Akla ve ölçülülüğe itibar etmeyenleri ise trajik sonuçlar beklemektedir. Bunun yanında ölçüsüzlükten daha da temel olan şey vardır; bu, *hubris*'tir yani itaatsizliktir. Bu iki kavram birbiriyle sınımsız bağlantılıdır. Ölçülü insan, "yerini bilir"; gururunu ya da başka herhangi bir şeyi azdıran ölçsüz insanın, kibirli hale gelmesi ise olasıdır.¹⁸ Bunlar aynı zamanda toplumsal olgu meseleleridir; ahlaklılık ayrı bir değer olarak değil toplumsal yapının kendisi olarak mevcuttur. Çünkü erdem, insanın ruhsal yanı ile değil; toplumsallığı ve toplumsal rolüyle belirlenmiştir. Nitekim Homeros'ta beden ile ruh arasında henüz kesin bir ayırım söz konusu değildir ve beden bir parçası olan ruh,

¹⁶ Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal, 1994, s. 1.

¹⁷ Arslan, *İFT 1* s. 59.

¹⁸ Jones W.T. *Klasik Düşünce Batı Tarihi*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma, 2006, s. 12.

ahlaki sorumluluktan muafır. Ahlaki sorumluluktan muaf olması ahlaki değerlerin olmadığı anlamına gelmez; ölçölülük ya da bazı durumlarda itaatın gerekliliği düşüncesi – toplumsal kaygı taşısa da – bunu açıklar niteliktedir.

İliada ve *Odyseia*, toplumdaki soylu sınıfın değerlerini gözetme kaygısını taşımaktadır; çünkü kültürü yaratan her zaman soylu, yüksek ve aristokrat sınıftır.¹⁹ Benimsenmiş olan düzenin gereklerini yerine getirmek, erdem demektir.²⁰ Kranz, Homeros’un soylular ahlakını “*Her zaman en iyi olmak, ötekileri geçmek, ataların soyuna leke sürmemek* (VI,208)”²¹ olarak onun şiiriyle ifade etmiştir ki bu da, hem saygınlığın korunması hem de toplumda sınıfların mevcut olduğu anlamına gelir. Bir toplumu oluşturan bireyler arasında “öteki” olarak ifade edilen bir kimse veya grup varsa orada ‘insan’ olarak eşitlikten söz etmek yanlış olacaktır. Sosyal eşitliğin olmadığı bir yerde ise “insan” olarak birilerinin daha önemli ve ayrıcalıklı, birilerinin ise daha önemsiz olduğu gibi bir sonuç çıkacaktır ki bu ise “insan” imgesinin hep o önemliler üzerinde oluşması anlamına gelecektir.

Hesiodos (M.Ö. 700 civarı), dünya edebiyatında önemli bir isim olarak anılan ilk şairdir. Aristoteles’in teologlar dediği Homeros gibi Hesiodos da Homeros’unükiler gibi şiir türünü kullanmıştır. *İşler ve Günler* ile *Theogonia* veya *Tanrıların Doğuşu* adlı iki eserinin birçok parçası günümüze ulaşmıştır.

Nasıl ki Homeros’un teolojisi kendi dönemindeki, Grek toplumsal yapısını ifade etmekteyse, Hesiodos’unki de daha sonraki bir dönemin ürünüydü ve ekonomik baskılar küçük çiftçileri kölelik ile göç arasında seçim yapmaya zorladığında gelişen “sıkıntılı zamanlar” ın değişen koşullarını yansıtmaktaydı.²²

Hesiodos’un *Theogonia*’sı hem mitik hem bilgiççe, hem şiirsel hem de soyut, hem hikayeci hem de dizgesel, hem geleneksel hem de kişiseldir.²³ *Theogonia* veya *Tanrıların Doğuşu* adlı bu eseri, tanrıların şecerelerini, hangi sırayla kaos’tan nasıl doğduklarını anlatır; bir anlamda evrenin nasıl doğduğunu açıklamaları bakımından da bir kozmogonidir. Arslan, bu teogoni-kozmogonide yeni bir perspektife dikkat çekmiştir. Bu teogonide Hesiodos, eski inançların, tasavvurların bir tekrarını vermek yerine hatta bunun tamamen dışına çıkarak tanrılarla ilgili bütün tasavvurları, bütün hikayeleri tek

¹⁹ Arslan, *İFT 1* s. 59.

²⁰ MacIntyre, Alasdair *Erdem Peşinde*, (Çev. Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 203.

²¹ Kranz, s. 7.

²² Jones, s. 13.

²³ Bonnefoy, *C. 2*, s. 612.

bir sisteme indirgemek istemiştir. Bu sistem fikrinin kendisi ise mitolojiye aykırı olan bir fikirdir.²⁴ Evrenin kökenini tek bir sistemle rasyonel olarak izah etme girişimi, kozmogoniye işaret etmektedir.

İşler ve Günler, kardeşi Perses'in, adaletsiz efendilerden birine rüşvet yedirerek, babalarından kalan mirastan Hesiodos'a düşen payı nasıl çaldığını anlatır.²⁵ Bu şiir boyunca sürekli olarak etrafında gördüğü haksızlıklardan, adaletsizliklerden, insanların tembelliklerinden, zayıflıklarından şikayet eder.²⁶

*“Kendine kötülük hazırlar başkalarına kötülük hazırlayan,
Kötü öğüdün en çok öğüt verenedir zararı” (İşler ve Günler 265)²⁷*

Yaşadığı haksızlıktan hız alarak hak ve adaletin halk ile birey için olan önemi üzerine ders vermiş ve insanların gittikçe daha çok soysuzlaşması karşısında duyduğu kaygıların yükü altında ezilmesine rağmen doğru ve hakça çalışmanın getireceği uğur ve bereketi zihinlere yerleştirmeye çalışmıştır.²⁸ Ahlaki bir çabanın varlığından söz etmek bu bakımdan mümkündür.

Hesiodos, Homeros'tan farklı olarak yaşadığı çağdan hiç memnun olmamakla birlikte sürekli olarak bir hezeyan içindedir. Hesiodos'a göre evrenin ve insanın yaratılmasından kendi zamanına kadar ortaya çıkmış beş insan kuşağı vardır. Tanrılar tarafından yaratılmış olan birinci kuşak, “altın kuşak”tır. Bu kuşağın insanları tanrılar gibi hayat sürmüştür ve ölünce de onların ruhları insanların koruyucuları olmuştur. Ancak bu kuşak uzun süre varlığını devam ettirmemiş, yerini ikinci bir kuşağa bırakmıştır. Bu ikinci kuşağı Hesiodos “gümüş kuşak” olarak adlandırır. Bu kuşağa mensup insanlar, tahmin edilebileceği gibi, birinciden daha kalitesiz ve daha akılsız olmuşlardır. Bu yüzden hep birbirine girmişler, ölünce de ruhları kendileriyle birlikte yok olmuştur. İkinci insan kuşağının ardından üçüncü kuşak gelmiştir. Homeros bu kuşağı gümüşten de az değerli bir maddenin adıyla “tunç kuşağı” olarak adlandırır. Bunlar ikinci kuşaktan daha da akılsız, daha geçimsiz, daha kötü ve daha savaşçı çıkmışlardır. Tabii bunun sonucunda da kendi aralarında sürekli bir kavga içinde olmuşlardır. Dördüncü kuşak, “tanrısal kahramanlar” kuşağıdır. Bu kuşağın insanları işte Homeros'un destanlarına, şairlerin şiirlerine konu olmuş olan insanlardır. Nihayet

²⁴ Arslan, *İFT 1*, s. 78.

²⁵ Jones, s. 14.

²⁶ Arslan, *İFT 1*, s. 133.

²⁷ Kranz, s. 22.

²⁸ Kranz, s. 19.

onun da arkasından beşinci bir kuşak, Hesiodos'un içinde yaşadığı dönemin insanların meydana getirdiği “demir kuşağı” kendini göstermiştir. Bu insanlar daha evvelkilerden de kötü bir çağda yaşamaktadırlar ve durumları gitgide daha da kötüleşecektir.²⁹ İlk dört soyu tanrılar yapmıştır. Beşincisi için ise Hesiodos, ne bir yaratıcı, ne de bir köken belirtir. Beşinci soy vardır, önemli olan da budur.³⁰ Popper, Hesiodos'un çizdiği bu tabloyu oldukça karamsar bulur.³¹ Yaşadığı çağ ile ilgili memnuniyetsizlik yaşayan biri için geçmişte altın bir çağın olduğuna inanmak, geçmişten bugüne insanların değiştiği ve bozulduğu düşüncesine dayanır.

Hesiodos, en büyük suçun zayıfın güçlü tarafından ezilmesi olduğunu³² düşünerek ahlaki hayata yeni bir perspektif kazandırmıştır.

“Hakka kulak ver artık, zoru unut büsbütün.

Şu adeti koydu zira Zeus insanlar için:

Balıklar, karadaki hayvanlar, uçan kuşlar

Yiyecek birbirini, hak yoktur aralarında çünkü,

İnsanlara ise hak yolladı, odur nimetlerin en büyüğü.”(İşler ve Günler 275)³³

İnsan ve hayvan arasındaki farkın ortaya koyulduğu bu mısralarda, insanın adalet duygusuna sahip olan bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Bu bakımdan insan, doğanın geri kalanından farklıdır; o karakteristik olarak insani bir tarzda yaşamakla, belli işleri yapmakla ve başka belli işleri yapmaktan sakınmakla yükümlüdür. Yunanlılar, insan olmaktan duydukları gururu bir *noblesse oblige** duygusuyla eşleştirir; buna göre insan, insan olarak kendi sorumluluklarına göre yaşamak zorundadır.³⁴ Bu, insanın, mitsel dinlerde olduğu gibi, tanrısal bir buyruğa itaat etmek zorunda olduğu duygusundan tamamen farklıdır.

Hesiodos'un etik düşüncesi ilk olarak Yedi Bilge'nin özdeyişlerinde görülmektedir. Yedi Bilge, kozmogoni ozanları gibi geçit döneminin tipleridir; bunlar

²⁹ Arslan, *İFT 1*, s. 132.

³⁰ Bonnefoy, *C. 1*, s. 475.

³¹ Popper, *Karl Açık Toplum ve Düşmanları C. 1-Platon*, (Çev. Mete Tuncay), Ankara: Liberte, 2008, s. 15.

³² Jones, s. 14.

³³ Kranz, s. 20.

* Fr. *noblesse oblige*: “soyluluk yükümlülüğü”.

³⁴ Jones, s. 15.

felsefi düşünceye bir hazırlıktır.³⁵ Yedi Bilge'nin özdeyişleri, sadece evrene yönelik bir anlama biçimini değil; aynı zamanda yaşama kurallarını içeren toplumsal vurguları da içerir. Kranz, Yedi Bilge'nin ifadelerini şöyle açıklar:

Lindos'lu Kleobus, ölçünün en iyi şey olduğunu, babayı saymanın gerekliliğini önermiştir. İnsan, dinlemeyi sevmeli gevezeliği değil; yurttaşlara en iyi öğütleri vermeli, hazza hükmetmeli, zorla hiçbir şey yapmamalı, çocukları eğitmeli ve halka karşı olana düşman gözüyle bakmalıdır. Kişi dengiyle evlenmelidir; çünkü daha yükseği efendi olur, akraba değil. Böylece Kleobus, gerek bireysel tutumlarda gerek toplumsal ilişkilerde gerekse insanın politik duruşunda neleri öncelememiz gerektiğini vurgulamıştır.

Atinalı Solon, hiçbir şeyde aşırı olmamak, kederi doğuran hazdan kaçmak, çabuk dost edinmeyip edindiklerini de çabuk gözünden düşürmemek gibi önerilerinde bulunmuştur. Hükmedilmeyi öğrenerek hükmetmek öğrenilebilir. Yurttaşlara en hoşuna giden değil en iyi olan verilmelidir. Solon'a göre kişinin ömrü mutlu bir sona bağlanmadan ona mutlu denemez, çünkü isteklerinde ölçülü, eylemlerinde tutarlı ve dayanışmalı kaldığı sonuna kadar görülmelidir.

Ispartalı Khilon da insanlara birçok öneride bulunmuştur; "kendini bil" bunların en başında gelir. Dostlarının ziyafetine yavaş, felaketlerine koşa koşa gitmenin, düğünleri sade yapmanın daha onurlu olduğunu ifade etmiştir. Ölmüşler, bahtlı diye övülmeli, kendinden yaşlı olanı saymalı, tutkuya hakim olup yasalara uymalıdır. İnsan, haksızlığa uğrasa barışmalı, hakarete uğrasa öç almalıdır.

Lesboslu Pittakos'a göre soylu olmak, güçlü olmaktır. Yapmak istenilen şey, başkalarına hemen söylememeli; uygun zaman kollanmalıdır; çünkü başarısızlığa insanlar gülerler. Başkasında hoş karşılamadığı durumları, kişi kendisi de yapmamalıdır. Bahtsızları, ayıplanmamalıdır; çünkü onlar, tanrıların öfkesine uğramışlardır. Karaya güvenilir, denize güvenilmez. Kazanç doymak bilmez bir şeydir. Af, öç almaktan daha güçlüdür.

Prineli Bias'a göre insanların çoğu kötüdür. İşe yavaş girişilmeli, başladığına da sıkı sıkıya sarılmalıdır. Yanılmamak için konuşmaktan nefret etmelidir; çünkü ardından pişmanlık gelir. Eylemeden önce düşünülmelidir. Çok dinleyip, yerinde konuşulmalıdır.

³⁵ Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2005, s. 19.

İkna ederek alınmalı, zorlayarak değil. Kişi, iyi bir şey yapmışsa bunu tanrılardan bilmeli, kendinden değil.

Krinthoslu Periandros'a göre kişi, bütünü düşünmelidir. Dinginlik güzel bir şeydir. Atılganlık aldatıcı bir şeydir. Kazanç çirkin bir şeydir. Bahtlılıkta ölçülü olunmalı, bahtsızlıkta düşünceli. Ana babaya layık eylemlerde bulunulmalıdır. Dostlara karşı bahtlılıklarında nasılsa bahtsızlıklarında da öyle kalınmalıdır. Yasalar eski, yemek taze olmalıdır.

Miletli Thales, kefaletin yoldaşı olarak felaketi görür. Kötü yoldan zengin olmamalı, babadan kötü şey kapılmamalıdır. Ana babaya ne gibi yardımlar yapılmışsa aynı şeyi kendi ihtiyarlığında da beklemek gerekir. İşsizlik-güçsüzlük üzücü bir şeydir. Acınmaktan çok kıskanılacak durumda olunmalıdır; fakat ölçülüğü de kaçırmamak gereklidir.³⁶ İnsanın pratik ilişkileri üzerine düşünen Yedi Bilgeler ile birlikte ahlak ve değerler dolayısıyla da “insan” hakkında tüm belirlenimler hem felsefi olarak hem de sistemli olarak kendini Milet Okuluna taşıyacaktı.

1. 2. PLATON ÖNCESİ FELSEFEDE “İNSAN”

M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren, Yunan'da tanrıların, dünyanın ve insanların karşısında hem açıklayıcı hem kuralcı bir rol oynamak isteyen felsefe, zuhur etmiştir. Felsefe, mitolojiyi açıklayıcı ve kuralcı bir düzlemde eleştiriden geçirmiş; böylece mitolojinin gizemini açığa çıkarmıştır.

Bir geleneği, bir inancı, bir düşünme biçimini bir yerden kesip bambaşka yeni bir şeye başlamak mümkün değildir. Eski Yunan'da felsefenin doğmuş olması mitolojinin bitmesi demek değildir ki netice itibarıyla mitoloji, felsefenin doğduğu yerde uzun süre soluk alıp vermeye devam etmiştir.

Kavram yapısı yoğunlaşan felsefi düşünce, mitolojik etkiler taşımakla birlikte mitolojik düşünmenin gereksinmediği ve aramadığı bilimsel tutarlılık temelinde gelişmiştir.³⁷ Mitolojilerde doğa ve toplumsal olaylar doğa-üstü bir olayken veya tanrıların iradeleri ile açıklanırken felsefi düşünce ile birlikte insan aklına dayalı olarak izah edilmiştir. Artık Milet felsefesi ve kozmolojisinde Homeros ve Hesiodos'un çizdiği gibi antropomorfik veya mitolojik bir görünüm yoktur; aksine nispeten daha rasyonel bir

³⁶ Kranz, s. 23-24.

³⁷ Nutku, Uluğ *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Bulut, 1998, s. 15.

çabayla var olan şeylerden hareket etme ve yine var olan şeylere dayanma vardır. Böylece Tanrı ile insani olanın birbirine karıştığı mit düşüncesinden sonra Yunan felsefesi ile birlikte, bunlar birbirinden ayrılmaya başlayacaktır.

1. 2. 1. MİLET OKULU FİLOZOFLARINDA “İNSAN”

Thales (M.Ö. 624-548) ile birlikte gelişen Grek düşüncesinde, bütün yeni düşünürler, kendisinden önceki düşünceleri keskin bir eleştiriden geçirmiş; mantıksal tutarsızlıkları da eleyerek yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlamışlardır.

İlk kez “Evrenin arkhesi, tözü nedir?” sorusunu ortaya atması ve bu soruya cevap olarak da ilk kez efsanevi-dinsel içerik taşımayan, laik-natüralist bir açıklama verme çabası Thales’i felsefede bir başlangıç kılmıştır. Thales’in bu soruya verdiği cevabın kendisinden çok bu cevabın türü önemlidir. Thales ile birlikte ilk kez ve açık seçik olarak efsaneden bilime veya felsefeye geçişi görmekteyiz.³⁸ Felsefenin arkhe sorunuyla başlaması (başlangıç sorunu) rastgele bir yerden başlama değildir. Tutarlı düşünme, ilk yargılardan, onları açan diğer yargılara çelişmesiz geçişlerle sağlanır.³⁹ İnsanın her zaman başlangıç merak etmesi – mitsel inançlarda da böyledir, yaradılışın başlangıç ile ilgili anlatıların olması bir bakıma bunu gösterir – felsefe de bilinçli bir düşünme etkinliği olarak gerçekleşmiştir.

Arkhe çeşitli anlamları olan bir kelimedir. Onu *ana madde, ilk madde, asli madde, ilke, neden, doğa* olarak anlamak ve çevirmek mümkündür. Bütün Yunan *Doğa Filozofları*’nda, özellikle bu ilk filozoflarda arkhe, bir yandan başlangıçta bulunan şey, öte yandan varlığın yapısını teşkil eden, değişenin altında değişmeyen, her şeyin kendisinden meydana geldiği şey anlamındadır. Yani arkhe hem kozmogonik bir ilkedir, hem ontolojik bir ilkedir. O hem “Başlangıçta ne vardı?” ve “Kozmos nereden çıktı?” sorusunu, hem de “Şu andaki şekliyle, halihazırdaki durumuyla dünyanın yapısının temelinde neyin bulunduğunu, varlıkların neden oluştuğu” sorusunu cevaplandırır.⁴⁰

Aristoteles’in Thales’e mal ettiği görüşleri Arslan, üç noktada toplar:

- 1) Su her şeyin arkhesi, ilkesi, doğası, nedeni veya tözüdür(*Metafizik*, 983 b 20)

³⁸ Arslan, *İFT 1*, s. 91.

³⁹ Nutku, s. 14.

⁴⁰ Arslan, *İFT 1*, s. 101.

- 2) Dünya, suyun üzerinde yüzer (*Gökyüzü Üzerine*, 294 a 28),
 3) Her şey tanrılarla doludur (*Ruh Üzerine*, 411 a 7).⁴¹

Her şeyin tanrılarla dolu olduğu görüşü, onun mıknatıs taşının demiri hareket ettirme gücüne sahip olduğu için canlı olduğu görüşüyle birleşince, akla daha yakın bir açıklamayı da mümkün kılmaktadır. Thales, her şeyin esrarengiz, canlı güçlerle dolu olduğuna inanmaktadır; bu olguyu genelleştirerek bütün varlıkların içine yerleştirmektedir. Thales'in canlı ile cansız arasındaki ayrımı göz önünde tutmayıp her şeyin ruhu veya canı olduğuna inandığını düşünürsek, bu durumda her şeyin tanrılarla dolu olması, Thales için her şeyin canlı güçlere sahip olması anlamına gelebilir.⁴²

Thales suyu, her şeyin nedeni olarak kabul ederken aynı zamanda belli tek bir şeyin olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan Thales ile başlayan arkhe sorgulamalarının hepsi monist bir perspektifle dünyanın çeşitliliğini ve farklılığını birliğe indirgemişlerdir.

Hermippus, kendi yapıtı *Yaşamlar*'da Sokrates için söylenenleri Thales'e atfetmiştir. Buna göre Thales, her zaman üç şey için Fortuna'ya (Şans Tanrıçasına) şükredermiş. Birincisi, ben bir insanım ve bir hayvan değil; ikincisi, ben bir erkeğim ve bir kadın değil; üçüncüsü, ben bir Yunanlıyım ve bir yabancı değil.⁴³ Yani insan olmak, hayvan olmaktan; erkek olmak, kadın olmaktan; Yunanlı olmak, yabancı olmaktan daha üstündür. O halde *insan* imgesi Thales için erkek ve Yunanlı olmak demektir.

Argoslu Lobon, Thales' e zor olanın ne olduğunu sorduğunda aldığı cevap tüm Grek felsefesinde kendini hissettirebilecek bir cevap niteliğindedir. Thales bu soruya 'Kendini tanımak.' yanıtını vermiştir.⁴⁴ Grek felsefesinin tanıdık ilkesi "Kendini bil" daha Thales'te karşımıza çıkarak insanın *insan* olarak farkındalığını fark etmesini hedeflemektedir.

Evrenin oluş sürecini sorgulayan bir diğer Miletli filozof olan Anaksimandros (M.Ö. 610-547), maddelerin kendisinden çıktığı ve tekrar kendisine döneceği arkhe arayışında "sonsuzluk" u vardığı nokta olarak belirler. Arkhe'ye ne zaman ne de yer bakımından sınırı olmayan *apeiron* yani sınırsız şey adını vermiştir.

⁴¹ Arslan, *İFT* 1, s. 88.

⁴² a. g. e. s. 90.

⁴³ Barnes, Jonathan *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (Çev. Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yay, 2004, s. 71.

⁴⁴ a. g. e. s. 72.

Anaksimandros insanın kökeni hakkında açık bir görüşe sahiptir. İnsan türünün atalarının önceleri balıkların vücutlarında doğmuş oldukları ve ancak yaşayabilecek bir olgunluğa eriştikleri zaman karaya çıkmış olduklarını ileri sürmektedir. Bu durumu da insan yavrusunun ancak uzun bir bakım devresi sonunda kendi başına yaşayabilir olması olgusuyla açıklamaktadır. Eğer insanlar balıkların karnında bu uzun bakım evresini geçirmemiş olsalardı, karaya çıktıklarında hemen ortadan kalkarlardı.⁴⁵

Hayat ilk kez toprak üzerindeki nemli bölgelerde doğdu. Bundan dolayı insan, “başlangıçta, bir başka hayvana yani balığa benzerdi.” Dahası insan başka bir türün canlılarından doğmuş olmak zorundadır, çünkü başka canlılar kendilerine hemen doğar doğmaz besin bulurken, insan uzun bir meme emme dönemine gereksimin duyar. Bundan şu sonuç çıkar ki aksi halde yaşamın ilk zamanlarında, şimdi olduğu şekliyle insan asla hayatta kalamazdı.⁴⁶ Hatta ataların balık olması sebebiyle Anaksimandros, balıkların yenilmemesi konusunda hassasiyet oluşturmaya çalışmıştır. Arslan’a göre bu balık-insan düşüncesinin kaynağı, Babillilerin başlangıçta balık-insanların var olduklarına ilişkin inançları veya efsaneleri ile ilişkili olabilir.⁴⁷ Buradan Anaksimandros için insanın evrim geçirdiği düşüncesi açıkça okunabilmektedir; insanın ne olduğuna ilişkin açık bir beyanı bulunmayan Anaksimandros için insan, dün bir balık, bugün bir “insan” yarın başka bir şeye evrilecektir. Bunu evrim teorisinin ilk kıvılcımı olarak görmek yanıltıcı olmayacaktır. Yaklaşım tarzı olarak değişende değişmeyi, çokta teki bulmak çabası insanın kökeni konusunda da yapıldığından; insanın karmaşık bir varlık olarak algılandığı ve bu nedenle tek bir kökene indirgendiği ileri sürülebilir. İnsanın ruhsal yanı ve ruhsal yanına ait olanın hesaba katılmadığı evrim düşüncesi, insanı tek bir boyutuyla ele alan birçok yaklaşımdan farksız ve bu nedenle insanın bütün olarak neliğinin anlamından uzaktır.

Miletli bir diğer filozof Anaksimenes (M.Ö. 585-525) ise arkhe’yi, değişerek bütün varlıkları oluşturma gücüne sahip olan “hava” olarak belirler. Dünyadaki tüm çok çeşitlilik tek bir nihai ana-maddeden yani “hava”dan gelmiştir.

Evreni insanda anlamaya çalışan ve doğada yakaladığı ilkeyi veya ögeyi insanda bulan Anaksimenes’e⁴⁸ göre bir küçük evren (*mikrokozmos*) olan insanla, bir büyük

⁴⁵ Arslan, *İFT 1*, s. 105.

⁴⁶ Jones, s. 23.

⁴⁷ Arslan, *İFT 1*, s. 105.

⁴⁸ Nefi, H. *Zerdüşkten Sokrates’e*, İstanbul: Abaküs, 2006, s. 136.

evren (*makrokozmos*) olan dünya veya evren arasında benzerlik vardır. Nasıl ki hava olan ruhumuz bizi tutmaktaysa, soluk havanın da bütün dünyayı çevrelediğini ileri sürmektedir. Bu aynı zamanda ruh ile ilgili *ilk öğretiler*; fakat ruh burada bedenle karşıtlık oluşturan ruh değil felsefi bir ruhtur.⁴⁹

Doğayı araştırma nesnesi olarak seçen Doğa filozofları, insanı da doğanın bir parçası olarak gördüklerinden, Doğa için ulaştıkları her sonucu ‘insan’a da uyarlamışlardır. Milet filozofları, ilgilerini fiziksel dünyaya yani Doğanın kendisine yönelttiklerinde evrene yönelik tanrısal nedensellik yerini doğal nedenselliğe bırakmıştır. Böylece doğal nedensellik içinde doğal bir varlık olarak izah edilen insan, insanın evrendeki yeri ve evrendeki rolüne ilişkin sorular geri planda kalmıştır.

1. 2. 2. PYTHAGORAS VE ELEA OKULUNDA “İNSAN”

Pythagoras (M.Ö.590/570-500) ile birlikte giderek insan ve insanın diğer canlı türlerinden ayıran ruhsal yanı ön plana çıkmıştır. O, ruhun bedenden veya maddeden ayrı bir şey olduğu, ölümlü olan bedenden farklı olarak ölümsüz olduğu, insanın özünü teşkil eden şeyin ruh olduğu ve nihayet insanın mutluluğunun esas olarak, onda, yani ruhta aranması gerektiği yönünde birbirleriyle uyum içinde bulunan bir takım fikirler ileri sürmüştür. Pythagoras bu fikirlerden ayrıca bir ahlak da geliştirmektedir. Ona göre ruh, bu dünyada işlemiş olduğu kötülüklerin veya yapmış olduğu iyiliklerin sonucu olarak insanın ölümden sonra değerice daha aşağı veya daha yukarı varlıkların bedenlerine göç eder. Böylece o sürekli bir yeniden “doğuşlar çarkı”na tabi olur. Ancak insanın çok dürüst, çok erdemli bir hayat sürmesi sonucunda bu doğuş çarkından kurtulması, saf hale gelmesi, ana vatana, yani tanrısal alana dönmesi mümkün olabilir. Felsefede amaç, ahlak ve pratik, yani ruhu içine düşmüş olduğu bu düşkünlük durumundan kurtarmak ve asıl alanına, kutsal alana yeniden kavuşturmadır.⁵⁰ Çünkü insan, ruhsal bir varlık olarak tanrısallık taşımaktadır ve ancak, onu sınırlayan bedenden felsefe ile kurtulabilir.

Pythagoras için insan ruhunun bu dünyada gerek başka bir insanın, gerekse hayvanın bedenine geçtiği ve böylece bedenden bedene dolaştığı yani birçok beden

⁴⁹ Arslan, *İFT 1*, s. 123.

⁵⁰ *a. g. e.*, s. 147.

eskittiğini ileri sürmektedir. Ruhun bedenden bedene dolaşabilmesi için, özü veya yapısı bakımından *ayrı* bir varlık olarak tanımlanması gerekir.⁵¹ Ruhun ölümsüz olduğu ve canlıdan canlıya geçebileceğini belirterek “ruh göçü”ne yönelik bir inanış geliştirmiştir.

Öte yandan bundan bir adım daha ileri giderek ruhun insanın gerçek özünü oluşturduğu, onun bedenle ilişkisinin, asıl özünü bozduğu, kirlettiği görüşüne ulaşmak zor değildir. Bu görüşün mantıksal bir diğer sonucu, beden veya maddenin genel olarak ruh için, ruhun özgürlüğü için bir engel oluşturduğu görüşü olacaktır.⁵² Bedene, maddeye indirgenen ruh, bu durumda özünden uzaklaşarak karanlığa gömülür.

Pythagoras, tıpkı Olimpiyat oyunlarında olduğu gibi üç tür insanın bulunduğunu söylemiştir. Onlar içinde en aşağıda bulunan grup veya tür, oyunlara bir şey almak veya satmak için katılan insanların benzeri olan türdür. Ortada bulunan tür Olimpiyat oyunlarına *yarışmak* için katılan insanlardan meydana gelmektedir. En yukarıda bulunan tür veya insanlar içinde en iyilerine gelince, onlar oraya yalnızca yarışmaları *seyretmek* için gelmiş insanlara benzeyenlerdir. Bir şey almak veya satmak için gelenler, yaşamlarında parayı ve daha fazla kazanmayı hedefleyen kazanç düşkünleridir. Olimpiyatlara yarışmak için gelenler şan-şöhret elde etmeyi hedefleyen onur düşkünleridir. Seyretmek için gelenler ise bilgece doğruyu bulmayı hedefleyen para ve şöhretten uzak, bilgi aşıklarıdır.⁵³ İnsanlar para, şan-şöhret ve bilgi için yaşamaktalar ise bu üç ayrı insan türünün olduğunu yerde, bilgi için bilgece yaşayanlar “insan” olarak daha üstte yer alacaktır.

Pythagoras’tan sonra felsefede Elea Okulu filozofları ön plana çıkmıştır. Elea Okulu, Güney İtalya’daki Elea kentinde Parmenides tarafından kurulmuştur. Parmenides (M.Ö.515/-), tümdengelimsel bir metafizik anlayışı ile oluş ve değişmeyi inkar eden tözsel bir varlık anlayışı sunmuştur. Buna göre, her şeyin her ne ise o olduğunu öne süren özdeşlik ilkesini, düşüncesinin hareket noktasına yerleştirmiştir. Bu ilke, değişme ortamında değişmeden aynı kalan kalıcı ve değişmez bir varlığın kabulünü zorunlu kılmıştır.⁵⁴ Bu ise genel olarak hiçbir şeyin yaratılmadığı ve yok

⁵¹ Arslan, *İFT 1*, s. 145.

⁵² *a. g. e.*, s. 145.

⁵³ Jones, s. 55.

⁵⁴ Cevizci, *Ahmet İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yay, 2000, s. 28.

olmadığı düşüncesini barındıracaktır ki oluş ve değişimin kabul edilmediği bir sistemde tutarlı bir düşüncedir.

Parmenides, doğruyu bulmada aklın gerekliliğini vurgulamış ve kendisine Doğruluk Tanrıçasının söylediğini ileri sürdüğü öğretisini şiir şeklinde beyan etmiştir. İnsan, aklını kullanarak hakikate ulaşabilecekse o halde insanın, inisiyatifi kendisinde olduğu akılsal bir yanı vardır. Bu aklın niteliği veya işlevselliği ile ilgili net bir şey belirlemek oldukça zor olsa da bu aklın pratik alandan ziyade doğruyu anlamada yani teoride kullanılacak bir akıl olduğu ileri sürülebilir.

Elea Okulu'nun bir diğer filozofu olarak Ksenophanes (570-480), Sofistler gibi doğa sorunlarına değil, insan ve kültür sorunlarına ilgi duymuştur. Yine Sofistler gibi o da içinde yaşadığı Yunan toplumunun ve kültürünün temel kurum, kavram ve değerlerini sorgulamaktadır. Bunun için sıkı eleştiriler getirmekte, bu eleştirilerini ise yergi biçiminde ifade etmektedir.⁵⁵

Ksenophanes eski teolojiyi eleştirmekle yola çıkmıştır. Özellikle tanrının insanlar tarafından farklı farklı algılanmasını “*Elleri olsaydı öküzlerin ve atların ya da arslanların ve elleriyle resim yapabilseler ve eser üretebilselerdi insanlar gibi, atlar tanrılarının şekillerini atlar gibi resmeder ve öküzler öküz gibi ve onların bedenlerini her biri kendinin şekli nasıl ise öyle yaparlardı.*” ifadesi tam olarak karşılamaktadır. Bu bakış açısıyla Ksenophanes mitos tanrılarını reddeden bir duruş sergilemektedir; çünkü O, her şeyi görüp her şeyi işiten, biçim ve düşünce bakımından insana benzemeyen *tek bir* tanrının varlığını kabul etmiştir.⁵⁶ Eski teolojiyi eleştirirken Homeros ve Hesiodos'un, insanlar arasındaki tüm kötü şeyleri Tanrılara yüklemiş olmalarına karşı çıkar; oysa tanrılara atfedilen tüm kötülükler insanın kendi kötülükleridir. Eski teolojiyi eleştirmesinin en önemli yanı budur; bu şekilde oluşmuş teolojileri veya mitolojileri tamamen reddetmese de onları hakikatten uzak bulur.

Böylece Ksenophanes tanrılar dünyasının çokluğuna ve karşıtlığına, insan kılıklı oluşuna, arasına bize ahlaksızca görünen davranışlara karşı amansız bir savaşa girişmiştir. Gerçekte bu eski Tanrılar, çocuklar gibi suçsuzluk durumu içinde bulunuyorlar, iyi ile kötü alanlarının ötesinde yaşıyorlardı. Ksenophanes bu Tanrı-tasavvuru karşısına tamamıyla tinsel olan tek-tanrıcılığı öne çıkarmıştır. Bu başarının halk üzerinde etkisi olmamış ise de Tanrının kendi yerinde durarak, dünyayı

⁵⁵ Arslan, *İFT 1*, s. 166.

⁵⁶ Jones, s. 33.

düşünmekle kımıldattığı şeklindeki öğretisi, Aristoteles tarafından ele alınmak ve tamamlanmak suretiyle birçok yüzyıllar boyunca hüküm sürmüştür.⁵⁷ Bununla birlikte Tanrıyı canlı, duyarlı ve akıllı bir varlık olarak tasarlayan Ksenophanes'te Tanrı ile insanlar arasında bilgi bakımından ciddi bir farklılık vardır. İnsanlar görme, işitme ve bilme faaliyetleri için özel duyu ya da düşünme organlarına sahip olurken, Tanrı, bu türden özel duyu ya da düşünme organlarına sahip değildir. Tanrı her şeyi bilmesinin yanında, gücü her şeye yeten varlıktır.⁵⁸ İnsan ise anlama ve algılama yetilerine sahip bir varlıktır; fakat bu yetilerini ne kadar zorlarsa zorlasın Tanrıyı asla bilemeyecektir. Çünkü insan, Tanrıdan farklı olarak duyulara sahip olsa da Tanrı ile kıyaslandığında, mutlağı bilecek kadar tam ve kusursuz bir varlık değildir.

1. 2. 3. HERAKLEİTOS'TA “LOGOS”U KAVRAMASI BAKIMINDAN “İNSAN”

Herakleitos'ta (M.Ö. 544-484) kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak açıkça bir varlık kuramı, bir bilgi kuramı, bir ahlak kuramı, bir siyaset kuramı ve bir tanrı kuramının varlığı görülmektedir. Yazmış olduğu eserinden elimizde en fazla sayıda fragmanın bulunduğu ilk filozoftur. Aynı zamanda evren hakkında işlenmiş bir öğretiye dayalı pratik bir kuramı, insan hayatının anlamına ilişkin tutarlı bir sistemi ileri süren ilk filozoftur.⁵⁹

Parmenides ile çağdaş olan Herakleitos, her değişmenin bir bakıma karşıtına dönüşme olduğunu, karşıtından doğduğunu savunmuştur. Bu noktada Parmenides'ten ayrılan en önemli yanı, Parmenides'in değişmez varlığına karşı, 'oluş'un gerçekliğini öne sürmesidir.

Herakleitos'a göre, her şeye hükmeden bir tek tanrısal dünya kanunu vardır ki bu 'logos'tur. 'Logos', "yasa, kural, ilke ve ölçü" anlamında kullanılmıştır. Herakleitos, bir tek 'logos'u ruhsal-maddesel olarak görmüştür ki bu, ateş'tir. Bizim dünyamız sonsuz canlı ateşten değişmeyle meydana gelmiştir ve bir vakit gelecek sonunda her şey ateşe

⁵⁷ Kranz, s. 51.

⁵⁸ Cevizci, a. g. e. , 2000, s. 41.

⁵⁹ Arslan, *İFT 1*, s. 180.

gidecektir.⁶⁰ Evrenin arkhe'sinin ateş olması, sürekliliği ve oluşu göstermektedir; her şeyin ateşten gelip tekrar ateşe dönmesi karşıtları içinde taşıyan bir logostur.

Herakleitos'a göre *kosmos*'ta yer alan her varlık, logosa, yasaya ve kurala uygun davranmalıdır. “*Her sürüngen kırbaçlanarak otağa güdülür.*”⁶¹ Yani bunu yorumlayan Çakmak'a göre, belirlenen sınırlara uymayanlar kırbaçlanarak doğru yola, adalet'in yoluna, sokulur. Bunun için de insanın doğasına uygun yaşaması gerekir. Ancak insan dışındaki her varlık doğasına uygun davranırken, insan doğru yoldan çıkabilir ve cezasını öder. Bu bakımdan insanın kendini tanıması gerekir. “*Kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur.*”⁶² İnsanların ölçülü olması ve kendi doğasına uygun yaşam sürmesi mümkün bir durumdur. Bilgece bir yaşam sürmek için insanın önce kendini; insan olmanın doğasını tanıması ve bilmesi gerekir. Ancak insanların büyük bir çoğunluğu doğalarını tanımak ve ona uygun yaşamak istemezler.

“*Altın arayanlar çok fazla toprak kazarlar ve çok az bulurlar.*”⁶³ Altın, Herakleitos'a göre hakikatin simgesidir. O hem derinlerdedir ve hem de öyle kolaylıkla açığa çıkmaz. Hakikate ulaşmak için derinleşmek ve üzerini örten ön yargılardan kurtulmak gerekir. Bu da sıradan insan için çok zor bir uğraştır. Çünkü bu tür insanlar çerçöpü, bilgiye tercih ederler. Çerçöpe takılıp kalan sıradan insanlara karşın kendini soruşturan ve sıradan insana göre daha üstün olan insanlar da vardır.

Kendine sorular sorarak kendini soruşturan Herakleitos, kendimi tanıma anlamında “*Kendimi keşfettim*”⁶⁴ sonucuna ulaşmıştır. Herakleitos'a göre insanın gizlerini incelemeksizin doğanın gizlerini kavramaya olanak yoktur. Gerçekliği bilmek ve anlamını anlayabilmek için, *kendini-düşünme* (self-reflection) isteğini yerine getirmemiz gerekir. Bu nedenle, Herakleitos için, felsefenin tümünü iki sözcükle belirleme olanağı ortaya çıkmıştır: “*Kendimi keşfettim*”. Grek felsefesinin özünde bulunan bu ilke, asıl yetkin biçimini ancak Sokrates ile kazanacak olsa da Herakleitos'un Sokrates'e çok yaklaştığını söylemek mümkündür.⁶⁵

Herakleitos, kendi ruhunun derinliklerine dalmış, “kendi kendisini araştırmaya” koyulmuş ve Anaksimandros'un dünya bütünü için dediği gibi, o da ruh için “sonsuz”

⁶⁰ W.Kranz, s. 57-59.

⁶¹ Herakleitos, *Fragmanlar* 11, (Çev. Cengiz Çakmak), İstanbul: Kabalıcı, 2005, s.51.

⁶² *a. g. e. Frag* 116, s. 269.

⁶³ *a. g. e. Frag* 22, s. 73.

⁶⁴ *a. g. e. Frag* 101, s. 237.

⁶⁵ Cassirer, s. 17.

demidir. Ruhsal ve maddesel olarak düşünölen insan ruhunda tanrısal logos-ateşinden bir parça bulunmaktadır; bu parça çoğalır, azalabilir, “daha kuru” veya “daha yaş” olabilir. İnsanın ruhsal güçleri henüz tam olarak birbirinden ayrılmamışlardır ve düşünöen varlık olarak insan bir ortaklığa girmiştir; yani bütün insanlarda düşünme, ortakdır ve düşünme ilkeleri, herkes için geçerlidir.⁶⁶ Bu bakımdan insanların yapabileceği en iyi şey logosa uygun yaşamak olacaktır.

“*Düşünme herkese ortakdır.*”⁶⁷ Bu fragmanı yorumlayan Çakmak, düşünme ve anlamının herkeste ortak olmasına karşın, bundan, her insanın doğru düşüneceği ve hakikate uygun davranacağı sonucunun çıkarılamayacağını belirtir. Bilgece düşünmek ve yaşamak erdeme yani ölçüye dayalı temkinli bir yaşam sürmeye işaret eder. Bu durumda ise “*Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır.*”⁶⁸ Dolayısıyla erdem, insan olmanın gereklerine uygun bir yaşam sürmektir.

“*Eşekler, samanı altına tercih eder.*”⁶⁹ Herakleitos, bu aforizmatik deyişlele yığınları eleştirmiştir; çünkü çoğunluk değersiz olanı, değerli olana tercih etmektedir. Her varlık kendi doğasına göre davranır. “*Bana göre, bir insan çok iyi ise bin kişidir.*”⁷⁰ Yığınları küçümseyen Herakleitos, bilge olan bir kişinin yığınlardan çok daha değerli olduğunu belirtmek istiyor. Böylece bilge olan insanlar dışındaki insanlar, yığından farklı değillerdir.

O, insanların büyük bir çoğunluğunun hem onun sözlerini hem de kozmosta her zaman mevcut olan “logos” u anlamadıklarına inanmıştır; böylece insanlar içinde “yığın” denilen logos’u anlayamayan bir kalabalığa dikkat çekerek logos’u anlayabilenlere ahlak alanına ilişkin bazı belirlemelerde bulunmuştur. Ahlaki kuramının içinde yer alan “insan” görüşü, insanın ruhsal yönü ile şekillenmiştir. Ahlak felsefesinin temelini de özellikle onun yığın-seçkinler ayrımında bulabiliriz; bu ayrım, salt psikolojik veya sosyolojik bir ayrım değil aynı zamanda etik ve politik bir ayrımdır. Başka deyişle, kendisine dayanarak bir ahlak ve politika kuramının ortaya atılabileceği bir ayrımdır.

⁶⁶ Kranz, s. 59.

⁶⁷ Herakleitos, *Frag* 113, s. 263.

⁶⁸ a. g. e. *Frag* 112, s. 261.

⁶⁹ a. g. e. *Frag* 9, s. 47.

⁷⁰ a. g. e. *Frag* 49, s. 127.

Ruh, sıcak bir buhara benzemektedir. Ona göre insan ateş, su ve topraktan meydana gelmiştir. İnsan ruhu ise esas olarak ateşten meydana gelmiştir; ancak bu ateş, bireysel ruh haline dönüşürken “nemlenen” bir ateştir. Daha doğrusu nasıl ki, genel olarak ateş sönerken su, hava ve toprak olursa, bireysel ruh haline gelirken de o, ateş olma özelliğinden hayli kaybederek “ıslak” olur. O halde aslında ateş-ruhun insan varlığına girişi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan nemlilik durumu, bir tür ölümdür.⁷¹

“Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz. Biri diğerinin ölümünü yaşar, diğeri de ötekinin yaşamını ölür.”⁷² İnsan, biri ölümsüz, diğeri ölümlü olmak üzere ikili bir doğaya sahiptir. Ölümsüz yanı ruhtaki saf ateş ve kuru hava; ölümlü yanı ise bedendir. Bu bakımdan, bedeni yaşayan, ruhu öldürür; bedeni öldüren ise ruhu yaşar.

“Ruhları nemlendiren haz veya ölümdür. Biz onların ölümünü yaşarız, onlar bizim ölümümüzü yaşar.”⁷³ Herakleitos için ruhun nemlenmesi demek bilinçten bilinçsizliğe geçiş, iyiden kötüye geçiş gibi bir anlam taşır; bunu ise bedensel hazların peşinden giderek yaşar. Bedensel hazlar ve tutkular ruhu nemlendirerek ölümü yaşatır. Bu bakımdan bedeninin yaşamı ruhun, ruhun yaşamı ise bedeninin ölümüdür. “Ruhu nemli olan biri, sakalı bitmemiş bir çocuk tarafından nereye götürüldüğünü bilmeyen sarhoş gibidir, yalpalar durur.”⁷⁴ Bilgi ve bilinçten uzak bir yaşam süren insanın ruhu nemlenir ve ıslanır. Ruhun nemlendiren ve ölümüne sebep olan şey ise bilinçlilikten uzaklaşıp hazların peşinden koşmasıdır. Eğer “Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmış olsaydı, öküzler yemek için burçak bulduklarında, onlara mutlu varlıklar derdik.”⁷⁵ Böylece mutluluğun bedensel hazlardan kaynaklanmadığını göstermeye çalışan Herakleitos, mutluluğun, logosa uygun yaşamak olduğunu bir kez daha vurgular.

Ruh sıcak ve kuru iken yani ateş iken logosa en yakın konumdadır. Ruhun logosa yakınlığı aynı zamanda onun bilgeliğinin de kanıtıdır. “Parlak ve kuru olan ruh, en iyi ve en bilgedir.”⁷⁶ derken vurguladığı gibi, ruhun bilgeliği logos ile ilgilidir. Bilgelikten uzaklaşıp bedensel hazlara takılan ruh nemlenip ıslandıkça logostan uzaklaşır; fakat bu durum nemli ruhun hep nemli kalacağını göstermez. Bir ‘oluş’ filozofu olan Herakleitos’ta nemlenen ruh, tekrar sıcak ve kuru olana yani ateşe

⁷¹ Arslan, *İFT 1*, s. 201.

⁷² Herakleitos, *Frag 62*, s. 155.

⁷³ a. g. e. *Frag 77*, s. 187.

⁷⁴ a. g. e. *Frag 117*, s. 271.

⁷⁵ a. g. e. *Frag 4*, s. 37.

⁷⁶ a. g. e. *Frag 118*, s. 273.

dönüşecektir. O halde ruhun bedensel hazlardan kurtulup tekrar bilge olması mümkündür.

İnsanlar bazı şeyleri iyi ve arzu edilebilir, bazı şeyleri de kötü ve arzu edilmez olarak değerlendirerek sadece iyi ve hoş olan şeyleri isterler. “*Her arzu edilenin elde edilmesi iyi değildir.*”⁷⁷ diyen Herakleitos’a göre kötü ve arzu edilmeyen şeyler olmadan, iyi ve arzu edilen şeylerin varlığının bir anlamı yoktur; çünkü yaşam karşıtların birlikteliğindedir. Bunları görmek ve yorumlamak gerekir. “*Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir.*”⁷⁸ Birbirine karşıt olan, uzlaşmaz ve birbirinden ayrı duran öğeler bir araya gelerek bir uyum oluşturur; yani uyum, uzlaşmaz olanların birliğidir.

Herakleitos, insanı evrenle açıklamaktan çok, evreni insanla açıklamaya çalışan bir bakış açısına sahiptir. Nitekim onun evrensel doğa yasası dediği şey, yalnızca ve esasta doğa yasası anlamında yasa değildir; aynı zamanda normatif yasa, toplum yasası ve insani anlamda iyi ve güzel olana yönelik bir çabadır. Doğa yasası, bir insan yasasını, normatif bir yasayı tanımlar gibi tanımlanmaktadır. “*Güneş ölçülerini aşmayacaktır; eğer bunu yaparsa adaletin hizmetkarları olan Erinnysler onu yakalayacaklardır.*”⁷⁹ Herakleitos’ta doğa yasasıyla, toplum yasası veya tanrısal yasa bir ve aynı mükemmelliğin bütünü içinde görülür. Öte yandan, zaman zaman onun toplum yasalarının temeline doğa yasalarını koyma yönünde bir eğiliminden de söz etmemiz mümkündür. Daha doğrusu O, doğa yasasını veya logos’u toplumsal, ahlaki ve dini yasayı doğa yasasına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Evren için sözkonusu olan sürekli oluş ve değişme, akış içinde olma olgusu, insan için de geçerlidir. İnsan, sürekli bir akış ve değişme içinde bulunmaktadır. Herakleitos nehir benzetmesini bu kez insan için, insanın oluş ve değişme içinde olmasını vurgulamak için kullanılmaktadır; “*Aynı nehirlere gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz.*”⁸⁰ bu doğrultuda gerek evrenle ilgili gerekse insanlarla ilgili olarak zaman içinde değişmeyen, süregiden şeyden söz edilebilir mi? Başka bir deyişle eğer sürekli olarak değişiyorsak, akıyorsak, birliğimizi, özdeşliğimizi sağlayan şey nedir? Bunun cevabı makrokozmosta birliği ve özdeşliği sağlayan şey ne ise insanda, onları sağlayan şeyin o olduğudur.

⁷⁷ Herakleitos, *Frag* 110, s. 257.

⁷⁸ A. g. e. *Frag* 8, s. 45.

⁷⁹ Arslan, *İFT 1*, s. 200-201.

⁸⁰ Herakleitos, *Frag* 49, s. 129.

Bizde de ateş sürekli olarak su, su toprak olur. Ancak yine bizde bunun tersine yukarıya doğru giden yol, yani tersi olan süreç de meydana geldiğinden biz hep aynı varlık olarak kalıyor gibi görünürüz.⁸¹ İnsanın yukarı doğru gitmesi logosu karayıp kavramaması ile de ilgilidir. Buradan iki tür insanın varlığından yani logos'u kavrayamayan sıradan insanlar ve logos'u kavrayabilen insanların birbirinden ayrıldığı sonucu çıkarılabilir. *Logos*'u kavramak sadece teorik bir bilgi ya da bilme arzusu değildir; aynı zamanda bu kavrayışa uygun bir yaşam tarzını yani pratik alanı da kapsar. Çünkü Herakleitos'un tek ve biricik amacı sadece *logosu* insanlara kavratmak değildir; onları bu logos'a uygun olarak davranışta bulunmaya da sevk etmektir. Bu ise temel amacın sadece teorik bir kavrayış olmadığını aynı zamanda ona uygun yaşamak olduğunu gösterir.

Bu filozofların dışında insanın sadece kavram olarak ele alınmadığı, yaşamın içinde eylem ve etkinliklerine yönelik pratik alanına vurgu yapan, bir araya getirilmek istendiğinde başka bir ekol ve grup oluşturan plüralistler de vardır.

1. 2. 4. PLÜRALİSTLERDE “İNSAN”

Empedokles, Anaksagoras, Leukippos ve Demokritos başlıca Yunan Plüralistleridir. Onların plüralist ya da çokçu diye nitelenmelerinin nedeni kendilerinden önce yaşamış düşünürlerin monizminden, yani varlığın temeline tek bir arkhe koyan yaklaşımlarından farklı olarak varlığın temeline ikiden fazla arkhe yerleştirmiş olmalarıdır. Arkhe, Empedokles'te varlığın kendisinden doğduğu dört ana maddeyle (toprak, hava, su, ateş); Anaksagoras'ta sonsuz sayıda tohum ya da *homoimeri*'yle, Leukippos ve Demokritos gibi atomcularda ise sonsuz sayıda atomla gösterilir.⁸²

Empedokles (M.Ö. 490-430), zaman zaman iyiyle kötüyü temsil ettiğini söylediği Sevgi- Nefret'in ifade ettiği ikiciliği bilim-din düalizmine teşmil edip insan anlayışına da yansıtarak insanın ruh ve beden gibi iki öğeden meydana geldiğini savunur; bunlardan beden, ölümlü olduğu yerde, ruh insanın ölümsüz olan bileşenidir. Empedokles, ruha hem bilimsel hem de tinsel bir bakış açısı ile yaklaşır. Ruh, bilimsel bir bakış açısından, kendisini algı ve düşüncede gösteren “yaşam ilkesi” dir. Ruh da dört öğeden meydana gelmiş olup Sevgi ve Nefret gibi iki gücün etkisi altındadır. Buna

⁸¹ Arslan, *İFT 1*, s. 201-203.

⁸² Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 48.

karşın dinsel bir bakış açısından ruh, kutsal varlıklarla birlikte olmakla birlikte, Nefret'in yol açtığı bir günahla, göksel alemde uzaklaştırılarak yeryüzüne sürgüne gönderilmiş ölümsüz bir tindir. Bir bakıma sürgün olan ruh, insan, hayvan ve bitkilerde - ki bu felsefe tarihinde "ruh göçü" olarak bilinir - vücut bulabilir. Ruh göçünden kurtulup mutlak bir ölümsüzlüğe ulaşma sadece ruhsal arınmayla mümkündür. Ruh arındırmanın en önemli yolu ise felsefi bir kavrayış ile olabilecektir. Bunun yanında ruh ahlaki bir mücadele içine girmeli, insan varlıkları arasında sevgi tohumları ekmeli ve dolayısıyla Sevgi'yi anıtlarıdırma çabası vermelidir.⁸³ Çünkü insanın ruhuna kutsallığını verecek olan Sevgi'dir.

Empedokles, "*İnsanlar gözleriyle yaklaşamaz ya da elleriyle kavrayamaz ama inandırmanın en büyük yolu insanın aklından geçer.*"⁸⁴ diyerek insanın akılsal yanına dikkat çekmiştir. İnsanın akılsal yanını kullanma yetkinliği dış koşullara bağlıdır; çünkü Ona göre "*İnsanların aklı, var olanla ilişki içinde gelişir.*"⁸⁵ yani koşullar değiştiğinde düşünceler de değişmektedir. O halde insanın eylemleri temelde her ne kadar akla dayansa da akli belirleyenin dış koşullar olduğu düşünüldüğünde ve dış koşulların da insan aklına uygun olmadığı halde yapılabilirliği göz önünde bulundurulduğunda insanın tamamen akılsal davrandığını söylemek mümkün olmaz.

Anaksagoras (M.Ö. 500-428), çağdaşı olan Empedokles gibi, 'oluş'un mümkün olduğunu görmeye çalışmış ya da hiçten hiçbir şeyin meydana gelmediğini ve hiçbir şeyin yok olup gitmediğini ortaya koyarak, mutlak anlamda bir oluş ve yok oluş olmadığını, mutlak değişimin imkansız olduğunu kabul etmiştir. Evren, bir ya da birkaç ilkeyle açıklanamaz; çünkü başka tözlerden meydana gelen karışımlardan oluşmuştur. Anaksagoras, dünyadaki oluşu, dünyada gözlemlediğimiz şeylerin varlığa gelişini açıklamak için, maddi neden dışında, fail bir nedene ihtiyaç olduğunu düşüncesine varmıştır. Aynı zamanda hareket kaynağı olan bu fail neden tinsel bir ilke olan Nous'tur.⁸⁶ Nous, evrendeki çokluk ve karışıklıkları, kaostan kozmosa götürecek ilkedir.

Evrende Nous dışında her şeyde, her şeyden bir parça vardır. Bazı şeylerde ise Nous da vardır.⁸⁷ Bu bakımdan insan, hayvan ve bitki gibi canlı şeylerde Nous'un

⁸³ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 57.

⁸⁴ Barnes, 2004, s. 177.

⁸⁵ *a. g. e.*, s. 209.

⁸⁶ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 59-61.

⁸⁷ Arslan, *İFT 1*, s. 305.

bulunmasına karşın cansız şeylerde Nous'un bulunmadığını söylemek mümkündür. Nous, bu varlıklara hareket veren bir ilkedir ve canlı olan her şeyde eşit ölçüde vardır. Aristoteles'e göre Anaksagoras için hayvan ve insan arasındaki zeka farkı, Nous'tan değil bedensel özelliklerinden kaynaklanır. İnsan ve hayvan arasında özsel bir ayırım değil bedensel bir ayırım vardır. Bunu yorumlayan Arslan'a göre "*İnsanın hayvanlar arasında en bilge olmasının nedeni, onun diğer hayvanlardan farklı olarak ele sahip olmasıdır.*"⁸⁸ Çünkü el, alettir ve doğa akıllı bir insan gibi her şeyi onu kullanabilene verir.⁸⁹ El, insanın yapabilme yetisini gerçekleştirecek bir organ olarak hayvandan ayrılan yanına yani üreten insana karşılık gelir ki bu perspektif de insanı tek bir açıdan ele alan eksik bir perspektiftir. Buna rağmen insanın kendi neliğine yönelik girişimi olarak olumlu bir anlam taşıdığı söylenebilir. Öğrencisi olan Euripides'e yazdığı bir şarkıda bu girişimi şöyle olumlar:

*"Bahtlıdır bilimle uğraşan,
Kendini yoran, araştıran.
Düşünmez yurttaşlara zarar vermeyi
Haksızlığa varmaz asla eli.
Doğanın bitimsiz düzenine bakar
Gözünü ayırmaz bu kozmos nereden,
Nasıl doğmuştur, bunu sorar.
Temizdir, lekesizdir böyle bir kişi
Kötülükten, şüpheden uzaktır her işi."*⁹⁰

Buna göre kendini araştıran insan, toplumda ve doğada nerede olduğunu görür; hatta kozmosun kendisinin, nereden ve nasıl zuhur ettiğini araştırmaya koyularak bu konudaki çelişik görüşlere karşın şüpheden uzak bilgiye ulaşmaya çalışır. Anaksagoras, her ne kadar insanı, bedensel özellikleri sebebiyle hayvandan ayırsa da şiirinin her mısrası insanı eli olan bir varlık olarak değerlendirmesinden fazlasını söyler. Gerek şüphe duyması ve şüpheden uzak durması, gerek bilimle uğraşması, araştırması, sorgulaması gerekse yaşadığı toplum içinde bazı kurallar belirlemesi düşüncemizi doğrular niteliktedir.

⁸⁸ Arslan, *İFT 1*, s. 305.

⁸⁹ Kranz, s. 147.

⁹⁰ Kranz, s. 145.

Anaksagoras dışında plüralist olan ve Atomcular olarak zikredilen Leukippos ve Demokritos'un "insan" görüşlerini de araştırmak gerekir. Eserleri birbirine karışan bu iki filozof içinde Demokritos'un düşünceleri daha fazla ön plana çıktığından Demokritos'u konu almak gerekir.

Felsefe tarihinde Atomcuların öncüsü olarak bilinen Demokritos (M.Ö. 430-360), daha çok fizik teorisi olarak fiziksel alanla ilgilenmiş olarak görünse de fragmanlarından 'insan' tasarımını ve ahlak öğretisi olarak kabul edilebilecek parçaları bulmak mümkündür.

Atomcular, insanı da tamamen atomlardan meydana gelen bir varlık olarak değerlendirip onun hareketlerini de tamamen mekanik bir biçimde anlamak ve açıklamak istemişlerdir. Başka bir deyişle insanın düşünme hareketi, bilinçli ve iradi seçme hareketi de dahil olmak üzere, bütün hareketlerini, genel hareket yasaları çerçevesinde açıklama amacı güden Demokritos'a göre, insan varlığı bir bedenden ve bir ruhtan meydana gelir. O, ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmış olduğunu, bu atomların en hareketli atomlar olup, insani dünyadaki her şeyin ruh atomlarının bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden kaynaklandığını söyler.⁹¹ Böylece felsefe tarihinde Demokritos'a kadarki felsefelerde tinsel bir özellik taşıyan ruh, Demokritos'ta atomlara ve atomların hareketlerine indirgenmiştir.

Bedeni hareket ettiren ve bedene göre daha hareketli, daha akıcı atomlardan meydana gelen ruhun en temel etkinliği ise bilgilenmedir.⁹² Doğalcı bir etiği olan Demokritos, her ne kadar aralarında yapısal bir farklılık bulunmasa da, ruhu değer bakımından bedenden daha üstün görür. Bu yüzden, ahlakla veya insan mutluluğu ile ilgili öğütlerini genellikle ruhun eğitimi ve erdemleri üzerinde yoğunlaştırır. Onun etiği bir tür aydınlanmış hazcılık olup, iyinin, ruha dışsal bir şey olmaktan ziyade, içsel bir zihin durumu, bir tür huzur ve dinginlik hali olduğuna işaret eder. Başka bir deyişle, hazın salt haz olmak bakımından iyi olduğuna inanmayan, ahlaken güzel olan hazların peşine düşülmesi gerektiğini savunan Demokritos'a göre davranışlarını dolayimsız haz ve acı duyularına göre ayarlayan biri ancak bir deli olabilir. Akıllı insan kendisini duygunun araçsız etkisine bırakmayıp, kendisi için iyi olanı arar. Söz konusu iyi ise,

⁹¹ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 69.

⁹² *a. g. e.*, s. 69-70.

gelip geçici değil de, sürekli ve kalıcı olan bir hoşnutluk halidir. Buna da ancak doğru düşünme ve doğru eylemle ulaşmak mümkündür.⁹³

Demokritos'a göre “Zevklerini yalnız karınlarında bulanlar; yemede, içmede ve cinsellikte aşırıya kaçarlar. Zevkler kısadır kısa ömürlüdür; yenildiği ya da içildiği sürece tat verirler ama üzüntüleri çoktur. Benzer şeyler her zaman benzer zevkleri verirler ve arzu edilen zevkler elde edilince, hemen uçar giderler; bunlarda kısa süren bir sevinçten başka bir şey yoktur; benzer gereksinimler yeniden ortaya çıkarlar.”⁹⁴

Yani yeme ve içme gibi mideden alınan tüm hazlar kısa ve geçicidir; kısa ve anlık hazlar, arzulama gerçekleştiğinde o an için ortadan kalkacak ancak yeniden benzer arzulamaları doğuracaktır. Bu ise bedensel hazlar için yaşayan insan ile ruhun soyluluğunu yüceltmenin hazzını yaşayan iki ayrı insan anlayışını oluşturur. Demokritos'un fragmanları incelendiğinde bu ayrımı görmemek mümkün değildir ki Barnes'ten alıntıladığımız fragmanları konuya netlik kazandırmaktadır.

“İnsanların ruhlarına değer vermesi, bedenlerine değer vermesinden daha uygun düşer; ruhun yetkinliği, bedenin zayıflığını düzeltir, ama bedeni düşünmeden güçlendirmek, ruhu asla daha iyi etmez.”⁹⁵ “Ruhun arzu edilir şeylerini seçen insan, daha tanrısal, bedenin arzu edilir şeylerini seçen, insandır.”⁹⁶ O halde bedenin iyileri ile ruhun iyileri birbirinden farklıdır; bedenin iyileri ölümlü, ruhun iyileri ise tanrısaldır. Bu farklılık aynı zamanda insanda ‘tanrısal insan’ ve sıradan ‘insan’ ayrımını oluşturacaktır. Sıradan insan, tutkularının arkasından sürüklenen insan; tanrısal insan ise ılımlı ve sakin yaşayan insandır. Bu sakin yaşam, yani ölçülü yaşam ise yaşamı ve ruhu oluşturan atomların fiziki ve fizyolojik durumları ile ilişkilendirilir.

Demokritos'ta ahlakın temelini oluşturan iki kavram vardır. Bunlardan biri zenginlik, yani para tutkusudur; diğeri ise genel çıkarların özel çıkarlardan önce gelmesidir. Bunu yorumlayan Jones'e göre “İnsanlar mutluluğu ne beden kuvvetinde ne de parada pulda bulur, mutluluk doğruluk dürüstlükte ve anlayış tamlığındadır.”⁹⁷ Doğruluk, dürüstlük ve anlayış tamlığı karakter ile ilgilidir; yük hayvanlarında soyluluk beden kuvvetidir, insanlarda soyluluk ise karakter kuvvetidir.⁹⁸ “İnsanların

⁹³ Cevizci, a. g. e. , 2006, s. 133.

⁹⁴ Barnes, 2004, s. 297.

⁹⁵ a. g. e. , 2004, s. 290.

⁹⁶ a. g. e. , s. 310.

⁹⁷ Jones, s. 152.

⁹⁸ a. g. e. s. 152.

*bedenlerinden çok ruhlarına değer vermesi daha uygun düşer; ruhun yetkinliği bedenin zayıflığını düzeltir, ama düşünmeden bedeni güçlendirmek, ruhu hiç de iyi etmez.”*⁹⁹

İnsana ‘insan’ olma niteliği kazandıran onun ruhudur, ruhun soyluluğu ise karakterine göre değişir. Bu durumda iyi bir karaktere sahip olanlar iyi bir hayat sürerler Demokritos’un etiğe olan ilgisi iyi yaşamanın ne anlama geldiği ve nasıl olduğuyla ilgili olduğundan teorik değil pratiktir. Bu bakımdan etiğin en temel sorusu olan “nasıl yaşamak gerekir” sorusuna ilk yanıt verenlerden biri olarak en yüksek iyinin mutluluk olduğunu öne sürmüştür. Bireyci bir etik anlayışı geliştirirken, özçıkarcı temele alan Demokritos, mutluluğu acı ve sıkıntıdan bağışık, neşeli bir hayatta bulmuştur. İnsanın tüm dikkatini kendi gücü dahilinde olan şeylere çevirmesi ve kendi nasibiyle yetinmesi; belleğini çok uzun süre imrenilen ve hayran olunan insanlarla meşgul etmemesi gerektiğini söyleyen Demokritos, nispeten, ölçülü ve aydınlanmış bir hazcılığın savunuculuğunu yapmıştır. O, bütün erdemler içinde, en üstün erdem olarak ölçülülüğü belirlemiştir. Ölçülülük, insanın kendisine doğa tarafından çizilen sınırları aşmaması ve gücü dahilinde olmayan şeyleri elde etmeye çalışmamasıdır.¹⁰⁰ Daha sonra Aristoteles tarafından vurgulanacak ölçülülük – içerikleri farklı farklı olsa da – Grek felsefesinde ahlak anlayışlarının en bilindik erdemidir.

Demokritos’un fragmanlarını çözümleyen Jones’e göre, “*İnsanlar hazda ölçülülük ve hayatta simetri yoluyla dinginlik kazanırlar. Yokluk ve bolluk insanları bozmaya ve ruhta büyük kargaşalara neden olmaya meyleder. Şiddetli çatışmalarca bölünüp parçalanan ruhlar ne kararlı olur ne de dingin. O halde insan zihnini kendi gücü dahilinde olan şeylere çevirmeli ve kendi nasibiyle yetinmelidir; belleğini çok uzun süre imrenilen ve hayran olunan insanlarla meşgul etmemeli ve boş boş oturup onları düşünmemelidir. Bu sözleri tutan, hayatını daha dingin geçirir ve hayatın hiç de az olmayan dertlerini, düşmanlığı ve kıskançlığı ve ruhsal acıyı önler.”*¹⁰¹ Haz konusundaki ölçülülüğü, hazın tamamen reddedilmediği bir ahlak öğretisini resmeder ve ölçülülük, iyi-düzenlenmiş bir hayatın oluşması bakımından zorunludur.

Demokritos ahlakının genel karakteri akılcı, ölçülü ve dengeli bir ahlak olmasıdır. O hazın sırf haz olarak iyi olduğuna inanmadığı gibi kötü olduğuna da inanmaz. O, ahlakça güzel olan hazların seçilmesini tavsiye eder ve bu konuda da akla

⁹⁹ Barnes, 2004, s. 310.

¹⁰⁰ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 133-134.

¹⁰¹ Jones, s. 152.

büyük bir görev verir. Demokritos'a göre her zevk, peşinden koşulmaya layık değildir. Davranışlarını araçsız haz ve acı duyularına göre ayarlayan biri, akıldan yoksun gibi davranır. Akıllı insan kendisini duygunun araçsız güdüsüne terk etmez, kendisi için doğru olanın, uygun olanın akılsal bilgisine bırakır. O halde insan için doğru olan ve uygun olan nedir? Buna Demokritos'un verdiği cevap onu en çok yararlı olanda aradığını göstermektedir. Fakat bu cevap da ancak geçici olarak geçerlidir; çünkü yarar kavramı da en üstün amaçla ilgili olarak belirlenmelidir. Demokritos bu en üstün amacı veya insan için en yüksek iyiyi, yürek ferahlığı, ruh huzuru diye adlandırabilecek bir şeyde bulmaktadır. Bu, ruhun gelip geçici bir hoşnutluk durumu değildir; sürekli ve kalıcı bir memnuluk halidir. Bu hale de ancak doğru düşünme ve doğru eylemle, kısaca doğru davranışla ulaşılabilir. Doğru davranış, en üstün erdem olan ölçülülük ile mümkündür. Ölçülülük, insanın doğa tarafından kendisine çizilen sınırları aşmaması ve gücü içinde olmayan şeyleri elde etmeye çalışmamasıdır. Yürek ferahlığı veya ruh huzurunu sağlayabilecek en önemli şeyler, hazda ılımlılık ve doğru ölçüler peşinde koşmaktır.¹⁰² İnsanın beden ve ruh yanını atomlar ile açıklaması bakımından insanın ahlaki yanını da atom hareketi ile açıklanması beklenen Demokritos, bizzat toplumsal yaşamda insanı ahlak alanının içine sokarak ölçülülüğü savunmuş; bunu ise insanın kendi doğasını zorlamaması olarak kurgulamıştır. O halde insan, doğanın kendisine çizdiği sınırları zorlayarak, bir bakıma atom hareketlerinin dışına çıkarak, davranabilecek bir güce sahip olsa da ölçülü davranarak bu gücünü kullanmamalıdır.

1. 2. 5. SOFİSTLER ve “BİREYSEL İNSAN”

M.Ö. 5. yüzyıl Yunanlılar için çok önemli bir dönemin başlangıcıdır. Sparta ve Atina arasında M.Ö. 431 yılında başlayan Peloponnes Savaşından sonra Atina'da çeşitli bölünmeler yaşanmıştı. 404 yılında sona eren savaş ile sadece savaşı kaybeden Atina değil, savaşı kazanan Sparta da enerjilerinin, güçlerinin, zenginliklerinin büyük bir bölümünü kaybetmişlerdir. Yunan dünyasının entelektüel ve kültürel önderliğini yapma, Atina'ya geçmiştir. Bu dönemde çoğunluğu Atina'da olmak üzere Yunan dünyasında hemen hemen tüm alanlarda, ekonomide, siyasette, bilimde, şehircilikte, mimaride, heykeltıraşçılıkta, resimde, tarih yazıcılığında, edebiyatta, şiirde, tragedya ve

¹⁰² Arslan, *İFT 1*, s. 337-338.

komedyada tarihe damgasını vuracak şahıslar ortaya çıkmıştır.¹⁰³ Doğanın bir parçası olarak evrenle ilişkisi içinde değerlendirilen insan, bundan sonra kendi doğası, içinde yaşadığı toplum, toplumsal ilişkiler ve yapıp etmeleri ile kurgulanacaktır.

İlginin insana, insanla ilgili olana, dine, ahlaka, siyasete, adet ve geleneklere, kültüre döndüğü ve varlıkla, metafizikle ilgili problemlerin ikinci plana itildiği, ama tamamen ortadan kalkmadığı bir dünya ile ilk önce Sofistler Yunan sahnesine çıkmıştır.¹⁰⁴ Sofist genel olarak, bilge ya da zanaattan anlayan kişi, daha sonra da meslekten “bilgelik öğretmeni” anlamına gelmektedir. M.Ö 5. yüzyıl sıralarında sofizmin eski kuşak olarak nitelendirilen önemli kurucuları para karşılığında bilgi öğrettiklerini savunurken, bilginin öğretilirliği sorusunun da tartışılmasına yol açmışlardır. Daha sonra gelecek genç kuşak, sofistliğin bilgiyi öğretmesinin boyutunu ilerleterek kötü bir nam kazanmasına sebep olmuştur.

Genel olarak insanı her şeyin ölçüsü olarak gören Sofistler ile başlayan insanın konu alındığı bu felsefe, mitoloji, kozmogoni, ontoloji gibi önceden tartışılan sorunsal alanlar dışında epistemoloji, politika, ahlak gibi yeni ilgi alanlarının oluşmasını sağlamış ve bunları insanın merkezinde olduğu bir perspektifle adeta felsefeyi, insan eksenli bir etkinlik haline getirerek, bir dönüşümün öncüsü olmuşlardır. Bu nedenle Sofistler çoğu kere *Aydınlanma Hareketi*¹⁰⁵ olarak yorumlanmıştır.

Doğa filozofları doğada, evrende olup-bitenleri araştırırken bir arkhe sorgulaması içine girmiştir. İnsanın ilk ilgisini çeken şeyin kendisi değil de kendisi-dışındakiler, evren olması - bir ‘insan’ anlayışına doğrudan ulaşmak söz konusu olmasa da – bir ‘insan’ anlayışının olmadığı anlamına gelmez. Gerek bilgi, gerek toplum, gerek siyaset, gerekse ahlak ile ilgili belirlenimlerin oluşu ‘insan’ın hem varoluşsal olarak hem de değerler alanında gerçekliğinin kabulünü gösterir. Ancak, tarihe bir başlangıç koymak çok zor olsa da, Sofistler ile kozmoloji, ontoloji ve arkhe tartışmalarından uzaklaşan; ‘insan’ın merkezde olduğu, ‘insan’ı anlamaya yönelik yeni bir felsefenin doğduğunu söylemek gerekir; bu felsefe, ‘insan’ ve ‘insan yaşamı’nın doğrudan sorgulandığı bir felsefedir.

¹⁰³ Arslan, Ahmet *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 5.

¹⁰⁴ a. g. e. 2, s. 10.

¹⁰⁵ Kranz, s. 192.

Sofistlerin önem verdikleri ve derslerinde vurguladıkları insan tipi “yurttaş insan”dı.¹⁰⁶ Sofistler, yönetim sanatı alanında “erdem öğreticisi olmak istiyorlardı” ve “başarılı yurttaş nasıl yetişir?” sorusuna yanıt arıyorlardı; çünkü M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında Yunan dünyasında yaşanan ekonomik ve politik gelişmeler ve Atina demokrasisinin ortaya çıkışı, çözüm bekleyen yeni toplumsal sorunların doğmasına yol açmıştı. Böylesi bir ortamda, doğal olarak bilgi, toplumsal bir değer ve güç kazanmaya başlamış, bunların bir sonucu olarak da felsefi sorgulama insana yönelmiştir.¹⁰⁷ Yani evrenle ilişkisi bakımdan doğanın bir parçası olan insan, Sofist düşünce ile yaşadığı dönüşümü insanın toplumsallığı içindeki politika alanından başlatmıştır.

Cassirer’e göre “Sofistler için ‘insan’ bireysel insan anlamına gelmekteydi. Evrensel insan diye adlandırılan filozofların insanı, onlara göre, yalnızca bir kurgu idi. İnsansal, özellikle de genel yaşamın durmadan değişen görünümleri Sofistleri büyülemişti. Onların becerilerini gösterip rollerini oynayacak alan, bu alandı. Onlar, insanın ‘doğası’ ile ilgilenmiyorlardı. Çünkü, insanın kulgusal ilgilerine dalmışlardı. İnsanın kültürel, toplumsal ve siyasal yaşamının çeşitlilik ve çokluğu ilkin bilimsel meraklarını uyandırdı.”¹⁰⁸ Sofistler insanın pratik ilgilerine yönelirken insanın doğası ile ilgilenmemişlerdir; bunu da insan doğasının karışık olduğu düşüncesine dayamışlardır.

Kranz’a göre “Tek tek insana değer verilmesi, hakim olan dinin, devletin, gerçeklikte olan hukukun bağlarından kurtarılması, her türlü nomosun -adet, gelenek- yerine “doğanın” konulması, sofistlerin öğretilerinde bir baştan öteki başa uzanan temel düşünce idi.”¹⁰⁹ Sofistler için “doğa” kavramını kesin olarak belirlemek çok zordur; çünkü doğa herkes için geçerli, nesnel ve mutlak bir bilgi alanı değildi. Bu nedenle ‘insan’ Sofistler için bireysel, tek tek ‘insan’ dır. Jones’e göre, başka bir deyişle, “Sofistler, dikkati doğa dünyasından insana ve bu dünyada kendisine bir hayat kurmak gibi pratik bir problemle yüzyüze gelen empirik (bir varlık) olarak insana çevirmişlerdir.”¹¹⁰

Protagoras (M.Ö. 482-411), Sofistlerin bilinen ilk filozofudur. Protagoras’ın ifadelerini Kranz şöyle aktarır: “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var

¹⁰⁶ Arslan, *İFT* 2, s. 21.

¹⁰⁷ Akarsu, *Bedia Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkılap, 1998, s. 35-36.

¹⁰⁸ Cassirer, s. 270.

¹⁰⁹ Kranz, s. 191.

¹¹⁰ Jones, s. 100.

*olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için öyle... üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir.”*¹¹¹ *Hakikat ve Kesin Kanıtlar* adlı eserinden en bilinen bu önermesi Protagoras’ın genel felsefesini vermektedir. Bu önermedeki insan, ‘tür olarak insan’ değil tek tek, ‘bireysel insan’ dır; göreceliliği getiren bu bireysel insan, insan düşüncesindeki öznelliği de ortaya koymaktadır. Nesnelere, şeyler bize değil bana, sana yani tek tek insanlara nasıl görünüyorsa öyleyse burada bir ‘tür olarak insan’dan söz edilemez. Hatta bazen ‘tür olarak insan’ bir yana, insan, “birey insan’ı değil, değişik durumlarda aynı insanın değişik, farklı algılarını ölçü olarak kabul etmektedir; yani aynı rüzgar, aynı insanın, aynı duyu organlarına bir zaman soğuk bir zaman sıcak gelebilir. Yine aynı önermedeki “her şey” kelimesi çözümlendiğinde bu, varlık gibi ontolojik anlamlar ile doldurulabileceği gibi ahlak, siyaset, din, estetik yargılar gibi değerler alanını da kapsayacaktır.¹¹² İnsanların nasıl bir yurttaş olmaları, erdemi nasıl öğretilebileceği gibi çabalar her şeyin belirleyicisinin ‘birey insan’ olduğu yaklaşımında nasıl izah edilebilir, mutlak, genel-geçer, nesnel bilgi yoksa verilen eğitim hangi bilginin eğitimi olacaktır?

İnsan her şeyin ölçüsüdür (*homo mensura*), tezine uygun olarak bir ahlak ve siyaset felsefesinde belirleyici tek tek insan ve tek tek sitedir. Nasıl duyuşsal algı ve hakikatlerle ilgili olarak tek tek alınan, birey insanlar hakikatin ölçüsüyseler burada da tek tek alınan bireysel siteler ahlaki, siyasi hakikatin, doğrunun, iyinin, adaletin ölçüsü kılınmaktadır. Duyusal algılamalardan farklı olarak bir devleti, bir siyasal topluluğu teşkil eden bireyler doğru ve adil olan konusunda farklı düşünme imkanına sahip oldukları için bireylerin üzerinde uzlaştıkları ortak şey, bir bütün olarak, sitenin bireysel kanısı haline gelmektedir.¹¹³ Bu bakımdan bütün insanların insan olmaları bakımından muhtaç oldukları ve yine bütün insanlara insan olmaları bakımından öğretilebilecek ve öğretilmesi gereken “genel” bir sanat vardır. Bu, “politika sanatı” dır. İnsanlar birlikte yaşamaları, bir toplum meydana getirmeleri, bu toplumun varlığını sürdürebilmesi için kurallar, yasalar koymaları bakımından, yani bütün bunlardan daha genel ve daha hayati ihtiyaçları bakımından politika sanatına, politikaya muhtaçtırlar. Politik sanat, güç veya erdem herkesin insan olarak, yurttaş olarak eşit pay aldıkları bir şeydir. Herkes eşit pay

¹¹¹ Kranz, s. 194.

¹¹² Arslan, *İFT* 2, s. 31.

¹¹³ *a. g. e.*, s. 34.

alıyorsa Sofistlerin insanlara öğreteceği şey, insanların doğal olarak doğaları gereği sahip olduklarını ortaya çıkarmaya yardım etmektir ki Protagoras herkesin veya daha iyisi bütün yurttaşların yurttaş olarak temelde böyle bir yetiye sahip olduklarını düşünmekle birlikte bunun bir güç, bir potansiyel olduğunu, onu fiil haline getirmek, fiilen işe yarar bir hale sokmak için eğitimin faydalı, hatta zorunlu olduğunu düşünmektedir.¹¹⁴

Protagoras'ın düşüncelerinden Aristoteles'in ifade edeceği gibi insanın politik bir canlı (*zoon politikon*) olduğu görüşünü açık bir biçimde çıkarmak mümkündür. Protagoras burada insanın özünü "politik" olarak tanımlamaktadır. Diğer canlılar arasında özel olarak insana ait olan bir özellik, onun ancak site, yani politik bir örgütlenme içinde yaşayabilecek bir varlık olmasıdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliği, onlardan farkı yani özü budur. Gerçi insan, diğer hayvanlardan farklı olarak birtakım sanatlara da sahiptir. Ancak bu sanatlar onun varlığını sürdürmesi için yeterli olmamaktadır. Sanatlar yararlıdır, ancak yeterli değildirler. İnsan, özü itibarıyla site mensubudur, siyasal bir hayvandır, bir yurttaşır¹¹⁵ Böylece insanın doğası ahlak ve politika doğrultusunda şekillenmiştir ve insan olmadığında ahlak, siyaset gibi değerler de olmayacaktır.

En az Protagoras kadar etkili başka bir Sofist filozof Gorgias (M.Ö. 483- 374) tır. *Var Olmayan veya Doğa* adlı eserinde düşüncelerine temel oluşturan üç ünlü tezi ile felsefe tarihine adını yazmıştır. Buna göre birinci olarak; "Hiçbir şey yoktur." İkinci olarak; "Varsa bile insan için kavranamaz. Üçüncü olarak; "Kavranılabilir (bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz."¹¹⁶ Bu üç ana tezin her birinin ciddi bir probleme veya problemlere işaret ettiğini söylemek doğrudur. Kaba bir biçimde söylersek birinci tez "varlık"la, ikinci tez "düşünme" ile, üçüncü tez ise "dil"le veya "iletişim"le ilgili güçlülere işaret etmektedir. Birinci tez varlığın nasıl bir şey olduğu, bir mi çok mu, ezeli mi yoksa meydana gelmiş mi olduğunu ileri sürmekte var olan güçlülere işaret etmektedir. İkinci tez varlığın bilgisinde, düşünülmesinde, çeşitli ve farklı organları ile kavranmasında, daha önemli olarak düşüncenin konusu olan şeyin ne olduğu, var olmayan bir şeyi düşünmenin mümkün olup olmadığı konusunda yatan güçlülere işaret etmektedir. Üçüncü tez ise dil ile eşya arasındaki ilişkilerde, insanların

¹¹⁴ Arslan, *İFT* 2, s. 38-39.

¹¹⁵ *a. g. e.* s. 41.

¹¹⁶ Kranz, s. 197.

dille iletişimde bulduklarında birbirlerine gerçekte neyi ilettikleri konusunda mevcut olan güçlükler işaret etmektedir.¹¹⁷ Kaynağında kuşkuculuğun olduğu mutlak bilginin reddini, bilginin göreceliliğini getiren bu tezler, varlığı ontolojik olarak sorgularken insanın sosyal boyutu gözden kaçırılmamalıdır; çünkü Gorgias aynı kuşkuculuğu insanın girdiği tüm ilişki biçimlerine uygular.

Protagoras, her görüşün gerçek olduğunu iddia ederken Gorgias, her görüşün yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Gorgias'daki bu kuşkuculuk onu nihilizme götürmüştür.¹¹⁸ Protagoras, kendi felsefi ilgi alanını doğa veya kozmos yerine insan ve toplum olarak belirlemiştir. İnsanın insan ve iyi yurttaş olmak bakımından sahip olması gereken ahlaki ve siyasi erdemi önemli ve gerçek bulmuştur. Yani insanın da kendisi olmak üzere belirlediği her şey gerçektir. Oysa Gorgias, bilginin imkanını reddetmiştir; bu bakımdan tam bir nihilisttir.

Hakkındaki bilgilere Platon yoluyla ulaştığımız diğer bir Sofist, Thrasymakhos'tur. İnsanın diğer hayvanlardan önemli bir farkı vardır. İnsanlar aynı zamanda toplumsal hayvanlardır. Onlar bir araya gelip topluluklar kurabilmekte ve böylece kendilerini kendilerinden daha güçlü, yırtıcı hayvanlara karşı koruyabilmektedirler. İnsanların böylece kendilerini vahşi hayvanlara karşı koruyabilmeleri gibi, zayıf insanların bir araya gelip güçlerini, zekalarını veya kurnazlıklarını birleştirerek çoğunluk oluşturmaları, böylece kendi türleri içindeki daha güçlü, daha kurnaz ve daha zeki diğer insanlara, azınlığa karşı kendilerini koruyabilmelerini, hatta daha ileriye giderek onlar üzerinde hüküm sürmeleri de mümkün bir durumdur.¹¹⁹ Benzer düşüncüyü paylaşan bir diğer Sofist Kallikles de insanın ayırtedici özelliğinin toplumsallığı olduğu dile getirmiştir.

Sofistler bilgi ve varlık gibi konularda farklılaşsalar da 'insan' konusunda ortak özellikleri paylaşmışlardır. İnsanı 'insan' yapanın ne olduğu üzerine düşündüklerinde vardıkları yer insanın pratik alanla ilgili eylem ve erdemleridir. İnsanın oluşturduğu devlet, ahlak, din vs. demek 'insan' demektir. İnsan aklı ve sorgulamalarıyla meydana gelen bu alanlar, Yunanlı- Barbar; erkek-kadın; yaşlı-genç gibi insanın bireysel yorumuna maruz kalmış ve 'birey insan' tüm sofistlerde toplumun bir parçası olarak yer almıştır. İnsanın doğasının, özünün göz ardı edildiği, "birey olarak insan" üzerinde

¹¹⁷ Arslan, *İFT* 2, s. 48-49.

¹¹⁸ Vorlander, Karl *Felsefe Tarihi*, (Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin), İstanbul: İz Yay, 2008, s. 84.

¹¹⁹ Arslan, *İFT* 2, s. 64-65.

gelişen Sofist düşünce, hakikatin olmadığı, gerçeklerin de insandan insana değişebilecek kadar bireysel olduğunu ileri sürerken “insan”ın bir *tür* olduğunu da hesaba katmamıştır. Sofist tartışmalar içinde *tür olarak* insan tartışmalarını hatırlatacak olan ise Sokrates’tir.

1. 2. 6. SOKRATES ve “TÜR OLARAK İNSAN”

Sokrates (M.Ö. 469-369), yaşamı boyunca felsefeyle uğraşmış, insanlarla felsefe tartışmış bir filozof olarak ahlaki eylemle, ahlaki erdemlerle ve insan yaşamının amacıyla ilgili bilgileri kağıttan öğrenmek yerine kişinin kendi başına araştırıp kendisine mal etmesi gerektiğini düşünmüştür.¹²⁰ Bu sebeple yazılı tek bir satır bırakmayan Sokrates ile ilgili bilgilere Aristophanes, Ksenophanes, Platon ve Aristoteles’in aktardıkları yoluyla ulaşılmaktadır.

Kendi adıyla adlandırılan Sokratik sorun ve Sokratik görünüm kendisinden önceki felsefeden tümüyle değişiktir. Bu sebeptendir ki birçok felsefe tarihi yazarı İlkçağ felsefesini Sokrates Öncesi felsefe ve Sokrates olarak ayırmışlardır. Cassirer, Platon’un *Theaitetos* diyalogunun bir parçasında, Grek felsefesi ile ilgili bakış açısını yansıtırken bir ve çok’un felsefedeki durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre Platon, Grek felsefesini, üstünde iki büyük ordunun durmadan birbirleriyle savaştıkları bir savaş alanına benzetmektedir. Bir yanda ‘Çok’un öte yanda ise, ‘Bir’in yandaşları bulunmaktadır. Yani bir yanda ‘oluşun yandaşları’ öte yanda ise tüm şeyleri durağanlaştırıp tüm düşünceleri dengelemeye çalışanlar vardır.¹²¹ Eğer bu doğru ise, Sokrates’in Grek düşünce ve kültür tarihindeki yerinden kuşku duyamayız. Onun ilk ve ana çabası, bir dengeleme, dinginleştirme çabasıydı. O da Ksenophanes ve Elealı düşünürler gibi ‘Bir’in kararlı bir savunucusuydu.¹²²

Conford’a göre Sokrates öncesi felsefe doğanın keşfiyle; Sokrates felsefesi ise insan ruhunun keşfiyle başlar.¹²³ Cicero’nun Doğa felsefesinden İnsan felsefesine geçişte Sokrates ile birlikte gerçekleşen değişikliği anlatan ifadesini Guthrie’den alıntılamanın Cevizci, şöyle aktarmıştır: “*Sokrates felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne çekti*

¹²⁰Cevizci, *a. g. e.* , 2006, s. 176.

¹²¹ Platon, *Theaitetos* 147 b, *Diyaloglar* 2, (Çev. Tanju Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999.

¹²² Cassirer s. 270.

¹²³ Conford, F. MacDonald *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, (Çev. Ufuk Can Akın), Ankara: Ayraç, 2003, s. 12.

*ve onu kentlerle insanların evlerinde yeşertti. O felsefeyi, onu erdem ve erdemsizlikle, iyi ve kötüyle ilgili sorunlara yönelmeye zorlayarak, sosyal hayata dahil etti.”*¹²⁴

Felsefenin etik ve politika felsefesi gibi disiplinlerinin kurucusu olan Sokrates, aynı zamanda Sofistler ile birlikte, doğa felsefesi veya soyut ve spekülâtif bir felsefeden, somut ve pratik bir felsefeye geçişin de öncüsü kabul edilmektedir.¹²⁵ Bu geçiş, kendisinden öncekileri Presokratikler, kendisinden sonrakileri de Sokratikler olarak adlandırmasına neden olacak birçok çeşitlilik taşır ki bu, Aristoteles’te ‘insanın doğası’ ve ‘insan’ın ne olduğu sorusu için son derece önemlidir.

İnsanın gizlerini incelemeksizin doğanın gizlerini kavramaya olanak olmadığına inanan Herakleitos’u araştırırken de belirttiğimiz gibi, Herakleitos, gerçekliği bilmek ve anlamını anlayabilmek için, *kendini-düşünme* isteğini yerine getirmemiz gerektiğini ileri sürerek felsefeyi “Kendimi araştırdım” gibi iki sözcükle belirlemiştir. Grek felsefesinin özünde bulunan bu ilke, asıl yetkin biçimini Sokrates döneminde kazanmıştır. Bu sebeple Sokrates’ten öncekileri Sokrates’ten ayıran sınır çizgi, ‘insan’ sorunu olmuştur. Sokrates, kendisinden öncekilerin kuramlarına hiçbir zaman saldırıda bulunmadığı gibi eleştiri de yapmamıştır. Yeni bir felsefi öğreti sunmak türünden bir eğilimi olmamasına karşın, bütün eski sorunlar onda yeni bir ışık altında, yeni bir düşünsel odağa yönelmiştir. Grek doğa felsefesinin ve Grek metafiziğinin sorunları, bundan sonra insanın tüm kuramsal ilgisini kendisine çekecek olan yeni bir sorunla gölgede kalmıştır. Sokrates felsefesinde bağımsız bir doğa kuramı veya bağımsız bir mantıksal kuramla karşılaşılmaz. Aslında Sokrates’in daha sonraki ahlaksal dizgelerden giderek gelişen bir şekilde, tutarlı ve dizgesel bir ahlak kuramı da yoktur. Geriye yalnız bir sorun kalmıştır: İnsan nedir?¹²⁶ Böylece doğanın, evrenin keşfine yoğunlaşan Sokrates öncesi felsefe; Sokrates felsefesi ile insan ruhunun keşfine yönelmiş ve insanın doğası olarak açıklanan ‘insanın ruhu’ tinsel bir boyut kazanmaya başlamıştır.

İnsanın doğasını, fiziksel nesnelere doğasını araştırdığımız yolla bulamayız. Fiziksel nesnelere, nesnel özellikleri aracılığıyla betimlenebilirler. Ama insan ancak bilinçliliği ile betimlenebilir ve tanımlanabilir. Bu olgu, alışmış olduğumuz araştırma yöntemleriyle çözümlenmeyecek, tümüyle yeni bir sorun ortaya koyar, Sokrates öncesi felsefede kullandıkları anlamlarda deneysel gözlem ve mantıksal çözümlenme, burada

¹²⁴ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 71.

¹²⁵ Cevizci, *a. g. e.*, 2006, s. 174.

¹²⁶ Cassirer, s. 17.

etkisiz ve yetersiz kalır. Çünkü ancak insanlarla doğrudan ilişki kurulduğunda, insanın özyapısının içyüzünü kavranabilir. Yani insanı anlamak için, onunla gerçekten karşılaşp yüz yüze gelmek gerekir.¹²⁷ Bu da Sokrates felsefesinin ayırıcı özelliği olan ve Sokratik yöntem olarak bilinen diyalogu geliştirmiştir. Böylece insanların önceden bildikleri, diyalog yoluyla ortaya çıkartılırken insan, bir etkinlik olarak düşüncenin işlevini daha iyi kavrayacaktır.

Delphoi Tapınağı'nın üzerinde yazan "Kendini bil." sözü Sokrates'in felsefesinin temelini oluşturmuştur. "Eğer tek bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir." şeklindeki paradoksal, ironik ve derin manalar taşıyan bu söz, onu 'insan' sorununa götürmüştür. Etrafında bilge diye kabul edilen veya kendilerinin bilge olduklarını iddia eden kimselerin gerçekten bilge olup olmadıklarını araştıran Sokrates, araştırması sonrasında kendilerinin bilge olduklarını ileri süren bu kişilerin aslında hiçbir şey bilmediklerini ve daha kötüsü bilmediklerinin de farkında olmadıklarını ileri sürmüştür. Ancak onların bir şeyi bilmediklerini de bilmemelerine, bilgisizliklerinin farkında olmamalarına karşın kendisi *bilmediğini bilmektedir*.¹²⁸ *Bilmediğini bilmek*, bilinç durumunun açık olduğunu gösterir ki insan aklının aktif olduğunu ve sorgulamalarının akılsal ve mantıksal olması anlamına gelir. Bu durumda bilip bilmeme durumunu fark eden insan, sorgulamalarına kendisi ile başlamalıdır; söz konusu 'kendi' tek tek insan değil 'tür olarak insan' dır.

Sokrates'e göre, Sofistler insan doğasının yalnızca dağınık kalıntılarını görüntülemişlerdir.¹²⁹ Sokrates, insan eylemlerinin temeline yerleştirilecek bir doğruluk ölçütünü, değişmez ve evrensel bilgiyi kabul etmeyen Sofistler ve insanı fiziksel doğa ile açıklayan Doğa filozoflarına karşıt olarak "insanın doğasına" yönelerek göstermeye çalışmıştır. "Kendini bil" ilkesiyle hareket eden Sokrates, insanın özünün ne olduğu konusunda evrensel bir tanıma ulaşma çabası vermiştir. Bir tür olarak 'insan'ın kendi doğasına ulaşmak istemesi ahlak, politika, din vs. den geçmektedir. İnsanı ve değerler alanını açıklama çabası ve kuşku duyarak eleştirmesi Sofistlere benzese de gerek insanı, 'tür olarak' ele alması gerekse kuşkuyu –araçsal bir kuşku – herkes tarafından kabul edilecek bir gerçeğe ulaştığında bırakması bakımından Sofistlerden ayrılır. Bunu kendine özgü yöntemiyle yapan Sokrates – sokratik ironi ile – yüzünü insana çevirir.

¹²⁷ Cassirer, s. 18.

¹²⁸ Arslan, *İFT* 2, s. 93.

¹²⁹ Cassirer, s. 270.

Cassirer'e göre Sokratik bilgisizlik olumsuz bir tutum değildir. Tersine, bu tutum çok özgün ve olumlu bir insansal bilgi ve eylem ülküsünü temsil eder. Sokratik kuşku diye adlandırabileceğimiz şey yalnızca, ardında Sokrates'in bilinen ironik yöntemini izleyerek ülküsünü sakladığı bir maskedir. Onun kuşkuculuğu, biricik önem taşıyan şeyi, insanın kendisine ilişkin bilgisini bulanıklaştırıp etkisiz kılan çok ve çeşitli bilgi şekillerini yok etmek amacını taşıyan bir kuşkuculuktur. Ahlaksal alanda olduğu kadar kuramsal alanda da Sokrates'in çabası, yalnızca bir aydınlatma çabası olmayıp bir güçlendirme ve pekiştirme çabasıydı da.¹³⁰

Sokrates, tek tek insansal nitelik ve erdemlerin – iyilik, doğruluk, ölçülülük, yiğitlik vb. – ayrıntılı ve çok titiz bir çözümlemesini yapsa da hiçbir zaman insanın tanımını yapmamıştır.¹³¹ Genel olarak felsefesinden anlaşılan insanın sadece ruhsal, akılsal bir varlık olmadığıdır; çünkü aynı zamanda insan, bedensel ve duysal bir varlıktır. Bedenin kendisi ise duygulanımları ve tutkuları ile çoğu zaman ruhun ve aklın gerçeklerini kapatmakta ve gerçeklerin görünmesini engellemektedir. Buradan yola çıkarak bir haz karşıtı olduğu veya bedeni yok etmeye yönelik bir düşünceye sahip olduğu ileri sürülemez. Ancak beden ve ruh ilişkisinde ruha daha fazla önem verdiği ve insanı esas itibarıyla bir ruh daha doğrusu “bilinçli ruh, bilinçli kişilik” olarak tanımladığı söylenebilir.¹³² Bu bakımdan hemen hemen her düşüncesinde insanların ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini vurgulayan Sokrates, maddi değerlerin zaman zaman yararlı olmakla birlikte, hiçbir zaman kalıcı, temel ve özsel olmadığını; ahlaklı ve doğru yaşamının önemini, doğru yaşamak için doğru düşünmenin zorunluluğunu göstermeye çalışmış ve insanlarda hakikat aşkı ve erdem sevgisi uyandırma çabası vermiştir.¹³³ Çünkü ruha gereken özeni göstermek, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, ruhun bizzat kendisini, neyin insan doğasını tamamlayıp gerçekleştirdiğini bilmektir.¹³⁴

Sokrates, insanları bir yandan ruhlarına özen göstermeye çağırırken bir yandan da onların bu konuda gerekli özeni göstermediklerini, bunun için gerekli öz bilinçten yoksun olduklarını ima eder. Yani, insanın gerçekte ne olduğuna dair açık bir kavrayış içinde bazı şeylerin diğerlerinden çok daha önemli olduğuna inanan Sokrates açısından,

¹³⁰ Cassirer, s. 271.

¹³¹ *a. g. e.*, s. 18.

¹³² Arslan, *İFT* 2, s. 123.

¹³³ Cevizci, *a. g. e.*, 2006, s. 176.

¹³⁴ Cevizci, Ahmet *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 39.

söz konusu önemli ve değerli şeyler, Atinalıların peşinden koştukları şeyler değildir.¹³⁵ Hatta Sokrates'in içinde yaşadığı toplumun ortak dünyasının temel değer ve dinamiklerine karşıt bir tutum benimsediği bile ileri sürülebilir.¹³⁶ Bu açıdan bakıldığında onun etiği ya da felsefesi, Atinalıları mevcut yaşam biçimleri ve varolan değerlerden uzaklaştırıp, yeni ve gerçek değerlerin cisimleştiği doğru bir hayat tarzına yöneltmeye çalışma yönünde bir teşebbüs olarak algılanabilir. Sokrates'in insan anlayışının önem kazandığı yer, işte burasıdır. Onun gözünde insan, bir beden ve bir ruhtan meydana gelen, bir maddi ve bir de manevi boyutu olan bileşik bir varlık olup, bunlardan insanın gerçek benliğine karşılık gelen, onu her ne ise o yapan öge ya da bileşen ruhtur. İnsanı meydana getiren bu iki ayrı bileşen iki ayrı değer türünün ortaya çıkmasına neden olur. Gerçekten de var olanın beden olduğuna inananlar veya insanı insan yapan unsurun ruh olduğu bilincinden yoksun olanlar, mutluluğu bedensel tatminlerde arayan, haz, maddi zenginlik ya da şan, şeref peşinde koşanlardır.¹³⁷

Bir varlığın doğası onun işlevi ve ereğiyle aynı şeydir. İnsan davranışlarının ereği ise mutluluk (eudamonia) tur. Bütün insanlar mutlu olmak ister ve mutluluğun peşinden koşarlar. O halde mutluluk, insan doğasının peşinde koştuğu şey, onun ereğidir. İnsanın doğasının gereğini yerine getirmesi, ereğini gerçekleştirilmesi ve bundan dolayı mutlu olması insan için iyidir. Bu bakımdan insan için en yüksek iyi, mutluluktur; insanın ereğini yerine getiren her şey iyi, buna engel olan her şey ise kötüdür. İnsan bilerek kötülük yapmaz; bilmediğinden kötülük yapar. Yani kötü insan yoktur; bilgisiz insan vardır. Erdem ve bilgi özdeşliği, Sokrates ahlakının entelektüel bir ahlak olduğunu gösterir.¹³⁸ Bu durum ahlakın, entelektüel bir anlam; bilginin de ahlaki bir değer taşıdığı bir paralelizmdir.

Bilgiyle özdeş olan erdem, Sokrates için üstünlük, mükemmelliktir. Bir varlığın doğasının, özünün gerektirdiği şeye sahip olmasını, bu şeyin onda üstün ve mükemmel bir durumda bulunmasını onun erdemi olarak tanımlayabiliriz. Onun anlamaya çalıştığı şey insani erdemdir. İnsani erdem, insanın doğası ile açıklanabilir; o halde insanın 'insan' olmak bakımından doğası nedir? İnsan da diğer canlılar gibi bir beden ve bir ruhtan meydana gelmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran yan, bu bakımdan sadece

¹³⁵ Cevizci, *a. g. e.*, 2006, s. 221.

¹³⁶ Köktürk, *Milay Kültürün Dünyası Kültür Felsefesine Giriş*, Ankara: Hece Yay, 2006, s. 300.

¹³⁷ Cevizci, *a. g. e.*, 2006, s. 221.

¹³⁸ Arslan, *İFT* 2, s. 128.

insan ruhu olamaz. O halde bu, insanın akıl sahibi ve bilinçli bir varlık olmasıdır.¹³⁹ Sokrates'in 'insan'ın ne olduğu düşüncesini, onun insanı kendisine ussal bir soru sorulduğunda, ussal bir yanıt verebilen varlık olarak tanımladığı söylenebilir. İnsanın gerek bilgisi gerekse ahlaklılığı bu çerçevede içinde kavranabilir. İnsan, bu temel yetisi, yani kendine ve başkalarına yanıt verebilme yetisi ile “*sorumlu*” bir varlık, bir *ahlaksal özne* olur.¹⁴⁰ Peki insan, *ahlaksal bir özne* ise insanın amacı sadece ahlak alanı ile mi sınırlıdır?

Sokrates tarafından geliştirilen teleolojik anlayışa göre, her şey gibi insan da, doğası gereği iyiye yönelmiştir. İnsanın mutluluğu onun doğasına yani, *telosuna* uygun hareket etmesine bağlı olduğu için, iyi olmak, Sokrates'in bakış açısından, mutluluğun olmazsa olmazıdır. Öte yandan insan, yine doğası gereği, *telosunu* ancak diğer insanlarla birliktelik içinde gerçekleştirebileceği için, politik topluluğun da iyi olması gerekir. Tıpkı bireysel insanın hayatı gibi, politik hayatın doğrultusu ve yöneliminin de iyiye doğru olması gerektiğini ifade eden Sokrates, bu yüzden insanın doğası gereği siyasal hayvan olduğunu ve dolayısıyla *polis*'te ya da kent devletinde yaşamaya mecbur olduğunu öne sürer. Bir eğitim kurumu olan *polis*, yurttaşlarını gerçek mutluluğa erdirmekle, onları ruhlarına özen gösteren iyi insanlar haline getirmekle mükelleftir.¹⁴¹ Bu bakımdan insanın, aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu ileri sürülebilir. İnsan, belirli bir toplumda yaşadığı için kendine bu toplumsal alan içinde yer açacaktır; bu alanı verecek olan ise kendi aklını kullanarak oluşturduğu ahlaki yaşamın kendisidir. Ahlak ve siyasal yaşamın birlikte düşünülmesi, ahlaki tümellerin ve değerlerin yerinin, insan olmak bakımından insanda bulunuşundandır. Bunlar insanın yapısıdır, insanın doğasıdır.¹⁴² “Kendini bil” ilkesiyle yola çıkan Sokrates, böylece yine ona dönmüştür; çünkü ahlaki tümeller ve değerler ruha dönüp onu, orada aramakla ortaya çıkabilir. O halde ahlaki tümeller ve değerler insanın ruhsal yanıyla ilgili, ruhsal şeylerdir. Bu durumda insanı diğer canlılardan ayıran en önemli yanı, ruhun ‘tür olarak’ bir etkinliği olan bilinçlilik kaynaklı, ahlaksal yanıdır. Bu durumda toplumsal bir varlık olan insan, toplumsal alan içinde aklını kullanarak oluşturduğu ahlaki alanda kendine yer açacaktır.

¹³⁹ Arslan, *İFT* 2, s. 127-136.

¹⁴⁰ Cassirer, s. 19.

¹⁴¹ Cevizci, *a. g. e.*, 2006, s. 211.

¹⁴² Arslan, *İFT* 2, s. 122.

1. 3. PLATON'DA "İNSAN"IN ETİK ve POLİTİK ALANDA İNŞASI

Platon (M.Ö. 427- 347) felsefe tarihinde ilk sistemli felsefe kurucusudur. Doğa filozofları, – insanın içinde örtük olarak bulunduğu – daha çok doğa ve evrene yönelirken Sofistler ve Sokrates insan ve insan ile ilgili olana odaklanmıştır. Onlardan farklı olarak Platon hem insan ve insanla ilgili olanı hem de doğayı birlikte ele almış; böylece kendisinden önceki tüm düşünsel çabaları içinde taşıyarak felsefenin belli başlı tüm disiplinleri için görüşte bulunmuştur. Onun sistemli felsefesi, özgünlüğüyle çağların üzerine çıkmasını sağlamıştır; hatta çağdaş İngiliz düşünürü Whitehead'den aktaran Arslan, bütün felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dip veya kenar notlarından başka bir şey olmadığını ima etmiştir.¹⁴³ Başka bir deyişle Platon, sadece kendisinin öğrencisi ve ardılı olan Aristoteles felsefesinde değil, tüm felsefe tarihinde tesiri reddedilemez önemlidir.

Platon, çağına karşı duyarlı olan her filozof gibi, Peloponnes Savaşının Yunan site devletlerinde oluşturduğu bozulma ve çöküşün nedenlerini anlama çabası içine girmiş ve nedenlerinin sadece siyasal olmadığı düşüncesine varmıştır. O, bu siyasal çöküşün gerisinde entelektüel ve ahlaki problemler olduğunu ve bu durumun toplumda kaos oluşturduğunu görmüştür. Bu kaos ortamının nedeni Sofistler ve onların rölativist düşünce ve düzen anlayışıdır. Sofist rölativizmi ve zihniyetine karşı hakikat arayışı içine giren Platon, adeta Sofist düşünceyle mücadele etmiştir; çünkü Sofist düşünce, insanın her şeyin ölçütü olduğu fikrine dayanarak bireyi ve bireysel olanı hakikatin ölçütü olarak kabul etmiş böylece mutlak hakikatin varlığının reddini getirmiştir. Bu bakımdan Sofist düşüncenin şekillendirdiği bir toplum, bireysel çıkar, haz ve kendi algılarıyla oluşmuş bir hakikatin haklılığını savunmuş; dolayısıyla düzen, yerini düzensizlik ve kaosa bırakmıştır. Ortak yaşamın devamını zorlayan kaos ortamı ahlak, hak-hukuk gibi değerlerin alanını da daraltmıştır. Evrensel ve nesnel olanın yok sayıldığı kaos ortamı Sokrates'te bir farkındalık olarak kendini göstermiş; Platon'da sistemli bir eleştiriye dönüşmüştür. Platon böylece evrensel, nesnel gerçeğin yani hakikatin ifadesi olarak 'İdea' kavramını ortaya atmıştır. Bu kavram, toplumsal normların ve hakikatin yıkılmasıyla meydana gelen enkazın dumanları arasında bir ışık olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte İdealar, Platon felsefesinin epistemolojisi ve

¹⁴³ Arslan, *İFT* 2, s. 198.

ontolojik hakikat kavramı için de çok önemli bir yerde olup felsefi kuramının temelini teşkil etmiştir.

Platon, hocası Sokrates'in ahlak teorisini ontolojik bakımdan temellendirmek için tasarladığı İdealar Kuramında, aslında yapmak istediği şey ahlaki değerlerin evrenselliğini, mutlaklığını ve gerçekliğini kanıtlamak ve bu dünyanın, fenomenler dünyasının, bilinmesini mümkün kılmaktır. İdealardan ilk defa söz edilen yer olan *Phaidon* diyalogunda varlık, bilgi ve değerler ile ilgili sorgulamaların bir arada olması da yine bunu gösterir. Bu nedenle Platon'da 'insan'ın ne olduğunu ortaya koyma çabası, İdealar Kuramından bağımsız değerlendirilemez; çünkü "*Bir şeyin özü bilinmeden adını anlamak mümkün değildir.*"¹⁴⁴ Her şey gibi 'insan' da İdealar yoluyla açıklanabilir.

Sokrates'i ölüme yolculayan dostlarıyla yaptığı son diyalogu konu alan *Phaidon*'da ölüm, ruh-beden, ruhun ölümsüzlüğü, hakikat ve bazı erdemler sorgulanırken Platon ilk kez İdealar Teorisinden söz eder. Eşitlik erdeminin sorgulanması sırasında bu kavramı, dünyaya gelmeden önce edindiğimizi ileri sürer. "*O halde bu eşitlik bilgisini dünyaya gelmeden önce kazanmış olmamız gerekir.*"¹⁴⁵ Eşitlik kavramının analizi sonucunda ulaşılan bu bilgi, insanın dünyaya gelmeden önce bilgi sahibi bir varlık olduğunu gösterir ve bu analiz tek bir kavram için değil "*Mutlağın mührü ile damgalandığımız her şeyi içerir; öyleki dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor.*"¹⁴⁶ Gerçek olarak belirlediğimiz her şeyi, varoluşa gelmeden önce bilmemiz ezeli bir hakikatin varlığını göstermektedir ki bunlar İdealardır.

Sadece bir kavram değil her şeyin özü olan İdeaları kendisi kılan özelliklerin ne olduğu, bir sistem filozofu olan Platon'un *Şölen* adlı diyalogunda bir idea olarak Güzellik İdeasının niteliklerini sıralarken açıkça görülmektedir. "*Her şeyden önce ezeli ve ebedi bir güzelliştir, ne doğar ne ölür; ne artar ne eksilir, ve de, ne bir yanıyla güzel, bir yanıyla çirkin; ne bu an güzel, şu an çirkin; ne bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin; ne burada güzel, şurada çirkin; ne de bazı kimseler için güzel, başka bazıları için çirkindir. Ve bu güzellik, ona ne bir yüz, bir el ya da bedene ait bir parça, ne de bir söylem ya da bir bilgi olarak görünür; herhangi bir dış şeyde, mesela bir canlı varlıkta, yerde, gökte veya başka herhangi bir yerde bulunan bir şey de değildir o. Bu güzellik*

¹⁴⁴ Platon, *Theaitetos* 147 b.

¹⁴⁵ Platon, *Phaidon* 75 c, (Çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir), İstanbul: M. E. B. 1997.

¹⁴⁶ a. g. e. 75 d.

ona kendiliğinde ve kendisiyle görünür; formunun biricikliği dolayısıyla ezelden ebede kendi kendisiyle ilişkili olarak tezahür eder ve bütün diğer güzel olan şeyler bu güzelliğe katılırlar. Ama bu katılma öyledir ki, başka realitelerin, doğuşu ya da yok oluşu onda ne bir artış, ne de bir azalış meydana getirir; onun üzerinde hiçbir etki yapmaz.”¹⁴⁷ O halde idealar var oluşu başka bir şeye bağlı olmayan ve var oluşu başka bir şey tarafından sonlandırılmayacak ezeli ve ebedi olan, özlerine uygun olan, artıp çoğalmayan yani her ne ise o olandır.

Kendiliğinden iyi ve kendiliğinden doğru olan şeyler vardır. Bu şeyler değişmez, var oluşu gerçek olandır. Bunun dışında, görünen fakat algılanmayan bazı şeyler olduğu gibi algılanan fakat görülmeyen biçimler (idealar) de vardır.¹⁴⁸ Platon’un yaptığı bu ayırım ideaların bulunduğu dünya, İdealar dünyası ile içinde yaşadığımız fenomen dünyanın – duyulur ya da görünüşler dünyasının – ayırımını ortaya çıkarır. İdealar dünyası olmadan Fenomenler dünyasının var oluşu mümkün değildir; oysa Fenomenler dünyası olmadan, İdealar dünyasının var oluşu mümkündür; çünkü İdealar dünyası var oluşu bakımından mutlaktır. Mutlak, zorunlu ve değişmeyen İdealar dünyası, bilinebilir bir dünyadır; fenomenler veya görünüşler dünyası ise İdeal dünyanın, ondan pay aldığı oranda ona benzemesi ile mümkün bir dünyadır. Bunu *Phaidon*’da kavram olarak güzellik ile güzeli birbirinden ayırarak gösterir. “Kendinden güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir”¹⁴⁹

“Görünen evrende göz ve görülen nesnelere Güneş için ne anlam taşıyorsa, algılanan evrende de iyi olan şey düşünce ve düşünülen için aynı anlamı ifade eder. Zihin gözlerini, gerçeğin ve doğrunun aydınlattığı bir nesneye odakladığında gördüğü nesneyi algılar ve onun hakkında açık bir bilgiye kavuşur. Ama bunu karanlıkta yapmaya kalkıştığında edineceği bilgi bulanık, belirsiz olacaktır. Görmeye çalışırken ondan ona atlamak zorunda kalacak ve kendini yönetemez hale gelecektir. İşte nesnelere kendi gerçekliğini, zihne de onun hakkındaki bilgiyi elde etme gücünü sağlayan İyinin ideasıdır. Bilinen nesnelere hakkında gerçeğin ve bilginin kaynağı bu ideadır.”¹⁵⁰ Ancak bilgi ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar İyinin güzelliğine erişmeleri mümkün değildir. Nasıl ki görünür evrende ışığın ve gözün Güneşle ilişkisi

¹⁴⁷ Platon, *Symposion* 211a-b, (Çev. Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yay, 2000.

¹⁴⁸ Platon, *Devlet* 507 b-c, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 2006.

¹⁴⁹ Platon, *Phaidon* 100 c.

¹⁵⁰ Platon, *Devlet* 508c-d-509 a.

olduğunu düşünmek doğruyken gözün kendisinin Güneş olduğunu söylemek yanlış olacaksa, algılanan evrende de bilgi ve gerçeğin iyi ile ilişkisi olduğunu düşünmek doğru ama iyinin ta kendisi olduğunu varsaymak yanılgıdan başka bir şey olmayacaktır. Çünkü iyinin yeri her ikisinden de çok yukarılardadır.¹⁵¹ O halde İdealar Kuramı hakikatin varlığının kabulü ve aynı zamanda fenomen dünyanın açıklanması için zorunludur; çünkü fenomen dünyadaki her şey, İdealar Dünyasının bir kopyasıdır. İdealar dünyasının birer kopyası olan fenomen dünyadaki şeyleri açıklamak için İdealar dünyası bir zorunluluk olarak varsa; İdealar Dünyasını açıklamak için de İyi İdeası bir zorunluluk olarak vardır.

Nitekim bilinen nesnelere, bilinmelerini sağlayan, onların iç ve dış var oluşlarını da sağlayan İyinin kendisidir. Bu durumda İyinin kendisinin bir varlık olduğunu söyleyemeyiz, ama varlıktan çok daha ışık saçan ve güçlü bir şey olduğundan bahsedebiliriz.¹⁵²

Devlet'teki ünlü *Mağara Benzetmesi*'nde gerçek ve gerçeğin gölgesi şöyle ifade edilmiştir: İyi ve güzel olan her şey 'İyi İdeası'ndadır. Bu bakımdan bir insanın hem iç hem de dış dünyada bilge olarak yaşayabilmesi yani bilgece davranabilmesi için, onun varlığını tam olarak birleştirmesi gerekir.¹⁵³ Bir şeyin gölgesi aslına ne kadar benzerse Fenomenler dünyasındaki şeyler de İdealarına öyle benzerler; ne kadar benzerlerse benzesinler hiçbir zaman bunun dışına çıkıp bizzat o olamazlar. Çünkü İdealar, nesnelere *ilk örnekleridir (paradeigmata)*. Nous (Evrensel Akıl) ya da Tanrı bu ilk örneklere bakarak yeryüzündeki nesnelere yaratmıştır. Yeryüzünde oluş içinde bulunan nesnelere ve duysal varlıklara, İdealar yani ilk örneklerin yansısı, kopyaları, resimleridir. Cisimler dünyasının gerçeklik derecesi, idealar dünyasından daha azdır; çünkü biri asıl, öteki de bunun kopyasıdır.¹⁵⁴

İdealar kuramından bağımsız izah edilemeyecek 'insan'ın neliği konusunda Platon, Sokrates ile benzeşse de kullandığı yöntem sebebiyle Sokrates'ten ayrılır. "Kendini bil" buyruğu bireysel yaşamla sınırlandırıldığından Platon bu alanı, siyasal ve toplumsal alana yayarak genişletmiştir; çünkü Sokratik tarzda, kendini bilme çabasında, 'insan nedir?' sorusu siyasal yaşamın amacı ve niteliklerine göre cevaplandırılmadığı

¹⁵¹ Platon, *Devlet* 508 e-509 a.

¹⁵² a. g. e. 509 b-c.

¹⁵³ a. g. e. 517 c.

¹⁵⁴ Gökberk, s. 64.

sürece yetersizdir. Sofist zihniyetle mücadelesinde çıkış noktası olarak tek tek kişileri değil devlet içinde biraraya gelmiş olan toplumu vurgulamasının dayanağı budur. Cassirer'in bu yaklaşımla insanı, dar bir perspektifle yani bireysel yaşam ile sınırlandırılıp tanımlanması mümkün olmayan bir varlık¹⁵⁵ olarak tanımlaması isabetlidir. Nasıl ki insanın uyuma, yeme - içme vb. gibi doğal arzuları varsa, aynı şekilde türdeşleriyle bir araya toplanma ve topluluklar içerisinde yaşama yönünde de doğal bir arzusu vardır. Topluluk hayatı bir "iyi"dir ve dolayısıyla insan sosyal, politik bir hayvandır.¹⁵⁶ Daha sonra Aristoteles tarafından *zoon politikon* olarak ifade edilecek olan bu tanımlama Platon'da oldukça ileri boyuttadır. İnsanın ancak devlet içinde tanımlanabileceği düşüncesi, insanın esas amacının koşulsuz olarak içinde yaşadığı toplum ile kavranabileceği düşüncesini doğurur. Bunu Popper, toplum ve birey arasındaki karşılıklı bağımlılığa dayar. Toplum varlığını insan doğasına ve özellikle onun kendi kendine yeterli olmayışına; birey de kendi kendine yeterli olmadığı için varlığını topluma borçludur.¹⁵⁷

Nitekim Platon'un insanı, politik bir hayvan¹⁵⁸ olarak değerlendirilmesi, insanın toplumsallık yanı ile ilgilidir. İnsanın gereksinimlerini karşılamaya çalışması devlet içinde yasaların varlığını zorunlu kılmıştır. İnsanlar, kendileri için yasalar kurarak vahşi hayvanlardan ayrılmışlardır.¹⁵⁹ Yasaların devletteki zorunluluğu, insanların yasalara uyumu yani politika sanatının doğmasını sağlamıştır.

Bir organizma olan devlet, büyük bir insan; insan, küçük bir devlettir. Cassirer, *Devlet*'e gönderme yaparak insan ruhunda 'küçük harflerle' yazılmış olan ve bu nedenle hemen hemen okunamayan şeyin ancak insanın siyasal ve toplumsal yaşamında daha büyük harflerle okunması sonucunda açık ve anlaşılabilir hale gelebileceğini ileri sürer. Yani bireysel yaşantısı içine sıkışmış, okunamaz bir duruma gelmiş 'insan', ancak devlet içinde okunabilir. Böylece küçük harflerle yazılmış bu kitap, devlet içinde okunaklı bir hale gelir; dolayısıyla Platon'da 'insan', devlet öğretisi olmadan geliştirilemez. Cassirer bu andan itibaren tüm insan sorununun değiştiğini iddia eder; çünkü *Politika*, ruhbilimin ipucu olarak ilan edilmiştir. Bu, doğayı ele geçirme girişimi ile işe başlamış ve ahlaksal yaşam için ussal kural ve ölçütler arayarak devam etmiş olan

¹⁵⁵ Cassirer, s. 273.

¹⁵⁶ Jones, s. 259.

¹⁵⁷ Popper, s. 99.

¹⁵⁸ Platon, *Devlet Adamı* 264 e, (Çev. Mehmet Karasan, Behice Boran), İstanbul: Sosyal Yay, 2001.

¹⁵⁹ Platon, *Yasalar* 875 b, (Çev. Saffet Babür), İstanbul: Kabalıcı, 1998.

Grek düşüncesinin zorunlu gelişmesindeki son ve kesin adımdır. Bu düşünce, yeni bir ussal devlet kuramı ile doruk noktasına ulaşmıştır.¹⁶⁰

Bu bakımdan *Devlet*, Cevizci'ye göre bir insan felsefesidir; sadece politika ile ilgili değil aynı zamanda etik, ontolojik, epistemolojik bakımdan da hakikatin 'insan' için bir kurgusudur. 'İnsan nedir?', 'İyi insan kimdir?' gibi sorular ahlak felsefesi soruları gibi görünse de Platon'da hem ahlak, hem siyaset, hem varlık, hem bilgi, hem eğitim hem de sanat felsefesi bakımından cevaplandırılmıştır. Bu, soruyu 'İyi insanın iyi olabilmek için sahip olması gereken nihai bilgi nedir?' olarak sorduğumuzda, insan felsefesinin epistemolojik bir sorusunu sorgulamış olmak gibidir.¹⁶¹ İnsanı tek tek varlıklar olarak değil 'tür' olarak ele alan Platon'un 'insan nedir?' sorusunu etik, politik, epistemolojik, ontolojik vs. bakımdan ele alması insanın, tek tek varlıklar olarak değerlendirilmediğini; aksine toplumsallığıyla değerlendirildiğini gösterir.

Platon'a göre insan herhangi bir eksikliğinden ötürü başkasına ihtiyaç duyar ve eksikliklerini tamamlamaya çalışanlar bir araya gelerek, yardımlaşma yoluyla, bir arada yaşarlar. Bu şekilde birlikte yaşamak da toplum düzeni olarak adlandırılır.¹⁶² İnsanın doğasından kaynaklanan eksiklik, insanların toplumları oluşturmasını sağlamıştır. O halde insanın toplumsallık özelliği doğası sebebiyledir. Toplumun olduğu yerde ahlak, politika, sanat, bilgi gibi 'insan' olmak bakımından insana ait alanların varlığı reddedilemez. Yunan düşüncesinin genel bir özelliği olarak ahlak ve politikayı birbirinden ayırmak oldukça zordur; çünkü birbirine sıkı sıkıya bağlı iki alan olarak görülür. Platon ve sonra öğrencisi Aristoteles, toplumsallığı, insanın sadece varlığını sürdürmesi veya hayatta kalması bakımından değil iyi yaşam sürmesi ve mutluluğa erişmesi bakımından da sosyo-politik bir alan olarak görür. Bu sosyo-politik durum, insanın mutluluğunu ve ahlakını doğrudan etkileyecektir. İnsan için iyi yaşam ancak bir topluluk içerisinde mümkünse, 'insan' incelemesi bir ahlak incelemesine ve topluluk halinde yaşama sanatına yani politikaya doğru ilerleyecektir.

Sokrates, 'insan nedir' sorusunu erdemleri çözümleyerek bir ahlak öğretilerine dönüştürülürken Platon, 'insan'ı etik ve politik olarak değerlendirmiştir. Aslında bunlar birbirinden ayrı şeyler değildir; aksine insan ilişkilerinin söz konusu olduğu her yerde etik ve politik ilkeler olması kaçınılmazdır. Kuçuradi'ye göre etik ilişki, belirli bir

¹⁶⁰ Cassirer, s. 273.

¹⁶¹ Cevizci, *a. g. e.*, 2006, s. 269.

¹⁶² Platon, *Devlet* 369 c.

kişinin belirli bir kişi ile ya da bir insan durumu ile ilişkisidir. İnsanlar arası ilişki türlerinden sadece biri olan etik ilişki; belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla – yüzyüze geldiği veya gelmediği insanlarla, – değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir yani eylemde bulunarak yaşadığı her ilişkidir.¹⁶³ Etik ilişkinin yanında, topluluk olarak nasıl yaşayabileceğimiz sorusu ile kurduğumuz bir diğer ilişki biçimi ise politikadır ve Platon’a göre insanın anlamı ve değerini sağlayan da etik ve politik alana ilişkin değerleridir. Böylece Platon, etik ve politikayı çözümlerken aslında insanı çözümlenmeye çalışmıştır.

Platon, insanı etik ve politik olarak değerlendirirken insanın nasıl oluştuğu sorusunu da sormuş ve insanın ruh ve bedenden oluştuğunu *Phaidon*’da, bedeninin neden oluştuğunu ise *Philebos*’ta göstermiştir. Platon’a göre evrenin bir ruhu vardır. “*Evrenin nasıl ruhu varsa vücudumuzun da ruhu vardır.*¹⁶⁴ Ruh ve beden ayrımı yapan Platon insana ‘tür’ olma özelliğini ruhu sebebiyle vermiştir. Ruh kavramı Platon’da sadece ahlak ve politika gibi değerler alanının bir kavramı değil, epistemoloji ve ontolojinin de konusudur.

Ruh kavramı dilimize Semitik kültürden girmiştir. İbranice “nefes”den gelen Arapça “nefes”, soluk alıp verme, havayla bağlantılıdır ve yalnız insanın değil, soluyan her canlının yaşama koşullarından biridir. Gene İbranice “ruah”dan gelen “ruh”, kökünde “esintili hava, yel” anlamındadır. Nefes’in organik bir işleve işaret etmesi yanısıra ruh, aynı işlevin, yalnız beden hareketinde kalmayan, “zihin”le kaynaşan, bu nedenle de insana özgü sayılan özelliğini belirtir.¹⁶⁵ Böylece ruha canlılık yanında bilinç de yüklenmiştir. Yani insan, kendisine canlılık ve bilinçlilik veren ruh ile bir vücuttan, bir bedenden oluşur.

Yasalar’daki tanıma göre Ruh, ilk yaratılanlar arasında, bütün maddelerden önce oluşmuştur; bu sebeple değişim ve dönüşümün ilkesidir.¹⁶⁶ “*Ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünemeyene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer.*”¹⁶⁷ Platon’a göre “Ruh

¹⁶³ Kuçuradi, *Etik*, s. 3-7.

¹⁶⁴ Platon *Philebos* 30 a. (Çev. Sabri Esat Siyavuşgil), İstanbul: M.E.B. , 1997.

¹⁶⁵ Nutku, s. 11.

¹⁶⁶ Platon, *Yasalar* 892 a.

¹⁶⁷ Platon, *Phaidon* 80 b.

ölümsüzdür.”¹⁶⁸ “Ölüm adını verdiğimiz şey, bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, öbür yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesidir.”¹⁶⁹ Böylece ruh yani ölümlü olmayan yan, beden yani ölümlü olan yandan daha üstündür. İdealar Kuramı ile tutarlı bu düşünceye göre eğer gerçekten var olan maddi nitelikte bir şey değil aksine duyular aracılığı ile kendisine ulaşamayacağımız bir şeyse buna ancak maddi nitelikteki bedenimiz ile değil ruhumuz veya aklımızla ulaşabiliriz. “Ruh, bütün varlıklar içinde akla sahip olabilecek biricik varlıktır.”¹⁷⁰ Böylece ‘insanın doğası’ dediği kavram bundan sonra ruh ve akıl ile ilişkilendirilecektir.

Platon’a göre bir yanda insanın bir maddi-fiziksel yanı, yani bedeni ve bu maddi-fiziksel yanından kaynaklanan duyu organları, duyuları; diğer yanda onun maddi olmayan yanı, tinsel yanı, yani ruhu ve akli vardır. Platon insanları gözlediğinde, onların çoğunluğunun insanın bu maddi, fiziksel, bedensel yanını, insanın gerçek doğası olarak kabul ettiğini ve bu doğasının ihtiyaçlarının doyurulmasına yöneldiğini ve bu ihtiyaçların doyurulmasını insan hayatının en yüksek ereği, en yüksek iyi olarak kabul ettiğini ileri sürer. Bu görüş ahlak felsefesinde hazzın, yani insanın duyularına hoş gelen şeyin en yüksek değer olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁷¹ Bu durum insan için biri iyi, diğeri kötü olmak üzere nitelenecek iki ilkeyi yani ruh ve bedeni ortaya çıkaracaktır. “Ruh ve ten beraber olduklarında doğa, sonuncuya köleliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği verir.”¹⁷² Yani ten veya kötü olan, insanı tutsak; ruh yani iyi olan, insanı efendi kılar. İnsan ruhu, efendi iken görünen şeylerin eline düşerse, acı ve haz duygusunu da yaşayacağından, artık tutsak olur. “Bu türlü tutkularla değil mi ki ruh, tenin zincirlerine son haddine kadar vurulmuştur.”¹⁷³ Ve “Beden dediğimiz ve kabuğuna yapışmış istiridye gibi hapsolmuştur.”¹⁷⁴ Tutsak olan ruh, hazza düştüğünden doğasından uzaklaşacak kadar kötü duruma düşmüştür; çünkü ruhun doğasındaki akıl onu terk etmiştir. Oysa ruh, akıl ve düşünce ile gerçeği kavrayacaktır. “Ruh, kendisini ne işitme, ne görme duygusu, ne acı ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır

¹⁶⁸ Platon, *Phaidon* 105 e.

¹⁶⁹ a. g. e. 64 c.

¹⁷⁰ Platon, *Timaios* 46 d, (Çev. Lütfi Ay, Erol Güneş), İstanbul: M.E.B. 1997.

¹⁷¹ Arslan, *İFT* 2, s. 199.

¹⁷² Platon, *Phaidon* 80 a.

¹⁷³ a. g. e 83 d.

¹⁷⁴ a. g. e. 250 c.

ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır.”¹⁷⁵ “Ten akıl ile birlikte oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış bulduğukça isteğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati, hiçbir zaman elde edemeyeceğiz.”¹⁷⁶ Ruh ve akıldan yoksun beden arasındaki bu keskin ayrım Platon’un yaşlılık diyaloglarında, mesela *Timaios*’ta törpülenecektir.

Yasalar’ da ruh için bir değişim ve dönüşüm ilkesi olarak “kendiliğinden hareket eden hareket” tanımından yola çıkmıştır. Daima hareket halinde olan şey ölümsüz olduğundan ruh da ölümsüzdür. “Başkasından hareket alan ve kendisi başkasını hareket ettiren şey ise hareket durunca yaşamaz olur. Yalnız kendiliğinden hareket eden varlıktır ki kendi kendisini terk edemeyeceği için, hep hareket halindedir; bütün öteki varlıklar için bir hareket kaynağı ve ilkesidir.”¹⁷⁷ Bu tanım canlı varlıkları cansız varlıklardan ayırt eden bir niteliğe işaret eder; çünkü canlı varlıklar, cansız varlıklara göre kendi kendine hareket edebilmektedirler; bunu sağlayan ruh, canlı olmayan varlıkları bu bakımdan yönetebilmektedir. Sadece insan ve hayvan değil gök cisimleri, yıldızlar hatta evrenin bizzat kendisinde de ruh vardır: “Evrenin vücudunda ruh olmasaydı, onda bizde olan şeylerden her bakımdan daha güzelleri bulunmasaydı, vücudumuz ruhunu nereden alırdı?”¹⁷⁸ “Ruh yönettiğine, madde de doğal olarak onun yönetiminde olduğuna göre, ruh maddeden önce, madde ise ondan sonra ikinci sırada gelir.”¹⁷⁹ Ruh, bedenden önce ise ruha ilişkin şeyler de maddeden önce olmalıdır. “Karakterler, töreler, istenç, muhakeme, doğru sanı, dikkat ve anılar da, maddelerin uzunluğundan, genişliğinden, yüksekliğinden ve gücünden öncedir. Ruh her şeyin nedeni olarak koyarsak, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, adaletin ve adaletsizliğin ve bütün karşıtların da nedenidir.”¹⁸⁰ Ruh önce idealar dünyasında bulunurken sonra yeryüzüne inmiştir. Bundan dolayı ruhun iyiliği veya kötülüğünün kökünü dışarıda değil de, ruhun kendisinde, kendi içinde aramak gerekir.¹⁸¹

Ruhu kendi içinde aramak demek ruhun doğasını, bedenle olan ilişkisini ve ölümsüzlüğünü aramak demektir ki Platon’da bu doğrultuda ruhu üç kısma ayırır: akıl, irade ve iştah. İnsanı meydana getiren bu üç kısımdan daha çok *Devlet* ve *Phaidros*

¹⁷⁵ Platon, *Phaidon* 65 d.

¹⁷⁶ a. g. e. 66 b.

¹⁷⁷ Platon, *Phaidros* 245 b.(Çev. Hamdi Akverdi), İstanbul: M.E.B. 1997.

¹⁷⁸ Platon, *Philebos* 30 a.

¹⁷⁹ Platon, *Yasalar* 896 c,

¹⁸⁰ a. g. e. 896 d.

¹⁸¹ Gökberk, s. 58.

diyaloglarında söz eder. İnsanda birbirinden farklı üç eylem kaynağı olduğunu şöyle sembolize eder: “*Bir arabacı bir çift atı idare ediyor. Sonra bu atlardan biri güzel, iyi ve pek üstün bir soydan olduğu halde öteki pek kötü bir soydandır ve birinciye her bakımdan karşıttır: tabii, bu durumda arabacının işi pek güç ve zahmetli bir iş olacaktır.*”¹⁸² “*Bu iki attan birincisi alımlıdır, sülün gibidir, boynu dik, burnu hafifçe yumuktur; kır renkli, kara gözlüdür; herkes tarafından beğenilmeye düşkündür ama ölçüyü, edebi aşarak değil. Doğru kanaate sahip olduğundan onu kamçulamaya lüzum yoktur: biraz gayretlendirmek ya da bir çift söz söylemek yeterlidir. İkincisi ise eğri büğrü, hantal, derme çatma bir şeydir. Kalın boyunlu, dar göğüslü, yassı suratlıdır. Rengi yağız, gözleri çakırdır. Çok hırçındır, kırıp dökmeye, kendini göstermeye pek düşkündür. İri kullara bürünmüş kulakları sağırdır, ucu sivri kamçının sesini bile zor duyar.*”¹⁸³ Arabacı, iki atı idare eden ruhun ve insanın akılsal yanı; güzel, soylu beyaz at ruhun ve insanın irade yanı; çirkin, hırçın yağız at ise ruhun ve insanın iştah veya arzularının yanını temsil eder. Arabacı yani insanın akılsal yanı İdealara yani gerçeğe ulaşmak ister fakat irade olmadan gidemez. Arabacı, irade ile amacına yükselebileceği gibi arzu ve iştah ile daha da alçaltabilir. İrade ve arzunun farklı yönelimlerinde akla daha yakın olan irade olduğundan eğer irade, akla uyarsa arzu ve iştahın her türlü direnmesini yenebilir ve onu kendisine uydurabilir; aksi halde arzu ve iştahla birlikte hareket ederse arabacıyı evinden, amacından ve gerçeklikten uzaklaştırır.

Platon’a göre insan, kendine coşku ve canlılık veren ruhunu bütünüyle bilgiye ve akla adarsa, diğer arzularının çalgınca bağırın seslerini akıl yoluyla sadece sınırları dahilinde duymayı öğrenirse, bu arzuların da egemenlik mücadelesine girmeyecekleri ve sadece kendi hazlarıyla ilgilenecekleri su götürmez bir gerçektir. Nitekim bu durumda gerçek ve kişinin kendisine özgü olan hazlar yaşanabilir.¹⁸⁴

Arzu, iştah ve iradenin maddi olan ile yoğunlaşması ruhu, özünden uzaklaştırır; aksine akıl, çatışan arzular ve tutkular düzensizliğini düzene sokar. “*Bir insan kendini tamamıyla tutkularına, isteklerine verir, bütün gücüyle onları doyurmaya uğraşırsa bütün düşünceleri ister istemez ölümlü olur, kendisinde, mümkün olduğu kadar, ölümlü taraftan başka bir şey kalmaz, çünkü yalnız o tarafını geliştirmiştir. Ama bir insan kendini sırf bilgi uğruna, gerçek bilgelige verir, yetileri arasında en çok ölümsüz, yüce*

¹⁸² Platon, *Phaidros* 246 b.

¹⁸³ a. g. e. 353 d-e.

¹⁸⁴ Platon, *Devlet* 586 e.

*şeyleri düşünmek yetisini ilerletir, hakikate ermeye muvaffak olursa, insanoğlunun ölümsüzlüğe karışmasına imkan olduğu ölçüde, kendisinin de bu ölümsüzlüğe ermesine hiçbir engel kalmaz.”*¹⁸⁵ Böylece mutluluğa kavuşması da mümkün olur.

Ahlaki eylemin en yüksek ereği olan mutluluk, aynı zamanda varlık yönünden bir yetkinlik, tamlık halidir. Mutluluğa ulaşmak İyi ideasının gerçekleşmesi, İyi ideası olarak Tanrı ile bütünleşmesidir. İnsan, bilerek doğru davrandığı gibi bilerek yanlış da davranabilir. İnsan, doğruyu yapma istencine sahiptir; başka bir deyişle, Platon, insanın istenç sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla bu istenç eşliğinde doğruyu yapma cesaretine sahip olduğu sürece ahlaklı olabileceğini belirtir. Bu bakımdan ruhun en üst parçasına uygun düşen erdem bilgeliktir.¹⁸⁶ o halde insanı mutluluğa götürecek olan bedeni değil ruhudur.

Platon’a göre eğer ruh, bedeni değil de beden ruhu yönetseydi insan, hazlarının peşinden gider ve mutluluktan uzaklaşırdı. Oysa iyi yaşam, doğru yaşamdan geçmektedir. Eğer bir insan doğruysa iyi yaşayacak ve mutluluğa ulaşacaktır; iyi yaşamadığı takdirde de mutluluğa ulaşamayacaktır.¹⁸⁷ Karşımıza çıkan ‘iyi’ kavramı, Platon felsefesinde bulunduğu konumda hem mutluluk ile bağlantılı hem de hep en üstte yer alır: İyi İdeası, İyi yaşam gibi. Çünkü Ona göre, “*İyilik hakkında söylenmesi mutlaka gerekli olan şey, her zeki insanın onu aradığı, onu istediği, ona ulaşmaya, onu elde etmeye çabaladığıdır.*”¹⁸⁸ Oysa insan, iyi olana karşıt olarak haz, fayda, kazanç, hoş olan arasında yani ruhun iki yanının etkisinde kalmıştır. Diyaloglarında uzun uzun tartışılan bu konu Platon’u doğrudan ahlak felsefesine oradan da politikasına atar. Varlığa canlılık ve hareket etme özelliği vermesi bakımından ruh, insanın kurduğu her türlü ilişki biçiminin, ruhsal yanıyla birlikte kurgulanmasına yol açmıştır; insanı anlamlı kılan yanı da bu yanı olmuştur. İnsanı anlamlı kılan, ruhun kendisine bilinçlilik katan akılsal yanı olduğuna göre ‘iyi’ de insanın ruhsal ve akılsal yanıyla ilgilidir. “*Bütün canlı varlıklar için iyi, sevinçten hazdan, eğlenceden ve bütün bu çeşit şeylerden ibarettir. Bunun aksini ileri sürüyorum, bu doğru değildir. Bilgelik, zeka, hafıza ve aynı özden olan her şey, düzgün düşünce, doğru muhakeme, bunlardan payı olanlar için*

¹⁸⁵ Platon, *Timaios* 90 b.

¹⁸⁶ Özlem, Doğan *Etik*, İstanbul: İnkılap, 2004, s. 46-49.

¹⁸⁷ Platon, *Devlet* 354 a.

¹⁸⁸ Platon, *Philebos* 20 d.

*daha iyi ve daha değerlidir, bunlardan pay almak da bütün şimdiki ve gelecek varlıklar için dünyanın en iyi şeyidir.*¹⁸⁹ Böylece iyiye ulaşan mutluluğa da ulaşmış olacaktır.

Hiç kimse mutsuz olmayı istemez; herkesin amacı mutlu olmaktır. Mutsuzluk, kötü şeyleri istemek ve kötü şeylere sahip olmaktır; o halde hiç kimse kötü olan şeyleri de istemez.¹⁹⁰ Bu nedenle insanın mutluluğu, iyi ve doğru oluşuna bağlıdır. Eğer bir insan doğruysa, iyi yaşayacak ve mutluluğa ulaşacaktır; iyi yaşamadığı kötü yaşadığı taktirde de mutluluğa ulaşamayacaktır.¹⁹¹ Doğruluğun kendisi, bilinmediği sürece onun mutsuzluk ya da mutluluk veya üstünlük ya da zayıflık getirip getirmeyeceğini bilmek oldukça zordur. Bu nedenle, bir insanın ruhuna doğruluk eklemek, kör doğmuş birine görme gücünü vermek kadar olanaksızdır.

*“Emrimizde iki çeşme vardır. Biri haz çeşmesidir ki, bal çeşmesine benzetilebilir, öbürü bilgelik çeşmesidir ki, mutedildir, şarabı yoktur, sert ve şifa verici bir suyu vardır. İşte sularını biri birine elimizden geldiği kadar iyi karıştırmamız gereken iki çeşme, bunlardır.”*¹⁹² İnsanın yaşamından hazzı tamamen çıkarmaması akla çok fazla güvenmesindedir; bu anlamda ileri süreceği formül, haz ve aklın uyumlu birlikteliği olacaktır.

Bedensel hazlar ve tutkuların varlığını reddetmeyen Platon, bunlarla birlikte gerçeğe ulaşmanın ancak ölçülülükle mümkün olduğunu ileri sürer. Çünkü ölçü isteklerimizi, tutkularımızı dizginlememizdir.¹⁹³ Copleston’a göre iyi yaşamı oluşturan karışımın gizi, ölçü ya da orandır: bunun göz ardı edildiği yerde, doğru bir karışım değil, ama bir karışıklık vardır. Böylece iyi, ölçü ve oran tarafından oluşturur.¹⁹⁴ Platon ölçülülüğün verdiği hazların, acıları bastırdığını ve ölçsüzlüğün getirdiği acıların da hazları bastırdığını kanıtlarken ruhun da haz alabileceği durumların varlığını göstermiştir. Hatta *“Ruha ait haz ve acılar, vücut vasıtasıyla duyulan haz ve acılardan önce gelir, öyle ki zamanından önce haz duyduğumuz veya hüzne düştüğümüz olur.”*¹⁹⁵ Bu bakımdan *“Kötü kişilerin hazları yanlış, erdem sahibi olanlarınki ise doğrudur, gerçektir.”*¹⁹⁶ Yani hazlar, ruhun hazzı ve beden hazzı olarak birbirinden ayrılır ve

¹⁸⁹ Platon, *Philebos* 11 c.

¹⁹⁰ Platon, *Menon* 78 a-b, (Çev. Ahmet Cevizci), Bursa: Sentez, 2007.

¹⁹¹ Platon, *Devlet* 354 a.

¹⁹² Platon, *Philebos* 61 c.

¹⁹³ Platon, *Devlet* 430 e.

¹⁹⁴ Copleston, *Frederic Plato*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yay, 1985, s. 124.

¹⁹⁵ Platon *Philebos* 39 d.

¹⁹⁶ a. g. e. 40 c.

beden hazları, ruhu tutsak etmesi sebebiyle kötü hazlar olarak bedenine ait olduğu fenomen dünyanın bir unsuru olur.

Kişinin kendisine bağlı, zorunlu olmayan arzuların tümü iyi değildir, bunların arasında gereksiz, vahşi ve serkeş arzular ve tutkular da vardır. Herkeste doğuştan bulunan bu arzular, mantık ve kanunlar tarafından denetim altına alınmıştır. İnsanoğlu bu tutkuların şiddetini ya da sayısını akıl yoluyla bütünüyle yok edebilir. Aza indirgeyebilse de bunu herkesin becerebildiğini söylemek mümkün değildir; aksine bazı insanlarda bu tutkuların şiddetinin azalacağı yerde gitgide arttığı görülür.¹⁹⁷ O halde Platon için tutkularıyla hareket eden çoğunluk – bilge olmayan - insan; bir de arzularını, bilgisiyle yok edebilen bilge insan vardır.

“Hepimizin içinde korkunç, hayvanca, dizginsiz bir çeşit istekler vardır; akli başında görünen sayılı insanlarda bile rastlanan bu istekler, rüyalarda yüze çıkarlar.”¹⁹⁸ Bunlar herkeste olan uyurken uyanan tutkulardır. İnsanı denetim altında tutan, düşünmesini sağlayan ve sakinleştiren parçaları uykuya daldığında, hayvani tarafımız uyanır ve bulduğu her yerde kendi isteklerini tatmin etmeye yeltenir. Bunları tatmin etmeye çalışırken de hiçbir şekilde sınır ya da ölçü tanımaz. Fakat bu sınırsız, ölçüsüz tutumu rüyada değil uyanırken yapanlar da vardır ki Platon bunlar için *haydut* der.¹⁹⁹

Cassirer, Platon’un düşüncelerinde, insan ruhunun doğasını ancak devletin doğasında okuyabileceğimizi²⁰⁰ ileri sürmüştür. Ruhun bu üç kısmı, devlette erdemi bilgelik olan filozofluğa, erdemi cesaret ve mertlik olan savaşçılara ve erdemi ölçülülük olan sıradan insanlara karşılık gelir. Peki, bunlardan insana asıl buyruğu veren hangisidir? Bu sorunun tüm insanlar için geçerli tek bir yanıtı olmadığından yanıtını vermek çok zordur. Cevaplanması zor olması, insanın farklı buyruklara kulak vermesinden ve bunu bir yaşam biçimine dönüştürmesindedir. Bu durum Devlet’te üç ayrı insan tipiyle açıklanır; bunlar bilgiye düşkün, şana şöhrete düşkün ve paraya düşkün insanlardır. Bu üç ayrı insan tipinin de kendine göre üç ayrı zevki vardır. Bu insan tiplerinin her birine hangisinin yaşamının daha keyifli olduğu sorulursa hepsi kendi yaşamının en keyifli olduğunu söyleyecektir. Paraya düşkün olan, bilginin ve

¹⁹⁷ Platon, *Devlet* 571 b-c.

¹⁹⁸ a. g. e. 572 b.

¹⁹⁹ a. g. e. 576 b.

²⁰⁰ Cassirer, s. 276.

şöhretin karın doyurmayacağını, paranın her şeyden çok daha haz verdiğini söyleyecektir. Şöhrete düşkün olan para hırsını görgüsüzlük; bilgi sevgisini de şöhret getirmediği sürece anlamsız ve gereksiz bulduğunu söyleyecektir.²⁰¹ Parayı sevenler ve şöhreti sevenler ruhun, akıl yanıyla değil diğer iki yanıyla yani beden ile ilgili olan yanlarının etkisi altında kaldığından esarete olacaktır. Mesela şan ve şöhrete düşkün olan kişi, bilginin ve felsefenin vereceği zevki ve gerçekte ne olduğunu filozoftan daha fazla göremez. Şan ve şöhret düşkünlere alkışlarla onurlanacağından gerçeğin zevkinden mahrum kalırlar. Bu zevke sadece filozof olan sahip olabilir. Deneyim ve bilgi yönünden gerçeğin bilgisine varabilecek ve diğer iki insandan üstün olan ancak filozof veya bilgiseverlerdir. Filozof, kendisini üstün kılacak gerekli araçlara sahiptir; bu araç rasyonel tartışma gücüdür.²⁰² “Sözünü ettiğimiz üç çeşit zevkin en hoşu, bilgi edinen tarafımızın alacağı zevktir ve bu tarafı başta gelen adam, en hoş hayatı sürer.”²⁰³ Yani hayatında bilgi yönü baskın olan ya da egemen olan kişi mutlu olur; çünkü herhangi bir şey, akıldan ve bilgiden ne kadar uzaklaşırsa, gerçek olan her şeyden de o kadar uzaklaşacaktır.²⁰⁴

Devlet'teki bu tartışma bilgisever, şöhretsever ve parasever olmak üzere üç insanın olduğunu gösterir. Bunlardan birini yaşayanın diğerleriyle ilgisiz olduğu söylenemez; hatta Platon şöhretseverin, parasevere göre, bilgisevere daha yakın olduğunu ileri sürer.²⁰⁵ Bu üç insan tipinin adlandırılmasına gelince bu, egemen olan tür ile ilgilidir; parasevere paranın egemen olması, şöhretsevere şöhretin egemen olması gibi. Bu ayrıma hepsine birden ‘insan’ dememiz Platon’un ‘insan’ı tür olarak ele almasından kaynaklanır. Bu üç türün tek bir varlıkta ‘insan’ olarak adlandırılmasını, masallarda anlatılan Khymaira, Skylla, Kerberos gibi, canavarlara benzeyen bir varlık ile açıklar; bu tuhaf yaratıklar tek bir bedende farklı biçimlere dönüşebilmektedir. Bu varlığı istediği zaman farklı biçimlere giren kimi uysal, kimi hırçın birden fazla hayvan başıyla donatılmış bir canavar gibi düşün. Sonra da iki farklı canlı daha düşün, biri aslan, diğeri de insan olsun. İçlerinden en büyüğü ilk düşündüğün canavar, sonra aslan, sonra da insan olsun. Bunların hepsinin tek bir varlıkta bütünleştiğini, toplandığını düşün. Bütünleşen bu canlının dış görünüşü insan olsun; öyle düşün ki içini bilmeyen biri, onu

²⁰¹ Platon, *Devlet* 581c-d.

²⁰² a. g. e. 582 a-d.

²⁰³ a. g. e. 583 a.

²⁰⁴ a. g. e. 587 b.

²⁰⁵ a. g. e. 582 c.

tek bir varlık gibi görsün, insan gibi.²⁰⁶ Bu benzetme arabacı ve at benzetmesiyle paralel bir örneklendirme değildir. Arabacı, insanı; beyaz at, aslanı; yağız at ise canavarı hatırlatır; yani yine ruhun üç kısmına gönderme yapılmış ve ‘insan’ ın buradaki konumu gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre aslan, iradeyi; canavar da ruhun arzulayan, iştahlayan yanıdır. Peki, bu üç karşıtlığın tek bir vücutta bir araya gelmesi nasıl mümkün olabilir? Eğer bu canlının içindeki çok kafalı canavar ve aslan, iyice beslenir; insan, aç susuz kalırsa bu iki yaratık, insanı istediği yere sürükleyebilir. Oysa insanın, diğer iki canlıyla birlikte, dış görünüşte yine insan biçiminde olan bütün canlıyı olabildiğince dizginleyebilmektedir. Çünkü insan, tıpkı vahşi hayvanların üremesini engelleyip, evcil hayvanları besleyen bir çiftçi gibi, çok kafalı canavarın beslenmesini sağlayabilir ve ona bekçilik yapabilir. İnsan, aslanın da desteğini ve yardımını alarak canavarı bir öğrenci gibi yetiştirebilir, her birinin birbiriyle iyi geçinmesini sağlayarak aralarında barışı hakim kılabilir. İnsan görünümlü olan bu yaratık, insan ruhunun bir bütün olarak üç farklı yanına işaret etmesinin yanında ‘insan’ı ‘tür olarak’ da ele aldığı temsilidir. İnsan, içindeki hayvanı egemenliği altına alabileceği gibi onun kontrolüne de girebilir. İçindeki ağırbaşlı ve uysal insani canlıyı, hırçın ve azgın olan hayvana köle etmek yerine ‘tür olarak insan’ olmak bakımından doğru olmanın gerektirdiği şeyi yapmalı ve içindeki hayvanı, yine içinde var olan insanın, daha da doğrusu Tanrısal yanının hizmetine vermelidir.²⁰⁷ Böyle biri içindeki insani yanı kullanarak yani Tanrısal yanının kölesi olarak üstün niteliklere kavuşabilir.

Hem insanın mutluluğu hem de iyi yaşam, devletin gerçek doğası ve işlevi belirlenmeden oluşturulamayacaktır. Kötü bir devlette iyi yurttaşlar olmayacağına veya kötü devlet mutsuzluğa neden olacağına göre, insanın doğasına uygunluğunu etkileyecek olan yine devletin kendisidir. Popper’a göre bu bakımdan devletin soysuzlaşması ya da bozulması, manevi soysuzlaşmayı ya da bozulmayı getirir.²⁰⁸

Düzensizliğin olduğu ortamı karşısına koyan Platon’a göre “*Ruhtaki düzen ve kurala uygunluk yasalara uygunluktur.*”²⁰⁹ Ruhtaki düzen ile devletteki yasalar arasında kurulan bu ilişki Platon’da etik ve siyaset felsefesini içiçeliğinin bir kanıtı niteliğindedir; bunların iç içe oluşu ‘insan’ ve onun oluşturduğu toplumun birbirine sıkı

²⁰⁶ Platon, *Devlet* 588 c-d-e.

²⁰⁷ *a. g. e.* 589 d.

²⁰⁸ Popper, s. 27.

²⁰⁹ Platon, *Gorgias* 504 d, (Çev. Reyan Erben), İstanbul: M.E.B. 1989.

sıkıya ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Özel olarak bir ahlak felsefesi kitabının olmayışı buna karşın, politikadan hoşlanmayan biri olarak Platon'un, içinden ahlak öğretisini kolaylıkla seçebildiğimiz *Devlet Adamı*, *Devlet* ve *Yasalar* adlı üç kitabının oluşu, politik bir insan tasarımının da ayrıca işareti olacaktır.

Cassirer'e göre Platon, diyalektikteki ilk araştırmalardan siyasal araştırmalara dönmüştür. Eğer devlette yenilik yapmakla işe başlamazsak, felsefede yenilik yapmayı umamayız. İnsanların ahlaksal yaşamlarını değiştirmeyi istiyorsak tek yol budur. Doğru siyasal düzeni bulmak, ilk ve en önemli sorundur. Eğer bir evde düzen ve uyum bulunursa o evin iyi ve güzel bir ev olduğunu söyleriz. Aynı şey, insan bedeninde ortaya çıktığında o zaman onu sağlık ya da kuvvet diye adlandırırız. İnsan ruhundaki görünümüne ise ölçülülük (*sophrosyne*) ya da adalet (doğruluk) deriz. İster bir aracın ister bir bedeninin ya da ister bir ruhun veya herhangi bir canlı yaratığın olsun, her şeyin erdemi, bir rastlantıyla değil, bir doğruluk düzeni ya da her birine özgü sanat aracılığıyla erişilen bir şeydir.²¹⁰

Ruhun sanatı olan siyaset²¹¹, evrenin kendisi gibi düzen ve kural ile gelişir. Bunu Gorgias'ta şöyle anlatır: "*Öyleyse bir evde düzen ve topluluk varsa o ev iyidir; karışıklık varsa değildir.*"²¹² İnsanları doğru ve üstün kılan da yasalara uyumluluğudur; çünkü her şeyin erdemi, aklın dahil olduğu düzendir. "*Doğuşuyla da, eğitimiyle de devletimize benzeyen bir insanı alalım, böyle biri kendisine güvenilerek verilmiş bir altın, ya da gümüşü iç eder mi? Bunu olsa olsa ona benzemeyen biri yapabilir.*"²¹³ Böyle bir adam ne tapınakları soyar, ne hırsızlık yapar, ne de dostlarını ve devletini yanıltır. Doğru insan ise, bize, her kesimin kendi işini yapacağını ve içinde olan bu üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını söylüyor. Düzen, doğru kişinin içinde oluşturuluyor.²¹⁴ Bu durumda Eğrilik, ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, yani tüm kötülükler, bu birimlerin düzensizliği ve kargaşalığıdır.²¹⁵ Bu anlamda Platon'un felsefesinin önemli kavramlarından biri tekrar karşımıza çıkar: uyumluluk. Aralarındaki ilişkinin uyumlu, ahenkli olması çok türlü işlevi olan ruhu ve devleti, denge ve düzene sokacak böylece düzensizliği engelleyecektir.

²¹⁰ Cassirer, s. 274-276.

²¹¹ Platon *Gorgias* 464 b.

²¹² a. g. e. 504 a.

²¹³ Platon, *Devlet* 443 a.

²¹⁴ a. g. e. 443 d-e.

²¹⁵ a. g. e. 444 a.

Ruhun düzen ve düzensizliği gibi konulardan, toplumun ve evrenin düzen ve düzensizliğine geçmesi, ahlakın politikanın içine girmesine ve politikasının da bir ahlak öğretisinin niteliklerini taşımasına yol açmıştır. Platon, insan gibi, devleti de iç etkinlik veya iç eylem tipine göre çözümlenmiş ve bu çözümlenmeyi her şeyin nesnel karşılığı olan İdealar kuramına dayayarak bir erdemler tartışması yürütmüştür. Platon'da herhangi bir şeyin erdemini tartışmak, genel olarak, o şeyin en iyi neyi yapabileceğini sormaktır. Ruhun kısımları doğrultusunda her varlığın kendine özgü olan işi yapması, onun erdemi olacaktır. Bir site içinde yaşayan insan için mutluluk, erdemli olmaya bağlıysa erdemli olmak için herkesin kendi işini yapması gerekir. Çünkü toplumda herkesin kendi işini yapması önemlidir.²¹⁶ Herkesin kendi işini yapması, Platon'un felsefi sistemi ile paralel, bir düzen fikrini geliştirir.

Platon insanı nasıl ki bir bütün olarak görmüşse evreni ve devleti de bir bütün olarak ele almıştır. Üç parçalı ruh anlayışından yani ruhun bilgisever, şöhretsever ve parasever parçalarını devletin doğasına da uygulayan Platon, devletin Yöneticiler, Koruyucular ve Zanaatçılar ve Çiftçilerden oluştuğunu ileri sürer. “*İyi yönetilen bir toplumda her adamın bir işi vardır.*”²¹⁷ İnsanın doğasına uygun işi yapması toplumsal sınıfların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ruhun, yönetimde karşılığını bulan parçası akıldır. Ruhun arzu yanı, çiftçilerin işlevi olan üretim; ruhun irade yanı ise koruyucuların işlevi olan askerliktir. Filozof-kralın nihai amacı bilmektir.

Toplumsal sınıflamanın zorunlu olduğu, toplumu toplum yapan gereksinimler sıralamasında yaşamımızı sağlayan şeylerin başında yiyecekler gelir, sonra ise barınacak yer ve giyecek gelir. Toplum için bu işleri görececek olan çiftçiler, zanaatkârlardır. Birkaç kişiden oluşan, yeni doğmuş henüz bozulmamış bir toplumdur bu. İnsanlar daha fazla şey istemeye başladıktan sonra ilgileri, temel gereksinimlerini aşarak komşusununkine gözünü diktiğinde mal edinme hırsına kapılacak, bu da toplumun varlığını koruyacak ordunun, varlığını gerektirecektir ki koruyucular sınıfının doğuşu bu şekildedir.²¹⁸ Çiftçiler ve koruyucular arasındaki ilişkiyi gözeten bir yöneticiye de gereksinim vardır. Bu ise toplumda yöneten ve yönetilenlerin olduğunu gösterir.²¹⁹ Eğer insan sadece yiyen, içen yani temel ihtiyaçlar düzeyinde kalsaydı

²¹⁶ Platon, *Devlet* 433 d.

²¹⁷ a. g. e. 406 c.

²¹⁸ a. g. e. 369 d-374 e.

²¹⁹ a. g. e. 412 a-b.

kurduğu toplum domuz toplumu gibi olurdu.²²⁰ Oysa ‘insan’, oluşturduğu sınıfsal nitelikler göz önünde bulundurulduğunda, hayvandan farklı olarak üreten, savaşan, bilge olabilen; bunları bir devlet içinde politikleştirerek yeni yaşam koşulları belirleyebilen yani politikanın içinde ahlaki yaşamın kurallarını oluşturabilen etiko-politik bir varlıktır.

Devleti sınıflara ayırması ve herkesin kendi işinin olması, aralarındaki en önemli erdemin yani ‘adalet’in sorgulanmasını sağlamıştır. Böylece Platon, kendi toplumsal düzen araştırmasına adalet (doğruluk) kavramının tanımını ve çözümlemesiyle başlamıştır. Adalet en yüksek erdem, yani kendinde adil olan, en yüksek İyi’dir. Ona göre devletin, adaletin yöneticisi olmanın dışında ve bundan daha yüksek bir ereği yoktur. Ama Platon’un dilinde adalet terimi, günlük dildeki anlamına gelmez. Onun çok daha derin ve kuşatıcı bir anlamı vardır. Adalet, insanın öteki erdemleriyle aynı düzeyde değildir. O, yiğitlik ya da ölçülülük gibi özel bir nitelik ya da özellik olmayıp genel bir düzen, belirlilik, birlik ve yasalılık, bireysel yaşam içinde, insan ruhunun tüm ayrı güçlerinin uyumunda görünür. Devlet içinde ise, değişik sınıflar arasındaki “geometrik orantı” da ortaya çıkar. Toplumsal birliğin her ögesi, hakkını bu geometrik orantıya göre alır ve genel düzeni sağlamada işbirliği yapar. Bu görüşüyle Platon, Yasal Devlet (ya da Hukuk Devleti) İdeasının kurucusu ve ilk savunucusu olmuştur.²²¹

Devlet’in ilk kitaplarında adalet erdemi, bireysel ve ahlaki bir erdem olarak ele alınmış; fakat tartışmanın ilerlemesiyle bu erdemin, ancak toplum ve devlette doğru anlaşılabilceği sonucuna varılmıştır. Bireyin adaletli olması sitenin adil olmasından kaynaklanır. Eğer adalet herkesin işini, görevini yapması ise ve herkes kendi işini yapınca adil olacaksa yönetici, devleti doğru yönettiğinde adil; koruyucu devleti işine uygun koruduğunda adil; çiftçi işini doğru yaptığında adil olacaktır. Devletin veya Sitenin ruhunda akılsal yanı taşıyıp onu Devlet ideasına götürecek olan, bunu yapabilme gücüne sahip olan ancak ve ancak filozoftur. Kendi işini yapabilmesi için öncelikle doğasına uygun olan işi iyi bilmesi gerekecektir. Bu bir ödev veya sorumluluk değil mutlu olmanın biricik yoludur.

Platon’da adalet, her sınıftaki vatandaşların, o sınıfa düşen görev ve işlevleri rahatlıkla yerine getirmesinde ve her sınıfın üyelerinin, diğer iki sınıfın işlerine karışma konusunda kaçınmalarının anlamıdır. Görüleceği gibi Platon’un Devlet’i, herkesin

²²⁰ Platon, *Devlet* 372 d.

²²¹ Cassirer, s. 278.

kendisine en uygun olan işi ve sadece o işi yapması gerektiği ilkesine dayanan bir işlevler uzmanlığı üzerine kurulmuştur. Bu herkesin her şeyde uzman kabul edildiği ve sokaktaki adamın devlet işlerinden anladığının sanıldığı demokrasinin tam tersidir.²²²

“*Toplum, bir tek insandan daha büyüktür.*”²²³ Bireylerin kendi kendilerine yetememesi ve başkalarına ihtiyaç duyması ile oluşur. O halde, diyebiliriz ki bir insan, herhangi bir eksikinden ötürü başkasına ihtiyaç duyar. Bu şekilde de, eksiklerini tamamlamaya çalışanlar bir araya gelirler. Devletin kurulma sebebi, tüm topluma mutluluk getirebilmesidir. Peki mutlu olmak için insanların bir araya gelerek oluşturdukları devletin bir değer taşıması gerekli midir ve eğer taşıyacaksa nasıl bir değer olmalıdır? Devlette arayacağımız değerler *ölçü* ve *doğruluk*dur. Ölçü, daha çok bir düzene, ahenge benzer. Ölçülülük, insan için isteklerini, tutkularını yani kendini dizginlemek anlamına geldiği gibi devlet için de tutkularını dizginlemek anlamını taşımaktadır.²²⁴ “*Bizim için her şeyin ölçüsü insan değil, daha çok Tanrıdır. Onunla dost olacak kişinin olabildiğince ona benzemesi zorunludur ve bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediği için tanrı sever, ölçülü olmayan ise tanrıya benzemez, ona düşmandır ve adaletsizdir.*”²²⁵

Doğruluk ise kendi işinin, istenilen şekilde yerine getirilmesidir.²²⁶ Gözlerin işi görmek, kulakların işi işitmek; bağ bıçağının işi bağı budamaktır; bunların doğruluğu da işlevlerini yerine getirmeleriyle olanaklı olur.²²⁷

Devlet özelliklerini insandan alıyorsa,²²⁸ doğruluk bir tek insanda olduğu kadar bütün insan topluluğunda da vardır; toplum bir tek insandan daha büyük bir şeyse doğruluğu öncelikle toplumda aramak gerekir.²²⁹ “*Devlet nasıl doğru olursa insan da o türleri doğru olur.*”²³⁰ İnsanın doğru ve iyi olması, içinde bulunduğu devlete bağlıdır.

Buradan hareketle insanın yönetim biçimleri üzerindeki etkisi, kaç yönetim biçimi olduğu ve en iyi yönetim biçiminin ne olduğu soruları sorulabilir. Platon’a göre “*Ne kadar devlet biçimi varsa, o kadar da insan biçimi vardır. Beş devlet biçimi ve beş insan*

²²² Joad, C. E. M. *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, (Çev. Semih Umar), İstanbul: Remzi, 1985, s. 19.

²²³ Platon, *Devlet* 368 e.

²²⁴ a. g. e. 430 d-e.

²²⁵ Platon, *Yasalar* 716 c-d.

²²⁶ Platon, *Devlet* 433 b.

²²⁷ a. g. e. 352 e-353 a.

²²⁸ a. g. e. 436 a.

²²⁹ a. g. e. 368 e-369 a.

²³⁰ a. g. e. 441 d.

biçimi vardır."²³¹ Yani devleti biçimlendiren doğrudan insan doğasıdır; eğer devlette bir bozulma varsa buna, insan doğasındaki bozulma neden olmaktadır. Yani devletteki bozulma, insandaki bozulmadan kaynaklanır. İnsandaki bozulma ise ruhun akılsal yanıyla ilgilidir. Akıl, içimizde olup biten her şeyi kollayıp yönettiğinde aynı zamanda ölçülü ve düzenli de davranmış olur.

İlk devlet biçimi aristokrasi, Platon'un şeref devleti olarak belirlediği ama belli bir adı olmayan timokrasiye; timokrasi, oligarşiye; oligarşi, demokrasiye ve en son demokrasinin zorba devlete nasıl dönüştüğünü ele alır. Bir yönetim şeklinin başka bir yönetime dönüşmesi yönetenler arasında birlik ve bütünlüğün olmaması sebebiyledir.²³²

Platon'un *Devlet*'teki amacı kusursuz bir devlet çizmektir. Böyle bir devleti kurmak zor olsa da yaptığının değersiz bir çaba olmadığını, kusursuz, İdeal devlet tasarımına en yakın devleti kurmanın bu çabaya değdiğini ileri sürer.²³³ İdeal devletin "...isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar."²³⁴ Gökte örneği olduğunu söylediği devlet İdeal devlettir ve ancak ona düzeni verecek olan da ruh ve adalettir. Ruhun kısımları ile paralel gelişen devlet düşüncesi, devletin insan gibi ruhu olan bir oluşum olduğunu gösterir. Çünkü "*İnsan devlete benzer.*"²³⁵ O halde her devletin kendisine benzeyen insanı olacaktır. Bu bakımdan İdeal devlete en yakın yönetim şekli olan aristokrasinin insanı iyi ve doğru insandır.²³⁶ Timokrasinin insanı, gözü yukarda bir insandır²³⁷; gelir üstünlüğüne dayanan, zenginlerin yürüttüğü, fakirlerin hiç karışmadığı oligarşinin insanı, zengin hatta daha zengin olmak ister, bu da onları doğruluktan uzaklaştırarak paraya verdikleri değer artmasına yok açar.²³⁸ Böylece timokrasinin şeref düşkününü insanı, para düşkününü insan halini alır.²³⁹ Oligarşi insanın olabildiğine zengin olmak istemesi yani doymak bilmez açlığının bir sonucu olarak zengin azınlık, yoksullaşan çoğunluğun yönetim şekli ile demokrasiye dönüşür.²⁴⁰ Yoksulların, zenginlere karşı tutumu, isteme duygusuna dayanır. Demokrasi insanı "*Aklı, gerçeği, doğruyu kapı dışarı eder içinden, dinlemez*

²³¹ Platon, *Devlet* 445 d.

²³² a. g. e. 445 c-d.

²³³ a. g. e. 472 e,473 b.

²³⁴ a. g. e. 592 b.

²³⁵ a. g. e. 577 d.

²³⁶ a. g. e. 544 e.

²³⁷ a. g. e. 548 b.

²³⁸ a. g. e. 550 d-e.

²³⁹ a. g. e. 553 d.

²⁴⁰ a. g. e. 555 b-557 a.

onları. Biri gelir de ona, isteklerin kimi iyi, kimi kötü, kimi güzel, kimi çirkindir; kimini geliştirmek, kimini dizginlemek gerekir derse dudak büker, insanın canı ne isterse onu yapması doğrudur, der.”²⁴¹ Bunun beraberinde getirdiği doymak bilmeyen ve başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin bozulmasına ve zorbalığa dönüşmesine yol açmış; böylece demokrasinin insanı da değiştirmiştir.²⁴² Zorba devlet, yönetim biçimleri içinde en fazla yozlaşmış ve en fazla bozulmuş yönetim biçimidir. Her aşırılığın ardından bir sert tepkinin gelmesi kaçınılmazdır ve demokrasinin aşırı özgür insanı, bu yönetimde artık köle olmuştur.

Yönetim biçimlerindeki ortak nokta hepsindeki yöneten ve yönetilenlerin ayrımıdır. Platon yönetilenlerden ziyade yönetenlere dikkat çeker. Yönetici, içinde en fazla krallık olan, kendi kendini en iyi dizginleyen adamdır.²⁴³ İçindeki iştah ve irade yanını kontrol altına alabilecek, İdealara yaklaşabilecek bu yönetici, bilge filozoftur.

*Tabiata uygun kurulmuş olarak bir devlet, akıllı olmasını kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik diyebileceğimiz bilgiyi*²⁴⁴ kullanacak olan filozoftur. Bilgiyi gerçek anlamıyla edinme anlamında da, diğer iki insan tipiyle karşılaştırıldığında, onsuz yargıya varmanın mümkün olmadığı düşünme, akıl yürütme aracına sahip olan tek kişi filozoftur.²⁴⁵ Gerçek filozof, aklını kullanarak beden zevklerini bir kenara bırakır ve ruhun zevkini arar.²⁴⁶ Aklın yönetimi, diğer yönetimler içinde evrenin ruhuna en uygun olan yönetim olduğundan filozofun kral olduğu yönetim en iyi yönetimdir. Nitekim Platon’u yorumlayan Mattei’ye göre felsefe, yaşamda etik bir düzeni tanıma ve sitede yaşamaya layık oldukları şeyleri gösterme çabasıdır.²⁴⁷ Bu nedenle felsefe tüm insanların uğraşacakları bir çaba değil, sadece ona muktedir olan insanlar için²⁴⁸ ya da başka bir deyişle filozof-kral içindir.

*“Filozoflar bu devletlerde kral olmadıkça, aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe bu devletlerin başı dertten kurtulamaz.”*²⁴⁹ Platon’daki filozof – kral düşüncesine göre

²⁴¹ Platon, *Devlet* 561 c.

²⁴² a. g. e. 562 c.

²⁴³ a. g. e. 380 c.

²⁴⁴ a. g. e. 429 a.

²⁴⁵ a. g. e. 582 d-e.

²⁴⁶ a. g. e. 485 d.

²⁴⁷ Mattei, Jean François *Platon*, (Çev. İsmail Yerguz), Ankara: Dost, 2005, s. 88.

²⁴⁸ Hare, R. M. *Platon*, (Çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz), İstanbul: Altın, 2002, s. 75.

²⁴⁹ Platon, *Devlet* 473 d.

ahlaki eylem ve erdemleri gözeten bir filozof, amacını gerçekleştirmek için politik bakımdan da güçlü olmalıdır.

Platon'un ruh ile ilgili belirlemelerinin tüm varış noktaları 'filozof insan' ve filozof-olmayan 'diğerleri' üzerinden kurgulanmıştır. *Phaidon*'daki şu ifadesi de bu tespitimizi doğrular niteliktedir: “Sözünü ettiğimiz hal ve şartlar içinde, filozofun mümkün olduğu kadar ruhunu bedenle olan ilişkiden ayırmaya çalıştığını, bunda da öbür insanlara benzemediğini görüyoruz.”²⁵⁰ Bir ahlak öğretisi olarak görünen bu ayırım, devlette de kendini gösterecek ve nasıl ruhu, İdealar dünyasına kavuşturacak olan insanın akılsal yanı, bilgiseverliği ise devlete de İdeal düzeni verecek olan bu özellikleri taşıyan filozof olacaktır.

Filozofun yaşadığı devletin kendisine uygun olması gerekir; eğer kendisine uygun bir devlette değilse filozofun durumu kötüye doğru gider, bozulur. “Yeni bir toprağa atılan yabancı bir tohum nasıl soysuzlaşır, o yeni toprağın özelliklerine uyarsa, bugünkü şartlar içinde de filozof tabiatı olduğu gibi kalamaz, bir başka tabiata çevrilir. Ama günün birinde, kendi yaradılışına uygun bir devlet düzenine rastlarsa, onun gerçekten Tanrısal bir varlık olduğu, geri kalanların ise hem doğuştan, hem de gördükleri işlerde sadece birer insan oldukları ortaya çıkar.”²⁵¹ Kendisine uygun bir düzen içinde yaşayan, tanrısal bir varlık olan filozof-insan ile bunun dışında kalan sıradan insan ayırımı açık ve net bir şekilde bir kez daha yapılmış ve filozof-insana bir üstünlük anlamı yüklenmiştir. Çünkü Doğa kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yaratmıştır.²⁵² Sıradan insan İdeaları kavrayamayan, akılsal yanını kullanmayan, tutkularının esiri olmuş, toplumda da sadece yönetilen insanları kategorize eder. İnsanın hayvani, vahşi yanının baskın olduğu sıradan insanlar, insanın akılsal yanının baskın olduğu tanrısal insandan değersizdir. İnsan ruhunun kısımlarını belirlerken oluşturduğu felsefesi, her tartışmanın özünü oluşturmaktadır. İnsan doğasını, ruh ve akıl eksenli değerlendirirken ‘düzen’ içinde nasıl iyi yaşanabilir ve nasıl İdealardan pay alınabilir, sorularıyla şekillendirdiği felsefesinde insanın, etiko-politik bir varlık olarak konumlandırıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsanın nihai amacının mutluluk olduğu bir felsefede, politikayı atlamak mümkün değildir. İnsanların ne kadar iyi olduğu onların İyi ideasından aldıkları payı

²⁵⁰ Platon, *Phaidon* 65 a.

²⁵¹ Platon, *Devlet* 497 c.

²⁵² a. g. e. 474 c.

gösterir. İnsan ne kadar iyi ise İdealardan alacağı pay o kadar fazla olacağından daha mutlu olur. İnsanın mutluluğu ise toplumun ve devletin düzenine bağlıdır. Yani erdem, adalet gibi etik kavramlar politikanın içine sokulmuştur, erdemli bir insanın, erdemli bir yurttaş olacağı düşüncesi gibi. O halde bireysel değil 'tür' olarak ele alınan insan, etik ve politikanın öznesi olarak çeşitli işlevleri ahenk ve uyum içinde yaşayan bir varlıktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ARİSTOTELES ETİĞİNDE ‘İNSAN’

Aristoteles (M.Ö. 384-322), Platon ile birlikte Yunan dünyasının en büyük filozofu olmasının yanında, büyük bir mantık bilimci, büyük bir bilim adamı ve büyük bir bilim tarihçisidir. Kuramını empirik bir inceleme temeli üzerine inşa eden Aristoteles’in, etik bakımından ‘insan’ anlayışını araştırmak için ontolojisinin genel özelliklerini incelemek gerekir.

2.1. ‘İNSAN’ ANLAYIŞININ ONTOLOJİK TEMELİ

Metafizik, Aristoteles’in ontoloji anlayışının bir arada yer aldığı kitaplardan oluşur. Aristoteles’in *İlk Felsefe* adını verdiği, evrenin ilk ve son nedenlerini araştırdığı bu eserine *Metafizik* adı daha sonra verilmiştir. Aristoteles’in kitapları düzenlenirken “*İlk Felsefe*” adını verdiği kitabı, fizik konuları ile ilgili kitaplarından sonraya koyulduğu için fizikten sonra anlamını taşıması ve fiziğin ötesindeki evreni ele alması bakımından “*Metafizik*” olarak adlandırılmıştır.

İlk Felsefe veya *Metafizik*, *varlık olmak bakımından varlığın bilimi*¹ yani bilimlerin ve eylemlerin ilk ilkeleridir. Peki, ilk varlığı incelerken, bir ilke olarak *varlık olmak bakımından varlık* dediği şey ne anlama gelir? Bu, Tanrı, gök kürelerinin Akılları ve insan ruhunun Faal Akıl diye bilinen, bedenden ayrı bir şekilde yaşayabilen kısmı yani duyuşal-üstü tözler anlamına gelir. Önceleri *varlık olmak bakımından varlığı*, varlığı diğer varlıkların koşulu olan Birey yani Tanrı olarak kurgulamış ve *varlık olmak bakımından varlığın bilimini* yani *Metafiziği* ise var olan her şeyin genel özelliklerini inceleyen ontolojik bir bilim olarak tanımlamıştır. Kendilerinde bir hareket ilkesine sahip olan varlıkların bilimi olan ve fizikten farklı olan bu bilimin konusu, *bütün var olan şeyler içinde en değerli olan*²dır. Bu durumda kendisine değer atfedilen ve varlıklar içinde en değerli bulunan varlığın kendisini belirlemek gerekir.

¹ Aristoteles, *Metafizik* 4/1 1003 a 20.

² a. g. e. 11/7 1064 b 5.

Aristoteles'te varlık, birçok anlam taşır; fakat genel bir tanımla ifade edilecek olursa bunun *bir şeyi o şey yapan şey*³ olduğu söylenebilir. *Bir şeyi o şey yapan şey* ise onun *tözünü* ifade ettiği için *Varlık'ın ne olduğu sorunu* aslında *Tözün ne olduğu sorunu*⁴dur.

Varlığı on kategoriye ayıran Aristoteles, kategoriler içinde her bakımdan yani gerek zaman, gerek tanım, gerek bilgi bakımından ilk olanın *Töz (ousia)* olduğunu düşünür. Diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamazken Töz, bağımsız olarak var olabilir. O halde bütün şeyler tözle ilişkisi ve nitelikleri bakımından vardır.

“Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir yani her varlığın şekli veya formudur.”⁵ Bireysel bir şey olarak düşünülen tözler, Birincil Tözler yani Bireyler ve İkincil Tözler yani Formlar olarak ikiye ayrılır ve değişmezlik özelliği İkincil Tözlere yani Formlara aittir. Birincil Tözler değişmenin ilkesini taşıyan maddeyi içerdiklerinden, değişebilir olandır. Bu bakımdan değişme kavramı, Aristoteles'i maddeye götürecek olan şeye; değişmeden kalan ve onları ne iseler o şey yapan şey ise Formlara götürecek olan şeydir. Aslında bu, bir bakıma Yunan filozoflarının değişen şeylerin altında değişmeyen şeyleri sorgulama çabalarının Aristoteles'teki görünümüdür.

Aristoteles, oluşu ve değişmeyi tüm derinliği ile kavramak için değişmeyi, değişenin içine sokmuştur. Çünkü gerçeklik, Platon'un duyusal dünyanın dışında olan İdeaları gibi bir şey değildir. Kendi Formlar kuramını, Platon'un İdealar Kuramının üzerine kuran Aristoteles, form olarak varlık ile birlikte madde olarak varlığı da kabul etmiş; böylece metafiziğinin temel kavramlarından olan ve Platon'a karşıt olarak geliştirdiği Form ve Madde ilişkisini kurgulamıştır. Form ve Madde görüşünü ortaya çıkaran, belirmesini sağlayan ise 'değişme' kavramıdır. Böylece Aristoteles felsefesinde değişende değişmeyenin aranması gibi bir sorgulama, form ve maddeyi *ne ise o yapan* özelliklerin araştırılması ile açıklığa kavuşturulacaktır.

Form veya töz meydana gelmemiş olandır; bir şey meydana gelmişse, onda form ve madde birleşmiştir. Bu bakımdan her meydana gelen şey, madde ve formunu birlikte

³ Aristoteles, *Metafizik* 7/1 1028 a 10.

⁴ a. g. e. 7/1 1028 b 5.

⁵ a. g. e. 5/8 1017 b 20.

taşıyacağından birleşik bir varlıktır.⁶ Değişme, bileşik varlıktaki maddenin form değiştirmesidir; yani bir nitelik değişimi değil, yer değiştirme durumudur. Form, doğası gereği değişmeyen olduğundan değişmede değişen, maddedir. O halde her değişme, maddenin yeni bir form kazanmasıdır.

Form, basitçe, bu dünyanın düşüncede ayrılabilir (rengi ve şekli düşüncede ayırabileceğimiz gibi) fakat olguda ayrılamaz (hiçbir zaman renksiz şekiller ya da şekilsiz renklerle karşılaşmayacağından) bir yönüdür. Bu bakımdan Jones, form ve madde arasındaki ayrımın, “nelik” ve “buluk” anlamında bir ayrım olduğunu ileri sürer. Her bireysel şey, maddeye ve forma sahiptir ve bunlardan biri öteki olmaksızın sadece bir soyutlamadır ve gerçek değildir. Her bireysel şey, kendisini ne ise o kılan özelliklere, başka şeylerle paylaştığı özelliklere sahip olması bakımından “nelik”, bireysel ve tikel bir şey olması bakımından “buluk”tur.⁷ O halde form ve madde, bir şeyin ‘ne’ olduğu ile ‘bu’ olduğu arasındaki farkı gösterir. Dolayısıyla bir şeyin ‘ne’ diye sorduğu, onun formuna; ‘bu’ diye gösterdiği de maddeye işaret eder.

Madde ve form ayrımı evrendeki her şeyde görülebilir. Her madde bir forma sahiptir ve Bolay’ın da değerlendirdiği gibi eşyayı, maddeyi bilir, kavranır kılan da formdur.⁸ Fakat bu, formun karşısında maddeyi boşlamak demek değildir; çünkü Aristoteles’e göre “*Bütün şeyleri idealara indirgemek ve maddeyi ortadan kaldırmak gereksizdir.*”⁹ Çünkü “*Maddenin kendisi de bir tözdür.*”¹⁰

Töz, somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Yani bir bakıma madde ile birleşmiş bir formdur, bir bakıma ise kelimenin tam anlamıyla bir formdur. Somut bileşik varlık anlamında ele alınan her töz, oluşa tabi olduğundan, yok oluşa da tabidir. Forma gelince o, bunun tersine ortadan kalkmaz. Ayrıca form, yok oluş sürecine tabi olmadığı gibi oluşa da tabi değildir. Formun kendisi meydana gelmeksizin veya yok oluşa gitmeksizin vardır veya yoktur.¹¹ Eğer form, maddeden önce gelirse ve ondan daha fazla gerçekliğe sahipse madde ve formun bileşiminden de önce gelmesi gerekir ki bu, Formun somut bileşik varlıktan önce geldiğini gösterir. Bu bakımdan bir ilke olarak form, *varlık olmak bakımından varlık*’tır.

⁶ Aristoteles, *Metafizik* 12/8 1033 b 15.

⁷ Jones, s. 324-328.

⁸ Bolay, Süleyman Hayri *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Kalem Yay, 1980, s. 54.

⁹ Aristoteles, *Metafizik* 7/11 1036 b 20.

¹⁰ *a. g. e.* 1042 a 35.

¹¹ *a. g. e.* 7/15 1039 b 20.

“Bir şeyin, bilgisinin kendisinden başladığı şeye bu şeyin ilkesi denir.”¹² Bu bakımdan form, ilkedir ve töz de form olduğuna göre, töz de ilkedir. Töz, varlığın her türlü kategorisinin kendisinden dolayı var olduğu¹³ varlıktır. Ve tözler bazen madde, bazen form ve fiil, üçüncü bir anlamda ise madde ve formdan oluşan bileşimdir.¹⁴ Bir töz olarak “Biri duyusal, diğeri akılsal olmak üzere iki tür madde vardır.”¹⁵ Duyusal varlıkların maddesi, duyusal maddeyi; matematiksel varlıkların maddesi ise akılsal maddeyi karşılar. “Duyusal madde, örneğin tuncun, tahtanın maddesi veya değişmeye elverişli olan maddedir. Akılsal madde ise duyusal varlıklar olarak ele alınmamaları bakımından duyusal varlıklarda, örneğin matematiksel varlıklarda, var olan maddedir.”¹⁶ Örneğin üçgen, yani üç kenar ve üç açıdan meydana gelen geometrik şekil bir Formdur; ancak her form gibi bu Form da bir maddeyle birlikte bulunacağından bunun maddesi, akılsal bir maddedir.¹⁷ Aristoteles, maddeye tözsellik vermiş olsa da öncelik-sonralık bakımından formu daha tam ve mükemmel bulur. Form, değişmediği, ezeli-ebedi olduğu için maddeden önce gelir.

Töz olarak varlığa sahip tözler vardır; bir de tözlerin nitelikleri olarak var olan ve tözlere yüklenen nitelikler yani yüklemeler vardır. Varlıklar arasında her zaman aynı durumda olup zorunlu olan varlıklar vardır. Buna karşın bir de ne zorunlu olarak, ne de her zaman aynı durumda olan varlıklar vardır. Bunlara ilinek adı verilir.¹⁸ Şeyler, ya ilineksel bir anlamda ya da özleri gereği vardırlar.¹⁹ “Hiçbir ilineksel anlamda varlık, özü gereği varlıktan önce gelmediği için hiçbir ilineksel neden de özü gereği nedenden önce gelmez.”²⁰ Sonsuz sayıda ilineklerin varlığını reddetmeyen Aristoteles, bunların nitelik bakımından değişimin nedeni olduğunu gösterir. Bu bakımdan formdan önce gelemezler; çünkü töz değil, yüklemdirler.

Bir şeyin doğası aynı zamanda bir çeşit tözdür; ilinek ve yüklem olarak adlandırılmaz. Çünkü Doğa, “Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesidir.”²¹ Doğal bir tarzda var olan her şeyin, kendisinde oluş ve

¹² Aristoteles, *Metafizik* 5/1 1013 a 15.

¹³ a. g. e. 7/1 1028 a 30.

¹⁴ a. g. e. 8/2 1043 a 25.

¹⁵ a. g. e. 7/11 1037 a 5.

¹⁶ a. g. e. 7/9 1036 a 10.

¹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 3, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay, 2009, s. 145.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik* 6/2 1026 b 30.

¹⁹ a. g. e. 5/7 1017 a 10.

²⁰ a. g. e. 11/8 1065 b.

²¹ a. g. e. 5/4 1014 b 20.

varlığın doğal ilkesini taşıdığı halde, bir form veya yapıya sahip olmadığı sürece, henüz doğasından söz edilemez. Doğal bir nesne, o halde hayvanlar ve kısımlarında olduğu gibi, madde ve formun birleşmesinden meydana gelir. Ve sadece ilk madde, doğa değildir; form veya töz de doğadır; çünkü o, oluşun ereğidir. Bu bakımdan Doğa kelimesi, bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir “doğa” olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.²² Yani doğa, doğal şeylerin tözü anlamına geldiğinden dolayı bir şeyin doğası aynı zamanda bir tür töz olur. O halde form da bir şeyin doğasıdır ve *kendisinde, kendisinden ötürü, kendisine göre* olandır.

Kendisinde, kendisinden ötürü, kendisine göre deyiminin birkaç anlamı vardır. Birinci olarak o, her şeyin formu veya tözü anlamına gelir. İkinci olarak o, bir niteliğin ilk ve doğal öznesi anlamına gelir. O halde “*kendisinden ötürü*”, birinci anlamda form, ikinci bir anlamda ise her şeyin maddesi ve ilk, yakın öznesidir.²³ Örneğin bir insan, özü gereği canlıdır; çünkü hayatın doğrudan doğruya içinde bulunduğu ruh, insanın bir parçasıdır. Kendisinden başka bir nedeni olmayan şey bakımından insanın “hayvan” ve “iki ayaklı” gibi birden fazla formel nedeni sıralanabilir. Ancak yine de insan, kendi kendisinden ötürü insandır. Bundan dolayı bağımsız olarak var olan, kendi kendisinden ötürü, özü gereği var olandır.²⁴ Bir varlığın özü gereği bağımsız olması, varlığın mahiyeti için ne anlam taşır?

Her varlığın mahiyeti onun özü, doğası gereği (*par soi*) olduğu şeydir. “*Ancak bir şeyin doğası gereği olduğu her şey de onun mahiyeti değildir. Örneğin beyazlığın, kendi doğası gereği bir yüzeye ait olması anlamında bir şeye ait olan şey, mahiyeti ifade etmez; çünkü yüzeyin mahiyeti, beyazın mahiyeti değildir. Bu iki kavramın bileşimi – yani beyaz bir yüzey olma – da yüzeyin mahiyetini ifade etmez; çünkü burada da “yüzey”in kendisi, tanıma eklenmiştir. O halde her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan, tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmayan beyandır. Bundan dolayı beyaz yüzeyin mahiyeti ile düzlüğün mahiyeti bir ve aynı mahiyet olacaktır.*”²⁵ Yani her varlık, kendi tözünden farklı olmadığına göre, her varlığın tözü, onun mahiyeti olacaktır. Bu durumda bir varlık olarak ‘insan’ın neliği

²² Aristoteles, *Metafizik* 5/4 1015 a 5-10.

²³ a. g. e. 5/18 1022 a15.

²⁴ a. g. e. 5/18 1022 a 30.

²⁵ a. g. e. 7/4 1029 b 13-15.

ve mahiyetinin ortaya koyulması gerekir ki Aristoteles'e göre “*Neliği bilmek ile var olup olmamanın nedenini bilmek aynıdır.*”²⁶ O halde insanın neliğini bilmek, onun var olduğunu ve var olduğunun nedeninin bilgisini gerekli kılar.

*Her doğal varlık gibi insan da form ve maddeden meydana gelir.*²⁷ İnsanın maddesi onun bedeni; formu ise akıllı bir varlık olarak onu varlıklar hiyerarşisinin en üstüne taşıyan Faal Akıllı veya ruhudur. Başka bir deyişle “*Ruhun, birinci dereceden töz olduğu, bedeninin madde olduğu, genel olarak insan veya genel olarak hayvanın, her biri tümel olarak ele alınan ruh ve bedenden meydana geldiği apaçıktır.*”²⁸

Bir varlığı araştırırken özsel ayrımları keşfetmek yerine, ilineksel niteliklerinin ayrımı yapıldığında hiçbir zaman gerçek tanıma ulaşılamayacaktır.²⁹ Her şeyin ilinek olduğunu ileri süren, özü ve tözü ortadan kaldıran felsefeler, özü gereği insan olma ya da özü gereği hayvan olma diye bir şeyin olmadığını ileri sürerken ‘insan olma’ düşüncesini inkar ederler. Oysa “*Bir şeyin tözünü ifade etmek, bir şeyin özünün başka bir şey olamadığını ifade etmektir. Ancak eğer insanın özü gereği insan olması, özü gereği insan-olmayan olması veya özü gereği insan olmaması ile aynı şey olursa, insanın özü başka bir şey olacaktır.*”³⁰ Bu durumda artık töz olmayacak, ilinek olacaktır ve ilineklere dayanan bir tanım gerçeklikten uzak bir tanımdır.

Aristoteles felsefesi bir ereksellik felsefesidir. Aristoteles, sadece insana değil, doğal varlıkların tümüne ereksellik yüklemiştir. *Fizik*'te de vurguladığı gibi doğası gereği oluşan ve var olan nesnelere tümünde bir ereksellik vardır.³¹ Bu, *Meteoroloji*'de şöyle ifade bulur: “*Her bir öge bir amaca sahiptir. Bir nesnenin ne olduğu daima onun işleviyle tanımlanmıştır: Bir nesne işlevini icra edebildiğinde gerçekten kendi olabilmektedir; örneğin göz görebildiği zaman. Bir nesne bunu yapamadığında sadece ismen o nesne olmaktadır, bir ölünün gözü ya da taştan bir göz gibi.*”³² O halde her şey, kendi amacı veya işlevine uygun olduğunda kendi formuna da uygun olmuş olacaktır. Bu form, nesneye karakteristik özelliği doğrultusunda işlevini veren formdur. Bu durumda insanı, ilinekle tanımlamak, insanı özü ve doğası yani formu ile tanımlamamak anlamına gelecektir. Örneğin insan, beyazlık veya siyahlık gibi bir

²⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* 2 93a, (Çev. Ali Houshiary), İstanbul: YKY, 2005.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik* 5/4 1015 5.

²⁸ a. g. e. 7/11 1037 a 5.

²⁹ a. g. e. 7/12 1038 a 25.

³⁰ a. g. e. 4/4 1006 20-30.

³¹ Aristoteles, *Fizik* 199 a 5-10, (Çev. Saffet Babür), İstanbul: YKY, 1997.

³² Aristoteles, *Meteoroloji* 4/12 390 a, (Der. Kaan H. Ökten) İstanbul: Say, 2007.

belirleme ile tanımlandığında, bir madde olarak ele alınmış olacaktır. Oysa “*İnsanın ne beyazlığı ne de siyahlığı türsel ayrımlar teşkil etmezler ve beyaz insanla siyah insan arasında, her birine bir ad verilse bile türsel bir ayırım yoktur. Çünkü burada insan madde olarak ele alınmıştır ve madde bir farklılık meydana getirmez. Çünkü o bireysel insanları, onların her birisinin kendisinden meydana geldikleri et ve kemikler farklı olmasına rağmen, insan türleri yapmaz. Somut varlık şüphesiz başkadır; ancak tür bakımından başka değildir. Çünkü özde karşıtlık yoktur ve insan türü en son ve bölünemez türdür.*”³³ İnsana tür olma yolunu veren de onun formu yani ruhudur.

2. 1. 1. BİR FORM OLARAK İNSAN RUHU

Aristoteles metafiziğinin önemli bir parçası olan form-madde ilişkisi, bir varlık olarak insan için, ruh-beden anlayışıyla paraleldir. Ruh incelemesi, *tabiat bilimleri ve tüm gerçekliğin bilinmesine katkı sağlayacağından*³⁴ ‘insanın ne olduğu’, ruh incelemesinden ayrı ele alınamaz. Ruhun ne olduğunu, doğasını, kısımlarını, bedenle arasındaki ilişkileri ve ruhun mahiyetini sorguladığı *Ruh Üzerine* adlı üç kitaptan oluşan eseri, gerek etik gerek politika bakımından ‘insan’ın neliğini ortaya koymanın önemli bir ayağını temsil etmektedir ve ancak bu şekilde “ ‘*insan nedir?*’ sorusu da *yanıtlanmış olmaktadır.*”³⁵

Araştırmasına ruhun ne olduğunu ve hangi cinse girdiğini, nicelik olarak bir mi daha fazla mı, bölünebilir mi olduğu; at, köpek, insan, Tanrı gibi farklı türlerde farklı olup olamayacağı gibi sorularla başlar. Kendisinden önceki filozofların ruhu, hareketin ilkesi veya atom gibi maddi şeylerin bir araya gelmesiyle oluşan bir şey olduğu düşüncesini eleştirmiş ve ruhun doğasını bunlardan apayrı olarak izah etmiştir. Aristoteles’i kendisinden öncekilere göre apayrı kılan düşünceleri doğrultusunda ruhun neliği, ilk öncelikli olarak ele alınması gereken bir konudur.

Ruh bir cevher, bir tözdür. Töz *form, madde*, bir de form ve maddeden meydana gelen *bileşik* bir varlıktır.³⁶ Madde, kendi kendisini belirleyemeyen, formdan sonra gelen bir töz olarak, güç ve biçim *entelekheia* (yetkin fiil) dir ve *entelekheia*, biçimsel

³³ Aristoteles, *Metafizik* 10/9 1058 b 5.

³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 1/1 402 a 5, (Çev. Zeki Özcan), İstanbul: AlfaYay, 2000.

³⁵ Scheler, s. 9.

³⁶ Aristoteles, *Metafizik* 12/8 1033 b 15.

bir tözdür. Bu durumda ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, organlaşmış – Bolay’ın ifadesiyle şu veya bu formu alabilen imkan olarak³⁷ beden gibi – bir cismin ilk *entelekheia*’sıdır.³⁸ Yani ruh, Kaya’ya göre yaşama kabiliyetindeki bir cismin fiil haline geçmesi³⁹, başka bir ifade ile henüz organlaşmamış bir cismin formudur, tözdür. Ruh için *entelekheia*, bir şeyin olgunlaşmasını, tamamlanmasını gerçekleştiren aktif ilke anlamına gelir; çünkü *entelekheia*, varlığın ulaşmak için yöneldiği olgunluk, tamlık durumudur.⁴⁰ Balta gibi bir cisim ile örneklendirilirse, baltanın neliği, onun cevheri olacaktır ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır; çünkü cevher baltadan ayrılırdı, artık balta olmayacaktı. O halde baltayı balta yapan onun doğasıdır. Benzer bir örnek, canlı cismin bölümlerine de uygulanabilir. Buna göre eğer göz, bir hayvan olsaydı görmek, gözün ruhu olurdu. Çünkü gözün biçimsel cevheri görmektir. Oysa göz, görmenin maddesidir ve görme olmazsa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, göz de artık yok olur.⁴¹ Cismin bölümlerine uyguladığı bu örneklendirme, tüm canlı cinsler ve bedenin tüm bölümleri için de geçerlidir. Bu durumda maddeye biçim veren nasıl form ise, bedene biçim veren de onun formu yani ruhudur ve nasıl ki görme ortadan kalktığında göz de yok oluyorsa, ruh ortadan kalktığında da beden yok olacaktır. O halde göze canlılık veren onun cevheri yani görme; bedene canlılık veren de onun cevheri yani ruhudur.

“*Ruh, bedenden daha değerlidir.*”⁴² Çünkü ruh, canlı bedenin nedeni ve ilkesidir. Canlı varlıklarda, onların varlıklarını oluşturan şey hayattır; hayatlarının nedeni ve ilkesi ise ruhtur.⁴³ Bolay’a göre maddenin tek başına ya da formsuz olduğunda ontolojik bir değeri ve varlığı nasıl ki yok⁴⁴ ise bedenin de ruhsuz bir değeri yoktur. Beden, ruhsuz olamaz; çünkü ruh, bedenin formudur. Bedenin formu olan ruh, bedenin *entelekheia*’sıdır yani belirli nitelikteki güce sahip olan şeyin biçimidir.

Aristoteles, ruhun neliğine ilişkin bu araştırmasında varlıkların birbirleri arasındaki farklılıklarını gördükçe ruha ilişkin tek bir tanım vermenin mümkün

³⁷ Bolay, s. 56.

³⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 2/1 412 a 5-20, 412 b 5.

³⁹ Kaya, Mahmut *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yay. , 1983, s. 181.

⁴⁰ Von Aster, Ernst *Felsefe Tarihi*, (Çev. Vural Okur), İstanbul: İm Yay. , 2005, s. 270.

⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 2/1 412 b 10-25.

⁴² Aristoteles, *Protreptikos* B 34, (Der. Kaan H. Ökten), İstanbul: Say, 2007.

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 2/4 415 b 10-15.

⁴⁴ Bolay, s. 70.

olmadığını görür. Bu sebeple ilk önce birden fazla tanım yapar ve her tanımın işaret ettiği varlığa ilişkin birden fazla ruhun varlığının olup olmadığını sorgular.

Araştırması ilerledikçe ruhun, bir takım kısımları olduğunu tespit eder. Örneğin bitkiler, beslenmeye güçleri yettiği sürece yaşamayı sürdürürler. Hayvanlar bununla beraber duyumlama ve arzulamaya da sahiptirler.⁴⁵ “*Duyumlamanın olduğu yerde ise acı ve zevk vardır ve acıyla zevkin olduğu yerde iştah da vardır.*”⁴⁶ Duyumlama yetisi, imgeleme ve arzulamayı içinde taşırsa da ruhun, bilmemizi sağlayan yanından yani akıl ve kuramsal yetiden farklıdır. Tüm bu yetiler, ruhun yetileri olarak bazı varlıklara aittir. “*Bitkiler, yalnız beslenme yetisine sahiptir; diğer varlıklar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahiptir ve duyumlama yetisine sahip oldukları takdirde, isteme yetisine de sahiptirler; çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir.*”⁴⁷ İnsanın ise akıl yürütme yetisi ve aklı vardır.⁴⁸ O halde bu üç ruh türü – bitkisel ruh, hayvansal ruh, insani ruh – üç varlık türünün olduğunu gösterir. Birbirinden bağımsız olmayan üç ruh türü, ruhu tahlil ederken varılan en önemli belirlenimdir.

Birbirine indirgenemeyecek olan birbirinden farklı ruhun bu kısımları, birden fazla ruhun tanımı olduğu anlamını taşımaz; çünkü ruh, bu kısımların bir bileşkesi olarak, bir bütün olarak vardır. Ve ruhun bu kısımlarının ortak noktası yaşamın kendisidir. Bedenin sürekliliğini sağlayan *ruhun bütünlüğü*⁴⁹dür. Ruha hayati işlev verecek olan ruhun kısmı ise bitkisel ruhtur.

Bitkisel ruhun yetisi beslenme ve üremedir.⁵⁰ Ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanı bu yetilerdir. Çünkü değişimin ve büyümenin temel ilkesi, bitkisel ruhtur.⁵¹ Her ruhun hayattan pay alabilmesi için ve var olmayı sürdüren bir canlının cevherini koruması için ruhun bu yetisine sahip olması gerekir. Varlığını sürdürmesi, üreme ile kendisi gibi bir varlık meydana getirip neslini devam ettirmesi ile olur ve bu, tüm ruh türlerinde varlığı zorunlu bir yetidir. O halde doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme bitkisel ruhun yetileri olarak tüm canlılarda bulunur.

⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 2/2 413 a 30, 413 b 5.

⁴⁶ a. g. e. 2/2 413 b 25.

⁴⁷ a. g. e. 2/2 414 b 5.

⁴⁸ a. g. e. 2/2 414 b 20.

⁴⁹ a. g. e. 1/5 411 b 15.

⁵⁰ a. g. e. 2/4 415 a 20.

⁵¹ a. g. e. 2/4 415 b 25.

Hayvansal ruhun temel iki yetisi duyumlamanın ve düşünmenin fonksiyonu olan yargılama yetisi ve bundan başka olarak hareket etme yetisidir.⁵² Hayvanları hareket ettiren şey akılsal bir şey değil, herhangi bir şeyden kaçınma ya da herhangi bir şeyin peşinden koşma şeklindedir. Bu hareketi sağlayan şey iştahtır; iştah ise “...hoşa gidenin istenmesidir.”⁵³ İştah ya da istek, hoşa giden bir şeyi elde etmek ya da bir şeyden kaçınmayı isteme olarak, haz ve acı duygularını doğurur. Bu durumda hayvanların hareketinin kaynağının istek ve iştah olduğu ileri sürülebilir. İstek ve iştahın yanında duyumlamaya sahip hayvanda, imgeleme yani hayal gücü de vardır. Aslan’a göre imgelem yani hayal gücü, ruhun yetileri hiyerarşisinde duyuma sıkı sıkıya bağlı ancak duyumun hemen üstünde yer alır.⁵⁴ Yani imgelem, ne duyumdur ne de düşüncedir; duyum ve düşünce arasındadır. Duyum olmadan imgelem; imgelem olmadan da düşünce olmaz. Aristoteles’in epistemolojisine temel olacak bu hiyerarşide akıl yürütme, imgelemin üstünde yer alır.

“Hayvanlar doğaları gereği, duyum yetisine sahiptirler.”⁵⁵ Fakat duyumlama ile akli birbirinden ayırmak gerekir. Duyumlama yetisi bedenden bağımsız bir biçimde var olamaz; oysa akıl bedenden ayrıdır, bedenle sınırlanamaz.⁵⁶ Gerçekte duyumlama bütün hayvanlarda vardır. Fakat düşünce – doğru düşünce ve yanlış düşünce olabilen düşünce; doğru düşünce akıl, bilim ve doğru kanıdır ve yanlış düşünce onların karşıtıdır – duyumlamayla özdeş değildir. Aslında gerçek duyulurların duyumlaması her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır, oysa düşünce yanlış olabilir ve akıldan pay almayan hiçbir varlıkta bulunmaz.⁵⁷ Bu nedenle akıl yürütme yetisi, insanı diğer hayvanlardan ayırır.⁵⁸

Kaya’ya göre Aristoteles’te akıl, aşağıdan (bitkiden) yukarıya doğru yükselen bütün ruhsal fonksiyonların en üst mertebesidir.⁵⁹ Duyusal imgeleme tüm hayvanlarda varken, tartışan imgeleme insanlarda vardır ve bu imgeleme türü, akıl yürütmenin

⁵² Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/9 432 a 15.

⁵³ *a. g. e.* 2/2 414 b 5.

⁵⁴ Arslan, *İFT* 3, s. 221.

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik* 1/1 980 b..

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/4 429 b 5.

⁵⁷ *a. g. e.* 3/3 427 b 10.

⁵⁸ *a. g. e.* 2/3 414 b 15.

⁵⁹ Kaya, s. 185.

kanıtıdır. Aristoteles, insan ve hayvan arasındaki bu ayrım için “*tür bakımından başkalık*”⁶⁰ ifadesini kullanır.

“*Ne olursa olsun, insanın dışındaki hayvanlar sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az pay almalarına karşılık insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir.*”⁶¹ Ruhun anlamasını, bilmesini, eylemesini ve üretmesini sağlayan aklın kendisidir.

Sadece dokunma duyusuna sahip aşağı hayvanlara Aristoteles, *eksik hayvanlar*⁶² derken bu eksikliği insanda akılsal yeti ile doldurur; çünkü akıl, insanın ayırt edici yetisidir. Bu yönüyle kendini hayvandan ayıran insan, hareketlerini akli sayesinde belirli bir amaca göre düzenleme yetisine sahiptir. Böylece insani ruh, akıl yetisi ile bitkisel ve hayvansal ruhun üzerine çıkabilmektedir.

Doğası gereği insan, ruh ve beden birleşmesiyle olduğundan, ruh ise bedenden daha değerli olduğundan ve daha aşağı olan daha iyi olanın bir amaç için emrinde olduğundan, beden, ruh için vardır. Ruhun kısmen rasyonel, kısmen de irrasyonel olduğu ve irrasyonel kısmının daha az değerli olduğu ortadadır. Bundan irrasyonel kısmın, rasyonel kısım için var olduğu çıkarılabilir.⁶³ Rasyonel kısım, ruhun akla sahip kısmı olup insana özgüdür ve iştah ve duyumlamaya hükmetmesi bakımından onlardan üstündür.

Ruh Üzerine'nin üçüncü kitabında akli edilgin ve etkin olmak üzere ikiye ayırır ki Kaya, bu ayrımın temelinde kuvve ve fiil ayrımının olduğunu vurgular.⁶⁴ İnsanda maddenin bir benzeri olan bir akıl (etkin akıl); diğer taraftan bunun ışığa benzeyip bütün düşüncelerin nedeni olan bir akıl vardır. Etkin akıl etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür.⁶⁵

Ross'a göre Aristoteles'te maddeye en çok gömülmüş olan en alt tür varlıklardan bir süreklilik içinde insana, göksel cisimlere, akıllara ve Tanrı'ya kadar uzanan bir hiyerarşi vardır. İnsandaki etkin akıl, bu hiyerarşinin en yüksek üyelerinden biridir; onun üstünde Tanrı ve diğerleri vardır.⁶⁶ İnsanı tanrısallığa yaklaştıran etkin akıl, bir

⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik* 5/10 1018 b 5.

⁶¹ A. g. e. 1/1 980 b 25.

⁶² Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/11 413 a.

⁶³ Aristoteles, *Protreptikos* B23.

⁶⁴ Kaya, s. 186.

⁶⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/5 430 a 15-20.

⁶⁶ Ross, W.D. *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan, İlhan O. Anay, Özcan Yavaşoğlu, Zerrin Kurtoğlu), İstanbul: Kabcacı, 2002, s. 181.

ışık gibi edilgin aklın yolunu aydınlattığından şeylerin doğasının ilkelerini keşfetmeyi sağlayan akıldır. Edilgin akıl ise duyumlama ile edindiği verileri biçimlendirir yani aklın, tek insandaki, onun kendi görgüleriyle belirlenmiş olan, görünüş biçimidir. Başka bir deyişle etkin akıl aklın, bütün tek tek insanlar için ortak olan, her insanda bir ve aynı olan şeklidir. Etkin akıl meydana gelmediği gibi yok da olmayacaktır. Buna karşın edilgin akıl, bağlı olduğu bireylerle ortaya çıkar ve onlarla da yok olur.⁶⁷ Buna göre, ayrı, karışmamış ve özü itibarıyla aktüel bir güç olan etkin akıl, bir tabula rasa'ya, kendisine formları yükleyebileceği potansiyel bir ilkeye ihtiyaç duyar. O, edilgin akılda ortaya çıkan imgelerden formları soyutlar. Edilgin akıl, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan maddi işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzularını yönlendiren, kısmen rasyonel olan parçadır. Ruhun rasyonel tarafının yüzü dünyaya dönük olan parçası yani etkin akıl, bize eylemlerimizde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar.⁶⁸ Etkin akıl, ölümsüz ve ebedidir ve etkin akıl olmadan düşünme olamaz.⁶⁹ Bazı Aristoteles yorumcuları, etkin aklın ölümsüz ve ebediliği ile ruhun ölümsüz kılındığını; aksi takdirde bitkisel ve hayvansal ruhun bedenden ayrılınca yok olup gittiğini ileri sürmüşlerdir.

Ross, etkin ve edilgin aklın ayrımından yola çıkan Aristoteles'te edilgin aklın, duyu ve imgelem gibi, belli bir cismin edimselliği olan ruhun ayrılmaz bir kısmı olduğunu ve ondan sonra varlığını sürdüremeyeceğini düşündüğünü savunur. Etkin akıl, potansiyellikten edimselliğe ilerleyerek verili bir madde üzerinde çalışır ve ışık ile potansiyel olarak görülebilir olanı edimsel olarak görülür hale getirir.⁷⁰ Bir başka ifadeyle etkin akıl her zaman düşünen bir akıl olarak ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan akıldır.

Ruhun etkin akla sahip kısmı, içinde kuramsallığı ve pratikliği barındırır. Kuramsal akıl, ezeli-ebedi varlıkları konu alan ve bu varlıkların ilkelerinin bilgisini veren akıldır. Felsefi bir bilgelik ile hakikate bizatihi kendisi için yönelir. Pratik akıl ise eylemlerimiz ve kurduğumuz ilişkilerde kullandığımız akıldır.⁷¹ Bu anlamda insan gerek salt anlamda akli ile gerekse akli ile kurduğu ilişki biçimleri ile diğer varlık sınıflarından ayrılır.

⁶⁷ Gökberk, s. 78 -79.

⁶⁸ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 200-201.

⁶⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/5 430 a 20.

⁷⁰ Ross, s. 176-180.

⁷¹ Cevizci, *a. g. e.*, 2000, s. 200-201.

“İnsan, bilgin olan ve bilime sahip varlıklar sınıfına girer.”⁷² Çünkü bilimi uygulayan insan, *entelekheia*'ya sahiptir. *Entelekheia* ile bilgiye uygun yapılan hareketlerde belirleyici olan iştah değildir; çünkü ölçülü davrananlar istek ve iştahlandıklarında akla itaat ederler.⁷³ O halde istek ve akıl olmak üzere iki tür hareket ettirici vardır. Genellikle insanlar, kesin bilgidен vazgeçtikleri zaman imgelemelerine itaat ederler ve hayvanlarla ortak yeti olan imgelemi kullanarak hayvansal ruha uymuş olurlar. Oysa insan, başka hayvanlarda olmayan idrak etme ve akıl yürütme yetisine sahiptir. İnsanı harekete geçirecek olan bu anlamda kuramsal akıldan ayrı olan pratik akıldır. İnsanın sadece bilen, düşünen bir varlık değil eyleyen, yapan bir varlık olduğunu ortaya koyan bu ayırım, ‘insan’ a etik alanda yer açmıştır.

Teorik aklın ilkesi düşünce; pratik aklın ilkesi ise istektir. İstek, pratik aklın formunu oluşturan madde gibi bir şey olarak ele alındığında ruhta temel olan düşünce olur. Ruhun hareket ettirici veya eyleme yönelik işlevi düşünceye bağlıdır ve düşüncenin ürünüdür.⁷⁴ “Her istek bir amacın aracıdır; çünkü isteğin nesnesi olan şey, pratik zekanın ilkesidir ve eylemin hareket noktasıdır.”⁷⁵ Yani istek ve pratik düşünce insanın eylemsel yaşantısının hareket ettiricisidir. Bir şey istendiğinde hareket ettirilir ve bu nedenle ilkesi istek olduğundan dolayı, düşünce hareket ettirir.⁷⁶ O halde düşünceyi harekete geçiren de istektir; istek olmadan düşünülmez. İstek ise düşünce olmadan da hareket ettirebilir. İster gerçek iyilik ister görünüşte iyilik olsun, istenen her zaman hareket ettirir.

Özetle insan, ruh ve beden olmak üzere birbirine indirgenemeyecek iki bileşenden oluşur. Ruhun farklı farklı fonksiyonlarının ortaya çıkmış olması canlı varlıklar arasındaki sınıflamayı meydana getirmiştir. Bitkinin karakteristik yetileri beslenme ve büyüme; hayvanların karakteristik yetileri hareket etme ve duyumlama; insanların karakteristik yetileri ise akıl yürütme yani düşünmedir. Buna göre ruh bölümlere ayrıldığında bütün hayvanlarda ve bitkilerde bulunan besleyici bölüm, özü bakımından diğer bölümlerden farklı olan imgeleyen bölüm ve isteyen bölüm, bunun dışında bir de akılsal bölüm vardır. Von Aster ruhun bu kısımlarının aktiflik derecelerine göre de farklılaştığını ileri sürer. Örneğin ruhta aşağıdan yukarıya doğru

⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine* 2/5 417 a 25.

⁷³ a. g. e. 3/9 433 a 5.

⁷⁴ Arslan, *İFT* 3, s. 227.

⁷⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/10 433 a 15.

⁷⁶ a. g. e. 3/10 433 a 20.

çıkıldıkça aktiflik artar. Hayvan ruhu, bitki ruhuna göre daha aktif; insan ruhu da hayvan ruhuna göre daha aktiftir.⁷⁷ Bitki sadece beslenir ve büyür; insan ve hayvan ise hareket etme ve duyumlama yetisi ile bitkiye göre daha aktiftir. İnsan ve hayvanın bu birlikteliği insanın düşünebilme yetisi ile bozulur ve hayvan, insana göre daha pasif bir konumda kalır. İnsanı bu varlıklar içinde en aktif kılan bu nedenle sahip olduğu düşünme yetisidir. “...insan yaşamı, akıl ve düşünme gücünden pay alma yeteneğiyle öyle düzenlenmiştir ki, insan, diğer canlılarla karşılaştırıldığında, bir tanrı gibi görünmektedir.”⁷⁸

Aristoteles’in, *Metafizik*’te varlık için yaptığı bir şeyi o şey yapan şey⁷⁹ tanımı ‘insan’ için kullanıldığında insanı insan yapan şeyin onun düşünme ve akıl yürütme yetisi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Ancak insanın düşünme yetisini harekete geçirecek olan istek olduğundan insan her zaman akli ile hareket etmez. “*Algılama ve akıldan yoksun edilen bir insan, bitki halini alır; sadece akıldan yoksun edilirse, bir hayvana dönüşür; irrasyonel olandan kurtarıldığında ve sadece akla dayandığında ise insan, tanrıya benzemeye başlar.*”⁸⁰ O halde bilen bir varlık olarak insan, akli ile ruhunu, bitkisel ruh seviyesine alçaltabildiği gibi yine akli ile tanrısal ruh seviyesine yakınlaştırabilir. İnsan, akıldan yoksun olduğunda kendi konumundan uzaklaşır; bitkiler gibi beslenen ve hayvanlar gibi duyumlayan bir canlı olarak kendisi dışındakiler tarafından belirlenen; başka bir deyişle haz ve acı tarafından belirlenen bir varlık konumuna gelir. Eylemlerine göre belirleyen ya da belirlenen olarak tasnif edilen insanı, ruhun hangi kısmı ile hareket ettiği ve hareketinin ilkesinin ne olduğu gibi sorular ile değerlendirmek, etik ve politikada mümkündür.

2. 2. ETİĞİN ÖZNESİ OLARAK İNSAN

Aristoteles, *Metafizik*’e “*Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler.*”⁸¹ yargısıyla başlar ve bilimleri praktike (pratik bilim), poetike (poetik bilim) ve theoretike (teorik bilim) olarak üçe ayırır. Etik ve politikayı içine alan pratik bilimlerden

⁷⁷ Von Aster, s. 272.

⁷⁸ Aristoteles, *Protreptikos* B109.

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik* 7/1 1028 a 10.

⁸⁰ Aristoteles, *Protreptikos* B28.

⁸¹ Aristoteles, *Metafizik* 1/1 980 a 21.

herhangi bir biçimde akıl yürütmeden pay alan bilim⁸² diye söz eder. Pratik bilim için akıldan pay alan değerlendirmesi ruhun etkin aklının pratik kısmına bir göndermedir. Buna göre “Yapılan (pratik) şeylerde ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim, iradedir. Çünkü yapılanla, seçilen aynı şeylerdir.”⁸³ İnsanın eyleyen yanını yani *praksis*’i temel alan ahlak ve politika, akıldan pay alan bilimlerin konusu olmuştur.

Praksis alanında fizik ve matematik gibi kanıtlanabilir bilimlerin dili ile konuşmak mümkün değildir. Bu sebeple bir etik ve politika araştırmacısı pratik bilgeliğin ürünü olan kanılardan hareket ederek onları sorgulayabilir. Bunu yaparken birbirleri ile karıştırmak, kusur ve tutarsızlıklardan arındırmak suretiyle mümkün olduğu kadar genel veya yaklaşık, kanıtlayıcı olmaktan çok ikna edici sonuçlara ulaşmasının mümkün olduğuna ve onun ana işlevinin de bu olduğuna inanarak yapmaktadır.⁸⁴ Çünkü pratik alanın bilimi, doğa bilimleri gibi ilkesi başka türlü olmayacak bir kanıtlama ile yürümez.

Araştırmalarının içeriği incelendiğinde, *praksis* alanı içinde, politikadan hep en yüksek bilim olarak söz ettiği görülür. Askerlik, ekonomi, retorik gibi pratik bilimler, neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar belirlerken, politika kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen bilim olarak diğer bilimlerin de amacını kapsamaktadır. Bu amaç tek tek insanlar için iyi değil; “*insan için iyi*”⁸⁵ olandır. Bir şeyi bir kişi için istemek ile kent için, toplum için istemek kıyaslandığında iyiyi kent için araştıran bilim yani politika daha üstün ve tanrısalıdır.

İnsan doğası gereği toplumsal bir varlık⁸⁶ olduğundan iyi ve mutluluk ancak insanın toplumsallığı ile mümkündür. Toplumun olmadığı bir dünyada tek başına bir insanın mutluluğu veya bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmesi anlamsızdır.⁸⁷ Bu nedenle toplum, bir ilke olarak iyi ve mutluluğun varlığı ve insanın iyi ve mutlu bir yaşam sürüp sürmediğinin koşuludur. Bu koşul, etik ve politikayı birbirine yaklaştıran unsur olmuştur. Aslan’a göre Aristoteles, ahlak ve politika arasında bir ayırım yapmamış, ahlakı bağımsız bir araştırma alanı olarak görmemiş; hatta “ahlakın

⁸² Aristoteles, *Metafizik* 6/1 1025 b 5.

⁸³ *a. g. e.* 6/1 1025 a 20.

⁸⁴ Arslan, *İFT* 3, s. 237.

⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1094 b 5-10, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Bilgesu, 2007.

⁸⁶ *a. g. e.* 1097 b 10.

⁸⁷ *a. g. e.* 1169 b 15.

politikaya tabi olması” gerektiğini düşünmüştür. Bireysel iyi ile siyasal iyi arasında özü itibariyle hiçbir farkın olmadığını ve politikanın bireysel iyiyi mümkün kılmasından ötürü ahlakı kapsadığını ileri sürer. Politika “insan için iyi” yi ararken site ve toplum olarak bu iyinin sağlanması için zorunlu bir araç olması bakımından temelinde bir ahlakın olması gerektiği ve ahlakın politikaya tabi olması kadar politikanın da ahlaka tabi olması gerektiği sonucuna varmıştır.⁸⁸ Bu bakımdan “insan nedir?” sorusu etik ve siyaset bağlamında *Nikomakhos’a Etik*, *Eudemos’a Etik* ve *Politika* kitaplarının temele alındığı bir yaklaşımla ayrı ayrı ele alınacaktır.

Aristoteles’in *Politika’sı* ve etik kitapları “*Mutluğun ne olduğunu, hangi etkinliklerden oluştuğunu ve mutlu hale nasıl geleceğimizi incelediğimiz, insan ve mutluluğun pratik bilimiyle ilgilenir.*”⁸⁹ Bunlar insansal hareketin nasıl açıklanacağı konusuyla olduğu kadar, yapılması gereken edimlerle de ilgili olan bilimsel eserlerdir.⁹⁰ Etik ile aralarında yakın ilişki bulunan politikanın amacı yurttaşların nasıl iyi ve bunun sonucu olarak nasıl mutlu kılınabileceğini araştırmaktır. Araştırmayı mümkün kılacak bilim yani politika, bunu başarmanın yolunu aramaya koyulup öncelikle mutluluğu sorgulayacaktır. Bunun için de Aristoteles, etik ile ve etiğin sorusu olan iyi ile başlamış ve erdemlerin ne olduğunu araştırmaya koyulmuştur.

MacIntyre’a göre Aristoteles’in etiği, metafizik biyolojisini önkabullenen bir etik olarak sunulmuştur. Aristoteles, kendisini, öncelikle yerel ve özel – poliste yerellilik kazanan ve kısmen polislin ayırt edici özelliklerince belirlenen – ama aynı zamanda kozmik ve evrensel olan iyilere ilişkin bir açıklama getirmekle görevlendirmiştir. Bu nedenle ortaya koyduğu erdem kuramı, belirli bir bireyin, belirli bir anda kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şey ile bir insan olarak onun için iyi olan şey arasında can alıcı bir ayrımı gerektirir. Erdemler ile ikinci tür iyiyi başarmak amaçlanır ve bunun için ise amaca ulaştıracak araçları seçmek gerekir.⁹¹ Böylece Aristoteles doğadaki teleolojik düzenin ahlakta da bir erek olarak mevcut olduğunu göstermeye çalışır. Ross, bu nedenle Aristoteles’in etiğinin kesinlikle teleolojik olduğunu ileri sürer. Çünkü Aristoteles için ahlaklılık, bazı eylemleri kendilerinde doğru olduklarını düşündüğümüz için değil, bizi ‘insan için iyi’ olana yaklaştıracaklarını düşündüğümüz için

⁸⁸ Arslan, *İFT* 3, s. 240.

⁸⁹ MacIntyre, Alasdair *Ethik’in Kısa Tarihi*, (Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma, 2001, s. 67.

⁹⁰ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 128.

⁹¹ a. g. e. , s. 223-225.

yapmamızdır.⁹² Bu da ahlakta iyinin “insan için iyi” olarak anlaşılmasını sağlamıştır. Bir yerde ahlak tartışılıyorsa orada şüphesiz bir insan tasarımı vardır. Bu nedenle Aristoteles’in ahlak öğretisinin “ne için iyi” sorusu, nihai hedefi olan “insan için iyi” cevabıyla teleolojik bir perspektifte araştırmamızın ilk konusu olacaktır. Bu soru, insanın ahlak, politika ve tüm yaşam alanına yönelik ilk sorudur.

2. 2. 1. ARAÇ – AMAÇ BAĞLAMINDA “İNSAN İÇİN İYİ”

Felsefesinin teleolojik bir felsefe olduğunu ileri sürdüğümüz Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik’e* “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler.”⁹³ cümlesiyle başlar. Bu yargı ile kabaca, sanatın ve tüm bilimlerin, hatta praksis’in yani her eylem ve her tercihin iyiyi hedeflediği vurgulanmıştır. Sanat, bilim, *praksis* gibi her eylemin, her amacın kendine hedef aldığı bir iyisi vardır. Çünkü “iyi” kavramı, insanların tüm eylemlerinde hedefledikleri, tercihlerini ona göre belirledikleri ve onu gerçekleştirmeye yönelindikleri bir kavramdır. MacIntyre’a göre “iyi” ya da “bir iyi” ile anlatılmak istenen şey, insansal varlığın karakteristik olarak amaçladığı şeydir.⁹⁴ O halde iyinin (*agathon*) arzulanması ve amaç (*telos*) edilmesi tüm insan etkinliğinde başat rol oynar. Bu bakımdan insanın etik boyutu, insanın diğer varlıklardan ayırt edici yanını da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insan dışındaki hiçbir canlı varlık, iyinin ne olduğu ve iyi yaşamın nasıl elde edileceği amacının peşinden koşmaz. Böylece iyinin amaç olması ile nasıl elde edilebileceği anlamına gelen araç ayrımı ahlak felsefesinde problematik bir hale gelmiştir.

Aristoteles’e göre “Doğaya göre oluşan her şey, bir amaç için oluşur.”⁹⁵ Doğadaki her varlığın ve varlığın her etkinliğinin bir amacı vardır. Ahlak, Formlar teorisine dayandığında her şeyin bir iyiyi hedeflemesi anlamına gelir; yani o şeyin amacı formuna uygun davranmak ve mükemmellik ve tamlığa ulaşmaktır. Bu amaç gerçekleştiğinde “iyi” diye adlandırılır. Çünkü amaç hep, amacı olduğu şeyden daha

⁹² Ross, s. 221.

⁹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1094 a 5.

⁹⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 222.

⁹⁵ Aristoteles, *Protreptikos* B13.

iyidir; çünkü her şey amaç için meydana gelir ve amaç hep daha iyidir ve her şeyin en iyisidir.⁹⁶

Aristoteles ahlakta kimi davranışların araç, kimi davranışların veya eylemlerin ise amaç kategorisi altında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Örneğin insanların büyük bir kısmı zenginlik peşinde koşmaktadır. Ancak onlar için zenginlik, zenginlik olarak amaç mıdır, yoksa onların zenginlikle elde etmek istedikleri bir başka amaç, örneğin haz veya ün mü söz konusudur?⁹⁷ Amaçlar arasında da farklılıklar vardır. Bazı amaçlar etkinliklerin kendileridir, bazıları ise herhangi bir şeyin amacıdır. Yani “Etkinliklerin kendilerinin eylemlerinin amaçları olması ya da amaçlarının etkinliklerden ayrı olması”⁹⁸ bazı etkinliklerin gerçek amaç olması sebebiyle herhangi bir başka şeyin amacı olan etkinliklere göre daha iyi olduğunu gösterir.

Her etkinliğin bir amacı olduğundan etkinliğin sayısı ne kadar çoksa amacın sayısı da o kadar çoktur. Örneğin *tibbin amacı sağlık; gemiciliğin gemi; askerliğin utku; ekonominin zenginliktir.*⁹⁹ Bu amaçlar ise belirli uğraş alanları altında yer alır. Gem sanatı ile binicilik araçlarına ilişkin sanatlar, biniciliğin altında; binicilik ile askerliğe ilişkin tüm eylemlerin de askerliğin altında yer alması gibi sonra gelen amaçlar önce gelen amaçların peşinden koşar ve eğer bir yerde durmazsa sonsuza kadar böyle gider ve bunu meydana getiren arzular da boş ve boşuna arzular olur. Çünkü gerçek amaç kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaçtır.¹⁰⁰ Yani insanların eylemleriyle ulaşmak istedikleri iyi, bir başka şeyin elde edilmesi için araç olarak gerçekleştirilen eylemde değil, kendisi için, kendisi uğruna her şeyin yapıldığı eylemde gerçekleşen kendisi için amaç olan iyidir. Akarsu’ya göre bu iyi, araç ve amaç kategorisi içinde yorumlanması gereken insan eylemlerinin, her eylemin kendinde bir değeri olan son ereğidir.¹⁰¹

Bir etkinliğin aracı olan ama amaç gibi görünen eylemler vardır. Eğer bir iyiye hep bir başka şey eşlik ediyorsa fakat o, ona her zaman eşlik etmiyorsa, o ötekenden daha büyük bir iyidir. İkinci şeyin kullanılışı birincinin kullanılışına bağımlı olduğundan bir başka şeye gereksinimi olmayan şey olana göre daha büyük bir iyidir.

⁹⁶ Aristoteles, *Protreptikos* B17.

⁹⁷ Arslan, *İFT* 3, s. 244.

⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1094 a 15.

⁹⁹ a. g. e. 1094 a 5.

¹⁰⁰ a. g. e. 1094 a 10-20.

¹⁰¹ Akarsu, s. 121.

Çünkü “...uğruna bir şeyler yapılan şey, amaçtır (amaç da zaten uğruna başka her şeyin yapıldığı şeydir), ve her birey için, kendisine göre bu koşulları yerine getiren şey iyidir.”¹⁰² Örneğin idman, bedensel iyilik için seçilen bir araçtır. İdmanın kendisi iyi değildir, denilemez; fakat en iyidir de denilemez. İdman, kendinden daha büyük bir iyi için araçtır ve bedensel iyilik ona göre daha büyük bir iyidir.

İyi, değişik eylem ve sanatlarda değişik bir şey gibi görünür. Tıp, askerlik ve öteki alanlar gibi birbirinden farklı alanlarda her alanın ayrı bir iyisi mi yoksa her şeyin onun uğruna yapıldığı tek bir iyi mi vardır? Birden fazla amacın olduğu yerde bunlardan bazıları, başka bir şeyden dolayı tercih ediliyorsa bunların hiçbiri bizzat amaç olamaz. “Kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz.”¹⁰³ Amaçlar içinde neden tek bir amacın aranması gerektiği böylece açıklığa kavuşmuş olur.

İnsanın tüm yapıp etmelerinin bir amacı var ise ve iyi, her şeyin amaçladığı şey olarak tanımlanıyorsa her amacı olan eylemin iyi olduğu söylenebilir mi? Her amacı olan eylem ve etkinlik iyi ise ne kadar amaç varsa o kadar iyi mi vardır yoksa birçok iyi olduğu için mi birçok amaç vardır? Eğer ikinci durum söz konusu ise tek bir iyinin ya da mutlak bir iyinin varlığından söz etmek mümkün müdür? Bu ve benzeri sorular iyiyi “iyi” kılan, yani onun doğasını, özünü araştırmaya yönelik sorulardır.

Her iyiyi iyi yapan nedenler vardır ve Aristoteles’e göre tarih boyunca bunları gözden kaçıranlar olmuştur. “Kendileri için arananlara ve sevilenlere bir türe göre iyi denir; bunları meydana getirenlere veya bir şekilde koruyanlara, ya da karşıtlarını engelleyenlere de onlardan ötürü başka bir anlamda iyi denir. Açıktır ki, iyi olanlara iki anlamda iyi denmiş oluyor: bazılarının kendilerine bazılarına da bundan ötürü iyi deniyor.”¹⁰⁴ Yani bazıları kendisi amaç olan ‘kendinde iyi’ oluyor; bazıları da amaca götüren iyi yani araç olarak iyi oluyor. Bir şeyi o şey yapan şey ile bağlantı kurulduğunda, Aristoteles’in nihai hedef olarak ön plana çıkardığı “iyi”nin, ilk ilkeler ve gerçek üzerine düşünülmüş olan kendisinden önceki filozofların iyisinden farklı olduğu görülür.

¹⁰² Aristoteles, *Retorik* 1363 b 15, (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: YKY, 2004.

¹⁰³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1097 a 30.

¹⁰⁴ a. g. e. 1096 b 10-15.

Platon’ da İyi ideası kendinde iyi olarak hem en yüksek iyi hem de başka iyilerin kendisinden pay aldığı iyi idi. Aristoteles’te ise iyi, varlıkların kendisinden pay aldığı idea olarak iyi değil; varolan ile eşit bir biçimde kullanılan ve varlığın tüm kategorilerinde bulunan bir iyidir.¹⁰⁵ Yani sanatın, tüm bilimlerin, eylem ve tercihlerin arzuladığı iyi, kategorik bir iyidir. “*Var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için iyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori tarafından dile getirilirdi. Öte yandan bir tek ideaya göre olanlar konusunda bir tek bilgi olduğu için, bütün iyiler konusunda da bir tek iyi olurdu; oysa şimdi pek çok bilgi var, hatta bir tek kategori altında olanlar bile: Örneğin uygun zamanı belirleme konusunda savaşta askerlik, hastalıkta tıp; doğru ölçüyü bulma konusunda, beslenmede tıp, dayanıklılıkta ise beden eğitimi vardır.*”¹⁰⁶ Bu noktada iyi olarak aranan, idea olarak bir iyi değil; yaşamın içinde insan için olan iyidir. MacIntyre’a göre Platon, “iyi”yi aşkın bir şey olarak görmesine karşılık, Aristoteles “iyi”yi tikel türden bir pratikte ve toplumsal düzenlenişte gömülü olarak görür.¹⁰⁷ Bunu Özlem, Aristoteles’in ahlak öğretisinin metafiziksel ön kabullere yaslanmış olmasının yanında somut insana, dünya ve çevresiyle ilişki içindeki insana dayandığı şeklinde yorumlar.¹⁰⁸

Aristoteles, iyiyi, *iyi olması bakımından bir neden* olarak ele almamaları konusunda da kendisinden önceki filozoflara eleştiri yöneltilir; çünkü onlar iyiyi, yalnızca ilineksel olarak bir neden olması bakımından ele almışlardır.¹⁰⁹ Bu şekilde tözün, onun için var olduğunu veya varlığa geldiğini göz ardı etmişlerdir; oysa iyi aynı zamanda hareket ettirici, ereksel bir nedendir. “*Ereksel neden bir erektir ve o bir başka şeyi elde etmek için istenen türden bir erek değildir; tersine o, başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir.*”¹¹⁰

Her eylem ve her tercih bir iyiyi amaçlıyorsa yani “*iyinin kendisi, insanın yapıp edeceklerinin amacı*”¹¹¹ ise ve bu tek tek iyilerin üstünde “*insan için iyi*” denilen bir iyi var ise bu en yüksek iyiyi “iyi” kılan nedir? Mutlu bir yaşamın ne olduğunu, ilkelerinin ne olduğunu, insana mutlu bir yaşamı sağlayacak olan yaşamın hangisi olduğunu “iyi”

¹⁰⁵ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1217 b 5-30, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Dost, 1999.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1096 a 20-30.

¹⁰⁷ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 101.

¹⁰⁸ Özlem, *Etik*, s. 50.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Metafizik* 1/7 988 b 15.

¹¹⁰ *a. g. e.* 2/2 994 b 10.

¹¹¹ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1218 b 10.

kavramıyla sorgulamaya başlayan Aristoteles, “*İnsan için amaç olarak iyi nedir, yapılacak şeylerin en iyisi nedir?*”¹¹² sorusunu sormaktan kendini alıkoyamaz. Tek tek her insanın ve ortak olarak bütün insanların, seçtikleri ve kaçındıkları şeyleri belirleyen bu amaç, *eudaimonia*’dır.¹¹³ *Eudaimonia*, Yunan günlük dilinde dışsal mutluluk olarak tanımlanması, *eudaimonia* için yavan bir tanım olmaktadır. Oysa Akarsu’ya göre *eudaimonia*, Aristoteles’te bir çeşit edim ve eylemdir; kendisinin hazla beraber olduğu bir edim değil, hazzın kendisine katıldığı bir edimdir.¹¹⁴

Hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar buna mutluluk dese de¹¹⁵ herkesin mutluluk adını verdiği şey birbirinden farklı olabilmektedir. “*Kimi apaçık, belli şeyleri, sözgeleş haz, zenginlik, onuru anlıyor, kimi de bir başka şeyi; çok kez aynı kişi bile başka başka şeyleri anlıyor; örneğin hasta olunca sağlığı, yoksul düşünce zenginliği; kendi bilgisizliklerini bilenlerse, büyük ve onları aşan şeyler söyleyenlere hayran kalıyorlar.*”¹¹⁶ Bu nedenle mutluluk bazıları için haz, bazıları için onur, bazıları için zenginlik oluveriyor. Yaşam amacı birbirinden farklı olarak karşımıza çıktığı bu durumda, *eudaimonia*’yı hangi yaşam biçiminin sağlayacağı sorusu, yaşamlarını kendileri seçebilen insanların önünde seçebilecekleri ve mutluluğu bağlayabildikleri üç yaşam biçiminin varlığını gösterir. *Siyaset yaşamı, teoria yaşamı (felsefeci yaşam) ve haz yaşamı.*¹¹⁷ *Teoria* yaşamı yani felsefeci yaşam aklı başındalığı, hakikate yönelik araştırmayı hedefler. *Siyasetçi* yaşamında güzel eylemler yani erdeme dayalı eylemler; *haz* yaşamında ise bedensel hazlar, haz düşkünlüğü tarafından, hedeflenir.¹¹⁸ Bu üç yaşam biçimi içinde hangi yaşamın “insan için iyi” yi hedefleyen *eudaimonia* yaşamı olduğu yani araç olarak değil kendisi için istenen yaşam olduğu araştırması, *praksis* bakımından insanın eylem ve etkiliklerine göre belirlenecektir.

Bazı etkinlikler ve eylemler bazılarından üstündür. Etkinlik ve eyleme üstünlük veren ‘iyi’ bir başka şey olarak değil, kendisi olarak arzu edilebilir olmasından dolayı üstündür. “*...onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih*

¹¹² Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1218 b 25.

¹¹³ Aristoteles, *Retorik* 1360 b 5.

¹¹⁴ Akarsu, s. 123.

¹¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1095 a 15-30.

¹¹⁶ a. g. e. 1095 a 15-30.

¹¹⁷ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1215 a 35. , *Nikomakhos’a Etik* 1095 b 15.

¹¹⁸ a. g. e. 1215 b 5.

ediyoruz.”¹¹⁹ İyiyeye ulaşmada araç olan iyilerin kendileri iyi olabilir ancak en yüksek iyi olamaz; bu nedenle araç olan iyi, kendine yeter olan *eudaimonia* olamaz. Kendine yeter olmak her şeyin kendisi uğruna tercih edilmesi ancak kendisinin başka bir şey uğruna tercih edilmemesidir. “*Kendisi amaç olan iyi ‘kendine yeter’*”¹²⁰ iyidir. Başka bir şeye gereksinimi olmayan şey, olana göre daha kendine yeterdir, bu nedenle de daha büyük bir iyi olarak gösterir kendini. Bir anlamda yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şeydir kendine yeter olan. *Eudaimonia* da her şeyden çok tercih edilir olması sebebiyle böyle bir şeydir. Eylemlerin ve etkinliklerin amacı ile iyinin amacının kesiştiği, amaçların amacı olarak varılmak istenen yerdedir *eudaimonia*. Kendisini hiçbir zaman başka herhangi bir şeye araç olarak değil, aksine her zaman kendisi uğruna seçtiğimiz “insan için en iyi” denilen bütün iyilerin üzerindeki iyidir.

Özlem, *eudaimonia*’nın Aristoteles felsefesinde taşıdığı anlamı şöyle maddeler:

1. *Eudaimonia*, bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri nihai bir hedeftir.
2. *Eudaimonia*, başka bir şeyin aracı olarak değil bizatihi kendisi için değerli olmalı ve mutlak anlamda tam olmalıdır.
3. Kendisini daha değerli kılacak başka hiçbir şeyle zenginleştirilemeyecek olandır yani kendine yeter olandır.¹²¹

“*İnsan için iyi*” araştırmasında *eudaimonia*’ya nasıl ve hangi yaşam biçimi ile ulaşılacağını araştıran Aristoteles, Platon’un insanın işlevi kavramından yararlanır. Nasıl bir flütçünün, heykeltıraşın ve ustanın bir işi varsa, eğer insan doğal olarak işsiz değilse, insanın da bir işinin olup olmadığı sorgulanmalıdır. Gözün, elin, ayağın ve tüm parçaların her birinin bir işi olduğuna göre insanın bunların ötesinde bir işi var mıdır? İnsana özgü olanın araştırmasının yapılmasında ve insanın neliğinin ortaya koyulmasında önemli bir soru olan insanın işlevi, cevaplanması pek de kolay olmayan bir sorudur.

Yaşamak, bitkilerle ortak görüldüğünden beslenme ve büyümeye dayalı bir yaşam ve duyulara sahip hayvanlarda ortak görünen bir yaşam, insana özgü olan bir yaşam ve karakteristik bir iş olamaz. “*Geriye akıl sahibi olanın – bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak – bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam*

¹¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1097 b 5.

¹²⁰ a. g. e. 1097 b 10.

¹²¹ Özlem, *Etik* s. 52.

olduğu belirtilmeli; çünkü 'daha önemli' diye ona dendiği düşünülüyor."¹²² Ruhun akla uygun etkinliği insanın işini belirler; amaçlar ve en yüksek iyiler de ruhun bir etkinliği olarak vardırırlar. İnsan eylemlerinin nihai ve en son amacı *eudaimonia* olduğuna göre *eudaimonia*, en iyi şey ve iyi bir ruh etkinliği olarak insanın işlevi ile açıklanabilir.

Eudemos'a Etik'te vurguladığı gibi "... hem iyi durumda olmak hem de iyi yaşamak mutlulukla aynı anlama gelir, bunların her biri, hem yaşama hem eylem, bir işlevsellik ve etkinliktir."¹²³ İşlevsellik ve etkinliklerini kriter aldığımızda bir öküz, bir ata ya da başka bir hayvana iyiyi hedeflemek gibi bir etkinliğe sahip olmadığından mutlu demek mümkün değildir. Yaşından ötürü böyle eylemlerde bulunamayacağından bir çocuk için de mutluluktan söz denilemez; mutlu olarak nitelenenler varsa da mutlu olmaları umulduğu için mutlu görünürler. Bu nedenlerde bir insana mutlu denilebilmesi için hem yaşamının bütünü hem de erdemi göz önünde bulundurulur.¹²⁴ Mutluluk konusunda çocukların, hastaların, zihinsel özürülülerin sanılarını incelemeye gerek yoktur. O halde bir insanı ayırt edici kılan, işlevine bağlı yaşamıdır; çünkü insanın işlevi sadece yaşamak değildir. Eğer insanın işlevi sadece yaşamak değilse nedir? Erdem, insanın yaşamında ne anlama gelir?

Jones'e göre Aristoteles, her bireysel şeyin form ve maddeden bileşik bir şey olduğu tezini sistemli bir şekilde tüm varlık alanlarına uygulamıştır. Bu durumda herhangi bir şey doğanın ya da sanatın o şey için öngördüğü işlevi yerine getiriyor olduğu ölçüde yani formu fiile çıkardığı ölçüde mutludur. Aristoteles'in görüşünde, tikel türden herhangi bir şeyin nasıl mutlu olabileceğini keşfetme problemi, bundan dolayı, o tür bir şeyin işlevinin ne olduğunu keşfetme problemidir.¹²⁵ Özlem'e göre insanın kendine ait bir etkinliğinin ve belli bir işlevinin olduğu düşüncesi, teleolojik metafiziğinin bir ürünü olarak tüm doğal organizmaların bir ereğe yönelmiş olduğu anlamına gelir. Buna göre, insanın işlevi ruhun akla uygun gerçekleşimi veya edimselleşmesi olup, insan için gerçekten iyi olan, tam, kendine yeter bir şey olarak *eudaimonia*, insanın form kazanması, yani ruhunun, onu başka varlıklardan ayıran parçasının, tam bir etkinlik hali içinde, tümüyle gerçekleşmesinden başka bir şey

¹²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1098 a 5.

¹²³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1219 b 5.

¹²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1099 b 25-30, 1100 a 5.

¹²⁵ Jones, s. 392.

değildir.¹²⁶ O halde bir varlığın iyisini ve amacını belirleyen onun işlevidir. Nasıl ki madde, form ile ve beden ruh ile etkin hale geliyorsa insan da işlevi ile etkin hale gelir.

Aristoteles, *her şeyde en mükemmel anlamda olan ilkenin*¹²⁷ iyi olduğunu mutluluk ile açıklamıştır. Mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun etkinliğidir.¹²⁸ İnsan yaşamının amacı olan mutluluk, erdeme uygun bir etkinlik ise erdemli olmanın mutlu olmak ile aynı şey olduğu ileri sürülebilir mi? Ya da mutlu olduğumuz ama erdemli olmadığımız durumlar için ne söylenebilir? Aristoteles'in üzerinde durduğu "mutluluk" anlık mutlu olmak değildir. *Tek bir kırlangıç baharı getirmeyeceği*¹²⁹ gibi ruhun erdeme uygun tek bir etkinliği ile nihai iyiye ulaştığı da söylenemez. Çünkü anlık mutlulukların içine onur, haz, zenginlik, şöhret vs. girebilir; bunlar ise kişiyi iyiden uzaklaştıran şeylerdir. Bu bakımdan gerçek mutluluk, hiçbir zaman başka bir şey için değil her zaman kendisi için tercih edilendir. Kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olan mutluluk böylece, insanın nasıl bir yaşam sürdüğünü gösteren etkinliklerle izah edilir.

Mutluluğu erdemde, erdemle birleşmiş refah olarak¹³⁰ tanımlayan Aristoteles, insanın özünü, mutluluk ve işlev ile kurduğu ilişkide değerlendirir. İnsanın işi akla uygun etkinlik ise gitarcının işi gitar çalmak, erdemli bir gitarcının işi ise iyi gitar çalmaktır.¹³¹ Her bir nesnenin işi, onun amacıdır. Amaç ise amaç olarak en iyidir; en iyi, en uçtaki şeydir yani başka her nesnenin onun için olduğu şeydir. Örneğin bir mantonun bir erdemi vardır; çünkü onun belli bir işi ve işlevi vardır. Bir mantonun erdemi demek, onun en iyi durumu demektir ve bu durum tüm varlıklar için de geçerlidir. O halde ruhta da bu böyledir çünkü onun da belli bir işi vardır.¹³² İnsanın işi ve işlevi, insan için iyi ve mutlu yaşamın ne olduğunu aydınlığa kavuşmasını sağlamanın yanında, 'insan'ın ne olduğunun izahının da temelini oluşturmuştur.

¹²⁶ Özlem, *Etik*, s. 52.

¹²⁷ Aristoteles, *Metafizik* 12/10 1075 a 5.

¹²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1099 b 25- 1102 a 5.

¹²⁹ *a. g. e.* 1098 a 15.

¹³⁰ Aristoteles, *Retorik* 1360 b 10.

¹³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1098 a 10.

¹³² Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1219 a 5-10- 1219 b 10.

2. 2. 2. BİR ETKİNLİK OLARAK İNSAN EYLEMİ

Bir varlığın işlevini araştırmak onun formunu araştırmaktır ki bu da o varlığın ruhu ve doğasını açıklamaktır. İnsan ruhunun akıllı yanı ve akıldan yoksun iki yanının olduğu düşünüldüğünde insanın işlevinin ruhun akıllı yanıyla ilgili olduğu açık ve nettir. Bu bakımdan insanın doğası, formu, iyisi ve doğal olarak işlevi diğer canlılardan farklıdır. İnsanın ayırt edici yanı akıllı olduğuna göre insanın amacı ve işlevine akıllı rehberlik edecek ve nihai hedefe yani iyiye ve mutluluğa akıllı ile yol alacaktır. Bu düşüncenin bir erdemler tartışması doğurması kaçınılmazdır ki bu nedenle Aristoteles ruhun doğası ile ilgili düşündüklerine sırtını dayar ve 'insan'ın etkin varlık olarak etkinliklerini erdemler ile ortaya koyar. Bu, sıradan insan ve seçkin insan ayrımının ortaya çıktığı ve şekillendiği bir erdemler kümesine karşılık gelir.

Aristoteles, iyi olması gereken şeylerin ve ona uygun erdemlerin ayrıntılı bir listesini verirken sıradan insan ve seçkin insanın niteliklerini de vermiş olur. Buna göre en yüksek iyi ile yani kendinde arzu edilebilir ve kendi kendine yeterli bir şey olarak, uğruna başka birçok şeyi seçtiğimiz şey olarak mutluluk ile başlar. Bunu ruhun üstünlükleri olarak adalet, cesaret, ölçülülük, yüce gönüllülük, görkem ve buna benzer nitelikler takip eder. Ruhun üstünlüklerinin yanında bedensel üstünlükler de vardır. Bunlar bedensel üstünlüklerin ve başka birçok iyi şeyin yaratıcısı olarak sağlık, güzellik ve benzeri şeylerdir. Örneğin sağlığın, hem hazzın hem yaşamın kaynağı olarak iyi şeylerin en büyüğü olduğu düşünülür, çünkü onun neden olduğu iki şey, haz ve yaşam, sıradan insanlarca en değerli sayılan iki şeydir. Yine hoş olan, başka birçok şeyin yaratıcısı olduğu gibi zenginlik de mal-mülk yüceliği olarak birçok şeyin yaratıcısıdır. Dostluk da böyledir; çünkü bir dost, kendinden istenen bir şeydir ve başka birçok iyi şeyin yaratıcısıdır. Sonra, hoş olduğu, başka birçok şeyin yaratıcısı olduğu ve çoğu zaman da bunların ihsan edilmesine neden olan iyi şeylerle birlikte olduğu için onur ve ün de bu listeye girer. Bundan sonra bütün bu nitelikleri iyi olarak adlandırılan şeyin yaratıcısı olduğundan konuşma ve iş yapma yeteneği gelir. Ayrıca iyi bedensel organlar, güçlü bir bellek, duyarlılık, hızlı sezgi ve benzeri şeyler, çünkü bütün bu yetenekler iyi denen şeyin yaratıcısıdır. Yaşam da böyledir; çünkü başka iyi şeylerden hiçbiri yaşamın sonucu olmasa bile, kendinden istenen bir şeydir. Ve son olarak toplulukta iyiliğin

nedeni olarak adalet de böyledir.¹³³ Tüm listelenen iyiler dışında ruhun her etkinliğinin iyi olduğu söylenebilir mi? Ya da gerek bu listedeki iyiler, gerekse listede yer almayan fakat görünüşte iyi denilen erdemler, sadece etkinlik oldukları için erdem olarak mı kabul edilecektir? Bu konuya ancak ruhun doğası ve kısımları ile açıklık getirilebilir.

Aristoteles, *Eudemos*'a Etik'te iyileri ruhu kriter alarak, genel olarak, ruhun içinde iyiler ve ruhun dışında iyiler diye iki gruba ayırır. “*Aklı başındalık, erdem, haz ruhun içindedir.*”¹³⁴ Nikomakhos'a Etik'te ise bu konuyu ayrıntılandırarak *dış iyiler* (talih gibi), *bedenle ilgili iyiler* (haz gibi) ve *ruh ile ilgili iyiler* (aklı başındalık, erdem, bilgelik gibi) olmak üzere – aynı zamanda *siyaset yaşamı, teoria yaşamı ve haz yaşamı*'na karşılık gelen – üç kısma ayırmıştır. Bunların içinde ruhla ilgili iyiler tam ve gerçek anlamda iyidirler ve eylemler ile ruh etkinlikleri ruhla ilgili iyilerin içine girer.¹³⁵ O halde mutluluk, ruh ile ilgili iyidir; oysa kimisi mutluluğu dış iyilere kimisi bedenle ilgili iyilere bağlıyor. Bu, dış iyilerin ya da bedenle ilgili iyilerin gereksiz olduğu anlamına gelmez; çünkü özellikle yaşamak için ve iyi eylemlerde bulunmak için bu iyilerin olması gereklidir.¹³⁶ Yani bu iyiler aynı zamanda birbirleriyle bağlantılı iyilerdir, örneğin bedenle ilgili bir iyi veya bir dış iyi, ruhla ilgili iyilerin gerçekleşmesinde araç olabilir.

Ruhla ilgili iyileri açıklamak için ruhun akıllı kısmına yani insana özgü kısmına tekrar dönmek gerekir. Aristoteles'e göre akılla ilişkisi bakımından insan ruhunun iki yanı vardır. Biri akıldan yoksun biri de akıllı yanıdır. Ruhun akıldan yoksun yanı beslenme ve büyüme yetisine sahip bitkilerle ortaktır.¹³⁷ Ve ruhun akıldan yoksun yanı ikiye ayrılır. Akıldan hiçbir şekilde pay almayan yan ve arzulayan ya da genel olarak iştahlayan yan. Ruhun iştahlayan yanı aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, bir şekilde akla katılır. Ruhun akla sahip yanı ise biri kendisi akıl sahibi olan yan ve biri de akıl alan yan olarak ikiye ayrılabilir. Ve erdemi şekillendirmek de bununla olur.¹³⁸ Çünkü “*Ruhun akıldan pay alan iki yanının her ikisi de aynı tarzda akıldan pay almaz; biri buyurmakla, öteki boyun eğmekle, söz dinlemekle akıldan pay*

¹³³ Aristoteles, *Retorik* 1362 b 10-25.

¹³⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1218 b 35.

¹³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1098 b 10-15.

¹³⁶ a. g. e. 1099 a 30.

¹³⁷ a. g. e. 1102 b 5.

¹³⁸ a. g. e. 1102 b 30.

alır.”¹³⁹ Böylece ruhun akıldan pay almayan yanları, örneğin bitkisel yan, insan ruhuna özgü olmadığından erdem araştırmasına katılamaz.

Nikomakhos'a Etik'in altıncı kitabının girişinde ruhun akıllı yanının kısımlarını açıklar. Bir tarafta “ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan” yani *bilimsel yan*; diğer tarafta ise “ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan” yani *düşünen, tartan yan* bulunur.¹⁴⁰ Bilimsel yan, nesnesi zorunlu, ebedi, ezeli, rastlantısal olmayan olduğundan varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır; bu nedenle kuramlar ortaya koyan akıldır. Yani erdemli bir yaşamda etkinlik alanı olmayan bir akıldır; etkinlik alanı oluşturacak olan düşünen, tartan yandır ve ruhun bu yanının da kendine özgü erdemleri vardır.

Erdemler etkinlikte bulunarak edinilir; yani insan öğrenip yapması gereken şeyleri yapa yapa öğrenir; nasıl ki ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı olunuyorsa ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana yiğit olunur.¹⁴¹ Bu da erdemlerin doğuştan olmadığına bir göstergesidir.

Erdem, ilineksel olmayan bir tarzda ruha özgüdür. İnsan olarak ruhta, insana özgü erdemler varsa bunlar eylemin, *praksis*'in ve tartan yanın ayrıcalığıdır; çünkü erdem belirlenmesi ruhun akıllı kısımlarının etkinlikleridir. Bir başka deyişle insansal denilen erdemler, beden değil, ruhun erdemidir; bu da ruhun akıllı kısmı ile bağlantılıdır; çünkü iyi, ruhun akıllı yanından pay alan kısmın etkinliğidir.

Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey vardır: duyum, us, iştah. Bunların içinde duyum, hiçbir eylemin ilkesi değildir tıpkı yaban hayvanlarının duyuma sahip oldukları halde bir eyleme katılmamaları gibi. Düşünce evetleme ile değilme ne ise bu, iştahta peşinden koşma ile kaçmadır.¹⁴² Bunun yanında eylemlerde iştah da eyleme geçirici bir niteliğe sahiptir. Aslan'a göre iştahın tamamen akıl dışı bir şey olduğu söylenemez; çünkü böyle olduğu takdirde insan davranışlarını hayvaninkinden ayırt etme, onları doğru veya yanlış, iyi veya kötü olarak niteleme, kısaca ahlaki olarak belirleme, insanları davranışlarından ötürü sorumlu tutma, övme veya kınamanın bir anlamı olmayacaktır. Ancak bunun tamamen akılsal bir ilke olduğunu kabul etmek de mümkün değildir; çünkü bu ikinci durumda da böyle bir akla sahip olup, ondan

¹³⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1219 b 30.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139 a 5-15.

¹⁴¹ *a. g. e.* 1103 a 30.

¹⁴² *a. g. e.* 1139 a 15-25.

başkasına sahip olmayan, tamamen akıllı olan bir insanın nasıl olup da yanlış yaptığını, haksız fiillerde bulunduğunu, kötü eylemler gerçekleştirdiğini açıklama imkanı olmayacaktır. Aristoteles'in aradığı şey, ruhta hem akı, doğru akı, doğru kuralı takip edebilecek, hem de gerektiğinde ona direnebilecek, kısaca seçim yapabilecek, tercihte bulunabilecek bir yetidir. Bu yetiyi Aristoteles, arzu veya iştahta bulmaktadır. Bu arzu, iştah ya da istek, doğru olduğunda yani akı takip ettiğinde, akıllı bir arzu olduğunda erdemli davranışın; yanlış olduğunda akı takip etmediğinde, akıllı olmadığına ise erdemsiz davranışın ilkesi olacaktır.¹⁴³ O halde eylemlerimizin ilkesi hayvanlardaki duyum olmadığına göre ya akıl ya da iştah olacaktır. Ya aklın ya iştahın olması ikisi arasında bir tercihin söz konusu olduğunu gösterir ki bu nedenle “*eylemin ilkesi tercihtir, tercihin ilkesi ise iştahdır ve bir şey için olan akıl yürütmedir.*”¹⁴⁴ İştah her zaman bir hedefe dönük olduğundan tercihe, “ya iştahlı us ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir ve insan böyle bir ilkedir.”¹⁴⁵ O halde insanların her zaman akılsal olarak eylemde buldukları ileri sürülemez.

Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te ruhun içinde ve dışında diye ikiye ayırdığı iyiyi, ruhun içinde olup bitenler ile genişletmiştir. Buna göre ruhta olup bitenler etkilenimler, olanaklar ve huylar olmak üzere üç türdür ve gerçek anlamda erdem bunlardan birindedir. Etkilenim, genel olarak haz ya da acının ortaya çıkmasına neden olan şeyler yani arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acıma ile ilgili; olanak bunlardan etkilenebilmemizi sağlayan – öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi vs. sağlayan – durum ile ilgili; huylar ise etkilenimlerle ilgili iyi ya da kötü durum yani etkilenimlere hangi ölçüde tepki verdiğimiz ya da vermediğimizle ilgilidir.¹⁴⁶ Ruhta meydana gelen etkilenim, olanak ve huy arasında erdem nereye ait olduğunu, nasıl bir ruh olayı olduğunu çözümlenmeyi gerektirir.

Erdem, erdeme uygun etkinliktir. Etkinliktir; çünkü erdem olanak halinde bulunması ya da huyda olması ile etkinlikte olması birbirinden farklıdır. Bir olanak ya da bir huy olarak iyi mevcut olduğu halde onu gerçekleştirilmeyebilir. Oysa etkinlikte kişi zorunlu olarak eylemde bulunacaktır. Nasıl Olimpiyatlarda en güzel ve en güçlü olanlara değil de yarışanlara ödül veriliyorsa erdemli olmak, olanak ya da huyda değil

¹⁴³ Arslan, *İFT* 3, s. 250.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139 a 30.

¹⁴⁵ a. g. e. 1139 b 5.

¹⁴⁶ a. g. e. 1105 b 20.

etkinlikte, onun gerçekleştirilmesinde aranır.¹⁴⁷ Bu nedenle iyinin ya da erdemini düşüncede olması, onu erdemli ya da iyi kılmaz; ancak etkinlik olarak gerçekleşirse ona erdem ya da iyi denilebilir. Bu nedenle bilgi ile erdemini paralel olduğu düşüncesini Aristoteles'te göremeyiz; hatta Sokrates eleştirisi de buradan kaynaklanmıştır. Sokrates, erdemini bilgi olduğunu yani adaleti bilince adil olunacağını savunuyordu. Oysa erdemini ne olduğunu bilmek değil erdemli olmak, adaletin ne olduğunu bilmek değil adil olmak önemlidir.¹⁴⁸ Çünkü bir şey “tam gerçeklik” olarak var olmadığı sürece yani etkin olmadığı sürece var değildir; bu nedenle var olmayan şeyler, düşüncenin ya da arzunun konusudur.¹⁴⁹ Düşünce ya da arzunun konu aldığı şeylere erdemli ya da erdemsiz denilemez. Çünkü iyi yaşam, mutlu yaşam ve erdemli yaşam etkinlikte aranır. Aksi halde düşünce olarak iyi ve erdeme sahipse yani olanak olarak bunlar mevcutsa fakat etkin olarak gerçekleştirilmemişse o düşüncenin iyi ya da erdemli olduğu söylenemez. Hiçbir zaman etkinliğe geçmemiş bir düşünce, *uzun zaman hiç uyanmadan uyumak ile bir bitki olarak yaşamak*¹⁵⁰ tan farksızdır. Oysa “*Ruhun işi yaşamayı sağlamaktır, yaşam ise bir kullanım, bir uyanıklıktır, çünkü uyku bir edilginlik ve bir sessizliktir.*”¹⁵¹ Yani ruh, etkinlikler, eylemler ve erdemler ile sessizliği bozup *eudaimonia*'ya ulaşabilir. O halde etkinlik, bir işlevsellik olarak mutlu olmanın ve iyi yaşamının bir yanısıdır ve etkinlik, insan ruhunun akıllı yanının bir ürünüdür. Bu durumda bir etkinlik olarak erdem, ruhta olup bitenler arasında, yani etkilenim, olanak ve huylar olarak hangisinin bir etkinliğidir?

Erdemler de kötülükler de etkilenim değildir; çünkü erdemlerine göre insanlar övülür ya da kınanırlar. Oysa korkan ya da öfkelenen sırf korktuğu için ya da öfkelenildiği için övülmez veya kınanmazlar. Çünkü bunlar tercih konusu olabilecek şeyler değildir yani kimse korkmayı ya da öfkelenmeyi tercih etmez.¹⁵² Oysa erdemler tercihten eylemlerdir; bu nedenle etkilenimler erdem olamazlar.

Olanakların erdem olduğu söylenebilir mi? İnsan, doğal olarak olanaklara sahiptir. Ancak insan doğal olarak sahip olduğu olanaklar ile iyi ya da kötü olamaz yani iyi ya da kötü, olanaklar ile değerlendirilemez. Bu durumda erdemler etkilenim ya da

¹⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1099 a 5-10.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1216 b 5-25.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik* 9/9 1047 a 35.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1216 a 5.

¹⁵¹ *a. g. e.* 1211 a 25.

¹⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1105 b 25-30.

olanak olmadığına göre erdemler huylardır. Böylece erdemın türü açığa çıkmıştır¹⁵³; ancak açığa çıkması yeterli değildir, nasıl bir tür olduğu da araştırılmalıdır.

Her varlığın erdemi, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan şeydir. Başka bir ifadeyle bir tamamlanma ve mükemmellik olarak ruha aittir.¹⁵⁴ Örneğin gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılandır yani iyi görme, onun erdemidir. Tıpkı atın erdeminin iyi koşup binicisini iyi taşıması, düşmanın karşısında kaçması gibi. O halde insanın erdemi de insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan ‘huy’dur.¹⁵⁵ Başka bir deyişle “...*en iyi etkinlik en iyi huyun, tutumun işidir, erdem ise en iyi huydur, öyleyse ruhun erdeminin etkinliği en iyi şeydir.*”¹⁵⁶ Böylece erdemın huylarda olduğunun kesinleşmesi, erdemın ‘nerede’ olduğu sorusunun yanıtı olarak cevaplanmıştır; ancak erdemın ‘nerede’ olduğu sorusu erdemın ‘ne’ ve ‘nasıl’ olduğunu göstermez. Bu durumda artık erdemın ne olduğu sorusu sormak gerekir.

Erdem orta olmaktır; aşırılık ve eksikliğin bir ortasıdır. Tercih edilen matematiksel bir oranlamaya göre bir orta değil, bize göre orta olandır.¹⁵⁷ Aslan’a göre erdemi ortada olma, ortayı amaçlama olarak tanımlaması sebebiyle Aristoteles’in ahlak felsefesi “*altın orta*” kuralının kendisi olan bir orta yol ahlakıdır.¹⁵⁸ Bu yüzden ahlaksal erdemler, ifrata ve tefrite düşmeden, iki aşırılık arasında “altın orta” yı bulmaya hizmet eden erdemlerdir. Fakat orta yol herkes için aynı olmadığı gibi, her eylem için de bir orta yol yoktur. “*Altın orta*”, koşulların değişmesiyle insan için görelı bir hal alır; fakat bu, her zaman bir ortanın olduğu düşüncesini değiştirmez; çünkü her zaman bir orta vardır.¹⁵⁹ O halde erdemde ‘orta’, mutlak anlamda bir orta değil; kişiye ve duruma göre değişen bir ortadır ve bazı koşulları vardır.

Gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi eylemek orta olmaktır. En iyi ve erdeme özgü olan bu durum, aşırılık ve eksikliğin söz konusu olduğu eylemlerde geçerlidir. Çünkü “*Aşırı olmayan şey iyidir.*”¹⁶⁰ Bu

¹⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1106 a 10-15.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Fizik* 245 b 10-15.

¹⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1106 a 15-20.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1219 a 30.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1106 a 25, 1106 b 5.

¹⁵⁸ Arslan, *İFT* 3, s. 261.

¹⁵⁹ Özlem, *Etik*, s. 54.

¹⁶⁰ Aristoteles, *Retorik* 1363 a 5.

nedenle erdem ortayı amaçlar.¹⁶¹ Amacın olduğu yerde ise tercih, seçim söz konusudur. “*O halde erdem, tercihlerle ilgili bir huydur: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur.*”¹⁶² Eğer sadece tercihlerle ilgili bir huy olduğu ileri sürülür, aklı başında insan tarafından belirlenen bir şey olduğu açıklanmasaydı her tercihin insanı erdeme götürmesi gerekeceği gibi bir düşünce oluşacaktı. Oysa tercihler bazen doğrudan akıl yetisi bazen ise içinde akılsal kısıntılar bulunan istek ve arzular tarafından yapılır.

İnsan eylemlerinde isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemler vardır. İsteyerek yapılan eylemler övülür ya da kınanırlar; istemeyerek yapılan eylemler ise başışlama ve acıma şeklinde değerlendirilirler. Zorla yapılanlar, bilgisizlikten dolayı yapılanlar genellikle istemeyerek yapılan eylemlerdir. İstemek hareket ettirici bir ilke ise istemeyerek yapılan eylemlerde de isteğin olduğu düşünülebilir. Eyleme başlama noktasında istemek aktif olabilir yani eylemin nedeni kişinin kendisinin dışında olduğu, onun hiç payının olmadığı zamanlarda bir başlangıç olarak eylemin başlatıcısı olabilir fakat bu eylem, mutlak anlamda istemeyerek ya da zorla yapılan eylemlerdir.¹⁶³

Tercih isteyerek yapılan bir şey gibi görünse de tam olarak bu değildir; çünkü isteyerek yapılan şeyler daha kapsamlıdır. Örneğin çocuklar ve hayvanlar yani akıl sahibi olmayanlar, istek ve arzuları ile eylemde bulunurlar; ancak eylemleri tercihen gerçekleşen eylemler değildir. Tercih ile yapılmamış bu eylemler, akıldan yoksun olarak arzu ve tutku ile yapılırlar. Kendine hakim olan kişi tercihleri ile davranırken, kendine hakim olamayan kişi de arzu ve tutkuları ile davranır. Arzuları hoş ve üzüntü verenle ilgilidir; tercih ise ne hoş ne de üzüntü verenle ilgilidir.¹⁶⁴ Bu nedenle tercih ve arzu ya da istek, bir hareket ettirici olarak birbir aynı şey değildir.

İstek ve arzu daha çok amaç ile ilgilidir; tercih ise amaca götüren şeylerle ilgilidir. Örneğin sağlıklı olmayı isteriz ve bizim sağlıklı olmamızı sağlayacak şeyleri tercih ederiz. Ancak, istek ve tercih arasındaki bu ilişki elimizde olan şeyler için geçerlidir. Örneğin mutlu olmayı isteriz fakat onu tercih ettiğimizi söyleyemeyiz. Çünkü tercih, öncesiz ve sonrasız olanlar ya da olanaksız durumlarla ilgili (ölümsüzlük gibi) kanılar olamaz. Kanıları bir şeyin ne olduğu, kime yararlı olduğu ya da nasıl

¹⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1106 b 20-35.

¹⁶² a. g. e. 1107 a 5.

¹⁶³ a. g. e. 1109 b 30, 1110 a 5-30.

¹⁶⁴ a. g. e. 1111 b 5-15.

olduğu konusunda oluştururuz yani bir şeyi edinmek ya da ondan uzak durmak konusunda kanımız olamaz. Nitekim ahlak kanılara sahip olmakla değil iyi ya da kötü şeylerin tercih durumu ile ilgilidir. Bu nedenle kanılar, doğrulukları ile övülürler; tercihler ise gerekenin tercihi olması sebebiyle övülürler. Buradan yola çıkarak tekrar başa dönmek gerekir; buna göre, tercih isteyerek yapılan bir şey gibi görünse de isteyerek yapılmış her şeyin tercih olduğu ileri sürülemez. Çünkü tercih, enine boyuna düşünülen bir şey yani akıl ve düşünme ile yapılan şeydir.¹⁶⁵ Böylece istek ve arzu ile tercihin ve kanılar ile tercihin ayrı şeyler olduğu bir kez daha ortaya koyulmuş olur.

Enine boyuna düşünmekten ne anlaşılmalıdır? Aristoteles, enine boyuna düşünmenin ne olduğunu, düşünme nesnesinin ne olduğunu tartışmadan önce ne olmadığı üzerinde durmuştur. Buna göre evren gibi öncesiz ve sonrasız şeyler enine boyuna düşünme nesnesi olamaz. Kuraklık ve yağış gibi değişik zamanlarda değişik biçimde meydana gelen şeyler ya da define bulmak gibi rastlantısal şeyler de enine boyuna düşünme nesnesi olamaz. İnsanla ilgili, insanın aracılığında olmayan şeyler de enine boyuna düşünülemediğinden artık, neyin enine boyuna düşünülebileceği sorulabilir. *“Biz, elimizde olan ve yapabilecek şeyler üzerinde enine boyuna düşünüyoruz... Her insan kendi aracılığıyla gerçekleştirilebilecek şeyleri enine boyuna düşür.”*¹⁶⁶ Bu nedenle kendi kendine yeter olan bilimler üzerine enine boyuna düşünmeyiz; sanat gibi bizim aracılığımızla olan ama hep aynı biçimde olmayan şeyler üzerine enine boyuna düşüyoruz.¹⁶⁷ Eğer enine boyuna düşünme, kişinin kendisinin yapabilecekleri konusundaysa yani düşünülen şeyler amaç değil amaca götüren şeyler ise düşünülen şey ile tercih edilen şey aynıdır. Böylece insanın, nasıl eylemde bulunacağını yolu çizilmiş olur. İnsan, eylemde bulunurken amacına göre tercihlerde bulunur.

İstek ve arzu da amaçla ilgili bir şey olduğuna göre bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemlerdir. Yapılması ve yapılmaması elimizde olan şeyler nedeniyle erdem de, kötülük de elimizdedir. Başka bir deyişle iyi olan bir şeyi yapmak elimizde olduğu gibi çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizdedir ya da tam tersini yani iyi olan bir şeyi yapmamak olduğu gibi çirkin olan bir şeyi yapmak da

¹⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1111 b 25-35, 112 a 5-15.

¹⁶⁶ a. g. e. 1112 a 5-30.

¹⁶⁷ a. g. e. 1112 b 5.

elimizdedir.¹⁶⁸ Bu da istemenin tercihten daha kapsamlı olduğunu bir kez daha gösterir. O halde erdem, tercihlerin isteyerek ya da istemeyerek yapılması göz önünde bulundurulduğunda ahlaki bir eylem ya da ahlakdışı bir erdem olarak değerlendirilebilir. Çünkü iyilik de kötülük de tercih ve isteklerimize göre belirlenir. Bir kişi adaletsizliğin ne olduğunu bile bile onu istediği için tercih edebilir ya da adaletsizliğine istediği zaman son vererek adilliği seçebilir.¹⁶⁹ Tercihler hareket ettirici olması sebebiyle eylemin ilkesidir. Bundan dolayı tercihlerimiz bizi erdemli olmaya veya erdemli olmamaya götürür ki bu da hiç kimsenin doğuştan iyi veya kötü olmadığını gösterir. “Hiç kimse doğuştan, bir hastalık yüzünden ya da yaralanmadan ötürü kör olan birini kınamaz, daha çok acıma duyar; oysa ayyaşlık yüzünden ya da başka bir şeye düşkünlük yüzünden öyle olan birini herkes kınar.”¹⁷⁰ Bu nedenle insanlar doğuştan getirdikleri şeyler yüzünden övülemez veya kınanamazlar. O halde erdemlerin nasıl oluştuğu ve ‘insan’ olması bakımından insan için ne anlama geldiği araştırılmalıdır. Bunun için de tekrar ruhun akıllı kısımları hatırlanmalıdır. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’in birinci kitabının sonunda erdemleri araştırmadan önce ruhun kısımlarını tekrar ele alması bunun bir gereklilik olduğunu gösterir.

Ruhun akıldan yoksun ve akıl sahibi olmak üzere iki yanı vardır.¹⁷¹ Ruhun akıldan yoksun yanı da iki türdür; bitkisel olan, akıldan hiçbir şekilde pay almayan yan ve aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yandır. Ruhun akıl sahibi yanı da biri kendisi akıl sahibi olan biri de babanın sözünü dinler gibi akıl alan yan olmak üzere iki türdür.¹⁷² Erdemler bu ayrıma göre belirlenmiştir; buna göre aklın iki yanı için ayrı ayrı iki erdem vardır. Bunlar *düşünce erdemi (dianoetik)* ve *karakter erdemleri (ethos)*’dir.¹⁷³ Düşünce erdemleri, ruhun tamamen akıl sahibi olan, akıllı kısmından kaynaklanan erdemler; karakter erdemleri ise akıl sahibi olmayan, ancak bir anlamda akıldan pay alan kısmından, *buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanın*¹⁷⁴, yani arzu veya

¹⁶⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1113 b 10-15.

¹⁶⁹ a. g. e. 1114 a 10-15.

¹⁷⁰ a. g. e. 1114 a 25-30.

¹⁷¹ a. g. e. 1102 a 25-30.

¹⁷² a. g. e. 1102 b 30, 1103 a 5.

¹⁷³ a. g. e. 1103 a 15.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1220 b 5.

iştah yetisinden kaynaklanan erdemlerdir.¹⁷⁵ “*Bilgelik, doğru yargılama, akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri*”¹⁷⁶ denir.

“*Düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemleri ise alışkanlıklarla edinilir.*”¹⁷⁷ Karakter erdemleri, adından da anlaşılacağı gibi, karakter ve istenç ile ilgilidir. *Düşünce erdemleri* ise doğrudan doğruya akılla ilgilidirler, düşünme ve eylemde akla dayanmaları en temel özellikleridir. Düşünce erdemleri teorik aklın doğru davranışından meydana gelir. Pratik hayatın bütün amaçlarından sıyrılarak yalnız kendi kendisi için olan *theoria*’ya yönelir ve bütün isteklerden kendini kurtararak doğruya yönelir.¹⁷⁸

Başlıca düşünce erdemleri; *bilim* (zorunlu ve ezeli-ebedi şeylerin bilgisi), *sanat* (şeyleri nasıl meydana getirebileceğimizin bilgisi), *sezgisel akıl* (bilimin kendilerinden hareket ettiği ilkelerin bilgisi), *pratik bilgelik* (insan hayatının ereklerinin nasıl sağlanabileceğinin bilgisi) ve nihayet *felsefi bilgeliktir* (sezgisel akıl ve bilimin birliği). Karakter erdemleri ise düşünce erdemlerine göre daha çeşitlidir. Onların bir kısmı para veya malla ilgilidir (cömertlik, görkemlilik); bir kısmı onur, şerefle ilgilidir (gururluluk, ruh büyüklüğü, alçak gönüllülük); bir kısmı duygularla ilgilidir (cesaret, ölçülülük); bir başka grup ise toplumsal ilişkilerle ilgilidir (dostluk, sevgi, adalet) vb.¹⁷⁹ Bu erdemler, teorik olanın zorunlu olanla ve değişmeyenle ilgili olduğunu; pratik olanın ise olumsal olan yani değişen varlıklarla ilgili olduğunu gösterir.

Düşünce erdemlerini *Nikomakhos’a Etik*’in altıncı kitabında derinlemesine inceleyen Aristoteles, ruhun akıllı yanını bilimsel ve tartan yan diye ikiye ayırdıktan sonra düşünce erdemlerinin ruhun bu iki yanıyla ilgili olduğunu¹⁸⁰ ve her iki yanın ayrı ayrı erdemleri olduğunu ileri sürdüğünü daha önce belirtmiştik.

Özlem, düşünce erdemlerinin özelliklerini şöyle sıralar:

a) Pratik aklın ruhun akıldışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi, duyumsal, fiziksel, maddi, potansiyel hiçbir şeyi içermezler.

¹⁷⁵ Arslan, *İFT* 3, s. 251.

¹⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1103 a 5-1.

¹⁷⁷ *a. g. e.* 1103 a 15.

¹⁷⁸ Gökberk, s. 81.

¹⁷⁹ Arslan, *İFT* 3, s. 251.

¹⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1139 a 5-10.

b) İnsanın en yüksek parçasına karşılık gelen, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve önemli etkinlik türü olan etkinliğe, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekküre dayanırlar.

c) Düşünce erdemleri eşliğinde gerçekleştirilen teorik etkinlik, başta hiçbir şeye gereksinim duymayan, tam ve kendine yeten bir etkinliktir.

d) İnsana en fazla, en sürekli ve en kalıcı doyumunu sağlayıp, nihai erek olarak mutluluğa hizmet eden erdemlerdir. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizzat kendileri ve mutluluk için istenirler.¹⁸¹ O halde düşünce erdemleri, en yüksek eylemlerdir.

Ahlak bakımından insan hiçbir zaman bilge olduğu için ya da doğru yargılama gücüne sahip olduğu için erdemli sayılmaz; ancak bilgiye sahip olduğu huy bakımından övülebilir ki huylardan övülenlerin erdem olduğunu¹⁸² daha önce vurgulamıştık. Bu durumda ahlak bakımından erdemler, buna karakter erdemleri de denilebilir, düşünce erdemlerinde aranmaz; çünkü 'iyi insan', iyinin ne olduğunu bilen değil; iyi eylem ve iyi etkinliklerde bulunan insandır. Bu nedenle etik için önemli olan kuramsal bilgi değildir. Buradan erdem in içinde bilginin olmadığı anlaşılmalıdır; çünkü erdem in ne olduğunu bilmeden erdemli, iyinin ne olduğunu bilmeden iyi olamayız; ama sadece erdem in veya iyinin ne olduğunu bilerek erdemli veya iyi olamayacağımız açıktır. Çünkü amaç, mutluluğun ne olduğunu bilmek değil mutlu olmaktır.¹⁸³ O halde düşünce erdemleri, eylem ve etkinlik bakımından ahlaksal erdemler değildir; buna karşılık gelecek olan erdemler, karakter erdemleridir. Özlem, bunun sebebini ve ayırt edici özelliğini insanın karakterine veya huyuna bağlar. Ahlaksal erdemler yani karakter erdemleri, aklın pratik yanı (*phronesis*) ile ilgili olup, ruhun arzu, istek ve iştahla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvansal düzeyini denetim altına alması ve ona yol göstermesi için gereklidir. Bu erdemler, insanın kendisini filozof veya bilim insanı olarak gerçekleştirmesini değil de, sorumlu ve karakter sahibi bir varlık olarak geliştirmesini sağlar.¹⁸⁴ Çünkü insan, diğer canlı varlıklara göre çeşitli özgünlükleri olan bir varlıktır. İnsana özgünlüğünü veren ise rasyonel bir etkinlik olan düşünce erdemleri ve sorumlu bir varlık olmasını sağlayan karakter erdemlerine sahip olmasıdır. Başka bir deyişle bilgelik olmadan tercih olmaz ve tercih olmadığı yerde de ahlak aranmaz.

¹⁸¹ Özlem, *Etik*, s. 53.

¹⁸² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103 a 5-10.

¹⁸³ Arslan, *İFT* 3, s. 252.

¹⁸⁴ Özlem, *Etik*, s. 53.

Ruhun akıldan yoksun kısmının bitkisel yanında tüm canlılar için ortak olan yetiler vardır ve bu nedenle erdemler burada aranamaz. O halde erdemler ruhun akıldan yoksun kısmının akıldan pay alan arzu ve iştahlayan yanında aranmalıdır. Eğer erdemler, ruhun akla uygun etkinliği ise bir etkinlik ve eyleme olarak karakter erdemleri ahlaksal erdemlerdir. İnsanın eylem ve etkinlik bakımından ahlaksal erdemlere sahip olması hangi yollarla, nasıl olabilir?

Erdemler doğal olarak elde edilmediği gibi doğaya aykırı olarak da elde edilmezler; onları edinmeyi sağlayan doğal bir yapımız, yatkınlığımız vardır ve alışkanlıklarla bunlar tam olarak geliştirilir. Bir etkinlik olarak erdemler, yapa yapa öğrenilen şeylerdir; adil işler yapa yapa adil insan, ölçülü şeyler yapa yapa ölçülü insan olmak gibi.¹⁸⁵ Erdemlerin alışkanlıklarla kazanılan karakter erdemlerinde aranması erdemın doğuştan olmadığına da göstergesidir. Eğer erdemler doğuştan olsaydı insanlar *iyi ya da kötü doğardı*.¹⁸⁶ Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri eğitimle ya da alışkanlıklarla oluşup gelişebildiğine göre doğuştan değildirler. Ancak insanda doğuştan böyle bir yatkınlık vardır ve bu yatkınlık gerçekleştiğinde “huy” oluşur. “... *erdem, tercihlerle ilgili bir huy*”¹⁸⁷ huy ise orta olanda bulunduğuna göre erdemli eylem ve etkinlik de orta olandır; bu nedenle karakter erdemleri de orta olandır.

Eylemler aşırı, orta ve eksik olmak üzere üç şekilde kendini gösterir. “*Erdem, ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından ise uçta değildir.*”¹⁸⁸ Örneğin yiğitlik, korku ve cürette orta değildir; ölçülülük, hazlar ile acılarda orta değildir; cömertlik, para alma ile para vermede orta değildir.¹⁸⁹ Fakat her eylem ve her etkilenim için *altın orta* kuralından söz edilemez. Örneğin hasetlik, arsızlık, kıskançlık, zina, hırsızlık, adam öldürme gibi adlarında ve eylemlerinde kötülüğü içeren şeylerde orta yoktur. Bu eylem ve etkinliklerin aşırılıkları ya da eksiklikleri bir yana kendileri kötüdür. Bunların dışında haksızlık yapmak, korkak olmak, haz peşinde koşmak gibi eylemlerde de orta olmak söz konusu olamaz; çünkü bunlar kendinde aşırı ve kendinde eksiklik taşırlar. Bu nedenle bunlardaki orta aşırılığın aşırısı veya eksikliğin eksikliği olacaktır.¹⁹⁰ Kendinde

¹⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1103 b 5-15.

¹⁸⁶ *a. g. e.* 1103 b 10-15.

¹⁸⁷ *a. g. e.* 1107 a 5.

¹⁸⁸ *a. g. e.* 1107 a 5.

¹⁸⁹ *a. g. e.* 1107 b 5.

¹⁹⁰ *a. g. e.* 1107 a 5-25.

eksiklik ve kendinde aşırılık taşıyan durumlar dışında karakter erdemlerinde orta olan övülür. Düşünce erdemlerinde de orta olmak erdem değildir; çünkü düşünce erdemlerinde uçta olan övülür.

Biri aşırılık biri eksiklik olan iki kötülüğün ortasını bulmak gibi, etkilenim ve eylemlerde de ortayı hedef edinmek oldukça güç olsa da karakter erdemlerinin işidir.¹⁹¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*'te erdemlerin nasıl bir orta olduğunu ve hangi ortalar ile ilgili olduğunu bir çizelgeyle verir; öfkeli- vurdumduymazlık- sakinlik, cüretlik- korkaklık- yiğitlik gibi.* Aşırılık ve eksikliğin ortası karakter erdemlerinin her bir kişide bir orta olma olduğuna dikkat çeker. Bazen hazlarda, bazen acılarda bazen de her ikisinde de aşırılık ve eksiklikten ötürü orta değildir. Nitekim aşırılık gösteren kişi hoş olan şeyden hoşlanmakta, karıştırdan acı duymakta aşırılık gösterir.¹⁹² Bu da şunu gösterir ki bütün karakter erdemleri ve kötülükler, haz ve acıların aşırılıkları, eksiklikleriyle ilgilidir ve hem hazlar hem de acılar, bu huylar ve etkilenimlere bağlı olarak oluşurlar. O halde *ya bütün orta huylar erdemdir ya da bu ortaların bazıları erdemdir*.¹⁹³ Haz ve acı ile ilgili orta, övülen bir erdem olarak ölçülülüktür.

Aristoteles, beden ve ruh ile ilgili hazları birbirinden ayırarak ölçülülüğün hangi hazlarla ilgili olduğunu araştırmıştır. Örneğin onur sevgisi ve öğrenme sevgisi gibi bedensel değil ruhsal hazlar vardır ki bu hazlar için ne haz düşkünlüğünden ne de ölçülülükten söz edilebilir. O halde ölçülülük bedensel hazlarla ilgilidir; ancak bunların tamamıyla ilgili değildir. Örneğin gözü ile gördüğü renklerden, resimlerden hoşlanana ne haz düşkünlüğü ne de ölçülülük denir. Bu gibi istisnai durumlar dışında ölçülülüğün, bedenle ilgili olduğu ileri sürülebilir.¹⁹⁴ İnsan bedenle ilgili iyiler, dışsal iyiler ve ruhsal iyiler arasında hangi amacı hedeflerse o amacı yaşayacaktır. Bu durumda her tercih edilmiş yaşam erdemli, mutlu ve iyi değildir.

¹⁹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1109 a 20-30.

* Aşırılık ve eksiklikleri ile birlikte verilen orta erdemler çizelgesi için bakınız: Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1221 a 5-10.

¹⁹² Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1222 a 10-15.

¹⁹³ a. g. e. 1222 b 5-10.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1117 b 20-35.

2. 2. 3. YAŞAMININ İÇİNDEKİ “İNSAN”

İnsanın genel olarak yaşamın, özel olarak ahlakın içinde nerede ve ne olarak bulunduğu araştırmasını bizzat yaşamın içinde kategorize etmeden önce araştırma konumuzun başlangıç tartışmalarını hatırlamak yerinde olacaktır. İyinin ne olduğu, ne olmadığı, hangi koşullarda, kime göre, nasıl olduğu konusu, kendinde bir amaç taşımaktadır; kabaca “iyi”den başlayıp “iyi”ye ulaşmayı hedefler. Amaçlılık veya ereksellik gibi bilinçli varlıkların eylemleri Aristoteles felsefesinde sadece *praxis*’e değil evrenin tamamına uygulanan bir teleoloji felsefesini gösterir. Konumuz gereği gözümüzü eylem ve etkinliklere çevirdiğimizde “iyi”, insanların tüm eylemlerinde hedefledikleri, tercihlerini ona göre belirledikleri ve onu gerçekleştirmeye yöneldikleri en yüksek amaçtır. Bu amaca üstünlük veren ‘iyi’nin bir başka şey olarak değil, kendisi olarak arzu edilebilir olmasından kaynaklanır.¹⁹⁵ Kendisi amaç olan “iyi” kendine yeter iyidir.¹⁹⁶ Kendine yeter iyiye ulaştıracak “insan için iyi” ise mutluluktur. Mutluluk ruhun erdeme uygun bir etkinliğidir; bir başkası için değil kendi başına tercih edilen, kendi etkinliğinin dışında kendisinden hiçbir şey beklenmeyen etkinliktir.¹⁹⁷ Bu nedenle mutlu bir yaşam erdeme uygun bir yaşamdır. İnsanın daha iyi yanının etkinliği daha erdemli, daha değerli ve daha mutluluk vericidir.¹⁹⁸ Ve insanlar tercihen kendilerine koydukları hedefler ile kendi yaşamını belirler. Dolayısıyla yaşamlarını kendileri seçebilen insanların önünde mutluluk ve mutlu yaşama en çok tercih edilen ve birinin ötekenden daha çok mutluluğa götürdüğü düşünülen üç yaşam biçimi vardır: *siyaset yaşamı*, *teoria yaşamı (felsefeci yaşam)* ve *haz yaşamı*.¹⁹⁹ Yani kimisi aklı başındalığa kimisi hazzı kimisi de erdeme en büyük iyi der.²⁰⁰

Eudaimonia’ya hangi yaşam türü ile ulaşılabileceğini ve hangi yaşamın bunu kuracağını araştırmak, insanın kendi yaşam biçiminde kendini nasıl kurduğunu da gösterecektir. Bazı insanlar acılardan kaçıp hazzı hedefler. Haz yaşamını seçen ve sadece yeme, içme ve cinsel hazlar peşinden koşan biri, bir köledir ve insan olmak ile hayvan olmak arasında bir yeredir. Bazı insanlar en yüksek ereği yani aklı başındalığı

¹⁹⁵ Aristoteles, *Retorik* 1363 b 10.

¹⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1097 b 10.

¹⁹⁷ *a. g. e.* 1176 b 5, 1177 a 5-10.

¹⁹⁸ *a. g. e.* 1099 b 25.

¹⁹⁹ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1215 a 35, *Nikomakhos’a Etik* 1095 b 15.

²⁰⁰ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1214 a 30- 1214 b 5.

erek olarak görüp bir bilgi türü için yaşamayı tercih etmeyi değerli görürler ki bu, teoria yaşamıdır. Bazı insanlar ise ne aklı başındalığı ne de bedensel hazları, erdeme dayalı eylemlerden daha çok tercih ediyorlar ki bu da siyaset yaşamıdır. Haz yaşamına göre daha iyi fakat hala dışsal bir iyi olan onur ve şerefi erek olarak gören siyaset yaşamı insanların, bu yaşamı daha çok ün için seçtikleri gibi haksız bir düşünce vardır. Bazı siyasetçiler ün için bazıları daha fazla para kazanmak için bazıları da güzel eylemleri salt o eylemleri kendinden ötürü tercih ederler.²⁰¹ İnsanın siyaset yaşamı içinde nasıl bir özne olduğunu, araştırmamızın üçüncü bölümünde detaylandıracağımızdan bu bölümde teoria ve haz yaşamında ‘insan’ın özü ve doğasının nasıl şekillendiği ortaya koyulacaktır.

Teoria yaşamını seçen insanların bilge oldukları düşünülür ve bilgelik, bilgilerin en sağlamı olduğundan bilge kişi sadece ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmaz, bu ilkeler doğrultusunda doğruyu da bulmayı çabalar. Bu nedenle bilim ve akla dayanan bilgelik yaşamı yaşamların içinde en değerlisidir.²⁰² Ve bu yaşamın en önemli erdemi aklı başındalıktır fakat vurgulanması gereken bir nokta vardır ki bu, bilgelik ve aklı başındalık arasındaki farkın uygulama ve teori arasındaki farka benzemesidir. Bilgelik, amacı; aklı başındalık, amaçla ilgili şeyleri uygulamayı gösterir. Nasıl ki hekimlik, sağlıktan önce gelmezse, aklı başındalık da bilgelikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelmez. Çünkü hekimlik sağlığı kullanmaz ancak onun nasıl oluşacağını görür. Yani ona buyurmaz, ‘onun için’ buyurur.²⁰³ Bir insan için iyi olan ve yaşam için faydalı olan şey, uygulamada ve eylemde bulunur; yani sadece iyiyi bilmekle olmaz. Sağlıklı kalmak, sağlıklı olmayı sağlayan şeylerin bilinmesi aracılığıyla değil, onların bedene dahil edilmesiyle olur. Örneğin zenginliğin ne olduğunu bilmekle değil, büyük bir servet edinerek zengin olunur. Bundan dolayı var olanlar hakkında bazı bilgiler edinerek değil; iyi eylemlerde bulunarak güzel ve asil bir yaşam söz konusu olur.²⁰⁴ O halde aklı başındalık, bilgeliğin insana özgü kullanımınıdır. Daha çok eylemlerle ilgili olan aklı başındalık, neyi yapmak gerektiği ve neyi yapmamak gerektiğinin erdemidir.

²⁰¹ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1215 b 30-35/1216 a 10-25.

²⁰² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1141 a 15-25.

²⁰³ a. g. e. 1145 a 5-10.

²⁰⁴ Aristoteles, *Protrepikos* B52.

Aklı başındalık insansal şeylerle, insanı ilgilendiren konularla yani üzerinde düşünüp taşınılacak şeylerle ilgilidir ki iyiyi gözetken kişi mutlak anlamda iyiyi düşünüp taşınan ve uygulama üzerinde de duran kişidir.²⁰⁵ İnsan için adil, güzel ve iyi şeylerle ilgili olan akli başındalık,²⁰⁶ “iyi” olduğu için vardır. “*Dolayısıyla “iyi” yoksa akli başında olmak olanaksızdır.*” Akli başındalığın olmadığı bir yerde insanın erdemlerinden de söz edilemez; çünkü insan eylemleri akıldan bağımsız olunca çocuk ve vahşi hayvanların eylemlerinden farksız hale gelir. İnsana ayırt edici yanını veren akli olduğuna göre yaşamlar içinde en doğru yaşam teoria yaşamı olacaktır. Bu durumda haz yaşamını tercih etmiş insanlar için erdemden söz edilemez mi?

Aristoteles iyileri, ruhla ilgili iyiler, dış iyiler ve bedenle ilgili iyiler olarak üçe ayırdığında bedenle ilgili iyiler, hazza karşılık gelmekteydi. Haz ve acı insan doğasında bulunan, özü gereği ruhun iyileri arasında yer alan ve her insanın peşinden koştuğu ya da kaçındığı kendi başına kötü olmayan bir yetidir. Hazzı kötü kılan, bir yaşam biçimi haline dönüşüp ölçüsüzce amaçlanmasıdır.

İnsan doğası hazzı isteyen bir doğadır; çünkü her duyuma göre bir haz hatta aynı şekilde her düşünme gücüne, her ‘teori’ ye de ilişkin bir haz vardır. Şüphesiz en hoş etkinlik en tam etkinliktir; haz da etkinliği tamamlayan bir unsur olarak yaşamdan ayrılamaz.²⁰⁷ Bu durumda, yaşamın mı hazdan ötürü yoksa hazzın mı yaşamdan ötürü tercih edildiği sorulabilir. Aristoteles bu sorunun gereksiz bir soru olduğunu; çünkü bunların birbirine bağlı olduklarını, birbirlerinden ayrılmadıklarını ileri sürer. Etkinlikten bağımsız haz oluşamaz ve haz, etkinliği tamamlayan bir şeydir. Etkinliği, etkinliğe özgü olan haz artırır; insanlar hazla etkinlikte bulduklarında her bir şeyi daha iyi değerlendirir, daha kesince iş görür, geometriden hoşlananların geometrici olması gibi, bu konudaki her bir şeyi daha iyi kavrarlar.²⁰⁸ Haz, amacı tamamlayan bir işleve sahipken nasıl kendisi amaç halini alır?

Acı, hem kötü hem de kaçınılması gereken bir şeydir. Acı, mutlak anlamda kötü olduğu için ya da insanı engellediği için kötüdür; bundan kaçan insan buna karşıt olarak “iyi” ye yönelecektir ki bu durumda acının karşıtı haz ile “iyi” aynı konumda olacaktır.²⁰⁹ İyi ile mutluluk arasındaki ilişki haz ve mutluluk arasında da kurulduğunda

²⁰⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1141 b 5-20.

²⁰⁶ a. g. e. 1143 b 20-25.

²⁰⁷ a. g. e. 1174 b 20-25 15-20.

²⁰⁸ a. g. e. 1175 a 15-35.

²⁰⁹ a. g. e. 1153 b 5-10.

hazzın iyi olduğunu, hazzın mutluluk olduğunu ileri sürmek mümkün müdür? Mutluluk tam ve mükemmel bir şey olduğuna göre hazzın da tam ve mükemmel olduğu söylenebilir mi, özellikle hazzın bedene ve dışa ait olanın hazzı olduğu düşünüldüğünde? Hazzı bir devinim, bir oluş olarak düşünenler oluşun tam olmayan yanını ve iyinin tam ve mükemmel olan yanını aynı şeye yani hazza yüklemişlerdir; tam olmayanla tamlık fikri aynı durum için nasıl olanaklı olabilir? “...*gelişigüzel bir şeyden gelişigüzel bir şey oluşmuyor, tersine nesne neden oluşuyorsa onda yok oluyor; haz bir oluş olsa, hazzın oluşu olan şey, acının yok oluşu olurdu.*”²¹⁰ Eğer hazlar acıdan bağımsız var olabiliyorlarsa hazlar oluş olamazlar. Bilgiye dayanan, duyumla ilgili olan bazı hazlar da acıdan bağımsızdırlar; koku alma, işitme, görme ile ilgili olanlar ile anılar ve umutlar gibi.²¹¹ Böylece iyi bir yaşam için hazzın gerekliliğini yadsımayan Aristoteles, en tam ve en mükemmel olan iyinin haz olmadığını göstermiş olur. Haz, kendisi bakımından tercih edildiğinde hazzın bir “iyi” olduğu kabul edilir; fakat sadece tercih edilmesi onun en yüksek iyi olduğunu göstermez.

Frankena, Aristoteles’i yorumlarken iyi ve mutlu bir yaşamın haz olmadığı düşüncesi üzerinde durmuştur. Haz, iyi ve mutlu bir yaşamı elde ederken ve gerçekleştirirken ortaya çıkan bir şeydir. İsteklerimizin nesnesi değildir; istediklerimizi elde ettiğimizde ulaştığımız doyum hissidir.²¹²

“*Hazzın en iyi olmamasının nedeni, onun bir amaç, bir son değil, bir akış, bir süreç olmasıdır.*”²¹³ Haz, hayvanların doğasında amaçlanan bir şeydir.²¹⁴ Hayvandan farklı olan insan için ise süreç içinde olan bir şeydir yani amaç değildir. Hazzın amaç olduğu yaşamlarda “iyi” hedeflenmediği gibi övülen bir eylem de değildir; bu nedenle yaşamında hazzı hedefleyenler haz düşkünleridir. Sırf yeme-içme hazzı ve cinsel hazlar için yaşamayı seçen biri bir köleden farksız, insan olmak ile hayvan olmak arasında bir yerdedir.²¹⁵

Arzular ve acılarla ilgili olarak kendi başına aşırı hoş şeylerin peşinde koşan kişi haz düşkün; ortası ise “ölçülü kişi” dir”²¹⁶ Ölçülülük ve haz düşkünlüğü, öteki hayvanlarla da ortak olan hazlarla ilgilidir. Bu bedensel hazlar kölece ve

²¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1173 b 5-10.

²¹¹ *a. g. e.* 1173 b 15-20.

²¹² Frankena, William *Etik*, (Çev. Azmi Aydın), Ankara: İmge, 2007, s. 159.

²¹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1152 b 20-30.

²¹⁴ Aristoteles, *Retorik* 1362 b 5.

²¹⁵ Aristoteles, *Eudemos’a Etik* 1215 b 30.

²¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1150 a 20.

hayvansaldırlar.²¹⁷ Dokunma ve tat alma duyuları hazların araçlarıdır ve bu duyu insan ve hayvanlarda ortak haz araçlarıdır. İnsanın hayvanla ortak olan bu yanı Aristoteles'in 'insan'ı bir hayvan olarak değerlendirmesine yol açmıştır. Haz düşünlüğünü araştırırken kullandığı "...haz düşkünlüğünün ilgili olduğu duyu en yaygın olanıdır; insan olarak değil, hayvan olarak bizde bulunduğu için haklı olarak ayıplanacak bir şey sayılıyor."²¹⁸ cümlesi de bunu gösterir. İnsan dokunma ve tat alma duyuları ile yeme, içme, cinsellik gibi hazları ile yaşayıp en çok bu hayvansal hazlardan hoşlanırsa bu yaşam hayvanca bir yaşamdan farksız olur. Şüphesiz yeme, içme, cinsellik insanlar için doğaldır ama "*rastgele yemek veya şişinceye kadar içmek, derece bakımından doğal olana göre aşırıya kaçır; çünkü doğal arzu eksik olanın giderilmesidir.*"²¹⁹ Bu nedenle doğal arzunun üstüne çıkıp aşırılığa kaçan haz düşkünlüğü erdem bakımından kınanır.

Nasıl yaşamını sürdüren her bir canlıya özgü bir iş varsa, insana özgü de bir haz vardır; çünkü eğer her haz etkinliğe bağlı ise her etkinliğe özgü bir haz olacaktır. Erdemli bir etkinliğe özgü doğru bir haz, kötü bir etkinliğe özgü ise eğri bir haz olur.²²⁰ Bu bakımdan hazzın iyi ya da kötü, doğru ya da eğri olarak değerlendirilmesi, eylemlerin amacı ve hareket nedeninin nihai amaçtan uzaklaşıp hazzın amaç olarak hedeflenmesi ile ilgilidir.

Ölçülü kişi hazlar arasında ortayı bulduğundan erdemli olandır. "*Kötü karakter ya da erdemli karakter kimi haz ve acıların peşinden koşmakla ya da onlardan kaçmakla oluşur.*"²²¹ O halde ölçülü kişi gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzular²²²; çünkü akli edilgin değil etkin olduğundan kendine hakim ve sağlam karakterlidir.²²³ Vahşi hayvanlara ölçülü ya da haz düşkünlüğü demememizin en önemli nedeni budur; çünkü onlarda ne tercih ne de muhakeme vardır. Hayvan, kendi eylemlerini düşünüp tartarak tercih edemez; bu nedenle hayvana erdemlerinden dolayı iyi ya da kötü hayvan denilemez. Oysa "*...kötü bir insan, bir hayvandan binlerce kez daha kötü şeyler yapabilir.*"²²⁴ Bir başka deyişle insan, hazlarda aşırılığa gider, hazlarının kölesi olursa tercih ettiği yaşam hayvanca bir yaşam olur; hayvan hayvanca

²¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1118 a 20-25.

²¹⁸ a. g. e. 1118 b 5.

²¹⁹ a. g. e. 1118 b 10-15.

²²⁰ a. g. e. 1175 b 25-30.

²²¹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1221 b 30-35.

²²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1119 b15.

²²³ a. g. e. 1145 b 10-15.

²²⁴ a. g. e. 1150 a 5-10.

yaşamayı tercih etmediği halde insan, hayvanca yaşamayı tercih ettiği için yaşar. Yaşam haz ve acıların birlikte olduğu bir yaşam ise insan, akli yanını kullanarak eylemde bulunup erdemi tercih edecektir. Çünkü haz, salt bir amaç olarak insan yaşamının ereği olamaz.

Ross'a göre hakiki insani hazların ne olduğunu ortaya koymak gerekir. Pratik bakımdan bilge insanın haz aldığı şeyler veya insana özgü olan işlev ya da işlevleri tamamlayan şeylerdir.²²⁵ Hayvanın işlevi ile insanın işlevi birbirinden farklı olduğundan iyileri de birbirinden farklıdır. Hayvanın iyi yaşamı haz yaşamıdır; insanın iyi yaşamı ise haz yaşamı değil, teoria yaşamıdır.

Özlem'e göre hayvansal düzeyde haz iyi, acı kötüdür. Bununla birlikte, hazla gelen yaşam, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, sadece hayvanlara özgü olmak durumundadır. Dahası haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi olmayıp, insanın sadece kendisine değil, kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır.²²⁶ İnsanın kendisinin dışındaki eylemler, bedensel olup sınırlı bir özellik taşır. Duyumları ve arzuları ile bedensel hazların peşinden koşan insanlar, tercihlerini hep hazdan yana kullanırlar. Oysa insana özgü hazlar, kendi etkinliklerini tamamlayan hazlardır.²²⁷ Bir yaşam biçimi olarak hedeflenen haz, bu nedenle insana özgü olmayan, insandan aşağı varlığa özgü olan bir yaşamıdır. Bu nedenle haz yaşamını yaşayan haz düşkünleri, eylemleri bakımından köledir.

Eylemler ya iştaha göre ya bir tercihe göre ya da bir çıkarıma – iştah, duyum, us – göre yapılır. Duyum, eylemlerde ilke görevi görmediğinden tek başına ne doğruya ne de eyleme gidebilir. Bu durumda eylemin ilkesi iştah ve akıl yürütmeye can bulan tercihlerdir. Yani iştah ve aklın etkinliği söz konusudur. Hazın kaynağında istek, tutku ve arzuların belirlediği iştah vardır.²²⁸ “*İştah, sadece hemen doyurulmak ister, çünkü şimdi duyulan haz, geleceği görmediğinden mutlak olarak hoş gibi veya mutlak olarak iyi gibi görünür.*”²²⁹ Bu nedenle insanlar iştahlanır ve hazlarının peşinden koşarlar. Hazın peşinden koşan insan, akli başındalıktan uzaklaşır; tıpkı çocuklar ve hayvanların haz peşinden koşması gibi. Çocuklar arzularına göre yaşarlar; uysal olmayan çocuk, ona yol gösterene boyun eğmezse, aşırılığa gidecektir. Çünkü hoş olana duyulan arzu

²²⁵ Ross, s. 267.

²²⁶ Özlem, *Etik*, s. 51-52.

²²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1176 a 25.

²²⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1223 a 25.

²²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 3/10 433 10.

doymak bilmez bir arzudur. Bir etkinlikte düşünce yoksa, etkinlik veya eylemin, iştah ve akıl dışında etkinlik nedeni olmadığından, iştah türü bir şey tarafından bir etkinlik haline getirildiği söylenebilir. Bu nedenle tüm hazlar erdemli değildir; kötü, kınanlar, zararlı hazlar da bunun göstergesidir. İnsanlar iradi eylemleri ile yani tercihleri sonucu övülür ya da kınanırlar. Övülen ya da övülmeyen veya kınanan eylemlerimizi tercihlerimiz belirliyorsa tercihlerimizi etkileyen şeylerin yani duyum, akıl ve iştahın konu olduğu her şey, insan yaşamının ve ahlakın da konusu olacaktır.

Bir eylemin ahlaksal bir eylem olması için bazı koşulları taşıması gerekir; bu koşullar eylemde bulunanın yani insanın koşullarıdır. Arslan, bu koşulları şöyle sıralar: Öncelikli olarak insanın eylemi bilerek yapması, sonra o eylemi seçmesi ve kendisi için tercih etmesi ve sonunda bu eylemin onun değişmez karakterinin bir ürünü olarak ortaya çıkması.²³⁰ Bir eylemin erdemli olduğu veya erdemli olmadığı onu yapanın bilinçli olarak diğer olanaklar arasından onu kendisi için tercih etmesine bağlıdır.

Aristoteles *Poetika*'nın onbeşinci bölümünde tragedya karakterinden yola çıkarak karakter erdemleri ile ilgili genel bir çözümlemeye gider. Ne türden olursa olsun insanın konuşması ve eylemleri belli bir istem yönünü gösteriyorsa o insanın bir karakteri vardır. Eğer istem yönü ahlak bakımından iyi ise o insanın karakteri ahlak bakımından iyidir;²³¹ iyi değil ise o insanın karakteri ahlak bakımından kötüdür. Karakter erdemleri ve karakter kötülükleri ise haz ve acılarla ilgilidir.²³² İnsanlarda pek çok bozulma ve sapkınlık olduğunun²³³ en önemli belirleyicilerinden biri haz yaşamı yani hazda aşırılık durumudur. Mutlu yaşamı hazda arayanlar, en yüksek etkinlik olan “iyi” den ve erdemden bambaşka bir hedefe yönelirler. En yüksek iyi, Aristoteles’in etik araştırmasında kendine yeter olarak en üstte yer alır; oysa haz, kendine yeter bir şey olmadığı gibi ruhun etkilenimi ile bağlantılı olduğundan erdem de değildir. Mutluluk bütün bir yaşamda görülen bir şey olduğundan, bedensel hazların peşinden koşan haz düşkününü, hakiki anlamda mutluluğu yaşayamayacağından haz yaşamı, en iyi yaşam olamaz.

Mutluluk, değerli ve kendisi amaç olan şeylerden olduğundan²³⁴ ancak değerli bir yaşam gerçek mutluluğu sağlayabilir. Yaşama değer veren, onu değerli ya da

²³⁰ Arslan, *İFT* 3, s. 254.

²³¹ Aristoteles, *Poetika* 1454 a, (Çev. İsmail Tunah), İstanbul: Remzi, 1999.

²³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1152 b 5.

²³³ a. g. e. 1176 a 20-25.

²³⁴ a. g. e. 1102 a 5.

değersiz kılan ise insandır. İnsanın işi tüm canlılarla ortak olan yaşamak ya da hayvanlarla ortak olan duyumlama olamaz. Eğer insana bir değer atfediliyorsa ya da “iyi insan”, “kötü insan” diye ayrımlar yapılıyorsa ve insana, diğer canlılardan başka bir alanda yer açılıyorsa, bu durum insanın erdemlerinden kaynaklanmaktadır.

Aristoteles’in araştırmasının amacı erdemın ne olduğunu bilmek değil, iyi olmaktır.²³⁵ İyi olmak da iyi bir yaşama karşılık gelir. İyi bir yaşam ise iyiyi bilen ve bunu yapabilen bir etkinliğin sonucudur. Bunun için de öncelikle “insan”ın olması gereklidir.

Kuçuradi’ye göre etik ilişkinin yapısını ve sorunlarını araştırmada tek ipucu, kişi eylemleridir.²³⁶ Eylemler, birer etkinlik olduğundan erdem, bir ereğin etkinliğidir. İnsanın ereği bu durumda erdeme uygun bir yaşamdır. “*İnsan, hiç olmazsa akıllı bir insan, her zaman bir ereğe ulaşmak için eylemde bulunur. Bu şey ise bir sınırdır; çünkü erek, bir sınırdır.*”²³⁷ Bir üst sınır olarak “insan için iyi”, kendi başına erek olan ve ahlaksal eylemlerin öykündüğü nihai bir erektir. Bu nedenle erdemli olmak, insanın nihai ve en yüksek ereğine hizmet eder.

Aristoteles doğadaki teleolojik düzenin ahlakta bir erek olarak mevcut olduğunu göstermeye çalışır. Nedensel düşüncenin değeri sonucundayken ereksel düşüncenin değeri uğraşın kendisindedir. Bilimsel düşünce için nedensellik kategorisi söz konusuken ahlaki düşünce için ereksellik kategorisi söz konusudur. Ereksel düşünce, doğal süreçleri doğüstü bir iradenin amacına bağlamaktadır.²³⁸ Bir başka deyişle erdem, iyi ya da mutlu yaşam rastlantısal değildir; bir amaç etrafında şekillenir. Erdem bedenın değil, ruhun bir erdemidir ve mutluluk da ruhun bir etkiliği olduğuna göre insansal erdemın amacı, amaç olan kendinde iyiye, mutluluğa ulaşmaktır.

İnsan, her ne kadar eylemlerin çoğu için bedenini bir araç için kullanmak zorundaysa da genelde, içinde aklın belirleyici rol oynadığı eylemleri yerine getirir.²³⁹ Yani erdemlere uygun yaşayan bir insan, tercihlerini enine boyuna düşünerek oluşturan insandır. Bunun yanında Özlem’e göre ahlaksal bir eylem; istençli, başkalarını gözetten bir eylemdir. Çünkü doğuştan yalnız bir insanın, başkalarına yönelik bir eylem geliştirmesi söz konusu olamayacağından yapıp ettiklerinde bir ahlaklılık

²³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1103 b 25.

²³⁶ Kuçuradi, *Etik*, s. 12.

²³⁷ Aristoteles, *Metafizik* 2/2 994 b 15.

²³⁸ Nutku, s. 36.

²³⁹ Aristoteles, *Protrepikos* B26.

olmayacaktır.²⁴⁰ İnsan, akıl yürütmeleri ile eylemde bulunurken bir başkasının varlığını da düşünür ve istencini eğitmeye çalışır. İstencini eğitmesi arzu ve iştahlarına karşı durabildiğini gösterir. Böylece insan, akli ile kendine egemen olabilir.

MacIntyre' a göre genel olarak erdemler, insanlara, işgal ettikleri toplumsal rollerinden dolayı değil, yalnızca insan olmalarından dolayı atfedilir. Hangi insansal niteliklerin erdem olduğunu belirleyen şey, bir *tür olarak* insan'ın amacı (*telos*)'dır. Aristoteles, erdemlerin kazanılması ve hayata geçirilmesini her ne kadar bir amacın araçları olarak görse de, bu araç-amaç ilişkisinin dışsal değil içsel olduğu açıktır. Eğer amaç, amaçların nitelendirilmesinden bağımsız olarak nitelendirilemiyorsa, o zaman, bir aracın verili bir amaca içsel olduğu söylenebilir. Nitekim Aristoteles'in anlayışında insansal-iyi-yaşam olan *telos* ile erdemler arasındaki ilişki de bu türden bir ilişkidir. Erdemlerin hayata geçirilmesi, kendi başına insansal-iyi-yaşamın hayati önem taşıyan parçalarından birisidir.²⁴¹

Özetle insanın, etik ve ahlaksal boyutta ne olduğunu tekrar ortaya koymak gerekirse;

1. Varlığı form-madde ilişkisi içinde değerlendiren Aristoteles, form ve madde arasındaki ilişkiyi, ruh ve bedene de uygular. Nasıl form, maddeye biçim veren ise; ruh da bedene form olandır. Ruh ve bedenden oluşan insan, madde ve formun birleşmesiyle oluşan bileşik bir varlıktır. Varlığı varlık kılan, *bir şeyi o şey yapan şey*²⁴² yani formudur; başka bir deyişle tözdür. Ruh-beden ilişkisinde bedene biçim veren ruh, aynı zamanda insanı insan kılan bir tözdür. Madde yani beden de bir tözdür; ancak öncelik ve sonralık bakımından form yani ruh, madde yani bedene göre, maddenin değişebilirliği de göz önüne alındığında, daha tam ve mükemmeldir. Fakat bu, her canlının mükemmel olduğu anlamına gelmez; çünkü onu mükemmel kılan başka unsurlar da vardır. Bu bakımdan tözsel bir varlık olan insanın sadece madde- form ilişkisi içinde ontolojik olarak ya da organizma olarak değerlendirilmesi 'insan' için eksik bir değerlendirme olacaktır.

²⁴⁰ Özlem, *Etik* s. 129.

²⁴¹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 273.

²⁴² Aristoteles, *Metafizik* 7/1 1028 a 10.

2. Her varlığın tözü onun mahiyetidir²⁴³; dolayısıyla insanın tözü yani formu insanı mahiyetli kılandır. Bir form olarak ruh, bitkisel, hayvansal ve insani olmak üzere üç kısma ayrılır. Birbirinden farklı yetileri olan ruhun kısımları arasında bir hiyerarşi vardır. En altta beslenme ve büyüme yetisi olan bitkisel ruh; onun üstünde duyumlama ve hareket etme yetisi olan hayvansal ruh; onun üstünde ise akıl yürütme, düşünme yetisi olan insani ruh yer alır. Bu hiyerarşinin her üst basamağı altındakilerin yetilerine de sahip olduğundan insan, bitkisel yanı ile beslenip büyüyen; hayvansal yanı ile duyumluyan ve hareket edebilen; kendine özgü yanı ile düşünüp tartabilen bir varlıktır. Bu nedenle “*Doğa bakımından insandan çok daha tanrısal başka nesnelere olsa da, dünyayı kuran açık nesnelere gibi, insan öteki canlılar içinde en iyisidir.*”²⁴⁴ Başka bir deyişle insan ruhu, gerek bitkilerde bulunan besleyici bölüm, gerek hayvanlarda bulunan iştahlayan ve imgeleyen bölüm gerekse akılsal bölümü taşıdığından insan, “*yeryüzünde bulunan canlıların en yücesi*”²⁴⁵ konumundadır.
3. Ruh, en basit olarak “... *hayvanların ilkesidir.*”²⁴⁶ Hayvanlar istek ve iştahlarına göre hareket ederken insan düşünme, yargılama ile hareket eder. Aristoteles’in insanı, akıllı bir hayvan olarak tanımlamasının en önemli nedeni budur. İnsan hareket ederken, eylemde bulunurken başka hiçbir türün yapmadığı muhakemeler yapar ve basit anlamda hayvan ilkesi olan ruh, akıl yetisi ile gerçek anlamda ruh olur. Çünkü “*Aklın işlevi, düşünmektir; demek ki insanlar için her şeyi değerli kılan şey, düşünme ve akıldır, zira diğer şeyler ruh için değerlidirler; ruh alanı içinde en değerli şey, akıldır; zira her şey akıl için vardır.*”²⁴⁷
4. İnsanın doğası, insanın ereği ile ilgilidir. Her eylem, her etkinlik ve her tercih iyiyi hedeflediğinden, insan da iyiyi hedefleyen bir varlıktır yani insan, iyiyi arzular ve hedefler. İnsan dışındaki hiçbir canlı iyi yaşam için iyiyi hedeflemezken insan bu yönü ile ayırt edici olur; çünkü tercih etmek, bilinçli bir eylem olarak, insanın etik boyutuyla ilgilidir.

²⁴³ Aristoteles, *Metafizik* 7/4 1029 b 13-15.

²⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1141 a 30.

²⁴⁵ Aristoteles, *Protreptikos* B16.

²⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 1/1 402 a 5-10.

²⁴⁷ Aristoteles, *Protreptikos* B24.

5. İnsan sadece bilen, düşünen bir varlık değil *praksis* bakımından eyleyen, yapan bir varlıktır. İnsanın tüm yapıp etmelerinin bir amacı vardır ve iyi, her şeyin amaçladığı bir şey olarak onun işlevinde tanımlanmıştır. İnsan, kendine özgü işlevleri olan bir varlıktır. Her varlık, doğasına uygun davrandığı yani her varlık formuna uygun olduğu sürece ereğini gerçekleştirir. Bu bakımdan insanı diğer canlı varlıklardan ayıran en önemli yanından biri işlevine bağlı yaşamasıdır. Çünkü insan, bitki ya da hayvan gibi tek işlevi yaşamak olan bir canlı değildir; insanın işlevi ruhun akla uygun, erdeme uygun etkinliğidir. Yani insanın işlevi ruhun akıllı yanıyla; ruhun gerçekleştirdiği etkinlik ve eylemlerin akla uygunluğu ile ilgilidir.
6. İnsan eylemlerinin ilkesi akıl ya da iştahdır ve erdemler de akıl ve iştah ile yapılan tercihli eylemlerdir. “*Cansız nesnelere ilke yalnız, canlılarda ise karmaşıktır; çünkü akıl ve iştah her zaman uyumuyor.*”²⁴⁸ Cansız nesnelere gibi hayvanlar da iştah ile yaşadıklarından akıl ve iştahın birlikteliğiyle oluşan bir karışıklık durumundan söz edilemez; o halde hayvanların da doğasının nesnelere gibi yalnız olduğu söylenebilir. İnsan ise akıl ve iştahın uyumsuzluklarının olduğu karmaşık bir varlıktır. Bir hayvanın ya da bir çoğunun değil, insanın akıl ile davranması sebebiyle “eyleme” mümkün olabilir.²⁴⁹ İnsan dışındaki varlıklar, kendi doğalarının dışına çıkamazken insanlar kendi doğalarından apayrı davranabilir; hırsızlık, zina gibi. İnsanın erdemliliği, bu bakımdan insanı ahlaksal bir varlık kılar. Böylece insan, rasyonel bir etkinlik olan düşünce erdemleri ve sorumlu bir varlık olmasını sağlayan karakter erdemleri ile ahlaksal bir öznedir. İnsan, kendi eylemlerini kendisi tercih ettiğinden “iyi insan” ya da “kötü insan” olmayı da kendisi tercih eder.
7. Düşünen bir varlık olan insan, tür olarak diğer canlılardan ayrılrsa da tek tek kişi eylemleri ve etkinliklerinde düşünce ve akıldan uzaklaşabilir. Özcan, bununla ilgili Aristoteles düşüncesinde “insan nedir?” sorusuna cevap aramıştır. Buna göre biri tür olarak insan, diğeri kişi olarak insana karşılık gelecek şekilde birbirinden bağımsız olmayan iki yanıtın verilebilmesi mümkündür. “*tür olarak insan nedir?*” sorusuna yanıt, insan ruhundan hareketle verilir; “*kişi olarak insan nedir?*” sorusuna ise yanıt, insanın tür olarak sahip olduğu olanakları hayata

²⁴⁸ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1224 a 20-25.

²⁴⁹ a. g. e. 1224 a 25-30.

geçirebilen kişilerin teorik ve pratik yaşantısına bakılarak verilir. Tür olarak insanın ayırt edici özelliği akla, bilime ve felsefeye sahip olmasıdır. Kişi olarak insanın ayırt edici özelliği ise akla, bilime ve erdemlere uygun bir yaşantı sürdürebilmesi, rasyonel bir tercihte bulunabilmesidir.²⁵⁰ Tür olarak insanın eylemlerinde erdem aranmaz; çünkü tür olarak yaşam ruhta meydana gelenler ayırımında olanaklara karşılık gelir ve erdemler olanakta olmaz. Erdemler huyda oldukları için ve tür olarak insan da ruhun olanak haliyle ilgili olduğundan “tür olarak insan”ın erdeminden söz edilemez. O halde erdem, “tür olarak insan”daki olanakların etkinliği olan kişi eylemlerinde aranmalıdır.

8. İnsan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır.²⁵¹ İyi ve mutlu bir yaşam insanın toplumsallığı ile olanaklıdır. Aksi takdirde toplumun olmadığı, tek bir insanın yaşadığı bir dünyada iyi, kötü, mutlu gibi değerlendirmeler yapılamaz. Bu bakımdan insanın toplumsallığı etik ve politikadan ayrı olamayacağına göre insan demek, iyi insan demektir.
9. Toplum içinde sıradan insanlar ve seçkin insanlar vardır.²⁵² Haz yaşamını tercih eden ve yaşamın kendisine odaklanan insanlar, insanca iyileri aramayan sıradan insanlardır. Sıradan insanlar haz yaşamını mutlu yaşam olarak kabul eden çoğunluğu oluştururlar. Seçkin insanlar ise düşünceye dayanan, erdemli yaşayan azınlıktır; buna karşın sıradan insan istek ve arzuları ile hareket eden, aşağı bir varlık olan hayvandan farksızdır. İyi ve kötü yaşam insanın tercihlerinde olduğundan sıradan insan, kötü bir yaşamı tercih eder. Seçkin insan ise düşünüp tartan, aklını kullanan, bilinçli, sorumlu yani erdem sahibi insandır; bu nedenle mutluluğa en yakın olan bir yaşamın öznesidir. Erdemin akla uygunluğu, seçkin insanın iyiyi hedeflediğini yani kendisi amaç olana yöneldiğini gösterir. Bu da insanı gerçek anlamda “insan” yapan şeyin akıl olduğunu tekrar gösterir ki seçkin insan, akla uygun yaşamı yani mutluluğu kendi doğasına uygun olarak yaşar. “...akla göre yaşam, mutlu yaşam.”²⁵³ olup sıradan insanın yaşamı gibi ya da çoğunluğun yaşamı gibi anlık değildir; bir sürece yayılmıştır. O halde sıradan insan, an gibi, haz gibi dışsal şeyler

²⁵⁰ Özcan, Muttalip *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim- Sanat, 2006, s. 119-120.

²⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097 b 10.

²⁵² a. g. e. 1095 a 15-30.

²⁵³ a. g. e. 1178 a 5-10.

tarafından belirlenen bir varlıkken; seçkin insan dışsal şeylerin denetimi kendinde olan, belirlenen değil belirleyen insandır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARİSTOTELES'İN SİYASET FELSEFESİNDE “İNSAN”

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in son cümlelerinde, insanca şeyler konusundaki felsefenin tamamlanması için bir gereklilik olarak politikaya köprü atar. Etik ve politikanın kendi aralarındaki bağlantısal ilişki, “insanın doğası” ve “insanın neliği”nin kendini açıklamasını mümkün kılmıştır.

Ross'a göre Aristoteles'in etiği toplumsal; politikası da ahlakidir. Aristoteles, etik bakımdan tek kişinin özü itibariyle bir toplumun üyesi olduğunu, *Politika*'da da iyi bir devlet hayatının yalnızca yurttaşlarının iyi hayatlarında var olduğunu ileri sürer.¹ Buna açıklık getiren Akarsu, devletin erdeminin, yurttaşların erdemine bağlı olduğunu vurgular. Aristoteles, daha *Nikomakhos'a Etik*'in başlangıcında devletin iyiliğinin bireyden daha büyük ve daha tam olduğunu göstermeye çalışmış ve bunu yaparken insanın ahlak yaşamını unutmamıştır. Devletin, insanın ahlak yaşamına nasıl hizmet ettiğini göstererek² insanı ahlak ve politika bakımından birer özne olarak tanımlamıştır. İnsan için iyi olanın ne olduğunu etik mümkün kılacaktır; yani politika, etiği de kapsadığından insanın ne olduğu erdem ve ahlakla; ahlakın ne olduğu da politikayla anlaşılacaktır.

İnsanın erdemli bir yaşama sahip olması ancak devlette ve toplumda söz konusu olabilir. Bu durumda politikanın amacı yurttaşların nasıl iyi ve bunun sonucu olarak nasıl mutlu kılınabileceğini araştırmaktır. Araştırmayı mümkün kılacak en üstün pratik bilim yani politika, bunu başarmanın yolunu aramaya koyulduğunda öncelikle etik ile ve etiğin sorusu olan iyi ile başlamış ve erdemlerin ne olduğunu araştırmaya koyulmuştur; çünkü Hacıkadiroğlu'nun da belirttiği gibi Aristoteles'te etik kişisel mutluluğu, politika ise toplumsal mutluluğu amaçlar.³ O halde bu araştırma, gerek politika gerekse etik bakımından “insan için iyi”yi ve bunun gerçekleştirilmesini hedefler.

Bütün insanlar tüm eylem ve etkinliklerinde iyiyi hedefler; o halde bütün topluluklar da iyiyi hedefler. Bu durumda tüm iyileri ve toplulukların en üstününü

¹ Ross, s. 220.

² Akarsu, s. 121.

³ Hacıkadiroğlu, Vehbi *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Cem, 2000, s. 271.

kapsayan en yüksek iyi hedeflenecektir ki bu, devlettir ve o topluluk türü de siyasaldır. Yani her devlet, iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluktur.⁴ İnsanların erdemli olmayla ilgili doğal yatkınlıkları, bir yurttaş olarak devlette ortaya çıkar. Yani devletin ereği bir bakıma insanları ahlak bakımından iyileşmelerini sağlayacak koşulları oluşturmaktır. Bu durum iyi yurttaş olmak ile iyi insan olmak arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu bir kez daha gösterir. Bu da aslında politika alanında sorulmuş her sorunun etik düşüncelerine dayandığını gösterir ki bu konuda araştırılacak ilk şey bu sebeple devlet ve onun bir öznesi olarak *zoon politikon*'dur.

3. 1. POLİTİK ÖZNE OLARAK İNSAN (ZOON POLİTİKON)

Aristoteles, *Politika*'da – insanın doğası, devletin doğası, kölenin doğası, yurttaşın doğası gibi – bazı şeyleri sık sık “doğası gereği” şeklinde ifade eder. Gerek ahlak gerekse siyaset felsefesinde sürekli “insan doğası”nın dillendirilişi, bütün insan varlıklarına uygun düşen belli bir takım davranış ve duygu kalıpları bulunduğunu önceden varsayar.⁵ Aslında bu, insandaki *entelekheia*'nın varlığını gösterir. Eğer bir şeyin doğası onun *entelekheia*'sını, ereğini gerçekleştirmesi ise insanın doğası da kendi ereğini gerçekleştirmesidir ve insanın ereğini gerçekleştirdiği eylem ya da etkinlik ancak, politik yaşamda devlette açığa çıkar ki bu da insanın toplumsallığı anlamına gelir.

İnsan, toplumsal bir varlıktır ve doğası gereği birlikte yaşamaya yatkındır.⁶ Doğal bir yeti olan birlikte yaşama yatkınlığı, temelde biri olmadan ötekinin etkinlikte bulunamamasına dayanır. Örneğin, üreme için erkekle dişinin birliğı zorunludur, çünkü öteki olmadan biri etkisiz kalır. Aslında bu, doğanın hayvanlara da bitkilere de verdiği, kendi benzerlerini çoğaltma isteğinden ileri gelmektedir yani düşünülerek yapılmış bir seçim söz konusu değildir. Başka bir deyişle erkekle dişinin birliğı nasıl doğal bir zorunluluksa insanların birlikte yaşamak için bir araya gelmeleri, bir birlik oluşturmaları da tıpkı bunun kadar zorunludur.⁷ Bu zorunluluk, sadece benzerlerini çoğaltma isteğinden gelmez; çünkü bu, hayvan ve bitkilerde de ortaktır; oysa insan, hayvan ve

⁴ Aristoteles, *Politika* 1/1, (Çev. Mete Tuncay), İstanbul: Remzi, 2008, s. 7.

⁵ Warburton, Nigel *Felsefeye Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma, 2000, s. 61.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1169 b 15-20.

⁷ Aristoteles, *Politika* 1/1, s. 8.

bitkilerden farklı bir varlık olarak ortak güvenliklerinin korunması için birlikte yaşamak yatkınlığına sahiptir. Böylece bu yatkınlık önce aile, sonra köylerin oluşmasını sağlamıştır. Bunlar insanın doğal, önemli fakat yetersiz olan ihtiyacını karşılamak, yani “salt yaşamak veya hayatını devam ettirmek” için oluşturduğu topluluklardır. Oysa iyiyi hedefleyen insan için “iyi”, sadece “yaşamak” değil, “iyi yaşamak”tır ve topluluklar iyi yaşamayı, yani insanın insan olarak erişmek istediği en yüksek iyiyi sağlamak bakımından yeterli değildirler. İnsanın insan olmak bakımından elde etmek istediği daha yüksek, en yüksek iyi ise ancak siyasal toplulukta, devlette gerçekleşir.⁸ Bu durumda kadın ve erkeği bir araya getiren doğal zorunluluk, yöneten ile yönetileni de aynı zorunlulukla bir araya getirecek ve çeşitli birlik türleri doğuracaktır. İnsan en yüksek iyiye ya da mutluluğa toplumda, sosyal bir düzende erişebilir. Toplulukları organize eden ise devlettir, bu nedenle mutluluğa ulaşmada devletler gereklidir. Ancak devlet, insanın oluşturduğu ilk birlik değildir. İnsanların ilk birliklerinin ne olduğu ve ilk toplumu oluşturan, insanları bir araya getiren ya da yatkınlığı etkinliğe dönüştüren şeyin ne olduğu araştırıldıkça insanın doğası da araştırılmış olacaktır.

İnsanları bir araya getiren sadece ihtiyaçları değildir; çünkü insanın toplumda yaşamak gibi doğal istekleri de vardır. Şüphesiz ihtiyaçlar doğrultusundaki ortak yarar, insanları bir araya getiren önemli bir etkidir; çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. Fakat doğal yatkınlıkları olmazsa ortak yarar için bir araya gelmeleri devlet gibi bir düzeni değil, düzensizlik ve kaos’u meydana getirirdi. Oysa devletin en önemli amacı iyi yaşamı sağlamaktır ve insanlar aile, köy, devlet gibi birlikleri, yaşamın kendisi için kurmakta ve sürdürmektedirler; çünkü insanlar, yaşamın kendisinde belli bir mutluluk ve canlı olmanın iyi bir şey olduğu duygusunu bulur.⁹ Yani insanların yaşamak için bir araya gelmeleri doğaldır; bunun yanında iyi yaşama arzuları da doğaldır. İnsanların iyi yaşama arzularını gerçekleştirdikleri devlet, insanın doğası gereğince siyasal bir varlık olduğunu gösterir.

Her şeyin amacı kendi doğasıdır; bir meşe palamudunun doğası gereği büyüyüp meşe ağacı olma eğilimi gibi insanlar da doğaları gereği sahip oldukları potansiyelleri, siyasal topluluklarda yaşayarak gerçekleştirme eğilimindedirler.¹⁰ Çünkü insan, siyasal

⁸ Arslan, *İFT* 3, s. 278.

⁹ Aristoteles, *Politika* 3/6, s. 79.

¹⁰ Arnhart, Larry, *Plato’dan Rawls’a Siyasal Düşünce Tarihi*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Ankara: Adres, 2004, s. 53.

bir hayvan (*zoon politikon*)'dır. Eğer insan doğası gereği, bir şehri, devleti olmayan bir kimse olsaydı; ya fazla iyi, ya fazla kötü; ya insanlığın altında ya da üstünde olacaktı¹¹ yani ya hayvan ya da tanrı olacaktı. Oysa insan, arılar gibi ya da sürü halinde yaşayan hayvanlar gibi topluluk içinde yaşayan bir canlı değil, iyi ile kötü; doğru ile yanlış; haklı ve haksız ayrımını görebilen bir varlıktır. Nitekim bir aile, bir köy ya da bir şehri meydana getiren şey de, bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktadır. Varlıklarını devam ettirmek için birlikte yaşayan insanlar, bunu devlette doğal yatkınlıkları ile gerçekleştirirken; devlet de iyi yaşamın sağlanması konusunda doğal bir zorunluluk olarak vardır.

İnsanın neden *zoon politikon* olduğu onun doğası ile ilgilidir. Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmadığına göre insanı da boşuna siyasal bir hayvan yapmamıştır. Bütün hayvanlar arasında sadece insan, dil ve anlamlı konuşma yetisine sahiptir. Konuşmak ve ses çıkarmak oldukça ayrı şeylerdir. Ses çıkarma yetisi öteki hayvanlarda da vardır, özellikle duydukları acı ya da hazzı anlatmaları bakımından.¹² Oysa insan dil ve anlamlı konuşma yetisi ile yargılarda bulunup birliktelik oluşturarak örgütlenmeler meydana getirebilmektedir. Bu bakımdan insan, konuşma kapasitesiyle donatılmış tek canlı olarak siyasal bir varlıktır. Haz ve acı hissine sahip olan ve bunu başkalarına bildirme düzeyinde olan arılar, eşek arıları, karıncalar ve turnalar gibi bazı hayvanlar vardır ki bunlar da bir bakıma siyasal canlılardır. Ancak insan, bunların dışında akli konuşma yetisi ile en siyasal hayvan olmaktadır. O halde siyasal yaşam, insanlar için doğaldır; çünkü bu yaşam, insan doğasının en ayırt edici özelliği olan konuşma ya da akıl kapasitesi niteliğindeki potansiyelin gerçekleştirilmesine izin verir ki bu da insan doğasının hem rasyonel hem de sosyal olduğunu gösterir. Başka bir deyişle insanlar için bir arada yaşamak demek sadece bedene ait şeylerin paylaşımı demek değildir, aynı zamanda düşüncelerin de paylaşımıdır.¹³ İnsanları bir arada yaşamaya iten şey eğer sadece bedene ait şeyler olsaydı, insanlar hayvandan farksız olurdu ve bu durumda devlet de ontolojik anlamını kaybederdi. Oysa ruhun akıllı yanına sahip insan, insan için iyiyi hedefleyen bir varlık olarak kendisini birlikte yaşamaya yönelten doğal bir *içgüdü*¹⁴ taşır ve bu içgüdü, insanı bir yandan doğal olarak siyasal bir varlık kılarken bir

¹¹ Aristoteles, *Politika* 1/2, s. 9-10.

¹² *a. g. e.* 1/2, s. 9-10.

¹³ Arnhart, s. 56.

¹⁴ Aristoteles, *Politika* 1/2, s. 10.

yandan da insanın siyasal bir topluluk içinde bulunmasını gerektirir. Bu durumda insanın doğasını gerçekleştirilmeye yöneldiği birliklerin doğası, insanın siyasal yanının açıklığa kavuşturulmasını daha mümkün kılacaktır.

Cassirer'e göre Aristoteles, toplumsal düzeni aşkın bir ilkeden değil, deneysel bir ilkeden çıkarmak zorundaydı. Devletin kaynağı, insanın toplumsal içgüdüdür. Bizi öncelikle aile yaşamına oradan da sürekli bir gelişme ile devletin tüm öteki ve daha yüksek biçimlerine götüren bu içgüdüdür. İşte bu yüzden devletin kökenini herhangi bir doğüstü olayla birleştirmek olanaksızdır. Toplumsal içgüdü, insanlarda ve hayvanlarda ortak olsa da oluşturduğu etkinlik sebebiyle insanda daha farklıdır. Çünkü bu içgüdü, özgür ve bilinçli bir etkinliğe dayanan, yalnızca doğal değil, aynı zamanda ussal da olan bir üründür.¹⁵ Bu da insanın ussal ve toplumsal yanının bir özelliğidir.

Devlet ya da şehir hem doğaldır hem de bireyden önce gelir; çünkü bütün, parçadan önce gelir. Nasıl ki bir el ya da ayak bedenden ayrıldığında işlevini yitirip ortadan kalkarsa ve bir bütün olarak beden, parçaları kendinden ayrıldığında kendine yeterli olamazsa; yani bütün olarak insan, nasıl parçalarından önce gelirse devlet de onun bir parçası olan bireyden önce gelir. İnsandan ayrı organların yitip gitmesi gibi devletten ayrı bir insan da işlevini yitirip, kendi kendine yetemeyecektir. *“İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisi ise, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur. Baş edilmesi en güç kötülük, silahlı olanıdır; insan her ne kadar silahlarını elinde tutarken anlayış ve erdeme yatkın olabilirse de, bunlara karşıt amaçlarla silahlarını kullanması çok kolaydır. Bu yüzden, erdemsiz insan varlıklarının en vahşisi, en adalet bilmeyenidir, cinsel tutkunlukları ve oburluğu bakımından da en kötüsüdür. Oysa, adalet devletin direğidir; çünkü siyasal topluluğun temeli hak'tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayrıacıdır.”*¹⁶ O halde devlet, yaşamak için ortaya çıkan ama iyi yaşam için var olan bir varlıktır. İnsanın hedefi “iyi” olduğundan ve insan, “iyi”yi devlette gerçekleştireceğinden devletin nasıl bir varlık olduğu araştırılmalıdır.

Devlet “... doğada varolan şeyler sınıfına”¹⁷ girmesi bakımından doğal bir varlıktır. *“Doğaya göre oluşan her şey, bir amaç için oluşur.”*¹⁸ ve bir şeyin doğası

¹⁵ Cassirer, s. 313.

¹⁶ Aristoteles, *Politika* 1/2, s. 10.

¹⁷ a. g. e. 1/2. s. 9-10.

¹⁸ Aristoteles, *Protreptikos* B13.

kendi ereğinin gerçekleşmesi anlamına gelir. Doğal bir varlık olan devletin de bir amacı vardır. Ve her varlık gibi devletin de amacı, işlevine uygunluğuyla gerçekleşebilir. İnsanın kendi doğasını gerçekleştireceği yer bu anlamda devlettir, site devleti (*polis*)’dir.

Devlet, insanların bazı temel ihtiyaçlarını veya doğal haklarını gerçekleştirmek için bir araya gelerek iradelerini ortaya koymak suretiyle tesis ettikleri bir sözleşme devleti değildir.¹⁹ Başka bir deyişle devlet, insanların iradeleri sonucu ortaya çıkan yapay bir birlik değil; insan için gerekli ve doğal bir birliktir. Buna açıklık getiren Barnes, toplum ile devletin doğal insana empoze edilmiş yapay bir şey olmadığını; aksine bizzat insan doğasının bir takım tezahürleri olduğunu ileri sürmüştür.²⁰ Ve nasıl ki insan doğası form ve maddeden oluşan bileşik bir şeye devlet de form ve maddeden oluşan bileşik doğal bir varlıktır.

Aristoteles, tüm araştırmalarında bileşik şeyleri artık bölünemeyecekleri kadar küçük parçalara ayırma yöntemini kullanan biri olarak bu yöntemi, devlete ve devletin kurucu öğelerine de uygulamıştır. Aile, köy gibi birlikler insanın kendi doğasını gerçekleştirmede devletten önceki basamaklardır.

İlk aile, erkeklerin, kadınlar ve kölelerle birleştirilmesinden meydana gelmiştir. Hesiodos’un ‘*ilk bir ev ve bir kadın edin ve bir öküz, sabana koşmak için*’ ifadesine katılan Aristoteles, ailenin oluşumunu benzer bir şekilde ortaya koyar. Doğa yasası uyarınca kurulan ve giderek büyüyen ilk toplumsal birliğin üyeleri Kharondas için ‘‘*Ekmek ortakları*’’; Giritli Epimenides için de ‘‘*Ahırdaşlar*’’ olarak ifade bulmuştur. Bundan sonraki aşama ise köydür. Köyler ailede olduğu gibi günlük gereksinmeler için oluşmuş bir topluluk değil, bunun da ötesinde bir amacın karşılanması için birçok evlerin birleşmesiyle meydana gelmiştir; bazı kimselerin bir köyün üyeleri için ‘*bir süttten emzirilenler*’ (*homogalaktēs*) demesi bundan kaynaklanır. Köyler, doğal bir süreç sonucunda daha çok akraba evlerinin eklenmesiyle oluşur. Ancak iyi yaşam için köyler de yeterli olmayınca, köylerin birleşmesiyle şehir ya da devlet (*polis*) yani son birlik ortaya çıkmıştır. Böylece yaşamın kendisini sağlamak için başlayan süreç, iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelerek süreci tamamlamıştır. Gerek ilk topluluklar gerekse şehir-devleti doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun

¹⁹ Arslan, *İFT* 3, s. 280.

²⁰ Barnes, Jonathan *Aristoteles*, (Çev. Bahar Öcal Düzgören), İstanbul: Altın, 2002, s. 118.

doğasının kendisi bir amaçtır. Amaç ve son ise en iyi olandır.²¹ Etikten bağımsız olamayan politikanın en yoğun hissedildiği yer, kendisi bir amaç olan iyinin toplumsal yaşamdaki düzenleyicisi olarak devlet ile ilişkisi olması bakımından burasıdır.

En iyi olarak hedeflenen şey mutluluk olduğuna göre devlet, insana mutluluğu sağlayacaktır. Mutluluk insana özgü iyilerin en önemlisi ve en üstünü²² ve ruhun erdeme uygun etkinliği olduğundan, devlet, insana erdemli olma koşullarını sağlayacaktır. Bu nedenle MacIntyre'a göre Aristoteles, “*en iyi şehir-devletin en iyi yurttaşlarının rasyonel sesi olmaya çalışır; çünkü Aristoteles'e göre, insansal yaşama özgü erdemlerin gerçekten ve tam olarak hayata geçirilebileceği tek siyasi yapı şehir devletidir.*”²³ O halde *polis*'in ya da devletin amacı, sadece insanların bir arada bulunmalarını sağlamak değil, yaşamaya değer bir hayatı da kurmaktır. Aksi takdirde hayvanlardan ve kölelerden de bir devlet kurmaları beklenirdi. Oysa bu imkansızdır; çünkü hayvanlar ve köleler özgür varlıklar değildirler ve onlar mutluluktan pay alamazlar.²⁴ O halde bir varlığın mutluluktan pay alması, onu “insan” kılan bir şeydir; çünkü mutluluk tercihli bir etkinliğin akılsal bir hedefidir. Devlet, bir yandan bu hedefin gerçekleşmesi yani insanın hedefine ulaşmasını sağlarken bir yandan da insanın doğasının tamamlanmasını olanaklı kılar.

Siyasal bir varlık olan insan, devlet düzeninde bir araya geldiğinde hayvansal yanını aşmış tinsel bir varlık halini alır; çünkü devlet, mükemmel ve kendi kendine yeten bir hayatı sağlamak için oluşturulmuş, amacı mutluluk olan bir topluluktur.²⁵ Yani amacı mutluluk olan bir toplumun birliği olarak devlet, insanın gerçek manada “insan” olmasını sağlayan bir varlıktır. Böylece devletin parçalarının, bir bütün olarak devletin doğası için ne anlam taşıdığı parça-bütün ilişkisinde açıkça görülmektedir. Ancak devletin doğasının daha doğru ortaya koyulması için devletin parçaları da parçalara bölünerek çözümlenmelidir. Bu doğrultuda ilk toplumsal birlikteliğe yani aileye bakmak gerekir; çünkü aile insanların, bir araya gelme içgüdüleri nedeniyle ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturdukları ilk birliktir. Ve Aristoteles, devletin ilk aşaması olan aileyi, aile yönetimi ve aile ekonomisi ile ele almaktadır.

²¹ Aristoteles, *Politika* 1/2, s. 8-9.

²² Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1217 a 20-25.

²³ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 222.

²⁴ Aristoteles, *Politika* 3/9, s. 83.

²⁵ Günay, Mustafa *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir: İlya, 2003, s. 29.

Bir aile en küçük parçalara bölündüğünde efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar olmak üzere üç çift ortaya çıkar. Bu üç ilişkiden her birinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini araştıran Aristoteles, bunların ilkinin anlatmak için “despotluk” sözünü; öteki ikisine de henüz kesin adları olmadığı için “kocalık” ve “babalık” olarak ifade eder.²⁶ Doğal bir süreçte toplumların bir araya gelme ve olgunluğa ulaşım devlet yaşamına kavuşması sürecinde aile, çeşitli parçaları olan ve her parçanın kendine özgü işlevi olan bir varlık olarak hem toplumsal bir birliğin hem de onu doğuran insan doğasının yönetme ve yönetilme yetilerini karşımıza çıkarmaktadır. Daha *Eudemos'a Etik*'te insan ruhu sebebiyle doğal olarak var olduğu ileri sürülen yöneten ve bir de yönetilen yanın varlığı²⁷, insan ruhu için yapılmış bir ayırım olsa da aile, köy ve devlette kendini siyasallaştırmıştır. Ruhun yöneten yanı bizzat kendi iken yönetilen yanı, dış şeylere bağımlılığı sonucu oluşur. Bu durumda insanın nasıl yaşayacağı sorusu, kendi dışı tarafından belirlenen bir varlık olarak aile içinde efendi ile köle ilişkisinde köle, koca ile karı ilişkisinde karı, baba ile çocuklar ilişkisinde ise çocuklar olarak ortaya çıkmıştır.

Kölelik ile ilgili iki perspektif vardır ve Aristoteles her ikisini de eleştirir. Buna göre bazı kimselere göre, efendilik etmek belli bir çeşit bilgiyi gerektirir ve bu bilgi, bir evi yönetmek ya da bir devlet adamı, bir kral olmak için gerekenden farksızdır. Bazı kimseler ise efendinin köleyi yönetmesinin doğaya aykırı olduğunu, bu ayırımın sadece bir uyuşmadan ileri geldiğini, çünkü efendi ile köle arasında aslında doğaları itibariyle bir farklılık bulunmadığını ve bu yönetim türünün zora dayandığını; bu sebeple de haksız bir şey olduğunu düşünür.²⁸ Köleliğin bu iki perspektifle ilgisi olmadığını göstermek için öncelikle kölenin doğasının neliği araştırılmalıdır.

Kölenin doğası yani işlevi, aile ekonomisi ve mülk edinmede yatar. Mülk ailenin, mülk edinme ise aile ekonomisinin bir parçasıdır; çünkü iyi bir yaşam hatta yaşamın kendisinin olması için belli bir düzeyde servetin olması gerekir; tıpkı sanatta olduğu gibi. Belirli bir sanat açısından uygun araçların var olması o işi yapmak için zorunludur. Araçlar cansız olabilecekleri gibi canlı da olabilir. Örneğin bir gemi kaptanı cansız bir dümen kullanır, fakat canlı bir adam ona gözcülük yapar. Bu durumda bir sanatta çalışan işçi, o sanat açısından, işin araçlarından biridir. Mülkiyet konusu için de

²⁶ Aristoteles, *Politika* 1/3, s. 11.

²⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1249 b 10.

²⁸ Aristoteles, *Politika* 1/3, s. 11.

aynı durum geçerlidir; çünkü mülk denen herhangi bir şey, bir kimsenin yaşamasını olanaklı kılan bir araçtır. O kimsenin mülkiyeti, malvarlığı ise, kölelerin de içinde yer aldığı, bu gibi araçların bir toplamıdır. O halde köle, canlı bir yaratık olduğu için, birçok araçlar değerinde bir araçtır.²⁹ Aslında araç-amaç ilişkisi Aristoteles'in metafiziğine dayanır. Buna göre egemen ve uyruk, amaç ve araç bağlantısı evrenin her yerinde ortaya çıkar. Ast olan, her yerde, kendisi için bir araç olduğu üst adına vardır.³⁰ Yani araç, amacın aracıdır.

Bu durumda köle, hem bir araç hem de bir mülktür. Köle, araçtır; ancak bir üretim aracı değildir. Çünkü *“yaşam üretim değil, eylemdir; onun içindir ki, mülkiyet konusu olarak köle, eyleme yarayan şeylerden biridir.”*³¹ Yani bizzat üretimin içinde bir makine olmayan köle, tamamen efendisinin mülkiyeti altındadır. Başka bir deyişle bir köle, efendisinin üretimini sağlayan bir köle değildir; efendisinin mülkiyeti olan ancak yaşamı kolaylaştıran bir işlevi yerine getiren bir mülktür. Efendi ise kölesinin efendisidir. Bu durumda *“doğadan kendi kendisinin olmayan, bir başkasına bağlı olan bir kimse, doğadan köledir; bir kimse bir mülkiyet konusu olursa, yani ayrı bir varlığı olan ve yaşama amaçlarına yararlı bulunan bir araç olursa, (o zaman) bir başkasının malı olur.”*³² Efendi ise bunun tam tersidir. Her varlığın işlevi, doğasına uygunluğu ise birini, doğası gereği köle olarak, birini doğası gereği efendi olarak kabul etmek için doğada bunların gerçekten olup olmadığının araştırılması gerekir.

Doğada birinin buyruk vermesi, bir başkasının ise söz dinlemesi olgusu ilkece karşı koyulamaz bir şeydir. İnsanlar daha doğdukları anda yönetecekler ya da yönetilecekler olarak ayrılmıştır. Birçok çeşidi olan yöneten-yönetilen ilişkisine, ortak bir birliği olan her şeyde ve her yerde rastlanır. Doğası olan her varlıkta özellikle de canlı varlıklarda görülür; örneğin canlı varlıklar akıl ile bedenden oluşur, bunlardan birincisi yöneten, ikincisi yönetilendir. Şüphesiz bedenin zihni yönettiği durumlar da vardır; ancak bu kendi içinde kötü ve doğaya aykırı bir şey olduğu için, kötü insanlarda ya da kötü koşullar içinde bulunan insanlarda rastlanır. Bu nedenle yapılan araştırmalar, yozlaşmamış ya da bozulmamış biçimlere dayandırılmalıdır.³³ Çünkü doğayı çözümlmek, doğaya uygun olanı çözümlmektir yani doğanın kendisinde doğal halde

²⁹ Aristoteles, *Politika* 1/4, s. 12.

³⁰ Jones, s. 443.

³¹ Aristoteles, *Politika* 1/4, s. 12.

³² *a. g. e.* 1/4, s. 12.

³³ *a. g. e.* 1/5, s. 13-14.

bulunan araştırma konusu olmalıdır; aksi halde doğa araştırması yanıltıcı sonuçlar içerir. Yönetme- yönetilme durumu akıl ve beden ilişkisinde yönetenin akıl, yönetilenin beden olduğu bir doğallık içinde bulunur.

Yönetme-yönetilme ilişkisinin görüldüğü başka yerlerden bazıları da efendinin, kölesini yönetmesi; devlet adamının, yurttaşlarını ya da kralın uyruklarını yönetmesidir. Aslında bütün bunlar ruh-beden bağlamında yapılan ayrımlardır. Akıl ya da ruh yönetici ilkeler; beden, duygu ya da tutku ise yönetici ilkeler ile yönetilen ilkelerdir. Aristoteles tam da bu konuda canlı varlıkların bazılarına üstünlük bazılarına aşağılık derecelendirmelerinde bulunur. Örneğin evcil hayvanlar, vahşi hayvanlardan; erkekler, dişilerden daha iyi ve üstündür. Bu nedenle evcil hayvanların, vahşi hayvanları yönetmesi; erkeklerin de kadınları yönetmesi daha yararlı ve iyidir, çünkü daha iyi olanların yaptığı iş ya da daha iyi olanlardan çıkan iş, daha üstün bir iştir. Aksi durum ya da ikisinin eşitliği ise hepsi için oldukça zararlıdır. Tüm insanlık için de genel olarak geçerli olan bu durum, kölelerin doğasını da açıklamaktadır. “...iki insan topluluğu arasında, zihinle beden ya da insanla hayvan arasında ki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenemeyecek olanlar, doğadan köledir.”³⁴ Bu nedenle bazı insanlar doğaları gereği özgür, efendi, yöneten; bazı insanlar ise doğaları gereği başkasına bağlı, yönetilen ve köledir. Bu nedenle efendilerin köleleri yönetmesi daha iyidir. Aslında tür olarak ikisi de “insan”dır; ancak köle, efendiye göre daha aşağı bir insandır.

Doğası gereği köle olan biri, bir başkasına bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir. Öteki hayvanlar, sahiplerine akıllarını kullanarak değil, söz dinleyerek hizmet ederler. Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkine benzer; yani köleler de efendilerinin sözünü dinleyerek hizmette bulunurlar. Bu nedenle hem hayvan hem de köle, özgür insanların bedensel gereksinmelerinin giderilmesinde yararlanılır; çünkü doğa, özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmıştır. Örneğin köleler, zorunlu kol işleri için yeterince güçlü olarak; özgür kişiler ise bu çeşit işler yapmayacağından dimdik yaratılmıştır. Fakat doğanın amacı böyle olsa da, terside sık sık görülmektedir. Özgür kişilere yakışır bir bedeni olan, ama zihni olmayan ya da zihni uygun olmakla birlikte

³⁴ Aristoteles, *Politika* 1/5, s. 14.

bir köle bedeni olan insanlar vardır.³⁵ Bu durumda bedensel özellikler ile zihinsel özelliklerin kıyaslamasını yapmak, efendi-köle ayrımının yapılmasında pek geçerli olamaz; çünkü zihnin nitelikleri beden niteliklerine göre zor belirlenir. Bu durumda bazı insanlar sonradan gelişen bedenleri sebebiyle ya da zihinleri sebebiyle köle ya da efendi olamayacaklarına göre bazıları doğaları gereği doğuştan özgür; bazıları ise doğaları gereği doğuştan köledir.

Doğal köleliğin yanında bir de yasalardan ya da uyuşumlardan ileri gelen kölelik vardır ki bunu Arnhart, “*geleneksel kölelik*”³⁶ olarak adlandırır. Savaşta ele geçirilen bütün ganimetler nasıl ki yasal olarak, onları kazananın malı sayılıyorsa köle de ganimet gibi savaşta kazanılabilir. Bu durumda adil olmayan bir savaşta her kaybedenin köle sayılması ya da köle olmayı hak etmeyen bir kimse için (soylu bir kimse gibi) köle deyiminin kullanılması yerinde olmaz. Bu nedenle, böyle insanlara köle denemez ve bu, doğadan köle olarak tanımlanamaz. O halde “...*bazı kimseler her yerde köledir, bazı kimseler ise hiçbir yerde köle değildir.*”³⁷ Yani doğası gereği köle olan her yerde köle; soylular ise her yerde soyludur. Bu nedenle geçek anlamda köle, doğası gereğince köle olandır.

Doğada biri yöneten, biri yönetilen ya da itaat eden gibi iki çeşit ilişkinin bulunması, otoritenin varlığını mümkün kılmıştır. Otoritesini kötü kullanan kişi ya da işini iyi yapamayan efendi, hem kendisinin hem de yönetilenin ya da kölenin çıkarına aykırı bir şey yapmış olur. “...*çünkü parça ile bütünü, ruhla bedenin çıkarları özdeşdir; köle ise bir anlamda efendisinin bir parçasıdır, onun bedeninin canlı, ama ayrı bir parçası gibidir. Yine bu nedenle, efendi ile köle doğadan bu ilişkiye uygun kılınmış olunca aralarında karşılıklı bir sevgi duygusunun bulunması faydalıdır.*”³⁸ Aralarındaki ilişki, doğal olduğunda hem dostturlar hem de çıkarları ortaktır; doğal değil de kanunlara dayandığında ise – tutsaklarda olduğu gibi – bunun tam tersi yani tek tarafın çıkarı söz konusu olur. Köle ile efendisi arasındaki dostluk, iki hür insanın dostluğu gibi bir dostluk değildir; çünkü aralarındaki sevgi, “*köle olarak köle*” ile efendisi arasında dostluk kurulmasını sağlayacak bir sevgi değildir. Köle ancak köle olarak değil, bir insan olarak değerlendirildiği zaman efendi, onunla dostluk kurabilir.³⁹

³⁵ Aristoteles, *Politika* 1/5, s. 14.

³⁶ Arnhart, s. 64.

³⁷ Aristoteles, *Politika* 1/6, s. 15.

³⁸ a. g. e. 1/6, s. 15-16.

³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1161 b 5-10.

O halde köle ve efendiyi ya da özgür insanı birbirinden ayıran Aristoteles aslında, tiranlıkta, “... *canlı bir araç*”⁴⁰ olan köleyi, hayvan gibi aşağı bir varlık olarak seçkin “insan”dan, yurttaştan ayırmıştır.

Ailede, ev yönetiminde, efendinin yönetimi despotik bir yönetimdir. Despotik yönetimde yapılan işler zorunludur ve kölecedir.⁴¹ Bunun dışında yönetme-yönetilme ayrımı babanın yönetimi ve evlilik ilişkisinden kaynaklanan yönetimde de kendini gösterir. Gerek kadın, gerekse çocuklar özgür kişiler olsalar da yönetilen konumundadırlar. Bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimi gibi siyasal bir yönetimdir; çocukları üstündeki yönetimi ise kralca bir yönetimdir. Bunun nedeni “insan” olarak kadının aşağı bir varlık olarak görülmesi, erkeklerin yönetimde dışıdan daha yetenekli olması tıpkı yaşlılar ve tam olgun olanların, yönetim bakımından, gençlerden ve toylardan daha yetenekli olması gibi. Çocuklar üstünde kralca bir egemenlikle yöneten baba, hem sevgiden hem de yaştan ötürü yöneticidir ve bu, krallık egemenliğinin ilk örneği olmuştur. Kral uyruklarıyla aynı soydan gelse de onlara karşı doğal bir üstünlüğü vardır; yaşlının gençle, babanın oğulla ilişkisi de böyledir.⁴² Kaynağında yönetme ve yönetilme ilişkisi bulunan ailede, tıpkı köle gibi kadın ve çocuk da yönetilen olarak; erkek, baba ya da efendi ise yöneten olarak sınıflanmıştır.

Efendinin köle üstündeki yetkesi, birincil olarak efendinin yararına ve ancak ikincil olarak kölenin yararına işler; ancak bu ilişkiyi sürdürmek asıl anlamda efendinin yararınadır, bundan dolayı kölenin sağ ve çalışabilir durumda olması gerekir. Bunun dışında bir adamın, karısı, çocukları ve ev halkı üzerinde yetkesi vardır; bu yönetim biçimine “ev yönetimi” denir. Bu, ya o yetkeye uyruk olanların faydası için kullanılır ya da atletin yetiştiricisinin, antrenörünün çalışmaları gibi bir yönetim, doğru olarak ve kendi içinde uyrukların faydasıdır, ancak dolaylı ya da rastlantıya bağlı olarak kendi yararınadır. Nasıl ki geminin dümenini tutan adam her zaman gemi mürettebatından biridir ve gemiye her yön verdiğinde geminin iyiliğini sağlarken geminin içindeki biri olarak aynı iyiliği kendisi için de elde ederse aynı şekilde ev yönetiminde, yöneten de uyruğunun faydasını dolaylı olarak yaşar. Bundan sonra ise siyasal yetke gelir. Devlet, yurttaşlar arasında eşitlik ve benzerlik temeline dayandırılmış olunca, bu yurttaşlar

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1161 b 5-10.

⁴¹ Aristoteles, *Politika* 3/4, s. 75-76.

⁴² a. g. e. 1/12, s. 26.

kendilerinin sırasıyla yetkeyi kullanmak, devleti yönetmek hakları olduğunu iddia eder. Ortak iyiliği amaçlayan anayasalar, bu yetkeyi mutlak adalete uygun olarak yönlendirmektedir; sadece yöneticilerin iyiliğini amaçlasalardı yanlış olurlardı. Özgür insanların birliği olan devlet, efendinin iyisi, babanın iyisi için değil özgür tüm insanların iyisi için vardır.⁴³ Eğer devlet, “insan için iyi”yi gerçekleştirecek bir varlıksa, ailede ya da köyde olduğu gibi köle, kadın ve çocuğa aşağı insanlar muamelesi yapılacak mıdır? Oysa insan, tür olarak insan ise yani tüm insanlar tek bir türün üyesi ise bir kısmının “daha insan”, bir kısmının “daha az insan” olduğunu belirlemek “insan için iyi” söz konusu olduğunda bunlardan birini dışlamaz mı?

Varlığa türsellik veren formdur. Kallias ve Sokrates maddesi bakımından farklı; ancak formu bakımından aynıdır.⁴⁴ Efendi ve köle, erkek ve kadın ya da yaşlı ve çocuk formu bir ve aynı olduğundan tür bakımından farklı değildir; yani erkek ve kadın arasındaki ayrım, biri “insan” olma, biri “insan-olmama” ayrımı değildir. Aristoteles, *Metafizik*'te varlıklar arasındaki türsel farklılıkların cinslere özgü değişik hallerden doğduğunu dile getirir; bu bakımdan “ayaklı” ya da “kanatlı” olmak farklı türleri meydana getirir de “beyaz” ya da “siyah” olmak farklılık meydana getirmez. Yani beyaz insan ve siyah insan arasında herhangi bir türsel farklılık olmadığı gibi efendi ve köle, kadın ve erkek, yaşlı ve çocuk arasında da türsel bir farklılık yoktur; kadın da erkek de tür olarak insandır.⁴⁵ Örneğin erkek, kadından tür olarak değil, aklını kullanabilmesi, muhasebe ve muhakeme yapabilmesi sebebiyle üstündür. Erkekle kıyaslandığında kadın, erkeğe göre aşağı bir varlık olsa da üstün olduğu yanları da vardır. Kadının üstünlüğü bedenle ilgilidir yani kadın güzellik, boy pos, ruhça kendine egemen olma özellikleri ile aşağılık olmayan bir varlıktır.⁴⁶ Bedenle ilgili dışsal şeyler köleler ve çocuklar için de sıralanabilir. Devlet, erdemli ve iyi yaşamı gerçekleştirmeye yönelik bir bütün olarak bunları da içine alır; ancak erdem, beden gibi dışsal şeylerin değil ruhun etkinliği olduğundan köle, kadın ve çocuklar doğaları uygun olmadığından siyasal yaşamda yöneten erkin dışında kalırlar. Yani “insan için iyi” ye ulaşma da sadece yönetilen olmak, işlevsellik bakımından etkisiz olmak demek midir?

⁴³ Aristoteles, *Politika* 3/6, s. 79-80.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik* 7/8 1034 a 5-10.

⁴⁵ *a. g. e.* 10/8 1058 a 5-25.

⁴⁶ Aristoteles, *Retorik* 1361 a 5-10.

Yöneten ve yönetilen ayrımının olduğu yerde, bir köle, kadın ya da bir çocuğun yani yönetilenlerin erdemleri yok mudur? Örneğin köle için cesaret, adalet gibi erdemlerden söz etmek yani kölenin ahlaksal sorumluluğu olan bir varlık olarak yüksek bir nitelik taşıması söz konusu olabilir mi? *Politika*'da bu soruya hem olumlu hem olumsuz olarak verilmiş iki cevap bulunur. Kölelerin erdemleri olduğunu söylemek özgür kişilerle köleleri ayırmamızı zorlaştıracak; erdemleri olmadığını söylemek de akıl yetisine sahip insan olarak köleyi, insan-olmayan olarak adlandırmak anlamına gelecektir. Bu ise kölenin ahlaksal bir varlık olup olmadığını araştırmada, araştırmacının işini güçleştirecektir.

Aristoteles yorumcusu olan MacIntyre'a göre Aristoteles felsefesinde erdemler, insansal iyiler olarak köle ve barbarlar için elde edilemez şeylerdir. Barbar, yalnızca Yunanlı olmayan demek değildir; aynı zamanda bir *polis*'i olmayan ve *polis*'i olsa bile siyasi ilişki kurma kapasitesine sahip olmayandır. Siyasi ilişkiler, özgür insanlar arasında var olan ilişkilerdir; başka bir deyişle, bir topluluğun aynı zamanda hem yöneten hem de yönetilen olan üyeleri arasında var olan ilişkilerdir. Özgür birey politik bakımdan, eş zamanlı olarak, hem egemenlik altında olan, hem de egemen olandır. Bu nedenle, siyasi ilişkiler içinde yer alma, itaat etme konumunda oluştan bir kurtuluştur. Özgürlük, erdemlerin hayata geçirilmesi ve iyinin gerçekleştirilmesinin önkoşuludur.⁴⁷ Efendisine bağımlı yani özgür olmayan kölede erdem aramak, hem siyasi ilişkiler içinde olmadığından hem de özgür eylemlerde bulunamadığından mümkün değildir. Kölede, erdem aranmaması onun "insan" olmadığı anlamına mı gelir? Her ne kadar köle, *evcil bir hayvan*⁴⁸ olsa da bir erdemi vardır. Erdemi olan her varlık ahlaksal bir varlık ya da ahlaksal bir özne değildir, tıpkı köle gibi. Kölenin erdemi işlevine uygunluğu ile itaat etmektir yani köle, efendisine hizmet ettiği ölçüde erdemli olacaktır.

Aynı soru, kadın ve çocuk için sorulduğunda bunların erdemli varlık olup olmadıkları onları "insan" olarak adlandırılmasını da gerektirmez mi? Bir kadının benlik-saygısının bulunması, cesur ve adaletli olması ya da bir çocuğun bazen yaramaz, bazen uslu olması ne anlama gelir? O halde kölenin, kadının ve çocuğun yönetilen olarak erdemden yoksun olduğu söylenemez; fakat onlarla aynı erdeme sahip oldukları da söylenemez. Yönetenin yöneten olarak erdemleri, yönetilenin yönetilen olarak erdemleri vardır. Örneğin, yönetenin öz-denetimi ve adaleti olmazsa, nasıl iyi

⁴⁷ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 237.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1095 b 20.

yönetecektir; ya da yönetilen erdemden yoksun olursa, nasıl iyi yönetilecektir? Yönetilen ahlak bakımından eksikse ve söz dinlemezse, ödevlerini nasıl yapacaktır? Dolayısıyla gerek yönetenin gerekse yönetilenin erdemden pay almaları gerekir.⁴⁹ Yönetilenin genel bir erdemi değil, her birinin ayrı ayrı erdemi vardır.

Nikomakhos'a Etik'te erdem sorgulaması ruhun bölümleri ile yapılmıştır. Erdemleri birbirinden farklı olan doğal egemen ile doğal uyruk, ruhtaki akıllı olan bölümle akıllı olmayan bölüm ya da yönetenle yönetici arasındaki ayırmadan kaynaklanır. Yani erdemlerinin farklı olması doğaldır; örneğin, özgür kişinin köle, erkeğin dişi, adamın oğul üstündeki yönetimi ya da egemenliği hep doğal ve ayrıdır; çünkü her birinde ruhun bölümleri bulunmakla birlikte, dağılımları ayrı ayrıdır. Örneğin, ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocukta ise daha gelişmemiştir. Bu, hepsinin erdemden ayrı ölçüde pay aldığını ve her birinin erdeminin kendi işinin gerektirdiği kadar olduğunu gösterir. O halde yönetende ahlak, erdem tam olarak bulunmalıdır; çünkü yöneten, ruhun akıl sahibi yanını kullanır. Köle, kadın ve çocuğun ise her birine uygun ölçüde erdemleri olmalıdır.⁵⁰ Bir köle, kendisi olmaksızın hiçbir insanın iyi yaşayamayacağı, boş zamanı mümkün kılan bir alettir, bir "eylem elçisi"dir. Köle, boş zamana sahip olsa bile iyi yaşamaya ve mutlu olmaya gücü yetmez; çünkü köle *akılyürütemez*, gerçek mutluluk olan bilme gücünden de yoksundur. Bu yüzden köle, özgür olsa bile mutlu olamayacaktır.⁵¹ Mutlu olamamak, erdemsizliği getirmez; çünkü erdem işleve uygunluktur ve kölenin de işlevi vardır tıpkı ailedeki kadın ve çocuklar gibi.

Kölenin erdemi, efendisine köle olmaktır, kadın için de durum benzerdir; kadının erdemi onun işlevidir. Çocukta durum biraz farklıdır; çünkü çocuk daha olgunlaşmadığından işlevi büyüme ve bu nedenle, onun erdeminden mutlak olarak kendisininmiş gibi söz edilemez. Çocuğun erdemi, ancak büyümesinin gelişmesine ve eğitici her kimse ona göre söz konusu olabilir.⁵² Yani aileyi oluşturan her parçanın ayrı ayrı erdemleri vardır. Bu parçalar bütün olarak ailenin parçaları; aile de bütün olarak devletin parçasıdır. Parçanın erdemi, bütünün erdemine hizmet ettiğinden aile de devlete hizmet etmektedir.

⁴⁹ Aristoteles, *Politika* 1/13, s. 27-28.

⁵⁰ *a. g. e.* 1/13, s. 28.

⁵¹ Jones, s. 444.

⁵² Aristoteles, *Politika* 1/13, s. 28.

Bertrant'a göre Aristoteles, devletin kaynağının ailede olduğunu gösterse de Sokrates ve Platon gibi, devlet ile aileyi birbirine karıştırmaz. Başka bir deyişle toplumun unsuru kişi değildir. Her ne kadar, kişi aileden çıkarsa da, kişiyi yalnız başına dikkate almak bir çeşit soyutlama olacaktır. Bu nedenle baba veya aile hükümeti, hiçbir zaman, muntazam bir devlete örnek olamaz.⁵³ Çünkü aile devletin ilk basamağı ama bizzat kendisi değildir ve devletin doğasında aile gibi birlik değil, çokluk vardır. Çokluk hem nicelik hem nitelik bakımından çokluktur; çünkü devlet farklı türden insanlardan oluşur. Devletin aileden üstün bir varlık olması onun içinde farklı insanları, çokluğu taşımasındandır; eğer bir olan çok olandan daha iyi bir birlik olsaydı en iyi birliğin aile olması gerekirdi; oysa devlet, aileden de iyi bir varlıktır. Bu durumda devletin doğası ve işlevinin ne olduğu, erdeminin olup olmadığı, yurttaşın devlette ne anlam taşıdığı gibi soruların cevapları aranmalıdır.

3. 2. YURTTAŞ İNSAN

Aristoteles'te insan bir *zoon politikon* olmaktan önce toplumsal bir varlıktır. Ancak insan dışında insandan başka birçok canlı da topluluk halinde yaşar. Bu durumda insanın doğasının ya da kendine özgülüğünün, onun toplumsallığında bulunduğunu söylemek eksik olacaktır; çünkü hayvanlarda da toplumsallık vardır. İnsan da hayvan gibi bir topluluğun üyesidir; fakat konuşma ve eyleme ile iyi yaşamı hedefleyen bir varlık olarak hayvandan ayrılır. O halde insan, topluluk olarak yaşayan bir canlıdan daha fazla bir şeydir ve insanın doğası ancak siyasal toplulukta, siyasal yaşamda araştırılarak serimlenebilir.

Aristoteles toplumsal yaşamı "*oikos*" ve "*polis*" yaşamı olarak ikiye ayırır. *Oikos*, yaşamın devamı için gerekli, ihtiyaçlarla ilgili olan aile yaşamı ya da özel yaşamdır; *polis* ise, insanın siyasal yaşamına karşılık gelen kamusal yaşamdır.

Oikos ve *polis* ayrımı ile ortaya konan ve güncelliğini her zaman sürdüren özel alan ve kamusal alan tartışmaları, insanın yaşam sınırlarını belirleme konusunda kimi zaman siyasal yaşamı, kimi zaman özel yaşamı üstün kılmıştır. Aristoteles'in yaptığı bu ayrımı değerlendiren Günay'a göre *oikos*'un varlığı, *polis* yaşamı için gereklidir ve aralarında birbirlerine indirgenemeyecek bir ilişki vardır. Örneğin siyasal ya da kamusal

⁵³ Bertrant, Alexis *Ahlak Felsefesi*, (Çev. Salih Zeki), Ankara: Akçağ, 2001, s. 153.

yaşamı, özel yaşama indirgemek, insanı hayvansal düzeye mahkum etmektir; oysa insan dil ve politik eylem yetileri sebebiyle hayvandan ayrı bir doğaya sahiptir. *Oikos* içinde kullanılan dil, arzu ve ihtiyaçların dili; *polis* içinde kullanılan dil ise insanı, siyasal bir varlık kılan dildir. Ahlak ve politika, dil ile oluşmuş eyleme dayandığından⁵⁴ insana, “insan” olma yolunu açan *oikos* yani özel yaşamı değil; *polis* yani kamusal yaşamıdır. Yani insanın doğasına uygunluğu, ahlak ve politikanın bir öznesi olarak kamusal alanda mümkündür.

Doğaya göre oluşan her şeyin bir ereği vardır ve eğer insanın ereği “insan için iyi” ise *oikos*, iyi yaşam için tek başına yeterli olamaz; çünkü *oikos*, tek tek insanların yaşamı ile ilgilidir yani bireyin sadece kendisini ilgilendiren alandır. “İnsan için iyi” ise etiği içine alan siyasal yaşamda yani *polis*’te görülebilir. O halde *polis*, insan yaşamında “insan”ın bir özne olarak konumlanmasını sağlayacaktır.

Oikos ve *polis* yaşamı arasında “iyi”ye en yakın yaşamı, yaşam önceliği olarak amacın ne olduğu belirleyecektir. Eğer “... iki şeyden biri bir amaç, öteki değilse, birincisi daha büyük olan iyidir.”⁵⁵ *Oikos* yaşamı, tercihen içinde bulunulan bir yaşam değildir; aksine zorunluluk ve doğaya bağımlılık alanıdır. Zorunluluk ve doğaya bağımlılığın olduğu yerde ise tercihli eylem söz konusu olamayacağından *oikos* yaşamı, hedeflenen bir yaşam olamaz. *Polis* yaşamı ise özgürlük ve istikrar alanı olarak tercihli eylemlerin olduğu bir yaşamdır.⁵⁶ Yaşamak değil, iyi yaşamın amaç olduğu *polis* yaşamı, bu nedenle *oikos* yaşamına göre daha büyük olan iyidir; başka bir deyişle *polis*, ahlakın işlevselliğini ve ahlakın sürekliliğini sağlayacağından *oikos*’a göre daha iyi bir yaşamdır.

İnsanın erdemliliği sadece kamusal yaşamda mümkün olabilir. İnsanın kamusal yaşamın öznesi olması yani yurttaş olması, erdemli yaşam sürmesiyle doğrudan ilişkilidir. Yurttaşın yaşamı iyi yaşamdır ve iyi yaşam, bedensel ve biyolojik yaşamdan dolayısıyla sıradan yaşamdan ayrıdır. Şüphesiz yaşamın zorunluluklarına egemen olmadan yaşam da iyi yaşam da olanaksızdır. Dolayısıyla öncelikle yaşamın zorunlu yanları karşılanmalıdır. Yaşamın zorunlu yanını oluşturan aile yaşamı ya da *oikos*, *polis*’teki iyi yaşam ve yurttaşların özgürlüğü için bir ön koşuldur. Yani Aristoteles’in

⁵⁴ Günay, s. 30.

⁵⁵ Aristoteles, *Retorik* 1364 a 5.

⁵⁶ Kalaycı, Naziye “*Aristoteles’in Siyaset Felsefesinden Günümüz İçin Çıkarımlar*”, Lapsus Güz: İstanbul, 2008, s. 40.

kamusal alan ve özel alana ilişkin ortaya koyduğu her şey, insanın siyasal bir varlık olmasından önce, toplumsal bir varlık olduğu ön kabulüne dayanır. O halde insan, önce toplumsal; sonra da siyasal bir canlıdır. Dolayısıyla toplumsal ve siyasal bir varlık olan insan, gerek aile ya da özel yaşamın; gerekse polis ya da kamusal yaşamın bir üyesidir. Polis, kamusal alanla aynı şeyse; yurttaş da kamusal alanın üyesidir.⁵⁷ O halde yurttaşın kim olduğunu, kimlere yurttaş denilebileceğini araştırmak, bir taraftan da kamusal alanın sınırlarını çizmek ve içini doldurmak anlamına gelir.

Politika'nın birinci kitabında *polis*'in, devletin doğal bir varlık olduğunu belirten Aristoteles, devletin ereğinin insan için iyi yaşamı sağlamak olduğu düşüncesini üçüncü kitapta açar. Aristoteles, devletin doğasını incelemek için devleti parçalarına ayırma yoluna gider ve çözümlenmeye de devleti meydana getiren yurttaştan başlar.

Yurttaşın ne olduğu, kim olduğu konusunda genel bir anlaşma olduğunu, ortak tanım olduğunu söylemek mümkün değildir; yani bir demokraside yurttaş olan bir kimse, bir oligarşide yurttaş olmayabilir. Bu nedenle bazıları yurttaşlığı sadece belli bir yerde oturmak olarak tanımlar; oysa belli bir yerde oturmak yurttaşlığı getirmez, eğer öyle olsaydı yabancılar ve kölelerin de yurttaş olması gerekirdi. O halde bir ülkede sürekli yaşayan insanlarla yurttaş tanımı yapılamaz. Bunun dışında bazıları, yurttaşlığı mahkemeye gidebilen, dava açabilen ya da dava edilebilenler olarak tanımlar. Oysa bu da çok geniştir; bir ticaret sözleşmesine, taraf olarak, giren herkes için mahkemeye gitme yolu yarı yarıya ya da tam olarak açıktır, bu nedenle bu da yurttaşlığın tanımını vermez.⁵⁸ Bazıları ise yurttaşı, hem babası hem anası yurttaş olan bir kimse olarak tanımlamaktadır; hatta ileri giderek yurttaşlığı birkaç kuşakta arayanlar da olmuştur. Oysa kuşak olarak geriye gidilerek yapılan bir tanımlama yurttaşlığı vermez; çünkü ilk yurttaşı yurttaş yapan şeyin ne olduğu sorusu hala cevaplanmadığından yurttaşlığın ne olduğu da tanımlanmamış olacaktır.⁵⁹ Böylece yurttaşın ne olmadığı ortaya koyularak neliğinin sorgulanmasının önü açılmış olmuştur.

Yurttaşlığın asıl anlamda karakteristik özelliği, hukuksal bir yönetim içinde yer alması ve yönetici topluluğa üye olmasıdır.⁶⁰ Bu anlamda devlet de yurttaşların bir anayasa içinde birleşmeleri anlamına gelir. Yani devlet, ussal ve sosyal bir etkinliğin

⁵⁷ Kalaycı, s. 40-41.

⁵⁸ Aristoteles, *Politika* 3/1, s. 70.

⁵⁹ *a. g. e.* 3/2, s. 71.

⁶⁰ Ross, s. 286.

bizzat kendisi olarak etkinliği yapanın yani insan olarak yurttaşlarının toplamıdır. Devletin özneleri olan yurttaş ise “...*bireysel var oluşun “kamusal” yüzüdüş.*”⁶¹ Yani yurttaşlık, bir *zoon politikon* olmanın zorunlu koşuludur.

Kamusal alanı oluşturan yurttaşların, bir arada yaşamalarını düzenleyecek ve belirli ilkeleri göz önünde bulunduracak normlara ihtiyaçları vardır. Bu nedenle devlet içinde yaşayanları örgütlemenin bir yolu olarak anayasalar meydana getirilir.⁶² Yurttaşların anayasası değiştikçe ya da ayrı bir türden oldukça devlet de değişir.⁶³ Bu durumda yurttaşın ne olduğu yönetim biçimine; devletin yönetim biçimi de yurttaşın anayasasına göre değişir. Yani yurttaşın en önemli ayırt edici yanı yargıya ve yetkeye katılması, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır.⁶⁴ Bu manzara yurttaşın, kamusal alanın belirleyicisi olarak merkezde yer aldığı, aynı zamanda birilerinin dışarıda kaldığının resmidir. Resmin dışında kalan “insan”ın konumunu belirleyen Şeyler ancak, resmin içini dolduran “yurttaş insan”ın araştırılmasından sonra açığa çıkacaktır.

Yurttaş basit anlamda devletin bir parçası olarak değil, bir “tür”ün üyesi olarak ele alınmalıdır. Bu durumda insanı devlette, toplumda diğer insanlardan ayıran yanının, onun doğasından mı kaynaklandığı sorgulanabilir; eğer yurttaşın tek bir doğası olsaydı, yurttaş her yerde, bütün devletlerde aynı Şekilde tanımlanmaz mıydı? Oysa çeşit çeşit devletlerin ve anayasaların olması, çeşit çeşit yurttaşların olduğunu hatta bir devlette “yurttaş” ve “iyi yurttaş”ın olması, “yurttaş”ın tür olarak “insan doğası” ile bağlantısını gösterir. Őöz konusu “insan doğası” olduğunda “iyi insan” ile “iyi yurttaş” arasındaki farkın araştırılması kaçınılmazdır.

İyi bir insanın iyiliğiyle, ciddi ve ödevine bağlı bir yurttaşın iyiliği aynı iyilik midir? Bir insanın iyiliği *Nikomakhos’a Etik* ve *Eudemos’a Etik*’te derinlemesine ortaya koyulmuştur. Bu nedenle bir yurttaşın iyiliğinin ne olduğu sorusu yanıt bekleyen bir soru olarak cevabını *Politika*’da bulmuştur.

Bir gemide birçok mürettebat vardır ve gemici de bunlardan biridir; tıpkı bir yurttaşın da topluluktan biri olması gibi. Mürettebattan her birinin kendi işlevi ve ona uygun bir adı – kürekçi, dümenci, gözcü vb. – vardır. Hepsinin ayrı ayrı bir işlevi olsa

⁶¹ Heywood, Andrew. *Siyaset*, (Çev. B. Berat Özipek, Bican şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla), Ankara: Liberte, 2006, s. 585.

⁶² Aristoteles, *Politika* 3/1, s. 70.

⁶³ a. g. e. 3/3, s. 73.

⁶⁴ a. g. e. 3/1, s. 70.

da aslında olması gereken bir iyilik türü yani hepsinin pay aldıkları bir işlev vardır ki bu, yolculuğun güvenli geçmesidir. Yolculuğun güvenliliği aynı zamanda mürettebattan her birinin de hedefidir. Benzer bir biçimde, birbirlerinden ne kadar ayrı olursa olsunlar, bütün yurttaşların hedefi de topluluğun, yani yurttaş olarak öğelerini oluşturdukları *politeia*'nın güvenliğidir. Onun içindir ki, yurttaşın iyiliği *politeia*'ya ilişkin bir iyiliktir ve birden çok *politeia* türü olduğu için de, iyi yurttaşın yalnızca bir tek yetkin iyiliği olamaz.⁶⁵ Yani bir yurttaşın iyi olması *politeia*'ya dayanır ki *politeia*, dar anlamıyla anayasa ve siyasal yönetim olarak çevrilebilir. Bu durumda en iyi anayasanın iyiliği, en iyi yurttaşın ya da tam tersi en iyi yurttaşın iyiliği, en iyi anayasaya mı tekabül etmelidir?

Bir devletin tamamen iyi ve ödevlerine bağlı insanlardan oluştuğu farz edildiğinde, böyle bir devlette herkesin kendisine düşen uygun işi yapması ve iyi yapması gerekir ki bunu iyi yapması da o işteki iyiliğine yani ustalığına bağlıdır. Oysa bütün yurttaşlar birbirinden farklıdır ve her yurttaşın, devlette farklı işlevleri vardır ki bu durumda her yurttaşın iyi yurttaş olduğunu söylemek olanaksızdır.⁶⁶ Çünkü bir şeyde “iyi” olmak, işlevine uygunluğu ile olur ve “yurttaş insan” her zaman işlevine uygun eylemde bulunmayabilir. O halde yurttaş, işlevine uygunluğu yani erdemine uygunluğu ile “iyi yurttaş” olur.

İyi bir devlet bütün yurttaşlarının iyi olmasına bağlıdır. Bunlar ayrı ayrı iyiler olabilir; çünkü bir devlet, birbirine benzemeyen parçalardan oluşur. Nasıl ki bir canlı yaratık ya da hayvan, beden ve ruhtan; ruh, akıl ve tutkudan; bir çift, koca ve karıdan, bir işyeri efendi ve kölelerden meydana geliyorsa bir şehir, bir devlet de bütün bunlardan ve hepsi ayrı ayrı, daha birçok şeylerden oluşur. Dolayısıyla, bütün yurttaşların iyiliği aynı değildir.⁶⁷ Hatta bir yurttaşla bir yöneticinin de iyiliği aynı değildir. Bir yöneticinin iyiliği ile bir yurttaşın iyiliği aynı olmadığına göre bunları iyi yapan işlevler farklıdır.

Devlette, buyruk vermeyi bilmek kadar söz dinlemesini bilmek, itaat etmek de iyi bir şeydir; nitekim iyi yurttaşlığın iyiliği de buradadır. Yönetenin iyiliği, yönetmede iyi olmak; yurttaşın iyiliği ise hem yönetmede hem söz dinlemede iyi olmaktır.⁶⁸ Ross'a göre yöneten ile yönetilenin erdemi birbirleri için gereksiz erdemler değildir. Yönetimle

⁶⁵ Aristoteles, *Politika* 3/4, s. 74.

⁶⁶ a. g. e. 3/4, s. 74.

⁶⁷ a. g. e. 3/4, s. 74.

⁶⁸ a. g. e. 3/4, s. 75.

ilgili bilgelik yalnızca yöneticiye özgüdür; ancak onun bütün diğer erdemleri yönetilene de ait olmalıdır.⁶⁹ Yönetilenin içinde yönetme yetisinin bulunması, onun örtük bir yönetici olduğunu gösterir ki bu, yönetilen bir yurttaşın potansiyel yönetici olduğu anlamına gelir. Şüphesiz iyi yönetmekle iyi söz dinlemek aynı şey değildir; ancak iyi bir yurttaşın hem yönetme hem yönetilme bilgi ve yeteneğinin olması gerekir. Bir yurttaşın iyiliğiyle anlatılmak istenen de budur.⁷⁰ İyi yurttaşın hem yönetme hem de yönetilme bilgi ve yeteneğinin olması insanın, yönetme ve yönetilme potansiyeli taşıdığı anlamına gelir. Yurttaşın erdemi ise yönetmekte ya da yönetilmekte olduğuna göre değişik biçimler alacaktır; bu durumda iyi yurttaş, yönetilmekte de yönetmekte de iyi olandır. Diğer insanlar tutkuları, duyguları ile eyleyen bir yönetici aklını kullanır.⁷¹ İnsan tutkuları bir vahşi hayvan gibidir; öylesine güçlü bu duygular sadece yönetilenleri değil, yönetenleri hatta insanların en iyilerini bile yoldan çıkarabilir.⁷² Her ne kadar yönetici, aklını kullanarak eylemde bulunsa da neticede, tür olarak “insan” olduğundan tutkularının esiri olabilir. Yönetici tutkuları ile yönettiğinde, yönetilenlerin yaşamı erdemden uzak hayvansal bir yaşam haline dönüşür. Yöneticinin akıldan yoksun eylemlerde bulunduğu ve siyasal yaşamda keyfiyetin hüküm sürdüğü topluluklarda birliğin, devletin en yüksek erdemi olan adalet ve adaleti gözetecek bir üst merciye gereksinim vardır ve bu üst merci yasalardır.

*“Yasanın kendisi bir çeşit düzendir ve iyi yasalar altında yaşamak iyi düzen içinde yaşamaktır.”*⁷³ İnsanı “iyi” kılan erdem; “iyi yurttaş” kılan ise yasalardır. *“...yasaya uygun şeylerin çoğu tüm erdemlerin buyruklarıdır.”*⁷⁴ Bu durumda yasaya uygun davranan erdemli de davranmış olur. Yasalar, erdeme uygun yapılmışsa iyi bir yurttaş aynı zamanda iyi bir insan olur; fakat erdeme uygun yapılmamışsa yasalara uyması bakımından insan, “iyi yurttaş olabilir ancak “iyi insan” olamaz.

Arnhart’ın da belirttiği gibi siyasal yaşama yönelik dürtülerin doyurulması, uygun koşullara bağlıdır. Bu koşulların güvence altına alınması da yönetici ve yasalar ile olanaklı hale gelir. Bu koşullar insanlığın siyasal eğilimlerine uygun olmadığında, insanlık açlık ve cinsellik şehvetinin tahakkümü altındaki vahşi canavarlara

⁶⁹ Ross, s. 288.

⁷⁰ Aristoteles, *Politika* 3/4, s. 76.

⁷¹ a. g. e. 3/4, s. 76.

⁷² a. g. e. 3/16, s. 103.

⁷³ a. g. e. 7/4, s. 203.

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1130 b 20-25.

dönüşebilir.⁷⁵ Yasalar, insanlığın “insan” olarak varlığını sürmesi bakımından devlette, yöneten kadar önemlidir. Yöneten dışında yurttaşın durumu da anayasaya bağlıdır. Aynı ayrı anayasaların varlığı, aynı ayrı yurttaş türleri anlamına gelir; bunların içinde tam anlamıyla yurttaş, yönetimde payı olan bir kimsedir.⁷⁶ Çünkü “*yurttaş, sadece bir şehir devletinin bir uyruğu ya da sadece şehir devletinin varlığı için bir araç değil, şehir devletinin bir üyesidir.*”⁷⁷ Bu üyenin temel işlevi ise kendi erdemine uygunluğudur. Bu durumda yurttaş, kendi işlevlerini yerine getirdiği ölçüde yurttaşlığın koşullarını sağlamış olur.

3. 2. 1. ANAYASALARI YAPAN VE ANAYASALARCA YAPILAN “İNSAN”

İnsanın ilk olarak ailede bir araya gelip devlete doğru ilerlediği süreç, doğal bir süreç olarak devleti bir araya getiren insanların da doğal olduğunun bir göstergesidir. Dolayısıyla devlet, insanın doğal yanının bir parçası ve insan doğasının bir oluşumudur. Devletler, toplumlar çeşit çeşit olduğuna göre insan doğasında da çeşitliliğin olduğu ileri sürülebilir mi? Veya hangi devlet biçimi ya da anayasa tam olarak insan doğasına karşılık gelir?

Anayasa çeşitli yetkelerin üstünde olan egemen yetkenin yani yurttaş topluluğunun bir örgütlenişidir. Örneğin, bazen demokratik yasalarda en üstün olan, halk ya da *demos*’ tur, bazı oligarşik yasalarda ise azınlıktır.⁷⁸ Çeşitli yetkelerin varlığından dolayı tek bir anayasadan değil, anayasaların çeşitliliğinden söz edilebilir.

Anayasalar yurttaşların toplamıdır. Birçok yurttaş topluluğu bulunduğu için birçok anayasa çeşidi de vardır. Doğru olduğu kabul edilen ve herkesin iyiliğini sağlamayı amaçlayan anayasa çeşitleri ve bir de bunlardan sapmalarla oluşan anayasa çeşitleri mevcuttur; bunlar egemenliğin bir adamın, bir azlığın ya da bir çokluğun elinde bulunacağı anayasalardır. Bir anayasa ister bir kişi, ister azlık, ister çokluk ile oluşturulsun; eğer devlet, ortak yararı sağlama amacı ile yönetiliyorsa bu anayasalar doğru anayasalardır. Buna karşın sadece bir kesimin çıkarı gözetiliyorsa, bu kesim ister bir kişi, ister azlık ister belirli bir kesim olsun, söz konusu anayasa bir sapmadır. Bu

⁷⁵ Arnhart, s. 61.

⁷⁶ Aristoteles, *Politika* 3/5, s. 77-78.

⁷⁷ Ross, s. 288.

⁷⁸ Aristoteles, *Politika* 3/6, s. 79.

sebeple doğru anayasalar ya ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi yani krallık; ya ortak iyiliği amaçlayan bir kişiden çok ama bir azlığın yönetimi yani aristokrasi; ya da ortak iyiliği amaçlayan yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim yani siyasal yönetim olacaktır. Doğru anayasalardan sapma krallıktan tiranlığa; aristokrasiden oligarşiye; siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden ise demokrasiyedir. Tiranlık tek yöneticinin çıkarını; oligarşi varlıklı insanların çıkarını; demokrasi ise yoksulların çıkarını gözettiği için⁷⁹ çoğunluğun çıkarını unutturan anayasalar, birer sapmadır. O halde doğru anayasalar, yurttaşların karakterlerinin ortak iyiye göre şekillendiği anayasalar; sapma anayasalar ise ortak iyinin olmadığı, bireysel ya da bir grubun çıkarları ile şekillenen anayasalardır.

Aristoteles'e göre mümkün olan tüm yönetim biçimleri içinde en kötü olanı, insanları köle statüsüne çeviren tiranlıktır.⁸⁰ Tiranlık, siyasal birlik üstünde despotça yürütülen bir monarşi biçimidir, tıpkı ailede efendinin, köleyi yönetmesi gibi. Egemen güç mülkiyet sahiplerinin eline geçtiğinde oligarşi; birikmiş bir serveti bulunmayanların, varlıksızların ellerine geçtiğinde ise demokrasi olur. Aslında bu durum, her yerde zenginlerin azlık, yoksulların çokluk olmasından dolayı öyle olmaktadır. Örneğin çoğunluk varlıklı olsa ve devletin egemenliğini elinde bulundursa; bu, halk kitlesinin egemenliği olduğu için demokrasi olmayacak mıdır? Ya da mülkiyete sahip olmayanların olanlardan sayıca daha az olduğu ama daha güçlü olduğu durumlarda devletin egemenliğini ellerinde bulundurmaları oligarşi değil midir? Bu örnekler, yapılan demokrasi ve oligarşi tanımlarının dışında bir tanım olarak önemli bir noktayı belirginleştirmektedir ki bu, anayasalar arasındaki gerçek ayracın mülkiyet olması gerektiğini, gücü elinde bulunanların oligarşilerde azlık ya da demokrasilerde çokluk olmalarının bir rastlantı olduğunu gösteriyor gibidir. O halde oligarşiyle demokrasiyi birbirinden ayıran gerçek, servetin varlığı ya da yokluğudur. Bu durumda siyasal güce sahip olmanın ekonomik güce ya da servete sahip olmaktan kaynaklandığı yerde, kişilerin sayısı ister çok ister az olsun bu, oligarşidir; mülkiyetsiz sınıf güce sahip olduğunda ise bu, demokrasiyedir.⁸¹ Yani siyasal gücü belirleyen esas şey servettir. Yönetim biçiminin servete göre belirlenmesi, o yönetim biçiminde "adaletsizlik"e karşın adaletin ne anlama geldiğini de gösterir.

⁷⁹ Aristoteles, *Politika* 3/7, s. 80-81.

⁸⁰ Heywood, s. 35.

⁸¹ *a. g. e.* 3/8, s. 81-82.

Kuçuradi'ye göre adalet özlemi, insanların en eski özelemlerinden biri; adaletin ne olduğu ise, en eski sorunlarından biridir.⁸² Platon'a göre adalet, yaşamda takip edilmesi gereken bir yol; Sokrates'te uğrunda ölmeye değer bir erdem yani sadece toplumsal değil aynı zamanda bireyi ilgilendiren bir erdemdir.⁸³ Aristoteles felsefesinde de bireysel bir erdem olarak vurgulanan ancak asıl anlamını toplumsallığında bulan adalet, devletin erdemidir. Devletin bu erdemi ne kadar öncelediği ise anayasalarına yansır.

Anayasaları oluşturan insandır ve herkes adaleti amaçlar. Devletlerin iyi ya da kötü modeller olarak tasnif edilmesi, onların "adalet" tanımlarından kaynaklanır. Her model, şu ya da bu çeşit adaleti gerçekleştirmeyi hedefler; fakat tasarladıkları adaletin tanımları muğlâktır. Örneğin çoğu insan, adaletin eşitlik olduğunu savunur; ancak kimler arasında eşitlik olduğu izafidir. Bu durumda demokrasi için adalet, eşitlik iken; oligarşi için eşitsizliktir. Ya da demokrasiden yana olanlar için hak, çoğunluğun üzerinde anlaştığı şey iken; oligarşiden yana olanlar için hak, "zengin ve elit" azınlığın üzerinde anlaştığı şeydir. Bunların doğruluk payı olsa da bütün bütün doğru değillerdir. Şöyle ki adalet, elbette eşitliktir ancak herkes için değil ancak eşit olanlar için eşitliktir. Yine adalet elbette eşitsizliktir; ancak herkes için değil eşit olmayanlar için eşitsizliktir.⁸⁴ O halde bir şeyin adalet olduğuna karar verirken "kimin için" olduğunu ve eşitlik ile eşitsizliği oluşturan şeyin "ne" olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir; bu yapılmadığı takdirde önemli hatalara neden olur. Çünkü insan, özellikle kendi çıkarları söz konusu olduğunda kötü yargıçlık yapar.⁸⁵ İnsan, eylemleri için tercihte bulunurken akılsal olanın dışında yani iştah ile hareket edebilir, hak'tan yana değil çıkarlarından yana davranabilir. Oysa gerçek anlamda adalet, insanın kendi çıkarı için iyi olan değil, toplum için iyi olandır; devletin temel erdemi olmasının temelinde de genel için iyi olması vardır.

Adaletsiz insan, yasaya uymayan, çıkarıcı ve eşitliği gözetmeyen insan; adaletli insan ise yasaya uyan, ortak çıkarı hedefleyen ve eşitliği gözetken insandır.⁸⁶ Adalet diğer erdemleri, kendinde taşıyan bir erdem olarak "başkası ile ilgili" olandır. İnsanın kendine iyi davranması da erdemdir; ancak başkasına erdemli davranması en büyük

⁸² Kuçuradi, İoanna *Adalet Kavramı*, Ankara: TFK, 2001, s. 39.

⁸³ Solomon, Robert C. *Adalet Tutkusu*, (Çev. Ertuğ Altınay), İstanbul: Ayrıntı, 2004, s. 96.

⁸⁴ Toku, Neşet *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs, 2005, s. 71.

⁸⁵ Aristoteles, *Politika* 3/9, s. 83.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1129 b 1-5.

erdemdir. O halde “*adalet, erdemın bir parçası değil, erdemın bütünüdür; karştı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür.*”⁸⁷ Yani adalet, iyiliğın ve kötülüğün toplumsal karşılığı olan erdemdir.

İyilik, bütün bilgi ve etkinliklerde amaçlanan erek olarak devletin ve yurttaşların etkinliklerinin de ereğidir. Devlette amaçlanan iyilik, bütün topluluğın iyiliğı olarak adalettir. Adalet dışında eşitlik hatta özgürlük de toplumda arzulanan iyiliklerdendir. Ancak bu iyilikler devletin tüm parçalarını eşit ya da özgür kılmaz. Bu, soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyet gibi özgür olan ve vergi veren yurttaşlar için geçerlidir. Zaten bir devleti kuranlar da yurttaşlardır; eğer bunlar olmasaydı kölelerden ve mülksüzlerden de bir devlet yapılabildi. Bu mümkün olmadığına göre özgür ve mülkiyet sahibi olmak, bir devletin oluşması için yeterli görünür; ancak yeterli değildir. Bunu tamamlayan ise adalet ve askerce yiğitlik erdemleridir. Bunların tümü var olmadan bir şehrin yaşamını ve işlerini devam ettirebilmesi olanaksızdır; “*özgür nüfus ve servet olmadan bir şehir hiç olamaz, adalet ve yiğitlik olmadan da iyi yönetilemez.*”⁸⁸ O halde erdem, iyi yaşamı sağlamak bakımından devlette, varlığı kaçınılmaz olandır.

Devlet, yurttaşların iyiliğini ya da kötülüğünü göz önünde bulundurmalıdır. Dolayısıyla bir devletin sözde değil, gerçekten devlet adını taşımaya layık olması için erdemleri tanınması ve bir amaç olarak peşinden gitmesi gerekir. Aksi taktirde devlet ortaklığı açıkça bir bağlaşma, bir ittifak olur; oysa devlet basit bir sözleşmeden ibaret ya da sofist Lykophon’un deyişiyile, “karşılıklı bir haklar güvencelemesi” değildir.⁸⁹ Eğer bir sözleşme olsaydı neyin sözleşmesi olacaktı? Yani devlet, sözleşmeyle bir araya gelen, sadece aynı yerde yaşayan ve mal ve hizmetlerin değış tokuşunu sağlayan bir topluluk olarak tanımlanamaz. Şüphesiz bir devletin var olabilmesi için bütün bunlar da var olmalıdır; fakat sadece bunların varlığı bir devletin var olmasına yetmez. Eksikliğın tamamlanması gerekir; bu durumda devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek için vardır. Nitekim, devlet için adalet, devletin iyiliğine ve yurttaşların ortak yararına olandır.⁹⁰ Başka bir ifadeyle devlet, bir bakıma iyi yaşamın garantisidir ve iyi yaşamak demek de mutlu ve soylu yaşamaktır.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1130 a 5-10.

⁸⁸ Aristoteles, *Politika* 3/12, s. 91-92.

⁸⁹ a. g. e. 3/9, s. 84.

⁹⁰ a. g. e. 3/13, s. 94.

Siyasal birlik olan devlet, sadece bir arada yaşamak için değil; soylu eylemlerde bulunabilmek için de vardır. Soylu erdemlerde bulunanlar ise siyasi birliğin niteliğine, iyiliğine hizmet etmektedirler. Buna en çok hizmet edenler – devlete öz iyilik bakımından, gerek özgür doğmuşluk gerek aile bakımından kendilerine eşit ya da kendilerinden üstün olan insanlara göre daha soylu erdemlerde bulduklarından – kendilerinden aşağı olanlara göre daha büyük bir pay hak ederler.⁹¹ Oysa hakkı gözeten yasalar, herkes için konur. Bu durumda daha büyük ya da daha aşağı pay almak, siyasi yaşamda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylerle yani “hak” ile yakınlığının bir ifadesidir.⁹² Devletin mutluluğu, toplumun da mutluluğudur ve devletin mutluluğuna doğrudan katkı sağlayanlar, bu sebeple daha büyük pay hak ederler. Hak yasaya ve eşitliğe uygun; haksızlık yasaya ve eşitliğe aykırı olandır.⁹³ Devlette adaleti, adaletsizliği; hakkı, haksızlığı gözetecek egemen güç yasaları oluşturur; bu nedenle bunların neye göre belirlendiği ve kimin elinde olduğu birbirinden farklılık gösterebilir. Bu halk mı; varlıklılar mı; iyiler mi; iyilerin en üstünü olan bir tek kişi ya da tiran olan bir tek kişi mi?

Aslında bunların her biri ile ilgili değerlendirmeleri *Politika*'da derinlemesine bulmak mümkündür; nitekim bu değerlendirmelerinin hepsi de ahlak ve erdemler ile ilgilidir. Örneğin en üstün yetkenin halka dayandığı düşünüldüğünde halkın her eyleminin adaletli olduğu söylenemez. Halkın sayı çokluğuna dayanarak zenginlerin malını mülkünü kendi arasında paylaşması adaletsizlik olmaz mı? Bu, her ne kadar egemen gücün kararıyla yapılmışsa da adaletli olduğu söylenemez; hatta devletin yıkılmasına bile neden olabilir. Böyle bir neden anayasaya uygunluğu açısından yasal olsa da adil değildir; çünkü sahibini yıkan, ortadan kaldıran bir şey, yasalara karşı olmasa da onun için iyi denemez. Zaten böyle bir şey adil de değildir; eğer adil olsaydı o zaman tiranın yaptığı eylemlerin de adil olması gerekirdi. Benzer mantığı her duruma uygulamak mümkündür. Örneğin toplumda, azların ve varlıklıların egemenliğinin adil olduğu düşüncesi onlar, çokluğu soyup mallarını yağmaladıklarında da adaletli olarak kabul edilecekler midir?⁹⁴ Bunun adaletli olduğunu savunmak önceki durumun da adaletli olmasını gerektirir. Bu durumda devletin egemen gücünün halkın ve

⁹¹ Aristoteles, *Politika* 3/9, s. 84-85.

⁹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1120 b 10-25.

⁹³ a. g. e. 1130 b 5-10.

⁹⁴ Aristoteles, *Politika* 3/10, s. 85.

varlıkların elinde bulunması kendi içinde güçlükler taşısa da eğer devletin egemenliği bunlara dayanmıyorsa “iyi”ye dayandığı nasıl söylenebilir mi?

Aristoteles’e göre devlete iyilerin egemen olması ve en üstün yetkeyi ellerinde tutması da sakıncalıdır; çünkü devlette sadece iyilerin egemen olması demek geri kalan herkesin anayasaya göre devlet görevlerinden uzak tutulması anlamına gelir. Devlet görevinde bulunmak şeref verici bir şey olduğundan sadece iyilerin egemenliği, diğer insanları devlet ve yönetimde şereften yoksun bırakacaktır. Aynı durum tiranlık için de söz konudur; yöneticilerin sayısı ne kadar azsa, yönetim şerefinden yoksun kalanların sayısı o kadar çoktur; bu nedenle tek bir insanın, en iyi bir adam olsa bile, devlette egemen olması diğerlerinden daha iyi değildir. Çünkü tek bir insanın zihni, her türlü düzensizlik ve etkilere maruz kalabilir; bu nedenle bir tek kişiye egemen yetkeyi vermek kötü bir şeydir.⁹⁵ Bu durumda egemen yetke en iyilerin az olduğu bir azlıktansa çoğunluğun egemenliğidir. Nasıl ki, herkesin katkıda bulunduğu bir şölen, tek bir adamın kesesinden verilen şölene oranla daha iyi ise; tek tek iyi olmasalar da çoğunluğun egemenliği, iyi tek bir egemenlikten iyidir. Her biri ayrı ayrı iyilik ve akıldan payı olan birçok kişinin bir arada bulunması birçok eli ve ayağı ve birçok kafası olan çok parçalı tek bir adam gibidir. Nitekim iyi adamın kitleden herhangi bir bireye üstün olmasını sağlayan da, eskiden ayrı ayrı olanların tek bir yerde toplanmasıdır.⁹⁶ Bütün ya da çoğunluk parça ve azlığa göre iyi ise çoğunluk başlı başına kötü olduğunda azınlık iyi olabilir mi? Oysa sadece yöneticilerin iyi ve mutlu olduğu bir devlet, ideal devlet olamaz. Eğer insan hayvandan daha canavarlaşabilen bir varlıksa böyle insanların birlikteliği sadece çoğunluk olduğu için iyi olabilir mi?

Eğer iyiler, yani iyi insanlar ve iyi yurttaşlar devlette çoğunlukta olsa, o zaman daha güç bir bozulmanın olduğu söylenebilir mi? Bu durumda tek bir egemen mi, yoksa hepsi de iyi olan sayıca geniş topluluk mu yöneten olup anayasayı oluşturmalıdır? Çokluk kendi içinde hiziplere ayrılma olasılığını taşıırken tek’in egemenliği böyle olamayacaktır. Buna karşın çoğunluk da “tek adam”dan aşağı kalmayan iyi ve ciddi insanlardan oluşabilir.⁹⁷ İster çoğunluğun egemenliğine, ister tek kişinin egemenliğine dayansın her anayasa insan doğasının, baskın olan yanının bir oluşumdur.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika* 3/10, s. 85-86.

⁹⁶ a. g. e. 3/11, s. 86-87.

⁹⁷ a. g. e. 3/15, s. 100-101.

İyi yönetim biçimleri olan krallık, aristokrasi ve siyasal yönetimin her birinde farklı insan anlayışları ortaya çıkar. Krallık, ilk yönetim biçimi olarak yöneten insan ve yönetilen insanı birbirinden ayırmıştır. Tek kişinin yönetimi olan krallık, insan doğasının akılsal yanına dayanarak devlet içinde akli yetileri olmayanları, onları kullanamayanları yani doğası gereğince köle olanları ve kadınları yurttaş olarak kabul etmez. Yurttaş olarak kabul etmemesi, “insan” olarak kabul etmediği anlamına gelmez. Ancak köleleri ve kadınları akli yetilerinden dolayı – çocukları da henüz gelişmediklerinden – daha aşağı insan olarak gördüğü açıktır.

Aristokrasi, “en iyilerin egemenliği” olarak iyi adam ve iyi yurttaşın bir ve aynı olduğu yönetim biçimidir. Yöneticilerin servete değil, liyakate göre seçtikleri bir anayasadır.⁹⁸ Yöneticilerin en iyilerden seçilmeleri gerektiği yine erdeme yapılan vurguyu gösterir. Bu aristokrasi, soy ya da zenginler aristokrasisi değil, yalnızca erdemliler aristokrasisidir.⁹⁹ Ve en iyilerin egemenliği olan gerçek aristokrasi, tek’in egemenliği olan krallıktan iyidir.¹⁰⁰ Soyluluk gibi doğuştan getirilen niteliklerle yöneten ve yönetilenin belirlendiği bir yönetim biçimi olarak aristokrasi, insan algısını soylu insan, soylu-olmayan insan olarak yine bir üstünlük, aşağılık şeklinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Yani krallık ve aristokrasi iyi yönetim biçimleri olsa da “insan”ın mutlak adalet ya da mutlak eşitlik içinde olduğu yönetim şekilleri değildir.

Arnhart’a göre Aristoteles, siyasal olarak en iyinin sadece teorik yanıyla ilgilenmemiş aynı zamanda en iyiye ulaşılmadığında, pratikte siyasal olarak neyin gerekli olduğu üzerine de düşünmüştür.¹⁰¹ Siyasal yönetime gitmesi bunun en açık göstergesidir; çünkü siyasal yönetim (*politeia*), pratikte uygulanabilirlik bakımından krallık ve aristokrasiye göre daha uygundur.

Politeia yani siyasal yönetim; çoğunluğu da azınlığı da; yoksulları da zenginleri de niteliksel üstünlüğü de niceliksel üstünlüğü de hatta düşüklüğü de birlikte gözetebilecek bir “orta yol” dur. Nasıl ki erdem bir “*altın orta*”dır ve mutluluk da erdeme uygun bir hayat sürdürmektir; aynı ilke devletlerin iyilik ya da kötülükleri için de kriter olmalıdır.¹⁰² Çünkü devlet de ailelerde olduğu gibi zengin, yoksul ve orta halli

⁹⁸ Aristoteles, *Politika* 4/7, s. 121-122.

⁹⁹ Toku, s. 69.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Politika* 3/15, s. 100-101.

¹⁰¹ Arnhart, s. 49.

¹⁰² Toku, s. 74.

ailelerden oluşur.¹⁰³ İki aşırılık arasındaki orta sınıf, devlette en istikrarlı ögedir ve yönetimler içinde değişikliği en az isteyenidir. Yoksullar gibi başkalarının malını mülkünü kıskanmadıkları gibi başkaları da onların malını mülkünü kıskanmaz. Bu nedenle, orta sınıfın ögeleri daha tehlikesiz yaşamlar sürerler; ne kendileri başkalarına karşı ne de başkaları onlara karşı düzen kurar. Birbirine benzer ve eşit insanlardan oluştuğundan¹⁰⁴ en güvenli toplumlar anayasal yönetimde mümkündür.

Siyasal yönetim, oligarşi ve demokrasinin bir karışımıdır.¹⁰⁵ En karakteristik özelliği yurttaşlıkta hem zenginlik hem de özgürlük durumunu hesaba katmasıdır. Bu hesap, birini ön plana çıkarıp diğerinin dışlandığı bir hesap değil, iki durum için de orta olanın hesabıdır. Bu yüzden aşırı uçtaki partiler arasında dengeyi koruyabilen orta sınıfa mensup bir yurttaş topluluğuna sahip olan şehir devleti mutludur. Orta sınıf, karşıtlarının oluşturduğu bir koalisyondan korkması gerekmeyen tek sınıftır; çünkü zengin ve yoksul, orta sınıfa her zaman birbirlerine güvenebileceklerinden daha fazla güveneceklerdir.¹⁰⁶ Prelot ve Lescuyer'ın eleştirisini aktaran Ağaoğulları, demokrasi ve oligarşi gibi iki sapma yönetimin karışımından doğru bir yönetim olan siyasil yönetimin çıkmasını mantık bakımından tutarsız bulanlara cevap verir. Buna göre siyasil yönetim iki sapma anayasanın doğru yönlerinin birleşmesi ile ortaya çıkar. Oligarşiden sınırlı mülkiyet koşulu ilkesi, demokrasiden de yurttaşların siyasil katılımı ilkesi alınmıştır. Bir orta sınıf yönetimi oluşu buradan gelir; çünkü zengin ve yoksul sınıf birbirine karılmıştır.¹⁰⁷ Bu bakımdan siyasil yönetim ile yönetilen devletlerde orta sınıf devletin tabanını oluşturur ve insanlar arasında ciddi farklılıklar olmaz. Ortanın olduğu yer, yaşamak için en makul olan yerdir; bu nedenle ortanın egemen olduğu devlet ya da anayasa, iyi yönetilme olasılığının en fazla bulunduğu yerdir. Kurgusu “ortayol” olarak geliştirilen bu sistemde bir anarşizmden söz edilemez; aksine toplumsal ve siyasil düzenle uyum söz konusudur.

Yönetim biçimi ya da anayasa devletin formudur.¹⁰⁸ Nasıl ki her madde bir forma sahipse ve her canlı, form ve maddeden oluşan bileşik bir varlıksa devlet de

¹⁰³ Aristoteles, *Politika* 4/4, s. 113.

¹⁰⁴ *a. g. e.* 4/11, s. 127-128.

¹⁰⁵ *a. g. e.* 4/8, s. 122.

¹⁰⁶ Ross, s. 299-300.

¹⁰⁷ Ağaoğulları, *Mehmet Ali Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge, 2002, s. 371.

¹⁰⁸ Arnhart, s. 68.

anayasa ve yurttaşlardan meydana gelen bileşik bir varlıktır. Bu durum, devletin organizmacı bir perspektife indirgenmesi değil metafiziğe dayanması anlamına gelir.

Anayasalar da gösteriyor ki hiçbir devlet tek bir varlık değildir ve hepsi birçok parçalardan meydana gelir. Eğer devlet ve anayasa biçimleri yerine hayvan yaşamının biçimleri araştırılsaydı öncelikle her hayvanın yaşamak için zorunlu olduğu öğeler sorgulanırdı. Bu zorunlu öğeler arasında, duyum organlarını, besin alma ve özümleme organlarını, yani ağız ve mideyi, ayrıca hayvanın hareket etmesini olanaklı kılan vücut parçaları sayılır ve bu parçalarının her biri çeşitli yollarla birleştiğinde ayrı ayrı birtakım hayvan türlerini meydana getirirdi. Böyle oluşmuş her türlü birleşim ise birleşim sayısınca hayvan biçimlerini ortaya çıkaracaktır. Bu, anayasalara uygulandığında devletlerin de birçok parçaları olduğu gösterilmiş olur. Bunlar;

1. Yiyecek üretimiyle uğraşan halk kitlesi yani toprağı sürenler, Çiftçiler,

2. *Banausoi* denilen sınıf, yani bir şehrin işleyebilmesi için zorunlu uğraşları izleyenler ki bunlar da mutlak olarak zorunlu işleri yapanlar yani esnaf ve daha yüksek bir konfor ya da kültür düzeyine hizmet edenler yani zanaatkarlar diye iki türdür.

3. Zamanlarını, toptan ve perakende alışverişle geçiren kesim yani tüccarlar,

4. Belli bir ücret karşılığı çalışanlar yani işçi kesimi,

5. Şehri savaşta savunacak sınıf yani askerlerdir.¹⁰⁹ Aslan, *Politika*'ya dayanarak bunların dışındaki paçaları ise şöyle sıralar:

6. Adalet dağıtanlar yani yargıçlar sınıfı,

7. Devlete malları ve mülkleri ile hizmet edenler yani varlıklılar sınıfı,

8. Yönetmel işlerle uğraşanlar yani yönetici sınıf.¹¹⁰

Devlette bulunan bu sınıflar, adalet ve erdem ile hareket ettikleri sürece bir arada yaşayabileceklerdir. Devlet en yüksek iyinin, insan için iyinin gerçekleşmesinde bir araçtır ve “...bir şehrin anayasası, gerçekte yaşama biçimidir.”¹¹¹ Buna göre ideal anayasaya göre ideal devlet, iyi adam ve iyi yurttaşın aynı olduğu devlettir; o halde ideal devlette yurttaşlar gerek etik gerekse siyasal bakımdan erdemli insanlardır. Bu nedenle mutluluk, ancak ideal devlette yaşanacaktır. Yani ideal devlet, yurttaşları için boş zaman oluşturarak onların en yüksek yaşamı yani teoria yaşamını sağlayan devlettir.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika* 4/4, s. 114-115.

¹¹⁰ Aslan, *İFT* 3, s. 299.

¹¹¹ Aristoteles, *Politika* 4/11, s. 127.

“Boş zaman, kendi içinde çalışma ve iş yaşamının olmadığı mutlu bir varoluş anıdır; insana kendini tamamlama olanağı sağlar.”¹¹² İnsanın kendini tamamlama düşüncesi, insanın eksik bir varlık olup olmadığı sorusunu akla getirir; çünkü insanın, eksik bir varlık olarak kabul edilmesi, onu kendini tamamlamaya yöneltebilir. Fakat özellikle vurgulanan *tamamlama* fiziksel ya da biyolojik bir şeyin tamamlanması değil, insanın ereğine ulaşması ve ereğini gerçekleştirmesi anlamında bir tamamlamadır ki bu da boş zamanı gerektirir. Boş zamanı sağlayan ise toplumsal, siyasal yaşamdır; o halde insan, toplumsal yaşam içinde, devlette mutlu olabilir.

Devlette mutlu bir yaşamın olanaklılığı insanın bedensel varlığı, akli ve ahlak ya da erdemine bağlıdır. Ancak bunların önemi konusunda görece düşünceler vardır. Kimileri mutluluk için belirli bir ölçüde iyilik, yetenek ve kişilik sahibi olmanın yeteceğini, fakat servet, güç, mülk, ün ve benzerlerinin ardında koşulmasına konulmuş bir sınır bulunmadığını sanırlar. Oysa bunlar dışsal şeylerdir ve insanların erdemleri kazanmaları ve sürdürmeleri mal-mülk gibi dışsal şeyler sayesinde olmaz, aksine bunları erdemden kendisi sağlar.¹¹³ Mutluluk, erdeme uygun olandır; dışsal şeylere değil. Dışsal şeylerden duyulan ancak anlık haz olabilir ki haz ve mutluluk arasında belirgin fark vardır. Dışsal şeylerde aranan hazlar, özellikle ölçüsüzce olanlar, toplumda acı ve zarara yol açabilir. Bu ise insanların bir arada yaşama ereğine terstir; çünkü insanlar *eudaimonia*'ya ulaşmayı hedeflerler. Bu bakımdan toplumda zenginlik, ün gibi dışsal şeyler sadece amaca ulaşmada kullanılan araçlar olabilir.

Bir şey araç, bir başkası da amaç olduğu zaman aralarında biri etkin, öteki edilgindir.¹¹⁴ Dışsal şeyler, edilgin olduğuna göre etkin olan, akıldır. Akla ait şeylerde ise, durum haz yaşamını andıran dışsal şeylerle ilgili değildir. Dışsal şeylerin aşırısı, toplumda istenen bir şey değilken akla ait şeyler tam tersine aşırı olabilir hatta aşırısı daha çok yararlıdır. Kendi aralarındaki ilişkileri ile değerlendirildiğinde akılsal şeyler, devlette hem mal ve mülkten hem de bedenden üstün olacaktır. Bu durumda akli, maddi şeyler için istemek değil tam tersine maddi şeyleri akıl için istemek devletteki doğru ve akıllı insanlara işaret edecektir.¹¹⁵ Erdem, akla uygun bir etkinliktir ve eğer devlet, dışsal şeylerden ziyade akılsal şeyler ile yönetiyor ve yönetiliyorsa o devlet erdemli bir

¹¹² Kalaycı, s. 42.

¹¹³ Aristoteles, *Politika* 7/1, s. 196.

¹¹⁴ a. g. e. 7/8, s. 209.

¹¹⁵ a. g. e. 7/1, s. 196.

devlettir ve erdemlilerin devletidir. Erdemli bir devletin yurttaşları aynı zamanda mutludurlar.

Bir devlette yaşayan herkesin mutluluğu ve iyiliği mümkün müdür? Aslında bu, olanaksız bir şey değildir. Eğer devlet ya da anayasa iyi ve mutlu olmalarını sağlayan koşullara sahip ise herkesin iyi ya da mutlu olması beklenebilir. Bu koşullar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır. (Bu koşullar haz, siyaset ve teoria yaşamına karşılık gelir.). Doğa derken bir insanın insan olarak doğması kastedilir; yani kendisinde bir insan vücudu ve akıl olmalıdır. Belli birtakım niteliklerle doğmuş olmakta hiçbir zarar bulunmayabilir, çünkü alışkanlık ve eğitim bunlarda değişikliklere yol açar. Yaratıkların çoğunluğu yalnızca doğaya göre yaşar; bazıları bir ölçüde alışkanlıklara göre de yaşar. İnsan, bunların yanında akla göre de yaşar, akıl yürütme yetisi yalnız onda vardır. İyi bir insanın meydana gelmesi için bunların üçünün de uyumlu olması gerekir.¹¹⁶ Fakat akıl, uygunsuz durumlarda uyumluluğunu bozup hükmedilmektense hükmetmek için harekete geçmelidir; çünkü sadece akıl, etkin olduğu sürece insanın en iyi yaşama ulaşma yolu açıktır.

Devlet, en iyi yaşama ulaşmayı kendine erek ya da amaç edinen benzer kişilerin bir topluluğu olarak erdeme, mutluluğa ulaşmak ister. Mutluluk ise devlette bütün iyi niteliklerin uygulanması ve olabilecek en geniş ölçüde gerçekleştirilmesi demektir. Fakat kimi insanlar, mutluluktan iyi bir pay alır; kimi insanlar ise çok küçük bir pay alırlar ya da hiçbir pay almazlar.¹¹⁷ Bunun temelinde insan doğasının özellikleri yer alır; çünkü her şey doğası itibarıyla vardır. Nitekim *Metafizik*'te insan doğasının birçok bakımdan sınırlı olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁸ Aristoteles'te insan, varlıklar içinde en mükemmel ve en tam varlıkken hatta tanrısal varlıklara en yakın varlıkken hangi bakımdan, neye dayanarak doğasının sınırlı olduğu söylenebilir? İnsan doğasının sınırlı olduğunu ileri sürmek ile insan doğasının eksik olduğunu söylemek aynı şey midir? İnsan doğası sebebiyle tek bir öze sahip olduğuna göre ve özü sebebiyle mükemmel bir varlık olduğuna göre bu durum, insanın her zaman mükemmel bir varlık olmadığını ya da mükemmelliğinin de bir sınırı olduğunu mu gösterir?

Aristoteles'e göre dışsal şeylere gerek duyan insan, kendine yeter olmadığından dolayı sınırlı bir varlıktır. Yani dışsal şeylere daha fazla gereksinim duyan "insan",

¹¹⁶ Aristoteles, *Politika* 7/13, s. 219-220.

¹¹⁷ *a. g. e.* 7/8, s. 209.

¹¹⁸ Aristoteles, *Metafizik* 1/1 982 b 25-30.

dışsal şeylere daha az gereksinim duyan “insan”a göre hem mutluluktan daha uzak, hem de daha aşağı bir insandır. İnsanın, “insan”lığı kendi varlık alanını ne kadar aştığı ve eksik bir varlık olarak kendini devlette ne kadar tamamladığı ile ortaya çıkar. İnsanın kendini devlette tamamlaması, olgunlaşması ise devletin insandan üstün olduğunu göstermez.

“*Bir devletin meydana gelmesi için bulunması zorunlu olan ilk öge, insanlardır.*”¹¹⁹ Yani devlet olduğu için insanın olduğu söylenemez; aksine, insan olduğu için devletin var olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte Cassirer’e göre insan, toplumsal yaşam ortamı olmaksızın kendini bulup kendi bireyselliğinin bilincine varamaz. Bu ortam bunun için bir dış belirleyici güçten daha fazla bir şeydir.¹²⁰ Eğer toplumsal yaşam ortamı insanın hayatını belirleyen bir şey olsaydı, insan pasif bir varlık olarak bir hayvandan farksız olurdu. Oysa insan, akıl ve konuşma yetisine sahip bir canlı olarak bunları doğru kullandığında iyi ve fayda, yanlış kullandığında ise kötü ve zarar verebilecek¹²¹ kadar aktif bir varlıktır. Kötü ve zarar verici etkinliklerde bulunmak, insan dışındaki başka bazı canlılar da görülebilir; oysa iyilik yapmak ve kendi türü için “en iyi” ye ulaşmak amacı taşımak hatta bunun için devlet kurup anayasalar yapmak, insana özgü bir durumdur.

¹¹⁹ Aristoteles, *Politika* 7/4, s. 203.

¹²⁰ Cassirer, s. 210.

¹²¹ Aristoteles, *Retorik* 1355 b 5.

SONUÇ

Bir insan etkinliği olan felsefe, insanın kendini atlayıp kendisi dışındaki şeylerle, kendisi dışındaki şeyler için uğraşan bir çaba değildir. Aksine kendisi dışındaki şeyleri anlama çabası, aslında kendini sorgulama ve kendini anlama çabasıdır. Nitekim “insan”ın söz konusu olmadığı tek bir felsefi sistem yoktur; çünkü şeyler üzerine düşünen düşünce, düşüncenin öznesinden ayrı olamaz. Bu nedenle her filozof, kendi “insan” düşüncesi ile şeylere yönelmiştir ki zaten insanın asıl amacı şeyleri anlamaktan ziyade kendisini anlamaktır ve şeylere yönelme nedeni de budur. İnsan, ancak bu şekilde şeylere anlam vererek anlam dünyasında kendi yerini belirginleştirebilir.

Felsefede “insan”ın neliği kimi zaman doğrudan bir problem alanı olarak, kimi zaman da felsefi bir sistem içinde örtük olarak yer almıştır. Kuçuradi’ye göre felsefi düşünce tarihinde, doğrudan bir problem alanı olarak görülen insan problemi, iki farklı perspektifle ele alınmıştır. Bunlardan biri, “insan”dan hareket ederek insan problemlerini araştırmak; diğeriye “tek insan”dan, “kişi”den hareket edip insan problemlerine bakmaktır.¹²² Konuyu ele alış tarzı olarak “insan”dan, “insanın doğasından” hareket etmiş olmamız bizi, Aristoteles felsefesinde kaçınılmaz olarak insanın etik ve siyaset alandaki neliğine götürmüştür. İnsan ile var olan etik ve siyaset alanları, “insan”ın hem varoluşsal hem de ruhsal çözümlemesinin yapılacağı alanlardır.

Aristoteles felsefesinde “insan”ın gerek etik, gerekse siyaset alanında nasıl konumlandığını ortaya koymak için kendisinden önceki düşünce ve felsefelerde “insan”ın ne olduğu araştırılmalıdır. Eserlerinin birçok yerinde göndermede bulunduğu filozofların düşüncelerindeki insanın neliği ile ilgili her belirleme, Aristoteles’in anlaşılmasını daha çok kolaylaştıracaktır.

Varlıkları canlı ve cansız varlıklar olarak ayırıp, canlı varlıklara canlılık katan şeyin aynı şekilde evrene de canlılık katan ruh olduğu anlayışına dayalı mitolojik dönem düşüncesinde “insan”, diğeri canlı varlıklardan ayrılan bir varlık yani evrende ayrı yere sahip bir varlık değildir. İnsanın kendini tanımaya yönelik bu girişiminde evren büyük; “insan” evren karşısında küçük ve kusurludur.

Aristoteles’in Teologlar dediği Homeros ve Hesiodos’ta “insanın neliği” bir köken ve ölümsüzlük araştırması olarak ya da “insan”ın neliği kökene ilişkin daha

¹²²Kuçuradi, İoanna *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: TFK, 2006, s. 1.

dinsel ve daha kutsal bir kabul olarak ele almıştır. Buna göre insan tam olarak bilinemeyen zayıf bir varlıktır; fakat bilinemeyene yönelik merak arttıkça insanın kökenine ilişkin sorgulamalar da artacaktır.

Evrenin *arkhe*'sini sorgulayan Doğa filozofları, “insan”ı evrenin bir parçası olarak görerek evren ve insan arasında bir paralellik ilişkisi kurmuşlardır. Böylece evrene yönelik her düşünce “insan”a da uyarlanmıştır yani henüz “insan”, evrende kendi yerini bulamamıştır. Bunun bulunmasını sağlayacak yani “insan doğasının” üzerindeki örtüyü çekip atarak evrendeki konumunu anlamasını sağlayacak filozof, Pythagoras’tır. Pythagoras, insanın ruh ve beden gibi ayrı iki şeyden oluştuğunu ve insanın mahiyetinin ruhsal yanı ile ilgili olduğunu düşünmüştür ki bu düşünce hem Aristoteles öncesinde hem de Aristoteles felsefesinde “insan”ın ne olduğunun en temel ayrımı olmuştur. Aynı zamanda bu, insanın doğası ve diğer canlılar arasındaki farklılığı üzerine gelişen ve insanın kendine özgülüğünü içinde taşıyan *tür olarak insan* düşüncesinin de bir başlangıcıdır.

Felsefenin problemlerinin evrenden insan problemlerine geçmesinde önemli bir aşama olan Sofistler, insanı kendi doğası içinde ve yaşadığı toplum, toplumsal ilişkiler ve yapıp etmeleri ile kurgulamışlardır. Epistemolojik ve ahlaki bir görecelilik ile “insan” kavramından “tek tek insan”, “bireysel insan” hatta “yurttaş insan”ı anlamıştır. Başka bir deyişle “insan”, pratik alanda toplumun bir parçası olarak bireysel bir varlık anlamına gelmektedir.

Sokrates’e kadar evrenin bir parçası olan “insan” Sofistler ve Sokrates ile birlikte evrenin merkezine yerleşmiştir. İnsanın neliği ve insanla ilgili olanın neliği sorgulandıkça felsefenin temel sorunu da değişmeye başlamıştır. *Delphoi Tapınağı*’nın üzerinde yazan “*Kendini bil.*” buyruğu birçok Yunan filozofunu, Sokrates’i de, etkilemiş hatta bunu bir ödev olarak kabul etmişlerdir.

Sokrates, Sofistlerin tersine akıl yolu ile mutlak bir doğruya ulaşmanın mümkün olduğunu; bunun pratik alanda en iyi ahlak alanı olduğunu belirtmiştir. İnsan, Sofistlerde olduğu gibi “bireysel insan” ya da “tek tek insan” değil “*tür olarak insan*” dır.

Sokrates’e göre insan, toplumsal bir varlıktır; belirli bir toplumda yaşadığı için kendine bu toplumsal alan içinde yer açacaktır; bu alanı verecek olan ise kendi aklını kullanarak oluşturduğu ahlaki yaşamın kendisidir. Bu nedenle pratik alanda aklını

kullanarak doğasını gerçekleştirme bakımından insan, ahlaksal ve sorumlu bir varlıktır.

Platon da hocası gibi insanı *tür* olarak ele almıştır. Sokrates, insanı ahlak öğretisi ile açıklarken Platon, insanın etik ve politik bir varlık olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu durumda Platon'da etik ve politikayı çözümlene girişimi aslında insanı çözümlene girişimidir.

Platon, Pythagoras ile gelen düşünceyi sürdürerek insanın ruh ve bedenden oluştuğunu ileri sürer ki bu aynı zamanda *tür olarak* insan'ın var olma özelliği olmaktadır. Ruhta akıl, irade ve iştah olmak üzere üç yan vardır. Ruhun arzu ve iştah yanları ile hareket eden insan, tutkularının esiri olmuş bir mahkum gibidir. İradesi iştahın peşinden giden insan, aslında bir hayvandan farksızdır. İnsana hayvan olmaktan farklı bir tür olma özelliği veren ise onun akılsal yanıdır. İnsanlar arasında arzu ve iştahın esiri olmuş, akılsal yanını kullanamayan bir çoğunluk ve aklıyla arzu ve iştah yanına hükmeden sayısı az olan seçkin-filozof insanlar vardır. Platon'un bu ayrımı *tür olarak insan*'da yapılmış bireysel bir ayrımdır. Deneyim ve bilgi yönünden gerçeğin bilgisine varabilecek, erdemi bilgelik olan filozof insan, erdemi ölçülülük olan sıradan insandan üstündür. Çünkü filozof insan, doğasına uygun olan işi bilir ve bununla mutlu olmanın biricik yolunda yürür. Bu yol, aklını kullanarak beden zevklerinden uzak durup ruhun zevkinin arandığı bir yoldur. Aklın yönetimi, iştah ve arzuya göre evrenin ruhuna en uygun olan yönetim olduğundan filozof insan, ona *tür* içinde "insan" olma özelliğini veren tanrısal bir yan ile etik ve politikanın öznesi olmaktadır.

İnsanın ahlaklı bir varlık olması ruhun üç yanının birbirleriyle uyumluluğu ile mümkündür. Bu uyumluluğu insan, sosyal ve siyasal alanda açığa çıkarabilir. İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve toplum yoksa insan da yoktur. Bunun nedeni insanın tek başına yaşayamayacak kadar eksik olmasıdır. Bu nedenle farklı yatkınlıkları olan farklı farklı insanlar bir araya gelerek devleti oluştururlar. Her insanın toplumda ayrı bir işlevi vardır ve ancak bunlar bir araya geldiğinde eksiklik tamamlanacaktır. Böylece Platon, kendisinden önceki filozoflarda olmayan ve öğrencisi Aristoteles tarafından üzerinde durulacak, insanın iş'i problemini ortaya atmıştır. İnsanın iş'i, toplumda bir işbölümü gerektireceğinden "insan", toplumdaki ya da siyasal düzendeki işini, görevini yerine getiren tek başına yaşayamayan bir varlık olarak etik ve politik bir varlıktır.

Platon'da insanın doğası ile ilgili yapılan bu araştırma, Aristoteles felsefesinde “insan” ve “doğa”nın varlıkbilimsel alandaki ilişkisiyle yeni bir boyut kazanır. Aristoteles *varlık olmak bakımından varlığın bilimi olan Metafizik*'te, varlığın doğasını ve koşullarını form (*eidos*) ve maddenin (*hyle*) ilkeleri ile açıklarken insanı da form ve madde ile açıklar. Form, varlığın neliği olarak varlığın doğasıdır ve bir şeyin doğası demek, onun potansiyeline işaret etmek demektir. Bu nedenle bir şeyin doğasını araştırmak onun potansiyelini araştırmaktır ki potansiyelini açığa çıkaracak olan ise *energeia*'dır.

Dynamis varlığın gerçekleşmemiş olarak bir güç halinde bulunması; *energeia*, varlığın fiil haline geçmesi, *entelekheia* ise onun eylemle gerçekleşmiş sonucudur. Aristoteles'e göre varlıklar çeşitli durumlara sahip olarak vardılar. Bir varlığın *dynamis* olarak var olması onun gerçekleşmemiş bir güç olarak madde olması, *energeia* olarak var olması edilgin olan maddenin etkinleşmesi, *entelekheia* olarak var olması ise maddenin gerçekleşmesidir. Form-madde ayrımında *dynamis*, madde; *entelekheia* ise forma karşılık gelir ki bu da varlığın iki yanını gösterir.

Nasıl ki her doğal varlık form ve maddeden meydana geliyorsa insan da form ve maddeden meydana gelen bileşik bir varlıktır. İnsanın maddesi onun bedeni; formu ise akıllı bir varlık olarak onu varlıklar hiyerarşisinin en üstüne taşıyan aklı ya da ruhudur. Beden, *dynamis*; ruh ise bedenin tamamlanmasını gerçekleştirecek etkin ilke olarak *entelekheia*'dır. İnsanın doğasını aramak için insan ruhuna yönelen Aristoteles, tüm felsefi sorgulamalarında görülen “...ın doğası” arayışını, “insanın doğası”nda ruh ilişkisi içinde ele almıştır.

Ruh, doğal ve organize olmuş bir cismin ilk *entelekheia*'sı, formu (*eidos*)'dur.¹²³ İnsan da doğal bir varlık olduğundan insanın da *eidos*'u da ruhtur. Ancak insanın doğası sadece *eidos* yani formdan oluşmaz; bunun yanında maddeye karşılık gelen bedene de sahiptir ki ruh, organize olmuş bir cismin ilk *entelekheia*'sı olduğuna göre doğal bir varlık için cisim yani madde de gereklidir. Fakat insanın neliği maddede değil formda yani ruhta bulunur.

Ruh, hayvansal bir ilke olarak canlılara özgü olduğundan ruhu olan her varlığa “insan” denemez. Aristoteles, ruhu bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insani ruh diye birbirinden ayırarak her birinin ayrı ayrı yetilerini ortaya koymuştur. İnsani ruhun

¹²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine* 2/1 412 b 5.

diğerlerinden ayrılan yetisi yani akıl, insanın neliğinin çıkış noktasıdır. İnsanı tanımlamalarla ele alması bakımından Aristoteles'in "insan akıl sahibi bir varlıktır." ifadesi felsefe tarihinde kendisinden sonra yapılan insanla ilgili tüm araştırmalarda katılma ya da karşı çıkma gibi bir refleksi geliştirmiştir.

İnsan, bir beden ve bir ruhtan oluşan bileşik bir varlık, bileşik bir öznedir. Şüphesiz, etkin bir varlık olan insanda ruhun en önemli etkinliği etkin olmaktır. Ruhun etkin olmasını sağlayan, insan olarak ruhun akli yetisidir ve akıl, tanrısal bir yeti olarak *tür olarak* herkeste bulunur. Varlıklar hiyerarşisinde insanı, hayvan ve tanrı arasında kabul eden Aristoteles'e göre, insan akli sebebiyle mükemmel varlıktır; ancak en mükemmel ya da sınırsız varlık değildir, insandan daha tanrısal varlıkların olması bunu kanıtlar niteliktedir. Tanrısal varlıklar bir kenara bırakıldığında, doğanın tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olduğu açıktır.¹²⁴ İnsan, akli ile dünyayı anlamlandıran tek canlı olduğundan insan için var olmayan dünya anlamsız bir dünya olacaktır.

İnsan, iştah ve akıl arasında akla dayanarak hareket edebilen bir varlık olarak sadece ruhsal bir varlık değil aynı zamanda her türlü ve eylem ve etkinlikte bulunan bir varlıktır. İnsan etkinlikte bulunurken belirleyen bir varlık olabileceği gibi belirlenen bir varlık da olabilir. İnsanın belirlenmesi, kendi iradesi ve aklının edilginleştiği durumlarda arzu ve hazları ile eylemde bulunması anlamına gelir ki bu durum bir hayvandan farksız bir şekilde hareket etmek demektir. İnsanın belirlemesi ise tam aksine, aklın arzu ve isteklere söz geçirmesi ve bunu dengelemesidir ki "insan"ı ahlaksal bir özne kılan da budur.

Ruhun akla uygun etkinlikte bulunması erdem ilkesidir; erdem ruhun bir etkinliği olduğundan hem *tür olarak insan*'ın hem de *tek tek birey*'in akıl ile kurduğu ilişkinin kendisi olarak insana özgüdür. Ancak arzu ve istekleri tarafından belirlenen bir varlık olarak insan için, yani bazen "tek tek birey" için ahlaksal özne demek çok zordur; çünkü ahlak, akıl ve erdem arasında birbirinden koparılmazcasına bir bağ vardır. Tüm insanlar akıl sahibi oldukları halde herkesin neden erdemli bir şekilde veya akla uygun yaşamadığının sırrı da burada yani ruhun kısımlarında yatar. Arzu ve istekleri ile etkinlikte bulunabilecek "tek tek birey" için "iyi", kendisi için istenen "insan için iyi" değil, "tek tek iyi"dir.

¹²⁴ Aristoteles, *Politika* 1/8, s. 18-19.

Eserlerinin birçok yerinde rastlanacak insanın “*tür*” olma fikri etikte, “insan için iyi”nin hedeflenmesi olarak görülür. Bu en yüksek iyi tek tek insanlar için değil “insan” için “iyi” olandır ve tüm insanlar bir erek olarak insan için iyi olanı amaçlar. “Tür olarak insan” için bu en yüksek iyi *eudaimonia* ya da basit anlamda mutluluktur; mutluluk ise hayvanların ya da insan dışındaki diğer canlıların hedefleyemedikleri bir şeydir. Çünkü gerçek anlamda mutluluk, içinde “iyi”yi taşıyan ve kendisi için istenen bir şey olarak “insan”a özgü bir şeydir.

İnsanın *haz yaşamı*, *siyaset yaşamı* ve *theoria yaşamı* olmak üzere *eudaimonia*'nın peşinden gidebileceği, kendini gerçekleştirebileceği bazı yaşam biçimleri vardır ve bu üç ayrı yaşam biçimi, ayrı ayrı üç insan tipinin olduğunu gösterir. Her birinin ayrı ayrı erdemleri olan bu yaşam biçimini ile *tür olarak insan*'dan *bireysel insan*'a geçecek bir düşüncenin varlığı söz konusudur. İnsanın tercihleri ile eylemde bulunması bireysel insanın kendi yaşam biçiminin nedenidir. Bu bakımdan *birey olarak insan*'ın akıl ve arzu arasında beceremediği dengeleme onun ahlaksal yanını ön plana çıkaracaktır ki Aristoteles bunun için *phronesis* kavramını ortaya atar. *Phronesis*, akli başındalık anlamında düşünme ve anlama anlamını taşır; fakat bu düşünme ve anlama tür olarak insanda bulursa da birey olarak tek tek insan eylem ve etkinliklerinde tercihe bağlı olarak değişebilir. Bu durumda insan, *phronesis*'e uygun davranabildiği gibi uygun davranmayabilir de.

İnsan arzu ve isteklerinin kölesi olarak haz yaşamının içinde olsa da oradan kurtulma yolunu akli ile bulabilecek bir varlıktır. Bunu yaparken insan, akli ve hazları arasında denge oluşturarak ölçülü davranabilir. Akıl, insandaki tanrısal yan, aşkınsal yandır; bu nedenle akla uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrısal bir şey olacaktır. Bu nedenle insan, akıllı bir varlık olarak hayvan ile tanrı arasında bir yeredir. İnsanın konumunu belirleyecek olan ise tercihleridir.

İnsan iyi yaşamı enine boyuna düşünüp hedefleyen ve tercih eden bir varlıktır; arzu, istek ve hazları ile belirlendiğinde hayvana; bu yetilerini akli ile yönettiğinde tanrıya yakın olur. Başka bir deyişle birey olarak insan, tercihleri ile ahlaklı eylemlerde bulunacağı gibi ahlaklı olmayan eylemlerde de bulunabilir. Dolayısıyla ahlak, insana özgü bir etkinlik olarak ne hayvanda ne tanrıda aranır.

Hayvan, kendi eylemlerini düşünüp tartarak tercih edemediğinden hayvanda erdem aranmaz ve eylemlerinden dolayı hayvanlara iyi ya da kötü hayvan denilemez.

Oysa insan, tercihleri ile iyi ya da kötü insan olur. İyi insan ya da kötü insan olmak ise eylemin akla uygunluğunun derecesine bağlıdır; çünkü insan, hayvan gibi hazlarının peşinden koştukça hayvanca bir yaşamı tercih etmiş olur. Hayvan, hayvanca yaşamı tercih etmediği halde insan, hayvanca yaşamı tercih ettiği için yaşar ki bu da insan neliğinin, insan yaşamındaki görünümüdür. Böylece Aristoteles'in insan doğası araştırması bir erdemler araştırması halini alır; başka bir deyişle insanın neliği, insanın nasıl yaşaması gerektiği yani ereği araştırması ile erdeme ve oradan da insanın iş'ine (*ergon*) geçer.

İnsanın iş'i (*ergon*) aynı zamanda insanın ahlaksal yanını karşılar; çünkü insanın asıl işlevi ruhun akla uygun eylemidir. Yani insanın erdemliliği ve “insan için iyi”nin gerçekleşmesi insanın işlevi ile mümkün olabilir. Kişinin bir insan varlığı olarak kendisini gerçekleştirmesinin yolu, birtakım erdemler geliştirmesi ve erdemli olmasına bağlıdır. İnsan sadece “insan” olmayı değil “iyi insan” olmayı hedeflediği için insanı ahlaksal kılan, ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bu ise insanın işlevselliği ve “iyi”si ile ilgilidir.

İnsan ereğini ve iş'ini (*ergon*) yerine getirdiği sürece gerçek manada insan olur; çünkü ancak bu durumda kendi formuna yani ruhuna uygun olmuş olur. O halde bir insanı ayırt edici kılan, işlevine bağlı yaşamıdır; çünkü insanın işlevi sadece yaşamak değil; aynı zamanda iyi yaşamaktır. Buna göre, insanın işlevi ruhun akla uygun etkinliği olup *eudaimonia*'yı gerçekleştirmektir. İnsanı etkin bir varlık kılan bu anlamda insanın iş'idir.

Hiçbir şey boşu boşuna var olan bir şey değildir ve her varlık gibi insanın ereği de iş'ini (*ergon*) yerine getirmesi ile mümkündür. Bu durumda doğanın kendisi de dahil olmak üzere doğadaki herhangi bir şey ile insan iş'i (*ergon*) konusunda bir ayırım yapmak mümkün müdür? İnsanı hep hayvanla bir ayırım ilişkisi içinde *tür olarak* ele alan Aristoteles, insanı toplumda nasıl konumlandırmıştır?

İnsan toplumsal bir varlıktır ve birlikte yaşamak gibi doğal bir yatkınlık taşır. Bu yatkınlık birçok hayvanda da mevcuttur. O halde toplumsallık, insanın hayvansal yanıdır ve ancak insan, siyasal yanı ile hayvandan ayrılır ki bu da insanı siyasal hayvan (*zoon politikon*) yapar.

İnsanın siyasal bir varlık olması da onun işi (*ergon*) ile ilgilidir. İnsan, kendi ereğini gerçekleştirdiğinde, tamamlandığı için siyaset yaşamı insanın kendi ereğini

gerçekleştirmesini sağlayan bir yaşamdır. Bu bakımdan siyaset insanın tamamlanmasında bir araçtır. Etikte “iyi”nin tek bir insan için değil, “insan için” aranmış olması, birlikte yaşayan insanların siyasal yanı ile bağlantılıdır. Yani siyasal hayvan olarak insan, siyasi toplum içinde “iyi”ye ulaşabilir ki bu da siyasetin etik bir etkinlik olduğunu gösterir. Devletin, düşünce ve karakter erdemlerinin yaşama alanını genişleten bir yapı olması da bunu gösterir.

İnsanın devleti oluşturmasının altında, topluluk olarak bütün insanların “iyi”yi hedeflemeleri vardır. Bu bakımdan insan, iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluğun yani devletin üyesidir. İnsanın “iyi”ye yönelik her türlü eylem ya da etkinliği politik yaşamda devlette açığa çıkar. Buna göre devletin “iyi”si ve mutluluğunun, insanın da “iyi”si ve mutluluğu olduğu bu düşüncede etiğin siyasallaştığını söylemek mümkün müdür? Bu durum insan yaşamının etik ve politik bir yaşam olduğu, dolayısıyla insanın da etik ve politik bir varlık olduğu anlamına gelmez mi? Eğer insan için mutluluk, onun toplumsallığı içindeki akılsal etkinliğinde söz konusuysa siyasal bir varlık olan insan, devlet düzeninde bir araya geldiğinde hayvansal yanını aşarak ahlaksal ve tinsel bir varlık olur.

Aristoteles’te insanın neliğinin araştırıldığı bu çalışma boyunca, *tür olarak insan* her ele alındığında vardığımız nokta, insanın ahlaksal yanı olmaktadır. İnsanın ahlaksal yanına vurgu yapmak ise insanın doğadan apayrı bir varlık olduğunu gösterir. Doğada ne ahlaklılık ne de gayri ahlaklılığın aranmaması ahlakın insana özgü bir şey olduğunu gösterir. Örneğin sorumluluk, doğada yoktur; başka bir deyişle bir hayvan bir hayvana ya da bitkiye; bir bitki bir bitkiye ya da hayvana karşı sorumluluğu olan varlıklar değildir. Bir başkasını hesaba katarak eylemde bulunmak “insan” türüne özgü olup, doğada insan vasıtasıyla bulunur. Bu durumda insanı, diğer varlıklardan ayıran ve ona türsellik veren yanı aynı zamanda “insanın doğası”nı oluşturmaktadır.

İnsanın doğasının ne olduğu ile ilgili ya da insanın bir doğasının olup olmadığı ile ilgili, özellikle Aydınlanma ile birlikte, birçok perspektif ortaya çıkmıştır. İnsanın eylemlerini mekanik bir izahla ele alan ve Aristotelesçi anlamda insanın doğasını reddeden yaklaşımlar; insanı mükemmel bir hayvan olarak tanımlayan, insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı olduğunu savunan ve insana ait bir özün olmadığını savunan biyolojik yaklaşımlar; insanı tarihsel bir özne olarak sosyal, ekonomik yani üreten yanı olan bir varlık olarak kabul edip insanın tek başına kaldığında hiçbir şey

üretemediğini, üretemeyen insanın ise “insan” olmadığı düşüncesini taşıyan yaklaşımlar vardır. Nitekim insan, bilinci, aklı, bedeni, bedensel güçleri, üretkenliği vs. ile tanımlandığında hep bir – ya da birkaç – yanı ile tanımlanmış olacak ve insanın bütünselliğini geride kalacaktır. İnsanın *tür olarak* ele alındığı Aristoteles felsefesinde, insanın neliğini araştırmak ve yeniden yorumlamak bu bakımdan son derece önemlidir.

İnsanı parçalara ayırarak ele alan ya da insanı tek bir yanı ile değerlendiren adına Aydınlanma denen dönem, MacIntyre’ın da vurguladığı gibi, aslında insanın doğasını bütünsel olarak ele almaktan uzak karanlık bir dönemdir.¹²⁵ Aydınlanma ile insanın özü, insanın doğası, insanın ahlaksal yaşantısı gitgide paradoksal bir hale dönmüştür. Aydınlanmanın indirgemeci insan tanımları, insanı dışsal özelliklerine, toplumsallığına, üretkenliğine vs. göre ele alırken insan mikrokozmosunun birliğini gözden kaçırmıştır. Bu nedenle Aristoteles’in insanı *tür olarak* ele almış olduğu felsefesi, tüm bunların ve daha fazlasının birer unsuru olduğu daha karmaşık bir durumun basitleştirilmiş şeklidir. Yani insan doğası, oldukça çok unsurdan meydana gelen ve her unsurun, bütünün ancak bir ya da birkaç yönünü verebildiği bir küme topluluğudur. Aristoteles, küme topluluğunun bileşenleri ile ilgilenirken aslında küme topluluğu olarak betimlediğimiz “insan doğasını” bütün olarak kavramak istemiştir. Bu bakımdan insanın unsurlarından ziyade doğası, özü üzerine eğilen Aristoteles’in “insan”ı okuma, ele alma tarzı, insanın neliğinin giderek parçalanarak ele alındığı günümüz “insan”ına tekrar okunmak ve tartışılmak için kapısını aralar.

¹²⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 142.

BİBLİYOGRAFYA

- Ağaoğulları, M. Ali, 2002, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge, Ankara.
- Akarsu, B. ,1998. *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yay., İstanbul.
- Aristoteles, 1996, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul.
- Aristoteles, 1997, *Fizik*,Çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul.
- Aristoteles, 1999, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Yay., İstanbul.
- Aristoteles, 1999, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Yay., Ankara.
- Aristoteles, 2000, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul.
- Aristoteles, 2004, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul.
- Aristoteles, 2005, *İkinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, YKY, İstanbul.
- Aristoteles, 2007, *Meteoroloji*, Der. Kaan H. Ökten, Say Yay. , İstanbul.
- Aristoteles, 2007, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay. , Ankara.
- Aristoteles, 2007, *Protreptikos*, Der. Kaan H. Ökten, Say Yay. , İstanbul.
- Aristoteles, 2008, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, Remzi Yay. , İstanbul.
- Arnhart, L. 2004, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres, Ankara
- Arslan, A. , 2008, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul
- Arslan, A. , 2008, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul
- Arslan, A. , 2008, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul
- Barnes, J. , 2002, *Aristoteles*, Çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Yay., İstanbul.
- Barnes, J. , 2004, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yay. , İstanbul.
- Bertrant, A. , 2001, *Ahlak Felsefesi*, Çev. Salih Zeki, Akçağ, Ankara.
- Bolay, S. H., 1980, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yay. , İstanbul.

- Bonnefoy, Y. , 2000, *Mitolojiler Sözlüğü Cilt 1*, Çev. Levent Yılmaz, Dost Yay., Ankara.
- Bonnefoy, Y. , 2000, *Mitolojiler Sözlüğü Cilt 2*, Çev. Levent Yılmaz, Dost, Ankara.
- Cassirer, E. , 2005. *İnsan Üstüne Bir Deneme-Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Say, İstanbul.
- Cevizci, A. , 2000, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa, Bursa.
- Cevizci, A. , 2002, *Etiğe Giriş*, Paradigma, İstanbul.
- Cevizci, A. , 2006, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa: Bursa.
- Conford, F. M. , 2003, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, Çev. Ufuk Can Akın, Ayraç, Ankara.
- Copleston, F. , 1985, *Plato*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul.
- Frankena, W. , 2007, *Etik*, Çev. Azmi Aydın, İmge Yay, Ankara.
- Günay, M. , 2003, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İlya Yay., İzmir.
- Gökberk, M. , 2005, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay, İstanbul.
- Hacıkadıroğlu, V. , 2000, *İnsan Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul.
- Hare, R. M. , 2002, *Platon*, Çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz, Altın Yay., İstanbul.
- Herakleitos, 2005, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yay., İstanbul.
- Heywood, A., 2006, *Siyaset*, Çev. B. Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla, Liberte, Ankara.
- Joad, C. E. M., 1985, *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, Çev. Semih Umar, Remzi Yay., İstanbul.
- Jones W.T. , 2006, *Klasik Düşünce Batı Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay, İstanbul.
- Kalaycı, N., 2008, “*Aristoteles'in Siyaset Felsefesinden Günümüz İçin Çıkarsamalar*”. Lapsus Güz: İstanbul.
- Kaya, M., 1983, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul.
- Kranz, W. , 1994, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay, İstanbul.

- Kuçuradi, İ. , 1996, *Etik*, TFK, Ankara.
- Kuçuradi, İ. , 2001, *Adalet Kavramı*, TFK, Ankara.
- Kuçuradi, İ., 2006, *Schopenhauer ve İnsan*, TFK, Ankara.
- Köktürk, M. , 2006, *Kültürün Dünyası Kültür Felsefesine Giriş*, Hece Yay., Ankara.
- MacIntyre, A. , 2001, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- MacIntyre, A. , 2001, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul.
- Mattei, J. F. , 2005, *Platon*, Çev. İsmail Yerguz, Dost, Ankara.
- Nefi, H., 2006, *Zerdüştten Sokratese*, Abaküs, İstanbul.
- Nutku, U., 1998, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yay., İstanbul.
- Özcan, M., 2006, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim- Sanat, Ankara.
- Özlem, D. , 2004, *Etik*, İnkılap, İstanbul.
- Platon, 1989, *Gorgias*, Çev. Reyhan Erben, M.E.B., İstanbul.
- Platon, 1997, *Phaidon*, Çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, M.E.B., İstanbul.
- Platon, 1997, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, M.E.B., İstanbul.
- Platon, 1997, *Timaios*, Çev. Lütfi Ay, Erol Güney, M.E.B., İstanbul.
- Platon, 1997, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, M.E.B., İstanbul.
- Platon, 1998, *Yasalar*, Çev. Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul.
- Platon, 1999, *Theaitetos* , *Diyaloglar 2*, Çev. Tanju Gökçöl , Remzi Yay., İstanbul.
- Platon, 2000, *Symposion*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul.
- Platon, 2001, *Devlet Adamı*, Çev. Mehmet Karasan, Behice Boran, Sosyal Yay., İstanbul.
- Platon, 2006, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. , İstanbul.
- Platon, 2007, *Menon*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yay. , Bursa.

- Popper, K. , *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1-Platon*, Çev. Mete Tuncay, Liberte, Ankara.
- Ross, W.D. , 2002, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İlhan O. Anay, Özcan Yavaşoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yay, İstanbul.
- Scheler, M. , 1998, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, Ayraç Yay., Ankara.
- Solomon, R. C. , 2004, *Adalet Tutkusu*, Çev. Ertuğ Altınay, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Toku, N. , 2005, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yay., İstanbul.
- Von Aster, E. , 2005, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yay, İstanbul.
- Vorlander, K. , 2008, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yay. , İstanbul.
- Warburton, N. , 2000, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul.