

**T.C.**  
**MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ARİSTOTELES'İN MUTLULUK ANLAYIŞI:**  
**KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK TARTIŞMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TUĞÇE ARSLAN**

**DOÇ. DR. BUKET KORKUT RAPTİS**

**TEMMUZ, 2019**

**MUĞLA**

**T.C.**  
**MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ARİSTOTELES'İN MUTLULUK ANLAYIŞI:**  
**KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK TARTIŞMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TUĞÇE ARSLAN**

**DOÇ. DR. BUKET KORKUT RAPTİS**

**TEMMUZ, 2019**

**MUĞLA**

T.C.

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'İN MUTLULUK ANLAYIŞI:  
KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK TARTIŞMASI

TUĞÇE ARSLAN

Sosyal Bilimler Enstitüsünce

Tezli Yüksek Lisans

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 24 / 07 / 2019

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 27 / 06 / 2019

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTİS

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Refik GÜREMEN

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN

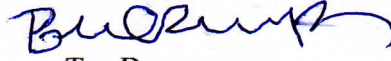
TEMMUZ, 2019

MUĞLA

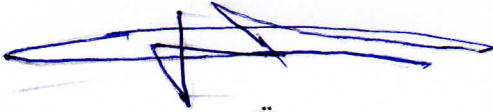
## TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22/05/2019 tarih ve 891/1 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, FELSEFE Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi **TUĞÇE ARSLAN**'ın "**Aristoteles'in Mutluluk Anlayışı: Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık Tartışması**" adlı tezini incelemiş ve aday 27.06.2019 tarihinde saat 14:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90 dakikalık süre içinde gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine oy birliği ile karar verildi.

  
Tez Danışmanı

Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTİS



Üye

Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN



Üye

Dr. Öğr. Üyesi Refik GÜREMEN

## YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Aristoteles’in Mutluluk Anlayışı: Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık Tartışması” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.



24/07/2019

TUĞÇE ARSLAN



TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 68

**TEZİN KONUSU (KONULARI):**

1. Antik Yunan felsefesi
2. Etik
3. Aristoteles'te mutluluk

**TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:**

1. Mutluluk
2. Kapsayıcılık/Dışlayıcılık
3. İşlev argümanı
4. Nihai amaç kriteri
5. Kendine yeterlilik kriteri

**İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:**

1. Happiness
2. Inclusivism/Exclusivism
3. Function argument
4. Finality criterion
5. Self-sufficiency criterion

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

X

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir.

O

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

O

Yazarın İmzası :

Tarih : 24/07/2019

**ARİSTOTELES'İN MUTLULUK ANLAYIŞI:  
KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK TARTIŞMASI**

**ÖZET**

Bu tezin amacı Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu mutluluk anlayiőını incelemektir. Aristoteles'in mutluluktan ne anladığı temel olarak iki farklı okumaya müsaade etmektedir. Bu durum kapsayıcılık ve dışlayıcılık adıyla anılan iki pozisyonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluğun ne olduğu sorusuna işlev argümanı, nihai amaç ve kendine yeterlilik kriterleri aracılığıyla bir cevap verir. Buradan hareketle Aristoteles'in mutluluktan ne anladığı sorusuna kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların işlev argümanı, nihai amaç ve kendine yeterlilik kriterleri hakkındaki yorumları incelenerek bir cevap aranmıőtır. Bu amaçla her iki pozisyonun işlev argümanı, nihai amaç ve kendine yeter olma kriterlerini nasıl anladıkları deđerlendirilmiő ve Aristoteles'in mutluluk anlayiőı ile uyumlu olanın dışlayıcı pozisyonun iddiası olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mutluluk, kapsayıcılık, dışlayıcılık, işlev argümanı, nihai amaç kriteri, kendine yeterlilik kriteri.



# ARISTOTLE'S UNDERSTANDING OF HAPPINESS: DISCUSSION OF INCLUSIVISM AND EXCLUSIVISM

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyze Aristotle's understanding of happiness in *Nicomachean Ethics*. What Aristotle understands from happiness allows basically two different readings. This leads to two interpretations, which are called inclusivism and exclusivism. In *Nicomachean Ethics*, Aristotle gives an answer to the question of happiness through the function argument, finality and self-sufficiency criterions. Therefore, this thesis seeks an answer to the question of what Aristotle understands from happiness by examining the interpretations of the inclusivism and the exclusivism with respect to the function argument, finality and self-sufficiency criterions. For this purpose, the evaluations of these two positions about the function argument, finality and self-sufficiency criterions are criticized. As a result, the arguments of the exclusivism is found compatible with Aristotle's happiness.

**Keywords:** Happiness, inclusivism, exclusivism, function argument, finality criterion, self-sufficiency criterion.

## ÖNSÖZ

Öncelikle bu tezin ortaya çıkmasında emeği ve özverisiyle büyük katkısı bulunan danışmanım Doç. Dr. Buket Korkut RAPTİS'e,

Değerli önerileriyle yol gösteren Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN'a, Dr. Öğr. Üyesi Refik GÜREMEN'e ve bütün hocalarıma,

Bu süreçte içtenlikle bana destek olan çalışma arkadaşlarıma ve bütün dostlarıma,

Desteğini hiçbir zaman benden esirgemeyen sevgili aileme,

Leblebi ve Çiçek'e çok teşekkür ederim.



## İÇİNDEKİLER

|  |    |
|--|----|
| ÖNSÖZ.....   | I  |
| İÇİNDEKİLER.....   | II |
| GİRİŞ.....   | 1  |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>   |    |
| <b>İŞLEV ARGÜMANI BAĞLAMINDA KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK<br/>TARTIŞMASI</b>   |    |
| 1.1. İşlev Argümanı ve Ruhun Kısımları .....   | 5  |
| 1.2. Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozisyonların En İyi ve Tam Erdem Konusunda Öne<br>Sürdükleri İddialar .....   | 8  |
| 1.3. Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozisyonların İşlev Anlayışı .....   | 15 |
| 1.4. İnsanın İyisi Sadece Ahlaki Eylemleri İçerebilir mi? .....  | 22 |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM</b>  |    |
| <b>NIHAİ AMAÇ KRİTERİ BAĞLAMINDA KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK<br/>TARTIŞMASI</b>   |    |
| 2.1. Nihai Amaç Nedir?.....  | 26 |
| 2.2. Timothy Roche'nin Aristoteles'e Göre İnsanın Bütün Eylemlerinin Amacının<br>Mutluluk Olduğu İddiasına Getirdiği İtiraz ve Bu İtirazın Eleştirisi..... | 27 |
| 2.3. Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozisyonların Nihai Amaç Hakkında Öne Sürdükleri<br>İddialar.....  | 29 |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>  |    |
| <b>KENDİNE YETER OLMA KRİTERİ BAĞLAMINDA DIŞLAYICILIK VE<br/>KAPSAYICILIK TARTIŞMASI</b>   |    |
| 3.1. Kendine Yeter Olma Kriteri .....  | 38 |
| 3.2. Ortodoks Kapsayıcı Görüşün Kendine Yeterlilik Anlayışı .....  | 39 |
| 3.3. İlimli Kapsayıcılığın Kendine Yeterlilik Görüşü.....  | 45 |
| 3.4. Dışlayıcı Pozisyonun Kendine Yeterlilik Yorumu .....  | 46 |
| SONUÇ.....   | 51 |
| KAYNAKÇA.....  | 54 |

## GİRİŞ

Aristoteles'e göre insanın nihai iyisi mutluluktur (*eudaimonia*). Bu nedenle de mutluluk Aristoteles etiğinin odak noktasını oluşturur. Fakat Aristoteles'in mutluluktan ne anladığı sorusu kolay cevaplanabilir bir soru değildir.

Aristoteles'e atfedilen etik eserlerden hangisinin sahih olduğu ve hangisinin onun görüşünü daha iyi yansıttığı konusunda literatürde çeşitli tartışmalar yer almaktadır. *Erdemler ve Kötülükler* ve *Magna Moralia* adlı eserler bir kısım felsefe tarihçisi tarafından Aristoteles'e atfedilse de çoğunluk bu eserlerin Aristoteles'e ait olmadığı iddiasında hem fikirdir. *Eudemos'a Etik*<sup>1</sup> ise pek çok yorumcu tarafından sahih kabul edilir. Fakat *Nikomakhos'a Etik*<sup>2</sup> ile kıyaslandığında *EE*'in yaygın olarak Aristoteles'in düşüncesinin erken evresini temsil ettiği iddia edilir (Jaeger, 1968, ss. 228-242).<sup>3</sup> *NE* her ne kadar Aristoteles'in etik üzerine yazmış olduğu eserlerden en yetkin olanı ve onun nihai düşüncesini en iyi yansıtanı olarak kabul görse de aynı zamanda onun mutluluk üzerine olan görüşünü tutarlı bir biçimde yorumlamanın en zor olduğu eseridir.

Aristoteles'e göre mutluluk en iyi ve tam erdeme uygun bir etkinliktir, aynı zamanda da o nihai amaç ve kendine yeterdir. Fakat en iyi ve tam erdem ve nihai amaç ile kendine yeterlilik kriterlerinin nasıl anlaşılması gerektiği bir tartışma konusudur. Eğer Aristoteles'in en iyi ve tam erdem, nihai amaç ve kendine yeterlilik ile neyi kastettiği aydınlatılırsa Aristoteles'in *NE*'te nasıl bir mutluluk anlayışı ortaya koyduğu sorusu da cevaplanmış olacaktır.

William Hardie (1965) "*Aristoteles Etiğinde Nihai İyi*" adlı makalesi ile Aristoteles'in insanın nihai iyisini baskın bir amaç olarak mı yoksa kapsayıcı bir amaç olarak mı anladığı tartışmasını başlatmıştır (ss. 277-295). Aristoteles'in insanın nihai iyisi olan mutluluğu baskın bir amaç olarak anladığı iddiası literatürde dışlayıcılık (*exclusivism*), kapsayıcı bir amaç olarak anladığı iddiası ise kapsayıcılık (*inclusivism*) adı altında

---

<sup>1</sup> Eserin adı buradan itibaren *EE* olarak kısaltılacaktır.

<sup>2</sup> Eserin adı buradan itibaren *NE* olarak kısaltılacaktır.

<sup>3</sup> Werner Jaeger (1968) Aristoteles'in *phronesis* kavramını *EE*'te etik ve metafiziği kapsayacak şekilde felsefi bilgelik anlamında kullanırken, *NE*'te sadece pratik bilgelik için kullanmasını ve felsefi bilgelik için *sophia* kavramını tercih etmesini bir gelişme olarak yorumlar. Jaeger (1968) buradan hareketle *EE*'in *NE*'ten önce yazıldığını ileri sürer.

değerlendirilmektedir.<sup>4</sup> Genel olarak ifade edilecek olursa, dışlayıcılık mutluluğun teorik bir etkinlik ve bu etkinliğin baskın bir amaç olduğunu, kapsayıcılık ise hem teorik etkinliğin hem de ahlaki eylemlerin mutluluğun bir parçası olduğunu iddia eder. Aristoteles'in mutluluğu kapsayıcı bir amaç olarak mı yoksa baskın bir amaç olarak mı gördüğü tartışmasının literatürde geniş yer kaplamasının nedeni kitabın her iki yoruma da açık olmasıdır. Fakat kitabın her iki yoruma da açık olması yine de bir görüşün diğerinden daha güçlü argümanlara sahip olduğunun iddia edilmesinin önünde bir engel değildir.

Bu çalışmanın hedefi kapsayıcılık ve dışlayıcılık pozisyonlarının işlev argümanı, nihai amaç ve kendine yeterlilik kriterleri hakkında öne sürdükleri argümanları incelemek ve böylelikle Aristoteles'in *NE*'te ortaya koymuş olduğu mutluluk anlayışını daha açık hale getirmektir. Hem kapsayıcılık ve dışlayıcılık adı verilen iki kampın ortaya çıkmasının nedeni olduğu için hem de Aristoteles'in en yetkin etik eseri olarak kabul gördüğü için söz konusu tartışma literatürde sadece *NE* üzerinden yürütülmektedir. Bu nedenle tezimin de esas referans kaynağını *NE* oluşturmaktadır.

Bu bağlamda birinci bölümde kapsayıcılık ve dışlayıcılık pozisyonlarının iddiaları işlev argümanı bağlamında incelenmiştir. Bu kısımda öncelikle işlev argümanı özetlenip, işlevin ve erdemin mutlulukla olan ilişkisi gösterilmiştir. Daha sonra kapsayıcılığın ve dışlayıcılığın işlev argümanını nasıl anladıkları ortaya koyulmuş, pozisyonlara yöneltilen temel eleştiriler incelenmiş ve hangi pozisyonun argümanının daha güçlü olduğu tartışılmıştır.

İkinci bölümde Aristoteles'in *NE* I 7'de ortaya koymuş olduğu nihai amaç kriterinin bir özetine, daha sonra kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların en önemli temsilcilerinin nihai amaç konusunda öne sürdükleri argümanlara ve hangi pozisyonun iddiasının Aristoteles'in görüşü ile uyumlu olduğu tartışmasına yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise Aristoteles'in mutluluğun kendine yeter olmasını nasıl açıkladığı ele alınmış, daha sonra kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların kendine yeterlilik kriteri

---

<sup>4</sup> Bu çalışmada kapsayıcılık (*inclusivism*) ve dışlayıcılık (*exclusivism*) kavramlarını kullanmayı tercih ettiğim pozisyonlar için literatürde farklı kavramlar da bulunmaktadır. David Keyt (1978) kapsayıcılık yerine ılımlı entelektüalizm (*moderate intellectualism*), dışlayıcılık yerine katı entelektüalizm (*strict intellectualism*) kelimelerini tercih etmektedir. Michael Pakaluk ise (2005) bu karşıtlık için toplamacılık (*collectionism*) ve seçmecilik (*selectionism*) kavramlarını tercih etmektedir.

konusunda öne sürdükleri argümanlar ortaya koyulmuş ve bunlardan hangisinin Aristoteles'in görüşünü temsil ettiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların söz konusu üç başlık hakkında öne sürdükleri argümanlar incelendiğinde dışlayıcı pozisyonun iddiasının Aristoteles'in *NE*'te ortaya koymuş olduğu mutluluk anlayışı ile daha uyumlu olduğu sonucuna varılmıştır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### İŞLEV ARGÜMANI BAĞLAMINDA KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK TARTIŞMASI

Aristoteles *NE I 7*'de insana özgü işlev ve insanın iyisinin ne olduğunu ortaya koyan bir argüman öne sürmektedir. Literatürde işlev argümanı olarak anılan bu akıl yürütme pek çok tartışmaya neden olmaktadır. Çünkü *NE I 7*'de insana özgü işlevin ruhun rasyonel tarafının etkinliği olduğu ifade edilmekle birlikte hangi rasyonel kısmının etkinliği olduğu; insanın iyisinin en iyi ve tam erdeme uygun bir etkinlik yaşamı olduğu ileri sürülmekle birlikte en iyi ve tam erdemin hangi erdeme ya da erdemlere tekabül ettiğine dair açık bir yanıt verilmemektedir. Mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğunu savunan kapsayıcılık ve baskın bir amaç olduğunu savunan dışlayıcılık pozisyonları *NE I 7*'de yer alan işlev argümanını kitabın diğer bölümlerini de değerlendirerek yorumlamaktadır.

Aristoteles, *NE*'in I. kitabında insanın iyisinin çeşitli yaşam biçimlerine bağlı olduğunu dolayısıyla bu yaşam biçimlerini incelemenin insanın iyisi nedir sorusuna bir cevap vermemizi sağlayacağını ileri sürer (1095b14-16). Aristoteles'e göre haz yaşamı, politik yaşam ve teoria yaşamı olmak üzere belli başlı üç yaşam biçimi sayılabilir. Haz yaşamı insan dışındaki hayvanlara özgüdür (1095b17-21). Oysa insan için en iyi yaşam ona özgü bir yaşam olmalıdır. Bu nedenle hayvanlara özgü yaşamın insanın iyisi olamayacağı açıktır. Aristoteles'e göre insanın iyisinin ne olduğu sorusunun konusunu politik ve teorik yaşamlar oluşturmaktadır. Karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinlikler politik yaşamın, usa dayalı etkinlikler ise teorik yaşamın hedefidir.<sup>5</sup> Çalışmanın bu kısmında kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların insana özgü işlev ve en iyi ve tam erdemin ne olduğu konusunda öne sürdükleri argümanlar incelenecek buradan hareketle Aristoteles'e göre insanın iyisinin ne olduğu sorusuna bir cevap verilecektir. Dolayısıyla söz konusu

---

<sup>5</sup> Aristoteles, pratik bilgelik ve karakter erdemlerine uygun etkinliklere dayalı politik yaşamın dışında hedefi onur olan ve erdemlere 'sahip olmak' olan iki tür politik yaşamdan daha bahseder (1095b24-1096a1). Aristoteles'e göre insanın iyisi kolay kolay ondan alınamayacak bir şey olmalıdır oysa onur başka insanların varlığına bağlı olduğu için böyle bir yaşamın iyi bir yaşam olduğu söylenemez. Erdemlere sahip olmanın hedeflendiği politik yaşam da Aristoteles'e göre insanın iyisi olamaz çünkü bir insan erdemlere sahip olduğu halde hiçbir eylemde bulunmayabilir oysa insan için en iyi şey ancak bir etkinlik olabilir.

pozisyonların işlev argümanını nasıl yorumladıklarına bağlı olarak onların Aristoteles'e göre iyi bir yaşamın ne tür bir yaşam olduğu sorusuna verdikleri yanıtlar ortaya koyulmuş, bunlardan hangisinin Aristoteles'in görüşü ile uyumlu olduğu da gösterilmiş olacaktır.

### 1.1. İşlev Argümanı ve Ruhun Kısımları

Aristoteles'e göre insanın iyisinin ne olduğu sorusunu cevaplamak için ona özgü işlevin (*ergon*) ne olduğuna bakmak gerekir. Beslenme ve büyümeyle ilgili yaşam bitki, hayvan ve insanda; duyulara dayalı yaşam da hayvan ve insanda ortak olduğu için bunlar insana özgü (*to idion*) işlev olamaz. Aristoteles'e göre insanı diğer canlılardan ayıran yan akıl olduğu için insana özgü işlev rasyonel ilkeye dayalı bir eylem yaşamıdır. Devamında, Aristoteles "o halde geriye akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor" (1098a2-5) cümlesiyle iki tür rasyonel eylem olduğuna işaret eder.<sup>6</sup> Fakat bu cümleden hareketle insanın işlevi ya da iyisi konusunda bir karara varmak için henüz erken olduğuna dikkat etmek gerekir çünkü argüman hala devam etmektedir. Aristoteles'e göre işlevi olan bir şey ancak erdemliyse işlevini iyi şekilde yerine getirebilir. Dolayısıyla eğer insanın işlevi rasyonel ilkeye dayalı eylem yaşamı ise insan ancak ruhun rasyonel ilkeye sahip olan kısmının erdemlerine uygun şekilde eylemde bulunduğu işlevini iyi şekilde yerine getirmiş olur. İşlevini iyi şekilde yerine getirmek de insanın iyisidir. Sonuç olarak Aristoteles'e göre insanın iyisi ruhun erdeme uygun etkinliğidir, eğer erdemler birden fazla ise 'en iyi (*aristos*) ve tam -ya da mükemmel- (*teleiatatos*)' erdeme uygun etkinliğidir.

Aristoteles işlev argümanında insana özgü işlevin ruhun rasyonel ilkeye ve insanın iyisinin de en iyi ve tam erdeme uygun etkinliği olduğunu söyler. Fakat ruhun hangi kısmının rasyonel ilkeye sahip olduğundan ve bu kısımların erdemlerinden açık bir

---

<sup>6</sup> Söz konusu cümle kapsayıcılık-dışlayıcılık tartışmasının gündeme gelmesine neden olan ifadelerden biridir. Bu cümle ile ilgili literatürde üç iddia vardır. Bu üç iddiaya tezin birinci bölümünün dördüncü alt başlığında yer verilecektir. Yine de bu kısımda Willim Hardie'nin (1965) iddiasına katıldığımı söylemek isterim. Hardie'ye göre (1965) Aristoteles bu cümlede erdemlerin bütününe uygun etkinlikleri kastetse de işlev argümanı henüz burada bitmiş değildir. Nitekim Aristoteles argümanın sonucunda insanın iyisinin 'en iyi ve tam' erdeme uygun bir etkinlik olduğunu söyler ve bu ifade mükemmel olan tek bir erdeme yani felsefi bilgelik erdemine işaret eder. En iyi ve tam erdem felsefi bilgelik erdemine, tam mutluluğun da teoria etkinliğine işaret ettiğini düşünmemizin gerekçeleri tezin üç bölümünde de gösterilmeye çalışılacaktır.



şekilde bahsetmez. Ruhun kısımları Aristoteles tarafından ilk olarak *NE I 13*'te ve daha sonra da *VI 1*'de ele alınır.

Aristoteles *NE I 13*'te insan ruhunun rasyonel ve rasyonel olmayan iki kısımdan oluştuğunu ve rasyonel olmayan kısmın ikiye ayrıldığını iddia eder (1102b12-30). Rasyonel olmayan yanın bir tarafı beslenme ve büyüme ile ilgili yandır, diğer tarafı ise duygu ve isteklerin olduğu kısımdır. İnsan ruhunun beslenme ve büyümeyle ilgili kısmı bütün canlılarda ortak olduğu için buraya özgü erdem insanın iyisi ile ilgili değildir. Aristoteles'e göre duygu ve isteklerin olduğu taraf ruhun rasyonel olmayan tarafıdır fakat bu kısım aklın sözünü dinleyebildiği için buranın bir anlamda akıldan pay aldığı söylenebilir. Ruhun rasyonel olmadığı halde aklın sözünü dinlemekle ondan pay alabilen kısmının erdemleri karakter erdemleridir. Yani Aristoteles'e göre ruhun rasyonel olmayan bu kısmı aklın sözünü dinlediği müddetçe bir bakıma rasyonel sayılabilir. Bu nedenle ruhun rasyonel kısmının da kendisi akla sahip olan ve aklın sözünü dinlediği müddetçe akıldan pay alabilen olmak üzere ikiye ayrıldığı söylenebilir: "eğer buna da akla sahip demek gerekiyorsa, akla sahip olan yan da ikili olacaktır: biri asıl ve kendisi akla sahip olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen [akıl alan] yan anlamında" (1102b31-1103a1). Aristoteles *NE I 13*'ün sonunda ruhun esas anlamda rasyonel tarafının erdemlerini ise düşünce erdemleri olarak adlandırır fakat düşünce erdemleri ile ilgili ayrıma bu kısımda yer vermez.

Aristoteles *NE I 13*'te karakter erdemlerini ruhun akla boyun eğdiği müddetçe bir bakıma rasyonel olduğu söylenebilecek kısmının erdemleri olarak ele alırken, *NE VI I*'de bunları ruhun akıldan pay almayan kısmının erdemleri arasında sayar ve ruhun rasyonel kısmını bilimsel yan ve tartan yan olmak üzere ikiye ayırır (1139a1-12).<sup>7</sup> Ruhun rasyonel kısmının bilimsel yanı ilkeleri başka türlü olmayan nesnelere, tartan yanı ise ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yandır. Aristoteles'e göre ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere yaratılan (sanat) ya da yapılan (eylem) şeylerdir. (1140a1). İlkeleri başka türlü olamayacak nesnelere ise teorik bilimlerin nesnelidir. Anthony Kenny, Aristoteles'e göre pratik ve teorik uslamlamayı şöyle tanımlar: "pratik uslamlama neyin iyi olduğu hakkında düşündüğümüz uslamlama,

---

<sup>7</sup> Literatürde yaygın olarak ruhun bilimsel yanının etkinliği için teorik uslamlama, tartan yanının etkinliği için ise pratik uslamlama ifadeleri kullanılmaktadır.

teorik uslamlama ise neyin doğru olduğu hakkında düşündüğümüz uslamlamadır” (Kenny, 1978, s. 170). Aristoteles, ruhun bilimsel yanının erdemine felsefi bilgelik (*sophia*), tartan yanının erdemine ise pratik bilgelik (*phronesis*) adını verir. Aristoteles’e göre eylemin ilkesi tercihtir. Tercihin ilkesi ise istek ve pratik uslamlamadır (1139a31-33). Alışkanlıkla edindiğimiz karakter özelliklerimiz isteğimizi, isteğimiz de amacımızı belirler. Pratik uslamlama ise amaca giden yolları belirler. Aristoteles’e göre “karakter erdemleri amacı sağın kılar, pratik bilgelik ise amaca yönelik şeyleri” (1144a8-9). Nitekim kötü amaca yönelik düşünüp taşınmaya pratik bilgelik değil kurnazlık denir. Bu nedenle bir eyleme erdemli diyebilmek için onun hem pratik bilgelik erdemine hem de karakter erdemlerine uygun olması gerekir. Aristoteles’e göre pratik bilgelik ve karakter erdemleri birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiği için bu erdemler tek bir etkinliği (ahlaki eylemler) meydana getirir.

Ruhun kısımları ve bu kısımların erdemlerinin neler olduğu ifade edildiğine göre Aristoteles’in mutluluktan ne anladığı sorusunun cevaplanmasında işlev argümanının neden kritik bir rol üstlendiğine kabaca bakalım. Aristoteles’e göre mutluluk insana özgü işlevin iyi şekilde yerine getirilmesidir. İnsana özgü işlev ruhun rasyonel tarafının bir etkinliğidir. Aristoteles’in *NE I 13*’te ruhun isteyen tarafının aklın sözünü dinlediği müddetçe rasyonel olarak adlandırılabilceğini iddia etmesi ve diğer yandan *NE VI 1*’de tartan ve bilimsel yan olmak üzere ruhun kendisi akla sahip olan tarafının ikili olduğunu söylemesi insana özgü işlevin ruhun hangi kısmının etkinliği olduğu konusunda tartışmalara yol açmıştır. Aristoteles işlev argümanının sonucunda mutluluğun en iyi ve tam erdeme uygun bir etkinlik olduğunu söyler. En iyi ve tam erdem ruhun hangi kısmının erdemi olduğu sorusuna bir cevap verildiğinde insana özgü işlevin ruhun hangi tarafının etkinliği olduğu sorusuna da bir cevap verilmiş olacaktır. Literatürde bu soruya verilen cevaplar kapsayıcılık ve dışlayıcılık adı altında değerlendirilen iki pozisyon oluşturmaktadır.

Kapsayıcılara göre en iyi ve tam erdem ifadesi ruhun hem isteyen tarafının hem de rasyonel tarafının erdemlerinin bütününe işaret etmektedir. Dolayısıyla kapsayıcılar insana özgü işlevin ruhun hem bilimsel yanının hem de isteyen ve tartan yanının etkinliklerinden oluştuğunu iddia ederler. Dışlayıcılara göre ise en iyi ve tam erdem erdemlerin bütününe değil en üstün tek bir erdeme -felsefi bilgelik erdemi- işaret

etmektedir. Buna paralel olarak dışlayıcılar insana özgü asıl işlevin onun en iyi yanının etkinliğine yani teoria etkinliğine işaret ettiğini savunurlar.

## 1.2. Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozisyonların En İyi ve Tam Erdem Konusunda Öne Sürdükleri İddialar

Aristoteles işlev argümanının sonucunda insanın iyisi olan mutluluğun ruhun hangi erdemine uygun bir etkinlik olduğunun cevabını vermemekle birlikte onun “en iyi (*aristos*) ve tam (*teleiotos*) erdeme uygun bir etkinlik” olduğunu söyler. Erdem sözcüğünü niteleyen *teleiotos* sıfatı *teleios* kelimesinin en üstünlük derecesini ifade eden formudur (May, 2010, s. 2). Kapsayıcı pozisyonu savunanlar *teleios* kelimesinin ‘tam’ (*complete*), dışlayıcı pozisyonu savunanlar ise ‘mükemmel’ (*perfect*) olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Kapsayıcılara göre ‘en tam’ erdem, erdemlerin bütününe işaret eder. Onlara göre insanın nihai iyisinin tek bir şey -mutluluk- olması zorunlu olarak nihai iyinin tek bir etkinlikle eş tutulmasını gerektirmez (Hughes, 2013, s. 26). Bu nedenle kapsayıcılara göre insanın iyisi hem karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinlikleri hem de felsefi bilgelik erdemine uygun etkinlikleri içermektedir.

Dışlayıcılara göre ise bir şeyin en tam ya da en mükemmel olabilmesi için kapsayıcıların iddia ettiği gibi her şeyi içinde barındırması gerekmez. Dışlayıcılara göre ‘en üstünlük derecesi’ (*superlative*) bildiren bir sıfat doğal olarak tek bir erdeme işaret eder. Onlara göre Aristoteles mutluluğu insanın bütün amaçlarının toplamı ile değil, amaçlar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan etkinlikle eş tutmaktadır. Dışlayıcılara göre Aristoteles *NE*’in I. ve X. kitaplarında farklı sorulara yanıt vermektedir.<sup>8</sup> Bu iddiaya göre Aristoteles *NE I*’de mutluluğun ne olduğu sorusuna hem ahlaki eylemlerin hem de teorik etkinliğin mutluluk olduğu cevabını verirken *NE X*’de tam mutluluğun ne olduğu sorusuna onun usa dayalı bir etkinlik olduğu, ikinci derece mutluluğun ise karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun eylemler olduğu cevabını vermektedir. Bir başka ifadeyle, dışlayıcıların yorumuna göre Aristoteles teoria yaşamını en iyi yaşam, politik yaşamı ise ikinci derece iyi yaşam olarak görmektedir.

---

<sup>8</sup> Richard Kraut (1991), Robert Heinemann (1988) ve Anthony Kenny’nin (1996) ortak iddiasıdır.

Dil bilgisel bakımdan değerlendirildiğinde, en üstünlük derecesi belirten *teleiotos* ve *aristos* sıfatlarının pek çok öğeyi içeren bir bütüne değil, birden fazla şey içerisinden en mükemmel olan tek bir tanesine işaret ettiğini söylemek daha uygun görünmektedir. Dolayısıyla en iyi ve tam ifadesini yorumlama biçimleri bakımından dışlayıcı pozisyonun kapsayıcı pozisyona kıyasla daha makul bir açıklama yaptığı söylenebilir. Aristoteles *NE*'in X. kitabında en yüksek erdemini felsefi bilgelik erdemi, tam mutluluğun da teoria etkinliği olduğunu ifade eder. Kendisi dışında başka bir şey uğruna arzulanmasının imkânsız olması, ahlaki eylemlerle karşılaştırıldığında dingin bir yaşam olması, en haz verici ve en sürdürülebilir etkinlik olması Aristoteles'e göre teoria yaşamını tam/mükemmel mutlu yaşam yapmaktadır:

Mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun olması ussal... Bu etkinliğin ise teoria etkinliği olduğunu söylemiştik... Çünkü o en yüksek etkinlik (us, bizdeki en yüksek şey, bilinen şeylerin en yüksekleri de us nelerle ilgili ise onlar). Ayrıca o en sürekli etkinlik... Erdeme uygun etkinliklerin en hoşusu ise bilgelige uygun etkinlik... Yalnızca bu etkinliğin 'kendi başına' sevildiği görünse gerek: çünkü ondan teoria etkinliğinin dışında hiçbir şey oluşmaz; yapılanlarda [*practical activities*] ise eylemin kendisi dışında az çok bir şey elde ederiz. Mutluluğun dinginlik [*leisure*] içinde olduğu da görünüyor. Dinginliğe ermek amacıyla dinginliği feda eder; barışı sürdürmek amacıyla savaşırız. Uygulamalı erdemlerin etkinliği politik veya askeri işlerde ama bunlarla ilgili eylemler dingince görünmüyor... Erdeme uygun eylemlerden politika ve savaşla ilgili olanlar büyüklük bakımından öne çıkıyorsa da bunlar dinginlikle ilgili değildir, bir amaca yönelir, kendilerinden ötürü tercih edilesi eylemler değildir. Oysa us etkinliği teoria ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır, kendine yeterlidir, dingince, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler bu etkinliğe uygun görünür. Demek ki bir insanın tam mutluluğu bu olsa gerek (1177b1-25).<sup>9</sup>

Aristoteles'e göre karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinlikler ise teoria etkinliğinden sonra en iyi etkinliktir, dolayısıyla ahlaki eylemlerin amaçlandığı bir yaşam ikinci derece mutlu bir yaşam olacaktır:

---

<sup>9</sup> Bu tezde *NE*'ten yapılan bütün alıntılar Saffet Babür (2012)'ün çevirisidir. Fakat alıntılanan yerin tam olarak anlaşılabilmesi için tezin tamamında paragraf numaralarını vermeyi tercih ettim.

Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü buna uygun etkinlikler ‘insanlı’... Aklı başındalık<sup>10</sup> karakter erdemiyle, beriki de aklı başındalıkla iç içe... Erdemler<sup>11</sup> tutkulara bağlı olduğundan insanın birleşik yapısıyla ilgili olsalar gerek. Bu birleşik yapının erdemleri ise insanlı (1178a9-17).

*NE*’in X. kitabından alıntılanan pasajlar açık bir biçimde mutluluğun erdemlerin bütününe uygun bir etkinlik olduğunu değil, dışlayıcıların iddia ettiği gibi tam mutluluğun teoria etkinliği, ikinci derece mutluluğun ise ahlaki eylemlerle eş tutulduğunu söylemektedir. Bu durumda kapsayıcı pozisyon *NE*’in X. kitabını nasıl açıklayacaktır?

Kapsayıcı pozisyonun en önemli temsilcilerinden biri olan John L. Ackrill’e göre Aristoteles birleşik yapısından ötürü insanın tümüyle teoria etkinliğine adanmış bir yaşam sürmesinin mümkün olduğunu düşünmez (Ackrill, 1974, s. 31). Bu nedenle Aristoteles *NE*’in X. kitabında teoria etkinliğinin pratik bilgeliğe ve karakter erdemlerine uygun etkinliklerden daha iyi olduğunu söylese de hiçbir zaman teoria yaşamının politik yaşamdan eşölçülemez şekilde üstün olduğunu söylememektedir (Ackrill, 1974, s. 32).<sup>12</sup> Ackrill’e göre Aristoteles *NE*’in I. kitabında mutluluğun bileşenlerinin neler olduğuna yer verirken, *NE*’in X. kitabında mutluluğun diğerlerinden daha üstün bileşenin ne olduğu sorusuna bir yanıt vermektedir. Fakat Ackrill, buradan teoria etkinliğinin insanın baskın amacı olduğu ve insanın bütün eylemlerini bu etkinlik uğruna gerçekleştirdiği sonucunun çıkartılmaması gerektiğini ifade eder.

Martha Nussbaum’a göre ise *NE*’in bölümleri arasında bir uyumsuzluk vardır (Nussbaum, 2001, s. 375). Nussbaum, Aristoteles’in *NE* VI’da teoria etkinliğinin mutluluğun en üstün bileşeni olmak suretiyle mutluluğa katkıda bulunduğunu ileri sürdüğünü ifade eder (Nussbaum, 2001, s. 375). Fakat X. kitaba gelindiğinde teoria etkinliği mutluluğun bir parçası olarak değil, sadece kendisi uğruna arzulanan bir iyi olmak suretiyle mutluluğun kendisi olarak karşımıza çıkar (Nussbaum, 2001, s. 376).

---

<sup>10</sup> Saffet Babür’ün (2012) ‘aklı başındalık’ olarak çevirdiği *phronesis* kavramı için tezde ‘pratik bilgeliğe’ kavramı kullanılmıştır.

<sup>11</sup> ‘Erdemler’ ifadesiyle kastedilen karakter erdemleridir.

<sup>12</sup> Ackrill, makalesinde *NE*’in tutarlı olduğunu iddia etmez. O, I. ve X. kitapların bir bütün olarak en tutarlı yorumunun bu olduğunu ve bu yorumun Aristoteles’in felsefesinin bütünüyle de uyum içinde olduğunu iddia eder.

Nussbaum'a göre *NE*'in X. kitabında Aristoteles'in başka eserlerinde sert bir şekilde saldıracığı çizgide argümanlar ortaya koyulmuştur dolayısıyla "bu bölümlerin Aristoteles tarafından oluşturulduğuna inanmak için ortada güçlü bir neden yoktur" (Nussbaum, 2001, s. 377).

Aristoteles *NE X*'da, Ackrill'in iddiasının aksine, teoria etkinliğinin mutluluğun en üstün bileşeni olduğunu değil insanın tam mutluluğu olduğunu söyler. *NE X* bu bakımdan açık olduğu için Ackrill'in iddiasının doğru olmadığı görülmektedir. Diğer yandan Nussbaum da iddiasında haklı görünmemektedir çünkü mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğu iddiası *NE X*'u açıklayamadığı gibi bu görüşün *NE I* ile uyumlu olduğu da söylenemez. Nitekim Aristoteles'in mutluluğu kitap boyunca baskın bir amaç olarak ortaya koyması, I. kitapta mutluluğun kendine yeter olduğunu iddia etmesi ve erdeme uygun etkinlikler içinden sadece teoria etkinliğinin kendine yeter olması, bunun da X. kitapta açık bir şekilde ifade edilmesi *NE*'in tutarlı olduğunu söylemek için güçlü gerekçeler oluşturmaktadır.<sup>13</sup>

Kapsayıcı pozisyon pratik bilgeliğin bir düşünce erdemi olması nedeniyle ahlaki eylemlerin de Aristoteles tarafından rasyonel etkinlikler olarak görüldüğünü iddia eder.<sup>14</sup> Bu nedenle kapsayıcılara göre insana özgü işlev sadece teoria etkinliğini değil aynı zamanda ahlaki eylemleri de içermelidir. Paralel olarak, insanın iyisi de hem felsefi bilgelik erdemine uygun etkinlikleri hem de karakter ve pratik bilgelik erdemine uygun eylemleri içermelidir. Dışlayıcılara göre ise insana özgü işlevden onun en iyi yanının etkinliğini anlamak gerekir, bu da teoria etkinliğidir. Dışlayıcılar haklı bir biçimde ruhun pratik uslamlama yapmayı sağlayan tarafının insanın en iyi etkinliği olmadığını ileri sürmektedirler. Çünkü ruhun tartan yanının erdemi olan pratik bilgelik bir düşünce erdemi olmakla birlikte o ilk ilkeleri değişebilen eylem alanına özgü bir erdemdir. Aristoteles eyleme -ahlaki eylemler- özgü bir erdem en üstün erdem olarak görülemeyeceğini şu sözleriyle ifade eder "siyasetin ya da aklı başındalığın en yetkin olduğuna inanılması tutarsız olurdu: meğer ki evrendeki şeylerde 'en iyi', 'insan' ola!" (1141a20-22). Dışlayıcılar esas anlamda mutluluğun insanın en üstün erdemine uygun bir yaşam sürmek olduğunu iddia ederler. Dışlayıcıların insanın en üstün yanının

---

<sup>13</sup> Nihai amaç ve kendine yeterlilik konusunda öne sürdüğüm bu iddia tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde gerekçelendirilecektir.

<sup>14</sup> Kapsayıcı pozisyonu savunanlar tarafından çoğunlukla bu görüş kabul edilir. Fakat bir sonraki başlıkta alternatif bir görüşe de yer verilecektir.

etkinliğinin onun esas anlamda iyisi olduğunu iddia etmekle Aristoteles'in düşüncesine daha çok uyan bir açıklama yaptıkları söylenebilir zira Aristoteles'e göre insan ancak teoria etkinliğinde bulunmakla tam mutlu bir yaşam sürebilir:

Tam mutluluğun bir teoria etkinliği olduğu şuradan da açık olsa gerek: biz en çok tanrıların bahtlı, mutlu olduklarını kabul ederiz. Öyleyse onlara hangi eylemleri yakıştırmak gerekiyor?... Eylemlerle ilgili şeyler düşünülecek olursa, hepsi tanrılar için küçük değersiz görünecektir. Ne ki herkes onların yaşadıklarını, etkinlikte bulduklarını ... uyumadıklarını kabul ediyor, bir canlı olarak eylemek çekilip alınmca geriye teoriadan başka ne kalır? Dolayısıyla tanrının etkinliği, madem mutluluk bakımından farklı, olsa olsa bu bir teoria etkinliği olur. Demek ki insanlık etkinlikler arasında bu etkinliğe türce en yakın etkinlik en mutluluk verici olur ... Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur, insanlar içinse, bu tür bir etkinliğe benzer bir etkinlikleri bulunduğu ölçüde. Oysa hiçbir teoria etkinliğinden pay almadıkları için, öteki canlılardan hiçbiri mutlu olamaz (1178b7-29).

Ne ki, bu tür bir yaşam bir insanın doğasını aşacaktır, çünkü bir insan olmakla değil, onda tanrıca [*theios*] bir özellik bulunmakla, böyle yaşayacaktır; bu, insan yapısında ne denli farklı ise, onun etkinliği de öteki erdemlere uygun olan etkinliklerden o denli farklı olur. İmdi us insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır... Kendimizi olabildiğine ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı... Asıl olan, en iyi olan o ise, her bir kişiyi o kişi yapanın da us olduğu görülse gerek... Demek ki en mutlu yaşam da budur (1177b27-1178a8).

Aristoteles'e göre pratik bilgelik ilk ilkeleri başka türlü olabilen, felsefi bilgelik ise ilk ilkeleri başka türlü olamayan şeylerle ilgili erdemlerdir. Aristoteles felsefi bilgelik erdemini "doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bilgi (*episteme*) ve us (*nous*)" olarak tanımlar (1141b2-3). Pratik bilgeliği ise "insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili akılla giden, uygulayıcı, doğru bir tutum" olarak tanımlar (1140b6-8). Aristoteles'e göre ne eylemlerin ne de bilimlerin ilk ilkeleri kanıtlanamaz. İlk ilkelere düşünüp taşınmayla (pratik alanda) ve tasımla (teorik bilimlerde) değil usla (usun çalışma yöntemi tümevarımdır) ulaşılır. Tümevarımın sonucu, tasımın büyük öncülünü oluşturur. Bu nedenle Aristoteles usun hem başlangıç (tasımın başlangıcı) hem sonuç (tümevarımın sonucu) olduğunu söyler (1143b9-11). Usun başlangıç ve sonuç olması sadece teorik bilimler için değil, aynı zamanda eylemler için de geçerlidir (Reeve, 2012, s. 26).

Çünkü Aristoteles'e göre eylemler konusunda da ilk ilkeler çıkarımla değil deneyimle elde edilir bu nedenle "deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da pratik bilgelerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler" (1143b11-15).

Aristoteles'e göre teorik akıl ve pratik akıl dolayısıyla felsefi bilgelik erdemi ve pratik bilgelik erdemi birbirinden ayrıdır. Bu nedenle Aristoteles'e göre birine sahip olmaksızın diğere sahip olunabilir. (Bostock, 2000, s. 74). Aristoteles bu ayrımı şöyle vurgular:

Bilgelik doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bir bilgi ve ustur. Bunun için Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere akli başında değil, 'bilge' diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici, zor, tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir (1141b3-7).

Gençlerin geometrici, matematikçi ya da bu tür bir bilge olup akli başında olmamaları da bunu gösteriyor. Bunun nedeni akli başındalığın yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgili olması, bir gencin ise deneyimli olmamasıdır. Deneyim uzun zaman gerektirir. Niçin bir gencin matematikçi olabilmesine karşın bir bilge ya da doğa bilimcisi olamadığı araştırılmak istenebilir (1142a11-17).

Aklın pratik ve teorik olarak ikiye ayrılması bize garip görünse de Aristoteles'e göre bunlar iki ayrı fakültedir. Aristoteles'e göre pratik ve teorik uslamlamanın birbirlerini gerektirmemesi bir insanın pratik bilge olmadan filozof olabileceğini, filozof olmadan da pratik bilge olabileceğini gösterir. Heinemann da bu bağlamda "ahlaki eylemlerin ve teorik düşünmenin birbirlerinin zorunlu koşulu oldukları görüşünü destekleyecek bir kanıt yoktur" iddiasında bulunur (Heinemann, 1988, s. 35). Dolayısıyla eğer mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğu görüşü dışlayıcılığı pratik ve teorik uslamlamanın birbirlerinin zorunlu koşulu olduğunu öne sürerek eleştirecek olursa bu eleştirinin geçerli bir eleştiri olmayacağı açıktır.

Gerard Hughes'e göre kapsayıcı pozisyonu savunanlar sadece kendi yorumlarının *NE*'e daha uygun olduğunu değil dışlayıcılıkla karşılaştırıldığında aynı zamanda daha insani olduğunu da iddia ederler (Hughes, 2013, s. 25). Kapsayıcılığın dışlayıcılığa yönelttiği en önemli eleştirilerden birinin bu olduğu söylenebilir. Kapsayıcı pozisyonun temsilcilerinden biri olan Ackrill, teoria etkinliğinin en iyi yaşam olduğunu iddia eden dışlayıcı pozisyonu ahlaki erdemlerden yoksun bir felsefe



yaşamının en iyi yaşam olduğunu iddia etmeyi mümkün kıldığını bunun da insani olmayan sonuçlar doğuracağı ve böyle bir yaşamın en iyi yaşam olduğunu kimsenin söyleyemeyeceğini öne sürerek eleştirir (Ackrill, 1974, s. 32). Pakaluk da Acrill'in iddiasını destekleyecek şekilde dışlayıcı pozisyonun iddiasının filozofun teoria yaşamını sürdürebilmek uğruna kötü eylemlerde bulunabileceği fikrini meşru kıldığını iddia eder (Pakaluk, 2005, s. 322). Dışlayıcılardan biri olan Roger Crisp'e göre ise "Aristoteles'in metninde felsefe uğruna ahlaka aykırı eylemde bulunmayı desteklediğine dair hiçbir şey yoktur" (Crisp, 2000, s. xii). Crisp'in söylediği doğru olsa da iddiası Pakaluk ve Ackrill'in eleştirilerine karşı ikna edici bir cevap vermemektedir. Söz konusu eleştiriye karşı Kraut da benzer şekilde Aristoteles'in felsefe yaşamı içerisinde karakter erdemlerinin ve pratik bilgeliğin bir rolünün olmadığını hiçbir zaman söylemediğini ileri sürer. Zira *NE* 1178b1-7'ye bakıldığında Crisp'in ve Kraut'un iddialarında haklı olduğu görülmektedir: "insan olduğu için ve pek çok kişiyle birlikte yaşadığı için erdeme (karakter erdemleri) uygun olanları yapmayı tercih eder; demek ki 'insanca' yaşamak için böyle şeylere gerek var". Kraut, Aristoteles'e göre karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinliklerin teoria etkinliğini teşvik ettiğini şu sözleriyle dile getirir "Aristoteles düzenli bir biçimde bütün yaşamı boyunca felsefi etkinlikte bulunmayı planlayan kişiler için kötülükleri egzersiz etmek ve geliştirmektense erdemleri (karakter erdemleri) egzersiz etmek ve geliştirmenin daha iyi olacağını varsaymaktadır" (Kraut, 1991, s. 179). Çünkü Kraut'a göre Aristoteles kötü eylemlerin felsefe etkinliğinde bulunmaya engel olacağını düşünmektedir. Örneğin ölçülü bir insan olmak ve böyle eylemlerde bulunmak teoria etkinliği ile meşgul olmayı kolaylaştıracakken, haz düşkünü olmanın teoria etkinliğine zaman ayırmaya engel olacağı açıktır. Fakat dışlayıcılara göre buradan hem karakter erdemleri ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinliklerin hem de teoria etkinliğinin mutluluğun bileşenleri olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü dışlayıcılar Aristoteles'in mutluluğu kendileri uğruna arzulanan amaçların toplamına değil sadece kendisi amaç olan tek bir etkinliğe eş tuttuğunu iddia eder. Diğer yandan ahlaki eylemlerde bulunmak teoria etkinliğine zaman ayırmaya engel olacaksa da böyle etkinliklerden uzak durmak gerekecektir. Fakat buradan kötülük yapan bir filozof profili çıkartmamak gerekir. Çünkü ahlaki eylemlerden uzak durmak adaletsiz

eylemlerde bulunmayı, hazlar konusunda ölçsüz olmayı ya da hırsızlık yapmayı gerektirmez.

### 1.3. Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozisyonların İşlev Anlayışı

Howard Curzer'e göre (1990) Aristoteles'in *NE I 7*'de ortaya koyduğu insana özgü işlev (*to idion ergon*) ifadesi literatürde iki şekilde yorumlanmaktadır (s. 426). Birincisi (i) "X ancak ve ancak sadece insanın yaptığı ya da sadece insanın en iyi yaptığı etkinlikse o insana özgüdür" (Curzer, 1990, s. 426). İkincisi (ii) "X ancak ve ancak insanın özü olan kabiliyetlerin kullanıldığı bir etkinlikse insana özgü olabilir" (Curzer, 1990, s. 426).

Literatürde insana özgü asıl işlevin teoria etkinliği olduğunu savunan dışlayıcı pozisyona getirilen önemli eleştirilerden biri tanrıların da teoria etkinliğinde bulunduğu bu nedenle teorinin insana özgü bir etkinlik olmadığıdır. Dışlayıcı pozisyon bu eleştiriye karşı iddiasını nasıl savunmaktadır? Dışlayıcı pozisyonun önemli temsilcilerinden biri olan Richard Kraut (1991) insanın bitki ve hayvanlarla paylaştığı etkinliklerin işlev argümanından dışlandığı gibi tanrılarla paylaştığı etkinliğin de dışlanması gerektiğini düşünmenin Aristoteles'in söylemediği bir şeyi ona atfetmek olduğunu ileri sürer (s. 315). Kraut'a göre Aristoteles 1098a2-5'te insanın işlevi nedir sorusuna "işlev, yaşamı (beslenme ve büyüme) içermez, çünkü yaşam ortaktır ve biz insana özgü (*peculiar*) olanı arıyoruz" cevabını verir (Kraut, 1991, s. 316). Fakat Kraut bu cümlenin "yaşayan bütün varlıklara ait ortak hiçbir nitelik bizim işlevimiz olamaz, biz insanın ve diğer hiçbir yaşayan varlığın ortak olarak yapmadığı bir şey arıyoruz" şeklinde yorumlandığını ve bu yorumun yanlış olduğunu iddia eder (Kraut, 1991, s. 316). Oysa Kraut'a göre söz konusu cümlede anlatılmak istenen, insanın işlevinin onu bütün yaşayan varlıklardan ayırmaktan ziyade diğer hayvanlardan ve bitkilerden ayırması gerektiğidir. Dolayısıyla Kraut, Aristoteles'in insanın işlevinden sadece onun bitki ve hayvanlarla ortak olarak paylaştığı etkinlikleri dışladığını fakat tanrılarla paylaştığı teorik etkinliği dışlamadığı sonucunu çıkartmaktadır. Kraut (1991) Aristoteles'in *Topikler I 5*'te bir şeyin bir gruba mutlak anlamda veya görelî anlamda özgü olabileceğini birbirinden ayırdığını ifade eder (s. 316). Fakat metinde, insana özgü etkinlik ifadesinin mutlak bir özgünlüğe işaret ettiğini varsaymamıza neden olacak hiçbir şey yer almamaktadır (Kraut, 1991, s. 316).

Ayrıca *NE I.7*'de yer alan insana özgü işlev ifadesinin mutlak bir özgünlüğe değil de görelî bir özgünlüğe işaret etmesi *NE*'in I. ve X. kitaplarının birbiriyle uyumlu olduğuna bir işarettir (Kraut, 1991, s. 316). Nitekim Aristoteles, Kraut'un iddiasını destekleyecek biçimde *NE X*'da açık bir şekilde insanın en iyi etkinliğinin ruhun tanrısal tarafının etkinliği olan *teoria* etkinliği olduğunu ileri sürer.

Curzer'e göre Kraut temelde insana özgü işlevin birinci (i) yorumunu kullansa da buradaki özgü (*idion*) kavramının mutlak bir özgünlüğe değil görelî bir özgünlüğe işaret ettiğini söyleyerek birinci yorumu biraz değiştirir (Curzer, 1990, s. 427). Fakat Kraut'un iddiasının aksine Curzer, Aristoteles'in insana özgü işlevle görelî bir özgünlüğü değil mutlak bir özgünlüğü kastettiğini ileri sürer. Zira Curzer'e göre (1990) Aristoteles insanı var olan her şeyden değil (mutlak özgünlük) sadece bitki ve hayvanlardan ayıran (görelî özgünlük) niteliğe işaret etmek istemiş olsaydı bunu belirtirdi (s. 427). Curzer'in Kraut'a yönelttiği bu eleştiri zayıf bir eleştiridir çünkü Aristoteles'in insana özgü işlevden bahsederken onun görelî bir özgünlük mü mutlak bir özgünlük mü olduğunu belirtmemesinden zorunlu olarak onun mutlak göreliliği kastettiği sonucu çıkmaz.

Curzer'e göre (1990) Aristoteles'in *NE I 7*'de ve *NE X 6-8*'de ortaya koyduğu mutluluk kriterleri farklıdır (s. 421). Aristoteles *NE I 7*'de mutluluğun insana özgü bir etkinlik olduğunu ifade ederken *NE X 6-8*'de kesinlikle böyle bir kriterden bahsetmez (Curzer, 1990, s. 428). Curzer, Aristoteles'in *NE X 6-8*'de mutluluğun kriteri olarak insana özgü etkinliği değil insanın en mükemmel etkinliğini anladığını şöyle ifade eder "Aristoteles'e göre düşünmek (*contemplation*) insana özgü bir etkinlik olduğu için değil tanrılarla paylaşılan bir etkinlik olduğu için mutluluktur" (Curzer, 1990, s. 428). Curzer, *NE I 7*'de ortaya koyulan mutluluk kriteri ile *NE X 6-8*'de ortaya koyulunun farklı olduğu iddiasıyla *NE*'te iki farklı mutluluk anlayışı olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle makalesinde ifade etmese de aslında Kraut'u Aristoteles'in *NE X 6-8*'de ortaya koyduğu mutluluk anlayışını *NE I 7*'deki kriterle uydurmaya çalışmakla eleştirmektedir. Kraut ise mutlak ve görelî özgünlük ayrımıyla *NE I 7*'de ortaya koyulan özgünlük kriterinin *NE X 6-8* ile uyum içinde olduğunu göstererek Curzer'inkinden daha güçlü bir argüman öne sürmektedir. Çünkü Kraut'un iddiası hem *NE I*'i hem de *NE X*'u açıklamaktadır.

Jennifer Whiting, Curzer'in formülize ettiği işlevin ikinci (ii) yorumunu savunanlardan biridir. Whiting insanın işlevinin ne olduğu sorusunun işlev kavramını niteleyen *to idion* kelimesinin nasıl yorumlanacağına bağlı olduğunu düşünmektedir. Whiting'e göre (2010) Aristoteles *to idion* kavramıyla sadece bahsi geçen varlığa has, onu diğer bütün var olanlardan ayıran bir etkinliğe işaret ediyor olsaydı *teoria* etkinliğinin insana özgü işlev ya da onun bir parçası olduğunu iddia edemezdi çünkü *teoria* etkinliği hem tanrılara hem de insana has bir etkinliktir (s. 37). Oysa *NE*'e bakıldığında teorik etkinliğin dışlayıcıların iddia ettiği gibi insanın esas işlevi ya da kapsayıcıların iddia ettiği gibi en azından insana özgü işlevin bir parçası olduğu açıktır. Bu durumda *to idion* kavramının insanı diğer bütün var olanlardan ayıran niteliğine işaret etmiyor olması gerekir. İnsanın işlevinin ruhun her iki rasyonel etkinliğini de içerdiğini iddia eden kapsayıcı görüşü savunan Whiting, Aristoteles'in *Topikler* adlı eserinde *idion* kavramının bazen bir şeyin 'özel' niteliğine, bazen de 'zorunlu fakat özel olmayan' niteliğine işaret ettiğini söylediğini ifade eder (Whiting, 2010, s. 37). Whiting'e göre (2010) Aristoteles *idios* kavramını nadiren bir şeyin özel niteliği anlamında kullansa da işlev argümanı bunun örneklerinden biridir (s. 37). Whiting'e göre "Aristoteles argüman içerisinde özellikle ruhun etkinlikleri (özellikle rasyonel etkinlikler) hakkında konuşur ve organizmanın ruhunu onun zorunlu fakat özel olmayan bir niteliği olarak değil özel bir niteliği olarak alır" (Whiting, 2010, s. 37). Bu nedenle Whiting Aristoteles'in *idios* kavramını sıradan bir şekilde insan türüne 'özgü' nitelikleri tanımlamak için kullanmadığını bilakis bu kavram ile insanın özel etkinlikleri olan her iki rasyonel etkinliğe de işaret ettiğini ifade eder. Whiting'e göre (2010) teorinin hem tanrılara hem de insana ait olarak anlaşılması ancak *idios* kavramının bir bütün olarak insanın özel niteliğine işaret edecek şekilde yorumlanması ile mümkün olabilir (s. 38).

Aristoteles'e göre beslenme ve büyüme insanın iyisinin bir parçası değildir. Fakat *idios* kavramı Whiting'in iddia ettiği gibi bir bütün olarak insanın özüne işaret ediyorsa insanın iyisinin *teoria* etkinliği ve karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinliklerle birlikte duyumlamayı hatta beslenme ve büyümeyi de içermesi gerekmez mi? Whiting'e göre bu iddia ancak Aristoteles'in 'zorunlu fakat özel olmayan nitelikler' ile 'özel nitelikler' arasında yaptığı ayrımı başvurarak

yanlışlanabilir. Aristoteles *EE* ve *Politika* adlı eserlerinde bir şeyin zorunlu koşulları ile onun bileşenlerinin aynı şey olmadığını şu şekilde ifade eder:

Sağlıklı olmanın kaçınılmaz koşulları ile sağlıklı olmanın kendisi aynı şey değil. Bu başka pek çok konuda da böyle, dolayısıyla iyi yaşamın kendisi ile güzel yaşama olanağının koşulları aynı değil (*EE*. 1214b14-17).

Nasıl, doğada var olan herhangi bir başka nesneye bakarken, onlarsız bütünü kendisi olamayacağı zorunlu şeylere (organik) “parçalar” demiyorsak onun gibi bir şehrin var oluşunun zorunlu koşullarını da o şehrin parçaları olarak sıralamamalıyız (*Pol.* VII. 8. 1328a24-26).

Whiting, beslenme ve üreme yetilerinin bizim zorunlu fakat özsel olmayan yetilerimiz olduğunu, ahlaki erdeme uygun eylemde ve teoria etkinliğinde bulunma kapasitelerimizin insanın özünün bileşenleri olduğu iddiasını yukarıda verilen pasajlarla destekler.

Whiting hem ruhun beslenme, algılama ve hareket etme yetilerinin insanın özünün bileşenleri olmadığı konusunda hem de ruhun bilimsel yanının etkinliğiyle birlikte isteyen ve tartan yanının etkinliğinin de insanın özüne ait olduğu konusunda haklıdır. Fakat Aristoteles erdemler arasında bir hiyerarşi gördüğü gibi insanın rasyonel etkinlikleri arasında da bir hiyerarşi görür. Aristoteles’e göre en iyi ve tam erdem tek bir erdeme işaret eder bu da felsefi bilgelik erdemidir. Paralel olarak, insana özgü en üstün işlev de ruhun bilimsel tarafının etkinliğidir. Çünkü teoria etkinliği tanrıca bir etkinliktir ve Aristoteles’e göre insanın esas işlevi tanrıca bir etkinlik olan ruhun bilimsel yanının etkinliğidir. Dolayısıyla Aristoteles’e göre insanın özünü asıl tanımlayan etkinliğin onu tanrıya yaklaştıran teoria etkinliği olduğu söylenebilir. Ruhun tartan ve isteyen yanının etkinliği ise insanın ancak ikinci derece işlevi olabilir.

Kathleen Wilkes (1978) Aristoteles’e göre insanın işlevinin sadece teoria etkinliği olduğunu söylemenin onun hilomorfik doktrini ile çeliştiğini ifade eder (s. 345). Ayrıca Wilkes’e göre (1978) teoria etkinliğini tanrıların da gerçekleştiriyor olması onu insana özgü bir etkinlik olarak saymaya engeldir. İnsanın işlevinin sadece pratik uslamlama olduğunu söylemek ise her ne kadar özgünlük kriterini sağlıyor olsa da onun tanrısal tarafını ihmal etmek anlamına gelir (Wilkes, 1978, s. 352). Fakat insanın işlevinin hem teoria etkinliğini hem de ahlaki eylemleri içerdiği söylendiğinde

özgünlük kriteri korunmuş olur çünkü “olimpos’ta pratik bilgeliğe ihtiyaç yoktur” (Wilkes, 1978, s. 345). Wilkes (1978) işlevin sadece teoria etkinliği ile sınırlandırılmasının iyi insan ile insan için iyinin arasındaki mesafenin artmasına neden olduğunu iddia eder (s. 344). Buradan anlamamız gereken şudur: Wilkes’e göre iyi bir yaşam başkalarına yardım etmek, güzel bir yemekten haz almak ve teoria etkinliğinde bulunmak gibi etkinliklerden oluşur fakat eğer iyi insan sadece felsefi bilgelik erdemine uygun etkinliği iyi şekilde yerine getiren kişi olarak anlaşılırsa iyi olarak tanımlanan insanın asla iyi bir yaşam sürdüğü söylenemez.

Wilkes’in iddiasına göre beslenme, hareket etme ve algılama yetileri teoria etkinliğine hizmet eder fakat teoria etkinliği bu etkinliklerde bulunmamıza bir katkı sağlamaz. Fakat pratik uslamlamaya bakacak olursak, Wilkes beslenme, hareket ve algılama yetilerinin pratik uslamlamaya hizmet ettiği gibi pratik uslamlamamanın da ruhun bu aşağı yetilerine hizmet ettiğini söyler. Örneğin insan iyi bir şekilde düşünüp taşınmıyorsa (pratik bilge değilse) hangi yemeği yemesinin onun sağlığına faydası olduğunu anlayamaz. Wilkes’in pratik uslamlamamanın ruhun beslenme, hareket ve algılama yetilerine hizmet ettiği iddiasından anlaşılması gereken budur. Wilkes, ancak pratik uslamlama insanın işlevinin bir parçası olduğunda ruhun beslenme, hareket ve duyumlama yetilerinin de pratik uslamlama ile olan ilişkilerinden ötürü insanın işlevinin bir parçası olacağını iddia eder. Nitekim Wilkes, Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde ortaya koyduğu ruh görüşünün ruhun bütün yetilerini insanın işlevinin bir parçası olarak görmeye uygun olduğunu düşünür.

Aristoteles, *RÜ* adlı eserinde ruhu “potansiyel (bilkuvve) olarak yaşama sahip doğal bir cismin formu anlamında töz” olarak tanımlar (412a19-20). Ayrıca 412b19-23’te bir şeyin işlevinin onun ruhu olduğunu, ruhun ise o nesnenin formu olduğunu şu sözleriyle ifade eder “gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu çünkü gözün biçimsel tözü görmedir”. Wilkes (1978) makalesinde, haklı bir biçimde, Aristoteles’in *RÜ* adlı eserinde *psykhe*, form ve *ergon* kavramlarını aynı anlamda kullandığını belirtir (s. 344). Wilkes’e göre “eğer insanın *psykhe/formu* rasyonel ve rasyonel olmayan kapasiteleri içerecek şekilde bileşik ise buna bağlı olarak insanın işlevi de rasyonel etkinliği kapsadığı gibi *psychenin* beslenme, hareket etme, algılama gibi rasyonel olmayan kısmının etkinliklerini de içerecek şekilde bileşik olmalıdır” (Wilkes, 1978, s. 344). Wilkes’e göre ruh eğer insanın işlevi ise, ruhun rasyonel yetiler

dışında yetileri de olması insanın işlevinin hem de rasyonel hem de rasyonel olmayan etkinlikler ile tanımlanabilmesi anlamına gelir. Kaldı ki insanın yetileri arasında bir hiyerarşi olması ve teorik uslamlamanın bu hiyerarşi zincirinin en tepesinde bulunması insanın sadece teoria ile tanımlanmasına bir gerekçe olarak gösterilmesi için yeterli değildir (Wilkes, 1978, s. 345). Aristoteles *NE*'te insanın işlevinin kapsamını kısıtlamış, bu da işlev ile ruh kavramları arasındaki mesafenin artmasına sebep olmuştur (Wilkes, 1978, s. 344). Diğer yandan Wilkes (1978) beslenme, hareket etme ve algılama fakülteleri tüm hayvan türlerinde ortak olmasına rağmen her tür farklı şekilde ve farklı ölçüde beslendiği, hareket ettiği ve algıladığı için her türün beslenme, hareket etme ve algılama yetisinin de kendine özgü olduğunun iddia edilebileceğini söyler (s. 344). Wilkes, insanın işlevinin ruhun bütün yetilerini içermesi gerektiği iddiasının işlevin ayırt edici etkinlik olma özelliğini ihlal ettiğinin farkında olduğu için bitki, hayvan ve insanda ortak olan yetilerin farklı şekillerde gerçekleştirilmeleri bakımından yine türe özgü olduklarını söylemeye çalışır.

Wilkes'in iddialarına cevap verecek olursak öncelikle Aristoteles'in zaten insanın tek bir işlevi olduğunu hiçbir zaman söylemediğiyle başlamak gerekir. İnsanın en temelde işlevi yaşamak, daha sonra da duyulamaktır. İşlev argümanında vurgulanan ise insana 'özgü' (*to idion*) işlevin ne olduğudur. Bu nedenle insana özgü işlevin ruhun bütün etkinliklerini içermesi gerektiği iddiası anlamsızdır. İkinci olarak iyi insanın yaşamının insan için iyi bir yaşam olmadığı iddiası Wilkes'in araç, araç-amaç ve kendinde amaç kavramlarını yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles'e göre insan için iyi bir yaşam onun bütün etkinliklerinin toplamı değil ona en çok özgü olan yaşamdır ve insana en çok özgü olan yaşam içerisinde bütün etkinlikler hiyerarşi zincirinin en tepesinde bulunan etkinlik uğruna arzulanırlar. Fakat bu, hiyerarşi zincirinin en tepesindeki etkinliğin onun uğruna yapılan etkinliklerden oluştuğu anlamına gelmez. Bu nedenle Aristoteles'e göre iyi insanın yaşamı insan için en iyi yaşamdır. Üçüncü olarak ise canlıların beslenme ve duyulama biçimlerinin farklı niteliklerde olması bu yetinin onlarda ortak olduğunu söylemeye engel değildir. Aristoteles'e göre insanı bitkilerden ve diğer hayvanlardan ayıran ortak olarak sahip olduğu yetilerin farklı nitelikte çalışması değil, onların sahip olmadığı bir yetiye sahip olmasıdır. Wilkes'in işlev argümanına yöneltilebileceğini iddia ettiği eleştirilere, öne sürülen bu üç gerekçe ile itiraz edilebilir.

İnsana özgü işlevin ne olduğu sorusu ile ilgili açıklığa kavuşturulması gereken bir konu da ruhun isteyen tarafının rasyonel sayılıp sayılamayacağıdır. Aristoteles *NE I 13*'te kendisi akla sahip olmadığı halde aklın sözünü dinleyebilen tarafı olan ruhun isteyen kısmının da bir bakıma rasyonel kabul edilebileceğini iddia eder. Fakat *NE VI I*'de ruhun isteyen tarafını doğrudan rasyonel olmayan kısım içine dahil eder. Bu durumda kapsayıcı pozisyon iddiasını yani insana özgü işlevin her iki rasyonel etkinliği de içerdiği görüşünü iki şekilde iddia edebilir. Birinci durumda, Aristoteles'in *NE I 13*'te ruhun isteyen tarafının da akla boyun eğdiği müddetçe rasyonel sayılabileceği iddiası göz önünde bulundurularak insana özgü işlevin ruhun her iki rasyonel etkinliğini de içerdiği görüşü daha güçlü şekilde öne sürülebilir çünkü hem karakter erdemleri hem de pratik bilgelik ruhun rasyonel kısmının erdemleri olarak kabul edilir. İkinci durumda ise Aristoteles'in *NE I 13*'te net bir ifade kullanmamasından ve *VI I*'de açık bir şekilde karakter erdemlerini ruhun rasyonel olmayan tarafının erdemleri olarak saymasından ötürü istek ve duyguların olduğu tarafın ruhun rasyonel olmayan kısmı olduğu kabul edilir. Fakat ruhun rasyonel olan tartan yanının ruhun isteyen kısmı ile birlikte çalışmasından ötürü ahlaki eylemlerin yarı rasyonel etkinlikler olduğu öne sürülür ki bu iddia birincisine kıyasla kapsayıcılığın elini zayıflatır. Öncelikle Aristoteles'in duygu ve isteklerin olduğu kısmın doğrudan ruhun rasyonel tarafı olduğunu hiçbir zaman net bir şekilde söylemediği gibi, *VI I*'de de istek duyan kısmı ruhun rasyonel olmayan tarafı içinde saydığının altını çizmek gerekir. Bu bakımdan birinci görüşün sağlam bir zeminde durduğu söylenemez. İkinci tür kapsayıcı pozisyonda ise karakter erdemlerinin ruhun rasyonel olmayan tarafının erdemleri olarak kabul edilmesi insana özgü işlevin rasyonel ilkeye uygun bir etkinlik olması gerektiği iddiasını zedeler. Birinci iddia her ne kadar kapsayıcı pozisyonun elini güçlendirecek olsa da hem Aristoteles'in *I 13*'te ruhun isteyen kısmının rasyonel olup olmadığı konusunda açık bir ifade kullanmamasından hem de *VI I*'de duygu ve isteklerin bulunduğu kısmı ruhun rasyonel olmayan tarafı olarak tanımlamasından ötürü kapsayıcı pozisyonu savunanlar temkinli davranıp genellikle ikinci iddiayı esas alırlar. Fakat ister birinci iddiada olduğu gibi ruhun isteyen tarafının dolaylı olarak rasyonel sayılabileceği öne sürülsün ister isteyen taraf rasyonel sayılmasa da tartan yanın rasyonel olması nedeniyle ahlaki eylemlerin yarı rasyonel olduğu kabul edilsin, bu iki kapsayıcı pozisyonun iddiasının da Aristoteles'in görüşünü temsil ettiğini



söylemek zordur. Çünkü *NE* bir bütün olarak değerlendirildiğinde en iyi ve tam erdem ifadesinin mükemmel olan tek bir erdeme yani felsefi bilgelik erdemine, insanın tam mutluluğunun da teoria etkinliğine işaret ettiği görülmektedir. Aristoteles en iyi ve tam erdem ifadesi ile insanın en üstün erdemi olan felsefi bilgelik erdemini kastettiğine ve erdem bir işlevi iyi şekilde gerçekleştirmeyi sağladığına göre Aristoteles erdemler konusunda olduğu gibi insana özgü işlevde de bir hiyerarşi görüyor demektir. Yani en iyi ve tam erdem ifadesindeki ‘en iyi ve tam’ sıfatları hem erdemi hem de insana özgü işlevi tanımlamaktadır. Dolayısıyla insana özgü en üstün erdem felsefi bilgelik erdemi ise insana özgü en üstün işlev de teorik uslamlama olacaktır. Bu nedenle Aristoteles’in ruhun isteyen kısmının bir bakıma rasyonel sayılabileceğini söylediği iddia edilse bile insana özgü işlev ile esas olarak kastedilen insanın en üstün rasyonel etkinliği olduğu için pratik bilgelik ve karakter erdemlerine dayalı etkinlikler insanın en üstün işlevinin bir parçası olamayacaktır.

Sonuç olarak burada gösterilen gerekçelerden hareketle dışlayıcı pozisyonun insana özgü işlevle ilgili iddiasının kapsayıcı pozisyonun iddiasına kıyasla Aristoteles’in düşüncesi ile daha uyumlu olduğu söylenebilir. Zira Aristoteles insanın tam mutluluğunun usa dayalı bir yaşam olduğunu ve insanın en üstün etkinliğinin teoria etkinliği olduğunu *NE*’in ilk altı kitabında kapalı bir biçimde *NE VI*’dan sonra ise açık bir biçimde söyler.

#### **1.4. İnsanın İyisi Sadece Ahlaki Eylemleri İçerebilir mi?**

İnsanın iyisinin Aristoteles’e göre ne olduğu tartışması onun teoria etkinliği olduğunu savunan ve erdemlerin bütününe uygun etkinlikleri içerdiğini iddia eden iki pozisyon üzerinden yürütülmektedir. Fakat temsilcilerinden biri Sarah Broadie (1991) olan bir gruba göre Aristoteles *NE*’in I. kitabında insanın iyisinin sadece karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinlikler olduğunu iddia eder. Bu iddiaya göre insana özgü tek işlev karakter özelliklerine ve pratik uslamlamaya uygun etkinliklerdir çünkü ne hayvanlar ne de tanrılar bu tür bir etkinlikte bulunabilir. İnsanın iyisi ona özgü işlevi iyi bir şekilde yerine getirmek olduğuna göre bu durumda insanın iyisi ahlaki eylemlerde bulunmak olacaktır. Söz konusu iddianın dayanak noktalarından biri “o halde geriye akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı (*praktike tis/action*) kalıyor” cümlesinde

geçen eylem (*praktike tis*) yaşamı ifadesinin sadece pratik uslamlama ve karakter özelliklerine dayalı etkinlikleri içerdiği düşüncesidir (1098a2-5). Bu iddiaya göre *praktike tis* kavramı sadece ahlaki eylemlere işaret ettiği için akla boyun eğen kısım karakter erdemlerini, akla sahip olan kısım ise pratik bilgelik erdemini anlatmaktadır. Sarah Broadie “Aristoteles mutluluğu ilk kez tanımladığında teorik etkinlik ile ilgili hiçbir şey söylemez; hatta mutluluğun aklın pratik yaşamı olduğunu söylediğinde teorik etkinliği mutluluktan dışlar” cümlesi ile eylem (*praktike tis*) yaşamı ifadesinin sadece ruhun tartan ve akla boyun eğen yanının etkinliğini içerdiğini ve teoria etkinliğini kapsamadığını ileri sürmektedir (Broadie, 1991, s. 36). Zira Broadie’ye göre (1991) pratik olarak adlandırılacak etkinlikler dünyayı değiştirmeyi hedefleyen etkinliklerdir ve Aristotelesçi anlamda teoria etkinliği böyle bir amaç taşımaz (s. 36). Broadie’ye göre (1991) Aristoteles *NE X*’da insan için en iyi yaşamın bir teoria yaşamı olduğunu söyler ve biz kitabın sonunu bildiğimiz için I. kitapta geçen eylem (*praksis*) yaşamı ifadesinin teoria etkinliğini de içerdiğini düşünürüz (s. 36). Fakat kitabı yeni okumaya başlamış bir insanın söz konusu ifadeden insanın iyisinin sadece ahlaki eylemleri içerdiğini düşünmemesi için hiçbir neden olamaz (Broadie, 1991, ss. 36-37).

William F. R. Hardie (1965) Aristoteles’in *praktike tis* kelimesini sadece pratik bilgelik ve karakter erdemlerine dayalı etkinlikler için değil teoria etkinliği için de kullandığını iddia eder (s. 280).<sup>15</sup> Böylelikle Hardie’ye göre Aristoteles 1098a2-5’te insanın işlevinin her iki rasyonel etkinliğini de içerdiğini söylemektedir. Fakat Hardie, Aristoteles’in 1098a2-5’teki işlevin kapsayıcı tanımını, 1098a16-18’de mutluluğun en iyi ve tam erdeme uygun bir etkinlik olduğunu söyleyerek daralttığını ileri sürer (Hardie, 1965, s. 280).

David Bostock (2000) da *praktike tis* kavramının teorik etkinliği dışlamadığını ileri sürerek Hardie’nin iddiasını destekler (s. 19). Bostock’a göre (2000) Aristoteles ‘akla boyun eğen’ ifadesiyle ruhun isteyen yanının, ‘akla sahip olan ifadesiyle’ ruhun hem tartan hem de bilimsel yanının etkinliğine işaret eder (s. 19). Bostock (2000) kavramların kafa karıştırıcı bir şekilde kullanılmış olmasına rağmen burada asıl anlatılmak istenenin mutluluğun etkinlik (*energeia*) halindeki bir yaşam olduğunu ileri

---

<sup>15</sup> Aristoteles’in ‘*praktike tis*’ kelimesini teoria etkinliğini de içerecek şekilde kullandığı pasajlara *Pol.* 1325b16-23 ve *Met.* 1048b18-28 de eklenebilir.

sürer (s. 19). Nitekim Bostock'a göre Aristoteles söz konusu ifadenin hemen ardından zaten asıl niyetini belli eden şu iddiayı dile getirir "eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik (*energeia*) halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü 'daha önemli' diye ona dendiği düşünülüyor" (Bostock, 2000, s. 19). Bostock'a göre bahsi geçen iki tür yaşamdan birincisi uyuyan kişinin ya da erdemlere sahip olduğu halde hiçbir şey yapmayan insanın yaşamı, ikincisi ise sahip olunan erdemlere uygun etkinlik yaşamıdır. Bu nedenle Bostock'a göre Aristoteles 1098a2-5'teki ifadeden şunu anlamamızı istemektedir "insanın işlevi olan yaşam saf bir huy (*disposition*) değil, bir etkinliktir" (Bostock, 2000, s. 19).

Broadie iddiasını ileri sürerken Aristoteles'in *Pol.* 1325a16'da teorinin bir çeşit *praksis* olması gerektiğini söylediğini göz önünde bulundurmaktadır fakat ona göre:

Aristoteles NE okuyucularından praksis kavramının teoria etkinliğini de kapsadığını anlamalarını ancak *Pol.* 1325a17'deki gibi bir argümana maruz kalmaları durumunda bekleyebilir. Çünkü praksis kavramının kapsamının esnetilmesini meşru kılmak için kesinlikle bir argümana ihtiyaç duyulduğu hissedilmektedir; dolayısıyla Aristoteles NE okuyucularından bu noktayı tamamen kendilerinin tamamlamasını bekleyemez. (Broadie, 1991, s. 56).

Broadie'ye göre Aristoteles *NE I*'de insanın iyisinin ahlaki eylemde bulunmak olduğunu söylemektedir. Fakat Broadie'nin bu iddiasının doğru olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü *NE I* anlamca kapalı olduğundan ötürü burada ne iddia edildiğini anlamak için kitabın geri kalanına bakmak gerekir. Kitabın devamına bakıldığında da teoria yaşamının dışlayıcıların iddia ettiği gibi en mükemmel yaşam ya da kapsayıcıların iddia ettiği gibi mutlu yaşamın en mükemmel bileşeni olduğu açık bir biçimde görülmektedir. İnsana özgü işlevin ne olduğu konusunda ise dışlayıcı pozisyonu savunanlardan Kraut, özgünlük kriterinin mutlak bir özgünlüğe değil görelî bir özgünlüğe işaret ettiğini iddia ederek, kapsayıcılar ise teoria etkinliğinin yanına pratik uslamla eklendiği müddetçe özgünlük kriterinin korunacağı açıklamasını getirerek insana özgü tek etkinliğin ahlaki eylem olduğu iddiasına kıyasla daha tutarlı iddialar öne sürmektedirler. Çünkü söz konusu iki iddia kitabın bütününe açıklamaya adaydır. Nitekim *NE I*'e hem kapsayıcı hem de dışlayıcı pozisyonların iddiaları açısından bakıldığında söz konusu pozisyonlar kendi iddiaları ile çelişmeyecek ya da iddialarını destekleyecek pek çok pasaj gösterirler. Fakat

insanın iyisinin ahlaki eylemler olduğu iddiası kitabın VI, VII, VIII, VIV ve X. bölümlerini açıklayamaz. Hali hazırda kitabın bütününe açıklayacak güçte iki iddia varken -elbet biri diğlerinden daha güçlü olmak üzere- neden *NE I*'in kitabın kalanıyla çeliştiğini düşünelim?

Sonuç olarak, dışlayıcı ve kapsayıcı pozisyonların işlev argümanı hakkındaki yorumları değerlendirildiğinde bölüm boyunca öne sürülen gerekçeler ışığında dışlayıcı pozisyonun iddiasının Aristoteles'in görüşü ile daha uyumlu olduğu ve *NE*'i bir bütün olarak açıklayabildiği söylenebilir. İnsanın işlevinin, en iyi ve tam erdemin, paralel olarak da insanın iyisinin ne olduğu sorularını cevaplamada nihai amaç argümanı da belirleyici bir rol oynamaktadır. Eğer Aristotelesçi anlamda araç, araç-amaç ve kendinde amaç kavramları doğru anlaşılmazsa insan için iyi yaşamın ne olduğu sorusuna da doğru bir cevap verilemez. Nitekim ikinci bölümde kapsayıcı pozisyonun içine düştüğü en temel hatanın bu olduğunun gösterilmesi hedeflenmektedir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### NİHAİ AMAÇ KRİTERİ BAĞLAMINDA KAPSAYICILIK VE DIŞLAYICILIK TARTIŞMASI

Aristoteles *NE*'in I. kitabında sık sık çoğunluğun farklı şeylere mutluluk dediğini dolayısıyla mutluluğun ne olduğu konusunda bir uzlaşma olmadığını vurgular. Aristoteles'e göre bir şeyin mutluluk olarak adlandırabilmesi için nihai amaç ve kendine yeter olma kriterlerini sağlaması gerekir. Yani mutluluk olduğunu düşündüğümüz şey kendisinden başka şeyler uğruna arzulanabiliyorsa ve kendine yeter değilse Aristoteles'e göre o mutluluk olamaz. Bu bölümde Aristoteles'in *NE* I 7'de ortaya koymuş olduğu, mutluluğun sağlaması gereken iki kriterden birincisi olan nihai amaç olma kriteri incelenecektir. Bu bağlamda öncelikle Aristoteles'in nihai amaç argümanı ortaya koyulacaktır. Timothy Roche'nin her eylemin mutluluk uğruna yapıldığı görüşünün Aristoteles'e atfedilemeyeceği iddiası ele alınacak ve eleştirilecektir. Üçüncü olarak ise nihai amacın Aristoteles tarafından sadece kendisi uğruna arzulan tek bir baskın amaçla eş tutulduğunu iddia eden dışlayıcılık ve nihai amacın kendileri uğruna arzu edilen birden fazla iyiyi kapsadığını iddia eden kapsayıcılık pozisyonlarının argümanları ele alınacaktır.

#### 2.1. Nihai Amaç Nedir?

Aristoteles *NE*'in girişinde her sanatın, araştırmanın, eylemin ve tercihin bir iyiyi amaçladığını iddia eder. Pek çok eylem olduğu için pek çok da iyi olacaktır. Bu iyilerden bazıları, zenginlik, flütler ve genel olarak araçlar gibi, kendilerinden başka şeyler uğruna arzulan iyilerdir. Bazı iyiler ise başka şeyler uğruna değil kendisi uğruna arzulanır. Aristoteles'e göre kendisi uğruna arzulan (*teleion*) birden fazla iyi vardır. Kendisi uğruna arzulan birden fazla iyi varsa bunların arasında kendisinden başka bir şey uğruna arzulanmayan (*teleiataton*) bir iyinin de olması gerekir. Çünkü insan her şeyi bir başka şey uğruna arzulanmaz. *NE* I 2'de belirtildiği üzere yapılanların en ucunda sadece kendisi uğruna arzulan bir amaç yoksa her amaç başka bir amaç uğruna arzu edilir ve bu sonsuza kadar gider, fakat sonsuz bir amaçlar dizisi Aristoteles'e göre anlamsızdır (1094a20-25). Aristoteles'e göre onur, haz, us ve erdemlerin bütünü hem kendileri uğruna hem de nihai amaç uğruna arzu edilen iyilerdir. Yani onları hem kendileri uğruna hem de "onlar aracılığıyla mutlu

olacağımızı düşündüğümüz için tercih ederiz” (1097b5-6). Bu durumda iyiler Aristoteles tarafından kendilerinden başka şeyler uğruna arzu edilenler hem kendileri hem de en nihai amaç uğruna arzu edilenler ve kendisinden başka hiçbir şey uğruna arzu edilmeyen iyi olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Aristoteles’e göre “kendisi için aranan, başka bir şey için arandanan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır” (1097a32-1097b1). Dolayısıyla sadece kendisi uğruna arzulanan amaç insan için en iyi şey olacaktır. Aristoteles’e göre çoğunluk insan için en iyinin mutluluk olduğunu düşünür.<sup>16</sup> İnsanın iyisinin mutluluk olduğu konusunda bir uzlaşma olsa da mutluluğun ne olduğu bir tartışma konusudur. Mutluluk farklı insanlar tarafından farklı şekilde anlaşılabilir da Aristoteles’e göre mutluluğun belirli bir tanımı vardır. Ona göre bir şeyin mutluluk olarak tanımlanabilmesi için nihai amaç olma yani ‘sadece kendisi uğruna arzulama’ kriterini sağlaması gerekir. O halde mutluluğun ne olduğu sorusuna bir cevap verebilmek için nihai amaç kriterini açık hale getirmek gerekir.

## **2.2. Timothy Roche’nin Aristoteles’e Göre İnsanın Bütün Eylemlerinin Amacının Mutluluk Olduğu İddiasına Getirdiği İtiraz ve Bu İtirazın Eleştirisi**

Timothy Roche (1992) kendisi uğruna arzulanan bütün iyilerin her zaman ve herkes tarafından aynı zamanda mutluluk uğruna da arzulandığı düşüncesini Aristoteles’e atfedemeyeceğimizi iddia eder.<sup>17</sup> Roche’ye göre *NE I 7*’de esas olarak ifade edilmek istenen sadece mutluluğun her zaman ve herkes için kendisinden başka bir şey uğruna arzulanan koşulsuz iyi olduğudur. Haz, onur ve us gibi kendileri uğruna arzulanan iyiler ise farklı kişiler tarafından, hatta aynı kişi tarafından farklı zamanlarda bazen başka şeyler uğruna (mutluluk, vb.) bazen de ‘hiçbir yere götürmeseler bile’ sadece kendileri uğruna arzulabilirler. Dolayısıyla Roche’nin iddiasına göre Aristoteles

---

<sup>16</sup> Terence Irwin, *Aristoteles Etiğinin Metafiziksel ve Psikolojik Temelleri* adlı makalesinde Aristoteles’in insanın nihai iyisinin mutluluk olduğuna çok az gerekçe öne sürerek inanmasının şaşırtıcı bulunabileceğini ifade eder. Bu nedenle Irwin’e göre insanın nihai iyisinin neden mutluluk olduğu sorusu Aristoteles’e yöneltilebilecek meşru bir soru olacaktır. Fakat Irwin’e göre Aristoteles’in etik eserlerinde insanın nihai iyisini mutluluk olarak ve mutluluğu insanın işlevinin iyi şekilde yerine getirilmesi olarak tanımlaması keyfi birer varsayım değildir. Bu iddialar Aristoteles’in ruh, form ve töz teorisinin bir sonucudur (Irwin, 1980, s. 51).

<sup>17</sup> Bu çalışmanın odağını Aristoteles’e göre mutluluğun kapsayıcı bir amaç mı yoksa baskın bir amaç mı olduğu sorusu oluşturmaktadır. Kapsayıcılık ve dışlayıcılık pozisyonları Aristoteles’e göre insanın bütün eylemlerini mutluluk uğruna gerçekleştirdiği konusunda hemfikirdir. Roche’nin iddiası kapsayıcılık ve dışlayıcılık tartışmasının zaten doğru olduğunu varsaydığı zemini sorgulamaktadır. Burada neden yanlış olduğuna dair gerekçeler öne sürülecek bu iddia tartışmanın asıl konusunu oluşturmamakla birlikte Aristoteles etiğinin zeminini sorgulaması bakımından önemlidir.

mutluluğu kendisinden başka hiçbir şey uğruna arzulanmayan bir amaç ve en üstün iyi olarak görmekle birlikte, herkes için her zaman bütün eylemlerin amacının mutluluk olduğunu söylememektedir. Roche'nin iddiasını gerekçelendirmek için başvurduğu akıl yürütmeyi inceleyelim:

O [Aristoteles] herkesin böyle bir iyiye [mutluluğa] sahip olmayı dilediğini açıkça varsayar. Fakat Aristoteles kişinin imkânsız olan veya elde etmesi ona bağlı olmayan şeyler dileyebileceğini de kabul eder (*EE* 1225b32-37, *NE* 1111b21-25). Dolayısıyla o [Aristoteles] bazı insanların mutluluğa asla ulaşamayacakları bir amaç gözüyle bakabileceğini kabul etmelidir. Fakat eğer Aristoteles bunu kabul ederse, bazı insanların mutluluk uğruna eylemde bulunmadığını da görmelidir. Çünkü mutluluğu erişilemez bir şey olarak gören rasyonel bir bireyin üstlendiği eylemleri bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunan bir şey olarak görmeyeceği açıktır. Esasen, Aristoteles'in bunu anlamada başarısız olduğunu düşünmenin mantıksızlığının çok açık olduğuna inanıyorum (Roche, 1992, ss. 74-75).

Roche'ye göre bazı insanlar mutluluğu erişilebilir bir amaç olarak görmüyorsa eylemlerini de onun uğruna gerçekleştiremeyebilirler ve Aristoteles'in bunu gözden kaçırmış olması pek mümkün görünmemektedir. Roche, belirli durumlarda bazı insanların ulaşamayacaklarını düşündükleri halde eylemlerini mutluluk uğruna gerçekleştirebildiklerini kabul eder fakat böyle bile olsa ona göre her durumda bunu yapmamız için ortada bir neden yoktur. Roche'nin iddiası birkaç bakımdan eleştirilebilir. Roche, rasyonel bir insanın kendisine imkânsız görünen bir şey uğruna eylemde bulunmadığını söylerken haklıdır. Fakat rasyonel bir insanın mutluluğu kendisi için imkânsız bir şey olarak görebileceği iddiası yanlıştır. Aristoteles mutluluğu erdeme uygun bir etkinlik olarak tanımlar. Karakter erdemleri alışkanlıkla, düşünce erdemleri ise eğitimle kazanılır. Roche'nin rasyonel insandan kastı rasyonel etkinliği erdemli bir şekilde gerçekleştiren insansa bu kişinin mutluluğu imkânsız bir şey olarak görmesi mümkün değildir. Çünkü büyük felaketlere uğramadıkça erdemlere uygun etkinlikte bulunmak da bulunmamak da insanın kendi elindedir ve erdemli bir insan bunu bildiği için mutluluğu imkânsız bir şey olarak görmez. İkinci olarak, mutluluk kimileri için zor olsa da en azından mutlu olma isteği ölümsüz olma isteğiyle karşılaştırılabilecek türden imkânsız bir şey değildir. Üçüncü olarak kendileri uğruna arzu edilen birden fazla iyi varsa -ki Aristoteles olduğunu iddia eder- kendileri uğruna

aranan bu iyiler arasından bir tanesinin kendisinden başka hiçbir şey uğruna arzulanmıyor olması ve diğer kendileri uğruna arzulanan iyilerin bu en nihai iyi uğruna arzu ediliyor olması Aristoteles için mantıksal bir zorunluluktur, aksi takdirde arzumuzun bir anlamı olmaz. Bu nedenle Aristoteles'e göre insan eylemlerinde kendileri uğruna arzu edilen her şey aynı zamanda mutluluk uğruna da arzu edilmektedir. Aristoteles her insanın nihai amacının mutluluk olduğunu söylerken bunu nihai amacın içeriğinden bağımsız olarak söyler. Aristoteles'e göre mutluluğu haz olarak gören insan için de sağlık olarak gören için de erdeme uygun etkinlik olarak gören insan için de nihai amaç mutluluktur.

### **2.3. Kapsayıcı ve Dışlayıcı Pozisyonların Nihai Amaç Hakkında Öne Sürdükleri İddialar**

Aristoteles insanın işlevini ruhun rasyonel kısmının bir etkinliği, insanın iyisini de ruhun rasyonel kısmının etkinliklerinin erdemli bir şekilde yerine getirilmesi olarak tanımlar. Aristoteles erdemleri düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırır. Kapsayıcılar mutluluğun insana özgü erdemlerin bütününe uygun etkinlikleri içerdiğini iddia eder. Onlara göre teoria etkinliği ahlaki eylemlerle kıyaslandığında daha mükemmel bir etkinlik olsa da mutluluk Aristoteles'e göre her iki etkinliği de içermektedir. Dışlayıcı pozisyon ise mutluluğun bu iki etkinliği de kapsadığı görüşünün nihai amaç argümanı ile çeliştiğini iddia eder. Onlara göre Aristoteles mutluluğu baskın tek bir iyi ile tanımlamaktadır. Dışlayıcılar *NE X*'da yapılan bir ayırmadan hareketle Aristoteles'e göre iki tür mutluluk olduğunu savunurlar. Onlara göre Aristoteles gerçek anlamda mutluluğun usa dayalı bir etkinlik olduğunu, ikinci derece mutluluğun ise karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine dayalı eylemler olduğunu söylemektedir. Nihai amacın teoria etkinliği olduğu felsefe yaşamında ahlaki eylemler teoria etkinliğinde bulunmayı desteklediği sürece arzulanır. İkinci derece mutlu yaşam olan politik yaşamda ise nihai amaç ahlaki eylemlerdir. Dolayısıyla mutluluğun Aristoteles'e göre ne olduğu konusunu problemlili hale getiren ahlaki eylemlerin yaşam içerisindeki statüsü olduğu söylenebilir.

Kapsayıcılar ve dışlayıcılar mutluluğun sadece kendisi uğruna arzulanan, diğer her şeyin de onun uğruna arzulandığı bir amaç olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat pozisyonlar sadece kendisi uğruna arzulanan amacın tek bir baskın amaca mı işaret



ettiği yoksa kendileri uğruna arzu edilen birden fazla amaçtan mı meydana geldiği konusunda birbirlerinden ayrılırlar (May, 2010, s. 13). Aristoteles'in mutluluğu kapsayıcı bir amaç olarak anladığını düşünenler mutluluğun hem kendileri hem de mutluluk uğruna arzulanan birden fazla amaçtan oluştuğunu ileri sürerler. Kapsayıcılara göre mutluluk ile kendileri uğruna arzulanan iyiler arasındaki ilişki kendileri uğruna istenen iyilerin mutluluğun bileşenleri olmasına dayanır. Kapsayıcılar işlev argümanının sonucunda olduğu gibi nihai amaç kriterini yorumlarken de sadece kendisi uğruna arzulanan amacın hem kendileri hem de nihai amaç uğruna arzulanan iyilerden oluştuğunu iddia eder. Mutluluğun baskın bir amaç olduğunu düşünen dışlayıcılar ise onun sadece kendisi uğruna arzu edilen tek bir amaç ile tanımlandığını ve diğer amaçların bu amaç uğruna arzu edildiğini savunurlar. Dışlayıcıların yorumuna göre sadece kendisi uğruna arzulanan amaç hem kendisi uğruna hem de nihai amaç uğruna arzulanan iyilerin bir toplamı olamaz.

Bir argüman zinciri olan nihai amaç argümanının öncüllerinden biri şudur: “[...] bütün yapılanların bir amacı varsa, bu, yapılan iyi olur; amaçları daha çoksa, iyi bunlar olur” (1097a22-24). Söz konusu bu argümanın genellikle mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğu görüşünü desteklediği düşünülür. Fakat bu argüman mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğu görüşüne kanıt olarak gösterilemez. Çünkü *NE I 7*'de Aristoteles mutluluğun ne tür bir amaç olduğu ile ilgili bir argüman zinciri ortaya koyar ve alıntılanan bu argüman, zincirin sonucu değil öncüllerinden biridir. Yani söz konusu argüman Aristoteles'in mutluluğun ne tür bir amaç olduğu konusundaki nihai fikrini temsil etmez. Aristoteles'in bu argümanın hemen ardından dile getirdiği “böylece temellendirme döndü dolaştı yine aynı yere vardı; bu noktayı daha açık hale getirmeye çalışalım” (1097a23-25) cümlesi de bu iddiayı destekler niteliktedir. Kapsayıcıların burada yaptığı temel hata ‘amaçlar daha çoksa iyi bunlar olur’ cümlesinin ‘insan için *en iyi şey* nedir?’ sorusuna bir cevap olduğunu düşünmeleridir. Fakat alıntılanan argümandaki ‘iyi’ terimi sadece insan için en iyi şeye, yani mutluluğa değil bir ayrım belirtmeksizin insanın her türlü iyisinin oluşturduğu kümeye işaret eder. Eğer Aristoteles bu cümlede kapsayıcı görüşün iddia ettiği gibi mutluluğun kendileri uğruna arzulanan birden fazla iyinin toplamı olduğunu söylüyor olsaydı onun iyiler arasında yaptığı ayrımı bu argümandan sonra değil önce dile getirmesi gerekirdi. Aristoteles, tam da iyiler arasında henüz bir ayrıma gitmediği için alıntılanan argümandan hemen

sonra temellendirmenin başa döndüğünü söyler ve iyileri kendileri uğruna ve kendilerinden başka şeyler uğruna arzulanan iyiler olarak ikiye ayırır.

Aristoteles'in söz konusu argümanda pek çok eylem olduğu için pek çok da amaç/iyi olduğunu söylediğini iddia ettik. Fakat bu durumda Aristoteles'in 'amaçlar daha çoksa iyi bunlar olur' yerine 'iyiler bunlar olur' demesi gerekmez miydi? İyi terimi tekil olduğu için kapsayıcıların bu cümleyi kendi pozisyonlarını destekleyecek şekilde anlamaları normal görünmektedir çünkü cümle pek çok iyinin bir araya gelerek belirli bir iyiyi oluşturduğunu bildirir gibi görünmektedir. Fakat Gabriel Richardson Lear'a göre "[...] Grekçe bu cümleyi eğer yaptığımız her şeyin pek çok amacı varsa, bunlar *iyiler* olur şeklinde okumamız konusunda bizi özgür bırakmaktadır" (Lear, 2005, s. 27).<sup>18</sup> Lear, bu ifadesiyle "[...] bütün yapılanların bir amacı varsa, bu, yapılan iyi olur; amaçları daha çoksa, *iyi* bunlar olur" (1097a22-24) cümlesindeki 'iyi' teriminin çoğul olarak yani 'iyiler bunlar olur' şeklinde anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. Lear, iddiasını Aristoteles'in anlamca çoğul olduğu açık bir şekilde belli olan aynı terimi başka pasajlarda yine tekil olarak kullanmasına dayanarak öne sürmektedir.<sup>19</sup> Lear'ın yorumunun bu argüman için yapılabilecek en makul yorum olduğunu kabul ediyorum. Dolayısıyla yukarıda sunulan nedenlerden ötürü 1097a22-24'te yer alan "[...] bütün yapılanların bir amacı varsa, bu, yapılan iyi olur; amaçları daha çoksa, iyi bunlar olur" cümlesinin kapsayıcı pozisyonun iddiasına kaynak olarak gösterilmesinin uygun olmadığı söylenebilir.

Mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğunu iddia edenler kendileri uğruna arzulanan bütün iyilerin mutluluğun bileşenleri olduğunu söyleyenler ve sadece erdemlerin bütününe uygun etkinliklerin mutluluğun özünün bileşenleri olduğunu ileri sürenler olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Birinci grup Stephen White'ın (1990) terminolojisinden hareketle ortodoks kapsayıcılık, temsilcilerinden birinin White olduğu diğer pozisyon ise ılımlı kapsayıcılık olarak adlandırılacaktır.

Ortodoks kapsayıcılar tarafından mutluluğun en tam/en nihai amaç olarak anlaşılmasının nedeni onun kendileri uğruna arzulanan bütün iyileri hiçbirini dışarıda

---

<sup>18</sup> İyiler olarak tercüme edilen kelimenin orijinali '*prakton agathon*'dur. Kelime 'yapılabilecek iyiler' olarak tercüme edilebilirdi fakat kafa karıştırmamak ve devamlılık adına 'iyiler' kelimesini kullanmayı tercih ettim.

<sup>19</sup> Lear, örnek olarak 1095a16-17 ve 1141b9-14'i gösterir.

bırakmamak üzere içermesidir. Ortodoks kapsayıcılık “onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik) hem de mutluluk uğruna” ifadesinden onurun, hazzın, usa uygun etkinlikler ile karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinliklerin mutluluğun bileşenleri olduğu sonucunu çıkartmaktadır.

Ortodoks kapsayıcı grubun en önemli temsilcisi olan John L. Ackrill’e göre

Aristoteles, tüm insanların istediği şey olan mutluluğun bir ömür boyunca sarf edilen çabanın bir sonucu olmadığını iddia eder; o gerçekleşmesini beklediğimiz bir şey (mutlu bir emeklilik gibi) değildir; o bütünüyle hoş ve değerli bir hayattır. Onun kısımları sadece mutluluğu meydana getiren araçlar değildir, kendileri de hoş ve değerlidir (Ackrill, 1974, s.19).

Ackrill, mutluluğu meydana getiren öğelerin onun sadece birer aracı olmadığını, dolayısıyla mutluluğun da onu meydana getiren öğelerden ayrı bir ürün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Aristoteles’e göre bir iyinin mutluluk uğruna arzulanması onun mutluluğun bir bileşeni olmakla mutluluğa katkıda bulunması anlamına gelmektedir (Ackrill, 1974, s. 29).

Ackrill (1974) makalesinin başında Aristoteles’in insan için en iyi yaşamın ne olduğu sorusuna ilk dokuz kitapta başka onuncu kitapta başka olmak üzere iki tane yanıt verdiğini ama bu iki yanıtı nasıl ilişkilendireceğimize dair bir şey söylemediğini dile getirmektedir (s. 15). Ackrill, Aristoteles’e göre insanın bir birleşim olduğunu şöyle ifade eder “insan onu zamandan muaf kılacak ve ebedi olana dokunmasını sağlayacak bir etkinlikle meşgul olabilen fakat zamanda yaşayan ve hareket eden bir hayvandır” (Ackrill, 1974, s. 31). Dolayısıyla Ackrill’e göre teoria etkinliğinin kendileri uğruna arzulan diğer iyilerden eşölçülemez derecede üstün olduğunu iddia etmek insani olmayan sonuçlara yol açacaktır. İnsani olmayan bir mutluluk yorumunun Aristoteles’e uygun olmadığını düşünen Ackrill, Aristoteles’in teoria etkinliğini mutlulukla eş tutmadığını; fakat yine de onun en iyi ya da en değerli bileşeninin teoria etkinliği olduğunu ileri sürdüğünü söyler. Nitekim Ackrill’e göre mutluluğun bileşenlerinden birinin diğerlerinden üstün olması diğer iyilerin onun uğruna arzalandığını söylemeyi gerektirmez. Böylelikle Ackrill mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğu iddiasının ya da en iyi yaşamın kendileri uğruna arzu edilen bütün iyileri içerdiği iddiasının *NE*’in sadece ilk dokuz kitabıyla değil aynı zamanda onuncu

kitabıyla da uyumlu bir şekilde ortaya koyulabileceğini gösterdiğini düşünür. Fakat çalışmanın birinci bölümünde gösterdiğimiz üzere teoria etkinliğinin mutluluğun en üstün bileşeni olarak değil tek başına en üstün mutluluk olarak gösterilmesi bakımından *NE X*'da son derece açık ifadeler bulunmaktadır.

İlimli kapsayıcılık olarak adlandırdığımız pozisyonun bir temsilcisi olan Stephen White'a göre (1990) mutluluğun özünü erdemlere uygun etkinlikler oluşturur fakat bunlar mutluluk için yeterli değildir zira mutlu olmak için yaşamsal iyilere de ihtiyaç vardır (s. 104). Ortodoks kapsayıcılar mutluluğun kendileri uğruna arzulanen bütün iyileri içerdiğini iddia ederler. White ise Aristoteles'in bu tür bir yaşamı *mümkün olan en iyi* yaşam olarak görse de onun ölçülü bir mutluluk anlayışı olduğunu ileri sürer (White, 1990, s. 107). White'a göre öncelikli amaç olarak teoria etkinliğinde bulunulan ve zorunlu ihtiyaçlara yeterince sahip olunan bir yaşam mümkün olan en iyi yaşam olmasa da iyi bir yaşamdır. Öncelikli amaç olarak ahlaki eylemlerde bulunulan ve zorunlu ihtiyaçlara yeterince sahip olunan yaşam ise ikinci iyi yaşamdır. White'ın iddiasına göre Aristoteles birincisini ikincisinden daha üstün görse de her ikisi de mutlu yaşamlardır. Fakat buradan Aristoteles'in teoria etkinliğini ya da ahlaki eylemleri mutlulukla eş tuttuğu sonucuna varmamak gerekir zira White'a göre onlar mutluluğun özsel bileşenleri olsa da mutluluğun başka bileşenleri de vardır (zaruri iyiler/yaşamsal ihtiyaçlar) (White, 1990, s. 133). Bu durumda White ortodoks kapsayıcılığın kendi iddiasına kaynak olarak gösterdiği “onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz hem de mutluluk uğruna” (1097b5-6) cümlesini nasıl yorumlayacaktır?

Aristoteles kendinde iyi ve mutluluğun parçası olan dört şey listeler. Fakat burada söylenen hiçbir şey ne hepsinin ne de içlerinden bir tanesinin bile varlığını gerektirir; ne de bunların bir arada ya da tek tek mutluluk için yeterli olduğuna dair burada bir öneri bulunmaktadır (White, 1990, s. 113).

White'a göre söz konusu ifade bize ne mutluluğun kendisi uğruna arzulanen bütün iyileri içerdiğini ne de bunlardan birinin ya da birkaç tanesinin mutluluğun bileşeni olduğunu söyler “bu açıklama nihai amacın ne kadar kapsayıcı olduğuna dair kesin hiçbir şey söylemez” (White, 1990, s. 113-114). Kaldı ki White'a göre (1990) Aristoteles haz, onur, us ve erdemler gibi kendileri uğruna arzulanen iyilerin dışında başka kendileri uğruna arzulanen iyilerden de bahseder. Örneğin *NE VIII 1*'de dostluk

ve sağlıktan, 1096b18’de ise görmeden kendisi uğruna arzulanan iyiler olarak bahsedilirken 1097b5-6’da bunların adı geçmez. Dolayısıyla White’in yorumuna göre 1097b5-6’te yer alan cümle mutluluğun kendisi uğruna arzulanan bütün iyileri gerektirdiğini ve bu iyilerden biri bile olmadığında mutluluğun sağlanamayacağını iddia eden ortodoks kapsayıcılığın iddiasına kaynak olarak gösterilemez.

Kapsayıcı pozisyonun nihai amaç argümanı yorumuna getirilebilecek en temel eleştirisi şudur: bir iyinin hem kendisi hem de mutluluk uğruna arzulandığı ifadesinden bu iyinin mutluluğun bir bileşeni olduğu sonucu zorunlu olarak çıkmaz. Michael Pakaluk, mutluluğun birden fazla bileşeni olduğu iddiasına şöyle bir eleştiriyi getirir: “parayı, yemek ve giyinmek için isteriz ama yemek ve giyinmek parayı içermez; aynı şekilde sağlık uğruna egzersiz yaparız ama sağlık egzersizi içermez” (Pakaluk, 2005, s. 70). Pakaluk’un bu eleştirisinin haklılığına kanıt olarak Aristoteles’in şu ifadesini gösterebiliriz “tıp biliminin değil sağlığın sağlık yaratması gibi bilgelik de mutluluk yaratır” (1144a2). Buradan hareketle hekimliğin, egzersizin, düzgün beslenmenin sağlık uğruna arzulanan şeyler olduğu ama hiçbirinin Aristoteles tarafından sağlığı oluşturan bileşenler arasında görülmediğı sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla ortodoks ve ılımlı kapsayıcılığın nihai amaç kriteri yorumunun Aristoteles’in düşüncesi ile uyumlu olmadığı sonucuna varılabilir.

Dışlayıcı pozisyona göre mutluluk kendileri uğruna arzulanan bütün iyileri içerdiği için değil, sadece kendisi uğruna arzulanan tek bir iyiyle tanımlandığı için nihai amaçtır. Dışlayıcılık pozisyonun iddiası genellikle *NE*’in *X* ile örtüştüğü fakat *NE I* ile çeliştiğı yönünde eleştirilir. Mutluluğun baskın bir amaç olduğu iddiasını *NE I* ile *X* arasında bir çelişki olduğunu ve Aristoteles’in nihai fikrini yansıtan onuncu kitap olduğunu söyleyerek savunmak belki mümkün olsa da dışlayıcılar daha güçlü bir açıklama öne sürerek kitaplar arasında bir çelişki olmadığını, ilk bakışta mutluluğun kapsayıcı bir amaç olarak ortaya koyulduğu düşünölen birinci kitabın aslında farklı şekilde yorumlanabileceğini gösterirler.<sup>20</sup> Dışlayıcılara göre Aristoteles *NE*’in I. kitabında mutluluğun ne olduğu sorusuna bir cevap verir. Dışlayıcı pozisyonu savunanlardan Kraut (1991), Heinemann (1988) ve Kenny’e göre (1996) Aristoteles *NE I*’de mutluluğı sadece teoria etkinliğı ile ya da sadece ahlaki eylemler ile eş tutmaz.

---

<sup>20</sup> Bu iddia için Kraut (1991), Heinemann (1988) ve Kenny (1996)’nin eserlerine bakılabilir.

Çünkü her ikisi de mutlu yaşamlardır. Fakat *NE X*'a gelindiğinde tam/mükemmel mutluluk teoria etkinliği ile ikinci derece mutluluk ise ahlaki eylemlerle eş tutulur.

Dışlayıcı pozisyonu savunan grubun iddiası Aristoteles'in mutluluğu tek bir amaçla tanımlıyor olduğudur. Bu grubun önemli temsilcilerinden biri olan Richard Kraut'a göre mutlu bir yaşam içerisinde pek çok iyi olsa da Aristoteles mutluluğu bu iyilerin toplamı ile değil, amaçlar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan nihai amaçla eş tutar "insanın amaçları bir hiyerarşi içinde sıralanır ve mutluluk bu hiyerarşinin bütünüyle değil tepe noktasıyla tanımlanır" (Kraut, 1991, s. 268). Kraut (1991) Aristoteles'e göre iki tür mutlu yaşam olduğunu ileri sürer (s.16). En yüksek mutlu yaşam teoria yaşamı, ikinci en mutlu yaşam ise politik yaşamdır. Teoria yaşamında nihai amaç felsefi bilgelik erdemine uygun etkinlikler, politik yaşamda nihai amaç karakter erdemlerine ve pratik bilgelik erdemine uygun etkinliklerdir. Kraut'a göre,

Filozof ahlaki etkinlikte bulunacaktır, fakat bunu teoria etkinliği uğruna yapacaktır...Buna karşın, politik yaşamda teoria etkinliği yoktur; politikacı daima ahlaki eylem uğruna etkinlikte bulunur ve teorik uslamlama kendisinden başka bir şey uğruna arzulamadığı için ikinci en iyi yaşamda bir rol oynamaz (Kraut, 1991, s. 25).

Fakat bu durumda dışlayıcıların en yüksek mutluluğunun felsefi bilgelik erdemine uygun bir etkinlik olduğu iddiası "onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz, [...] hem de mutluluk uğruna" cümlesini nasıl açıklayacaktır? Çünkü mutluluğun hem tek bir erdeme uygun etkinlikle tanımlanması yani söz konusu erdemin sadece kendisi uğruna arzu edilen bir iyi olarak görülmesi, aynı zamanda da erdemlerin mutluluğun bir bileşeni olması bir çelişkiye yol açacaktır. Soruyu şu şekilde de dile getirmek mümkün: erdeme uygun bir etkinlik olarak tanımlanan mutluluk aynı zamanda erdemlerin kendilerini nasıl içerebilir? Nitekim *NE*'in I. ve X. kitapları arasında tutarsızlık olduğu iddialarının kaynaklarından biri de bu ifadedir. David Bostock'a göre Aristoteles 1097a34-1097b5'te onurun, hazzın, erdemlerin ve usun mutluluğun bileşenleri olduğunu değil bunların geleneksel üç yaşam biçiminin amaçları olduğunu öne sürmektedir (Bostock, 2000, s. 22). Yani bahsi geçen cümlede haz haz yaşamının, us teorik yaşamın onur da politik yaşamın hedefidir (Bostock, 2000, s. 23). 'Her erdem' ifadesi ise amacı erdemlere sahip olmak olan politik yaşamın hedefini oluşturmaktadır (Bostock, 2000, s. 23).

Eğer burada belirtilen amaçların doğru açıklaması buysa, Aristoteles'in söylediğini hepsinin peşinden gitmek olarak almamak gerekir. Aksine o, her bir durumda takip ettikleri tek amacın mutluluğun bir parçası değil bütünü olduğunu düşünerek bazılarının birini takip ederken, başkalarının da diğerini takip ettiğini iddia ediyor olabilir (Bostock, 2000, s. 23).

Bostock, bu cümlenin kapsayıcı pozisyonun iddiasına kanıt olarak gösterilebileceği ifadelerden biri olmadığını söylerken haklıdır fakat yaptığı açıklama uygun değildir. Usa dayalı etkinliğin X. kitapta sadece kendisi uğruna arzulandığı iddia edilir. Eğer söz konusu cümlede geçen 'us' ifadesinin usa dayalı etkinlik olduğunu düşünecek olursak bu durumda usa dayalı etkinlik hem kendisi hem de mutluluk uğruna arzulanan olacaktır, yani hem kendisi amaç hem de mutluluğa araç olacaktır. Bostock buradaki 'us' ifadesini teoria yaşamının amacı olan usa dayalı etkinlik olarak yorumladığı için bu durumu açıklayamamaktadır.

Fakat hem dışlayıcı pozisyonun iddiasını doğrulayacak hem de kitaplar arasında uyumsuzluk olduğu tartışmasının nedenlerinden birini ortadan kaldıracak bir açıklama da mümkündür. Birinci olarak, Aristoteles'in 1097a34-1097b5'te erdeme uygun etkinliklerden değil erdemlerden, usa dayalı etkinlikten değil ustan bahsettiğine dikkat etmek gerekir. Aristoteles hem *NE* I 5'te hem de I 8'de bir şeye sahip olmak ile onu kullanmak arasında bir ayrım yapar. Aristoteles'e göre erdemlere sahip olan bir insanın yaşam boyu uyuması ya da hiçbir eylemde bulunmaması da mümkündür çünkü "bir huy bulunduğu halde, hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir" (1099a1). Oysa bir insana erdemli diyebilmek için onun erdemlere sahip olması yetmez, aynı zamanda ve esas olarak erdeme uygun etkinlikte bulunması gerekir. Erdemlere sahip olmakla erdeme uygun etkinlikte bulunmak arasında sık sık bir fark olduğunu ifade eden Aristoteles burada eğer erdeme uygun etkinlikleri kastetseydi 'her erdem' yerine 'erdeme uygun etkinlik' ifadesini açıkça kullanabilirdi. Kraut'a göre de söz konusu cümlede geçen kendileri uğruna arzulanan iyiler etkinlik değil (*energeia*) birer durum (*state*) ifade etmektedir (Kraut, 1989, s. 82). Hem kapsayıcılar hem dışlayıcılar Aristoteles'e göre mutluluğun bir durum değil bir etkinlik olduğu konusunda hemfikirdir. İster dışlayıcı ister kapsayıcı görüşü savunalım, mutluluk bir etkinlik olduğuna göre ya dışlayıcıların iddia ettiği gibi tek bir *etkinliğe* eş tutulmalı ya da birden fazla *etkinliği* içermelidir. Diğer yandan varsayalım ki us kelimesi kapsayıcıların düşündüğü gibi felsefi bilgelik

erdemine uygun etkinlikleri ifade ediyor olsun. Bu durumda da *NE I* ile *NE X* arasında bir çelişki olduğu ileri sürülmeksizin mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğu iddia edilemez. Çünkü Aristoteles alıntılanan cümlede *usun* hem kendisi hem de mutluluk uğruna arzulandığını iddia ederken, onuncu kitapta *usa* dayalı etkinliğin kendisinden başka hiçbir şey uğruna arzulanmadığını iddia etmektedir. Söz konusu ifadede geçen *us* kelimesi etkinliğe değil *usa* sahip olma anlamında bir duruma işaret ettiği için aslında bu ifade *NE X* ile çelişecek bir öge barındırmamaktadır. Eğer cümlede geçen *usun* etkinliğe değil duruma işaret ettiğini anlamazsak hem amaç hem araç olmasını açıklayamayız. Hedefi *usa* dayalı etkinlikler olan yaşamında *teoria* etkinliğinin hem kendisi hem de mutluluk uğruna arzulandığını söylemek anlamsızdır çünkü burada da *teoria* etkinliği mutluluğa eş tutulmaktadır. Bu durumda söz konusu cümlenin ortodoks kapsayıcılığın iddiasına kaynak olarak gösterilemeyeceği söylenebilir.

Nihai amaç argümanı, insanın en nihai amacı olan mutluluğun kapsayıcıların iddia ettiği gibi kendisi uğruna arzulanan iyilerden oluştuğunu değil mutluluğun tek bir amaç olduğunu ve diğer iyilerin bu amaç uğruna tercih edildiğini söyler fakat buradan mutluluk uğruna tercih edilen iyilerin mutluluğun bir parçası olduğu sonucu çıkartılamaz. Nitekim bu iddia *NE X*'da öne sürülen tam mutluluğun *teoria* etkinliği olduğu iddiasıyla da uyum içerisindedir çünkü Aristoteles *NE X*'da mutluluğun açık bir biçimde tek bir amaç olduğunu söylemektedir. Nihai amaç argümanı hakkında ileri sürdükleri iddialar bir bütün olarak değerlendirildiğinde dışlayıcıların iddiasının ortodoks kapsayıcılığın iddiasına kıyasla Aristoteles'e daha çok uyduğu söylenebilir. Üçüncü bölümde ele alınacak olan kendine yeterlilik kriteri incelendiğinde dışlayıcı pozisyonun iddiasında haklı olduğu daha açık bir şekilde görülebilir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KENDİNE YETER OLMA KRİTERİ BAĞLAMINDA DIŞLAYICILIK VE KAPSAYICILIK TARTIŞMASI

Çalışmanın bu kısmında Aristoteles'in *NE*'te ortaya koymuş olduğu kendine yeterlilik kriterinin ortodoks ve ılımlı kapsayıcı pozisyonlar ve dışlayıcı pozisyon tarafından nasıl yorumlandığı ele alınacaktır. Her bölümün sonunda pozisyonların kendine yeterlilik kriteri konusunda ortaya koyduğu argümanlar incelenecek ve hangi pozisyonun iddiasının Aristoteles'in görüşüyle uyumlu olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

#### 3.1. Kendine Yeter Olma Kriteri

Aristoteles, kendine yeterliliği (*to autarkes*) tek başına alındığında yaşamı tercih edilir kılma ve hiçbir eksiği bulunmama olarak tanımlar (1097b14-17). Aristoteles'e göre mutluluk her şeyden çok tercih edilir ve başka şeyler arasında sayılamaz. Eğer mutluluk başka şeyler arasında sayılıyor olsaydı, ona bir iyi eklendiğinde daha tercih edilir hale gelirdi. Çünkü "eklenen, iyi şeylere üstünlük sağlar, daha büyük iyiler de daha çok tercih edilir" (1097b18-20). Aristoteles'e göre mutluluk başka şeyler arasında sayılamayacağı için bir iyinin eklenmesi onu daha tercih edilir hale getirmez (1097b16-18).

Ortodoks kapsayıcılara göre mutluluk kendisi uğruna arzulanan bütün iyileri hali hazırda içerdiği için kendine yeterdir ve daha iyi hale gelemez. İlimli kapsayıcılığa göre mutluluğun özünü erdeme uygun etkinlikler oluşturur fakat zorunlu ihtiyaçlar da mutluluk için gereklidir. Bu düşünceye göre Aristoteles ortodoks kapsayıcıların iddia ettiği gibi mutluluğun eksiksiz olduğunu iddia etmez. Dolayısıyla ılımlı kapsayıcılığa göre mutluluğun kendine yeter olması öncelikle erdeme uygun etkinlikte bulunmak ve bazı temel ihtiyaçlara sahip olmak anlamına gelir. Dışlayıcılara göre ise yaşamak için dış iyilere ihtiyaç olsa da teoria etkinliğinde, sadece etkinliğin kendisi için bunlara ihtiyaç duyulmaz. Bu nedenle teoria etkinliği kendine yeter bir etkinliktir. Dışlayıcıların tam mutluluğu bir teoria etkinliği olarak görmelerinin nedenlerinden biri de onun kendine yeter olmasıdır. Oysa ahlaki eylemlerde bulunmak başka insanların varlığı ya da para gibi bazı dış iyileri gerektirir. Bu nedenle kapsayıcılar bile ahlaki eylem yaşamını tam mutlu yaşam olarak görmemektedir.

### 3.2. Ortodoks Kapsayıcı Görüşün Kendine Yeterlilik Anlayışı

Ortodoks kapsayıcı pozisyonun temsilcilerinden olan Ackrill'e göre Aristoteles'in "başka bir şey uğruna mutluluğun peşinden koştuğunu söyleyemezsin, herhangi bir şeyin peşinden mutluluk uğruna koştuğunu söyleyebilirsin" ve "mutluluğun yanında fazladan başka bir şeyi tercih ettiğini söyleyemezsin" iddiaları birbirleriyle bağlantılıdır (Ackrill, 1980, s. 22). Çünkü "mutlulukla birlikte fazladan başka bir şeyi daha tercih ettiğini söyleyebilseydin, mutluluğu başka bir şey uğruna arzuladığını söylemiş olurdun, yani mutluluğun yanında fazladan bir iyiyi daha içeren daha büyük bir amacı" (Ackrill, 1980, s. 22). Ackrill'e göre mutluluk kendisine bir iyi eklendiğinde daha tercih edilir hale gelseydi o başka bir şey uğruna arzu ediliyor olurdu, bu da mutluluğun kendine yeter olmaması anlamına gelirdi (Ackrill, 1980, s. 22). Fakat mutluluğun tanımı gereği kendinde amaç olmaması ve kendine yeter olmaması imkansızdır. Ackrill'e göre (1980) mutluluk ancak ve ancak kendisi uğruna arzulanan bütün iyileri içeriyorsa hiçbir eksikliği olmayan ve kendisine iyi bir şey eklendiğinde daha iyi hale gelmeyen bir şey olarak tanımlanabilir (s. 21).

Ortodoks kapsayıcı pozisyonun temsilcilerinden bir diğeri Terence Irwin'dir. Irwin (1985) Aristoteles'e göre mutluluğun en üstün iyi olduğunu, onun tam ve kendine yeter olması gerektiğini ifade eder (s. 4). Irwin'e göre "eğer tam iyi gerçekten yaşamı hiçbir eksikliği bulunmayan bir şey haline getiriyorsa o, kapsayıcı olmalıdır; daha iyisini meydana getirmek için mutluluğa hiçbir şey eklenemez" (Irwin, 1985, s. 4). Irwin'e göre (1985) Aristoteles erdeme uygun etkinliklerin mutluluk için yeterli olduğu düşüncesini kesin bir biçimde reddetmektedir (s. 5). Yani Irwin Aristoteles'e göre mutluluğun erdemlerin bütününe uygun etkinliklerin yanında dış iyileri de gerektirdiğini iddia eder. Irwin dış iyilerin erdemli eylemlerde bulunmanın araçları olmak ve mutluluğa katkıda bulunmak üzere iki rolü olduğunu düşünmektedir. Irwin bütün dış iyilerin öncelikle erdemli bir insanın düzgün bir şekilde kullanması gereken 'kaynaklar' olduğunu savunur. Bunun yanında dış iyilerden bazıları sadece erdemli eylem için kullanılan bir kaynak değil aynı zamanda erdemli insanın yaşamını tam hale getiren birer iyidir (Irwin, 1985, s. 6). Irwin, Aristoteles'e göre onurun, erdemli insanın yaşamını tam hale getiren, araçsal olmayan dış iyilerin en önemlisi

olduğunu ifade eder (Irwin, 1985, s. 6).<sup>21</sup> Irwin'e göre onura erdeme uygun eylemde bulunmak için ihtiyaç duyulduğundan değil onurun kendisi uğruna arzulanan (*genuine goods*) dış iyilerin en üstünü olmasından ötürü onur erdeme uygun etkinliğin bir ödülüdür (Irwin, 1985, s. 6). Ayrıca Irwin'e göre Aristoteles 1099a32-b3'te de dostlar, zenginlik ve politik gücün erdeme uygun etkinlikte bulunmanın araçları olduğunu, soyluluk, iyi bir soydan gelme ve güzel olmanın da kendileri uğruna arzulanan iyiler olmak suretiyle mutluluğun bileşenleri olduğunu şöyle ifade etmektedir:

...Yaşamak için bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden -söz gelişi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten-yoksun olmak ise kutluluğu lekeler. Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri pek mutlu olmaz (1099a32-b3).

Irwin'e göre Aristoteles çirkin olmanın, kötü dostlara sahip olmanın ya da sahip olunan iyi dostların erkenden kaybedilmesinin acı verici olmasının insanı erdeme uygun etkinliklerden alıkoyduğunu söylememektedir, bilakis "bu iyilerin kendileri değerlidir ve dolayısıyla bunlar tam yaşama aittir" (Irwin, 1985, s. 6). Fakat Irwin'e göre "erdemden izole edilmiş hiçbir dış iyi mutluluğun parçası olamaz" (Irwin, 1985, s. 6). Yani araçsal dış iyiler ancak erdemli insanlar tarafından erdeme uygun etkinliğin bir aracı olarak kullanılırsa ve kendisi uğruna arzulanan dış iyiler ancak erdemli insanın yaşamını tamamlıyorsa mutluluğun bileşenleri olabilir.

Dış iyilerin mutluluktaki payının erdeme uygun etkinliklerin varlığına bağlı olduğunu söylemesi Irwin'in Aristoteles'e göre mutluluğun değişmez bileşenlerinin erdeme uygun etkinlikler olduğunu düşünmesinden ileri gelir. Irwin'in iddiasına göre mutluluk sadece erdeme uygun etkinliklere bağlı olsaydı değişmez olurdu çünkü erdemli bir insan Aristoteles'e göre kolay kolay değişen biri değildir.<sup>22</sup> Fakat Irwin Aristoteles'e göre mutluluğun sadece erdeme uygun etkinliklere bağlı olmadığını bu yüzden de başına büyük felaketler gelen erdemli insanlara mutlu denemeyeceğini ifade eder. Irwin Aristoteles'in erdemli fakat kötü bir talihe sahip bir insanı mutlu olarak

---

<sup>21</sup> Irwin bu kısımda 1123b15-24 ve 1123b34-1124a6'yı örnek gösterir.

<sup>22</sup> Bu iddia için 1101b6-7'ye bakılabilir.

görmemekle birlikte onun sefil bir yaşam sürdüğünü de söylemediğine kanıt olarak şu pasajı gösterir:

Talihin getirdikleri de önemli önemsiz pek çok şey olduğuna göre, açıktır ki, küçük talihsizlikler yaşamın yönünü değiştirmeyecek, birçok büyük talihlilikler ise yaşamını daha kutlu kılacaktır... talihsizlikler ise kutluluğu bozar... ne var ki bu durumda bile kişi, vurdumduymazlıktan değil, soylu ve yüce gönüllü olduğundan pek çok önemli talihsizliğe göğüs gerdiği için, güzellikleri parıldar... yaşamda önemli olan etkinliklerse, kutlu kişilerden hiçbiri sefil olmaz; çünkü hiçbir zaman nefret uyandıran kötü bir şey yapmayacaktır. Çünkü gerçekten iyi ve akli başında kişinin, talihinin cilvelerine onurlu bir şekilde katlanacağını ve elindekilerle hep en iyi şekilde davranacağını düşünüyoruz... Bu böyle ise, mutlu kişi hiçbir zaman sefil olamaz, ama Priamos'un başına gelen başına gelirse kutlu da olamaz (1100b21-1101a6).

Irwin'e göre Aristoteles dış iyilerin büyük kayıpları ve kazançları hakkında iki iddia ortaya koyar: büyük kazanımlar mutlu insanı daha mutlu hale getirir, büyük kayıplar ise mutlu insanın mutluluğunun kaybolmasına neden olur ama onu *mutsuz (unhappy)* yapmaz.

Fakat büyük kazanımlar mutlu insanı daha mutlu hale getiriyorsa mutluluk nasıl kendine yeter olacaktır? Irwin'e göre "eğer mutluluk pek çok belirlenebilir parçadan oluşuyorsa, bu parçaların hepsine sahipsem mutluyumdur, içlerinden en az bir tanesine bile sahip değilsem mutlu değilimdir (*not happy*)" (Irwin, 1985, s. 9). Irwin Aristoteles'in mutluluğun bazı parçalarına sahip olmakla hiçbir kısmına sahip olmamak arasında bir fark gözettiğini ileri sürer. Irwin'e göre erdemli insan mutluluğun asıl önemli kısmını her zaman elinde tutmaktadır -erdemlerin bütününe uygun etkinlikler- ki bunlar olmadan diğer iyilerden bir tanesi bile mutluluğun bir parçası olamaz (Irwin, 1985, s. 9). Dolayısıyla Irwin'e göre Aristoteles erdemli insanın mutluluğun bir kısmına daima sahip olduğunu, buna karşın diğer pek çok iyiye sahip olsa da erdemsiz insanın mutluluğun hiçbir parçasına sahip olmadığını söylemektedir. Irwin erdemli ama şansız insanın Aristoteles tarafından mutlu görülmediğini, şanslı ama erdemsiz insanın ise mutsuz görüldüğünü savunmaktadır (Irwin, 1985, s.10). O halde Irwin, tam mutlu yaşam, mutlu olmayan yaşam ve mutsuz yaşam olmak üzere Aristoteles'e göre üç tür yaşam olduğunu öne sürmektedir. Erdeme uygun etkinlikte bulunmak için kullanılan dış iyiler, erdemlerin bütününe uygun etkinlikler ve kendisi

uğruna arzulanana dış iyilerden oluşan yaşam tam mutlu bir yaşamdır. Sadece erdeme uygun etkinlikte bulunulan ama mutluluğu tam hale getirecek dış iyilerden yoksun olunan bir yaşam -örneğin yalnız olmak, iyi dostları veya çocukları kaybetmek, çirkin olmak, soylu bir aileden gelmemek gibi- mutlu olmayan yaşamdır. Diğer iyilere sahip olunsa da erdeme uygun etkinlikte bulunulmayan ya da hem erdeme uygun etkinlikte bulunulmayan hem de dış iyilerden yoksun olunan yaşam da mutsuz bir yaşam olacaktır. Tam mutlu yaşam kendine yeter yaşamdır ve o daha iyi hale gelmez çünkü gerekli bütün iyileri -erdeme uygun etkinlikler ve dış iyiler- içermektedir, erdeme uygun etkinlikte bulunulan fakat bazı dış iyilerden yoksun yaşam mutsuz bir yaşam olmasa da mutlu da değildir. Dolayısıyla kendine yeter de değildir, bu tür bir yaşam içerisinde kazanılacak dış iyiler Irwin'e göre yaşamı daha mutlu hale getirecektir. Irwin'in yaptığı ayrımlar ilgi çekici olsa da bu ayrımların Aristoteles'te olmadığını belirtmek gerekir.

John Cooper'a göre (1985) Aristoteles *NE*'te mutluluğu, yeterli dış iyilerle donatılmış olarak yaşamın bütünü boyunca erdemlerin bütününe uygun etkinliklerde bulunmak olarak tanımlamaktadır (s. 174). Cooper'ın *NE* yorumuna göre dış iyilerin mutlulukta iki rolü vardır. Zenginlik, dostlar, siyasal güç vb. iyiler erdeme uygun etkinlikte bulunmanın araçlarıdır; güzellik, iyi bir soydan gelmek, iyi çocuklara sahip olmak gibi dış iyilerin yokluğu ise mutluluğu zedeler. Bu nedenle Cooper'a göre (1985) mutluluk erdeme uygun etkinlikte bulunmak için gereken araçları ve yoklukları mutluluğa engel olacak iyileri gerektirir. Erdeme uygun etkinlikte bulunmak için gerekli araçlardan ve yoklukları mutlu olmaya engel olacak iyilerden yoksun olmak erdeme uygun etkinlikte bulunmayı engeller (s. 181). Fakat Aristoteles'e göre "engellenmiş hiçbir etkinlik tam değildir, oysa mutluluk tam/mükemmel şeylerden" (1153b15).

Yoklukları mutluluğu zedeleyecek olan iyilerin erdeme uygun etkinliklerin araçları olan iyilerden ne gibi bir farkı vardır? Örneğin cömert eylemlerde bulunabilmek için yeteri kadar paraya sahip olmak gerekir. Eğer yeteri kadar paraya sahip değilsek cömert bir insan olamayız. Dolayısıyla Aristoteles'e göre karakter erdemlerine uygun etkinlikte bulunmak için gerekli *araçlarla* donatılı değilsek erdemleri kazanmamız da mümkün değildir. Gerekli araçlara sahip olmamak erdemleri kazanmamıza engel olması bakımından erdeme uygun etkinliğe engel olur. Büyük talihsizliklere uğrayan, çirkin olan ya da iyi bir soydan gelmeyen insanlar da erdemleri bulunduğu koşullar

içerisinde kusursuz şekilde geliştirip, uygulayabilir (Cooper, 1985, s. 182). Fakat Cooper'a göre "koşulların kendileri kişinin çirkinliği ve bunun başkaları üzerindeki etkisi ile sınırlanır... dolayısıyla onun erdeme uygun etkinliği, normal seviyede çekici bir insanın etkinliği kadar tam ve iyi olmayacaktır" (Cooper, 1985, ss. 182-183).

Ackrill'e kıyasla Irwin ve Cooper'ın açıklaması daha iyi bir açıklamadır. Çünkü Ackrill erdeme uygun etkinlikler dışında kalan iyiler arasında bir ayırım yapmazken, Irwin ve Cooper Aristoteles'in dış iyiler arasında bir fark gördüğünü öne sürer ve dış iyileri erdeme uygun etkinliklerin araçları ve mutluluğa katkıda bulunan iyiler olmak üzere ikiye ayırırlar. Zira Aristoteles erdeme uygun etkinliklerin araçları olan dış iyilerle mutluluğa katkıda bulunan dış iyileri birbirinden ayırmaktadır:

Dostlarla zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden -söz gelişi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten- yoksun olmak ise mutluluğu lekeler... Mutluluğun, ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği olduğunu söyledik. Öteki iyilere gelince: Bir kısmının bulunması zorunludur; bir kısmı ise mutluluğa katkıda bulunur ve araç olarak yararlı olur (1099a33-1099b29).

Irwin ve Cooper her ne kadar Ackrill'den daha iyi bir açıklama ortaya koysa da söz konusu yorumcuların mutluluk tanımlarından hiçbiri kendine yeterlilik kriterini sağlamaz.

Birinci olarak, kendisi uğruna arzulanan bütün iyilerin mutluluğun bileşenleri olduğu iddiası işlev argümanı ile çelişmektedir. Çünkü Aristoteles mutluluğu insana özgü işlevin (rasyonel etkinlikte bulunmak) iyi bir şekilde yerine getirilmesi olarak tanımlar. Mutluluk rasyonel etkinliği erdeme uygun bir şekilde yerine getirmek olduğuna göre iyi bir soydan gelmek, iyi çocuklara sahip olmak, güzel olmak, iyi bir şekilde görmek gibi kendisi uğruna arzulandığı söylenen dış iyiler nasıl mutluluğun bir parçası olabilir? Heinemann'a göre (1988) mutluluğun kendisi uğruna arzulanan bütün iyileri içerdiği iddiası Aristoteles'e atfedilemez çünkü mutluluk rasyonel fakültelerimizin egzersizinden başka bir şey değildir (s. 48). Bu nedenle Heinemann rasyonel etkinliğin erdemli bir şekilde yerine getirilmesinden başka hiçbir şeyin mutluluğu oluşturamayacağını, dolayısıyla teoria ya da ahlaki eylemler dışında kalan hiçbir şeyin mutluluk olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder (Heinemann, 1988, s. 48).

İkinci olarak, mutluluk Aristoteles'e göre sadece erdeme uygun etkinliği ya da etkinlikleri değil kendileri uğruna arzulanan diğer iyileri de içeriyor olsaydı Aristoteles bu iyilerin neler olduğunu açık bir şekilde ortaya koyardı. Çünkü kitabın hedefi mutluluğun ne olduğunu belirlemektir ve mutluluğun pek çok öğeden oluştuğu iddia ediliyorsa bu öğelerin neler olduğunun söylenmemesi mutluluğun da tanımlanmaması anlamına gelir. Nitekim Aristoteles kitap boyunca kendileri uğruna arzulanan dış iyilerin neler olduğuna dair net bir ifade bulunmamaktadır. Bu da ortodoks kapsayıcılığın iddiasının mutluluğun ne olduğu sorusuyla ilgili tartışmanın dışında kaldığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Ortodoks kapsayıcılığa yöneltilebilecek üçüncü eleştiri mutluluğun erdeme uygun etkinliklerin yanında kendisi uğruna arzulanan dış iyileri de içerdiği iddiasının *NE*'in X. kitabını açıklayamamasıdır. Zira Aristoteles *NE* X'da açık bir biçimde teoria etkinliğinin kendine yeter olduğunu söylemektedir.<sup>23</sup>

Dördüncü olarak, mutluluk eğer kendisi uğruna arzulanan her şeyi içeriyor olsaydı bunların birinden bile yoksun olmak mutlu olmaya engel olurdu. Bu durumda da mutluluk insan için erişilmesi imkânsız bir hal alırdı. Oysa Aristoteles'in mutluluğu erişilemez bir şey olarak görmediği açıktır.

Beşinci olarak, Aristoteles mutluluğu bir durum ya da hal değil bir etkinlik olarak tanımlar. Dolayısıyla mutluluk pek çok bileşenden oluşuyorsa ve o kendisini oluşturan bileşenlerden ayrı bir şey değilse mutluluk bir etkinlik olduğuna göre onu meydana getiren bileşenlerin de birer etkinlik olması gerekir. Oysa ortodoks kapsayıcıların mutluluğun bileşenleri arasında saydığı onur, iyi bir soydan gelmek, güzel olmak vb. iyiler etkinlik değildir. Heinemann, Ackrill'in aynı makale içerisinde mutluluğun 'kendisi uğruna arzulanan bütün iyileri', 'bütün kendinde/asıl (*intrinsic*) iyileri', 'bütün değerli etkinlikleri' ve 'kendileri amaç olan bütün etkinlikleri' içerdiğini söylediğinin altını çizer. Bu nedenle Heinemann, etkinlikle durum arasında bir fark olduğunu, Ackrill'in bunları aynı şeylermiş gibi göstermesinin yanlış olduğunu dile getirir "bu alternatifler eş değildir çünkü bütün kendinde iyiler etkinlik değildir" (Heinemann, 1988, s. 48).

---

<sup>23</sup> Bu iddia için 1178a23-25 ve 1177a27'ye bakılabilir.

Bazı dış iyileri gerektirse de mutluluk Aristoteles tarafından erdeme uygun bir etkinlik olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Dolayısıyla dış iyiler ortodoks kapsayıcıların iddia ettiği gibi Aristoteles'e göre mutluluğun bir bileşeni olamaz. Dış iyiler mutluluğun bileşeni olmasa da Aristoteles'in onlarla mutluluk arasında bir ilişki kurduğu açıktır. Ortodoks kapsayıcı pozisyon mutluluk ile dış iyiler arasında kendine yeterlilik kriterini ihlal etmeyen bir ilişki kurmadığına göre şimdi de ılımlı kapsayıcılığın bu konuda başarılı olup olmadığını inceleyelim.

### 3.3. İlimli Kapsayıcılığın Kendine Yeterlilik Görüşü

Stephen White'a göre kendine yeterlilik tanımında geçen '*medenos endea*' ifadesinden mutluluğun bütün iyileri dışarıda hiçbirini bırakmayacak şekilde içerdiğini değil onun temel ihtiyaçlardan (*basic needs*) yoksun olmadığını anlamak gerekir (White, 1990, s. 118). Çünkü White'a göre Aristoteles mutluluğun hiçbir şeyden yoksun olmadığını (*lacking in nothing*) değil, ihtiyaç içinde olmadığını (*not in need*) söylemektedir. White ihtiyaç içinde olmanın anlamını şöyle izah eder "ihtiyaç içinde olmak herhangi bir iyinin peşinde koşmak için gereken ön koşullardan yoksun olmaktır" (White, 1990, s. 118) White bu ifadenin açlık çekmemek, hayatını sürdüremeyecek kadar yoksulluk içinde olmamak, yapayalnız olmamak vb. gibi negatif standartlara işaret ettiğini ileri sürer (White, 1990, s. 118). White temel ihtiyaçların tatmin edilmesinin Aristoteles'e göre bütün canlıların ortak arzusu olduğunun altını şu alıntıyla çizmektedir "arzulardan bazılarının ortak olduğu, bazılarının ise kişilere özgü ve sonradan edinilmiş olduğu sanılıyor; sözgelisi yemek arzusu doğaldır... ama herkes şu ya da bu olsun, aynı şeyleri arzu etmez... doğal arzu eksik olanın giderilmesidir" (1118b8-1). White'a göre zorunlu iyiler mutluluğun özünü oluşturmaya da bunlar mutluluğun bileşenleri arasındadır çünkü tek başına erdemler mutluluk için yeterli değildir.

White kendileri uğruna arzulanan bütün iyileri içeren bir yaşamın Aristoteles'e göre kuşkusuz en mutlu yaşam olacağını ileri sürer. Fakat Aristoteles mutluluktan ne bütün iyileri içeren bir yaşamı ne de kötü koşullarda erdeme uygun etkinlikte bulunmayı anlar (White, 1991, s. 107). White'a göre (1991) Aristoteles ölçülü bir mutluluk anlayışı ortaya koymaktadır (s. 135). Zorunlu ihtiyaçlardan fazlası iyi bir yaşamı daha iyi hale getirirse de erdeme uygun etkinlikte bulunmak ve zorunlu iyilere sahip olmak

<sup>24</sup> Bu iddia için 1098a15-18, 1099b25-26, 1100a4-5, 1100b7-11, 1102a5-6, 1177a10-11'a bakılabilir.



kendine yeterlilik kriterini sağlar (White, 1990, ss. 107-136). White (1990) ortodoks kapsayıcılığın mutluluk görüşünü *mümkün olan en kendine yeter* mutluluk olarak görürken, özünü teoria etkinliğinin oluşturduğu mutluluğu en kendine yeter mutluluk olarak, özünü ahlaki eylemlerin oluşturduğu mutluluğu ise daha az kendine yeter olarak yorumlar (s. 118). Yani Aristoteles mutluluktan mümkün olan en iyi yaşamı değil, azami ihtiyaçların doyurulduğu erdemli bir yaşamı anlamaktadır. Dolayısıyla ona göre mutluluk ortodoks kapsayıcıların iddia ettiği gibi geliştirilemez, daha iyi hale getirilemez değildir.

Roger Crisp (1992) ise White'ın *medenos endea* ifadesini yanlış anladığını iddia eder (s. 233). White Aristoteles'in söz konusu ifadeyle mutluluğun hiçbir eksiğinin bulunmadığını değil, temel ihtiyaçlardan yoksun olmadığını söylemektedir. Oysa Crisp, *NE* üzerinde yapılacak bir araştırmanın *medenos endea* ifadesinin ihtiyaçlı olmama şeklinde yorumlanmaya izin vermediğinin görüleceğini ileri sürer (Crisp, 1992, s. 233). Crisp'in, White'ın *medenos endea* ifadesini doğru yorumlamadığı iddiasının yanlış olduğunu bile düşünsek White erdeme uygun etkinlikler dışında kalan iyileri mutluluğun özünü oluşturmaya bile onun bileşeni olarak aldığı için eleştirilebilir çünkü Aristoteles *NE* boyunca mutluluğu tutarlı bir biçimde erdeme uygun bir etkinlik olarak tanımlar. Diğer yandan White mutluluk için bütün iyilere sahip olmak gerekmediğini (zorunlu iyilere sahip olmak ve erdemli etkinlikte bulunmak yeterlidir) söylemesine rağmen mümkün olan en kendine yeter mutluluğun kendisi uğruna arzulanan bütün iyileri içeren mutluluk olduğunu kabul ettiği için ortodoks kapsayıcılığa yöneltilen eleştirilerin kendisine de yöneltilmesine yol açmaktadır.

#### **3.4.Dışlayıcı Pozisyonun Kendine Yeterlilik Yorumu**

Dışlayıcı pozisyonu savunanlardan biri olan Heinemann'a göre Aristoteles 'en yüksek mutluluk hangi yaşamdır?', 'hangi yaşam mutlu yaşamdır?', 'mutlu insanın bütün yaşamını meydana getiren bileşenler nelerdir?' ve 'insan mutlu olmak için nelere sahip olmalıdır' sorularına farklı cevaplar vermektedir (Heinemann, 1988, s. 33). Heinemann, Aristoteles'e göre sırasıyla en yüksek mutluluğun teoria yaşamı olduğunu hem teoria hem de ahlaki eylem yaşamının mutlu yaşamlar olduğunu, beslenme, algılama ve ruhun diğer bütün yetilerinin insanın yaşamını oluşturduğunu iddia eder. Heinemann, Aristoteles'e göre örneğin hayatta kalmak için yiyecek ve içecek, bazı

ahlaki eylemler için gerekli olan para gibi mutluluğu meydana getirmeyen fakat mutlu olmak için sahip olunması gereken zorunlu pek çok koşul olduğunu söyler. Dolayısıyla Heinemann'a göre (1988) mutlu olmak için sahip olunması gerekenler (dördüncü soru) ya teoria etkinliği ya da ahlaki eylemler ile birlikte algı, dostlar, para, barınma vb. şeylerdir (s. 34). Mutluluğun kapsayıcı bir amaç olduğunu düşünenler Aristoteles'in her birine farklı cevaplar verdiği soruları birbirinden ayıramamaktadırlar (Heinemann, 1988, s. 32).<sup>25</sup> Ortodoks kapsayıcıların iddiası en yüksek mutluluğun ne olduğu sorusunun değil 'mutlu insanın bütün yaşamını meydana getiren bileşenler nelerdir?' sorusunun cevabıdır (Heinemann, 1988, s. 35).

Heinemann'a göre "eğer x'in var olması için gereken zorunlu koşullar y'nin var olması için gerekenden daha fazlaysa veya x'i başka bir şey uğruna istiyor ama y'yi kendisinden başka hiçbir şey uğruna istemiyorsak x y'den daha az kendine yeterdir" (Heinemann, 1988, s. 45). Heinemann'a göre mükemmel mutluluğun ahlaki eylemler ve teoria etkinliği olmak üzere iki adayı vardır (Heinemann, 1988, s. 45). Birinci olarak ahlaki eylemin meydana gelmesi için teoria etkinliğinin meydana gelmesinden daha fazla zorunlu koşul vardır (Heinemann, 1988, s. 45).<sup>26</sup> İkinci olarak Aristoteles'e göre ahlaki eylemler başka amaçlar uğruna arzulanabilirken teoria etkinliği kendisinden başka bir şey uğruna arzulanmaz "yalnızca bu etkinliğin 'kendi başına' sevildiği görünse gerek: çünkü ondan teoria etkinliğinin dışında hiçbir şey oluşmaz; yapılanlarda ise eylemin kendisi dışında az çok bir şey elde ederiz" (alıntılayan Heinemann, 1988, s. 45).<sup>27</sup> Heinemann, Aristoteles'in mükemmel ya da tam mutluluktan ılımlı kapsayıcılığın iddia ettiği gibi erdemlerin bütününe uygun etkinlikleri anlamadığının en önemli kanıtının kendine yeterlilik kriteri olduğunu savunur. Heinemann'a göre ahlaki eylemler teoria etkinliğinden daha az kendine yeter olduğu için mükemmel mutluluğun erdemlerin bütününe uygun etkinlikleri içerdiği iddia edildiğinde ahlaki eylem ve teoria etkinliği birleşimi sadece teoria etkinliğinden daha az kendine yeter olacaktır (Heinemann, 1988, s. 45). Çünkü ahlaki eylemlerin kendine yeterlilik zaafiyeti teoria etkinliği ile ahlaki eylem kombinasyonuna da yüklenecektir (Heinemann, 1988, s. 45).

---

<sup>25</sup> Heinemann'ın bu eleştiriyi hem ılımlı hem de ortodoks kapsayıcılara yönelttiğini söyleyebiliriz.

<sup>26</sup> Bu iddia için NE 1177a-1177b1'e bakılabilir.

<sup>27</sup> Heinemann bu iddia için de 1177b1-1177b22'yi örnek gösterir.

Richard Kraut (1991) Aristoteles'e göre en kendine yeter etkinliğin teoria olduğunu çünkü onun diğer etkinliklere kıyasla dış iyilere daha az bağımlı olduğunu ifade eder (s. 295).<sup>28</sup> Politik yaşamda ise karakter erdemlerine ve pratik bilgeliğe uygun etkinliklerde bulunabilmek için dostlar, güç, zenginlik gibi geniş çapta dış iyilere ihtiyaç duyulmaktadır (s. 296). Dolayısıyla Kraut'a göre (1991) en kendine yeter insan teoria etkinliğinde bulunan kişi, teoria etkinliği de en kendine yeter etkinlik olacaktır (s. 296). Bu nedenle Kraut (1991) tek başına teoria etkinliğinin bir yaşamı en yüksek seviyede arzulanabilir kıldığını iddia eder (s. 297). Fakat buradan teoria yaşamı süren kişinin hiçbir iyiye ihtiyaç duymadığı sonucunu çıkartmamak gerekir:

Aristoteles elbette filozofun yemek, sağlık ve diğer kaynaklar olmaksızın teoria etkinliğinde bulunabileceği illüzyonu altında değildir. Onun söylemek istediği şey, ortak gereksinimleri çıkartıp, diğer iyilere en az bağlı olanın hangi erdemli etkinlik olduğunu sorduğumuzda teorik uslamamanın üstünlüğünün açık bir biçimde görülecek olmasıdır (Kraut, 1991, s. 299).

Anthony Kenny'e göre ise Aristoteles *NE*'te teorik uslamamayı ve ahlaki eylemleri mutluluğun bileşenleri olarak ortaya koymaz bilakis birinin amacı teorik usamlama, diğerinin ahlaki eylemlerde bulunmak olan iki tür mutluluk olduğunu söyler. Aristoteles'e göre nihai amacı teorik usamlama olan yaşam, ahlaki eylemleri hedefleyen yaşamdan daha üstündür (Kenny, 1996, s. 29).

Kenny'e göre (1996) kendine yeterlilik kriterini değerlendirirken Aristoteles'in bu iki sorudan hangisini sorduğunu birbirinden ayırmalıyız: “mutlu insan kendine yeter midir?” ve “x kendi başına mutluluk için yeterli midir?” (Kenny, 1996, s. 23). Kenny'e göre teoria etkinliği kendi başına mutluluk için yeterli olsa da Aristoteles teoria etkinliğinde bulunan insanın hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını söylemez. Kenny *NE* 1169b2-1170b19'u göstererek Aristoteles'e göre mutlu insanın kendine yeter olmadığını ileri sürer:

Mutlu kişi ile ilgili olarak, dostlara gereksinimi var mı, yok mu diye tartışılır. Nitekim kutlu, kendine yeter kişilerin hiç de dostlara gereksinimi olmadığını söylerler, çünkü iyi şeyler onlarda bulunuyor, kendine yeter olduklarından hiçbir şeye gereksinim duymuyorlar. Ne ki, bir başka “kendi” olduğundan ötürü dost, tek başına elde

---

<sup>28</sup> Bu iddia için 1177a30-1177b1'e bakılabilir.

edilemeyen şeyi sağlar. Bundan “tanrı yardım ederse dostlara ne gerek var” derler... Demek ki mutlu kişiye dostlar gerekiyor... Biz kendimizden çok yakınlarımızı ve bizim eylemlerimizden çok onların eylemlerini gözleyebiliyorsak, dost olan erdemli kişilerin eylemleri iyi kişiler için hoş ise (her ikisi de hoş şeylere doğal olarak sahip); kutlu kişi doğru, yakışır eylemleri gözlemeyi tercih ediyorsa; bu tür eylemler dost olan iyi birinin eylemleri ise, o bu tür dostlara gerek duyacaktır... Demek ki mutlu kişinin erdemli dostlara gereksinimi vardır (1169b2-1170b19).

Mutlu insanın kendine yeter olup olmadığı sorusuna yanıt olumsuz olsa da Kenny’e göre Aristoteles tek başına bir etkinliğin insanı mutlu edip etmeyeceği sorusuna olumlu yanıt vermektedir (Kenny, 1996, s. 24). Kenny’e göre Aristoteles tek başına teorik uslamamanın bir insanı mutlu etmek için yeterli olduğunu söyler (Kenny, 1996, s. 24). Kenny, bu iddiasına kanıt olarak Aristoteles’in şu sözlerini gösterir:

‘Kendine yeterlilik’ dediğimiz şey de en çok teoria etkinliği ile ilgili olsa gerek. Nitekim yaşam için zorunlu olan şeyleri hem bir bilge hem adil bir kişi hem de öteki insanlar gereksinir. Bu tür kişiler bunlara yeterince sahip olsalar bile, adil kişi onlara karşı, onlarla adil eylemde bulunacağı kişilere gereksinim duyar, ölçülü kişi, yiğit kişi, ötekilerin her biri de öyle. Oysa bilge kişi kendi başına olsa bile teoria etkinliğinde bulunabilir: ne denli bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişilere sahip olursa belki daha iyi, ama yine de kendine en yeter kişi o (1177a27-35).

... usa bağlı mutluluğun dışa ait iyilere pek az gereksinim duyduğu, ya da karakter erdemine bağlı olanlardan daha az gereksinim duyduğu görünse gerek. Nitekim siyasetçi bedenle, bu tür pek çok şeyle daha çok ilgilenirse bile, her ikisinin de zorunlu şeylere gereksinimleri eşit olacaktır, çünkü berikilerde<sup>29</sup> çok az fark olur. Ama etkinliklerle ilgili fark büyük olacaktır... Eylemler konusunda pek çok şeye gerek var: ne denli önemli iseler bu denli çok. Oysa teoria yapmakta olan birine etkinliği için bunlardan hiçbirini gerekli değil, hatta bunların teoriaya engel olduğu söylenebilir. (1178a22-1178b7).

Kenny’e göre insan doğası gereği dış iyilere sahip olmadan ne teoria etkinliğinde ne de ahlaki eylemlerde bulunamaz. Yani Aristoteles’e göre temel ihtiyaçlara duyulan gereksinim teoria etkinliğinde bulunmak için de ahlaki eylemlerde bulunmak için de eşittir. Fakat para, politik güç, soyluluk, güzellik, gibi Aristoteles’in erdeme uygun

---

<sup>29</sup> Bedenle ilgili ihtiyaçlardan bahsediliyor.

etkinliklerin araçları olarak gördüğü iyilere olan ihtiyaçları bakımından karşılaştırıldıklarında teoria etkinliğinin tek başına alındığında bir insanı mutlu etmek için kendine yeter bir etkinlik olduğu görülmektedir.

Yaşamsal iyilere ihtiyaç duymaları bakımından Aristoteles ahlaki eylemde bulunan kişi ile teoria etkinliğinde bulunan kişi arasında bir fark görmez çünkü “yaşam için zorunlu olan şeyleri hem bir bilge hem adil bir kişi hem de öteki insanlar gereksinir” (1177a28-29). Bu bağlamda Aristoteles’in, teoria etkinliğinde bulunan kişiyi de ahlaki eylemlerde bulunan kişiyi de kendine yeter olarak görmediği söylenebilir çünkü her ikisi de yaşamak için bazı şeylere gereksinim duyar. Fakat etkinliklerin kendilerini gerçekleştirmek için dış iyilere ihtiyaç olup olmadığı sorulduğunda Aristoteles *NE*’te teoria etkinliğinde bulunmak için hiçbir dış iyinin gerekmediğini oysa ahlaki eylemlerin pek çok dış iyiye bağımlı olduğunu (başka insanların varlığı, para vb.) ifade eder.

Kraut ve Heinemann dış iyilere ihtiyaç duymaları bakımından teoria etkinliğinin en kendine yeter, ahlaki eylemlerin ise daha az kendine yeter olduğunu söyleyerek kendine yeterliliği derecelendirir. Oysa etkinlik bazında değerlendirildiğinde Aristoteles’e göre teoria etkinliğini gerçekleştirmek için hiçbir dış iyiye ihtiyaç duyulmaz hatta bu iyiler teoria etkinliğine engel olabilir. Bu da mutluluk için başka iyilere ihtiyaç duyulmaksızın teoria etkinliğinin yeterli olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Kraut ve Heinemann’ın yaptığı gibi kendine yeterliliği derecelendirip teoria etkinliğinin ahlaki eylemlerden daha kendine yeter olduğunu söylemek mutluluk için teoria etkinliğinin dışında az da olsa başka iyilere de ihtiyaç olduğu anlamına gelir. Bu yorum Aristoteles’in kendine yeterlilik tanımı ile uyumlu değildir çünkü Aristoteles teoria etkinliğini gerçekleştirmek için hiçbir dış iyiye ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Kenny, tam da teoria etkinliğinin mutluluk için yeterli olduğunu söylerken etkinliğin kendisinin gerçekleşmesi için dış iyilerin gerekip gerekmemesi durumu ile yaşamak için dış iyilere ihtiyaç duyulması durumunu birbirinden ayırır. Bu bakımdan ‘x kendi başına mutluluk için yeterli midir?’ ve ‘mutlu insan kendine yeter midir?’ sorularının farklı sorular olduğunu iddia etmekle dışlayıcı pozisyonu savunanlar arasında en güçlü argümanı Kenny’nin sunduğu söylenebilir.

## SONUÇ

Aristoteles'e göre mutluluğun ne olduğu sorusunun cevaplanmasında işlev argümanı, nihai amaç ve kendine yeter olma kriterleri kilit rol oynamaktadır. Bu çalışmada dışlayıcı ve kendi içinde ortodoks ve ılımlı olmak üzere ikiye ayrılan kapsayıcı pozisyonların bu üç argüman hakkında yaptıkları yorumlar değerlendirilerek Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde nasıl bir mutluluk anlayışı ortaya koyduğu araştırılmıştır.

Birinci bölümde kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların işlev argümanı hakkındaki iddiaları incelenmiştir. Kapsayıcı pozisyonu savunanlar işlev argümanında yer alan en iyi ve tam erdem ifadesinin erdemlerin bütününe, dışlayıcılar ise bu ifadenin mükemmel olan tek bir erdeme işaret ettiğini iddia eder. Bu nedenle kapsayıcılar insana özgü işlevin Aristoteles'e göre ruhun her iki tarafının etkinliğini de içerdiğini, mutluluğun da erdemlerin tümüne uygun bir etkinlik yaşamı olduğunu söylemektedir. Dışlayıcılara göre ise hem pratik hem de teorik usamlama insana özgü etkinlikler olmasına rağmen insana özgü en mükemmel etkinlik ruhun bilimsel yanının etkinliğidir. Paralel olarak mutluluk da dışlayıcılar tarafından en mükemmel erdem olan felsefi bilgeliğe erdemine uygun bir etkinlik olarak yorumlanmaktadır. Kapsayıcılar ve dışlayıcılar *teleiotos* kelimesinin *teleios* kelimesinin en üstünlük bildiren formu olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat kapsayıcılar bu kavramın Aristotelesçi anlamda niceliksel tamlığa, dışlayıcılar ise niteliksel tamlığa, mükemmelliğe işaret ettiğini düşünürler. Basitçe değerlendirildiğinde bir sıfatın en üstünlük derecesi bildiren formunun pek çok parçadan oluşan bir bütüne değil en iyi olan tek bir şeye işaret etmesi dil bilimsel açıdan daha mantıklıdır. Pozisyonların işlev hakkındaki yorumları değerlendirildiğinde kapsayıcılar insanın işlevinin ruhun her iki rasyonel etkinliğini de içerdiğini iddia ederken dışlayıcılar insanın en üstün işlevinin onun bilimsel yanının etkinliği olduğunu söylerler. Çünkü dışlayıcılara göre ahlaki eylemler bir düşünce erdemi olan pratik bilgeliğin katılımıyla tam olarak rasyonel değil ancak yarı rasyonel olabilir zira karakter erdemleri ruhun rasyonel olmayan tarafının erdemleridir. Bu nedenle pozisyonların işlev argümanı hakkında yaptığı yorumlar değerlendirildiğinde Aristoteles'in düşüncesinin dışlayıcı pozisyonu desteklediği söylenebilir.

Dışlayıcılara göre baskın amacın teoria etkinliği olduğu yaşam içerisinde ahlaki eylemler teoria etkinliğini desteklediği müddetçe arzu edilirler. Dışlayıcı pozisyonun bu iddiası kapsayıcılar tarafından karakter erdemlerine dayalı etkinliğin mutluluktan dışlandığı yönünde anlaşılır. Bu nedenle de insanın iyisinden karakter ve pratik bilgelik erdemlerine uygun etkinlikleri dışlamanın Aristoteles'in genel görüşüne aykırı olduğunu ve insani olmayan sonuçlar doğuracağı söylenerek eleştirilir. Kapsayıcı pozisyonun dışlayıcılığa getirdiği bu eleştirinin doğru bir eleştiri olmadığı söylenebilir çünkü dışlayıcıların yorumuna göre Aristoteles *NE*'te hiçbir zaman filozofun kötü bir insan olabileceğini söylemez, bilakis bir insan olduğu için ve insanlarla birlikte yaşadığı için onun erdeme uygun etkinlikte bulunmayı tercih edeceğini ileri sürer (1178b5). Dolayısıyla en nihai amacın teoria etkinliği olması kötü bir insan olmayı gerektirmez.

İkinci bölümde kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların nihai amaç kriteri yorumları ele alınmıştır. Nihai amaç kriteri bazı iyilerin kendilerinden başka bir şey uğruna arzulandığını, bazı iyilerin kendileri uğruna arzulandığını, kendileri uğruna arzulanan birden fazla iyi olduğu için de sadece kendisi uğruna arzulanan bir iyi olması gerektiğini söyler. Kapsayıcılar nihai amaç argümanından hareketle Aristoteles'e göre insanın nihai amacı olan mutluluğun kendisi uğruna arzulanan birden fazla iyiyi içerdiğini iddia ederler. Yani onlar x'in ve y'nin z uğruna arzulamasından x'in ve y'nin z'nin bir bileşeni olduğu sonucunu çıkartmaktadır. Fakat kendisi uğruna arzulanan iyilerin mutluluk uğruna da arzulanyor olmasından onların mutluluğun bileşenleri olduğu sonucu çıkmaz. Dışlayıcılara göre ise sadece kendisi uğruna arzulanan iyi (mutluluk) tek bir etkinliktir. Onlar nihai amaç argümanından iyilerin bir hiyerarşi içinde daha fazla amaç olan iyi uğruna arzulandığı sonucunu çıkartırlar. Dışlayıcılara göre Aristoteles esas anlamda mutluluğu teoria etkinliği olarak görür. Dolayısıyla nihai amacın teoria etkinliği olduğu bir yaşamda diğer iyiler bu nihai amaç uğruna arzu edilir. Kapsayıcılar mutluluğun kendisi uğruna arzulanan bütün iyilerin bir birleşimi olduğunu iddia ettikleri için Aristoteles'in *NE X*'da mutluluğun en üstün bileşenin ne olduğu sorusuna yanıt verdiğini ileri sürerler. Oysa Aristoteles *X*. kitapta açık bir biçimde mutluluğun en üstün bileşenin ne olduğu sorusuna değil en üstün mutluluğun ne olduğu sorusuna bir cevap arar. Dolayısıyla kapsayıcı pozisyonun nihai amacı yorumlama biçimi onların *NE*'in *X*. kitabını açıklayamamalarına neden

olur. Buna karşın dışlayıcı pozisyonun yorumu hem *NE I* hem de *NE X* ile uyum içerisindedir.

Üçüncü bölümde kendine yeterlilik kriteri kapsayıcılık ve dışlayıcılık tartışması bağlamında ele alınmıştır. Kapsayıcılara göre ahlaki eylemler mutluluğun bileşenlerinden biridir. Fakat ahlaki eylemler mutluluğun bileşeni olarak görülürse mutluluğun kendine yeter olması mümkün olmaz çünkü bu tür eylemlerde bulunmak için dış iyilere ihtiyaç vardır. Oysa dışlayıcılara göre teoria etkinliğinin en yüksek mutluluk olmasının nedenlerinden biri kendine yeter olmasıdır. Çünkü teoria etkinliğinde bulunmak için hiçbir dış iyiye ihtiyaç duyulmaz. Fakat buradan teoria etkinliğinde bulunan kişinin hiçbir şeye sahip olması gerekmediği sonucunu çıkartmamak gerekir. Teoria etkinliğinde bulunan kişi insan olması sebebiyle yemek, içmek, barınmak gibi iyilere ihtiyaç duyar ama bunlar teoria etkinliğinde bulunmanın koşulları değil yaşamın koşulları olması bakımından bütün insanların ortak gereksinimleridir. Dışlayıcı pozisyonun bu iddiası *NE*'in hem I. hem de X. kitabı ile uyumludur.

Bu çalışmada kapsayıcı ve dışlayıcı pozisyonların *NE*'te ortaya koyulan işlev argümanı, nihai amaç ve kendine yeterlilik kriterleri hakkında öne sürdükleri iddialar değerlendirilmiştir. Bölümlerde ayrıntılı şekilde ele alınan, bu kısımda da bir özeti sunulan gerekçeler değerlendirildiğinde, dışlayıcı pozisyonun iddiasının Aristoteles'in mutluluk anlayışını doğru bir biçimde yorumladığı kapsayıcı pozisyonun iddiasının ise Aristoteles'in iddiası ile uyumlu olmadığı sonucuna varılmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Ackrill, J. L. (1974). Aristotle on Eudaimonia. Rorty, A. R. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss. 15-33). Los Angeles: University of California Press.
- Aristotle. (1984). Nicomachean Ethics. Barnes, J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Ross, D. Çev.) Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1984). Eudemian Ethics. Barnes, J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Barnes, J. Çev.) Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1984). Politics. Barnes, J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (B. Jowett, Çev.) Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1984). Rhetoric. Barnes, J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (W. R. Roberts, Çev.) Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle (1984). On the Soul. J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (J. A. Smith, Çev.) Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles. (2012). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu.
- Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik* (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Broadie, S. (1993). *Ethics With Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Cooper, J. M. (1985). Aristotle on the Goods of Fortune. *The Philosophical Review*, 94, ss. 173-196.
- Crisp, R. (1992). White on Aristotelian Happiness. Annas, J. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. (Cilt: 10, ss. 233-240). Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, A. (1996). *Aristotle on the Perfect Life*. New York: Clarendon Press.
- Crisp, R. (2000). (Ed.). *Nicomachean Ethics*.
- Curzer, H. (1990). Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I 7 and X 6-8. *The Classical Quarterly*, 40, ss. 421-432.
- Hardie, W. F. R. (1965). The Final Goods Aristotle's Ethics. *Philosophy*, 40, s. 277-295.
- Heinemann, R. (1988). Eudaimonia and Self-Sufficiency in the "Nicomachean Ethics". *Phronesis*, 33, ss. 31-53.
- Hughes, G. J. (2013). *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Taylor & Francis Group.

- Irwin, T (1985). Permanent Happiness: Aristotle and Solon. Sherman, N. (Ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (ss. 1-33). New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Roche, T. (1992). In Defense of An Alternative View of The Foundation of Aristotles' Moral Theory. *Phronesis*, 37, ss. 46-84.
- Irwin, T. (1980). The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. Rorty, A. O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss. 35-51). Los Angeles: University of California Press.
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian Ethics and Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Clarendon Press.
- Key, D. (1978). Intellectualism in Aristotle. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 87. 1-20.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Kraut, R. (1999). Aristotle on the Human Good: An Overview. Sherman, N. (Ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (ss. 79-102). New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Lear, G. R. (2004). *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotles' Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- May, H. (2010). *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Nussbaum, M. J. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (2012). *Action, Contemplation and Happiness: An Essay on Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press.
- White, S. (1990). Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?. Annas, J. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Cilt: 8, ss. 103-143). Oxford: Clarendon Press.
- Whiting, J. (1988). Aristotle's Function Argument: A Defense. *Ancient Philosophy*, 8, ss. 33-48.

Wilkes, K. V. (1978). The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics.  
Rorty, A. O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (ss. 341-357). Los Angeles:  
University of California Press.



## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Tuğçe Arslan

Doğum Yeri: İzmir

Doğum Tarihi: 10.12.1986

Medeni Hali: Bekar

### EĞİTİM BİLGİLERİ

|             |   |
|-------------|---|
| 2005 – 2006 | Ege Üniversitesi, Biyokimya Bölümü, Lisans Eğitimi (bıraktı)  |
| 2007 – 2012 | Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Lisans Eğitimi   |
| 2012 – 2013 | Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Eğitimi (bıraktı)  |
| 2013 – 2015 | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Eğitimi (yatay geçişle Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesine geçti) |
| 2015 – 2019 | Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Eğitimi  |

### MESLEKİ BİLGİLER

|             |  |
|-------------|--|
| 2013 - 2015 | Araştırma Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi                              |
| 2015 -      | Araştırma Görevlisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü |