

T.C.
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'TE *MÜKEMMEL YAŞAM* ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Aylin TOMAN

DANIŞMAN
Doç. Dr. Hatice Nur ERKİZAN

OCAK, 2007
MUĞLA

T.C.

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES’TE MÜKEMMEL YAŞAM ÜZERİNE BİR İNCELEME

AYLİN TOMAN

Sosyal Bilimleri Enstitüsünde

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih :

Tezin Sözlü Savunma Tarihi :

Tez Danışmanı :Doç. Dr. Hatice Nur ERKIZAN

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Medar ATICI

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Nihat AYGAN

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Ömer GÜRKAN

OCAK, 2007

MUĞLA

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün/...../..... tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Aylin Toman'ın "Aristoteles'te *Mükemmel Yaşam* Üzerine Bir İnceleme" adlı tezini incelemiş ve aday/...../..... tarihinde saat 'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin olduğuna ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Üye

Üye

Üye

Üye

YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Aristoteles’te *Mükemmel Yaşam* Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../.....

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN **MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

Soyadı :

Adı :

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe :

Y. Dil :

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta

Yeterlilik

O

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite :

Fakülte :

Enstitü :

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı :

Ünvanı :

TEZİN YAZILDIĞI DİL: Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 141

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. İnsanın İşlevi ve İyi Problemi
2. İnsan ve Erdem
3. *Mükemmel Yaşam*

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

1. Mükemmel Yaşam (*Eudaimonia*)
2. İşlev (*Ergon*)
3. İyi (*Agathon*)
4. Erdem (*Arete*)
5. Düşünsel Yaşam (*Theoria*)

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1. Perfect Life (*Eudaimonia*)
2. Function (*Ergon*)
3. Good (*Agathon*)
4. Virtue (*Arete*)
5. Philosophical Life (*Theoria*)

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

O

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir O

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir O

Yazarın İmzası :

Tarih :/...../.....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR

ÖZET

SUMMARY

GİRİŞ.....1

I. BÖLÜM: İNSANIN İŞLEVİ VE *İYİ* PROBLEMİ ÜZERİNE

I.1 *İYİ* (*AGATHON*) NEDİR?.....3

I.2 *İYİ* VE MUTLULUK ARASINDAKİ İLİŞKİ.....16

I.3 *EUDAİMONİA* TERİMİNİN ETİMOLOJİK KÖKENİ ÜZERİNE.....23

I.4 İŞLEV (*ERGON*) KAVRAMI.....27

I.5 *ENERGEİA* OLARAK MUTLULUK.....34

I.6 *İYİ* YAŞAMDA TALİHİN ROLÜ.....42

II. BÖLÜM: İNSAN VE ERDEM ÜZERİNE

II.1 ERDEM ETİĞİNE GİRİŞ.....49

II.2 ERDEMİN (*ARETE*) DOĞASI.....55

II.3 ETİK ERDEMLER (*ETHİKE ARETE*).....66

II.4 DÜŞÜNCE ERDEMLERİ (*DİANOETİK ERDEMLER*).....77

III. BÖLÜM: *MÜKEMMEL YAŞAM* ÜZERİNE

III.1 ARİSTOTELES'TE ÜÇ TÜR YAŞAMA BİÇİMİ..... 92

III.2 HAZZIN DOĞASI.....98

III.3 TANRI VE İNSAN.....109

III.4 *THEORİA*.....117

III.5 *EUDAİMONİA* - *THEORİA* İLİŞKİSİ.....125

KAYNAKÇA.....138

ÖNSÖZ

Mükemmel yaşamın doğasının ne olduğunu konu ettiğim çalışmam sırasında Nikomakhos'a Etik'in farklı çevirilerinden yararlanmakla birlikte ana metin olarak Türkçe'de Saffet Babür'ün çevirisini, İngilizce'de ise The Loeb Classical Library serisinden H. Rackham'ın çevirisini izledim: Rackham, H. (1956). Aristotle: Nicomachean Ethics, The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press. Belirtmediğim yerlerdeki çeviriler bana aittir.

Çalışmam sırasında desteklerinden dolayı Bölüm Başkanı Prof. Dr. Doğan Özlem'e teşekkür ederim. Hayatım boyunca desteklerini hiç eksik etmeyen ve her zaman yanımda olan aileme ve Onur'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Çeviriler konusunda karşılaştığım güçlüklerde bana yardımcı ve destek olan sevgili meslektaşım ve arkadaşım Esra Çağrı'ya teşekkür ederim.

Son olarak, düşünceleri ve Aristoteles üzerine yapmış olduğu çalışmaları ile tezimin oluşmasında büyük rol oynayan, değerli zamanını, ilgisini ve sevgisini benimle paylaşan, birlikte çalışıyor olmaktan büyük bir mutluluk duyduğum hocam Hatice Nur Erkızan'a da teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

KISALTMALAR

<i>NE</i>	<i>Nikomakhos'a Etik</i>
<i>EE</i>	<i>Eudemos'a Etik</i>
<i>DA</i>	<i>De Anima</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafizik</i>
Ret.	Retorik
<i>Çev.</i>	<i>Çeviren</i>
s.	Sayfa

ÖZET

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, iyi, amaç ve işlev kavramlarının *eudaimonia* ile bağıntıları incelenir. *Eudaimonia energeia/etkinlik* olması bakımından kendine içkin bir amaçlılığa sahiptir. İnsan için mutluluk da bu bağlamda, içselci bir kavrayış ışığında (internalist) insanın kendi işlevini gerçekleştirmesi olarak tanımlanır. Bu bölümde ayrıca insan için iyi bir yaşamın, onun eylem ve etkinliklerine bağlı olduğu düşüncesi ve iyi bir yaşamda talihin rolü de tartışılır.

Çalışmanın ikinci bölümünde günümüzde erdem etiği üzerine yapılan tartışmalara yer verilerek bu tartışmalar ışığında Aristoteles etiğinin yeri ve önemi üzerinde durulur. Aristoteles'te etik erdemler ve *dianoetik* erdemlerin iyi bir yaşam için işlevi ve buna bağlı olarak iyi bir yaşamın erdemlerle olan ilişkisi ortaya konmaya çalışılır.

Son bölümde ise *mükemmel yaşamın* doğasının ne olduğu günümüz etik tartışmaları da dikkate alınarak sorgulanmaya çalışılır. Aristoteles üç tür iyi yaşama biçimi üzerinde durur ki bunlar haz yaşamı, politik yaşam ve *düşünsel yaşam*dır. Aristoteles'te mükemmel yaşam, *düşünsel yaşam* yani *theoria* yaşamı olarak görülmekle birlikte onu erdemlerden bağımsız olarak ele almanın pek de olanaklı olmadığı üzerinde durulur.

Anahtar Sözcükler: Mükemmel Yaşam (*Eudaimonia*), İşlev (*Ergon*), İyi (*Agathon*), Erdem (*Arete*), Düşünsel Yaşam (*Theoria*).

SUMMARY

This study consists of three parts. The first part focuses on concepts like good, end, function and their relation among *eudaimonia*. *Eudaimonia*, being an activity/*energeia*, is end in itself. In the light of internalist understanding of the good life, happiness is considered as actualizing/realizing one's nature/function. In connection with this the place of fortune in a good life is also discussed.

The second part deals with discussions about virtue ethics and through them the place and importance of Aristotle's ethics is being argued. It is also tried to clarify the relation between a good life and virtues.

In the final part, nature of a perfect life is tried to be examined with reference to modern ethical arguments. Aristotle speaks of three kinds of life which is the life of pleasure, political life, and philosophical life. For Aristotle perfect life is philosophical life but the life devoted to *theoria* is in a sense incomplete without virtues.

Keywords: Perfect Life (*Eudaimonia*), Function (*Ergon*), Good (*Agathon*), Virtue (*Arete*), Philosophical Life (*Theoria*).

Eudaimonia (mutluluk); ruhun erdeme uygun etkinliğidir; ve eğer birden fazla erdem varsa, bu durumda en iyi ve en mükemmel olana uygun etkinliğidir.

Aristoteles

İnsanın mükemmelliği verilmiş değil, edinilmiştir.

S. R. Clark

Modernlik öncesi herhangi bir ahlak ve politika anlayışı Modernliğe karşı haklı çıkarılacaksa bu ya Aristotelesçilik ya da ona benzer bir şey olacaktır.

A. MacIntyre

GİRİŞ

İnsanın eylem ve etkinliklerinin en yüksek amacı olarak kabul edilen *eudaimonia* Aristoteles'in etiğinde en önemli ve en tartışmalı konulardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda asıl problem en iyi olanın *eudaimonia* olarak nitelendirilip nitelendirilmemesi değil, *eudaimonianın* doğasının ne olduğudur.

Aristoteles'in *ruhun erdeme uygun etkinliği* şeklinde tanımını yaptığı *eudaimonia* ne tür bir iyiyi ifade eder? *Eudaimonia* tüm erdemlerin bir etkinliğini mi kapsamakta yoksa belirli türden bir amacı mı dile getirmektedir? Burada *eudaimonia* kavramının içeriğini dolduran unsurun veya unsurların ne olduğu sorusu önem kazanır. Aristoteles'te mükemmel yaşamın ne olduğu sorusu *eudaimonianın* neliği sorunsalı üzerinden incelenmeye çalışılır. Çalışmanın bütününe egemen olan bu düşünce aslında hangi tür yaşamın, en iyi yaşam olduğu, başka bir ifadeyle, *mükemmel yaşamın* ne olduğu sorusuna bir yanıt bulma girişimidir. O nedenle; söz konusu çalışmanın sınırını belirleyen, temelinde bulunan öge ise *mükemmel yaşam* kavramıdır.

Çalışmanın ilk bölümünde *eudaimonianın* iyi ve amaç kavramları ile ilişkisi konu edilir. İyi ve amaç kavramlarından hareketle hangi tür iyinin *eudaimoniayı* tanımladığı belirlenmeye, açık kılınmaya çalışılır. Bu bölümde; ayrıca; insanın tanımının, işlevinin ve iyi probleminin Aristoteles'in *eudaimonia* anlayışı ile bağlantısının uzanımı işlenirken insan etkinliğinin önemine dikkat çekilir. İnsan için iyi bir yaşamın olanaklılığının ancak ve ancak insanın eylem ve etkinliklerine bağlı olduğu düşüncesi üzerinde durulur. İnsanın etkinliği ya da insanın var olma biçiminin etkin olma dolayımında gerçekleştiği düşüncesi *eudaimonia* anlayışının merkezine yerleştirilerek *eudaimonianın* tanımı yapılır. Bu anlamda *eudaimonia* kendi amacı kendisine içkin olan, insanın kendi iyisini, diğer bir deyişle, işlevini gerçekleştirmesi olarak tanımlanır.

İkinci bölümde ise, *eudaimonia* kavramının tanımından hareketle Aristoteles'in erdem üzerine düşünceleri ele alınır. Ancak; Aristoteles'in erdem öğretisine geçmeden önce günümüzde erdem etiği üzerine yapılan tartışmalar hakkında kısa bir bilgi verilir. Erdem etiği üzerine yapılan çağdaş tartışmalarda Aristoteles etiğinin yeri ve önemi üzerinde durulur. Daha sonra; erdem doğasının

ne olduğu ve iyi bir yaşamın erdemlerle ilişkisi araştırılır. Bu bağlamda; etik erdemler ve *dianoetik* erdemlerin iyi bir yaşam içindeki önemleri ve işlevleri sorusu yanıtlanmaya çalışılır. Bu kavrayış ışığında; erdemler yalıtık bir araştırmanın konusu olmaktan öte daha çok, *eudaimonia* ile ilişkileri bakımından ele alınırlar. Burada amaçlanan hangi tür erdemlerin *eudaimoniayı kurduğunu* açıklığa kavuşturmaktır.

Son bölümde; öncelikli olarak *mkimmel* yaşama aday olabilecek  tür yaşamdan söz edilir.  tür yaşama biçiminden yalnızca bir tür yaşamın *mkimmel* olan yaşamı tanımladığı ileri sürülür. Tartışma, *mkimmel* yaşamın doğasının ne olduğu konusunda farklı anlayışlara yer vermekle birlikte hangi tür yaşamın en iyi yaşam olduğu sorusunu da yanıtlamaya yönelir. Böylelikle; hangi erdem in ya da erdemlerin iyi yaşamın kurucu öğeleri olduğu sorusu da açıklık kazanır. Bu ise; gerçekte hem etik erdemlerin hem de düşünce erdemlerinin iyi bir yaşam için sahip oldukları rolün vazgeçilmezliğine gönderimde bulunur. Eudaimonianın neliğine ilişkin çözümlenmenin ele alındığı bu bölüm Aristoteles'te mkimmel yaşamın ne olduğuna ilişkin soruşturmanın en önemli bölümünü oluşturur.

Bu çalışmamda genel olarak *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Protreptikos* zerinde durmakla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ne sürdüğü düşünceler temel alındı. O nedenle söz konusu çalışma, özünde, *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtta ne sürülen düşünceler bağlamında biçimlenmiştir denilebilir. Özetle; mkimmel yaşamın neliği sorunsalı daha çok *Nikomakhos'a Etik* kitabına bağlı kalınarak tartışılmıştır.

I. BÖLÜM: İNSANIN İŞLEVİ VE İYİ PROBLEMİ ÜZERİNE

I.1 İYİ (AGATHON) NEDİR?

Aristoteles'in etik anlayışında *mükemmel* yaşamın, iyi yaşamın (*eu zen*, *perfect life*)¹ doğasının araştırılmasında son derece önemli bir yer tutan *İyi* (*agathon*) kavramı *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında daha çok *amaç* (*telos*) düşüncesi bağlamında tartışılır. Bu bölümde *İyi* öncelikle *amaç* (*telos*) ile ilişkisi bakımından ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

NE I. kitabının ilk cümlesi şöyle başlar:

Her sanat ve her araştırma aynı şekilde her eylem (praksis) ve tercih (proairesis) de bir İyiyi (agathon) amaçlar görünür; bu nedenle İyi için her şeyin kendisini amaçladığı şeydir demek yerindedir. (Bilimlerin ve sanatların amaçladığı amaçlar arasında gözlenecek belli bir çeşitlilik olduğu doğrudur...²

Bu alıntı bağlamında Aristoteles insanın tüm yapıp etmelerinde-bu ister bilimde isterse sanat alanında olsun- *İyiyi* amaçladığını ancak eylemlere, sanatlara ve bilimlere göre bu amaçların farklılık gösterdiğini dile getirmektedir. Tıbbın amacı sağlık olurken, askerliğin utku, ekonominin ise zenginlik olur. (1094a 5-10) Burada sözü edilen insanın yapıp etmelerinin veya insansal etkinliklerin farklı türlerinin farklı amaçlara sahip oldukları ve her amacın farklı bir *İyi*'si olduğu düşüncesidir.³

İyinin telos ile ilişkisi daha açık bir ifadesini 1097a 22-24'de bulur:

...insan etkinliği aracılığıyla yapılan bütün şeylerin amacı varsa bu, gerçekleştirilebilir İyi olacaktır veya bunun gibi birçok amaç varsa bunların toplamı İyi olacaktır.⁴

¹ Erkızan, H. N. (2005), "Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu Zen*), *Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Muğla.

² Rackham, H. (1956), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press.

³ Kraut, R. (1991), *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, New Jersey, s. 200.

⁴ Rackham, H. (1956).

Bu düşüncenin mümkün sonucu birçok amacın birlikte *İyi* ya da *İyileri* oluşturabileceğidir.⁵ *NE* I. kitabının başlangıcında *agathon* daha çok gerçekleştirilen eylemlerin ve her tür etkinliğin amacı olarak tanımlanıyor gibidir. Çünkü Aristoteles'e göre eylemlerimizde amaçlarımızın ne olduğunu sormak ile *İyin*in ne olduğunu sormak arasında bir fark yoktur.⁶ Özetle, bir şeyin *telosu* o şeyin *İyisi* olmakta ve böylelikle *İyin*in amaç ile olan ilişkisinin ne olduğu kısaca belirtilmektedir.

Telos düşüncesi *agathon* ile ilişkilendirilmeye çalışılırken I. kitapta karşımıza çıkan bir terim vardır ki o; *bir şey uğruna olma (to hou heneka)* dır. Bu terim ya da sözcük öbeği; öncelikle *telosun* bu bağlamda *İyin*in ve son olarak *mükemmel yaşamın* kavranımında merkezi bir yere sahiptir. Aristoteles bu öbeğin tanımını yapmaktan öte, bunu örnekler yoluyla okuyucuya sunmayı tercih eder.⁷ *NE* 1094a 10-15 'de bu terimi şöyle dile getirir:

*Ana sanatların amaçları bu sanatlara ikincil olan bütün sanatlardan daha fazla arzulanırdır; çünkü ikincil olan amaçlar yalnızca daha önce olan amaçlar uğruna onların peşinden gider.*⁸

Aristoteles 1.1 'de bazı amaçların diğer amaçlara ikincil olduğunu, diğerlerinin onun uğruna olduğu düşüncesini *bir şey uğruna olma (heneka)* terimi bağlamında vermeye çalışır. Bu şu anlama gelir; ister politik isterse felsefi alanda olsun her bir düşük ya da bir diğerine ikincil olan amaç kendisinden daha *İyi* olan bir amaç uğrunadır, başka deyişle onun içindir. Aristoteles burada bazı etkinliklerin diğerlerine üstün olduğunu açıkça ortaya koyar.

Sözü edilen terimin özelliği kuralcı bir bileşik yapıya sahip olmasıdır. Sembolik olarak ifade edilmek istenildiğinde şöyle söylenebilir; Eğer B'nin peşinden A için koşuluyorsa bu durumda A'nın B'ye rehberlik etme normunu sağlaması zorunlu olur. Düşük, veya bir diğeriyile kıyaslandığında ikincil olan her disiplin, yüksek olan her bir disiplin içinde etkin bir rol oynamasına rağmen yüksek

⁵ Lear, G. R. (2004), *Happy Lives And The Highest Good*, Princeton, Princeton University Press, s. 27.

⁶ Ackrill, J. L. (1974), "Aristotle on *Eudaimonia*", *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Haris), Cheltenham: Edward Elgar, s. 345.

⁷ Kraut, R. (1991), s. 200.

⁸ Rackham, H. (1956).

disiplinler kendilerinden daha düşük disiplinlere uyan işler için bir kural oluştururlar. Bu terimin bir diğer özelliği baştaki özelliğe bağlı olarak iki disiplin arasındaki ilişkinin asimetrik olmasını sağlamasıdır. Disiplinler arasındaki ilişkinin asimetrik olması ise şu anlama gelir: B, A uğruna isteniyorsa o zaman A hiçbir zaman B için istenmez. B'nin A için istenmesi A'nın aynı zamanda B 'den daha istenilir olması anlamını gerekli kılar.⁹

Sonuç olarak Aristoteles *NE* 1.1 de belirli türden disiplinlerin farklı amaçlara sahip ve bu amaçların onların *İyisi* olduğunu ifade etmenin yanı sıra bu düşüncesini *bir şey uğruna olma* terimiyle ilişkilendirmiş ve amaçlar ya da *İyiler* konusunda ikili bir ayrıma gitmiş ki bu da amaçlar arasında bir hiyerarşinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

NE 1.2 de ise temel problemin *NE* 1.1 de ele alınan amaçların sonsuza kadar gidip gitmeyeceği olduğu görülür. *NE* 1094a 20-24'de bu problemin yanıtı vardır:

*...eğer her şeyi bir şey uğruna tercih etmiyorsak, (çünkü bu şekilde sonsuz bir süreçle sonuçlanır/ad infinitum; şöyle ki tüm arzu (oreksis) boş ve boşuna olur), açık olan bir şey, İyinin ve gerçekte Üstün İyinin en son Amaç olmasıdır.*¹⁰

Aristoteles burada sözü edilen amaçlar hiyerarşisinin bir yerde durması gerektiğini dolaylı bir biçimde dile getirir. Aksi durumda arzu anlamsız kalacaktır. Amaçların bir yerde sonlanmasını dile getirirken Aristoteles aynı zamanda amaçlar hiyerarşisindeki dairesel döngüyü de reddetmiş olur. Sembolik olarak ele alındığında A'nın B için, B'nin C, C'nin de yine A için olması şeklindeki dairesel döngü düşüncesi kabul edilemez. Çünkü az önce de belirtildiği gibi *bir şey uğruna olma*'nın (*heneka*) özelliği iki şey arasındaki ilişkinin asimetrik olmasıdır. Bu ilişki tekrar edilecek olursa şu söylenebilir: A, B için istenir; ancak B hiçbir zaman A için istenir olamaz.¹¹ Bu anlayış bize Aristoteles'in ontolojisinde temel kavram olan *tözün* (*ousia*) tanımını hatırlatır.

Töz (*ousia*); bütün kategorilerin kendisine yüklenebildiği, ancak kendisinin hiçbir zaman yüklem olmadığı, yalnızca özne konumunda olmak zorunluluğunu taşıyan bir şeydir. B'nin uğruna olduğu A, nasıl B için var olamazsa, diğer

⁹ Kraut, R. (1991), s. 201.

¹⁰ Rackham, H. (1956).

kategorilerin uğruna oldukları *töz* de onlar için var olmaz. Çünkü her şeyin varlığı *töze* bağlıdır; ancak *tözün* kendisi hariç. (*Kategoriler 2b-6a*) Diğer bir deyişle *töz* var olmak için kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duymaz, ancak diğer kategoriler ya da ikincil *tözler* (*deuterai ousia*) hariç. Kurulan benzetmede A *töz* ile, B ise asıl anlamda *töz* olmayan *tözlerle* (ikinci dereceden) özdeşleştirilir.

Aristoteles 1.2 de amaçlar zincirinin bir yerde sona ermesi gerekliliğinden söz etse de burada bütün amaçlar zincirinin aynı yerde eş deyişle tek bir noktada sonlandığını ifade etmez.¹² Bu bağlamda Kraut'un çizdiği şemaya bakmak gereklidir:

A	B	C
M	N	O
X	Y	Z ¹³

Şemada gösterildiği gibi X M için, M de A içindir. X, Y ve Z en alt kolonadadır ve bu harflerin her biri bir üstlerinde bulunan *İyi* için, orta kolonda bulunanların hepsi de kendilerinin üstünde bulunanlar için istenirler. A, B ve C ise diğerlerinde olduğu gibi bir başka *İyi* ya da amaç nedeniyle değil, kendileri için istenen *İyileri* temsil eder ve zincir burada yani A da, B de ve C de sona erer. Buraya kadar A dan, B'den ve C'den sanki tek bir amaç varmış gibi söz etmek ilk kolonda bulunanlardan herhangi ikisini yok saymak anlamına geleceğinden doğru olmaz. Çünkü Aristoteles amaçlar hiyerarşisinin bir yerde durması gerektiğinden (*NE 1.2*) söz ederken, onun tek bir amacı mı yoksa birden çok amacı mı içerdiği sorusunu yanıtızsız bırakır. Ancak bu hiyerarşinin nerede bittiğine karar vermeye çalışırken en tepede tek bir amaçtan ziyade kendileri için istenen bazı *İyiler* silsilesinin olabileceğini de kabul eder gibi görünür. Onun şimdiye kadar öne sürdüğü en önemli nokta; hiyerarşinin en üstünde olanın kendisi için istenmesi gerektiğidir.¹⁴ *NE 1.2* de Aristoteles amaçlar konusunda kendisi için istenilir olanlar ve bir başka amaç için

¹¹ Kraut, R. (1991), s. 204.

¹² Lear, G. R. (2004), s. 21.

¹³ Kraut, R. (1991), s. 204.

¹⁴ Kraut, R. (1991), s. 204.

istenilir olanlar olmak üzere bir ayrıma gider¹⁵ ve amaçlar hiyerarşisinin en üstünde bulunan amacın ne olursa olsun kendisi için istenilir olması gerektiğini ifade eder. Aksi durumda en üstte bulunan amaç için başka bir amaca ihtiyaç duyulacaktır. Bu da zincirin sonsuza kadar gitmesi demek olur ki Aristoteles bu anlayışı *NE* 1.2 de kabul etmediğini ifade etmiştir. Sonuç olarak; *NE* 1’de diğerlerinin işaret ettikleri gibi bütün ikincil amaçların peşinden koştukları tek bir nihai amaç ya da *İyi* yoktur.¹⁶ Yukarıdaki tartışmalardan anlaşılabilceği gibi, Aristoteles’in amaçlara bağlı olarak birden fazla *İyinin* varlığını kabul ettiği görülür. *NE* 1.4-6 ‘da bu düşünce daha açık bir şekilde işlenmektedir:

Fakat İyi tözün niteliğın, bağlantının kategorilerine benzer şekilde dile getirilir, ayrıca kendisi sayesinde olan veya töz doğası gereği tözün bir ilineği veya türü olarak görünen görelığe öncedir. Bu nedenle gerçek İyi görelı İyiye karşılık olan ortak bir idea olamaz. Ayrıca İyi kelimesi var olanın dile geldiği gibi birçok anlamda kullanılır. Çünkü tözün kategorileri içinde İyiyi ifade edebiliriz.(nitekim ne olduğu olarak, sözgelişi Tanrı ve nous şeklinde; nitelik anlamında, erdemlerin niteliği şeklinde; nicelik anlamında doğru ölçü, bağıntı anlamında yararlı olan, zaman anlamında uygun zaman yer olarak yaşanan çevre şeklinde ve bu gibi farklı şekillerde dile getirilir) Bu nedenle açıktır ki İyi tek ve evrensel bir tümel nosyon olamaz eğer böyle olsaydı bütün kategorilerde ifade edilen değıl, birinde ifade edilen bir şey olurdu.¹⁷

Bu düşünceye benzer bir düşünceyi *Eudemos’a Etik*’in 1217b 25 - 35 satırları arasında da görmek mümkündür. Aristoteles her iki pasajda da var olanın dile geldiği sayı kadar *İyinin* de dile geldiğini ve bu nedenden ötürü her şeyin üzerinde ortak, herkes için genel geçer olan tek bir *İyi* den söz edilemeyeceğini ifade eder. Burada Aristoteles’in tek bir *İyi ideasının* var olmasından değil de, tek tek *İyilerin* var olmasından söz etmesi onu *İyi* konusunda Platon’dan radikal bir biçimde ayırır. Çünkü Platon’un *İyi ideası* tüm *İyiliklerin* tüm *İyilerin* kaynağı olmakla birlikte tek

¹⁵ Lear, G. R. (2004), s. 25.

¹⁶ Kraut, R. (1991), ss. 204 – 205.

¹⁷ Rackham, H. (1956).

ve genel olandır. Onun *İyi ideası* aynı zamanda tüm tikel var oluşlardan bağımsızdır. Platon *Devlet*'in VI. kitabında bunu şöyle dile getirir:

-İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren İyi ideasıdır. Bunu İyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki İyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları İyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir. (509a)¹⁸

Platon alıntı yapılan pasajda tüm varlıkların varlığını kendisine borçlu ve aynı zamanda tikel varlıklardan ayrı bir varlığa sahip olan *İyi* ideasından söz eder. Bu anlayış sayesinde Platon aynı ideadan pay alan *İyi* bir ayakkabıcı ile *İyi* bir yurttaş arasında anlamca ayrılık görmez.¹⁹ Aristoteles'in *NE I.* kitabına dönüldüğünde, Platon'un düşüncesinin tersine tikel varoluştan bağımsız bir *İyinin* var olmadığı görülür. Aristoteles'e göre *İyinin* kendisi diğer bir deyişle *ideası* ile *İyi*, *İyi* olmaları bakımından bir ve aynı şeydir. İnsanı insan yapan neden ne ise o insandadır, (1096b 1 - 5) yani ona içkindir. *Kendiliğinden güzel* ve *kendiliğinden İyi*'den söz eden Platon (507a - c) ise; varlığın amacını, var olma nedenini Aristoteles'in anlayışına zıt yönde aşkın bir varlık alanı olan *idealar dünyasına* bağlar. Her varlığın amacı (*telos*) varlığın kendisine içkindir ve bu bağlamda gerçekleştirilen her *İyinin* kaynağı yine varlığın kendisi olur. Aristoteles'in *İyisi* eğer ki Platon'un *iyi ideası* ile aynı olsaydı, bu *İyi* insanın gerçekleştirebileceği bir *İyi* olamazdı. Oysaki Aristoteles insanın gerçekleştirebileceği bir *iyiden* söz eder. Aristoteles bunu *Nikomakhos' a Etik*'te şöyle açıklar:

....çünkü eğer ortak olarak yüklenen bir tek İyi ya da İyinin kendisi olan bir İyi varsa, bunun insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmayacağı açık; bizim şimdi aradığımız ise böyle bir şeydir. Çünkü elde edilecek ya da yapılacak İyilerle ilişkisinde İyiye tanınmanın daha yerinde olduğu; böyle bir örnek elimizde olursa, bizim için İyi olanları daha İyi bileceğimiz,

¹⁸ S. Eyuboğlu - M. A. Cimcoz (2000), *Platon: Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

*bilince de onları daha İyi gerçekleştirebileceğimiz düşünülebilir belki. (NE 1096b 30 - 35, 1097a 1 - 4)*²⁰

Metinden hareketle Platon'un İyiyle karşılaştırılması bağlamında Aristoteles'in İyisinin en önemli özelliğini, insansal ya da insana içkin olması oluşturur.

NE 1.6 da Aristoteles Platon'un İyi idesini tartışmaya ara verir ve düşünürlerin İyiye ilişkin düşüncelerinin neden kuşku uyandırdığı sorusuna yanıt aramaya başlar. Aristoteles söylemlerin kuşku uyandırmasının nedenini; düşünürlerin İyiye İyi yapan nedenler üzerinde durmamış olmalarına bağlar ve 1096b 10 - 15'te İyiye şu şekilde tanımlar:

*Yalnızca kendileri uğruna olan ve peşinden koşulan şeyler tek bir türe ait olan İyi olarak ifade edilirler. Diğer şeyler herhangi bir şekilde bunlardan ötürü İyi olurlar. Açıkta ki, İyi terimi iki anlama sahiptir. Kendinde İyiler ve bunlar için araç olan İyilerdir.*²¹

Aristoteles'in asıl anlamda İyi ile bir başka nedenden ötürü İyi olan arasında yaptığı ayrım *Metafizik*'in 7. Kitabında asıl töz ve başka şeyden ötürü töz olan arasında yaptığı ayrıma benzer.

*Varlık bütün anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamda var olan bir şeyin, bir şeyi o şey yapan şey, yani onun töziünü ifade eden bir şey olduğu açıktır. Çünkü herhangi şeyin hangi nitelikte olduğunu söylediğimizde, onun İyi veya kötü olduğunu söyleriz; buna karşılık üç dirsek uzunluğunda veya bir insan olduğunu söylemeyiz.... Başka bütün şeylerin varlıklar olarak adlandırılmalarının nedeni ise; bu asıl anlamında var olan şeyin ya nicelikleri veya duygulanımları veya bu türden başka bir belirlenimi olmalarıdır.*²²

Aristoteles ifade edilen metinde asıl anlamda tözü asıl anlamda töz olmayanlardan ayırır tıpkı NE 1096b 10 – 15'te asıl anlamda İyiye diğer İyilerden ayırdığı gibi. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki o da şudur: Diğer tözlerin var olma koşulu asıl anlamda töze bağlı olsa da, diğer İyilerin var olma

¹⁹ Çotuksöken, B. (2001), *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, s.287.

²⁰ Babür, S. (1998), *Aristoteles: Nikomakhos'a Etik*, Ankara: Ayraç yay.

²¹ Rackham, H. (1956).

²² Arslan, A. (1996), *Aristoteles:Metafizik*, İzmir: Sosyal yay.

koşulu diğer tözlerin var olma koşulu anlamında asıl İyiye bağlı değildir. (Çünkü diğer İyiler tek bir İyi için istenebilirler, fakat bu tözden çok farklıdır) Aristoteles NE 1.2 'de yaptığı ayrımı (kendisi için istediğimiz ve bir başka amaç için istediğimiz amaçlar ya da İyiler) NE 1.6 da tekrar eder ve kendileri için istenen İyiler grubuna; hazı (*hedone*), onuru (*timon*), erdemi (*arete*), bilgeliği (*nous*) ve görmeyi; bir başka şeyden ötürü tercih ettiğimiz amaçlar ya da araçlar gurubuna da; zenginliği ve flütleri yerleştirir. (1097a 25 - 30, 1097b 1 - 5) Kendileri için istenen İyi ya da *telos* başka bir şey için istenenden daha mükemmeldir. Dolayısıyla; haz, erdem, onur ve bilgelik gibi kendisi için istenen amaçlar zenginlik sağlık gibi bir başka şey nedeniyle istenen amaçlardan ²³ daha çok amaçlardır. Aristoteles kendisi için istenen ve bir başka şeyden ötürü istenen amaçları ayırdıktan sonra en İyi için şunu söyler:

...bunların hepsinin en son amaç olmadığı açıktır oysa en İyi, en son amaç olan bir şey olarak görünüyor. Sonuç olarak kendinde en son amaç olan bir şey varsa veya birden çok en son amaç varsa bunların arasında en son amaç olan araştırdığımız İyi olacaktır. (1097a 25 - 32)²⁴

Aristoteles bu pasajla birlikte aradığımızın aslında kendisi için istenen ve bir başka nedenden ötürü istenen İyiler değil, kendisi için istenen İyiler içinde en çok kendisi için istenen İyi diğer bir deyişle en İyi olduğunu belirtir; sonra da onun tanımını verir:

kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz. (1097a-b 30 - 5)²⁵

Her iki metinden de anlaşılacağı üzere Aristoteles'in amacı; İyi olan şeylerin bir listesini bulup çıkarmaya çalışmak değil, diğerlerine göre daha hoş, daha çok arzulanan ve daha İyi olanı eş deyişle en İyiyi araştırmaktır. Buradan hareketle Aristoteles'te İyinin araştırılmasının aslında en yüksek İyinin araştırılması olduğunu

²³ Lear, G. R. (2004), s.24.

²⁴ Rackham, H. (1956).

²⁵ Babür, S. (1998).

söylemek mümkündür.²⁶ En yüksek *İyinin* ya da amacın ne olduğu ve neden Aristoteles'in en yüksek *İyi*yi düşünce konusu yaptığına ilişkin tartışmaları vermeden önce Aristoteles'in amaçlar tablosuna geri dönmek gerekir. Çünkü Aristoteles'in aradığının kendisi için istenilen *İyiler* çokluğu değil de, kendisi için istenen en *İyi* olduğu belirtildikten sonra *NE* 1.1 ve 1.2 de işlenen düşünceler ışığında çizilen amaçlar tablosunu devam ettirmek çok da doğru olmayacaktır. Kraut'un çizdiği tabloya bakılacak olduğunda;

	A	
	M	N
X	Y	Z ²⁷

En alt kolondaki X, Y ve Z harfleri kendileri için değil, bir başka şey nedeniyle arzulanan mükemmel olmayan amaçları temsil etmektedir. Bu grupta sağlık, varlık gibi başka nedenle istenen araçlar yer alır.²⁸ M ve N' nin dahil olduğu grup kendileri için istenen, ikincil dereceden amaçları temsil ederler. Onların ikincil olmalarının nedeni; kendileri için tercih edilmelerinin yanı sıra, *En Yüksek İyi* için de istenmeleri ya da tercih edilmeleridir. İkincil dereceden amaçlar başka nedenden ötürü tercih edilen amaçlardan daha çok amaçtır. Sözgelimi haz ya da onur hiyerarşinin en tepesinde olmamalarına rağmen değerlidirler. Akla, kendisi için tercihe değer olan bu amaçların nasıl aynı zamanda başka bir şey için tercih edildikleri sorusu gelebilir. Yanıt açıktır: Bu *İyiler* iki bağımsız nedenden dolayı değerlidirler:

1-Gerçekte kendi başlarına bir değere sahip olmaları bakımından

2-Hiyerarşinin en tepesinde bulunan *İyi* için araç olma bakımından

Dolayısıyla, etik erdemler ya da haz hem kendileri hem de *en yüksek İyi* için tercih edilirler.²⁹ Bu *İyilere* ilişkin 1097b 1-5'te Aristoteles şunu ifade eder:

²⁶ Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/aristotle-ethics/>>.

²⁷ Kraut, R. (1991) s. 229.

²⁸ Kraut, R. (1991), s. 229.

²⁹ Lear, G. R. (2004), s. 31.

... ama onuru (*timon*), hazzı (*hedone*), usu (*nous*) ve her erdemi (*arete*) hem kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik) hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz.³⁰

Kraut'un şemasına geri dönüldüğünde, hiyerarşinin en tepesinde yer alan şeyin, *en yüksek İyi* olduğu görülür. Onun şemanın en üstünde yer almasının nedeni; hiçbir zaman başka bir amaca yüklem olmayıp, yalnızca kendisi uğruna tercih edilmesidir. (1097b 1 - 5)

Yukarıdaki şemaya benzer bir örnek daha verilmek istendiğinde şunlar söylenebilir. A, B ve C kendileri için isteniyorsa bunlardan B ve C, A için isteniyorsa A başka bir şey için istenmiyorsa bu durumda hepsi kendi başlarına son amaç olma özelliğini taşıyalar da A onlar arasında daha son (*teleiotes*) olur. Şemanın en tepesinde bulunan *İyinin* yani son amacın tek mi yoksa birden fazla şeyi mi kapsadığı sorusuna yanıtın *NE I*. kitabında bulunduğunu söylemek şimdilik doğru olmaz.³¹

Çizilen son şema ışığında Platon'un *Devlet* isimli eserine tekrar gidildiğinde burada *İyilerin* üçe ayrıldığı ve bunun *NE I* deki anlayışla paralellik gösterdiği görülür. Glaukon'un Sokrates'le geçen diyaloguna (357a 358a) bakıldığında *İyilere* ilişkin karşımıza şöyle bir sınıflama çıkar:

- 1-Kendiliğinden *İyi* (mutluluk, haz)
- 2-Hem kendi hem de verdiği sonuçlar bakımından *İyi* (sağlık, bilgi)
- 3 -Araçsal *İyi* (ilaç)

Aristoteles'in ikincil *İyileri* Glaukon'un ikinci çeşit *İyilerine* benzer görünür. Çünkü ikincil *İyiler* de hem kendileri hem de en yüksek *İyi* için istenirler tıpkı Platon'un hem sonucu hem de yararı açısından istenen *İyileri* gibi. İkincil *İyilerde* bir benzerlik bulunmasına rağmen, *Devlet*'in II. kitabındaki üçlü *İyi* sınıflaması ile *NE I*. kitabındaki *İyi* sınıflaması birbirine eşit değildir.³² Bunun bir nedeni Aristoteles'in *en yüksek İyi* ile hazzı Platon'da olduğu gibi aynı guruba dahil etmemesi, başka nedeni ise sağlığı Aristoteles'in kendisi için istenen *İyiler* gurubuna değil, başka şeyden ötürü istenen guruba dahil etmesi, onları araç olarak görmesidir. Aristoteles'e göre

³⁰ Babür, S. (1998).

³¹ Kraut, R. (1991), ss. 229 – 230.

³² Lear, G. R. (2004), ss. 32 – 33.

Glaukon'un üçlü *İyi* sınıflaması değerlidir, çünkü onlar mutluluk verir ve mutluluk için tercih edilir. Ancak bu *İyilerin* hiçbiri *en yüksek İyide* olduğu gibi *haplos teleion* (tek olan ve başka hiçbir şeye ikincil olmayan amaç) yani en değerli olan değildir. Dolayısıyla Platon'un *Devlet*'in II. Kitabında yaptığı *İyi* sınıflaması ile Aristoteles'in *NE I.* kitabındaki sözü edilen *İyi* sınıflaması arasında bir benzerliğin olduğunu söylemek çok da mümkün görünmemektedir.³³

İyilerin çokluğuna ilişkin tavrını Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te olduğu gibi *Retorik* isimli eserinde sürdürür. *İyi* olması gerekenlerin ayrıntılı bir listesi *Retorik* isimli çalışmada okuyucuya sunulur. Bu *İyiler* içersinde erdemler, haz, bedensel üstünlükler, sağlık, güzellik, zenginlik v.b unsurlar yer alır. Burada hazzın *İyi* olması bütün hayvanların doğası gereği onu amaçlamasına, erdemlerin *İyi* olması *İyi* eylemler gerçekleştirme olanağı bulmalarına, sağlığın *İyi* olması hazzı ve yaşamı yaratmasına, zenginliğin *İyi* olması ise; mal ve mülkün yaratıcılığına bağlanır. (1362b 1 - 20) *NE* de (1097a 25 - 30), *Retorik* de (1362a 22 - 23) ve hatta *DA* (406b 10) ortak olarak kabul edilebilecek en önemli düşünce; asıl anlamda *İyinin* yalnızca kendisi için arzu edilir yani her şeyin bir anlamda onun uğruna olmasıdır.

Amaçlar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan üstün *İyinin* doğasının ne tür bir şey olduğunu sorusu bir kenarı bırakıldığında amaç (*telos*) ile *İyi* ilişkisi başka açılardan ele alınabilir. Eğer her yapıp etmenin bir amacı varsa ve bu amaç yapılanların *İyisi* oluyorsa, bu durum da amacı olan eylemlerin tümü *İyi* midir? Bir başka şekilde sorulmak istenirse neden *İyidir*?

Bu sorunun yanıtı açıktır. Aristoteles'e göre bir şeyin *telosu*, o şeyin doğasını ve formunu belirler.³⁴ Örneğin; gözün amacı görmektir. Görme gözün amacı olmanın yanı sıra gözün doğasını ve *İyisini* oluşturur. Aristoteles canlılar dünyasındaki tüm

³³ Aristoteles'in olduğu tahmin edilen ancak henüz üzerinde bir uzlaşa sağlanamamış bir çalışma olan *Magna Moraliada*, *Nikomakhos'a Etik*'in 1. kitabına paralel bir biçimde iyi sınıflamalarının yapıldığı görülür. Bu eserde iyilerle ilgili dörtlü bir sınıflama vardır. Buna göre; 1.Onurla ilgili *İyiler* (akıl gibi), 2.Övgüye değer *İyiler* (erdemler ve eylemler), 3.Yetilere ilişkin *İyiler* (güzellik gibi), 4.Üretmeye yönelik *İyiler* (sağlık gibi). Bu dörtlü sınıflamanın yanı sıra birçok *İyi* sınıflamasıyla karşılaşırız. Bu ayrımlardan birine göre adalet gibi kimi *İyiler* her yerde istenirken, sağlık gibi kimi *İyiler* her yerde istenmez.(1183b 35-1) *NE I* den farklı bir ayrıma göre ise; sağlık gibi bazı *İyiler* amaçtır. Fakat sağlığa araç olan *İyiler* amaç değildirler ve sağlık sağlığa araç olanlardan daha *İyidir*.(1184a 1-5) *Magna Moralia* da ele alınan *İyi* sınıflamaları birebir *NE I*deki *İyi* sınıflamalarıyla örtüşmeseler bile, *İyinin* çeşitliliğini farklı kategoriler içinde göstermesi bakımından önemli görülebilir.

³⁴ Lear, G. R. (2004), s. 22.

varlıkların rastlantısal olarak değil de; kendi amaçları, doğaları ve potansiyelleri doğrultusunda hareket ettiklerini düşünür. Örneğin insanlar ve hayvanlar amaçlarına uygun şekilde kesici ve öğütücü dişlere sahiptirler. Eğer bu durum rastlantısal olsaydı, o zaman dişler amaca uygun olmazlardı. Bu rastlantısal durumların az olması Aristoteles'e göre amaç düşüncesiyle açıklanabilirdi. Benzer bir şekilde yukarıdan boşluğa bırakılan taş doğası gereği aşağıya düşerken, alev doğası gereği yükselir ve her şey kendi amacını, sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirmeye çalışır.³⁵ Böyle bir edim ya da hareket gerçekte varlığın doğasına uygun olandır. Dolayısıyla bütün varlıkların kendi doğalarına uygun hareket etmelerinin nedeni varlıkların kendi *İyilerini* aramaları olmaktadır.³⁶ Ancak Aristoteles'in varlıktaki hareketi açıklarken ileriye sürdüğü amaçlılık düşüncesinin hiçbir şekilde yaratıcı bir akla/ilkeye/Tanrıya gerek duymadığı gerçeği³⁷ unutulmamalıdır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Aristoteles'e göre varlığın amacı kendisine içkindir. (1096b 1 - 5) Sonuçta, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için eylemde bulunan varlıklar kendi doğalarını yerine getirdiklerinden ötürü amacı olan eylemler *İyi* olurlar.

İyinin telos ile ilişkisinin araştırılması çabasında *Metafizik'e* bakıldığında *İyinin* başka açılardan tanımlandığı görülür. Tüm varlıklarda bir ilke olan *İyiyi* (1075a 37), Aristoteles'in öncülleri hareketin kaynağı olarak düşünmüşler ve onu ilineksel olarak ele almışlardır. Oysa Aristoteles, burada *İyiyi* hareket ettirici neden olarak değil; ereksel neden olarak tanımlar. Dostluktan söz eden Empedokles bunu bir *İyi* ve neden olarak görür. Benzer şekilde Anaksagoras da *İyiyi* hareket ettirici ilke kabul eder. Bu düşünürlere göre tüm varlıklardaki bu ilke yalnızca hareket ettirici nedendir. Varlık birdir, *İyidir* ve *İyi* tözün nedenidir. Ancak *töz* onun (*İyi*) için var değildir. Dolayısıyla; onlar *İyiyi*;

İyi olması bakımından bir neden olarak ele almıyorlar, yalnızca ilineksel olarak bir neden olması bakımından ele alıyorlar. (988b 5 - 15)³⁸

³⁵ Fearn, N. (2003), *Zeno ve Kablumbağa*, (Çev: Murat Sağlam), İstanbul: Güncel yay., ss. 53-54.

³⁶ Mirus, C. V. (2004) "Aristotle's Agathon", *The Review of Metaphysics*; 57, 3 ss. 520-521.

³⁷ Fearn, N. (2003), s. 54.

³⁸ Arslan, A. (1996).

Aristoteles burada *İyi* hareket ettirici olması bakımından neden olarak kabul eder, fakat bu *İyi* ya da neden ilinekseldir. Çünkü hareket ettirici neden tüm şeylerin onun uğruna oldukları neden değildir. Oysa diğerlerinden farklı olarak Aristoteles'e göre kendinde *İyi*; bütün varlıkların varlığa gelme ve yok olma diğer bir deyişle hareketin nedeni değil, varlıkların kendisi uğruna oldukları nedendir, kısaca ereksel nedendir (*to hou heneka*).³⁹

Kendinde İyi; Platon'un kendinde *İyisinden* bir kez daha farklı olarak *Metafizik*'in bu bölümünde ereksel neden ile özdeş kılınmakta ve böylelikle Aristoteles'in *telos* ile *İyi* ilişkisi farklı bir eserde farklı bir biçimde yeniden kendini göstermektedir. Amaç ile *İyinin NE 1.2* de olduğu türden akrabalığına şu satırlar da tanıklık eder:

*ereksel neden (to hou heneka), bir erektir ve o, bir başka şeyi elde etmek için istenen türden bir erek değildir; tersine o, başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir. O halde eğer böyle bir en son terim varsa, süreç sonsuz olamaz. Eğer böyle bir en son terim yoksa, ereksel neden (to hou heneka) olamaz. Fakat sonsuz dizinin varlığını ileri sürenler, farkına varmaksızın İyi olanı ortadan kaldırmaktadırlar. (994b10)*⁴⁰

³⁹ Mirus, C. V. (2004), ss. 518 – 519.

⁴⁰ Arslan, A. (1996).

I. 2 İYİ VE MUTLULUK ARASINDAKİ İLİŞKİ

İlk bölümde ele alınan *agathon* ve *telos* arasındaki ilişki, bu bölümde kısaca mutluluk düşüncesi kapsamında tartışılmaya devam edecektir. *Telos*'un ve *agathonun eudaimonia* ile ilişkisinin ne olduğunun ortaya konulmasıyla birlikte *eudaimonianın* doğasını oluşturan niteliklerin neler olduğu üzerinde durulacaktır.

NE 1'de Aristoteles araştırılması gerekenin *en İyi* olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Çünkü *en İyi* nin bilgisi yaşam için büyük bir önem taşır. (1094a 20-25) İnsan yaşamı için büyük bir öneme sahip olan *en İyi* nin mutlulukla nasıl ilişkilendirildiğini ifade etmeden önce amaçla ilişkisinin tartışıldığı pasajı, alıntılmak yerinde olur:

Şimdi burada eylemlerimizin amaçladığı birden çok amaç var gibi görünüyor; fakat bunlardan bazılarını- örneğin varlığı ya da flütü ve genel olarak araçları-başka bir şeye araç olarak seçeriz, şurası açık ki her şey son amaç (teleion) değildir; oysaki en İyi son olan bir şey olarak görünüyor. (1097a 25 - 30)⁴¹

Aristoteles'in burada *en İyi* nin kendisini son amaç olan ya da en fazla kendi amacını kendinde taşıyan bir şey olarak gördüğü açıktır. Ancak 1.bölümde söz edildiği üzere kendisi amaç olan veya son amaç olan yalnızca tek bir amaç yoktur; tersine haz, onur gibi amaçlar çokluğu vardır. Bu durumda kendisi amaç olan amaçlar arasında *en yüksek İyi* nasıl ayırt edilecektir? Aklımıza düşen bu sorunun yanıtını Aristoteles pasajın devamında verir:

...Sonuç olarak yalnızca tek bir son amaç (kendisi amaç olan) varsa bu, aradığımız iyi olacaktır- ya da birden fazla son amaç varsa aralarında en son amaç (en fazla kendisi amaç olan) olanı. (teleitaton) (1097a 30 - 32)⁴²

Burada kendisi amaç olan ya da son olan tüm amaçlar arasında Aristoteles tek bir amacın diğerlerinden daha son olduğunu kabul eder gibidir.⁴³ Peki kendisi amaç olan

⁴¹ Rackham, H. (1956).

⁴² Rackham, H. (1956).

⁴³ Ackrill, J. L. (1974), s. 345.

amaçlar arasında neden en mükemmel (*teleitaton*)⁴⁴, en İyi, en çok amaç olan aranmalıdır? Bu soruya hitaben Aristoteles şunları söyler:

Kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman bir başka bir şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri hem de onun için tercih edilenden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz. (1097a 35-1097b)⁴⁵

Aristoteles'e göre şüphesiz ki amaçlar çoktur. Fakat kimileri bir şey uğruna seçtiklerinden tamamıyla son/amaç değildirler (*teleia*). Oysa en çok amaç olan amaç, hiçbir şey uğruna olmayan yalnızca kendisi için istenen *en İyidir*.⁴⁶ Araştırılması gereken de yukarıda ifade edildiği gibi budur. Aristoteles yalnızca kendisi amaç olan ve yalnızca kendisi için seçilen amacın *en yüksek İyi* olduğunu söylemekle kalmayıp, aynı zamanda *mutluluğun (eudaimonia)* da bu anlamda yani en son amaç olma anlamında bir şey olduğunu dile getirir. (1097b 1-3) Aristoteles *NE*'in I. kitabının başından bu yana amaç kavramını İyi ile ilişkilendirmiş daha sonra ise her iki kavramı da *eudaimonia* düşüncesine taşımıştır. Bu bağlamda en çok amaç olan amaç *en yüksek İyi, en yüksek iyi* ise; *eudaimoniadan* başka bir şey değildir.

Eudaimonia eş deyişle *en yüksek İyi*; amaçlar zincirinin en başında yer alır. Kendisi için istenen diğer amaçların amaçlar hiyerarşisinin en tepesinde yer almamasının nedeni; onların yeteri kadar son/amaç olamamalarıdır. Çünkü o amaçların hiçbiri *eudaimonia* gibi *haplos teleion* değildir.⁴⁷ *NE* 1.7 de ifade edildiği üzere;

...onu her zaman kendisi uğruna seçiyoruz ve hiçbir zaman başka bir şeye araç olarak değil; oysaki çeşitli formlarda onuru, hazzı, akıl ve erdemi gerçekte kendileri için seçiyoruz.

Fakat onları aynı zamanda mutluluk uğruna seçeriz. Bu anlamda onlar mutluluğun kendisi ya da mutluluğa ulaşmak için araç kabul edilebilirler. (1097b 1 - 5)

⁴⁴ Bu sözcük, kimi yorumcular tarafından *tam olmaklık (completeness)* kimi yorumcular tarafından da *mükemmellik(perfection, teleia)* şeklinde çevrilmektedir.

⁴⁵ Babür, S. (1998).

⁴⁶ Ackrill, J. L. (1974), s. 345.

⁴⁷ Lear, G. R. (2004), s. 24.

Özetle; Aristoteles *NE*'in I. kitabında *en üstün/yüksek İyi*nin yani en mükemmel olan amacın aslında *eudaimonia* olduğunu ifade ederek *en İyi* ile *eudaimonia* arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmuş olur.

Aristoteles'e göre gerek seçkin gerek sıradan insanlar *İyilerin* ucunda olan *en İyi*nin adının *eudaimonia* olduğu konusunda uzlaşırlar. Ama asıl tartışma konusu olan şey; *eudaimonia*'nın neliği problemidir. (1095a 15 - 20) Madem ki; insanların peşinden koştukları *eudaimonia* ortak, bu durumda onun niteliklerinin neler olduğu araştırılmalıdır. Aristoteles kendi düşüncesini belirtmeden önce diğer kişilerin *eudaimoniadan* ne anladıklarını tartışır. Bazıları zenginliği, bazıları onuru, bazıları ise hazzı anlarlar ve *çoğunluğun ondan anladığı da bilge (sophos) kişilerinkiyle aynı değildir.* (1095a 23 - 25)⁴⁸

Bu *İyilerin* hepsini sınadıktan sonra hiçbirinin en yüksek *İyi* eş deyişle *eudaimonia* olmadığını ifade eder. (1097a, 1097b 5) Aristoteles burada tartışmaya uzun bir yer verdikten sonra gerçek *İyiyi* ya da *eudaimoniayı* o yapan niteliklerin neler olduğu sorununa gelir. (1097b 5)

Eudaimonia'yı diğer *İyilerden* ayıran belirleyici özellik, onun kendine yeter olmasıdır (*autarkes*). Aristoteles, *eudaimonianın* kendine yeter olmasının kanıtı olarak her şeyin onun uğruna tercih edilirken yalnızca kendisinin bir başka şey uğruna tercih edilmemesini gösterir. Kendine yeter ile kastedilen kişinin yalnız başına hayat sürmesinden çok daha farklıdır. (1097b 5 - 8) *Autarkeia*'yı daha anlaşılır kılmak için Aristoteles'in onu tanımladığı ünlü pasajı aktarmak yerinde olur:

...kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu üstelik her şeyden daha çok tercih edilir olduğu düşünülür.(1097b 14-17)⁴⁹

Alıntıdan yola çıkarak gerçek *İyiyi* dolayısıyla *eudaimoniayı İyi* yapan nitelikler şu şekilde özetlenebilir;

1. Gerçek *İyi* kendisi için istenilir olandır.
2. Diğer *İyiler* en *İyi* için istenirler.

⁴⁸ Babür, S. (1998).

⁴⁹ Babür, S. (1998).

3. O, hiç bir şey uğruna değildir.

Bu sayılan üç özellik *eudaimonianın* kendine yeter olması yani hiçbir eksiği olmaması ve o yaşamı tercih etmeye değer kılması düşüncesiyle birlikte kabul edilebilir. Bir başka şekilde ise gerçek *İyi*;

1. Kendine yeterli

2. Tercihe değer

3. Mükemmel ya da tam olan (*to teleon*) şeklinde nitelendirilebilir.

Yukarıda sıralanan niteliklerden kendine yeterli olma, aslında diğer iki özelliği de kendinde barındırmaktadır. Bu kabulden hareketle, *İyinin* dolayısıyla *eudaimonianın* tek bir özelliği olduğu söylenebilir.

G. Lear *İyiye* ilişkin söz konusu edilen kendine yeterli olma düşüncesinin (*NE* 1.7) Aristoteles'e Sokrates'ten miras kaldığını ifade eder. Ona göre *NE* I. kitabında sözü edilen kendine yeterli olma düşüncesi Platon'un *Philebos* diyalogundaki konuşmalarla paralellik gösterir.⁵⁰ *İyinin* neliğine ilişkin tartışmada Sokrates Protarkhos'a *iyinin* kendine yeter bir şey olduğunu ve onun bu sayede diğer şeylerden ayrıldığını ifade eder (20d - e).

G. Lear *Philebos*'ta geçen bu düşüncelerin; Etik üzerine verilen dersler oluşturulmadan önce Aristoteles'in aklında olduğunu ileri sürer. Böyle bir varsayım doğru kabul edilirse, Aristoteles'in *İyinin* kendine yeter olması (*auterkeia*) konusunda Platon ile benzer düşüncede olduğu söylenebilir. Buna rağmen Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i, Platon'un düşüncelerini dile getirmek için yazdığını söylemek hiç doğru olmaz. Aristoteles *İyinin* kendine yeter olması gerektiği konusunda Platon'a ne kadar katılırsa katılsın, en yüksek *İyinin* insan etkinliği sonucunda gerçekleşebileceğini ileri sürmekle ondan ayrılır. Çünkü Platon'a göre en *İyinin* oluşturulmasında insan eylemlerinin hiçbir rolü yoktur; Platon tek tek *İyilerin* tikel varoluşların dışında bir *İyi* (*İyi ideasını*) kabul eder. Kısaca ifade edilmek istenirse şu söylenebilir; Aristoteles Platon'da olduğunun aksine en yüksek *İyinin* transandantal olmasına asla izin vermez.

NE 1.7 ye geri dönüldüğünde; Aristoteles'in *auterkeiayı* *İyinin* amaç olması düşüncesi ile bağıntılandığı görülür. *Eudaimonianın* kendine yeterli olabilmesi

⁵⁰ Lear, G. R. (2004), s. 50.

için onun kendisinin amaç olması koşulu gerekir. Aristoteles'e göre çok önemli olan bu düşünce ilgili pasajda ifade edilmiştir. Buna göre; *eudaimonia* kendisi amaç ve kendine yeten bir şeydir çünkü o, gerçekleştirilen eylemlerin ve etkinliklerin amacıdır.
51

Eudaimonianın kendine yeterli bir şey olarak tanımlandığı metin, mutluluğun kavranımında çok önemli bir yere sahip olduğu gerekçesiyle daha sonraları birçok düşünür tarafından ele alınıp tartışılmıştır. *Eudaimonianın* doğasına ilişkin ipucu verdiği düşünülen ve birbirine karşıt görüşlerin ileriye sürüldüğü şu ünlü pasajı bütünlük olması açısından tümüyle yeniden alıntılıyalım:

Kendine yeter olmayı ise; tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun (eudaimonia) da böyle bir şey olduğunu üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılamayacağını düşünüyoruz- sayılabilsen, açık ki İyi şeylerin en küçüğünün eklenmesiyle daha tercih edilir olurdu; çünkü eklenen, İyi şeylere üstünlük sağlar, daha büyük İyiler de hep daha çok tercih edilir. Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor. (1097b 12- 20)⁵²

Bu metine yaklaşım genel olarak iki farklı yönde olur. Bu yaklaşımların çeşitliliği ise özelde mutluluğun kendisi sayılabilir mi sorusuna verilen farklı yanıtlardan ileri gelir. *Eudaimonianın* yani gerçek *İyin*in sayılamaz olduğunu savunan kişilerin başında A. Kenny ve R. Heinemann gelir. Kenny'e göre; pasajın iki farklı çevirisi mümkündür. Bunlardan ilki; *eudaimonia tek başına alındığında hiçbir şey ile sayılmaz ise*; ikincisi ise; *eudaimonia diğer İyiler arasında sayılmadığında şeklindedir*. İkinci çeviri Kenny'e göre ilk çevirinin tersine bir şartı değil, açıklamayı ifade eder. Her iki çeviri de mümkündür. Ancak Kenny ilk çeviriyi kullanmayı tercih eder. Kenny'e göre; *eudaimonia* sayılabilir bir şey değildir. O nedenle ona eklenen *İyilerden* konuşmak doğru olmaz. Eklendiği takdirde *eudaimonia* sayılabilir olur. Oysa o, tek *İyi* olmalıdır. *Eudaimonianın* diğer *İyilerle* birlikte sayılamayacağına ilişkin iki neden öne sürülebilir:

⁵¹ Lear, G. R. (2004), ss. 50 – 53.

⁵² Babür, S. (1998).

1. Eğer *eudaimonia* bütün *İyileri* kapsarsa, onu herhangi biriyle birlikte saymak, bir şeyi iki kez saymayı gerektirir.

2. *Eudaimonia* nın kendisi üstün amaçtır, diğer *İyiler* ise araçtır. Amaçlar ve araçlar aynı değerde değildirler.⁵³

Kenny *eudaimonia*'nın diğer *İyilerden* ayrı hatta onlardan üstün olduğunu kabul eder. Dolayısıyla *eudaimonia* ona göre diğer *İyilerle* birlikte sayılabilir bir şey olamaz. Öte yandan diğer *İyilerin eudaimoniaya* eklenebileceğini ve eklenmesiyle onun daha tercih edilir olacağı yönünde de Kenny'e karşı düşünceler vardır. Kenny'nin yorumuna zıt bir şekilde W. F. R. Hardie ve J. L. Ackrill'e göre; sağlık, onur, dostluk gibi *İyiler* diğer *İyilerle* birlikte sayılabilirler. Sağlığa ek olarak dostluğun da sağlık ile birlikte sayılması durumunda sağlık artı dostluk yalnızca sağlığın tek alınmasından daha arzu edilir olurlar. Fakat D. Deverux'un yorumuna göre pasaj *eudaimonianın* diğer *İyilerin* ona eklenmesiyle diğer *İyilerin* onu daha istenilir yapmadığını ima eder.⁵⁴ White da aynı düşünceyi paylaşır. Diğer *İyilerin* eklenmesi diğer *İyiler* arasında *eudaimoniayı* daha tercih edilir yapmaz. Ancak bu, *eudaimonianın* onların eklenmesiyle gelişmeyeceği anlamına gelmez.⁵⁵ Deverux'un Kenny yorumuna göre eğer *eudaimonia* diğer *İyilerle* birlikte sayılırsa ve diğer *İyiler eudaimoniaya* eklenirse bu durumda toplam, *eudaimoniadan* daha tercih edilir olur. Pasaj bu yolla okunduğunda ise, *eudaimonia* bütün *İyilerin* en tercih edilir olanı olur. Bu yorum aynı zamanda *eudaimonianın* diğer *İyiler* arasında yalnızca tek bir şey olarak düşünülmesi sonucunu da gerekli kılar.⁵⁶ Heinemann da Kenny'e katılır. Ona göre diğer *İyiler* kendi başlarına düşünülebilirler ve onların en istenilir olanı olarak da *eudaimonianın* kendisi ele alınır. Heinemann'ın ileriye sürdüğü diğer önemli fikir de şudur: Eğer *eudamoniaya* diğer *İyiler* eklenebiliyorsa *eudaimonia* tanımı gereği nasıl hiçbir eksiği olmayan/tam bir şey olur?⁵⁷ Burada gerek Kenny ve Heinemann gerek Ackrill, Hardie ve White aynı pasajı farklı biçimde yorumlarlar. Sonuç olarak; *eudaimonianın* diğer *İyilerle* birlikte sayılıp sayılmayacağı tartışması aslında

⁵³ Kenny, A. (1999), *Aristotle On The Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, ss. 24-25.

⁵⁴ Devereux, D. T. (1981), "Aristotle On The Essence Of Happiness", (ed. D.J.O' Meara), *Studies in Aristotle*, Washington, ss. 248-249.

⁵⁵ Kenny, A. (1999), ss. 26-27.

⁵⁶ Deverux, D. T. (1981), s. 249.

⁵⁷ Heinemann, R. (1988), "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Haris), Cheltenham: Edward Elgar, s. 43.

eudaimonianın doğasının ne olduğu sorusuna verilen karşıt yanıtlardır. *Eudaimonia* diğer *İyilerle* birlikte bileşik bir yapıya mı sahiptir yoksa o bütün diğer *İyilerden* bağımsız yani her şeyin onun uğruna olduğu tek bir şeyi mi ifade eder? Ancak bu soruların yanıtını vermek için henüz erken.

Kendine yeterli olma ve *eudaimonianın* doğası sorunsalı *theoria-eudaimonia* bölümünde daha ayrıntılı ve geniş kapsamlı bir biçimde yeni bilgiler ışığında yeniden ele alınacaktır.

I. 3 EUDAİMONİA TERİMİNİN ETİMOLOJİK KÖKENİ ÜZERİNE

İkinci bölümde kendinde amaç olan bir şey olarak tanımlanan en *iyinin eudaimonia* (mutluluk) olduğu dile getirildi. Türkçe'ye mutluluk olarak çevrilen bu terim gerçekte Aristoteles'in etik'inde neyi ifade etmektedir? Terimin Yunan düşüncesindeki kavranımı ile Aristoteles'teki kavranımı aynı mıdır? Bu bölümde terimin Aristoteles'in düşüncesinde ne tür bir kavranıma sahip olduğu araştırılacaktır.

Eudaimonia teriminin kökenine ilişkin bir araştırma; kavramın Aristoteles'in felsefesinden önce neyi ifade ettiğini bilmeyi gerekli kılar. Bu nedenle öncelikle kavram Yunan düşüncesindeki yeri bağlamında kısaca verilmeye çalışılacaktır.

Grekçe bir terim olan *eudaimon* iki kelimenin birleşmesinden oluşmuştur. Bunlardan *eu İyi* anlamına, *daimon* ise; Tanrısallık ya da ruh anlamına gelir.⁵⁸ Bu nedenle *eudaimonia* terimi, başlangıçta *İyi bir daimona* sahip olmayı ifade etmiştir.⁵⁹ Aristoteles'ten önceki düşünürlerde *daimonun* nasıl konumlandırıldığına bakalım. İlkçağın önemli düşünürlerinden biri olan Herakleitos *daimonu* şu şekilde tanımlamıştır: *bir kişinin karakteri (ethos) onun daimonu* dur.⁶⁰ Demokritos'ta ise; *daimon* ruhun oturduğu yer olarak adlandırılmıştır.⁶¹ Platon'a gelince; *diamon, demiourgosun* yaratımı olarak herkeste bulunan *nous*'tur ve insanlar kendilerini buna adadıkları ölçüde gerçek *eudaimonianın* kendisine ulaşabilirler.⁶² Bilginin peşinden yalnızca bilgi için koşan bilge kişi;

*kendisindeki yüce taraftı dikkatle koruyup içindeki daimonu İyi bir halde bulundurduğundan üstün bir bahtlılığa kavuşacaktır. (Timaios 90b-d)*⁶³

Her üç filozof da *eudaimonia* terimi ilksel yani *İyi* bir ruha sahip olma anlamını korumuştur.

⁵⁸ Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/aristotle-ethics/>>.

⁵⁹ Akarsu, B., (1998), *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkilap Kitabevi, s.123.

⁶⁰ Clark, S. L. R. (1975), *Aristotle's Man*, Oxford: Clarendon Press, s. 146.

⁶¹ Akarsu, B. (1998), ss.124 -125.

⁶² Clark, S. L. R.(1975), s.146.

⁶³ Güney E., Ay L. (2001), *Platon: Timaios*, İstanbul: Sosyal yay.

Eudaimonia kavramı; Yunanlıların kullandığı günlük dilde yalnızca *İyi* bir *daimona* sahip olmayı değil; aynı zamanda dışsal yolla –Tanrı nedeniyle- gelen mutluluğu da ifade ediyordu.⁶⁴ Bu nedenle *eudaimon*, belirli bir gücün *tuche ya da* Tanrının sorumlu olduğu şans/talih ile bir düşünülüyordu. Aristoteles’e gelindiğinde ise terimin anlamının değiştiği görülür. Aristoteles de bazı talihliliklerin ya da talihsizliklerin *İyi* yaşamı olumlu ya da olumsuz yönde etkilediği düşüncesine izin verir. (1101a 5 - 15) Ancak buna rağmen Aristoteles *eudaimonianın* kendisini böyle bir talihlilik ya da talihsizlik durumu ile tanımlamaz. Çünkü söz konusu talihlilik ya da talihsizlik insanın kendi elinde olmasının çok ötesindedir. Oysa insanın arzuladığı *İyin*in kaynağı/nedeni insanın kendisinden başka bir varlık değildir. Bu nedenden ötürü; talih yaşamı tamamlayan bir unsur olarak değerlendirilse dahi, insanın kendi uğraşlarından, çabalarından daha değerli değildir. İnsan yaşamı; insanın çabalarıyla garanti altına alındığı zaman yaşanmaya değerdir. Aksi takdirde insanın eylemlerinden sorumlu tutulması hatta yargılanması söz konusu bile olamaz.⁶⁵ *Eudemos’a Etik*’te Aristoteles talihe ilişkin düşüncesini şu sözlerle ifade eder:

Nitekim güzel yaşama talihe dayanan ya da doğaya göre oluşan şeylerde ise pek çok kişi için umutsuz olacaktır (nitekim onun elde edilmesi insanların bir çabasına bağlı olmayacak, onların yapıp etmelerine de bağlı olmayacak. (1215 a 12-15)⁶⁶

Dış şartların varlığı *İyi* bir yaşam sürmek için yeterli neden olamazlar.⁶⁷ Talihin olduğu yerde insan eylemlerinin rolünden söz edilemez. Çünkü aklın (*nous*) etkinliğinin en çok olduğu yerde talihin etkinliği en azdır, şansın en fazla etkin olduğu yerde ise aklın etkinliği yok denecek kadar azdır. (1247a 5 - 10) *Eudaimonia insansal* bir *İyi* olduğuna göre, onun dıştan geldiği düşünülen talihe değil; insan eylemlerine gereksinimi vardır. (1.6)

Aristoteles, *eudaimoniaya* ulaşmayı sağlamada insan yaşamındaki şans/talih olduğunu belirten düşünceleri⁶⁸ bir kenarı bırakarak *eudaimonia*’yı şöyle tanımlar:

⁶⁴ Akarsu, B. (1998), s. 123.

⁶⁵ Nussbaum, M.C. (2000), *The Fragility Of Goodness*, Cambridge: Cambridge University, ss. 320-321.

⁶⁶ Babür, S. (1999), *Aristoteles: Eudemos’a Etik*, Ankara: Dost Kitabevi

⁶⁷ Nussbaum, M.C. (2000), s.324.

⁶⁸ Nussbaum, M.C.(2000), s. 319.

Nitekim hem İyiyi gerçekleştirme/İyi eyleme (eu prattein) hem de İyi yaşamak (eu zen) mutlulukla aynı anlama gelir. (EE 1219b)⁶⁹

Pasajdan da anlaşılabilirliği gibi, *eudaimonianın* kendisi bir durumu tanımlayan *hexis* değil, *energeiadır*.⁷⁰ Aristoteles'in deyişiyle *eudaimonia ruhun* bir durumu değil, onun *etkinliğidir (energeia)*. (1102a 15-16) Dolayısıyla *eudaimonianın* gerçekleşmesi insanın etkin olmasıyla mümkün olacaktır. Diğer bir deyişle önemli olan şey; İyi bir *daimona* ya da erdeme sahip olmak değil, onu aktüel hale getirmektir; sahip olmak değil, gerçekleştiriyor olmaktır.

Kısaca Aristoteles'te *eudaimon* terimi Tanrı tarafından tercih edilen bir yaşamda yaşıyor olmayı dile getirmekten⁷¹ çok, İyi yaşamayı ve İyi yaşamın gerçekleştirilmesini tanımlar. Görüldüğü gibi terimi tanımlamada başvurulan dinsel eğilim artık bu kavrayışta bulunmamaktadır. Çünkü *eudaimonia* kavramı *daimona* sahip olmak olarak tanımlanmamaktadır. Ancak terim dinsel olandan uzaklaşmış olsa da ruhsal olanla bağı kopmamıştır.⁷² Bu da Aristoteles'in her ne kadar kelimenin etimolojisine dikkat etmese de, ondan biraz etkilendiğini göstermektedir.⁷³

Aristoteles için *energeiayı* ifade eden *eudaimonia* kavramının Türkçe'ye mutluluk olarak çevrilmesi *Nikomakhos'a Etik* kitabının içeriğine pek uygun düşmemektedir. Çünkü, mutluluk sözcüğü Türkçe'de Aristoteles'in dile getirmek istediğinin tersine salt bir duyguyu anlatan psikolojik bir anlam taşır.⁷⁴ Halbuki Aristoteles'te *eudaimonia* anlık bir duygunun değil, yaşam boyu süren bir etkinliğin adı olmaktadır. Benzer bir şekilde İngilizceye de kavram bazı Aristoteles yorumcuları tarafından *happiness* olarak çevrilmektedir. Bu durum gerek Türkçede gerek İngilizcede kavramın etkinlik (*energeia*) düşüncesi bağlamında düşünülmesine engel olmakta ve buna bağlı olarak kavramın doğası yanlış anlaşılmaktadır. Bu

⁶⁹ Woods, M. (1992), *Aristotle: Eudemian Ethics*, (ed. J. L. Ackrill and Lindsay Judson), Oxford: Clarendon Press.

⁷⁰ Nussbaum, M. C. (2000), s.324.

⁷¹ Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/aristotle-ethics/>>.

⁷² Akarsu, B. (1998), ss.124-125.

⁷³ Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/aristotle-ethics/>>.

⁷⁴ Erkizan, H. N. "Aristoteles", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed.: Ahmet Cevizci), Etik yay. s. 585.

nedenle Ackrill Kenny'e karşı bir şekilde *eudaimonia* sözcüğünün uygun çevirisinin happiness (mutluluk) olmadığını söylerken haklıdır.⁷⁵

Eudaimonia teriminin İngilizcede iki farklı şekilde çevirisini bulmak mümkündür. Bunlardan ilki yukarıda ifade edildiği gibi *happiness* (mutluluk) sözcüğü olurken, ikincisi büyüme gelişme anlamına gelen *flourishing* kelimesidir. *Eudaimonia* teriminin kendisi için *flourishing* kelimesi kullanılırken bitkilerin yeşermesi ile insan varoluşunun gelişmesi arasında bir benzerlik kurulur.⁷⁶ Fakat bitkinin büyümesi veya gelişmesinde dışarıdaki koşullar etkili olurken, insanın büyümesi ya da gelişmesinde kendi *dynamis*lerini aktüel/etkin hale getirmesi etkili olacaktır. Kenny, Irwin, Kraut gibi bazı yorumcular *happiness*i, Cooper *flourishing* i, Ackrill, Nussbaum gibi yorumcular ise *eudaimonianın* kendisini, yani metindeki halini kullanır. Bu çevirilerden *happiness* kelimesi, *eudaimonianın* yanlış anlaşılmasına neden olabilecekken, insanın büyümesi, gelişmesi ve kendini gerçekleştirme anlamında kullanılan *flourishing* kelimesi *eudaimonianın* yanlış anlaşılmasına neden olmaz. Çünkü *happiness* sözcüğünün aksine o, *hexisi* değil, *energeia*yı ifade eder.⁷⁷ Bu da aslında Aristoteles'in *eudaimonia* terimiyle anlatmak istediğiyle bir zıtlık değil, uygunluk oluşturur.

Eudaimonianın energeia ve talihle ilişkisi *ergon* kavramı açıklandıktan sonra *energeia* olarak *eudaimonia* ve iyi yaşamda talihin yeri başlıkları altında tartışılacaktır.

⁷⁵ Ackrill, J. L. (1974), s.349.

⁷⁶ Warburton, N. (1996), *Philosophy: The Classics*, Routledge, s.18.

I. 4 İŞLEV (ERGON) KAVRAMI

NE 1.7 de Aristoteles'in öne sürmüş olduğu *ergon* düşüncesi *eudaimonianın* kavranımında çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü herkesin amaçladığı, peşinden koştuğu *eudaimonianın* en yüksek *İyi* olduğunun ifade edilmesi ile birçoklarının bu düşünceye katılmaları *eudaimonia* açısından pek yeterli görülmez. (1097b 20 - 25) Amaçlanan *eudaimonianın* daha açık bir şekilde ne olduğunun ortaya konmasıdır ki bu ancak *ergon* kavramının açıklanmasıyla mümkün olur. *İyi* bir yaşamın doğasının kavranabilmesi için *ergon* kavramının açıklanmasına gerek vardır. Varlığın *iyisi* tıpkı amacı (*telos*) gibi varlığın karakteristik etkinliğinden yani *ergonundan* bağımsız düşünülemez. Bu nedenle bu bölümde *iyi* bir yaşam için insanın tanımının ya da *ergonunun* ne olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle *ergon* ne anlama gelir sorusunun yanıtının verilmesi gerekmektedir. *Ergon* herhangi bir varlığın sahip olduğu işlevi tanımlar. Bir şeyin *ergonu* yalnızca o şeyin işlevini değil; aynı zamanda karakteristik özelliğini (*to idion*) de dile getirir. Görme olayı ele alındığında; konuya ilişkin olarak şu söylenebilir; görme gözün *ergonu* ve karakteristik özelliği yani etkinliğidir.⁷⁸ Bir varlığın *ergonu* o varlığın karakteristik etkinliğini ifade ettiğinden, işlevi olmayan varlık bir anlamda yokluk ile eş değerdir, tıpkı kendi başına bir belirlenime sahip olmayıp, potansiyel bir doğaya sahip olan maddenin tek başına var olamaması gibi. İşlevsiz bir varlık ne ise salt potansiyel edilgin olan madde de aynıdır.

Potansiyel halde var olan madde nasıl ki form ile etkin hale geliyor eş deyişle var olabiliyorsa, işlevi olmayan varlıklar da işlevlerini yerine getiremediklerinde madde ile eş değerde olurlar. Çünkü önemli olan etkinliğin kendisidir. Var olmak etkin olmak demektir, *dynamis* halinde bulunmak değil. İşlevini yerine getirmeyen varlık etkin olmayan dolayısıyla da gerçek anlamda değil ilineksel anlamda var olan varlık olur.

⁷⁷ Ray, Carolyn "Eudaimonia in Aristotle's Nicomachean Ethics", URL=http://enlightenment.supersaturated.com/essays/text/carolynray/aristotle_eudaimonia.html, 01.04.2006.

⁷⁸ Wilkes, K. V. (1978), "The Good Man and The Good For Man in Aristotle's Ethics", *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 348, s. 555.

*Çünkü her bir nesneye olanak halinde olduğu zamandan çok gerçeklik halinde olduğu zaman (o nesne) denir.(Fizik 193b 5-7)*⁷⁹

Bu nedenle görme işlevini yerine getirmeyen göz, göz olarak bir değere/anlama ya da varlığa (gerçek) sahip değildir.

*Çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur. (DA 412b 20-25)*⁸⁰

Benzer bir şekilde çoban köpeğinin işlevi koyunları gütmektir. Çoban köpeği işlevini yitirdiğinde gözün işlevini yitirdiğinde olduğu gibi kendi varlığının anlamını yitirir.⁸¹

Bir varlığın işlevini dile getiren *ergon* kavramını Aristoteles *Eudemos'a Etik* 'in ikinci kitabında *telos* ile ilişkilendirir.

*...her bir nesnenin (işlevi) onun amacıdır...amaç en İyi , en uçtaki şeydir, başka her nesnenin onun için olduğu şeydir. (1219a 5 - 10)*⁸²

Dolayısıyla bir varlığın işlevi onun hem amacını hem de *İyisini* oluşturur. Daha önce de dile getirildiği gibi, en *İyinin* kendisi amaçtır, amaç *İyidir* çünkü o (en) *İyiyi* arzular. Çoban köpeğinin işlevi koyunları gütmektir ve bu işlev bu köpeğin karakteristik özelliğini, amacını ve *İyisini* verir. Buna benzer olarak insan da kendi türüne özgü etkinlikleri ya da işlevi yerine getirdiğinde *İyi* olur.⁸³ Ancak insan için *İyi* olanın ne olduğuna karar vermeden önce insanın işlevinin ne olduğunun tanımlanması gerekir.⁸⁴ İnsanın *ergonun* tanımlanması bize insan olmanın ne demek olduğunu dile getirmekle kalmaz aynı zamanda şu iki sorunun yanıtına da ışık tutar.

1. *İyi* insanın yaşamı nedir?
2. İnsan için *İyi* yaşam nedir?⁸⁵

Aristoteles'in *NE 1.7* de işlev argümanını nasıl temellendirdiğine bakılacak olursa şu pasajı alıntılamağ yerinde olur.

⁷⁹ Babür, S. (2001), *Aristoteles: Fizik* , İstanbul: YKY.

⁸⁰ Özcan, Z. (2000), *Aristoteles: Ruh Üzerine*, İstanbul: Alfa yay.

⁸¹ Wilkes, K. V. (1978), s. 555.

⁸² Babür, S. (1999).

⁸³ Wilkes, K. V. (1978), ss. 553 - 554.

⁸⁴ Nussbaum, M. C. "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", (Çev. H. N.Erkızan), *Felsefelogos*, Sayı:9, 2000, s. 165.

⁸⁵ Wilkes, K. V. (1978), ss. 553-554.

Daha net bir açıklama verilebilir... eğer biz önce insanın işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilirsek. Çünkü aynı bir flüt çalanın, bir heykeltıraşın veya herhangi bir sanatçının sahip olduğu gibi, genel olarak, bütün diğer şeyin de bir işlevi veya aktivitesi vardır: ve İyi olan şeyin kendisinin bir işleve ilişkin olduğu düşünülür: Dolayısıyla bu, insan için de doğru olarak görünmektedir: eğer insan herhangi bir işleve sahip ise. Şimdi marangoz, ayakkabıcı belli bir işleve veya aktiviteye sahip de insan değil midir? O hiçbir işleve sahip olmadan mı vardır? Veya göz el ayak ve göz önüne alan biri benzer biçimde bütün bunlardan ayrı olarak insanın da işlevi olduğunu öne sürebilir mi? Bu o zaman ne olabilir? Yaşam bitkilerin bile paylaştığı ortak bir özellik olarak görünüyor. Fakat biz insana özgü olan şeyin ne olduğunu arıyoruz (to idion). Dolayısıyla beslenme ve büyümeyi yaşamın dışında tutalım. Bunların ardından duyuşal yaşam gelecektir, fakat onun da at, öküz ve her hayvanda ortak olduğu görünmektedir. Bu durumda geriye yalnızca insanın akılsal yanını teşkil eden aktif yaşam kalmaktadır. (NE 1097b 22, 1098a 5)⁸⁶

Aristoteles metnin başında her varlığın bir *İyisi* olduğunu ve bu *İyinin* işlev düşüncesiyle birlikte var olduğunu belirtir. O halde buradan şöyle bir sonuca gidilebilir. Yaşayan varlıklar bir amaca sahiptirler ve bu amaç onların hem *İyisi* hem de işlevi olmaktadır. Çünkü *İyinin* kendisi amaç olan bir şeydir ve bu amacın daha ötede *İyinin* gerçekleştirilmesi aynı zamanda işlevin gerçekleştirilmesi olur. Dolayısıyla *Eudemos'a Etik*'te kurulan *telos* ile *ergon* arasındaki ilişki *Nikomakhos'a Etik*'in yukarıdaki pasajında *İyi* ile *ergon* arasındaki ilişkiye dönüşür ve hem *telos* hem de *agathon ergon* kavramında bir araya gelip benzer bir anlamı yani varlığın *işlevini* ifade ederler. Aristoteles'in bu metni varlıkların işlevlerinin olduğunu dile getirmek için yazdığını düşünmek pek doğru değildir. Onun asıl amacının insanın işlevinin ne olduğunu dile getirmek olduğunu söylemek daha yerinde olur. Çünkü böylelikle *eudamonianın* ne olduğu açıklık kazanabilir. Hayvanların ve çocukların değil; (NE 1100a 1 - 5) yalnızca insanın *eudaimoniasından* söz edilebiliyorsa bu durumda onun işlevinin ne olduğu araştırılmalıdır. İnsanın işlevi o zaman nedir? Yaşam ya da yaşama insanın *ergonu* kabul edilebilir mi? Yaşam insanın bitkilerle

⁸⁶ Nussbaum, M. C. "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", s. 165.

ortak olarak paylaştığı bir şey olduğu için, insanın *ergonu* kabul edilemez. (1097b 34 - 35) Daha sonra Aristoteles duyusal yaşam insanın işlevini tanımlar mı diye sorar ki bu da insanın diğer hayvanlarla ortaklaşa paylaştığı bir şey olduğundan insanın *ergonu* kabul edilemez. (1098a) İnsanın işlevi insanın türüne özgü bir şey olmalıdır ki o da; akıl yaşamıdır. (1098a 3-4) Heinemann haklı olarak şunları söyler. Aristoteles'e göre yaşayan bir insanın bütün yaşamı; etkinliklerin çeşitli türlerini yani ruhun tüm kapasitelerini kapsar. Dolayısıyla insanın tüm yaşamı algılamayı, sindirimi, beslenmeyi, yürümeyi, düşünmeyi, duygulanımları ve buna benzer olanları içine alır. Fakat Aristoteles'in insanın işleviyle söz konusu ettiği onu diğerlerinden ayıran ruhun en üst yanı olan akıldır. İnsanın *ergonunu* akılsal yaşamın kendisi (rasyonel bir ilke) oluşturuyorsa, *eudaimoniayı* da yaşamın belirli bir türünü içeren akılsal yaşam ile tanımlamak doğru olabilir.⁸⁷

Bir varlığın *ergonunu* keşfetmenin yolu o varlığın formunu tanımlamaktan geçer. Görme gözün formu, görme eylemi ya da gören gözün işlevidir. Yine benzer bir şekilde kesme baltanın formu iken, kesen baltanın işlevidir.⁸⁸

Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu.(DA 412b 20 - 21)⁸⁹

Yukarıdaki alıntıda ruh (*psykhe*) ile *ergon* arasındaki ilişki kendini açık bir şekilde gösterir. Öte yandan yaşam, ruh ve form arasında da bir ilişkiden söz etmek mümkündür.⁹⁰ Aristoteles'in psikolojisine dayanarak; ruhun tanımı verilebilir.

Ruh (psykhe) potansiyel bir yaşama sahip doğal varlığın (bedenin) formu olarak varlıktır.

Bu nedenle ruh; *dynamis* olan varlığın ya da böyle bir bedenin etkinliği olur. (DA 412a 16 - 22)⁹¹

Başka bir ifadeyle *ruh; yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlar. Bu nedenle o madde ve özne değil, ilke türü ve form olacaktır.* (DA 414a 10 - 15)⁹²

⁸⁷ Heinemann, R. (1988), s. 32.

⁸⁸ Wilkes, K. V. (1978), s. 557.

⁸⁹ Özcan, Z. (2001).

⁹⁰ Clark, S. R. L. (1975), s. 16.

⁹¹ Hamlyn D. W. (1993), Aristotle: *De Anima Books II and III (with passages from book I)*, Oxford: Clarendon Press.

⁹² Hamlyn, D. W. (1993).

Başlangıçta sözü edilen *ergon* ile ruh arasındaki ilişki, formun ruhla ilişkisi nedeniyle *ergon psykhe - form* ilişkisine dönüşür. Diğer bir deyişle bir varlığın formu, *psykhesi* onun işlevini açıklar. Bu işlev aynı zamanda o varlığın doğasını da gösterir. Çünkü doğa ile form arasında da yakın bir ilişki vardır.

Doğal bir tarzda var olan veya varlığa gelen her şeyin kendisini de oluş ve varlığın doğal ilkesi taşıdığı halde bir form veya yapıya sahip olmadığı sürece henüz doğası olmadığı söylenir. (Met. 1015a 5 - 10)⁹³

Dolayısıyla yaşamın ruhun, *ergonun* ve hatta doğanın aynı niteliklere işaret ediyor olduğu söylenebilir.⁹⁴ İnsanın ruhu rasyonel olan kapasitelerin yanı sıra rasyonel olmayan kapasiteleri de kapsadığından kompleks bir yapıya sahiptir. İnsan *psykhesinin* kompleks olması da onun *ergonunun* kompleks olması demek olur ki bu insan için kabul edilemez. *Eudaimonia* konusuna gelindiğinde *psykhe* ve *ergon* insanda birbirinden ayrılmak durumunda kalır. Bunun için Aristoteles'in ruh anlayışına tekrar dönmek gerekir. Ruhun yetileri arasında beslenme, isteme, hareket etme, akıl yürütme vardır. Beslenme ruhun kapasitelerinden biridir, o ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır. (414a 30, 414b 1) Beslenme, hem bitki hem hayvan hem de insan için *İyi* olabilir fakat beslenme insan için *İyi* bir yaşam olamaz. Benzer bir deyişle beslenmenin kendisi insanın *İyi* yaşamı olarak tanımlanamaz. Tanımlandığı takdirde *İyi* bir yaşama işaret eden işlev hayvanda ve insan da aynı olur ki bu kabul edilemez. Çünkü insan ile hayvanın işlevi, *İyisi* ve amacı farklıdır. İnsanın *İyisi*; onun dışındaki varlıkların *İyilerinin* aksine bizzat kendisinin oluşturduğu bir şey olarak tam, kendine yeter ve ona uygun olandır.⁹⁵ Yaşamak bütün yaşayan canlılar için tanımlanabilir değildir dolayısıyla insan ve hayvan için yaşam farklıdır. Hayvanlarda duyumlama vardır fakat onlar insanlar gibi *praksise* sahip değildirler. Ayrıca

logos ve dilin kullanımı insanda bedeninin kullanımından daha karakteristiktir. (Ret. 1355b 8)⁹⁶

⁹³ Arslan, A. (1996).

⁹⁴ Clark, S. R. L. (1975), s.16.

⁹⁵ Wilkes, K. V. (1978), ss. 562-563.

⁹⁶ Clark, S. R. L. (1975), s.23.

Hayvanlar da ses çıkarırlar ama çıkarılan ses bir anlam ifade etmez.⁹⁷ İnsanda *ergon* ile ruhun birbirinden ayrılması; beslenme gibi birtakım ihtiyaçları içeren hazza dayalı yaşamda, *İyi* bir insan yaşamı ile insan için *İyi* bir yaşam birbirinden uzaklaşır.⁹⁸

Öte yandan işlev kavramı bir varlığın mükemmelliğinin kriteridir. Bu da midyenin yaptığı sindirimin bir anlamda neden insanın *ergonu* olmadığını daha iyi gösterir.⁹⁹ İnsanın işlevi onun *telos*uyla ilgili olduğuna göre onun gerçek işlevinin hayvanın *İyisinde* olduğu gibi beslenme ya da midyenin *İyisinde* olduğu gibi sindirim olduğunu söylemek doğru olmaz. Akıl ruhun kapasitelerinin en yükseğidir ve akıl ruhun kalan kapasitelerine rehberlik eder fakat bu aklın asıl varlık sebebi değildir. Ruhun geri kalan kapasiteleri aklın onlara rehberlik etmesine karşın akla hizmet ederler. Ancak bu hizmete rağmen insan varlığının belirleyici yönünü akıl oluşturur.¹⁰⁰ Ruhun diğer etkinlikleri ikincildir ve bunlar bir varlığın o varlık olmasına ya da onun *İyisine* katkıda bulunmaz.¹⁰¹ Tüm bu tartışmalardan insanın *ergonunun* karma bir yapıya değil, yalnızca etkin bir akıl yaşamına işaret ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira *eudaimon* olan yaşam da böyle bir yaşamdır. Diğer bir deyişle kendi yetilerini kendi aktüel hale getiren insan yaşamıdır. Kendi doğasını gerçekleştiren bu insan özgür insandır. İnsanın işlevini *telosunu* yerine getirmesi ancak sahip olduğu *dynamisleri* etkin hale getirmesi ile olası olabilir. Çünkü *insanın mükemmelliği verilmiş değil, kazanılmış ya da edinilmiştir.*¹⁰²

Aristoteles *NE* 1.7 de insanın işlevinin ve tanımının etkin olan akıl yaşamı olması gerektiğini ileri sürdükten sonra *ergon* argümanını *eudaimonianın* tanımını yaparak sonlandırır:

insansal İyi sonunda ruhun erdeme uygun etkinliği olur ve eğer birden fazla erdem varsa en İyi ve en mükemmel olana uygun (1098 a 16-18)¹⁰³ etkinlik olur.

Eudaimonianın neliği üzerine olan tartışmaların temelinde; Aristoteles'in *eudaimoniaya* ilişkin verdiği bu tanımlama vardır. Aristoteles *eudamoniayı en İyi ve*

⁹⁷ Clark, S. R. L. (1975), s. 23.

⁹⁸ Wilkes, K.V. (1978), s. 563.

⁹⁹ Nagel, T. "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri" (Çev. H.N. Erkızan), *Doğu Batı*, Sayı: 4, (1998), s.140.

¹⁰⁰ Nagel, T., s.142.

¹⁰¹ Wilkes, K. V. (1978), ss.562 - 563.

¹⁰² Clark, S. R. L. (1975), s.27.

¹⁰³ Rackham, H. (1956).

en mükemmel olana uygun etkinlik olarak tanımlarken hangi tür etkinliğin *eudaimonia* olduğu sorusunu başlangıçta yanıtsız bırakır. *Eudaimonia* tüm erdemleri mi içine alır yoksa *eudaimonia*, tek bir erdemden mi ibarettir tüm bu sorulara yanıt vermek için öncelikle erdemlerin incelenmesine ihtiyaç vardır. Bu konuya tezin ikinci bölümünde yer verilecektir.

I. 5 ENERGEÍA * OLARAK EUDAİMONİA

*İnsanın mükemmelliği verilmiş değil, edinilmiştir.*¹⁰⁴

S. Clark'ın söylemiş olduğu bu söz Aristoteles'in *eudaimonia* düşüncesinin çok küçük bir özeti niteliğini taşıyor. Bu sözün neyi dile getirdiğinin açıklık kazanabilmesi için öncelikle insanın mükemmelliğinin ne olduğu üzerinde kısaca durmak gerekir. Aristoteles mükemmelliği, eş deyişle tam olmaklığı *NE I.* kitapta *İyiye* atfeder. Bu nitelik ona göre *en İyinin* bir ölçütü, yani *İyi*yi *İyi* yapan bir özelliktir. *En İyinin* kendisi, kendisi amaç olan ve kendine yeten (mükemmel, eksiksiz, tam ve eksiği olmayan anlamında) bir şey olarak *eudaimoniadan* başka bir şey değildir. (*NE 1097b 10-20*) *Eudaimonia* ise insanların kendilerine yöneldiği, eylemlerin en yüksek amacını oluşturur. Dolayısıyla *eudaimoniaya* ulaşma dar anlamda (kendi) amacı kendisine içkin olan varlığın, kendi *telosunu* -ki o aynı zamanda onun *İyisini* ve işlevini oluşturur- yerine getirmesiyle gerçekleşebilir. Bu temelde, insan için *İyi* olan yaşamın olanaklılığının gerçekte insanın kendi eylem ve etkinliklerine bağlı olduğu görünür. Ancak burada eylem ve etkinlikle söz konusu edilen; insanın kendi *ergonunu* gerçekleştirmesidir ki; bu aynı zamanda varlığın mükemmelliğinin bir kriteri olur. Tüm bu söylenenlerden insanın mükemmelliğini ifade eden *eudaimonianın* insana bahşedilen ya da verilen bir armağan olmadığı aksine insanda mükemmelliğin bir ölçütü olan *ergonun* yerine getirilmesi ile *eudaimoniayı* elde ettiği sonucu çıkar. Zira Aristoteles *Eudemos'a Etik*'te *eudaimoniayı İyi* yaşamla (*eu zen*) ve *İyi*yi gerçekleştirmeye (*eu prattein*) aynı kılar. (*EE 1219b 1-2*)

Aristoteles'e göre *eudaimonia energeiadan* başka bir şey değildir. Bu nedenle o, hiçbir zaman bir durumu ifade eden *hexis* olamaz. *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında düşünür şu örneği verir. Olimpiyat oyunlarında güçlü ve güzel olduğu düşünülen kişilere değil, yarışı başarıyla kazananlara madalya verilir. (1099a 1 - 5) Buna benzer bir örneği *Eudemos'a Etik* 'te de bulmak mümkündür. Bir yarışı yenme

* Terim İngilizceye *actuality, completeness, perfection* şeklinde çevrilirken Türkçeye etkinlik, aktivite ve yetkinlik olarak aktarılmaktadır. Anlam karşılıklarına ilişkin bu güçlükten dolayı terimin Grekçe kullanımını tercih edilmiştir.

¹⁰⁴ Clark, S. R. L. (1975), s. 27.

olanağına sahip olanlara değil, o yarışı başarıyla tamamlayanlara çelenk verilir. (EE 1219b 10-12) *Eudaimonia* da böyle bir şeydir. Çünkü *İyi* ve güzel olan insanların değil, *İyi* eylemlerde bulunan yani onu gerçekleştiren insanların, olimpiyat yarışlarında olduğu gibi *eudaimon* oldukları söylenir. (NE 1099a 5-7)

Eudaimonia Aristoteles'e göre rastlantıya bırakılacak bir şey değildir. (1099b 20) Nasıl ki, insan amacı olan *İyi*, kişinin kendisinin gerçekleştirdiği bir eylem ise, insanın en yüksek amacı olarak tanımlanan *eudaimonia* da insanın kendisinin gerçekleştirdiği bir eylem olur. Çünkü amaç denilen şey eylemlerden ve etkinliklerden oluşur. (1098b 15 - 20) Bu nedenle *eudaimonia* olanak değil; (1101b 5 - 10) yalnızca insanın neden olduğu etkinlik ve işlevsellik olur. (EE 1219b 1 - 5)

Aristoteles neden etkin olmayı/*energeia* düşüncesini etik'in merkezine yerleştirir? Diğer bir deyişle etkin olmak neden önemlidir? Bu soruya yanıt verebilmek için kısaca etkin/aktüel varlık ile *dynamis* olan varlığın ne anlama geldiği belirtilmelidir. *Metafizik*'in IX. kitabında *energeia* sözcüğünü örnekler ile şu şekilde açıklanır.

(*Energeia*), bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olana, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur. (1048b 35-5)¹⁰⁵

Aristoteles'e göre *dynamis* halinde var olmak gerçekte var olmak değildir. Çünkü potansiyel olan varlık; var olma ihtimaline sahip olsa da olmama ihtimalini de içinde barındırır. (*Met.*1050b 10 - 15) Gerçekte var olmak ise; etkin olarak var olmak anlamına gelir. (*Fizik* 193b 5 - 7) Buna benzer bir düşünce *Metafizik*'in IX. kitabında tekrar edilir :

..tam gerçeklik olarak var olmadığı için gerçek anlamda var değildir (1047b)¹⁰⁶

Dynamis halinde var olan maddeye bu gerçekliği kazandıracak olan biçimden (*eidōs*) başkası değildir. (*DA* 412a 5 - 10) Genel anlamda *Metafizik*'te yer eden bu düşüncelerin yansımalarını etik de bulmak mümkündür.

¹⁰⁵ Arslan, A. (1996). Parantez içindeki sözcüklerde orijinal metinden yararlanılmıştır.

¹⁰⁶ Arslan, A. (1996).

Aristoteles'e göre bir kişinin bir erdeme sahip olduğunu düşünmek ile onu gerçekleştirdiğini düşünmek arasında fark vardır. Çünkü kişi bir erdeme potansiyel olarak sahip olsa da o erdemi gerçekleştirmeyebilir. (NE 1098b 30, 1099a) Nitekim adaletin bilgisine sahip olan bir kişi adaleti gerçekleştirmeyebilir. Bir şeyi potansiyel olarak bilmek ile bilinenin uygulanması arasında fark vardır. Bilgi her zaman etkin hale geçmeyebilir. Dolayısıyla erdemi bilen değil erdemi gerçekleştiren yani onu aktüel hale getiren kişi erdemli olur. (EE 1216b 20 –2 5) Aristoteles'in etikte bilgi ve onun pratiğine ilişkin yaptığı ayrıma benzer bir ayrımı *De Anima* II, I'de görmek mümkündür. Aristoteles burada iki tür etkinlikten (*entelecheia*) söz eder.

İlk etkinlik; bilgidir

İkinci etkinlik ise; *theoria* ya da bilginin/yetilerimizin uygulanmasıdır. (412a 6 - 11)

İlk etkinlik olarak uykuda olmak gösterilirken, ikinci etkinlik olarak uyanık olmak gösterilir.(DA 412a 22 - 26)

Bu örnekleri çoğaltmak olasıdır.

Ruh potansiyel olarak yaşama sahip doğal bedeninin ilk etkinliği ya da *entelechiyasıdır*.(DA 412a 28)¹⁰⁷

Ruhun var olması onun etkin olarak var olmasını gerektirmediğinden ruh bedeninin ilk etkinliği olur. İlk etkinlik çoğunlukla uyuyan hayvanlarda görülür. Düşünce sanki uyuyormuş gibidir.¹⁰⁸ İlk etkinliğin kendisi yalnızca potansiyel olandan oluşmaz o hem etkinliği hem de potansiyelliği kendi içinde barındırır. Etkin bir biçimde gramer kurallarını ilk etkinlikte kişi bilir; ancak etkin olarak onu düşünmez, yani uygulamaya geçirmez. Potansiyellik ve etkinlik'i daha rahat kavrayabilmek için M. Cohen'in verdiği örneklere bakılabilir. Buna göre;

İlk potansiyellik: Fransızca hiç bilmeyen ve bu nedenle konuşamayan çocuk dili öğrenme konusunda potansiyeldir.

İlk etkinlik (ikinci potansiyellik): Fransızca konuşmayı bilen fakat sessiz kalan yetişkin örneği ise ilk etkinliğin içindedir.

¹⁰⁷ Hamlyn, D. W. (1993).

¹⁰⁸ Sprauge, R. K. (1996) “ A Missing Middle Term: De Anima II, 2”, *Phronesis*, Vol XL I /1 s.105.

İkinci etkinlik: Fransızca bilen fakat onu aktif bir şekilde konuşan kişi örneği ise ikinci etkinlik içine girer.¹⁰⁹

Aristoteles'in hem *Nikomakhos'a Etik*'de hem *De Anima*'da gerçek etkinlik olarak ikinci etkinliği diğer bir deyişle bilginin uygulamasını/kullanımını/etkinliğini/pratiğini aldığı görülür. Önemli olan bir nesnenin bilgisine potansiyel olarak sahip olmak değildir. Çünkü, *dynamis* olan her ne ise o, doğası gereği var olma potansiyeline sahip olduğu kadar var olmama potansiyeline de sahip olabilir. (*Met.* 1050b 10 - 15) *De Anima* II I'de geçen bu ayrım *eudaimonia* için düşünüldüğünde *eudaimonianın* ikinci tür etkinlik içine girdiğini söylemek mümkün görünür. Bunun nedeni *eudaimon* olabilmek için hangi şartların gerektiğini bilmenin yeterli olmamasıdır. Gerçekte *eudaimon* olabilmek Aristoteles'e göre eylemlerin erdemlerin gerçekleştirilmesine bağlıdır.

Energeia olarak tanımlanan *eudaimonia* insan için *İyidir*. Buradan etkin olmanın insan için *İyi* olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Var olmak etkin olmayı; etkin olma ise insan için *İyi* olmayı gerekli kılmaktadır. Bu düşüncenin en güzel örneğini Aristoteles *Eudemos'a Etik* 'te şöyle dile getirir:

Bin yıl ya da daha uzun zaman hiç uyanmadan uyumak ile bir bitki olarak yaşamak arasında ne fark var? (1216a 1 - 5)

Uyurken herkes birbirine benzer, nedeni de uykunun ruhun etkin değil, edilgin olmasıdır. (1219b 15 - 20)¹¹⁰

Eudemos'a Etik'te dile getirilen bu düşüncenin benzeri *Nikomakhos'a Etik* 'de de dile getirilir.

İyi ile kötü insan uykuda pek az belli olur (bundan dolayı, yaşamın yarısında mutlu kişiler ile sefiller arasında bir fark yoktur derler; bunun da böyle olması doğaldır, çünkü uyku, ruhun erdemli ya da fena denilmesini sağlayan etkinliğine ara vermesidir. (*NE* 1102b 5 – 10)¹¹¹

Her üç alıntıda da Aristoteles uykuyu bilinçli bir etkinlikten ayırır ve bu etkinlikten yoksun olan yaşamı bitki olarak yaşamak ile bir kılar. Böyle bir düşüce,

¹⁰⁹ Cohen, M. S. "Aristotle on the soul", URL=
<<http://faculty.washington.edu/smcohen/320/psyche.htm>>, 01.04.2006.

¹¹⁰ Babür, S. (1999).

¹¹¹ Babür, S. (1998).

etkin olan yaşamın yaşanmaya değer olduğunu ve bunun bizim için *İyi* olan yaşam olduğunu gösterir. Nitekim Aristoteles *eudaimonianın* kendisini insanın işlevini ifade eden etkin akıl yaşamı olarak tanımlar. (1098a 1 - 5) Buradan hareketle *energeia İyi* ilişkisi bağlamında şunlar söylenebilir. Ruha sahip olan, sahip olmayana göre daha *İyidir*, yani yaşayanın yaşamayana, var olanın var olmayana üstünlüğü vardır¹¹² tıpkı aktüel olanın potansiyel olana önceliği bakımından üstün olması gibi (*Met.* 1049b 10 - 15). Ruh bedenden daha *İyidir*, çünkü ruh; form değil, etkinliktir.¹¹³

Aristoteles *eudaimoniayı Nikomakhos'a Etik'de energeia* olarak tanımlar. Aristoteles'e özgü olan bu terim ne anlama gelir? *Energeia* teriminin etimolojik kökenine bakıldığında; en içinde olmayı, *ergeinden* gelen *ergeia* terimi ise yapmayı ve eylemeyi ifade eder. Dolayısıyla *energeia* varlığa içkin olan aktivitenin adı olur.¹¹⁴ Ancak her eylemin *energeia* olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Hangi tür eylemin *energeiayı* tanımladığını bilebilmek için *energeia* ile *kinesis* ayrımı üzerinde durmak gerekmektedir. *Nikomakhos'a Etik'in* I. kitabında Aristoteles eylem ve amaç üzerinde durur.

Fakat amaçlar arasında belirli bir farklılık bulundu; bazı amaçlar etkinliklerin/eylemlerin (praksis) kendileri, diğer amaçlar ise onları yaratan eylemlerimizden/etkinliklerimizden ayrı eserlerdir (poiesis). (1094a 3 - 5)¹¹⁵

J. Lear'a göre Aristoteles'in amaçlara ilişkin olarak yaptığı bu ayrım aslında *energeia* ile *kinesis* arasında yaptığı ayrımdır.¹¹⁶ Burada hem *energeia* hem de *kinesis* de eylemin (*praksis*) varlığından söz edilir. Ancak Aristoteles kendi amacını kendinde taşıyan ve sınırsız olan eylem ile sınıra sahip ve başka bir amaç uğruna olan eylemi birbirinden ayırır. Kendi amacını kendinde taşıyan, başka bir şey uğruna var olmaz; bu nedenle o eksiksiz, tam ve mükemmeldir. Başka bir amaç uğruna olan eylem ise kendisi için olmadığından mükemmel olmayan diğer bir deyişle eksik olan eylem olur. Bu eylemler içinde mükemmel (*teleia*) eş deyişle tam olan *energeiayı*

¹¹² Mirus, C. V. (2004), ss. 526-528.

¹¹³ Mirus, C. V. (2004), ss. 527-528.

¹¹⁴ Erkızan, H. N., "Entelecheia ve Energeia Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar II", Felsefe Tartışmaları, Sayı: 29, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s.52.

¹¹⁵ Ross, D. (1998), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford Worlds Classic, Oxford: Oxford University Press., (Parantezler bana aittir.)

¹¹⁶ Lear, J. (1988), *The Desire To Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 158

tanımlarken, eksik mükemmel olmayan eylem ise *kinesisi* tanımlar.¹¹⁷ Dolayısıyla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında *İyilere/amaçlara* ilişkin yaptığı ayırım (yalnızca kendisi için istenen *İyi/amaç* başka şey nedeniyle istenen *İyi/amaç*) ile *Metafizik*'te *kinesis* ile *energeia* arasında yaptığı ayırım birbirleriyle ilişkilendirilebilir. Nasıl ki başka şey nedeniyle istenen *İyiler* yalnız kendisi için istenen *eudamonia/en İyi* uğruna var oluyorsa, eksik ve tamamlanmamış olan *kinesis* de mükemmel ve tam olan *energeia* uğruna var olur. *Kinesis* tamamlanmaya muhtaç olduğundan *energeiaya* doğru yol alır.

*Oluş erek içindir. Energeia bir erektir, dynamis bir erek için tasarlanmıştır. Çünkü olan her şey bir ilkeye yani ereğe yönelir. (Met. 1050b 4 - 10)*¹¹⁸

Bu temelde *kinesis energeia* için araç olur,¹¹⁹ tıpkı diğer *İyilerin eudaimonianın* kendisi için araç olması gibi. Aristoteles *Metafizik*'in 9. Kitabında bu ayırımı açık bir şekilde okuyucuya sunar.

Yalnızca ereğin kendisinde içkin bulunduğu hareket (energeiadır). Örneğin aynı zamanda hem görürüz, hem görmüşüzdür; hem tasarlarız hem tasarlamışızdır; hem düşünürüz, hem düşünmüşüzdür. Ama aynı zamanda hem öğreniyor hem de öğrenmiş, hem İyileşiyor hem de İyileşmiş olmamız mümkün değildir. Fakat aynı zamanda hem İyi yaşıyor; hem de İyi yaşamış olabiliriz; hem mutlu bir durumda bulunabilir hem de mutluluğu daha önceden tatmış olabiliriz. Böyle olmasa, zayıflamada olduğu gibi muayyen bir anda durmanın olması gerekmez mi? Ama gerçekte durma noktaları yoktur. Yaşıyoruz ve yaşamışızdır. İşte bu farklı süreçlerin bir gurubunu hareket (kinesis), diğerini ise (energeia) olarak adlandırmamız gerekir. Çünkü her (kinesis), zayıflamada olduğu gibi eksiktir. Araştırma, bina yapma bunlar (kinesis)tir ve şüphesiz eksiktirler. Çünkü aynı zamanda hem yürüyor hem de yürümüş, hem bina yapıyor, hem de bina yapmış, hem oluyor, hem

¹¹⁷ Ackrill, J. L. (1998), *Essays on Plato and Aristotle*, New York: Oxford University Press, s. 143.

¹¹⁸ Arslan, A. (1996).

¹¹⁹ Erkızan, H. N. (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, Sayı:8, s. 151.

olmuş, hem bir (*kinesisi*)¹²⁰ kabul ediyor, hem de kabul etmiş olmayız. (*Met* 1048b 23 - 35)¹²¹

Aristoteles yukarıdaki pasajda görmeyi, tasarlamayı, düşünmeyi *energeia* olarak nitelendirirken, yürümeyi ve bina yapmayı *kinesis* olarak nitelendirir. *Energeia* bağlamında düşünüldüğünde; görüyorum ile gördüm bir ve aynı anlamdadır. Çünkü görme görmüş olmayı gerektirir. Bu diğer bütün *energeia* eylemler için de geçerlidir. Ancak öğreniyorum ile öğrendim birbiriyle aynı şeyi ifade etmez. Öğrenme öğrenmiş olmayı gerekli kılmaz. Aynı durum bütün hareketler için de geçerlidir. Bir kişi bir ve aynı zamanda özdeşlik ilkesi gereği hem yürümüş hem de yürüyor olamaz. Oysa görme anlık ve tam bir etkinliktir. O nedenle hem görüyor olma hem de görmüş olmak mümkündür.¹²² Benzer bir şekilde Aristoteles *İyi* yaşıyor olmak ile *İyi* yaşamış olmayı da bir tutar, çünkü *İyi* yaşamın kendisi de kendi amacını kendinde taşıyan bir şey olarak *energeia*dır. Aristoteles'e göre *kinesis* de aslında bir tür eylem yani *energeia*dır. Ancak *kinesis* tamamlanmış değil; tamamlanmamış bir eylemdir, bu bakımdan eksiktir. (*Met.* 1066a 20 - 25)

Energeia kinesis arasındaki ayrım açıklığa kavuşturulduktan sonra, Aristoteles'in neden *eudaimonianın* kendisini *kinesis* olarak değil de, *energeia* olarak tanımladığının farkına varmak daha kolay olur. *Eudaimonia kinesis* olamaz. Çünkü *eudaimonianın* kendisi *kinesisin* aksine kendisi amaç olan bir şey olarak tam, mükemmel ve en tercihe değer olandır. Diğer bir deyişle eksik olan *kinesisin* tam olan *eudaimonia* olarak düşünülmesi doğru değildir. Öte yandan Aristoteles insan için *İyi* olan yaşamın kendisini her ne kadar *energeia* olarak tanımlasa da, insansal düşüncede *energeia* ile *kinesis* birlikte gider. Düşünme edimi *energeia*dır; fakat insansal düşüncenin konusu Tanrısal düşüncenin aksine daima bileşik ve sınırsız olduğundan *kinesisi* de diğer bir deyişle potansiyelliği de kendinde taşır.¹²³ Bu nedenden ötürüdür ki insanın *ergonu*, *İyisi* söz konusu olduğunda *kinesisten* ayrı bir *energeia* mümkün olmaz. *Eudaimonia*'nın özelliği *energeia* 'nın özelliği olduğundan *eudaimonia energeia* olur. Aristoteles'e göre hayvanlar çocuklar da diğer tüm

¹²⁰ Arslan A. (1996). (Parantezler bana aittir.)

¹²¹ Arslan A. (1996).

¹²² Ackrill, J.L. (1998), s. 144.

¹²³ Erkızan, H.N. (2000), "Aristoteles'te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 7, ss. 89 – 105.

insanlar gibi doğaları gereği *kinesise* sahip olsalar da *eudaimon* olamazlar. (NE 1100a 1 - 5) Çünkü *energeia* olarak *eudaimon* kendi amacını kendi içinde taşıyan ve varlığa içkin olan amacı gerektirir.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında sırasıyla *telosla*, *eudaimonia* ile, *ergonla* ilişkilendirilen *İyi* düşüncesi daha sonra *energeia* düşüncesi ile birleştirilir. Dolayısıyla içkin aktiviteyi tanımlayan *energeia* teriminin sözü edilen tüm kavramlarla içsel bir bağ taşıdığı görülür. Aristoteles'in etiğinde *energeia* terimi, *eudaimonia* ile olan yolculuğunda çok merkezi bir rol üstlenir. Terimin merkezi bir yere sahip olduğunun kanıtı olarak *eudaimonianın* tanımı gösterilebilir.

Eudaimonia ruhun erdeme uygun etkinliğidir. (1098a 16 - 18)¹²⁴

Burada *eudaimonianın* hangi erdeme uygun etkinlik olduğu en azından şimdilik önemli değildir. Önemli olan hangi tür erdem olursa olsun onun gerçekleştirilmesi gerekliliğidir. *Eudaimonia* aktivitenin kendisinden başka bir şey olmamaktadır. Aristoteles'in etiğine damgasını vuran bu düşünce onu Hristiyan etik anlayışlarından da ayırmaktadır. Çünkü Hristiyan bakış açısında Aristoteles'in düşüncesinin tersine eylemden sonuçtan çok niyete vurgu yapılır ve göz önünde tutulan daha çok kişinin *İyi* bir kalbe sahip olması ile *İyi* eylemler yapmaya niyetlenmesidir. Aristoteles'in etiğinde dış şartlar ve birtakım talihsizlikler *İyi yaşamı* etkilerken, Hristiyanlığın bakış açısında talihsizliklerin ortaya çıkardığı engeller ölümden sonraki yaşam düşüncesiyle aşılmaya çalışılır. Bu anlayış ile birlikte Antik Yunanda var olan erdem düşüncesi Hristiyanlık temelinde farklı bir boyut kazanır. Çünkü Hristiyanlığa gelindiğinde erdem artık bir şeyi yapmada mükemmel olmayı değil, ruhun içindeki niteliğini göstermesiyle ölümden sonraki *İyi yaşamı* güvence altına almayı hedefleyen bir bakış açısı/anlayış olur. Oysa Aristoteles'te *İyi yaşamı* oluşturan güç; *İyi* bir ruha sahip olma değil, erdemli bir şekilde eylemektir/davranmaktır. Çünkü gerçek *eudaimonianın* peşinden koşma erdemli ve etkin olan yaşamla aynı şeyi dile getirir. Erdemli yaşam ise; insanın kendi doğasını gerçekleştirdiği yaşamdan başka bir şey olmamaktadır.¹²⁵

¹²⁴ Rackham, H. (1956).

¹²⁵ Lear, J. (1988), ss. 151-156.

I. 6 İYİ YAŞAMDA TALİHİN ROLÜ

İyi bir yaşamın olanaklılığının insanın kendi eylem ve etkinliklerine dayandığını ifade eden Aristoteles, *İyi* bir yaşamda talihin rolünü yadsımaz. *Energieia* olarak tanımlanan *eudaimonia* için dış şartların ya da talihin önemi nedir? Bu bölümde talihin söz konusu edilen yaşamı hangi oranda etkilediği tartışılacaktır.

Aristoteles *İyi* bir yaşamda talihin (*tuche*) rolünü tartışmadan önce *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında *İyileri* üçe ayırır. Bunlar;

-Dışsal *İyiler*¹²⁶

-Bedenin *İyileri*

-Ruhun *İyileridir*. (1098b 10 - 15)

Aristoteles'e göre gerçek anlamda *İyiler* ruhun *İyileridir* ve bunun içine eylemlerimiz ve ruhun işlevlerini kendi kapasitelerini gerçekleştirme girer. Zira bu düşünce etkin bir yaşamı ifade eden *eudaimonianın* tanımına da uygun düşmektedir. (NE 1098b 15 - 20). Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te yaptığı ayrıma benzer bir ayrımı *Eudemos'a Etik*'te de yapar. Bu ayrıma göre *İyiler* ikiye ayrılır; kimileri ruhun içinde, kimileri ise ruhun dışındadır. Ruhun içinde olan *İyiler* arasında; akli başındalık (*phronesis*), erdem (*arete*) ve haz (*hedone*) vardır. (EE 1218b 30 - 35) Aristoteles *İyileri* genel anlamda insanın gerçekleştirdiği ve insanın dışında gelişen *İyiler* olmak üzere ayırdıktan sonra, bunlardan I. kitabın sonlarına doğru ikinci gruptaki *İyiler* üzerinde durur. Şüphesiz ki Aristoteles'e göre aslolan *İyiler* insanın kendisinin gerçekleştirdikleridir. Ancak dışsal *İyilerin* gerekliliği de yadsınamaz. Dolayısıyla Aristoteles *eudaimonianın* kendisini her ne kadar *İyi* etkinliklerde bulunmakla bir tutsa da (EE 1219a 25 - 35 1219 5), *İyi* bir yaşamın dış *İyileri* gerektirdiği belirtir. (NE 1099a 25 - 30) Peki dış *İyiler* denilen *İyiler* hangileridir?

(Ruhun ve bedeninin *İyileri içseldir. Soylu bir doğum, arkadaşlar, para ve onur dışsaldır*). (Ret. 1360b 23 - 25)¹²⁷

¹²⁶ Dışsal iyilerden kasıt insanın kendisi dışında gerçekleşen olaylardır.

¹²⁷ Doğan, M. H. (1995), *Aristoteles: Retorik*, İstanbul: YKY.

Bu dışsal *İyiler*den biri olan soylu doğum; yalnızca bir canlıyı dünyaya getiren anne ve babanın özgür yurttaşlar olduğunu değil, aynı zamanda soyun kurucularının da seçkin kişiler olduğunu gösterir. (*Ret.* 1360b 30 - 35)

Dış *İyiler İyi* bir yaşamda neden gerekli olur? Aristoteles'e göre kişiler yaşamlarını sürdürebilmek için bazı dışsal şartlara gereksinim duyarlar. *İyi* yaşam için yeterli derecede destek sağlanmazsa *İyi* eylemlerin gerçekleştirilmesi söz konusu olamaz. Dışsal *İyiler* olarak sayılan soyluluktan, *İyi* çocuklardan ve güzellikten mahrum olmak *İyi* yaşamın kendisini olumsuz yönde etkiler. (1099b 30 - 1)

Nitekim çok çirkin olan, İyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri pek mutlu olmaz; çok kötü çocukları ya da dostları olan ise ya da İyi dostları olduğu halde onların ölümlerini gören, daha az mutlu olur herhalde. (1099b 1 - 5)¹²⁸

Böylelikle *eudamonia*'nın dış *İyileri* gerektirdiği görünmektedir. Aksi takdirde *eudaimonia* ya da *İyi* etkinliğin gerçekleşmesi dış *İyilerin* yoksunluğu durumunda kesintiye uğrayabilir. Bu nedenden ötürüdür ki, Aristoteles *İyi* bir yaşamda dış *İyilerin* var olması gerektiğini ileri sürer. Ancak bu düşünce, *eudaimonianın* kimileri tarafından talihlilikle kimileri tarafından da erdemle bir tutulmasına neden olur. (*NE* 1099b 5).

Peki Aristoteles'in *İyi* bir yaşamda dış *İyilerin* var olması gerektiğini ileri sürmesi *eudaimoniayı* talihlilikle eş tutması anlamına gelir mi? Bu soruya yanıt vermeden önce dış *İyilerle* ilgili olarak iki farklı düşüncenin olduğunu belirtmek uygun olur. Buna göre;

- 1- Talihin insan yaşamında çok önemli olduğunu söylemenin ötesinde *İyi* yaşamın talihli yaşam ile eş olduğunu,
- 2- Talihin insan yaşamında hiçbir gücü olmadığını, *İyi* durumda olan insanın ne olursa olsun dış şartlardan ya da bazı talihsizliklerden etkilenmeyeceğini ifade eder.

İlk düşünce *İyi* yaşamın insanın yapıp etmeleriyle ilgili olmadığını aksine böyle bir yaşamı insanlara Tanrının hediye ettiğini kabul ederken, diğer düşünce *eudaimonia* için *İyi* durumda olmanın yeterli olduğunu kabul eder. Nussbaum'a göre Aristoteles

¹²⁸ Babür, S. (1998).

*orta olmaktan oldukça uzak olan bu iki ayrı bakış açısını uzlaştırmaya çalışır.*¹²⁹ Aristoteles'e göre *İyi* yaşam tamamıyla talihliliğe/talihe bağlı bir yaşam olarak düşünülemez. Talihliliğin iyi bir yaşam olduğunun kabul edilmesi birçoklarının umutsuz bir şekilde beklemesi anlamına gelir. Çünkü talihin (*tuche*) egemen olduğu yerde insanın eylem ve çabalarından söz etmek mümkün olmaz. (*EE* 1215a 10 - 15) Buradan *eudaimonianın* Aristoteles'in düşüncesinde talihlilik ile eş tutulmadığı sonucu çıkmaktadır. *İyi* bir yaşam rastlantısal olmayandır; (*NE* 1099b 20) o; bunun tersine varlığın amacını kendinde taşıyan insanın kendi *İyisini* gerçekleştirmesinin adı olur. Görüldüğü gibi Aristoteles yukarıda talihle ilgili sözü edilen anlayışlarından ilkinin – talih (*tuche*) Tanrının bir armağanı olarak *eudaimonianın* kendisidir düşüncesini- reddeder. Ancak Aristoteles her ne kadar *eudaimoniayı* bir etkinlik (*energeia*), uyanıklık hali olarak tanımlasa da dış şartlara gereksinim duyar. Diğer bir deyişle *eudaimonianın* talihlilik olarak tanımlanmaması onun dış şartlara ihtiyaç duyduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla baştaki soruya dönüldüğünde denilebilir ki; dış *İyilerin* gerekliliği *eudaimonianın* talihlilikle eş tutulması anlamına gelmez.

Aristoteles *eudaimonianın* talihlilik ile tanımlanamayacağını ifade ettikten sonra talih (*tuche*) ya da şansın *eudaimonia* ile ilişkisini araştırır. Talihin (*tuche*) *İyi* bir yaşama etkisi ne olabilir? Şans teorisyenleri talihin insan yaşamını belirlediği tezini öne sürerken acaba ne kadar haklılardı? Aristoteles'e göre dış *İyiler* şüphesiz ki gereklidir. Aristoteles bu düşüncesini hem *Nikomokhos'a Etik*'in hem de *Eudemos'a Etik*'in birçok yerinde birçok defa dile getirir.

Nitekim engellenmiş hiçbir etkinlik tam değildir, oysa mutluluk tam/mükemmel şeylerden. Bunun için mutlu kişi bunlarda engellenmemek amacıyla, bedendeki İyilere, dışa ait ve talihe ait İyilere gereksinim duyar. Kişi İyi olduğu sürece, o tekerlek altına girse bile, en büyük talihsizliklere düşse bile mutludur, diyenler ya isteyerek ya da istemeden anlamsız bir şeyler söylüyor. Sonra mutluluk talihe gereksinim duyduğu için kimine göre talih açıklığı ile mutluluk aynı şey; oysa bu doğru değil, çünkü talih

¹²⁹ Nussbaum, M. C. (2000), s.

açıklığı da aşırı ise engelleyici olduğundan ötürü , herhalde mutluluğu talih açıklığı diye adlandırmak haksızlık (1153b 15 - 25)¹³⁰

Alıntıdan hareketle *İyi* bir yaşamın gerçekleşmesinde dış şartların varlığının çok önemli olduğu söylenebilir. Dış şartlar *İyi* yaşamın gerçekleşmesi ya da *İyi* etkinlik için hazırlık oluşturur. Örneğin atletizmde bir koşucunun etkin olabilmesi için dış şartların sağlanması gerekir. Dış şartlar sağlanmadığı takdirde, koşucu ne kadar *İyi* koşucu olursa olsun koşma etkinliğini gerçekleştiremez. Koşucunun birtakım dış engellerle karşılaşması, erdemli etkinliği gerçekleştirmesine engel olacağından övgüyle değil, üzüntüyle karşılaşılır. Dolayısıyla denilebilir ki *energeia* *İyi* şartlardan sonra gelir. Diğer bir deyişle dış şartlar olmadan Aristoteles'in deyişimiyle tamamlanmışlıktan söz edilemez. Tıpkı sahnede görünme şansını bir türlü yakalayamamış çok yetenekli bir tiyatro oyuncusunun başka bir işle uğraşmak zorunda kalması gibi.¹³¹ Dış şartların kendisi nasıl ki *İyi* yaşam için etkiye sahipse, *İyi* eylemin gerçekleştirilmesi de *İyi* yaşam için dış şartlar kadar hatta ondan daha fazla etkiye sahiptir. Aristoteles bunu şöyle dile getirir:

Mutluluk daha önce de ifade ettiğimiz gibi hem erdem mükemmelliğini hem de yaşamın mükemmelliğini (kai aretes teleias kai bion teleion) gerektirir. (NE 1100a 5 - 7)¹³²

Cümlelerin devamında Aristoteles tarihten bir örnek verir. Bir zamanlar en parlak dönemini yaşayan Priamos ünlü Troya Savaşında oğlunu kaybeder. Büyük bir talihsizlik yaşayan Priamos'un böyle bir durum karşısında *eudaimon* olabilmesi oldukça güçtür. Peki bu durumda insan yaşadığı sürece hiç mi *eudaimon* olmaz? İnsan ne zaman *eudaimon* olur, ölünce mi? Aristoteles *eudaimonianın* etkinlik olduğunu söyleyenler için öldükten sonra *İyi* yaşamdan söz etmenin saçmalık olacağını dile getirir. (1100a 5 - 15) Bir insanın *eudaimon* olduğu zaman değil de, öldükten sonra *eudaimon* olduğunu kabul etmek doğru olmaz. (1100b 35 - 2) Bu nedenle *eudaimonianın* insan öldükten sonra değil, yaşarken gerçekleştiği söylenir.

Aristoteles insan yaşamını kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz yönde etkileyen talih durumlarının insanı mutlu ya da mutsuz olarak belirleyemeyeceğini

¹³⁰ Babür, S. (1998). (Parantez bana aittir.).

¹³¹ Nussbaum , M.C. (2000), s. 324.

¹³² Rackham, H. (1956).

söyler. Çünkü talih durumlarına bakarak bir insanı mutlu ya da mutsuz olarak nitелеmek, *eudaimonianın* kendisini değişen talih durumları gibi bukalemuna benzetmekten başka bir şey olmaz. (1100b 5 - 8) Oysa *eudaimonia* yaşam boyu süren bir etkinliktir. Öte yandan *eudaimon* olmak yada olmamak ne kadar dış *İyileri* gerektirse gerektirsin, tamamıyla talihe bağlı değildir. Çünkü *eudaimonia* diğer bir deyişle insansal *İyi* için asıl önemli olan şey; erdeme uygun etkinliklerin gerçekleştirilmesidir. (1100b 5 – 10) Aristoteles her ne kadar *İyi* bir yaşamda talih rolünü yadsımasa da *İyi* yaşamın merkezine etkinlik düşüncesini yerleştirir. Küçük talihsizlikler Aristoteles'e göre *İyi* yaşamın yönünü değiştirmezlerken, yalnızca büyük talihsizlikler *İyi* yaşamın yönünü değiştirebilirler. Çünkü ancak büyük talihsizlikler çok büyük acı getirip, *İyi* etkinliklerin gerçekleştirilmesine engel olurlar. (NE 1100b 15 - 30) O halde; *İyi* kişi, küçük sayılabilecek türden talihsizliklere onurlu bir şekilde katlanmalıdır.

tıpkı İyi kumandanın bulunduğu ordugahı savaşa en uygun şekilde kullanması, İyi ayakkabıcının da ona verilen derilerden en İyi ayakkabıyı yapması gibi, tüm öteki sanatçıların da. (1101a 3 - 4)¹³³

Eudaimon olan kişi talih cilvelerine bakarak kılıktan kılığa girip değişen kişi değildir. Dolayısıyla erdeme uygun etkinlikte bulunan ve dış *İyilere* de yeteri derecede sahip olan birisinin *İyi* bir yaşamı gerçekleştirme için hiçbir engeli yoktur. (1101a 5 - 15)

Aristoteles *Eudemos'a Etik*'in VIII. kitabında talih (*tuche*) ile akıl ilişkisini ele alır. Kimi insanlar talihli olduklarından ya da şansları yaver gittiğinden başarılı olurlar. Ancak talihli kişilerin başarılı olmalarının nedeni akıl değildir. Aklı başında olan kişilerin başarılı olmalarının nedeni ise; akıldır ve bu kişiler neden başarılı olduklarının da farkındadırlar. Oysa talihli kişiler Aristoteles'e göre neden başarılı olduklarını dahi bilmezler. (1247a 1 – 15) Çünkü başarının kaynağı insanın kendisi değildir; başarı dışardan gelir. Bu nedenden ötürüdür ki; talihli olma zarın atılışına benzer; kimilerine zar hiç gelmezken, kimileri zarı hep elinde tutuyormuş gibidir. Bu durum yeterli bir donanıma sahip olmayan teknenin kendisi nedeniyle değil de *İyi* bir dümenciye sahip olması nedeniyle *İyi* talihli bir yolculuk yapmasına benzer. (EE

¹³³ Babür, S. (1998).

1247a 20 - 25) Aristoteles tüm söylemlerinde talih ile birlikte gelen dış *İyilerin* gerçekte asıl anlamda *İyiler* olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü dış *İyiler* ya da talih insanın kendisinin neden olduğu bir eylemin dışındadır. Talihle elde edilen başarıda insan eylemlerinin, çabalarının hiçbir rolü olmadığından, Aristoteles insan yaşamında talihe insan eylemleri oranında yer vermez. Aslolan etkinliğin kendisi olmak durumundadır. Nitekim *eudaimonia* da bundan başka bir şey değildir. İnsanın *ergonunun* eş deyişle düşünce etkinliğinin egemen/etkin olduğu yerde talihin etkisi yok denecek kadar az olur. Tam tersi de düşünülebilir ki o da; talihin egemen olduğu yerde insanın düşünme etkinliğinin yok denecek kadar az olması olur. (EE 1247b 25 - 35) Aristoteles VIII. kitapta talih ile aklın nasıl ters yönde bir ilişki içinde olduğunu bu şekilde dile getirir. Bu tartışmadan sonra Aristoteles VIII. kitabın sonlarına doğru iki tür talihlilikten söz eder :

1. Tanrıca (Tanrı aracılığıyla) sürekli talihli olmak
2. Sezgisine aykırı olarak ara sıra talihli olmak .(EE 1248b 3 - 7)

Aristoteles her iki talihliliğin ortak özelliği olarak uslamlamanın olmamasını göstererek talih konusunu sonlandırır. Talih kavramını Aristoteles *Eudemos'a Etik*'tekine benzer bir şekilde *Fizik*'in II. kitabında da ele alır. Tercih etmenin/tercihin gerçekleştiği yerde şansın etkin olması düşünülemez. Çünkü tercih talihin aksine düşünceden ayrı var olamaz. (*Fizik* 197a 3 - 7)

Talihin akla aykırı bir şey olduğu görüşü de yerinde, çünkü akıl ya her zaman olanlarla ya da çoğu kez olanlarla ilgili, oysa talih bunların dışında oluşan nesnelere. (*Fizik* 197a 17 – 20)¹³⁴

Aristoteles'in bu eserinde talihe ilişkin dile getirdiği düşünceler görüldüğü gibi *Eudemos'a Etik*teki düşüncelerden hiç de ayrı değildir.

Sonuç olarak Aristoteles *İyi* yaşamı talihlilik olarak ele alan bakış açısı ile *İyi* yaşamı talihten tamamen bağımsız olarak ele alan bakış açısını birleştirir. Kısaca şöyle dile getirilebilir;

- Eudaimonia* aktüel etkinliğin tamamlanmasının adıdır
- İnsansal etkinlik şansın çeşitli formları tarafından engellenir.

¹³⁴ Babür, S. (2001).

Aristoteles'in argümanı işte bu iki düşüncenin kombinasyonunu oluşturur. Dış şartların *İyi* yaşamı etkilemesinden ötürü Nussbaum Aristoteles'te *İyinin* kırılabilirliğinden söz eder. Karakter durumları dışsal etkilere, etkilenimlere açıktır ki bu *İyinin* ya da *İyi* bir yaşamın kırılabilirliğini gösterir. Çünkü *İyi* bir yaşam başa gelen kötü bir olaydan başka bir deyişle talihsizlikten etkilenebilir ve bu yaşamın *İyi* bir şekilde sürmesi insanın elinde olmaksızın engellenebilir. Oysa talihin *İyi* bir yaşamda ciddi bir etkiye sahip olduğunu yadsıyanlar, insan yaşamını kırılabilir olarak nitelendiremezler.¹³⁵ Özetle, Aristoteles *İyi* bir yaşamı insan çabalarına ve etkinliklerine bağlasa da, insan çabasını kendi başına yeterli bulmaz. Erdeme uygun etkinliklerin yerine getirilmesi için öncelikle dış şartların sağlanması gerekmektedir.

¹³⁵ Nussbaum, (2000), s. 322.

II. BÖLÜM: İNSAN VE ERDEM ÜZERİNE

II. 1 ERDEM ETİĞİNE GİRİŞ

İlkçağ'ın önemli düşünürlerinden olan Platon'un ve özellikle Aristoteles'in erdem etiği olarak adlandırılan etik anlayışı bu alana ilişkin yapılan tartışmalarda bugünde çok önemli bir yere sahiptir. İkinci bölümün ana konusu olarak filozofun erdem öğretisi açıklanmayı beklerken önce günümüzde hala bu konu üzerine devam etmekte olan tartışmalara kısaca yer verelim.

1958 yılında “Modern Moral Philosophy” adlı makalesiyle bu tartışmaların başlatıcısı olarak kabul edilen Elizabeth Anscombe, bu yazıyla modern felsefede etiğin hukuki açıdan ele alınmasıyla ilgili zihinsel düşünceyi tümüyle eleştirir. Anscombe'a göre modern felsefenin etik anlayışıyla, Aristoteles'in etik anlayışı arasındaki ayrılığı oluşturan unsur etiğin hukuki açıdan kavranımıdır.¹³⁶ Bu ayrım nedeniyle Aristoteles'in etiğini okuyanlar ile modern ahlak felsefesini okuyanlar arasında büyük anlaşmazlıkların olduğu görülür. Bu zıtlıkların daha kolay bir şekilde anlaşılabilmesi için modern felsefenin kullandığı kavramların tarihçesi üzerinde durmak yeterli olabilir.

Modern felsefenin kullandığı kavramların başlıcaları şunlardır:

1. Gereklilik (*should*)
2. Gereksinim (*need*)
3. Ödev (*ought*)

Her üç terim de daha çok *İyi* ve *kötü* kavramlarıyla ilişkili bir biçimde kullanılır. Sözelimi makine yağa gereksinim duyar bu gereksinim nedeniyle makine yağlanmalıdır, yağlanmazsa makine için *kötü* olur. Gerçekte sıradan gibi görünen bu terimler ilgili durumlarda hukuki açıdan zorunlu kılma (*obliged*), engel olma, sınırlama (*bound*); ve gerekli kılma ile benzer anlam taşırlar.

¹³⁶ Athanassoulis, N., “Changing Modern Moral Philosophy: Anscombe, Williams and MacIntyre”, *Virtue Ethics*, http://www.iep.utm.es/v/virtue_ethics, 30.06.2006.

Anscombe ünlü makalesinde etiğin hukuksal olarak kavranımının nasıl gerçekleştiği sorusuna yanıt arar. Ona göre bu sorunun yanıtını tarihe bakarak bulmak mümkündür.

Yüzyıllar boyu egemen olan Hıristiyanlık düşüncesinin bir sonucu olarak sınırlanma engellenme gibi kavramlar düşüncelerimizi ve buna bağlı olarak da dilimizi yani kullana geldiğimiz kelimeleri değiştirdi. Hıristiyanlığın egemenliğini sürdürdüğü bu çağlarda Tanrı inancıyla birlikte Tanrısal hukuk idesi ortaya çıktı. Nitekim Tanrıya inanmadan Tanrısal hukuku varsaymak bile olası görünemezdi. Protestanların Reformasyon hareketleriyle birlikte Hıristiyanlık dolayısıyla Tanrısal hukuk anlayışı eski gücünü yitirdi. Bu gelişmeler gittikçe gücünü kaybeden Tanrısal hukuk düşüncesinin yerini zamanla doğal hukuk anlayışına bırakması ile sonuçlanır Tanrısal hukuk anlayışından vazgeçme benzer bir deyişle hukukun sekülerleşmesi, insanların yaşattıkları dile de yansır. Böylelikle Ortaçağ'da Tanrısal hukuka zorunlu bir şekilde itaat etme düşüncesi, modern çağda karşımıza Tanrı kavramı çıkartılarak *kurallara uyulmalı, uymalısın* şeklinde kılık değiştirmiş bir biçimde çıkar. Zorunluluk düşüncesi modern çağda Ortaçağda olduğu gibi hala devam etmekte; ancak bu düşünce biraz daha yumuşatılmaktadır. Denilebilir ki; etik'in Tanrısal hukuki kavranımındaki zorunluluk düşüncesi Tanrısal bir yasa koyucu olmaksızın yalnızca etik'in hukuki kavranımı boyutunda sürdürülmeye çalışılmıştır.

Ortaçağda hüküm süren katı zorunluluk (*obliged*) modern çağda kendisini dil aracılığıyla *ought* kelimesiyle var etmeyi tercih eder. Anscombe dilde gözlemlenen bu gelişmenin kendisini yeterli bulmaz. Ona göre kesinlikten (*is*) meli malı'ya (*ought*) geçiş hiç de problemsiz değildir. Hume ve benzer düşünürlerin ileri sürdükleri gibi bir eylemin ahlaki olarak yapılması düşüncesi gerçekte hiçbir içeriğe sahip değildir. Bu düşünce çerçevesinde Anscombe etiğin hukuki kavranımı olmadan da yapılabileceğini ileri sürer.¹³⁷ Anscombe'in Modern felsefeye yönelttiği en önemli eleştiriyi de bu nokta oluşturur. Etiğin hukuki kavranımı zorunluluk ve ödev ile yakından ilgilidir. Katı kurallar zorunluluk düşüncesi üzerinde temellenir ki bu da modernitedeki anlamsızlıktır. Modern felsefede olduğu gibi bir kural koyucunun

¹³⁷ Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol.33, No.124, Jan. 1.

varlığını kabul etmeden kuralların varlığını kabul etme hiçbir anlam ifade etmez.¹³⁸ Oysaki etiğin Tanrısal hukuki kavranımı yasa koyucunun varlığını gerekli kılar. Görüldüğü gibi Hıristiyanlık'ın etkisini kaybetmesiyle kavramların içerikleri boşaltılmıştır. Anscombe sözü edilen makalede yalnızca Kant, Hume gibi filozofların etik'in hukuki kavranımına yönelik düşüncelerini eleştirmekle kalmaz aynı zamanda, Modern İngiliz Ahlak Felsefesinde Sidgwick'in niyetin tanımıyla ilgili görüşlerini de eleştirir. Sidgwick'e göre; eylemde bulunacak olan bir kişi gerçekleştireceği eylemin kötü bir sonuç doğuracağını önceden tahmin edemezse yaptığı eylemden ötürü sorumlu tutulmaz. Burada önemli olan niyettir. Anscombe Aristoteles'te olduğu gibi *İyi* eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olan bir kimsenin kötü eylemlerinin sonuçlarından da sorumlu olması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Anscombe açısından Sidgwick'in bu iddiası kabul edilemez. Anscombe aynı zamanda Sidgwick'in öğretisine zıt bir şekilde bir eylemi sorumluluk ya da ödev duygusuyla yerine getirme ile kendisi için gerçekleştirme arasında fark olduğunu ifade eder. Bu düşünce de Kant'a ve Modern İngiliz Ahlak felsefesine yöneltilen diğer önemli eleştirilerden biri olarak görülebilir.

Anscombe'in Modern Ahlak felsefesine yönelik eleştirilerini iki temel anlayış etrafında toplamak mümkündür.

1. Zorunluluk düşüncesini temel alıp etik'in hukuki kavranımı sonucunu doğurması bakımından ödev ya da yükümlülük ahlakına yöneltilen eleştiriler
2. Sonuççu ahlak öğretilerine getirilen eleştiriler

Anscombe'a göre Modern ahlak felsefesindeki ödev ahlakı kadar sonuççu ahlak öğretileri de problemlidir. Çünkü Sonuççu ahlak öğretileri de Tanrısal hukuku ya da etik'in hukuki kavranımını kabul eden anlayışlar gibi etik alanda birtakım sınır çizgileri kabul eder. İster Aristotelian bir bakış açısına, isterse de Tanrısal hukuk düşüncesine sahip bir anlayış söz konusu olsun sınır çizgilerini kabul eden bir etik anlayışına göre hareket etmenin ve bu metodun eylemleri belirlemesine izin vermenin kendisini Anscombe safsata olarak nitelendirir. Çünkü böyle bir metot dairesel kısır bir döngüden oluşur ki, o dairenin dışına çıkmaya hiçbir zaman izin vermez. Böyle bir etik anlayışındaki sınır çizgilerine uygun standartları ya da hukuku

¹³⁸ Athanassoulis Nafsika, "Virtue Ethics" URL= >http://www.iep.utm.es/v/virtue_ethics>, 30.06.2006

belirleyen unsur nedir? Bu standartların belirlenimi toplum ile olur. Anscombe'a göre toplum tarafından oluşturulan geleneksel anlayışların *İyi* ya da uygun olması ise çok küçük bir olasılık taşır. Eylemler için birtakım normlar aramak aslında hukukun doğasını, yani evrenin yasa koyucusunu aramakla aynı anlama gelir. Fakat bu tarz bir yaklaşımın *İyi* sonuçlar vermesi hukukun doğasına göre birinin (güçlü olanın) zayıf olanı yemesi nedeniyle mümkün görünmez. İnsan eylemlerine bir sınır getirmesi ve bunun hukuki bir zeminde temellenmesi anlayışları nedeniyle Anscombe sonuççu etik anlayışını hiçbir derinliği olmayan, sığ, yüzeysel bir felsefe olarak değerlendirir.

139

Peki Anscombe çözümü nerede bulur? Anscombe çözüm yolu olarak Aristoteles'in erdem etiğine geri dönmeyi teklif eder. Ancak böylelikle yani Aristoteles'in erdem etiğine dönüldüğü takdirde etik'in hukuki kavranımına gerek olmayacaktır. Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi bir insanın insan olarak *İyi* olması kendini gerçekleştirmesine ve *İyi* eylemlerde bulunmasına bağlıdır. Kendini gerçekleştirmek isteyen bir kişi zaten mümkün olduğunca *İyi* eylemlerde bulunur. Kişi bu eylemleri de zorunluluktan, hukuksal açıdan bir yaptırım olacağından değil, yalnızca kendisi için gerçekleştirir. İnsan doğasının yeşermesi erdemli eylemlerde bulunmaya bağlı olmaktadır.¹⁴⁰ Anscombe 'a göre Modern ahlak felsefesindeki boşluk ancak Aristoteles'teki *karakter, erdem, İyi yaşama, kendini gerçekleştirme ve yeşerme* kavramlarına geri dönüş yapmakla doldurulabilir.¹⁴¹

Antikçağ'ın, Ortaçağ'ın ve Modern Çağ'ın adil olmayan eyleme yönelik bakış açısı kıyaslandığında Anscombe'ın erdem etiğine dönüş önerisinin daha haklı olduğu görülür. Tanrısal hukuk düşüncesine sahip olan biri için adil olmayan bir eylemde bulunma yasaklanmıştır çünkü bu tür bir eylem hiç kimsenin kazancına olmaz. Hıristiyanlıkta ise öte dünya, ödül ve ceza düşüncesine olan inancın etkisiyle adil olmayan eylemlerden kaçma vardır. Antik Yunan düşüncesinde ise adil olmayan eylemlerde bulunma kişinin *İyi* eylemlerle kendini gerçekleştirmesine engel olduğundan tercih edilmez.¹⁴²

¹³⁹ Anscombe, G. E. M. (1958).ss. 7-11

¹⁴⁰ Anscombe, G. E. M. (1958), s. 15

¹⁴¹ Athanassoulis Nafsika, "Virtue Ethics" URL= >http://www.iep.utm.es/v/virtue_ethics>, 30.06.2006

¹⁴² Anscombe, G. E. M. (1958), s.

Sonuç olarak; 1958 yılında “Modern Moral Philosophy” adlı makaleyle değişmez, evrensel olarak kabul edilen katı kuralların inanılabilirliğini sarsan Anscombe yalnızca erdem etiğine yönelik ilgiyi artırmakla kalmayıp, modern felsefenin kendi teorilerini yeniden gözden geçirmesine neden olmuş ve birçok düşünürü erdem etiğine dönme yönünde etkilemiştir.¹⁴³ Bu düşünürler arasında MacIntyre, Williams, Slote, Stocker, Taylor gibi ünlü isimler yer alır. Bu isimlerden biri olan MacIntyre 1981 yılında *Erdem Peşinde (After Virtue)* adlı eseriyle Anscombe’ın yaptığı çağrıya benzer bir çağrıda bulunur.¹⁴⁴ Onun görüşleri erdem etiğine ilgiyi artıracak yönde rol oynar. Öncelikli olarak erdemlerin tanımlarına değinen kitap gerçekte erdemlerin anlaşılabilirliğini içinde bulunulan sosyal koşullara bağlar.¹⁴⁵ Sözelimi homerik dönemdeki erdemleri anlamak için o erdemlerin Grek toplumundaki sosyal rolüne bakmak gerekir.¹⁴⁶ Günümüzde modernitenin getirdiği bir sonuç olarak ahlak kuralları doğmuş oldukları gelenekten, sosyal bağlamlarından koparılmış ve kullana geldiğimiz kavramların içi boşaltılmıştır. Erdemleri, ahlakı ne siyasetten ne de tarihten, toplumdan ayrı düşünmemek gerekir.¹⁴⁷ MacIntyre’in modern ahlak felsefesinde eleştirdiği noktalardan biri budur.

MacIntyre’a göre modern görüşte erdemlerin temellendirilmesi gelenekten bağımsız bir biçimde önceden belirlenmiş birtakım ilke ve kurallara dayanır. Sosyal siferden bağımsız bir şekilde ilke ve kuralların sorunlu hale geldiği noktada erdemlerin temellendirilmesi sorunlu hale gelir. Modernizm de ahlaklılığa rasyonel bir temel bulmaya çalışırken, kurallar ahlaksal yaşamın ana kavramları haline gelir. Modernliğin ahlakı tikel olandan bağımsız olarak rasyonel çerçeveye oturtma çabası MacIntyre’ a göre bir yanılsamadır. Önceden kabul edilen birtakım evrensel ilke ve kuralların her bir ahlaki duruma uygulanabilir olma yanılgısı; ahlaki buyruklar ile insan doğasının gerçekleri arasındaki bağı görmezden gelir. Katı kurallar açısından moderniteyi eleştiren MacIntyre Aristoteles’in erdem etik’inde kuralların rutin bir biçimde uygulanmasının söz konusu olmadığını ifade eder. Erdemler bilinçli

¹⁴³ Athanassoulis, Nafsika “Virtue in Deontology and Consequentialism”, URL=>http://www.iep.utm.edu/v/virtue_ethics,> , 30.06.2006.

¹⁴⁴ Yazıcı, S., (2003), “Erdem Ahlakı: Son Dönem Tartışmalara İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 30, İstanbul:Boğaziçi üniversitesi yay., ss. 7 – 8.

¹⁴⁵ Athanassoulis Nafsika “Virtue Ethics”, URL=>http://www.iep.utm.edu/v/virtue_ethics,> , 30.06.2006.

¹⁴⁶ MacIntyre, A., *Erdem Peşinde*, (Çev. Muttalip Özcan), İstanbul:Ayrıntı, 2001, s.185.

¹⁴⁷ Yazıcı, (2003), ss. 8-9.

tercihleri, doğru olanı doğru yerde ve doğru zamanda yapmayı gerektirirler.¹⁴⁸ Problemlerin çeşitli ve karmaşık olduğu durumlarda çözümleri katı değişmez kurallarda bulamayız. Kurallar çoğunlukla doğru olabilir; fakat her zaman her duruma uygun yanıtlar olmayabilir. Etik alan tek bir kuralla yaklanamayacak kadar az kesindir.¹⁴⁹ Aristoteles'in orta yol öğretisi modernitedeki insanın doğasının inkar edilmesindeki boşluğu kapatmaktadır. MacIntyre moderniteyle ilgili düşüncelerini ifade ederken haklı olarak şunu söyler:

*Modernlik öncesi herhangi bir ahlak ve politika anlayışı Modernliğe karşı haklı çıkarılacaksa bu ya Aristotelesçilik ya da ona benzer bir şey olacaktır.*¹⁵⁰

Erdem etiği konusundaki bu genel girişten sonra Aristoteles'in erdem üzerine olan düşüncelerine dönebiliriz.

¹⁴⁸ MacIntyre, A. (2001), s. 92, 166-196.

II. 2 ERDEMİN (ARETE) DOĞASI

Aristoteles'te erdem (*arete*) kavramının açıklanmasını gerekli kılan etken nedir? Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Aristoteles neden erdem (arete) doğası üzerinde durur? *Aretenin doğasının açıklanması gerçekte ruhun erdeme uygun (kat' areten) etkinliği* olarak tanımlanan *eudaimonianın* (1098a 16-18) doğasının anlaşılması bakımından önemli olmaktadır. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'in asıl amacını da insansal *İyinin* sorgulanması noktası oluşturur. (1102a 15) İnsansal *İyinin* sorgulanması noktasında ise insansal erdem araştırılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Aristoteles'te erdem araştırması henüz eserin başlangıcında netlik kazanmamış olan *eudaimonia* düşüncesini daha fazla belirginleştirme, aydınlatma çabası olarak düşünülebilir.

Nikomakhos'a Etik'in I. kitabı dikkatle okunduğunda Aristoteles'in yöntem olarak tümden-gelimi kullanarak önce *eudaimonianın* tanımını yaptığı ve daha sonra tanımın içinde yer alan erdem (*arete*) kavramını ele alıp tartıştığı görülür.

Aristoteles *aretenin* doğasına ilişkin düşüncelerini ifade etmeden önce, diğer düşünürlerin erdem doğasına ilişkin belirlemelerini ele alıp tartışır. Bu bağlamda Aristoteles'in üzerinde en fazla durduğu konu söylenildiği gibi erdem bilgi olup olmadığıyla ilgilidir. Gerçekte Sokrates'e ait olduğu varsayılan düşünceye göre erdem (*arete*) dediğimiz bilgiden başka bir şey değildir. Platon'un *Lakhes* (cesaret) diyalogunda ifade ettiği gibi cesaretli kişi, ya da cesaret erdemine sahip olan kişi bilgilidir. O halde erdem bir bilgidir. (*Lysis, Lakhes* 194 d) Benzer bir düşüncüyü *Protogoras* diyalogunda da bulmak mümkün. Sözelimi eğri bir kalkanı cürretle kullanan kişiler, kalkan kullanma sanatını bilen kişilerdir. (*Protogoras* 350 b-c) Diyaloglardan anlaşılacağı gibi Sokrates erdem bilgi olduğu düşüncesini birçok yerde tekrar etmektedir. Nasıl ki hekim olmak için tıp eğitimini, mimar olabilmek için mimarlığı öğrenmek gerekiyorsa, adil olabilmek için de adaleti öğrenmek ya da onun bilgisine sahip olmak gerekir.¹⁵¹ Dolayısıyla Sokrates açısından erdemli bir

¹⁴⁹ Athanassoulis, Nafsika, "A Rival for Deontology and Utilitarianism", URL=http://www.iep.utm.es/v/virtue_ethics, 30.06.2006.

¹⁵⁰ MacIntyre, A. (2001), s. 179.

¹⁵¹ Dorion, L. A. (2005), *Sokrates* (Çev. M.N. Demirtaş), Ankara: Dost kitabevi, s.78.

davranış erdemi bilmek ile eş değerdir.¹⁵² Çünkü doğru eylem doğru bilgiden çıkar.¹⁵³ Bilgi erdem ise bu durumda yapılması gereken şey erdemlerin tanımlanması ve onların ne olduklarının anlaşılması olur.¹⁵⁴ Nitekim Sokrates'in sorguladığı da adalet, cesaret, dostluk, bilgelik, ölçülülük gibi kavramların ne olduklarıdır. Burada Sokrates'in bilgi öğretisinin ahlak öğretisini de etkilediği görülür. Nasıl ki evrende evrensel nitelikte doğa yasalarından söz edilebiliyorsa, ahlak alanında da evrensel ahlak yasalarından söz edilebilir. Ahlaki yaşamda tıpkı doğada olduğu türden tümel doğrular vardır. İyi, doğru, erdem, cesaret gibi kavramların özleri vardır ki onlar bilincimizin derinlerinde gizlidirler. Bilincimizde gizli olan bu özler *maiotik* (hatırlatma, doğurtma) yöntemiyle, diğer bir deyişle herkes tarafından kabul edilecek, tümel kavramları tanımlamakla mümkün olabilir. Kavramların genel geçer evrensel tanımlarıyla birlikte, doğru bilgiye, doğru bilgi ile ise doğru eyleme ulaşılır.¹⁵⁵

Aristoteles'e gelindiğinde ise; erdem Sokrates'in iddia etmiş olduğu gibi onları tanımlamaktan ibaret değildir. Bunun gerekçesi *Eudemos'a Etik*'in I. kitabında çok açık bir şekilde dile getirilir:

İmdi (Sokrates yaşamın amacının erdemi bilmek olduğunu düşünüyordu) ve adaletin ne olduğunu, yiğitliğin ne olduğunu, yani her erdemin parçasını soruşturuyordu. (Böyle yapması anlaşılabilir bir şeydi, çünkü o erdemleri bilginin formları olduğunu), dolayısıyla adaleti bilince aynı anda adil olunacağını düşünüyordu. Nitekim geometriyi, mimariyi öğrenince aynı zamanda geometrici, mimar oluyoruz. Bunun için o erdem nasıl oluştuğunu, nelere bağlı olduğunu değil, erdem nedir bunu araştırıyordu. Oysa bu yöntem kuramsal bilimlerde geçerli. Nitekim gökbiliminin, doğa bilimini, geometrinin amacı, bilimlere konu olan nesnelere doğasını bilmek ve incelemekten başka bir şey değil- elbette onların bizim için zorunlu pek çok şeyle ilgili olarak ilineksel anlamda yararlı olmalarına bir engel yok

¹⁵² Dorion, L. A. (2005), s. 83.

¹⁵³ Özlem, D. (2004), *Etik- Ahlak Felsefesi-*, Ankara: İnkılap kitabevi, s. 43 – 44.

¹⁵⁴ Dorion, L. A. (2005), s. 76.

¹⁵⁵ Özlem, D. (2004), ss. 19 – 21.

Ne ki yapmaya, yaratmaya ilişkin bilimlerin amacı, bilimin ve bilginin kendisinden farklı bir şeydir. Sözgelisi hekimlerin amacı sağlıktır, siyaset biliminin amacı İyi yasa koyma ya da buna benzer başka bir şeydir. (Bir şey güzel ise, onun kendisini anlamak (understanding) da güzel olsa gerek; fakat erdemle ilgili olarak, en değerli olan; erdemin bilgisine sahip olmak değil, onun nelere bağlı olarak oluştuğunu bilmektir). Çünkü bizim istediğimiz erdemin ne olduğunu bilmek değil, erdemli olmak; adaletin ne olduğunu bilmek değil, adil olmak...(1216b 1-25)¹⁵⁶

Aristoteles'in burada bilimlerin yöntemlerine ilişkin belirlemelerde bulunduğu görülmektedir. Bu belirlemeye göre; doğa biliminde, astronomide, geometride nesnelerin doğasını bilmek için kullanılan yöntemin eyleme dayanan etik alanında geçerli olabileceğini düşünmek pek mümkün değildir. Çünkü eylemeye, eyleme dayalı bilimlerde teoriden ziyade pratik daha önemli bir yer tutar. *Nikomakhos'a Etik* 'te de belirtildiği üzere erdemlere ilişkin olarak, bilmek kendi başına yeterli değildir ya da bilginin kendisi küçük bir öneme sahiptir. (1105b 1 - 5) Sokrates'in ifade ettiğinin aksine bilmek Aristoteles'e göre erdemli olmanın yeter koşulu değildir. Aristoteles bunu çok güzel bir örnekle açıklamaktadır. Erdemi bildiklerini sananlar erdemli olacaklarını düşünüyorlar. Oysaki, bu kişiler doktorları dinleyen, onun söylediklerini bilen fakat onların yap dediklerini yapmayan kişilere bezerler. Nasıl ki doktorun yap dediklerini yapmayan kişiler iyileşemeyeceklerse, erdemi bilen ama onu gerçekleştirmeyen kişiler de hiç de sanıldığı gibi erdemli olmayacaklardır. (1105b 5 - 15) Çünkü Aristoteles'e göre bir kişi adalet erdeminin bildiğinde değil, adaletli eylemlerde bulunduğu anda adaletli ya da erdemli olur. (1103b 1 - 2) Karakter durumlarını ifade eden erdemlerin kazanımı eylemde bulunmaya bağlıdır. Nitekim Aristoteles açısından ders almanın hiçbir yararı yoktur; çünkü mükemmellik derslerde bulunma ya da o dersi almayla değil, alışkanlıklardan elde edilir.¹⁵⁷ Bu düşünce de erdemlerin doğuştan var olmadığını (1103a 19) gösterir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki o da; tek bir cesur eylemin insanı cesaretli yapmayacağıdır. Cesur olabilmek için cesur eylemleri sürdürüyor olmak

¹⁵⁶ Babür, S. (1999). (Parantez içindeki yerler bana aittir ve Michael Woods'un yorumlarından yararlanılmıştır).

¹⁵⁷ Lear, J. (1988), ss. 165 – 166.

gerekir.¹⁵⁸ Erdemlerin oluşup, yok olması da sözü edilen etkinliğe bağlı olmaktadır. Gitar çalanlar gitarı *İyi* çalmayı sürdürdükleri müddetçe *İyi* gitarcı, mimarlar da *İyi* ev yapmayı sürdürdükleri müddetçe *İyi* mimar olurlar. (1103b 5 - 15) İyi bir yaşam için bu etkinliklerin sürekliliği önem taşır. Aristoteles'in ifade ettiği gibi tek kırlangıçla bahar yaşanmaz. (NE 1098a 18 - 20) *İyi* yaşam dolayısıyla erdeme dayalı yaşam; ömür boyu süren bir etkinliği tanımlıyorsa, ne tek bir eylem ne de tek bir kırlangıç tek başına bir anlam ifade eder.

S. Broadie, Platon'da adaletin Aristoteles'in düşüncesinin aksine *kendinde İyi ve güzel* olan bir erdem olarak kabul edildiğini ve dışsal eylemlerden ayrı olarak ele alındığını ifade eder. Ona göre bu düşünce Aristoteles tarafından kabul edilemez. Çünkü erdem Aristotelesçi bakış açısıyla erdemli etkinliğin kendisinden ayrı olamaz¹⁵⁹ tıpkı *İyinin* insansal olandan, ikincil dereceden tözün (*deuterai ousia*) ise birinci dereceden tözden ayrı olamaması gibi. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse ne *İyi*, ne de ikinci dereceden töz (*deuterai ousia*) bireysel bir varlık olmadan var olabilir.

Erdemin (*arete*) doğasını araştırmadan önce onun nerede yer aldığını bilmek gerekmektedir. *Arete* nerededir? Aristoteles *Eudemos'a Etik'in* II. kitabında tüm *İyileri* ruhun içinde ve dışında olmak üzere iki gruba ayırır; bunlardan haz, aklı başındalık (*phronesis*) ve erdem (*arete*) ruhun (*psykhe*) içinde yer alan *İyiler* arasına girerler. (1218b 25 - 35) Bununla birlikte Aristoteles *Nikomakhos'a Etik'te* ruhun içinde olup bitenleri de etkilenim, olanak ve huy¹⁶⁰ olarak üçe ayırır. (NE 1105b 20) Mademki erdem ruhun içinde olan *İyiler* gurubuna giriyor bu durumda erdem aşağıdaki üç unsurdan biri olmalıdır.

Erdem,

1. Etkilenim (*pathos*), duygulanım, duygu
2. Olanak, yeti

¹⁵⁸ MacIntyre, A.(2001), *Etik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma, s.75.

¹⁵⁹ Broadie, S. (1991), *Ethics With Aristotle*, New York: Oxford University Press, s. 57.

¹⁶⁰ Bu ayrımın; farklı kaynaklarda farklı biçimde adlandırıldığını görülür. Nitekim etkilenim yerine duygu (Bostock) ya da duygulanım (E. Etik), olanak yerine kapasite, yeti (Bostock) huy yerine ise alışkanlık (habit, Routledge), (disposition, The Loeb Classical Library Nicomachean Ethics trans.H.Rackham), state (doğa, durum J. Lear), disposition (durum, Bostock) gibi kelimeler kullanılmaktadır.

3. Huy (*hexis*, alışkanlık)

Etkilenim ya da duyguyla Aristoteles, korkuyu, arzuyu, sevinci, özlemi, hırsı kısacası haz ve acının etken olduğu şeyi, olanak ile bu duygulardan etkilenme olasılığını yani öfkelenebilme gücünü, huy (*hexis*) ile ise duygularla ilgili olarak *İyi* ya da kötü durumda olmamızı, açık bir anlatımla aşırı öfkelendiğimizde kötü, orta derecede öfkelendiğimizde ise *İyi* durumda olmamızı kastetmektedir. (NE 1105b 20 – 30).

Aristoteles'in her üç kavramla neyi ifade etmek istediği sorusuna yanıt verdikten sonra bu kavramlardan hangisinin erdemın doğası olduğu sorusuna geri dönebilir.

Erdem etkilenim midir? Erdem öfke, sevinç, korku gibi bir duygu olsaydı, insanlar korkuları, sevinçleri, özlemleri ve hırsları nedeniyle övülecek, ya da yerilecekti. Oysa insanlar duyguları nedeniyle değil, *İyi* ya da kötü eylemde buldukları için övülürler ya da yerilirler. Öte yandan erdem tercih yapmayı gerektirir ki bu neden de, yukarıdaki neden gibi erdemın duygu olmasını engeller. (NE 1106a 30 - 5) Oysa hangi duygulara sahip olacağımızı erdemın aksine tercih edemeyiz.¹⁶¹ Ayrıca duygularımız nedeniyle *İyi* ya da kötü olarak da nitelendirilmeyiz. Erdemlerin duygularla haz ve acı bağlamında ilişkili olduğu açıktır. Fakat erdemın duygularla bu ilişkisi onu duygu yapmaz.

Erdem duygu değilse olanak olabilir mi? Duygulara sahip olmamızı sağlayacak olanaklara sahip olduğumuzdan erdem olanak olamaz.¹⁶² Bununla birlikte erdemın olanak olmasını engelleyen diğer bir neden yetilere doğamız gereği sahip olurken erdemlere doğamız gereği sahip olmamamızdır.¹⁶³ Geriye erdemın alışkanlık olması kaldığına göre erdem *hexis*'tir. (NE 1106a 10) Aristoteles'in erdemın doğasına ilişkin ortaya koyduğu argüman geçerli ise; ruhta olup biten şeylerin sayısının da üç olması gerekir. Oysa ruhta olup bitenler sözü edilen üç unsurla sınırlı değildir; ruhta düşünce, bellek ve imge de vardır. O nedenle, Hughes Aristoteles'in

¹⁶¹ Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, New York: Oxford University Press, s. 36.

¹⁶² Hughes, G. J. (2001), *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle on Ethics*, New York: Routledge, s.6.

¹⁶³ Bostock, D. (2000), s. 36 - 37.

erdemini doğası problemini incelerken ruhtaki diğer unsurları da hesaba katması gerektiğini ileri sürer.¹⁶⁴

Erdemin (*arete*) cins bakımından huy (*hexis*) olduğunun belirtilmesi doğasının açıklanması bakımından yeterli değildir. Bu nedenle *aretenin* nasıl bir huy (*hexis*) olduğunun ortaya konulması gerekir. (1106a 10 - 15)

Nikomakhos'a Etik'in II. kitabında Aristoteles erdemlerin eylemlerle, etkilenimlerle ilgili olduğunu dile getirir. (1104b 15) Erdemli eylemin gerçekleşmesi için yalnızca eylemi meydana getirmek yeterli olmaz. Erdem söz konusu olduğunda önemli olan bir eylemin gerçekleştirilmesi ya da yalnızca eylemle ilgili olmak değil, yapılan şeyi *İyi* yapmaktır. Bu da erdeme uygun olandır.¹⁶⁵ Erdeme uygun olan (*kat' areten*), insan için *İyi* olandır. İnsan için *İyi* olan ise daha önce belirtildiği gibi insanın *telosunu* ve *ergonunu* gösterir. Bu temelde erdemi (*arete*) varlığın kendi *ergonunu* en *İyi* biçimde gerçekleştirmesi hali olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim gözün erdemi, gözün işlevini *İyi* gerçekleştirmesine, atın erdemi onun *İyi* koşmasına, insanın erdemi ise insanın işlevini (*ergon*) yerine getirmesine diğer bir deyişle kendi *İyisini* (*agathon*) gerçekleştirmesine olanak sağlar. (NE 1105b 15 - 20) O halde, erdem için varlığın kendi *İyisini* en *İyi* biçimde gerçekleştirmesini sağlayan *hexis* denilebilir.

Erdem *eudaimonia* ile özdeş tutulabilir mi? *Aretenin* kendisi Platonda olduğu gibi *eudaimonianın* kendisiyle özdeş tutulamaz. Erdeme uygun etkinlikler *eudaimonia* için önemli etkinlikler olarak kabul edilse (NE 1100b 5 – 10) de, erdemini kendisi *eudaimonia* değil; *İyi* yaşama ulaştıracak araçtır. Aristoteles başlangıçta erdemli eylemlerin her ne kadar kendileri uğruna seçildiklerinden söz etse de daha sonra bu fikrini değiştirir. Erdemler kendileri uğruna değil güzel (*kalon*) oldukları için seçilirler. G. Lear'a göre, Aristoteles *kalonun* ne olduğunu açıklamaz; ama erdemli eylemin kendisini *kalon* olarak tanımlar.¹⁶⁶ J. Annas da erdemli olan eylemin güzel olan olduğunu, çünkü erdemini bunu gerektirdiği ifade eder. Yalnızca kendisi için tercih edilen eylem aynı zamanda güzel olandır.¹⁶⁷ Erdemli eylemin

¹⁶⁴ Hughes, G. J. (2001), ss. 55 - 58.

¹⁶⁵ Kraut, R. (1991), s 321.

¹⁶⁶ Lear, (2004), s. 125.

¹⁶⁷ Annas, J. (1999), "Aristotle on Virtue and Happiness", *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, (ed. N. Sherman), Lanham, Md: Rowman & Littlefield, s. 39.

güzel olduğu için tercih edilmesi *İyinin* güzel ile ilişkisinden ileri gelir. Denilebilir ki Aristoteles'te bir eylem daha ziyade güzel olduğu için *İyi* değil, *İyi* olduğu için güzeldir.¹⁶⁸ Aristoteles'in yalnızca *İyi* ve güzeli değil, aynı zamanda hoşu da bir ve aynı zamanda tek bir şey için kullandığını dile getirmek hiç de yanlış sayılmaz. Nitekim erdemli eylemin kendisi hoş olmakla birlikte ayrıca *İyi* ve güzel olur. Erdemli etkinliklerden oluşan *eudaimonia* da en *İyi* (*agathon*), en güzel (*kalon*) ve en hoş şey olarak nitelendirilir. (NE 1099a 20 - 25) Aristoteles için erdemler bir kişinin mükemmel bir yaşamı yaşamasına diğer bir deyişle kendi işlevini gerçekleştirmesine olanak sağlayacak olan ruh durumlarıdır¹⁶⁹ O halde, erdemlerin ne çeşit ruh durumları (huy) olduğu daha ayrıntılı bir biçimde ele alınsın.

Aristoteles erdem araştırmasında erdemın doğasının *hexis* olduğu ortaya koyduktan sonra bu kavramın içeriğini doldurur. O halde üzerinde durulması gereken soru *hexisin* içeriğini neyin oluşturduğu ya da bu kavramın neyi ifade ettiği olur. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in II. Kitabında erdemi şöyle tanımlar:

*Erdem, tercihlere ilişkin bir huy*¹⁷⁰(*arete hexis proaretike*): Akıl tarafından ve akılı başında insanın (*phronimos*) belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. (1110b 35 1107a)¹⁷¹

Kısaca erdem (*arete*) tercihe ilişkin bir huy (*hexis proaretike*) olarak orta olmayı¹⁷² ifade eder. Erdemin neliğinin anlaşılması için tanımında geçen tüm kavramların içeriğinin belirtilmesi gerekmektedir. Peki erdemle çok yakın ilişkili olan tercih nedir? Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in III. kitabında tercihin doğasını tartışır. Tercih;

- a) İsteme (*boulesis*) midir?
- b) Arzu (*epithumia*) mudur?
- b) Kanı (*doxa*) mıdır?
- c) Düşünülp taşınmış seçim (*proairesis*) midir?

İlk bakışta tercih isteyerek yapılan bir şey olarak görünse de isteyerek yapılan şey ile aynı değildir. Bunun nedeni isteyerek yapılan şeyin tercihe göre daha

¹⁶⁸ Lear, G. R. (2004), ss.125-6.

¹⁶⁹ Lear, J. (1988), s. 164.

¹⁷⁰ Lear, J. (1988), s. 165.

¹⁷¹ Babür, S. (1998).

¹⁷² *Orta olma* düşüncesine etik erdemler konusunda değinilecektir

kapsamlı olmasıdır. Nitekim çocuklar ve hayvanlar isteyerek eylemde bulunurlarken, tercihte bulunamazlar. (1111b 5 - 10) Aristoteles'in burada tercih ile isteme arasında bir ayrım yaptığı görülür. İsteme ile tercih her ne kadar birbirine yakın görünürse görünsün birbirleriyle özdeş tutulamazlar. Çünkü insan her şeyi, olanaksız olan şeyleri bile isteyebilirken, tercih edemez. İnsan ölümsüz olmayı ya da kuş gibi uçmayı isteyebilir. Ancak hiçbir zaman gerçekleşmesi olanaksız olan bir şeyi tercih edemez. Olanaksız olan bir şeyi tercih etmeye kalkan bir kişi ise gülünç duruma düşer. İsteme ile tercih arasındaki diğer fark ise; istemenin amaçla, tercihin ise amaca götüren şeyle ilgili olmasıdır. Bir örnekle açıklanmak istenirse; sağlıklı olmayı isteriz, amaçlarımız fakat sağlıklı olmamızı sağlayacak koşulları tercih ederiz. (NE 1111b 20 - 30) Dolayısıyla tercih, isteme (*boulesis*) değildir.

Tercih arzu olabilir mi?

Akil sahibi/rasyonel olmayan kimseler tercihte bulunamazlar; fakat bu kimselerde arzu ve tutku vardır/ortaktır. Kendine egemen olmayan kişi tercihle değil, arzuyla hareket eder; kendine egemen olan kişi ise tersine, arzıyla (epithumia) değil, tercihle (proairesis) hareket eder. (1111b 10 -15)¹⁷³

derken Aristoteles arzu (*epithumia*) ile tercihi ayrı tarafa koyduğunu ve her ikisinin birbirlerinden farklı olduklarını belirtmektedir. Arzuyla karşılaştırıldığında ise tutku tercihle çok daha az ilgili görünür. Dolayısıyla tercih isteme gibi arzu ya da tutku da olamaz.

Tercih kanı (*doxa*) olabilir mi? Aristoteles' e göre tercih kanı (*doxa*) da olamaz çünkü kanı daha çok doğru ve yanlışla ilgili olmaktadır. Oysaki tercih İyi ve kötüyle ilgilidir. Zira İyi ve kötü şeyleri gerçekleştirmeyi ya da onlardan uzak durmayı tercih ederiz; fakat bir şeyin ne ve nasıl olduğuna ilişkin kanımız olur. Bununla birlikte İyi olduğunu düşündüğümüz şeyleri tercih ederiz; çok iyi bilmediğimiz şeyler hakkında da kanımız olur. (1111b 30,1112 a 10)

Tercih, *proairesis* midir? O enine boyuna düşünülen şey midir? Eğer tercih enine boyuna düşünülen bir şey ise, ne tür şeyler enine boyuna düşünülür? İnsanın enine boyuna düşündükleri şeyler arasında öncesiz sonrasız olanlar, kuraklık yağış gibi farklı zamanlarda farklı şekilde olup bitenler yoktur. (NE 1112a 20 - 30). Enine

¹⁷³ Rackham, H. (1956). (Partezlerbana aittir.).

boyuna düşünme nesnesi yapılan şey; insanın kendi elinde olanlardır. İnsan kendisi aracılığıyla gerçekleştireceği ancak hep aynı olmayan şeyleri kendisine düşünme konusu yapar. Nitekim bilimlerden çok, sanat alanında daha çok düşünüp taşınırız. Düşünülenler daha çok amaçlar değil; amaca götüren yollar olur. Örneğin bir siyaset adamı öncelikli olarak amacı belirler ancak asıl üzerinde durup düşündüğü bu amaca nasıl ve hangi yollarla ulaşacağıdır. Düşünme esnasında istenilen şeyin gerçekleşmesinin olanaksız olduğu fark edilirse, istenilen şeyden vazgeçilir. (NE 1112a 30, 1112b 25) Örnekten de anlaşılacağı üzere düşünüp taşınma insanın kendi yapabilecekleri ile ilgili olmaktadır Aristoteles neyin enine boyuna düşünce konusu yapıldığını belirttikten sonra düşünülüp taşınılan şeyin tercih ile aynı olduğunu ifade eder.

Düşünülp taşınılan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen/tercihin nesnesi/konusu zaten belirlenmiştir; çünkü düşünüp taşınmanın bir sonucu olarak karar verilen, tercihin konusudur/nesnesidir. (1113a 1 - 5)¹⁷⁴

Pasajdan hareketle Aristoteles'in tercihi düşünülüp taşınan şey ile bir kıldığını dile getirmek mümkün. Özetle enine boyuna düşünülen ile bir tutulan tercih amaca götürenle ilgili olarak isteyerek yapılan eylemler olarak tanımlanabilir. Aristoteles 1111b 5-15'te tercihi *istemedi*den daha dar olduğu gerekçesiyle ayırsa da 1113 b'de tercihi isteyerek yapılan bir eylem olarak tanımlar. Dolayısıyla buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Her istenen/isteyerek yapılan eylem tercih değildir; fakat tercih edilen her eylem isteyerek yapılandır. Aristoteles'in tercihin doğasını düşünüp taşınma sonucunda isteyerek yapılan eylem (*proairesis*) olarak tanımlaması düşüncesi hem kendi başına bir değere sahip olması hem de Sokrates'in temel düşüncesine eleştiri getirmesi bakımından oldukça önemli kabul edilebilir. Sokrates'in eleştirilen düşüncesi tekrar edilebilir.

Kimse bilerek kötülük yapmaz.

Sokrates kötülüğün kaynağı olarak bilgisizliği görür. Aristoteles'e göre ise Sokrates'in bu düşüncesi iki nedenden ötürü doğru kabul edilemez.

¹⁷⁴ Ross, D. (1966) *The Basic Works of Aristotle: Ethica Nicomachea*, (edited and with an introduction by Richard Mckeon), twentieth printing, New York: Random House.

1. Aristoteles'e göre erdem yalnızca bir bilgi değil; alışkanlıkla insanda oluşan karakter durumlarıdır (*hexis*). Dolayısıyla kötülük bilmemekten kaynaklanmaz.

2. Erdemler tercihe ilişkin *hexistirler*. Tercihler ise doğaları gereği düşünüp taşınma sonucunda isteyerek yapılan eylemlerden oluşurlar. Erdem tercih ise, tercih de isteyerek yapılan bir şey ise, *İyilik* kadar kötülük de isteyerek yapılan bir şey olur.

Diğer bir deyişle erdem yani *İyi* olan bir şey yapmak nasıl insanın elinde ise kötülük de, çirkin olan bir şeyi yapmak da insanın elinde olur. (*NE* 1113b 5 - 15) Aristoteles'e göre eylemin başlangıcı kişiye ait olduğu sürece, eylem tercih edilir, dolayısıyla isteyerek yapılır. Kişi bilgisizliğinin, adaletsizliğinin, haz düşkünlüğünün nedeni veya başlangıcı ise cezalandırılır, yerilir. Çünkü bir insanın haz düşkün olup olmaması, adil davranıp davranmaması ya da bilgisizliğini ortadan kaldırıp kaldırmaması kendi elindedir. (*NE* 1113b 20, 1114a 5) Bu düşünce Aristoteles'in şu cümlelerinde çok güzel bir şekilde ifadesini bulur:

*...erdem isteyerek olan bir şeydir; öyleyse kötülük de isteyerek olmaktan geri kalmaz. Çünkü amaç konusunda olmasa bile eylemlerde kişinin aracılığıyla gerçekleşen bir şeyin olması, kötü kişi için de söz konusudur. O halde eğer, dediğimiz gibi, erdemler isteyerek olan şeylerse (çünkü huylarımızın nedeni belli bir şekilde kendimiziz de ve nasılsak buna göre amacımızı koyuyoruz) kötülükler de isteyerek olan şeyler olur; çünkü durumlar aynıdır. (*NE* 1114b 20 – 25)¹⁷⁵*

Erdemin doğası düşünüldüğünde erdemli eylemin gerektirdiği özellikler nelerdir? Erdemli eylem için şunlar söylenebilir:

1. Kişi pratik bilgiye sahip olmalıdır. Koşullar göz önünde tutulduğunda kişi gerçekleştireceği eylemin doğru olacağını bilmelidir
2. Kişi gerçekleştireceği eylemi kendisinden ötürü, erdemli olması bakımından tercih etmelidir.
3. Yapılacak olan eylem rastlantısal olarak yapılmamalıdır.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Babür, S. (1998).

¹⁷⁶ Lear, J. (1988), s. 170.

Sonuç olarak erdem rastlantısal olarak değil, bilinçli bir Şekilde tercih yapmayı gerektirir.

II. 3 ETİK ERDEMLER

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in II. ve V. kitaplarını etik erdemleri anlatmaya ayırır. Ancak etik erdemlere (*ethike arete*) geçmeden önce I. kitabın sonlarında ruh konusunu ele alır. Ruh konusunu ele alma nedenini ise *NE I*. kitabında şu şekilde temellendirir. Etik'in amacı insansal *İyin*in sorgulanmasıdır. (*NE 1102a10-15*) İnsansal *İyi* ya da erdem tanımı dikkate alındığında beden değil, ruhun bir etkinliğidir. O halde ruh konusu incelenmelidir. Benzer bir şekilde *Eudemos'a Etik*'in II. kitabında Aristoteles, erdemin ilineksel anlamda değil de, gerçek anlamda ruha özgü olduğunu ve bu nedenle ruh konusunun incelenmesi gerektiğini ifade eder (*EE 1219b 25 - 30*).

Aristoteles *NE 1.3* 'te ruhun (*psykhe*) iki yanı olduğunu ifade eder. Buna göre insan ruhunda;

1. Akılsal olmayan (*alogos*) yan ile
2. Akıl sahibi yan (*logos*) olmak üzere iki yan/kısım vardır. (*NE 1102a 28*).

Akılsal olmayan yanıda kendi içinde ikiye ayrılır.

- a) Bitkilerle ortak olarak paylaşılan yan
- b) Akıldan yoksun olmasına/akılsal olmamasına hatta akılla çatışmasına rağmen akıldan pay alan yan

Etik erdemler akıldan yoksun olan yan ile ilgilidir. Konumuz etik erdemler olduğundan bu bölümde daha çok ruhun akılsal olmayan yanı üzerinde durulacaktır. Ruhun akılsal olmayan kısmında akıl ile arzu sürekli çatışır; akıl bir tarafa çekerken arzu diğer tarafa gitmek ister. Bu bağlamda kendine egemen olan insan (*enkrates*) aklın yolunu izlerken, kendine egemen olamayan insan (*akrates*) arzularının peşinden gider. Ruhta akıl sahibi olmayan benzer deyişle arzulayan yanın izlediği yol iki türlü olabilir. Arzulayan yan ya aklın karşısında durur ya da erdemli insanın yapacağı gibi akla uyar, katılır.¹⁷⁷

Yukarıdaki ayırım (*NE 1102a 28*) temelinde bitkisel olan yanı akıldan hiçbir şekilde pay almayan yan olarak tanımlamak mümkündür. Bitkisel olan yan büyüme ve beslenme işlevine (*ergon*) sahip bir kısım olarak bitkilerde, tüm beslenen

¹⁷⁷ Bostock, D. (2000), s. 33.

canlılarda daha ötesinde ceninlerde bulunur ve en çok uykuda etkin olur. Ruhun bu yetisinin bitkilerle ortak paylaşımı onu insansal bir erdem olmaktan uzaklaştırır. (NE 1102b 5 - 15) Aristoteles bu düşünceye *Eudemos'a Etik*'te ruhun besleyici yanında yönetici olarak tartan yanın yokluğunu eklerken, ruhun besleyici yanının insana özgü olmadığını bir kez daha vurgular (EE 1220a 5). Özetle, bütün insanlar ve aşağı canlılar için temel olan bu yeti, insana özgü bir yeti olarak düşünülemez.

Bitkisel olan yan bir kenarı bırakıldığında akılsal olmayan içinde geriye arzulayan, iştah duyan yan kalır. Arzu da geniş bir canlı sınıfı için ortaktır. Sözgelimi balık, köpek ve insanlar arzulayan canlılar olarak tanımlanabilirler. Fakat bu düşünce balıklarla insanları aynı kılmaz. Çünkü insanda arzunun doğası, diğer canlılardaki arzunun doğasından farklıdır. Bu farkı yaratan da, insanda arzunun akılla ilişkisi olup bir işleve sahip olmasıdır.¹⁷⁸ İnsanı insan kılan, erdemli olmasını sağlayan akıl ile arzunun uyum içinde olması ya da arzunun akla katılmasıdır. Böyle bir durumda ancak insan diğer canlılardan farklı olarak tanımlanabilir.

Aristoteles'te arzu ile aklın harmonisinden söz edilebilirken Platon'da böyle bir düşünceden söz edilemez. Broadie, bu düşünceyi Sokrates'i örnek vererek anlatmayı tercih eder. Buna göre, Sokrates'in bedensel olarak var olması, ne *İyi* ne de kötüdür hatta ölümü memnuniyet verici bile olabilir. Çünkü Sokrates bedensel olarak var olduğu müddetçe biyolojik ilgisi gereği ruhun akılsal olmayan arzulayan, duygusal yanı beslenmeye devam edecektir. Biyolojik ilginin sürmesi ise saf anlamda akılsal yaşamının gerçekleşmesini engeller. Bu nedenden ötürüdür ki; Sokrates'in ölümü düşünsel anlamda daha *İyi* olabilir. Bu bakış açısına göre, duygular, arzular akıl ile anlaşmazlık içindedirler. Aristoteles de arzuların akılla çatışma içinde olduklarını kabul eder; ama arzular akılla uyumlu da olabilirler. Denilebilir ki Aristoteles'te arzular, Platon'da olduğu gibi tamamıyla olumsuz anlamda ele alınmaz. Oysa, Sokrates'te ve Platon'da akıl ile arzular sonu gelmez bir çatışma içindedirler.

Ruhun iştah duyan kısmı akılı dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman ona katılır.¹⁷⁹ Sözgelimi bir babanın çocuğuna akıl vermesi durumunda, çocuğun babasını dinlemesi gibi. Aristoteles'in verdiği bu örnek bu yanı daha iyi anlamamızı olanaklı

¹⁷⁸ Broadie, S. (1991), ss. 61 - 64.

kılar. Bunların yanı sıra Aristoteles akla uyan kısmın aynı zamanda akıl sahibi olan anlamına gelebileceğini dile getirir. Bu düşünce kabul edilirse, ruhun akıl sahibi olan yanının bir parçası ile akıl sahibi olmayan yanın bir parçasının ortak olduğu görülür. (NE 1102b 30- 1103a) Kısaca akıl sahibi olan yanın kendisi ile babanın söz söylediğinde akıl alan anlamında, çocuğun babasını dinlemesi ¹⁸⁰ Akıl ve arzunun birbirleriyle ilişkisi bağlamında Hume'da Aristoteles'in anlayışına zıt bir düşüncenin olduğu görülür. Hume'a göre arzular ya da tutkular değil, akıl tutkuların kölesi olmalıdır. Hume ayrıca tutkular ile akıl arasında bir uzlaşmazlık olduğunu düşünmez. Aristoteles arzuların akılla uyum içinde olması olasılığı bakımından Hume'a, öte yandan arzuların zaman zaman akılla çatışması bakımından Platona katılır. Platon'da olduğu gibi, Aristoteles'te ruhun bir kısmı arzuya bağlı olarak içmek istediğinde diğer kısım aklın kontrolünde buna karşı çıkar. Arzu Aristoteles'te iştahın alt kümesi gibi düşünülebilir. Çünkü iştah (*orexis*); hem yeme içme gibi bedensel arzuları içine alırken hem de sağlık, onur, erdem gibi uzun dönemli arzuları içine alır.¹⁸¹ Aristoteles ruhun yanlarını açıkladıktan sonra çoğu zaman izlediği bir yöntemle - tüme varması anlamında- yukarıda sözü edilen ayırım temelinde erdemlerin belirlendiği sonucuna varır. Ruhun akla sahip parçasıyla ilgili olan erdemlere bu ayırım temelinde düşünce erdemleri denirken, ruhun akılsal olmayan yanı ile ilgili erdemlere etik erdemler denir. (NE 1103 a 5) Etik erdemlerin başlıcaları şunlardır: Cömertlik, Ölçülülük, Yiğitlik gibi.

Erdemlerin kendi aralarında nasıl sınıflandırıldıkları konusuna kısaca değindikten sonra etik erdemlerin doğası ve çeşitleri üzerinde durulabilir. Öncelikli olarak sorulması gereken soru etik erdemlerin nasıl oluştuğudur.

Aristoteles'e göre etik erdemler Yunanca'da alışkanlık, karakter anlamındaki *ethos* sözcüğünden gelir. Bu erdemler adından (*ethos*) da anlaşılabilir gibi alışkanlık ile edinilirler. Nasıl ki bir mimar ev yapa yapa mimar oluyorsa, erdemli olmak isteyen bir kişi de adil davrandıkça adil davranmayı sürekli bir şekilde gerçekleştirdikçe adil olur. (1103a 30, 1103b 2) Erdemlerin alışkanlık yani sürekli etkinlikte bulunma yoluyla edinilmesi onların insanda doğuştan var olmadığını

¹⁷⁹ Broadie, S. (1991), s. 63.

¹⁸⁰ Ruhun akılsal yanı düşünce erdemleri konusunda ayrıntılı bir şekilde alınacaktır. (NE VI 1.2)

¹⁸¹ Bostock, D. (2000), s. 34.

gösterir. Erdemler doğuştan insanlarda var olsalardı; alışkanlıkla elde edilemezlerdi. Çünkü doğası gereği bir şekilde olan; ne kadar farklı biçimde olmaya zorlanırsa zorlansın, sonuç değişmez. Nitekim doğası gereği aşağı düşen taş, her ne kadar yukarı doğru atılmaya çalışılsa da, taş yukarı çıkmaya alışmaz. (NE 1103a 15 - 25) O, herhangi bir zorlama dışında özdeşlik ilkesi gereği ne ise o olmaya devam eder, olduğundan başka türlü var olamaz. Aynı şey alev için de geçerlidir. Sonuç olarak erdemler Tanrı vergisi olarak bizde bulunmazlar; ancak onlar doğamıza aykırı olarak da edinilemezler. (NE 1103a 25) Ayşe'nin ya da Ali'nin erdemleri edinebilecek doğal potansiyelleri/dynamisleri vardır ki bunlar alışkanlıkla (sürekli etkinlikte bulunma, yapma) geliştirilebilir. Erdemlerin sürekli yapma ile edinilmesi değişimi değil, kendi doğamızın tamamlanmasını, mükemmelleşmesini ifade eder.¹⁸² Bu bağlamda Aristoteles'in *Fizik* isimli kitabında erdeme ilişkin olarak dile getirdiklerini alıntılanak yararlı olur.

Gerek bedene gerekse ruha ait durumlar/huyular da nitelik değiştirme değil, bu huyuların/durumların bazıları erdemlerdir, bazıları da kötülükler/kusurlar, erdem de kusurlar da bir nitelik değiştirmesi değil, erdem bir tür “tamamlanma/mükemmellik/amacını taşıma”(nitekim her nesne kendi erdemini kazandığından ona “tam/mükemmel” deriz- çünkü ancak o zaman doğasına uygun olur- tıpkı çembere, ancak çember olduğunda ve en İyi olduğunda “tam/mükemmel” denmesi gibi), kötülük/erdemsizlik de bunun yok olması, yitilmesidir. İmdi nasıl evin tamamlanmasına “nitelik değiştirme” demiyorsak (çünkü, sıvayı , çatıyı bir nitelik değiştirmesi diye düşünmek ya da sıvanınca, çatısı çatılınca “ev tamamlanıyor değil de, ev nitelik değiştiriyor demek tutarsız olur, elde tutanların ve elde edenlerin erdemleri ve kusurları /erdemsizlikleri için de böyle, çünkü birinciler tamamlanma/mükemmelleşme, ikinciler eksilme/yitirilme dolayısıyla nitelik değiştirmesi değil. (246a 10-20 246b)¹⁸³

Sonuçta erdemlerin edinilmesi sahip olduğumuz potansiyelleri gerçekleştirmemize bağlı olur. Eğer dile getirildiği gibi erdemler ve daha bir çok şey

¹⁸² Broadie, S. (1991), ss. 72 – 73.

¹⁸³ Babür, S. (2001).

konusunda böyle olmasaydı, insanlar doğuştan *İyi* ya da kötü doğarlardı. (NE 1103 b 10 - 15) Oysaki, yiğit doğduğumuz için değil, yiğitçe davrandığımız benzer deyişle yiğitçe eylemler gerçekleştirdiğimiz için yiğit oluruz. Ancak tek bir eylem de ölçülü ya da yiğit olmak için yeterli değildir.

Aynı türden etkinlikler bizde alışkanlıkların belirli karakter durumlarının, eş deyişle *hexis*in oluşmasını sağlarlar. Farklı etkinlikler ise farklı *hexis*leri meydana getirirler. (1103b 20 - 25). *Hexis*, insanda alışılmış durumların adı olarak tanımlanabilir¹⁸⁴ Platon'da Aristoteles'te erdemi; (*arete*) ruhun bir durumu olarak kabul eder. Ancak bu tanımlamayı Aristoteles yeterli bulmaz. O, erdemin ruhun (*psykhe*) durumu olduğu tanımına *etkin olmayı* da ekler. Çünkü erdemli bir yaşam olarak tanımlanan *eudaimonia*; ruhun durumunu değil, ruhun *etkin olma* durumunu ifade eder. Aristoteles erdemin bilgiyi gerektirdiği düşüncesini kabul eder. Hatta *Eudemos' Etik*'te bunu şöyle dile getirir:

“*Koriskos* çarşıdaki kişilerin en karasıdır” gibi bir bilgi. Yani bunların her birinin ne olduğunu (sağlık nedir, *Koriskos* nedir, bunu) bilmiyoruz, ama bunların her birinin ne olduğunu bilmek için böyle bir bilgi taşımak çok önemli (1220a 20-23)¹⁸⁵

Öte yandan Aristoteles asıl anlamda *İyi*yi; *İyi* eyleme (*praxis*) olarak tanımlar. Aksi takdirde, erdem isim olmaktan öteye geçemez.¹⁸⁶ Alışılmış durumlar ya da *hexis* nasıl oluşur sorusuna yanıt aranmak istendiğinde iki temel anlayıştan söz edilebilir. Bunlardan ilki insanın doğası gereği alışkanlıkları edinmeye ve geliştirmeye yatkın olduğu, ikincisi ise birinci anlayışa rağmen *hexis*in gelişmesinin eylemekle, pratik yapmakla mümkün olduğu düşüncesidir Her iki argümana ek olarak eylemlerin nasıl gerçekleştirildikleri noktası da önem taşır. Nitekim bir eylem *İyi* bir şekilde gerçekleştirilebileceği gibi kötü bir şekilde de gerçekleştirilebilir. *İyi* bir şekilde gerçekleştirdiğimiz eylemler -ki bunlara *İyi* alışkanlıklar da denilebilir- bizim doğamızın mükemmel yanını, kötü bir şekilde gerçekleştirdiğimiz eylemler, alışkanlıklar ise doğamızın yeşermeye başarısız olduğunu gösterir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Hughes, G. J. (2001), ss. 54 –55.

¹⁸⁵ Babür, S. (1999).

¹⁸⁶ Broadie, S. (1991), s. 61.

¹⁸⁷ Hughes, J. H. (2001), s. 55.

Erdemlerin var olması anlaşıldığı gibi yapılmasına, ancak tek bir sefer değil bir çok kereler gerçekleştirilmesine bağlıdır, tıpkı gerçek varlığın asıl anlamda var olmasının etkin olması ile mümkün olması gibi. İlineksel anlamda değil de gerçek anlamda erdemlerin var olması potansiyel olarak değil, etkin olarak var olması demektir. Çünkü erdemlerin bilgisine potansiyel olarak sahip olmak, hiçbir zaman yeterli değildir; potansiyel olarak var olan yatkınlık, açığa çıkarılmadıkça çok fazla değere sahip olmaz. Nitekim etik'in amacı erdemlere ilişkin bilgimizi artırmaktan ziyade diğer filozofların üzerinde fazla ısrarcı olmadıkları *İyi* bir yaşamı gerçekleştirir.¹⁸⁸ Önemli olanın, Aristoteles, bu erdemleri gerçekleştirmek olduğunu ifade eder. Etik'te söz konusu edilen şey erdemlerin ne oldukları olsaydı erdemleri ele almanın zaten bir yararı olmazdı. (NE 1103b 25 - 28) Mademki eylemde bulunma düşüncesi etik'te merkezi bir yer tutuyor, o zaman eylemler nasıl ve neye göre gerçekleştirilecek sorusuna yanıt aramak yerindedir.

Eylemler nasıl gerçekleştirilmelidir? Aristoteles bu soruya şöyle yanıt verir. *Orthos logos*'a göre (doğru akla göre). Yalnızca *orthos logosa* dayanılarak gerçekleştirilen eylemlerin başarısız olma olasılığı vardır. Bu nedenle erdem hem doğru akli hem de doğru arzuyu gerektirdiği unutulmamalıdır. Burada etik erdemlerin gelişmesi için Aristoteles'in diğer modern ahlak anlayışlarında eksik kalan bir yön olarak duygulara vurgu yaptığı görülür. Oysa, Modern felsefenin etik anlayışında ahlaki değeri belirleyen belirli maksimler ya da ilkelerdir ve bu motif temelde duygulara karşıt bir biçimde aklın gücüne dayanır. Bu bağlamda modern etik teorileri doğru ve yanlış davranışın ne olduğu sorusuna yanıt ararken, Aristoteles'in etiği nasıl iyi bir insan olurum, insan için iyi yaşamın ne olduğunu sorgular.¹⁸⁹

Orthos logos deyiminden ne anlaşılmalıdır? *Orthos logos aşırı derecede fazla ve eksik olandan kaçma* anlamında doğru orantıdır. *Orthos logos* aynı zamanda karar verme durumunda temel alınan yaygın bir ilkedir. Bu ilke insanın duygu ve eylemlerinin konu, yer ve zaman bakımından doğru bir biçimde belirlenmesini sağlar. Belirleyici bir rol üstlenen bu ilke; insanda doğru/*İyi* akla işaret eder. *Orthos logos* ile *phronesis* arasında, etik erdemler ile de *orthos logos* arasında çok yakın bir

¹⁸⁸ Broadie, S. (1991), ss. 72 –73.

¹⁸⁹ Athanassoulis, Nafsika, "Virtue Ethics", URL=< http://www.iep.utm.es/v/virtue_ethics>, 30.06.2006.

ilişki vardır. Kısaca *orthos logos phronesis*'in¹⁹⁰ doğasını oluştururken, etik erdemler *orthos logos*'un etkin kılınması¹⁹¹ anlamına gelir. Aristoteles'in bu ilkesi, Kant'ın *kategorik imperatif* inden farklıdır. Çünkü Aristoteles'e göre Kant'ta olduğu gibi etik alanda evrensel, kesin ya da zorunlu hiçbir kural, ilke kabul edilemez. Eylemi belirleyen Aristoteles'e göre ilke değil, bağlamdır (NE 1104a 10). Bağlama göre doğru karar vermek önemlidir. *Orthos logos* nasıl eyleyeceğimize dair kesin bir kriter ya da kural vermediği için, herhangi bir durumda *orthos logos*'un ne olacağı önceden bilinemez Aristoteles her ne kadar kişilerin *orthos logos*'a göre eylemesi gerektiğini belirtse de, eylemin kesin kurallarının mümkün olmadığını açıkça ifade eder. O nedenle, Aristoteles'in Kant'ta olduğu gibi okuyucuya *İyi* eylemin tarifini vermediğini söylemek yanlış olmaz.

Aristoteles NE II. 2 de *orthos logos*' a göre eylemde bulunmak gerektiğini ancak bunun ne anlama geldiğini ve erdemlerle olan ilişkisine daha sonra değineceğini ifade eder. (NE 1103b 30 –3)

Aristoteles II. 6 da erdemın doğasını *hexis* olarak belirler. Erdemın *hexis* olarak tanımlanması erdemın anlaşılması bakımından yeterli değildir; erdem ne tür bir *hexis*'tir bu soruya yanıt aranması gerekir. Aristoteles bu soruya yanıt arama noktasında bizi *orta olma* öğretisiyle tanıştırır.¹⁹²

Orta olma ne anlama gelir? Aristoteles başlangıçta iki tür ortadan söz eder.

1. Herkes için bir ve aynı olan orta
2. Bize göre olan orta

Birbirine eşit uzaklıkta olan iki ucun tam yarısına herkes için aynı olan orta denirken, ne çok fazla ne de çok aza bize göre orta denir. Bize göre olan orta herkes için ortadan farklı olarak tek ve herkes için aynı değildir. Aristoteles her iki orta anlayışını örneklendirir. Buna göre; çoğu 10 az 2 olan bir şeyin ortası 6 olur. Bu matematiksel bir orantıdır. Bize göre olan orta aritmetiksel bir şey olarak düşünülemez. Sözelimi; beden eğitimine yeni başlayan bir kişi için 3 kilo yemek az, 10 kilo yemek çok gelirken, antrenmanı tamamlamış bir kişi için 9 kilo yemek fazla, 5 kilo yemek ise orta olabilir. Koşu ve güreş için de benzer şeyler söylenebilir. (NE

¹⁹⁰ Düşünce erdemleri konusunda bu kavrama daha geniş bir yer verilir.

¹⁹¹ Broadie, S. (1991), ss. 74 – 76.

¹⁹² Bostock, D. (2000), s. 38.

1106a 25, 1106b 5) Aristoteles'in burada, üzerinde durmak istediği daha çok bize göre orta olmandır. Aristoteles'e göre her bilim ya da sanat işini ortaya bakarak *İyi* bir biçimde gerçekleştirir. Erdem de bu sanatlar gibi *İyi* ise o da ortayı amaçlaması gerekir. (NE 1106b 5 - 15) *Eudemos'a Etik'te de* orta olanın bize göre en *İyi* olduğu ifade edilir. Çünkü *orta olan*, bilginin ve aklın yöneldiğini izler ve her yerde en *İyi hexisi* oluşturur. (1220b 25 - 30) Erdem ile kastedilen de etik erdemler olmaktadır. Bunun nedeni ise etik erdemlerin duygular ve eylemleri gerektirmesidir. Duygular ve eylemlerin olduğu yerde ister istemez aşırılık, eksiklik ve her iki aşırı uca bağlı olarak orta kavramları mevzu bahis olur. Orta olan tanımlanmak istenirse şu söylenebilir:

ama onları doğru zamanda, doğru nesnelere işaretle, doğru kişilere karşı, doğru motifle ve doğru yolda hissetmek hem de en İyi olandır orta olandır ve bu erdem karakteristiğidir. (NE 1106b 20 - 25)¹⁹³

Bu şekilde hareket etmek en *İyidir*, erdeme özgü olandır. (NE 1106b 10 - 25) O halde eylem ve duygular göz önünde tutulduğunda akla üç tür eylem ve duyguları gösterme biçimi gelir. Aşırılık, eksiklik ve orta. Bunlardan ilk ikisi iki aşırı uç olması bakımından yerilirken, orta olan övülür. Bu nedenle erdem orta olmandır. (NE 1100b 25 - 35) Başka bir ifadeyle erdem varlık bakımından *orta olmayı* dile getirir. (NE 1107a 5) Sözelimi etik erdemlerden biri olan cömertlik, mal mülk konusunda *orta olmadır*. Gerektiğinden fazla harcama yapma savurganlık olurken, gerektiğinden az para harcama cimrilik olur. Savurganlık da cimrilik de iki aşırı uçtur ve kötüdür. Cömertlik ise bunların en *İyisidir*, *orta olandır*. Uygun olan, doğru zamanda, doğru şeyler için para harcamaktır. (NE IV) Ölçülülük de, yiğitlik de cömertlik gibi aşırılık ya da eksiklik yüzünden bozulabilir. Dengeyi sağlayan şey ise *orta olma* dır (*mesotes*). (NE 1104a 25) Eylemlerde ve duygularda dengeyi sağlaması bakımından *orta olmaya*, altın orta da denmektedir. Bostock; Aristoteles'in altın ortası ile ilgili ilginç bir örnek verir. Günahkarların azizler gibi davranması beklenmez. Aristoteles'in *orta olma* öğretisine göre günahkarlar azizler gibi davranırsa suçlanırlar; çünkü günahkar olan kendine göre olanı yapmamıştır.¹⁹⁴ Aziz aziz gibi, günahkar da günahkar gibi davranmalıdır. Bostock'un verdiği örnek *kendine göre*

¹⁹³ Ross W. D. (1966).

¹⁹⁴ Bostock, D. (2000), s. 40.

orta olmanın sanki bir ilkesini arıyor gibidir. Oysa Aristoteles etik alanda böyle bir zorunluluğun olmadığını birçok defa vurgular. Bu bağlamda verilen örnek aldatıcı olabilir.

Erdemli olan *orta olan* ise tüm eylemlerde ve duygularda *orta olanı* aramak gerekir. Ancak Aristoteles hem her eylemin hem de her duygunun ortası olmadığını ifade eder. Eylemlerden; hırsızlık, zina ve adam öldürmenin, duygulardan ise; hasetlik, arsızlık ve kıskançlığın ortası yoktur. Bunların hepsi başlı başına kötüdürler. Doğru zamanda, koşullarda ve kişilere karşı zina yapmak doğru değildir. Bu tür eylemlerin ne ortası ne aşırılığı ne de eksikliği vardır. (NE 1107a 5 - 25) Görüldüğü gibi her şeyin ortası yoktur. Erdemin olduğu her yerde orta olan vardır ve buna bağlı olarak erdemli olan orta olan olarak nitelendirilebilir ancak *orta olmaların* tümü/orta olan her yol erdem olarak nitelendirilemez.¹⁹⁵ Nitekim utanma böyle bir şeydir. Her şeyden utanan kişi utangaç, hiçbir şeyden utanmayan yüzsüz, utanmayı bilme ise *orta olandır*; ama buna rağmen utanma bir erdem değildir. (NE 1108a 30 - 35)

Orta olan nasıl belirlenir? Etik alanda genel değil de özel, tikel durumlardan söz edilebilir. Genel konusunda söylenenler daha yaygındır; ama özele ilişkin düşünceler daha doğrudur. Bunun nedeni; eylemlerin tek tek durumlarla ilgili olmasıdır. (NE 1107a 25 - 30) Aristoteles burada okuyucuya bir reçete vermez. İyi bir eylemi gerçekleştirmek birçok faktöre bağlıdır. Sözelimi bir kişi bir şey söylediğinde kızmak doğru olur mu? Bu sorunun yanıtı, konuşanın kim olduğuna, durumun ne olduğuna, konunun ne olduğuna v.b birçok faktöre bağlıdır. Aristoteles bir eylemin ya da duygunun doğru olup olmadığına ilişkin genel kurallar vermez. Bunun nedeni insanların birbirinden farklı farklı olmaları değil, durumların farklı farklı olmasıdır. Bu nedenle Bostock *bize göre orta olma* örneğini kullanmanın yanıltıcı olduğunu ifade eder. Bostock'a göre Aristoteles'in *orta olmayı* anlatmaya başladığı yerde atletizmle ilgili verdiği örnek de bu anlamda yanıltıcı olur.¹⁹⁶ Dolayısıyla *orta olmaktan*; bizim bakış açımıza göre bir görelilik değil; aksine eylemin bağlamına göre bir görelilik anlaşılmalıdır.

¹⁹⁵ Bostock, D. (2000), s. 41.

¹⁹⁶ Bostock, D. (2000), s. 41.

Orta olmayı belirlemek ise akla düşer. Eyleme ilişkin olarak *orta olanı* belirleyen pratik akıldır.¹⁹⁷ Erdemli olmak için düşünce erdemlerinden biri olan *phronesis*'e ihtiyaç vardır. Çünkü hangi durumların erdemli durumlar olduğuna karar verecek olan *phronesis*'tir.¹⁹⁸ *Ortayı* bulmanın Aristoteles oldukça güç bir iş olduğunu itiraf eder. Sözelimi dairenin ortasını bulmak zor iştir ve bu, işi bilen birilerini gerektirir. Öfkelenmek, para vermek, bir şeyi ifade etmek de başlangıçta kolay gibi görünür ama aslında bunların ne zaman, nasıl, niçin ve nasıl yapılacağını bilmek zordur. Bunu başarmanın övülesi, güzel bir şey olmasının nedeni de budur. Aristoteles böyle bir şeyi yapmanın zor olduğunu ifade ettikten sonra okuyucuya ikinci bir alternatif sunar. *Ortayı* bulmak son derece zorsa, bu durumda yapılacak olan şey; en az kötü olanı seçmektir. (NE 1109a 25 - 35) Özetle; etik erdemler hazlarda, acılarda, hoş ve acı şeylerde aşırılık ve eksiklik gibi kötülük olarak nitelendirilebilecek iki aşırı ucun ortasını bulma halidir. Başka bir ifadeyle eylem ve duygularda akıl tarafından belirlenen *orta olmadır (mesotes)*.

Kraut Aristoteles'in *ne çok fazla ne de çok az* ile tanımlanabilecek *orta olma* öğretisinin insanın eylem ve kararlarında ne derece etkili olabileceğini sorar. Acaba *orta olma* doktrininin her türlü eylem ve duyguda bize yardımcı olduğu söylenebilir mi? Eğer böyle bir öğreti insanın kararlarına ve duygularına rehberlik edemeyecekse Aristoteles neden okuyucuyu bu öğretille tanıştırdı? Kraut öğretilere ilişkin olarak sorduğu soruyu öğretinin insanlara çok da fazla yardımcı olamayacağı şeklinde yanıtlar. Kraut'a göre at yarışı ile ilgili bir etkinlikle çok uğraşma, daha önce o işle ilgilenmememe ya da bunun için az bir duyguya sahip olma durumunda Aristoteles'in *orta olma* bağlamında kötü olarak niteleyeceği bir şey olamaz. Aynı şey oyun yazarlığı, av konusu içinde geçerlidir ve bu örnekler çoğaltılabilir. Nitekim Aristoteles'in kendisi de *Nikomakhos'a Etikin* VI. kitabına geldiğinde, *orta olmayı* amaçlamanın bir anlamda yararsız olduğunu dile getirir. VI. kitapta Aristoteles aşırıktan ve eksiklikten kaçıp *orta olanı* aramanın insanı olduğundan daha zeki yapmayacağını ifade eder. Çünkü *orta olanın* da bir sınırı (*horos*) vardır. Aristoteles 6. kitabın başında yalnızca *orta olanı* amaçlamayı önermenin yeterli olmadığını açıkça belirtir. Kraut'a göre Aristoteles burada *İyi* bir yaşamda/erdeme dayalı bir

¹⁹⁷ Yazıcı, S. (2003), s. 18.

¹⁹⁸ Bostock, D. (2000), s. 44.

yaşamda düşünce erdemlerinden biri olan *phronesis*'in ne kadar önemli olduğunu vurgulamak ister. İyi bir yaşamda etik erdemler *phronesis* olmadan bir anlam taşımazlar. Çünkü *phronesis*ten bağımsız bir erdem (etik) olamaz. (NE 1144b 17) Nitekim doğru aklı olmayan kişi ölçülü davranabilir ama bu, o kişiyi ölçülü kılmaz. *Phronesis*in yokluğu durumunda etik erdemlerden biri olan ölçülükten dolayısıyla da *orta olma* durumundan söz edilemez. *Phronesis*e sahip olan kişi *İyi* yaşama ilişkin düşünüp taşınmada *İyi* olan kişidir. Kraut Aristoteles'in etik erdemlerden ve onun karakteristik özelliği olarak *orta olmadan* söz etmesini ruhun rasyonel olmayan parçasını da bilmeye gerek olduğu şeklinde yorumlar. Ruhun rasyonel olmayan yanı ve etik erdemler ruhun rasyonel kısmının üstün yetilerine hizmet eder. Neden ikincil olan etik erdemler ve buna bağlı olarak *orta olanı* bilmek gerekiyor sorusu, yaşamımızın en yüksek amacı olan *eudaimoniayı* gerçekleştirmek olarak yanıtlanabilir.¹⁹⁹ Zira *İyi* yaşamı oluşturan şey erdemli etkinliklerdir ister etik ister düşünce erdemleri olsun. Denilebilir ki; Krautçu bakış açısıyla ruhun rasyonel olmayan, yan akıl sahibi yan için bilinmelidir.

¹⁹⁹ Kraut, R. (1991), ss. 327-334.

II. 4 DÜŞÜNCE ERDEMLERİ (DÍANOETİK ERDEMLER)

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabında *dianoetik* erdemleri ele alır. Düşünce erdemlerinin incelenmesini gerekli kılan iki neden vardır.

1. Etik erdemler konusunda erdemli bir kişinin eylemlerini *orthos logos*'a (doğru akıl) göre gerçekleştirdiği üzerinde durulmuştu. Bu kavrayışa göre erdemli bir insan *orthos logosa* göre eyleyen kişi olarak tanımlanmıştı. Başlangıçta belki de bilinçli olarak üzerinde durulmayan *orthos logos* deyimini, düşünce erdemleri konusunda yeniden ancak bu kez farklı bir boyutta ele alınır. Farklı boyutu oluşturan şey; VI. kitapta *orthos logos*'un doğasının incelenmesidir. Nitekim etik erdemler bahsinde daha çok deyimini ne söylediğiyle ilgilenildi. Bu nedenle düşünce erdemlerinde *orthos logos*'un etik erdemlerde olduğu gibi *orta olma* (*mesotes*) anlamında ne söylediği ya da neye işaret ettiği değil, ne olduğu tartışılacaktır. Bu da entelektüel bir süreci içerir. O halde *orthos logos*'un doğasının ne olduğu sorunu incelenmelidir. Böyle bir soruşturma gerek etik erdemlerin gerekse düşünce erdemlerinden biri olan *phronesisin* anlaşılması, hatta etik erdemler ile düşünce erdemleri arasındaki bağın açığa çıkarılması bakımından yararlı da olabilir. İşte yukarıda belirtilen nedenden ötürü düşünce erdemlerine yer vermek gerekli olur.
2. *Eudaimonianın* tanımı da düşünce erdemlerini ele almayı gerekli kılar. *1098 a 16-18 e* geri dönelim.

*Eudaimonia ruhun erdeme uygun etkinliğidir; ve eğer birden fazla erdem varsa, bu durumda en İyi ve en mükemme/tam olana uygun etkinliği olur.*²⁰⁰

Tanımdan da anlaşılabilceği gibi *eudaimonianın* doğasının sorgulanması etik erdemleri ele almayı gerektirdiği kadar belki de daha fazla düşünce erdemlerini ele almayı gerektirmektedir. Çünkü hangi erdemlerin daha mükemmel/tam ve en İyi oldukları ancak böyle bir inceleme sonucunda ortaya çıkabilir.²⁰¹

Düşünce erdemlerine yer vermenin gerekçelerini belirttikten sonra *orthos logos*'a geri dönelim. *NE* VI. kitabın başında Aristoteles aşırılıklardan ve

²⁰⁰ Rackham, H. (1956).

eksikliklerden kaçıp *orta olanı* tercih etmenin doğru olduğunu ve bunun da *orthos logos* tarafından belirlendiğini yineler. Ancak Aristoteles'e göre *orthos logos*'a göre gerçekleştirilen eylemlerin orta yolların bir sınırı (*horos*) vardır. İnsan çalışmalarının tümünde *orthos logos*'a uymalı ve ona göre *orta* bulunmalıdır. Fakat bu gerçeği bilen kişinin bunu bilmekle olduğundan çok daha zeki olacağı da düşünülmemelidir. Çünkü ruh niteliklerine/durumlarına (*hexis*) göre gerçeği formüle, inşa etmek yeterli olmaz. (NE 1138b 25 - 35) Bu aynı zamanda doğru ilke/akıl olarak tanımlanabilecek *orthos logos*'a göre doğru zamanda, doğru kişilere karşı, doğru eylemde bulunmanın Kraut'un dediği gibi çok da yararlı olmadığını gösterir. Nitekim Bostock da haklı bir biçimde *orthos logos*'un ne olduğunu bilmenin onun ne söylediğini bilmekten çok farklı olduğunu ifade eder.²⁰² O halde *orthos logos* nedir ve sınırı nedir sorularına yanıt aramak gerekir.

Aristoteles sistematik bir biçimde etik erdemleri ele almadan önce nasıl ruh konusunu ele aldıysa düşünce erdemlerine geçmeden önce de ruh konusunu kaldığı yerden devam etmek suretiyle yeniden ele alır. NE II. kitabının başında Aristoteles ruhta akıl sahibi (*to te exon logos/logon*) ve (*kai*) akılsal olmayan (*to alogos*) yan olmak üzere iki yönden söz etmişti. Akılsal olmayan yan (*alogos*) etik erdemlerle birlikte ele alınmıştı. Akıllı (*logos*) olan yan ise düşünce erdemleriyle birlikte ele alınacaktır. Aristoteles'e göre akıl sahibi olan yanın da akılsal olmayan yan gibi iki yönü vardır. Bunlar;

1. Bilimsel yeti
2. Hesaplayan, düşünüp tartan yeti (NE 1139a 5 - 15)

Daha önce de ifade edildiği gibi etik erdemler ruhun akılsal olmayan diğer bir deyişle duygulara sahip yanını, düşünce erdemleri (*dianoetik erdemler*) ise ruhun akıl sahibi (*logos*) yanını oluşturur. Ruhun Akıl sahibi olan yanında bilimsel yan nesnesi zorunlu olup, başka türlü olamayan şeyleri düşünürken, tartan yan; nesnesi başka türlü olma olasılığı taşıyan şeyleri düşünür.²⁰³

Aristoteles tartma ile düşünüp taşınmanın aynı şeyler olduğunu ifade eder. Çünkü hiç kimse değişmeden kalan nesnelere üzerinde düşünüp taşınmaz. Peki ruhun

²⁰¹ Ross, W.D. (1993), *Aristoteles*, (Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet Arslan), İzmir:Ege Üniversitesi yay., s. 261.

²⁰² Bostock, D. (2000), s. 74.

akıllı yanında hangi yetinin en *İyi* olduğu tartışılmalıdır. Her iki yanın da kendine özgü erdemi vardır. (NE 1139a 10 - 20)

Aristoteles ruhta gerçeğe/doğruluğa ulaşma çabasında eylemi kontrol eden üç unsur belirler. Bunlar:

1. Duyum (*aisthesis*)
2. Akıl (*nous*)
3. Arzu (*orexis*) (NE 1139a15 - 20)

Bunların içinde *aisthesis* eyleme neden olmaz. Bunun kanıtı olarak hayvanların duyuma sahip oldukları halde eyleme yetilerinin olmaması gösterilebilir. (NE 1139a 20 - 25)

Etik erdemler tercihe ilişkin bir nitelik (*hexis proaretike*) iken, tercih düşünülüp taşınmış arzudur. Bu düşünceyi arzunun doğru olması durumunda tercihin de *İyi* olması izler. Eylemde ve düşüncedeki doğruluk doğru arzuyla uyumludur. (NE 1139a 25 - 30)

eylemin ilkesi/nedeni (cause) (hareket ettirici anlamda, efficient anlamda değil) tercihtir, ve tercihin nedeni arzudur ve bu usamlama belirli bir amaca yönelir, bu nedenle tercih (proairesis) gerekli bir biçimde hem aklı (nous) ya da düşünceyi hem de belirli bir karakter durumunu/niteliğini içerir. (1139a 30 - 32)²⁰⁴

Eylemin nedeninin soruşturulması bağlamında Aristoteles düşüncenin (*dianoia*) kendisinin tek başına hiçbir şeyi hareket ettirmediğini ifade eder. Düşünce ancak bir amaca yöneldiğinde eylemle ilgili olur. Bu da yaratıcı etkinliktir. Yaratıcı etkinliğin amacı kendisi dışındaki bir amaca yönelir. Oysa düşünce; yaratıcı etkinliği yönettiğinde bu etkinlik kendisi için olur. İyi kendisi için gerçekleştirilen bir amaçtır ve arzu da düşünceyle birlikte olduğunda bunu amaçlar .

Bu nedenden ötürü tercihe arzuya ilişkili düşünce ya da düşünceyle ilişkili arzu olarak; ve eylemin meydana getiricisi insan da arzu ile aklın (nous) birleşimi olarak düşünülür. (1139b 5 - 10)²⁰⁵

²⁰³ Bostock, D. (2000), ss. 75 – 76.

²⁰⁴ Rackham, H. (1956).

²⁰⁵ Rackham, H. (1956).

Arzuyla ilişkili olarak nitelendirilebilecek olan *proairesis* neyi düşünür? *Proairesis* olmuş olan bir şey üzerinde değil, olabilecek olan şey üzerinde düşünür. Aristoteles *proairesis* konusunu ruhun her iki yanının da işlevinin doğruyu yakalamak/doğruluğa ulaşma olduğu düşüncesiyle sonlandırır. (NE 1139b 10)

Düşünce erdemlerinde ruhun evet ya da değilken aklın doğruluğa ulaştığı beş tane niteliği vardır.

- I. *Episteme* (Bilimsel bilgi, bilim)
- II. *Tekhne* (Sanat ya da teknik beceri)
- III. *Phronesis* (Yaşama Bilgeliği, Akıl Başındalık)*
- IV. *Nous* (Akıl) (NE 1139b 15 - 20)
- V. *Sophia* (Bilgelik)

Bunları kısaca açıklayalım.

I. *Episteme*: Bu kelime daha çok bilgi olarak çevrilmektedir. Ross ve Irwin ise bu kelimeyi daha çok bilimsel bilgi olarak çevirir.²⁰⁶ Bilginin herhangi bir çeşidini içine alan *episteme* bilimsel olarak farklı/başka türlü olması mümkün olmayan nesnelere ilgilidir. Bu nedenle bilimsel bilginin nesnesi zorunlu olarak var olur. *Episteme* nesnelere başka türlü olma olasılığını ortadan kaldırır. Onun nesnelere zorunlu bir şekilde var olduğundan sonsuzdur. Çünkü tam bir zorunluluk içinde olan her şey aynı zamanda sonsuz olur.

Bilimsel bilginin (*episteme*) konuları öğretim ile iletilir. Her bilgi öğretilir ve bu; tümevarım (indüksiyon) ve tasım (dedüksiyon) olmak üzere iki yöntemle mümkün olur. İndüksiyon tikelden hareket ederken, tasım kendisine geneli (tümelleri) çıkış noktası olarak alır. Dedüksiyon bu yöntemle kanıtlanamayacak olan ilk ilkelerden başlar. Onlara indüksiyonla ulaşılır. Çünkü indüksiyon bilimin kendisinden hareket ettiği ilk ilkeleri destekler. (NE 1139b 30 - 35)

II. *Tekhne*: Bilimsel bilgiden farklı olarak olduğundan başka türlü/farklı olmayı kabul edebilecek nesne gurubuyla ilgilidir. Bu nesnelere yaratılan ya da yapılan bir şeyler olabilirler. Ancak yaratma ile eylem birbirinden farklı oldukları

* *Phronesis*'in Türkçe karşılığı olarak H. N. Erkazan *yaşama bilgeliğini* önermektedir. S. Babür ise akıl başındalık olarak çevirmektedir. Ancak *phronesis* kavramı Aristoteles'te en tartışmalı terimlerden biridir.

için ne bir eylem yaratma gibi, ne de bir yaratma bir eylem gibi düşünülebilir. Sanat yaratmayla ilgili bir alan olup başka türlü olabilen nesnelere ilgilidir. Zorunlu olarak oluşan bir nesne ve doğal olarak var olan şeyler sanatın konusu olamaz. Çünkü bunlar kendi ilkelerini kendilerinde taşırlar. Oysa sanatın amacı kendisinde değil, yarattığı şeydedir. *Tekne*'nin konusunun değişen ve farklı nesnelere olduğunu Agathon'un söyle dile getirir.

*sanat talih sever, talih de onu. (NE 1140a 5 - 20)*²⁰⁷

III. *Phronesis*; *Phronesis* basitçe düşünmek anlamına gelen *phronein* fiilinden gelir. O nedenle bazı kimseler tarafından *phronesis düşünceli olma, anlayışlı/duyarlı olma* olarak çevrilir.²⁰⁸ NE 1140a 25' te ise *phronimos* olan kişi şöyle tanımlanır:

*sağlıkla ve güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle İyi yaşam ile ilgili olarak nelerin kendisi için İyi ve yararlı olduğu konusunda İyi düşünebilendir. Phronimos olan kişi genel olarak bir şeyi düşünmede İyi olan kişi olacaktır. (NE 1140a 30 - 32)*²⁰⁹

Phronimosun ne anlama geldiği kısaca belirtildikten sonra *phronesis*'in sanat ve bilimden ayrılan yanları üzerinde durulur. *Phronesis* bir bilim değildir. Çünkü *phronimos* olan kişi başka türlü olması mümkün olabilecek nesnelere üzerinde düşünüp taşınırken, bilim nesne olarak kendisine başka türlü olması mümkün olmayan nesnelere alır. (NE 1140a 30, 1140b 35 - 5) *Phronesis* ile *episteme* arasındaki farklılık kendilerine konu edindikleri objelerin farklı olmasından ileri gelir. *Phronesis* değişmeye elverişli olan nesnelere üzerinde düşünmeyi gerekli kılarken, bilim (*episteme*) değişmesi mümkün olmayan nesnelere üzerinde düşünmeyi gerekli kılar. Bu ayırım gerçekte ruhun akıllı yanının iki yanına işaret eder. Başka türlü olması mümkün olmayan zorunlu nesnelere bilimsel yeti (*epistemonikon*) ilgilendirken, başka türlü olması mümkün olan nesnelere de tartan yan (*logistikon*) ilgili olur. Bilimsel yanda nesnelere tümel kavramlar olurken, tartan yanda nesnelere tikel olanlardır. Sonuç olarak *phronesis* yalnızca başka türlü olabilecek nesnelere

²⁰⁶ Bostock, D. (2000), s. 76.

²⁰⁷ Rackham, H. (1956).

²⁰⁸ Bostock, D. (2000), s. 77.

²⁰⁹ Rackham, H. (1956).

yani tikellerle çalışır. Zira bilimsel bilgi ile *phronesis* arasındaki fark da bilimsel bilginin tümellerle çalışırken, *phronesis*in gerçekte tikellerle uğraşırken tümellerle de uğraşmasıdır. *Phronesis* için tümeller uygun durumlara taşınmak için kullanılırlar. *Phronesis* tümellerle çalışmasa da onun bilgisine genel olarak sahip olmalıdır; tıpkı *eudaimonianın* bilgisine sahip olması gerektiği gibi.²¹⁰ Bilimsel alanda nesnelere zorunlu olması kanıtlamaya izin verirken, *phronesis* alanında konu edinilen nesnelere özelliği gereği kanıtlamanın olması düşünülemez. Dolayısıyla *phronesis* gerçekleştirilen eylemin başka türlü olması olasılığı nedeniyle bilim (*episteme*) olamaz (*NE* 1140a 30 - 35, 1140b 5).

Phronesis'in sanat olmasından da söz edilemez. Oysa *tekhnenin* olduğu alan da nesnesi başka türlü olabilen şeylerin olduğu alandır. Başka türlü olabilen varlıklar iki türlü var olabilir; üretim olarak, gerçekleştirilen eylem olarak.²¹¹ Aristoteles burada *poiesis* ile *praxis* arasında bir ayrım yapar. Sanat (*tekhne*) da yaratmadan (*poiesis*) söz ederken, etik alanda yapıp etmeden (*praxis*) söz edilir. Yaratmanın alanı *praxis*in alanıyla karşılaştırıldığında daha sınırlıdır. *Poiesis* daha çok resim yapma, violin çalma, gibi ekinliklerle ilgilidir ve *poiesis prakisten* ayıran da *poiesis*in yetenek gerektirmesidir. Oysa eylemde bulunmak için insan olmanın dışında yetenekli olmaya gerek yoktur. Yaratıcılık üzerine olan bir yargı eylem üzerinde temellenebilir ama eyleme ilişkin bir yargı yaratıcılıkla ilgili bir yargıya taşınmaz.²¹² Dolayısıyla eylemde bulunma ile yaratmada bulunma aynı şeyler değildir. Yaratma bir eseri ya da bir şeyi icra etme amacı taşır; bu bakımdan amaç yaratmanın kendisinde değil, yöneldiği eserdedir. Oysa erdemli eylemin kendisi amaçtır. (*NE* 1140b 5 - 10) Bir şeyi meydana getirmenin, yani yaratmanın kendisi amaç değildir. Amaç yaratmanın kendisinde değildir, aksine yaratılan nesneye yönelir. Sözelimi X kişisi bir sandalye meydana getirdiğinde amaç sandalyenin kendisinde olur. Ama X kişisi bir eylem gerçekleştirildiğinde amaç eylemin kendisinden ayrı olmaz. Eylemin amacı İyi eylemdir (*eupraxia*). Sonuç olarak yaratma başka bir şey için eylemler ise kendileri için.²¹³ Ross bu bağlamda sanatın *praksise* tabi olduğunu ifade eder.²¹⁴ Reeve de sanatın bu nedenle *phronesise* ikincil olduğunu dile getirir. Düşünce

²¹⁰ Reeve, C. (1992), *Practices of Reason*, New York: Oxford University Press. s. 67.

²¹¹ Reeve, (1992), ss. 73 – 74.

²¹² Bostock, D. (2000), s. 81.

²¹³ Reeve, C. (1992), s. 74

yaratma etkinliğini de yönetir. (NE 1139a 35) Nitekim amaçlar konusunda söz edildiği gibi kendisi için olan Aristoteles için başka bir amaç için olandan daha değerlidir. *Phronesis*, insan için İyi ve kötü şeylerle ilgili konularda akılla birlikte giden doğru bir niteliktir (*hexis*). (NE 1139 b 30 - 35)

Kendisi için İyi olan şeyleri anlama yeteneğine sahip oldukları için Perikles ve onun gibi insanların *phronimos* oldukları söylenir. Tüm bunların yanı sıra sanatın bir erdemi vardır, ancak *phronesis*'in bir erdemi yoktur. Çünkü *phronesis*'in kendisi bir erdemdir. Ruhun akıl sahibi yanı iki yönlüdür. Başka türlü olabilecek nesnelere ilgili olan yanı; sanı (*doksa*) yanındır. *Phronesis* de ruhun akıl sahibi yanının sanı yanıyla ilgili erdemidir. (NE 1140b 25 - 30)

Aristoteles *phronesis*'in ne olduğunu bilimsel bilginin neden *phronesis*, ya da *tekhne* olamayacağını açıklar.

Bilimsel bilgi (*episteme*), genel ve zorunlu olan nesnelere ilgili olan bir kavrayış şeklidir ve kanıtlanabilir doğrular, bütün bilimsel bilgiler ilk ilkeler tarafından türetilirler. Zorunlu olan bu ilkelere ise ne *tekhne* ne de *phronesis* ulaşabilir. Çünkü *tekhne* ve *phronesis* tümel ve zorunlu olan değil, çeşitliliği kabul eden nesnelere ilgilidir. (NE 1140b 1 - 5).

IV. *Nous*: düşünce, anlayış (T. Irwin) olarak çevrilir. Ross ise sezgisel akıl olarak çevirir.

NE VI. 6 da Aristoteles *nousa* bilimlerin kendisinden hareket ettiği ilk ilkeleri yakalama görevi verir.²¹⁵ Çünkü *nous* dışında ne *phronesis* ne *episteme* ne de *sophia* ilk ilkelere özgüdür. (NE 1141a 1 - 5) *Nous*'un amacı tümelleri elde etmektir. Tümellerin kavranılması ise tikellerin kavranılmasından türetilir. Bu aynı zamanda tümellerin indüksiyonla tikellerden elde edildiğini gösterir.²¹⁶

Phronesis ile *nous* arasındaki ilişkiyi inceleyelim.

Phronesis'in bilimsel bilgi olmadığı açıktır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi, *phronesis* son şeylerle/tikellerle (*tou eschato*) ilgili olurken, *phronesis* uygulanabilir olanla ilgilidir (*practicable ton prakton*).

²¹⁴ Ross, W. D. (1993), s.

²¹⁵ Bostock, D. (2000), s. 76.

²¹⁶ Bostock, D. (2000), s. 88 –89.

Bu yüzden phronesis nousa da karşıttır (antikeitai). Çünkü nous nedeni olmayan (logos) tanımlarla ilgilidir (ton horon), ama phronesis son şeyler/tikeller (tou eschatou) hakkında, bilimsel bilginin değil, duyumu olan objelerin son şeyleriyle ilgilidir. Doğru objelere ilişkin olarak bu kavrayış, matematik nesneleri arasındaki üçgenin son öge olduğunu kavramamız anlamında değildir. Son noktada artık durulacaktır. Ve bu kavrayış phronesis olan kavrayıştan daha fazlasıdır, o phronesisin başka türüdür. (NE 1142 a 23 – 30)²¹⁷

Görüldüğü gibi *phronesis* ne *bilimsel bilgi* ne de *nous* olabilir. *Phronesis* tikellerle uğraştığından bilimsel bilgi olamaz. Öte yandan *nous* da *phronesis*e karşıttır. Çünkü *nous* tümellerle, *phronesis* ise hem tümellerle hem de tikellerle uğraşır²¹⁸ Aristoteles NE 1141b 14 16 da bunu şöyle dile getirir:

phronesis yalnızca tümellerle ilgili değil, aynı zamanda tikel şeyleri de bilir; çünkü o eylemle ilgilidir ve eylem de tikel şeylerle ilgilidir.

Bostock *phronesis*in tikelin bilgisini içerdiği kadar, tümel öncülleri içerdiği noktasına fazla vurgu yapılmadığını öne sürer. Ona göre *phronesis* konusunda vurgu daha çok tikeller üzerinedir.²¹⁹

Nasıl bir geometrici üçgenin resmini çizebilmek için, hem tümelin hem de tikelin bilgisine sahip oluyorsa, *phronimos* olan kişi de, İyi bir yaşama ulaşmak için tümel ve tikelin bilgisine sahip olmalıdır. Sözelimi *eudaimoniaya* ulaşma düşüncesi *phronimos* olan bir kişi için tümelin bilgisidir. Ancak hiç kimse yalnızca tümelin bilgisine sahip olarak *phronimos* olamaz. *Phronimos* olan kişi, bilgisi üzerine eylemi gerçekleştiren kişidir. Belirli eylemlerin gerçekleştirilmesi ile *eudaimonia* nosyonu hem tümelin hem de tikelin bilgisini gösterir. *Phronesis*e sahip olan kişi tümelleri kendi eylemini gerçekleştirme yolunda, eylemlerine rehberlik etmesi amacıyla kullanır. Sonra da tümelin ışığında eylemini, tikeli gerçekleştirir. *Phronimos* olan kişi de geometricinin kullandığı ilkeleri kullanır.

1. Her ikisi de problemin çözümü için araştırma yapar.

²¹⁷ Reeve, C. (1992), s. 68.

²¹⁸ Reeve, C. (1992), ss. 68 – 69.

²¹⁹ Bostock, D. (2000), ss. 82 – 83.

2. Her ikisi de doğru tümelleri bulmayı ve onları tikellerin içine taşıyıp problemi çözmeyi amaçlar.

Elbette ki, *phronesis* birtakım benzer noktaları olmasına rağmen geometrik kavrayıştan farklıdır. Çünkü *phronesis*'in doğasını düşünüp taşınma oluştururken, aynı durum geometrik kavrayış için geçerli değildir.

Aristoteles'in ifade ettiği gibi her düşünüp taşınma bir araştırmadır ama her araştırma bir düşünüp taşınma değildir. (NE 1142b 20-4) *Phronimos* olmak bir şeyi *İyi* düşünüp taşınmak anlamına gelir²²⁰ İyi düşünme düşüncenin bir formunu oluşturur ve araştırmaya hesaplamaya işaret eder.

İyi düşünme bir tür düşünmedir ve düşünen kişi araştırır, tasarlar (NE 1142 b).²²¹ Fakat *İyi* düşünme araştırmayla aynı şey değildir. *İyi* düşünme belirli objelerin araştırılmasına yönelir.

V. *Sophia*: Sözcüğün geleneksel çevirisi bilgeliktir (*wisdom*). Ross felsefi bilgeliği, Bostock ise teorik bilgeliği kullanmayı tercih eder. NE 1141 de Aristoteles bilgeliği şöyle tanımlar:

Açık olan bir şey var ki o da bilgeliğin bilginin en mükemmel şekli olduğudur. Bu nedenle bilge kişi yalnızca ilk ilkelerden çıkardığı sonuçları bilmekle kalmayıp, aynı zamanda ilk ilkelerin kendilerinin doğru bir kavrayışına sahip olmalıdır. Bu yüzden bilgelik/sophia nous ve epistemenin birleşimi olur. (NE 1141a 15 - 20)²²²

Dolayısıyla *sophia* doğası gereği en değerli nesnelere *nous* ile bilimin (*episteme*) beraberliğidir .

Sophia; *Nous* ve *epistemenin* birlikteliği olarak tanımlandıktan sonra *sophia* ile *phronesisin* farklılığı üzerinde durulabilir.

Sözgelimi Thales ve Anaksogoras insansal şeylerle değil de, evrenin ilk *arkhesi* ile uğraştıklarından *phronimos* olarak değil, *bilge* kişiler olarak nitelendirilirler. Bilge kişilerin, daha açık bir ifadeyle insan için yararlı olan şeyler üzerinde değil ama daha büyük, Tanrısal hatta insan için yararsız şeylerle ilgilendikleri söylenir.(NE 1141a 1 -

²²⁰ Reeve, C. (1992), ss. 68 – 72.

²²¹ Rackham, H. (1956).

²²² Rackham, H. (1956).

5) *Phronesis* bunların aksine insan için *İyi* ve yararlı olan şeyler üzerinde durur. Nitekim bu nokta, *phronimos* olan kişinin karakteristik işlevini oluşturur. (NE 1141b 5 - 10)

Phronesis ile *sophia* arasındaki farklılık kendisini 1143b de teorik ve pratik akıl arasındaki ayırmda daha iyi gösterir. Ruhun rasyonel yanında teorik ve pratik olmak üzere iki yönelimden/yönden söz edilebilir. Ruhun akıllı yönünün teorik yanı zorunlu ve tümel olan gerçeklerle, pratik yanı ise değişebilir olan nesnelere ilgilidir. Teorik akıl öncüllerden zorunlu olarak sonuç çıkarır. Aksiyomlardan dedüksiyon yoluyla ilk ilkelere zorunlu olarak ulaşılır. Teorik bilgi konusunda Aristoteles geometriden örnekler sunar. Ancak teorik bilgi *Metafizikte* de belirtildiği gibi yalnızca matematik'i değil aynı zamanda teoloji ve doğa bilimlerini de içine alır. Gerçeklerin tümel olması zorunludur. *Teorik bilgelik/sophia* ruhun akıllı yanının teorik yönünün bir erdemidir. *Phronesis* ise belirli ve zorunlu olmayan gerçeklerle ilgilidir, ve eylemle ilgilidir. Eylem ise belirli durumlarda, farklı şekilde gerçekleşebilir. Bostock *sophia* ile *phronesis*in konuları arasındaki farklılığın-tümel tikel bağlamında-, aklın uslamlayan kısmının iki yönü olduğunun düşünülmesi için bir zemin oluşturmadığını ileri sürer. Ona göre her iki erdem konularındaki farklılık, aklın teorik ve pratik olmak üzere iki yönü olmasını sağlamaz. Bostock bu iddiayı şöyle temellendirir. Geometri zorunlu ve tümel gerçeklerle ilgilidir. Fakat böyle bir teori belirli bir durumda nasıl eyleyeceğimize ilişkin pratik bir kaygıyı da içerebilir. Geometri, Bostock'a göre saf tümel bir etkinlik olarak düşünülemez. Nitekim Mısırlılar geometriye pratik bir kaygı nedeniyle başvurmuşlardır. Bu da teorik uslamlama ile pratik uslamlama arasındaki zıtlık düşüncesini kaldırır.

Düşünce dar anlamda teoriktir. Kişiler politikayı, ekonomiyi genel anlamda anlama amacıyla o bilginin peşinden koşarlar, ama bu bilgi kendisi için istenen bir bilgi olur. Düşünme eylemi gerçekleştirmek için değildir; çünkü eylemin aksine kendi amacını kendinde taşır. Bostock her iki erdem (*sophia*, *phronesis*) aynı olduğunu söylemekten çok daha fazla bir şey söylemek ister. Asıl soru şudur. Eğer akıl hem pratik hem de teorik olanı içeriyorsa, onları farklı yapan ne olur? Onları farklı kılan nokta; *phronesis*in insanın yararı ve *İyisi* için kendisi dışındaki eylemlere yönelmesi ve bu eylemleri kendisinden başka bir amaç için gerçekleştirmesidir. Oysa *sophia* yalnızca kendisi için olandır. *Sophia* basitçe gerçeğin kendisini amaçlarken,

phronesis doğru arzuyla uyuşan gerçeği arar.²²³ Bilimsel bilginin en tam ve en yetkin biçimi olan *sophia* daha önce de ifade edildiği gibi, insan *İyisinin* bir kavrayışıyla diğer bir deyişle varlığa gelen şeylerle ilgilenmez; ancak buna rağmen *sophia eudaimoniaya* ilgilidir.

Şimdi *phronesis*, *arete eudaimonia* ve *sophia* arasındaki ilişki üzerinde duralım.

Phronesis ne teorik bilgidir ne de *prodüktif* bir bilgidir. *Phronesis* her ikisinden de farklı olarak gerçekleştirilebilir eylemlerle ilgili olan pratik bir bilimdir.

Phronimos olan kişi kendi için *İyi* ve yaralı olan şeyler üzerinde düşünür, taşınır. Ancak *phronimos* olan hiç kimse başka türlü olması mümkün olmayan şeyler üzerinde düşünmez. Diğer bir ifadeyle kendi eylemleriyle ulaşamayacağı şeyler üzerinde düşünmez. (1140a 31-3) O nedenle kişi gerçekleştirebileceği amaçlara ilişkin olarak, amacın kendisini değil, amaca ulaştıracak şeyler üzerinde düşünür.(1111b, 20-6)

Phronimos olan kişi *İyi* düşünüp taşınandır ve kendi amacına ulaştıracak yolları bulmada da *İyi* olan kişidir. Ancak bunu kendisi *İyi* düşünen olduğu için değil, amacı *İyi* olduğu içi yapar.

Reeve'e göre Aristoteles düşünüp taşınma olarak tanımlanan *phronimosun* amaca götüren şeyle ilgili olduğu konusunda ısrar eder. Nitekim düşünülen şey; amaçların kendileri olmaz aksine, amaca götüren şeyler olur. Ancak amaca götüren şey üzerinde düşünülüp taşınılabılır (*peri ton pros to tele*). Neden düşünüp taşınmanın kendisi amaç değildir? Bu sorunun yanıtı *Nikomakhos'a Etik*'in şu satırlarında gizlidir. Sağlıklı olmayı dileriz ama bizi neyin sağlıklı yapacağını düşünürüz. (NE 1140a 25-30) *Eudaimon* olmayı değil, onu sağlayacak amaçlar üzerinde düşünürüz. Eğer *eudaimon* olmayı düşünemiyorsak, *eudaimon* üzerinde de düşünüp taşınmayız. *Eudaimoniaya* ilişkin olarak yalnızca bu yaşamı oluşturacak unsurlar üzerinde düşünülebilir. *Eudaimonia* bizim amacımızdır, kendi potansiyellerimizin, *doğamızın* etkin hale getirilmesidir. O nedenle *phronimos* olan kişi amacı değil, amaca götüren şeyi düşünür. Benzer bir şekilde doktor da hastaları iyileştirip iyileştirmeyeceğini, politikacı kişileri ikna edip edemeyeceğini değil, o amacı nasıl gerçekleştireceğini

²²³ Bostock, D. (2000), ss. 74 – 81.

düşünür. Dolayısıyla *eudaimonia* bizim son ereğimizdir ve bu amacın üzerinde düşünüp taşınamayız, aksine bu amaca götürecek yollar üzerinde düşünüp taşınırız. Peki değişen şeylerle ilgili olabilen *phronesis* nasıl olur da değişmeyen tümel bir şeyle (*eudaimonia* kavramı) ilgili olur? Bu durumda *eudaimonia* ile *phronesis* arasında bir karşıtlık oluşmaz mı?

Reeve bu soruyu şöyle yanıtlar. *Eudaimonia* bizim doğamızın, insanın her ne ise o olarak kendisini gerçekleştirmesidir. Doğamızı değiştirmemiz mümkün değildir. *Eğer kendimizi etkin kılmazsak, bu bizim ne yaptığımızı değiştirecek, ne olduğumuzu değil.*²²⁴

Arete ve *phronesis* arasındaki ilişki nedir? Daha önce de ifade edildiği gibi, erdem tercihle ilgili, bizle ilgili *orta olmaya* uzanan, rasyonel bir ilke tarafından, *phronesis*in belirlediği bir niteliktir (*hexis*). (*NE* 1106b, 35 1107a). Etik erdemlerin tercihlerle ilişkili oldukları apaçıktır. Bu tercih akıl tarafından belirlenmekte olup, bizi *orta olma* düşüncesine götürmektedir. Özetle akılla belirlenen aslında *orta olma* halidir. Ancak burada şöyle bir problem karşımıza çıkar. *Orta olmanın* kendisi tercihimize rehberlik edecek kadar yeterli bir şey olarak görünmez. Rasyonel ilkenin ne olduğu sorulduğunda, *orta olmanın* kendisinden yanıt alınmaz. Etik erdemlerin tanımına gidildiğinde ise, *phronesis*e işaret edildiği görülür. Etik erdemlerde *orta olma* öğretisindeki boşluk düşünce erdemlerine gelindiğinde *phronesis* ile tamamlanır.²²⁵

Phronesis, kendisi için *İyi* ve yararlı olan şeyler hakkında *İyi* düşünüp taşınan kişidir. Peki ama *İyi* düşünmenin/düşünüp taşınmanın doğası nedir?

İyi düşünme düşünmenin bir biçimidir. *İyi* düşünmenin kendisi araştırma ve hesaplamayı içine alır.

İyi düşünme bir tür düşünmedir ve düşünen kişi araştırır, tartar. (*NE* 1142b)²²⁶
Düşünüp taşınma buna rağmen araştırmayla aynı şey değildir. Çünkü düşünüp taşınma yalnızca belirli objelerin araştırılmasını içerir.

²²⁴ Reeve, C. (1992), ss. 79 – 83.

²²⁵ Santas, G. (2001), *Goodness and Justice Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell, ss. 274 – 275.

²²⁶ Rackham, H. (1965).

İyi düşünme sanı olabilir mi? Sanı akıl yürütmeden bağımsız, bilinçli bir hesaplama olmaksızın hızlı bir şekilde işlerken, düşünüp taşınma uzun bir zaman dilimini kapsar. (1142b 1 - 5) İyi düşünme kavrama da olamaz. Çünkü kavrama da bir tür sanıdır. İyi düşünme sanı ve kavrama olmadığı gibi kanı da değildir. Nitekim İyi düşünmeyen bir kişi hata yapabilirken, İyi düşünen kişi aksine İyi eylemlerde bulunur. Denilebilir ki; İyi düşünme doğruluğun bir biçimidir. Bu nedenle de düşünce olamaz. Aristoteles'in ifade ettiği gibi;

İyi düşünme gerekli bir şekilde bilinçli bir hesaplamayı içerir. Bu nedenle İyi düşünme düşünme de doğruluktur. (NE 1142b 15 - 17)²²⁷

Dolayısıyla İyi düşünmeden kasıt, doğru olma, İyi olan bir şeye ulaşma anlamındadır. Sözelimi yanlış bir usamlama/akıl yürütme ile İyi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ama önemli olan; doğru zamanda doğru orta terimi bularak bir eylemi gerçekleştirmektir. (NE 1142b 20 - 25) Doğru zamanda doğru düşünceyi, doğru yerde doğru kişilere karşı bulmak orta ve İyi olandır.

Phronesis ne içindir? *Phronesis* erdemli eylemlere aracı olacak olan yeterli araçların bilgisidir. Başka bir ifadeyle; *phronimos* insansal İyiye ulaşmak için doğru araçları keşfetmemizi sağlar. Beceri de tıpkı *phronesis* gibi bir amaca sahip olan kişinin yeterli araçlara sahip olma bilgisidir. Aristoteles beceriyi *phronesis*ten ayırır. *Phronesis* insanın işlevinin (*ergon*) yerine getirilmesini sağlarken, beceri herhangi bir amaç için gerekli olan araçları sağlar. Sözelimi birisi kötü bir amaç için de etkili araçları seçebilir. Oysa, *phronesis* İyi amaçlara ilişkindir ve bu amaçlar etik erdemleri destekler.

Etik erdemlerle *phronesis* arasında yakın bir bağ olduğu açıkça görülür. Ama aralarında ne tür bir bağ vardır? Öncelikle etik erdemler *ortayı* amaçlarken, *phronesis* bu amacı gerçekleştirmek için gerekli araçları sağlamaya girişir. Santas *etik erdemleri phronesis*ten ayırdığımızda geriye hiçbir bilişsel unsurun kalmayacağını ifade eder. Bu anlamda etik erdemleri *phronesis*ten ayırmak onları kör bırakmaktır. Etik erdemlerin kendi başlarına *ortayı* amaç edinmeleri bir şey ifade etmez. Çünkü, *orta olma*, onu tercih etme ancak *phronesis*in rehberliğini izlemekle

²²⁷ Rackham, H. (1956).

mümkün olur.²²⁸ Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabında Aristoteles bunu açık bir şekilde dile getirir. Buna göre bir kişi *phronimos* olduğu için ölçülü olur. (1140b 10-11)

Elizabeth Tefler, etik erdemler ile *phronesis* arasındaki ilişkiyi iki temel argüman ile açıklamaya çalışır.

1. Etik erdemlere sahip olan bir kişi *phronesis*e de sahip olmak zorundadır.
2. Eğer bir kişi *phronesis*e sahipse bütün etik erdemlere de sahip olmalıdır.

Birinci argümana göre; etik erdemlere sahip olmak doğru ilkeye/right rule, *orthos logosa* sahip olmayı gerektirir. Sözelimi ölçülü bir kişi fiziksel hazlar konusundaki şeyleri bilmek durumundadır. Ama ölçülü olmak için adaletin neyi gerektirdiğini bilmek gerekmez. Sorabji Aristoteles'i bu noktada korur. Ona göre etik erdemler birbirinden ayrı düşünülemezler. İyi bir yaşam için yalnızca doğru zamanda doğru şekilde cesaretli olmayı bilmek yeterli değildir. İyi bir yaşam için adalet de en az ölçülülük kadar bilinmelidir. Çünkü genel olarak İyi bir yaşamın neyi gerektirdiği bilinmezse, cesaret de bilinemez. Telfer de Sorabjiye bu noktada katıldığını ifade eder.

İkinci argümana göre *phronesis*e sahip olan kişi bütün etik erdemlere de sahip olmalıdır. Aristoteles bu düşünceye *NE VI*. kitaptada yer verir. (1145a 1 - 5) Telfer, *phronimos* olan kişinin bütün etik erdemlere sahip olacağı şeklinde yargıya varmanın doğru olmadığını ifade eder. Çünkü Aristoteles etik bilgiye göre davranma ile, etik erdemlere sahip olmanın ayrı olduğu kanısındadır. *Phronesis*e sahip olan bir kişi doğru eylemlerde bulunur. Ancak doğru ahlaki inançlara sahip olmak, kişinin etik erdemlere sahip olduğu anlamına gelmez. Ayrıca böyle bir argüman bazı noktaları göz ardı eder. *Phronesis* bütün erdemleri gerekli kılıyorsa, her erdem in elde edilmesi belirli bir zaman alır. Kişi yeni erdemleri elde etmeden önce, sahip olduğu erdemi kaybedebilir. Ama tüm bunlara rağmen Telfer etik erdemlerin İyi yaşamın parçalarını oluşturduğu ifade eder. *Phronimos* olan kişi eyleyen bir kişidir. Etik erdemlerin kazanılması ise *phronesis*in etkin kılınması demektir. Bu bağlamda *phronesis* olan kişi bütün etik erdemlere de sahip olmalıdır. Etik erdemler nedensel olarak *phronesis*e sahip olmanın gerekli koşulunu oluştururlar. Erdemlerin birliği de ancak

²²⁸ Santas, G. (2001), ss. 275 – 278.

böyle kabul edilebilir. Bütün erdemlere sahip olmayan bir kişi ise *phronimos* da sahip olamaz. Çünkü *phronimos* onlara nedensel olarak bağlıdır. Telfer'e göre Aristoteles ikinci argümanı herhangi bir etik erdem eksikliğinin *İyi* yaşamın gerçekleştirilmesini tehlikeye sokması gerekçesiyle kabul etseydi daha *İyi* olurdu. Çünkü doğrudan *phronesis*in tüm etik erdemleri içine aldığı düşüncesi tatmin edici değildir. Erdemin eksikliği amacın gerçekleşmesini engeller. Ackrill'in örneği de bu düşüncüyü taçlandırır. Açgözlü insanın güvenilirliği yoktur. Bu kişinin dürüst olması da beklenemez. Bunun nedeni böyle bir şeyin dürüstlikle uzlaşmazlık içinde olmasıdır.²²⁹

Phronesis ile etik erdemler ve *eudaimonia* arasındaki ilişki üzerinde konuşuldu. *Sophia* ile *eudaimonia* arasındaki ilişki nasıldır? 1098a 16-18'e geri dönmek gerekir.

Eudaimonia ruhun erdeme uygun etkinliğidir eğer birden fazla erdem varsa en mükemmel ve en *İyi* olana uygun etkinliği olur.

Phronesis ruhun rasyonel parçasının hesaplayan yanı olarak intellektüel bir erdemdir. *Sophia* da ruhun rasyonel parçasının bilimsel yanının düşünce erdemidir. Düşünce erdemleri yalnızca kendileri için tercih edilirler. Kendileri için tercih edilenler ise, bir başka şey nedeniyle tercih edilenden üstündür. *Eudaimonianın* erdemli etkinlik olduğu yadsınamaz bir gerçektir. *Eudaimonianın* tanımı dikkate alındığında *sophianın eudaimoniayı* oluşturduğu görülür. *Eudaimoniada* iki unsurun olduğu söylenebilir.

1. *Phronesis*'in etkinliğinin olduğu alan
2. *Sophianın* etkinliğinin olduğu alan

Her iki unsur da birbiriyle yakından ilişkilidir. Ancak hangi tür erdemlerin daha *İyi* ve mükemmel oldukları başka bir araştırmanın konusudur. O nedenle şimdilik *sophianın eudaimoniayla* erdem olması bakımından ilişkili olduğunu söylemekle yetinelim.

²²⁹ Telfer, E. (1989-90), "The Unity of Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 91, ss. 35 – 48.

III BÖLÜM: MÜKEMMEL YAŞAM ÜZERİNE

III. 1 ARİSTOTELES VE ÜÇ TÜR YAŞAMA BİÇİMİ

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında *İyi (agathon)* ya da *eudaimoniaya* aday olabilecek belki de onunla özdeşleştirebilecek üç tür yaşamdan (*bios*) söz eder. Bunlar;

1. Haz yaşamı/hazza dayalı yaşam (*hedone bion*)
2. Politika/siyaset yaşamı (*politikon bion*)
3. *Theoria* yaşamı (*teoretikos*)

Haz yaşamı çoğunluğun özellikle de kaba insanların *İyin*in kendisini haz ile tanımladıkları hatta onunla eş değer tuttukları bir yaşamı anlatır. Tümüyle hazza dayalı bir yaşamı tercih etmek, hayvanlara özgü bir yaşamı tercih etmekle bir olur ki; bu da o yaşamı tercih eden çoğunluğu kendilerine egemen olamayan köleler gibi gösterir. Nitekim Asur kralı Sardanapalous'un düştüğü durum bundan farklı değildir. (NE 1095b 15 - 20)

Aristoteles *eudaimoniaya* aday olan yaşamlardan bir diğerini *politika yaşamı* olarak belirler. *Politika yaşamı (politikon bion)* ise; seçkin kişi ve eylem adamlarının *İyin*in onur olduğunu düşündükleri bir hayatı anlatır. Buna göre *politika yaşamının* amacı kısaca onur olmaktadır. Ancak Aristoteles politika yaşamında *İyin*in onur olduğunu düşünmenin araştırdığımız *İyiyi* üstünkörü, derinliği olmayan bir kavram haline getirebileceği endişesini dile getirir. Başka bir ifadeyle araştırılan *İyin*in onur ile bir tutulması, bu denklik nedeniyle *İyiyi* dolayısıyla da *İyi* yaşamı gelişigüzel bir yaşam haline getirebilir. Çünkü onurun, daha çok ona sahip olanlara değil, onu verenlere bağlı olduğu görünüyor. Yaşamın amacını onur olarak belirleyen kişiler, kendilerini bilen birileri tarafından erdemleri için onurlandırılmayı arzularlar. Oysa daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere *İyi* varlığın kendisine içkin ve ondan alınamayacak bir şeydir. Bu tartışmada erdem (*arete*) sanki onurun kendisinden daha *İyi* olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Kimilerinin siyaset yaşamının amacının erdem olduğunu düşünmeleri mümkün görünüyor. Ancak Aristoteles bu düşünceye bir itiraz getirir. Erdem amaç olmak için tam değildir (*ateleotera*). Bunun nedeni ise,

insanların erdeme uyurken de sahip olabilmeleridir. Bunun yanı sıra, erdemli insanın başına birtakım talihsizliklerin gelmesi ve bundan dolayı acı çekmesinin kişiyi *eudaimoniaya* ulaştırmayacağı da bir neden olarak sayılabilir. (NE 1095b 20,1096a 5) Aristoteles *politika yaşamından* I. kitapta bu kadar söz ettikten sonra *eudaimonia*'ya aday olabilecek sonuncu adaya gelir. Bu yaşamın ismi *theoria* dır (*teoretikos*). Aristoteles bu yaşama X. kitapta geri döneceğini belirttiikten sonra hangi tür yaşamın en *İyi* yaşam olduğu sorusunu yanıtsız bırakarak konuyu kapatır.

Kathleen Wilkes, hazza dayalı bir insan yaşamı ile sıradan bir köpeğin yaşantısı arasında bir benzerlik kurar. İnsan eğer tümüyle hazza dayalı bir yaşantıyı tercih ederse, bu yaşam onu sıradan bir köpeğin yaşantısına yaklaştırır. Wilkes'e göre hazza dayalı bir yaşam; insan için *İyi* bir yaşam olarak kabul edilemez.²³⁰ Bu düşüncesini Wilkes *ergon* argümanına dayandırarak şöyle açıklar. Yemek yeme, içme, sağlık gibi fiziksel ihtiyaçların insan ve hayvan için *İyi* olduğunu düşünmek doğaldır. *İyi* aynı zamanda varlığın *telosu* olduğundan varlığın kendi *ergonunu* gerçekleştirmesini de ifade eder. Buna bağlı olarak *ergonun* yemek yeme olduğu sonucu çıkarılır ki, böyle bir düşünce Aristoteles'in düşünceleri ile zıtlık oluşturur.

Wilkes; hayvanın *İyisi* ile insanın *İyisinin* dolayısıyla hayvanın *ergonu* ile insanınkinin birbirinden farklı olması gerektiğini, bu farklılık sonucunda ise; *İyi* insan yaşamı ile insan için *İyi* yaşamın haz temelli yaşamda birleştirilmesinin mümkün olmadığını öne sürer.

Ergon, NE I. kitapta dile getirildiği gibi *ruhun rasyonel akla uygun etkinliği* olarak tanımlanır. (1095a 16-18) Rasyonellik ise iki yönlü *sophia* (teorik bilgelik), *phronesis* (pratik bilgelik) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temelde insanın *ergonu* ruhun her iki yönünü de içine alan bir etkinlik olur. Wilkes, Aristoteles'in *ergon* kavramını eşit olmayan bir biçimde daha çok intellektüel anlamda ele aldığını dile getirmekle beraber, insanın *ergonunun* yalnızca rasyonel bir etkinlik olarak düşünülmesinin ne derece olanaklı olup olmadığını sorar. İnsan farklı biçimlerde farklı açılardan tanımlanabilmektedir. Sözelimi insan beslenen, hareket eden, algılayan, düşünen ve duyumluyan bir varlıktır. *De Anima* da insan kompleks bir varlığa sahip bir canlı olarak tanımlanmaktadır. (DA 412a 11 -16) Bu insan ruhunun

rasyonel olmayan kapasitelerini de kapsadığının bir kanıtı olarak görülebilir. Tüm ruhlar (*psykhe*) etkin yaşayan canlıların formudurlar. Wilkes bu noktadan hareketle insanın *ergonunun* da kompleks olduğu sonucuna varır. Çünkü varlığın *ergonunu* keşfetmenin yolu onun formunu tanımlamaktan geçer. Wilkes insan ruhu, formu ve işlevi arasındaki bağı bu şekilde belirler. Ancak böyle bir usamlama ya da akıl yürütme süreci Wilkes'e göre durmak zorundadır. Aksi takdirde insanın işlevi ile hayvanın işlevi aynı olacaktır. Buradaki problemin çözümü için, *ergon* ile ruhun birbirine bağlı olduğu düşüncesi birbirinden ayrılmaya zorlanır ve bunun sonucu olarak insanın işlevi, başlangıçta olduğundan daha sınırlı hale gelir. Bütün canlılar Wilkes'e göre kapasitelerine, yetilerine göre tanımlanırlar.²³¹ Nitekim köpek havlama, beslenme, algılama, koşma türünden birtakım yetilere sahiptir; ama buna rağmen köpek, beslenen bir canlı olarak tanımlanmaz. Köpeğin kendi işlevini yerine getirmesi için diğer yetiler bu *ergona* yardım edebilirler. Buna rağmen yardımcı yetilerin hiçbiri köpeğin karakteristik niteliğini vermez. Bu açıdan insan da beslenme yetisine sahip olmasına karşın beslenen bir canlı olarak değil, düşünen bir canlı olarak tanımlanmalıdır. Beslenme insan için *İyi* sayılsa da, *İyi* bir yaşam sayılamaz. Dolayısıyla hazza dayalı yaşamda Wilkes, insan için *İyi* yaşam ile *İyi* insan yaşamı arasındaki boşluğun kapanmadığını belirtir.

Ergon tartışmaları konusunda Kraut'un *koinon* ve *idion* kavramlarını kullanarak yapmış olduğu belirlemeler oldukça önemli kabul edilebilir. *Koinon*, varlıkların diğer canlılarla paylaştığı birtakım ortak özellikler olarak düşünülürken, *idion* varlıkların birbiriyle ortak olarak paylaştıkları niteliklerden çok, onları diğer varlıklar karşısında ayıran, varlığın kendisine özgü bir nitelik olarak görülür. Kraut Aristoteles'in *ergon* kavramıyla varlıkların kendilerine özgü niteliğini dile getirdiğini söyler. Beslenme, büyüme, algılama ve duyumlama insanın kendi dışındaki varlıklar ile paylaştığı genel/yaygın *koinon* yetilerdir. Sayılan özelliklerin hiçbiri Kraut'a göre insana özgü yani *idion* olanı ifade etmez. Oysaki, Aristoteles Kraut'a göre insanın işlevinin yalnızca insana özgü olması noktasında ısrar eder. İnsanın *ergonu* onu diğer sınıftaki canlılardan ayırmalıdır. Kraut'a göre; Aristoteles'in aslında uğraştığı; insanın hayvan ve bitkilerden farklı olduğunu değil, insan yaşamının diğer canlıların

²³⁰ Burada söz konusu edilen daha çok bedensel hazlardır. Gelecek bölümde hazzın doğasının ne olduğu tartışılacaktır.

yaşadığı hayattan daha *İyi* olabileceğini göstermektir. İnsanın ulaşabileceği en *İyi* şey; şüphesiz ki, hayvan ve bitkilerin sahip olduklarından daha *İyidir*. Dolayısıyla insanı canlılardan ayıran bir *idion* yetinin olduğu açıktır. Bu işlev insanın etkin bir rasyonel canlı olmasıdır. Kraut ile Wilkes'in düşüncelerinin bu bağlamda benzediğini söylemek yanlış olmaz. Kraut böyle bir karakteristik etkinliğin, insanı Tanrıdan ayıran bir şey olmadığını ileri sürer. Çünkü hayvan ve bitki hiyerarşi de insanla karşılaştırıldığında daha aşağıda, ikincil bir konumda, Tanrı ise insana göre hiyerarşide daha üstün bir yerde yer alır. Kraut'a göre *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında *ergon* ile ilgili tartışmada Aristoteles zaten Tanrının insana üstün olması nedeniyle Tanrıyı dışarıda bırakmıştır.²³² İnsan kendi etkinliğini hayvanlarla paylaştığı zaman, bu etkinlik onun işlevi olmaktan çıkar. Kraut' un düşüncesine şöyle bir itiraz gelebilir. İnsan Tanrıyla benzer etkinliği paylaşırsa, insanın işlevi hükümsüz kalmaz mı? Kraut'un bu soruya verdiği yanıt açıktır. İnsan *theoria* etkinliğinde bulunması nedeniyle diğer canlılardan ayrılır. Ancak insan hiçbir zaman Tanrılar gibi *theoria* etkinliği gerçekleştiremeyeceğinden, Tanrı ile insanın tümüyle aynı *ergonu* paylaştığı söylenemez. Dolayısıyla insanın *ergonu* yine kendisine özgü olur. Nasıl ki beslenme insanın diğer canlılarla ortak olarak paylaştığı bir nitelikse, *theoria* da insanın Tanrı ile bir anlamda paylaşabildiği *koinon* bir niteliktir. Özetle Kraut'a göre insanın *ergonu* onu diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında ifade ettiği *etkin akıl yaşamıdır*. Kraut insanın en yüksek işlevinin başka deyişle *theoria* etkinliği olduğunu ifade eder.²³³

Wilkes'e göre *theorianın* insan kapasitelerinin en yükseği olarak ele alınması Aristoteles'in kendi bakış açısını yansıtır. Aristoteles neden insan yaşamı için en *İyinin theoria* olduğunu söyler? (*NE X 6-8*) Teorik ya da felsefi etkinlik, intellektüel erdemler konusunda da dile getirildiği gibi, *nous* ile *epistemenin* beraberliği sonucunda ortaya çıkar. *Episteme* yüksek objelerin bilgisiyle ilgilenir. (*NE 1141a 18 - 22*) Wilkes, yüksek objelerin bilgisinin daha yüksek bilgi anlamına gelmeyeceğini öne sürer. Buradan hareketle felsefi bilgeliğin (*sophia*), *phronesise* üstün olduğu

²³¹ Wilkes, K. V. (1978), ss. 556 – 563.

²³² Bunun nedenleri diğer bölümde Tanrının ve insanın doğası probleminde daha ayrıntılı bir biçimde ontolojik bir zeminde irdelenmeye çalışılacaktır.

²³³ Kraut, R. (1991), ss. 314 – 320.

söylenemez. Aristoteles'in kozmolojisi göz önünde tutulduğunda *phronesis*'in nesnelere *theoria*dan daha az değerlidir. Nitekim Aristoteles 1141a 18 - 22 de insan evrende mükemmel bir varlık değilken başka işlerle uğraşmanın tuhaf olacağını söyler. Wilkes felsefi bilgeliğin (*sophia*) *phronesis*e dolayısıyla politika yaşamına üstünlüğünü teolojik yolla açıklar. Tanrı da *theoria* etkinliğini gerçekleştiririler (1177a 21 - 22) ve Tanrısal etkinlik, daha İyi ve daha ölümsüz olduğundan insan da Tanrıya benzer bir etkinliği gerçekleştirdiğinde *phronesis*in sağladığından daha İyi ve mükemmel bir şeyle ilgileniyor olacaktır.

Wilkes insan için İyi olan ile İyi insan yaşamı arasındaki boşluğun *theoria* yaşantısıyla kapandığını ifade eder. Öte yandan *phronesis* de bir kenarı atlamaz. Wilkes'e göre,

*Phronesisten vazgeçilemez çünkü insan Tanrı değildir.*²³⁴

İnsan doğası gereği sürekli bir biçimde *theoria* etkinliğini gerçekleştiremez. O nedenle *theoria* ile uğraşan kişi aynı zamanda *phronesis* de sahiptir. Nitekim siyaset yaşamı *theoria* yaşamına hizmet eder. Aslında Wilkes, insanın işlevinin en iyi *orthos logos*la yönetilen bir siyaset yaşamında gerçekleşeceğini ifade etmek ister. Sosyal bir canlı olan insan *politeia* kendi ilgi ve yeteneklerini gerçekleştirme olanağına sahiptir. Fakat Wilkes, Aristoteles'in teolojisinin politika yaşamında İyi yaşamın gerçekleşeceği sonucuna varmaktan bizi alıkoyacağını da ekler. Aristoteles'in psikolojisi insanı bir yanı sıra Tanrısal, bir yanı sıra da maddi bir varlık olarak nitelendirirken, teolojisi insandaki Tanrısal yanın maddi olan yan ile kıyaslanmayacağını, başka bir ifadeyle düşünme etkinliğinin, psikolojik süreçlerin bir anlamda fiziksel süreçlerden ayrı bir şekilde ele alınabileceğini savunur. Wilkes sonuçta hem *theoria*nın hem de *phronesis*e dayanan politika yaşamının insan için İyi ve her iki yaşamın da insanın *ergon*unu rasyonel ilkeye uygun bir biçimde gerçekleştirmesine yardımcı olduğunu ileri sürer. Rasyonel ilke ise ona göre hem felsefi hem siyasi hem sanatsal hem de bilimsel etkinlikleri içine alır. Böylelikle *theoria* yaşantısı ile *politika yaşamı* arasındaki uzlaşmazlık, her ikisinin de İyi yaşamı gerçekleştirdiği şekilde çözümlenir.²³⁵

²³⁴ Wilkes, K. V. (1978), s. 565.

²³⁵ Wilkes, K. (1978), ss. 561-568.

Devereux, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında *İyi yaşama* aday olabilecek yaşamlardan, yalnızca *politika yaşamı* ile *theoria yaşamının* gerçekte *İyi yaşam* için yarışabileceklerini ileri sürer. Ona göre yalnızca *politika ve theoria yaşamları eudaimonia* için alternatif olarak düşünülebilirler. Devereux her iki yaşam arasındaki çekişmeyi Aristoteles'in hiçbir zaman tek bir karma yaşam idealiyle çözmediğinin altını çizer. Bu bağlamda J Cooper'ın görüşleri Devereux tarafından yoğun bir eleştiriye tutulur. Cooper, *NE* deki *İyi anlayışının Eudemos'a Etik*teki her iki yaşamı da içine alan karma yaşamla aynı olduğunu öne sürer. Devereux'e göre böyle bir iddia yanlıştır. Çünkü aktif bir yaşam pratik etkinliğe adanmıştır ve *theoria* yaşantısıyla birleştirilemez. Dolayısıyla *theoria yaşamı* da karma bir yaşam olarak görülemez. Her iki yaşam da *eudaimonia* için ayrı alternatiflerdir. Kraut da bu noktada Devereux ile aynı fikirdedir. Ancak yaşamların ayrı ayrı ele alınması Cooper'ın iddia ettiği gibi her iki yaşamın birbirine zıt olduğu sonucunu doğurmaz. Aristoteles'in *theoria* yaşantısından söz ederken etik erdemlere sahip olmak gerektiğiyle ilgili hiçbir şey söylememesi Cooper'ı böyle bir sonuca götürmüş olabilir. Bu anlamda Devereux Cooper'ı haklı bulur. Ama yinede Devereux haklı bir biçimde zalim olan bir kişinin felsefi etkinlikte bulunmasını saçma bulur. Cooper'ın bakış açısı kabul edilirse, *theoria* yapan bir kişi aynı zamanda adil olmayan eylemlerde de bulunabilir. Devereux'e göre *theoria* etkinliğinde bulunan kişi bir bakıma kendi tutkularıyla arzularıyla, erdemleriyle yaşamaya devam eder. Cooper'ın her iki yaşam arasında zıtlık olduğunu öne sürmesi Aristoteles'in X. kitapta insanın doğasını *teorik akıl (nous)* ile tanımlaması argümanına dayanır. Devereux buna karşı şu tezi savunur. Aristoteles Devereux'e göre burada aslında en çok *nousun* insanı daha çok insan kıldığını ifade etmek ister. Akıl insanın diğer yetilerinden daha fazlasıdır ve daha önemlidir. Ancak bu, insanın *noustan* ibaret olduğu sonucunu doğurmaz. Nitekim Aristoteles X. 8 kitapta insanın *noustan* ibaret olmadığını, aksine onun *nous*'tan daha fazlası olduğunu birçok defa vurgulamıştır. Bu açıdan Devereux Cooper'ın çıkardığı sonucu çıkarmak zorunda olmadığını dile getirir. Sonuç olarak her üç yaşamda birbirinden ayrı yaşamlardır. Ancak bu, *theoria* yapan bir kişinin hiçbir zaman etik erdemleri gerçekleştirmeyeceği anlamına gelmez.²³⁶

²³⁶ Devereux, D.T. (1977), "Aristotle on the Active and Contemplative Lives", *Philosophy Research Archives*, 3, ss. 834-844.

III. 2 HAZZIN DOĞASI

Nikomakhos'a Etik'te hazla ilgili olarak, biri VII. kitabın 11-15 bölümünde bir diğeri ise X kitabın 1-5 bölümünde olmak üzere iki farklı tartışma yer alır. Bilindiği gibi *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabın *Eudemos'a Etik*'in de bir bölümünde geçmektedir, hatta onun bazı kitapları *Nikomakhos'a Etik* kitabındaki kitaplarla ortaktır/aynıdır. *Nikomakhos'a Etik*'in eğer *Eudemos'a Etik*'ten sonra yazıldığı kabul edilecek olursa,²³⁷ X. kitapta hazla ilgili öne sürülen argümanların Aristoteles'in geç dönem düşünceleri olduğu söylenebilir. VII. kitabın X. kitaptan önce mi yoksa sonra mı yazıldığı tartışmalarına yorumcuların büyük bir çoğunun X. kitabın VII. kitaptan sonra geldiği konusunda hem fikir olduğunu söylemekle ara verilebilir. Nitekim X. kitap, VII. kitapla karşılaştırıldığında, VII kitaptaki argümanlara ek olarak daha başka argümanların eklendiği ve bunların daha ayrıntılı bir biçimde işlendiği fark edilir.²³⁸

Bostock hem VII. hem de X. kitapta öne sürülen argümanların dar anlamda birbirine benzer olduklarını ama bu benzerliğin yanı sıra her iki kitabı birbirinden ayıran farklı düşüncelerin de var olduğunu ifade eder. O halde her iki kitaptaki tartışmaları benzer ve farklı yönleriyle ayrı ayrı ele almak yerinde olur.

Aristoteles *NE* VII. 11 de hazzın ve acının (*hedone kai lüpes*) doğasının araştırılması (*theoresai*) gerektiğini ve bu araştırmayı gerçekleştirecek olan kişinin ise toplum felsefecisi/filozof (*politikon philosophountos*) olduğunu ifade eder. Bu işin, toplum felsefecilerine/filozoflarına verilme nedeni; *İyi* ya da kötü olarak adlandırdığımız şeyleri bu kişilerin belirli bir standarda göre açıklayacağını düşünülmesidir. Hazzın ve acının doğası üzerine araştırma yapmanın önemli olduğu aşikardır. Çünkü haz ve acı etik erdemlerle, etik erdemler ise *eudaimonia* ile ilgilidir (*NE* 1152b 5 - 10). Dolayısıyla Aristoteles'in VII. kitapta hazzı konu etmesi, onun hem etik erdemlerle hem de *İyi* yaşam ile yani *eudaimonia* ile ilgi kurması nedeniyledir.²³⁹

²³⁷ Bostock, D. (2000), s. 143.

²³⁸ Hughes, G. J. (2001), s. 184.

²³⁹ Hughes, G. J. (2001), ss. 191 – 193.

Hazzın doğasının araştırılması gerektiği ortaya koyulduktan sonra Aristoteles'in kendinden önce gelen düşünceler incelenebilir. Bu düşünceleri şöyle sıralamak mümkündür.

1. İster ilineksel anlamda (*kata sumbebekos*) isterse gerçek anlamda olsun (*kat auto*) hiçbir hazzın *İyi* bir şey olmadığı

Hiçbir hazzın *İyi* olmadığını düşünen kimseler Aristoteles'e göre haz (*hedone*) ile *İyinin* (*agathon*) iki ayrı şey olduğunu kabul ederler.

2. Bazı hazların *İyi* ancak çoğu hazzın kötü olduğu düşüncesi

3. Son düşünce ise; bütün hazlar *İyi* olsa dahi, hazzın en üstün *İyi* olamayacağı düşüncesidir. (*NE* 1152b 10 - 15)

Birinci argümanın doğru olduğunu kanıtlamak için öne sürülen savlar ise şöyledir.

- a. Ölçülü kişi hazlardan kaçır.
- b. *Phronimos* olan kişi hoş olanın değil, acı çekmeyen peşinden gider.
- c. Hazlar *phronimos* olmaya engeldir.
- d. Hazzın sanatı yoktur. Oysa her *İyi*, sanatın ortaya koyduğu bir şeydir.
- e. Hayvanlar ve çocuklar da hazzın peşinden koşarlar.

İkinci argümanın doğruluğunu kanıtlamak için öne sürülen düşünceleri ise şunlar oluşturur.

- a. Bazı hazlar kınanacak niteliktedir ve onlara teslimiyet gösteren kişi itibardan düşer.
- b. Bazı hazlar insana zarar verebilmektedir. Nitekim bazı hoş şeyler insanda hastalığa neden olabilmektedir. (*NE* 1152b 20 - 25)

Son olarak hazzın en *İyi* olmadığı düşüncesi onun bir amaç değil, *kinesis** olmasına dayandırılır.

* *Kinesis* üzerine ayrıntılı bilgi için şu makalelere bakılabilir:

Erkızan, H. N;(1999) "Aristoteles'te Energeia ve Kinesis ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, Sayı:8 , ss. 149-155.

Erkızan, H. N; (2002) "Aristoteles'te *Entelecheia* Ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar-II", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı:29, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, s. 51-56, İstanbul.)

Erkızan, H. N (1999), "Aristoteles'te *Energeia* ve *Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Felsefelogos*, Sayı:7 ss. 199-209.

Aristoteles şimdi tüm bu sözü edilen argümanlara karşı kendi argümanlarını öne sürer. Hiçbir hazzın *İyi* bir şey olmadığı yönündeki sava Aristoteles şu düşüncelerle karşı çıkar.

1. *İyi* iki anlama sahiptir

- a. Kesin tümüyle *İyi* olan/nitelik olmadan *İyi* olan
- b. Belirli bir kişi için belirli bir zamanda görelî olarak *İyi* olan anlamında (1152b 25 - 30)

Bu ayırım insan doğasıyla ilgili olan şeylerde, devinim (*kinesis*) ve oluşlarda (*genesis*), hatta hazlar konusundada geçerlidir. Bazı oluşlar gerçekte haz değildirler, ama öyle görünürler. Nitekim acıyla birlikte olan ve tedavi etme amacıyla olanlarda gerçekte haz söz konusu değildir.

2. Aristoteles'in ilk argümana karşı öne sürdüğü ikinci düşünce ise *İyinin* (*agathon*) etkinlik (*energeia*) ya da *hexis* olmasıdır. Nitekim ilineksel anlamda (*kata sumbebekos*) hazlar doğamızın hoş olmasını sağlarlar. Birtakım gereksinimlerin karşılanması sonucunda oluşan hazlar beden için *İyidir*. Ancak haz yalnızca bedensel gereksinimlerin sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak anlaşılmalıdır. Sözgelimi; hazzı acıdan, arzudan, eksiklerin giderilmesinden bağımsız bir biçimde ele almak mümkündür. Buna kanıt olarak *theoria etkinliği* gösterilebilir. Aristoteles ilineksel anlamda bizde hoşluk duygusu yaratan, bedenimizi tedavi edici ya da *İyileştirici* hazlar ile kendi gelişmemizi tamamladıktan sonra örneğin *theoria etkinliği* ile duyulan gerçek hazzı birbirinden ayırır. (NE 1152b 35 , 1153a 10) Görüldüğü gibi bu düşüncenin kendisi, ister ilineksel anlamda isterse de gerçek anlamda olsun hiçbir hazzın *İyi* olmadığını ileri süren düşünceye karşıttır.

3. Aristoteles'e göre hazzın *kinesis* olduğunu düşünenler yanılmaktadır. Çünkü haz ne bir oluş (*genesis*), ne de oluşla birlikte giden bir şeydir. Hazlar etkinliklerdir ve bu nedenle de amaçlırlar (*energeiai kai telos*). Kimi düşünürlerin hazzı oluş olarak nitelendirmeleri asıl anlamda *İyinin* ya da etkinliğin oluş ile aynı şey olduklarını düşünmelerinden ileri gelir. Oysa gerçekte etkinlik (*energeia*) *genesis*ten farklıdır. Haz, VII. kitapta kendi doğamızın mükemmelleşmesine yönelik bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım itibariyle haz; engellenmemiş bir hareket olarak değil, daha çok doğamızın etkinliği olarak ele alınmalıdır. (NE 1153a 20)

Aristoteles ikinci bakış açısını şöyle çürütür. Bazı hoş şeylerin sağlığa zarar verdiğini tartışmak Aristoteles'e göre sağlıklı olan bazı şeylerin pahalı oldukları için sağlığın kötü olduğunu tartışmak ile aynıdır. Kimi zaman hem hoş olan şeyler hem de sağlıklı olan şeyler görelî olarak sağlığa zarar verebilirler. Fakat böyle bir zararın olma olasılığından söz etme, sağlıklı olan şeyleri kötü yapmaya yetmez. Bu tartışma bağlamında Aristoteles fazla düşünmenin ya da araştırma yapmanın (*theorein*) kişilere zarar verebileceğini ifade eder. (1153a 20) Bu nedenle birtakım hoş şeylerin sağlığa zarar verebileceği endişesi, hazların kötü olduğu düşüncesiyle sonuçlanmaz.

Yukarıda *phronimos* olan kişinin hoş olanın peşinden koşmadığı yönündeki sav için Aristoteles hem *phronesis*'e hem de *hexis*'e engel olan şeyin *phronesisten* kaynaklanan bir haz olmadığını dile getirir. Sözelimi *theoria etkinliğinin* hazzı insanı olsa olsa daha çok düşünmeye ve çalışmaya götürebilir.

1 d'ye karşı öne sürülen nokta; hazzın sanat eseri olmamasının akla uygun olduğu ile sonuçlanır. Çünkü Aristoteles'e göre; sanat bir etkinlik yaratmaz; hatta etkinlik için bir kapasite (*dynameos*) oluşturur.

Son olarak 1 c ve 1 e'ye karşı Aristoteles'in savunduğu düşünceler ortaktır. Bazı hazların *İyi* olduğu, hayvanların çocukların ve yetişkinlerin peşinden koştukları hazların farklılık taşıdığı ve *phronimos* olan kişinin hazlardan kaçan değil, hazlarda aşırıya kaçmaktan kaçınan bir kişi olduğu belirtilir. (1153a 20, 1153b 5) Aristoteles burada hazları tartışırken birçok yerde alışık olduğumuz bir tavırla okuyucuya hazlarda *orta olmayı* öğütlemektedir. Acıda ise hazda olduğu gibi *orta olma* durumundan söz edilemez. Çünkü acı hem kötü hem de kendisinden kaçınılması gereken bir şey olarak düşünülür. Acının kötü olması iki anlamda ele alınabilir. Acı ya gerçekte kötüdür ya da bizim etkinliğimizi engellediği için kötüdür. Aristoteles burada şöyle bir uslamamada bulunur. Eğer kendisinden kaçınılması gereken şey kötü ise, o şeyin karşıtı olan şeyin *İyi* olması zorunludur. Dolayısıyla hazzın *İyi* olması zorunludur.

Aristoteles hazzın *İyi* bir şey olmadığı şeklindeki savı çürüttükten sonra son argümanı da çürütür. Ona göre, bazı hazların kötü olması, herhangi bir hazzın en *İyi* olması için bir engel oluşturmaz. Dolayısıyla Aristoteles burada en *İyinin* haz olmadığı düşüncesini çürütür.

Her yeti kendi engellenmeyen etkinliğine sahipse, bütün bu yetilerin etkinlikleri ya da onlardan biri (eudaimoniayı oluşturan) engellenmediği takdirde, o muhtemelen en çok arzulanan şey olur; fakat engellemeyen etkinlik hazdır; bu nedenle bu nokta birçok haz belki de tam olarak kötü olmasına rağmen, en İyi'nin hazzın belirli bir çeşidi olabileceğini gösterir. (NE 1153b 10 - 15)²⁴⁰

Bu nedenle İyi bir yaşamın hazza dayalı/hoş bir yaşam olduğu ve aynı zamanda hazzın İyi bir yaşam için gerekli olduğu düşünülür. (NE 1153b 10 - 20)

Engellenen hiçbir etkinlik mükemmel/tam değildir; oysaki *eudaimonia* tam anlamıyla mükemmel (*teleios*) olandır. Bu nedenle (etkinliğinin engellenmemesi) mutlu kişi bedeninin İyilerine ve talihin İyilerine gereksinim duyar. (1153b 15 - 20)

Özetle; VII. kitap hazzın daima oluş içinde olup, hiçbir zaman varlık halinde bulunmadığı düşüncesine karşıttır. Platoncu düşüncede oluş varlık için var olan bir şey olmaktadır. Bu ise; başka bir şey için var olan oluşun diğer deyişle hazzın bu nedenle İyi sınıfı içinde konumlandırılmasının mantıksız olabileceği düşüncesiyle sonuçlanır. Nitekim Sokrates ile konuşmasında Protarkhos insan için İyi'nin haz olduğunu düşünmenin büyük bir saçmalık olacağını kabul eder. (*Philebos* 53 c 54 d)

Hazların kötü bir şey olarak düşünülmesi Aristoteles'e göre; bedensel hazlar ile ilişkilendirilmelerinden ötürüdür. Platon'un *Devlet*'inde bunu görmek mümkündür. Bilgelik dışındaki diğer hazlar gerçek haz olarak görülmezler. Asıl doygunluk veren hazlar; ekme, içki, yemek gibi bedensel gereksinimlerin karşılanmasıyla ilgili hazlar değildir. Çünkü bunların hepsi sürekli değişen şeyler olduklarından, varlığa değil, oluşa bir anlamda kötülüğe daha yakındırlar. Başka bir ifadeyle bedeni doyuran hazlar değil; bilim düşünme ile ilgili olan hazlar varlığa daha yakındırlar. (*Devlet* 586 d 587d) Gerek *Devlet*'te gerek *Philebos*'ta olsun, bedensel hazlara, ya da böyle bir hayata karşı küçümseyici hor gören bir tavrın olduğunu görmekteyiz. Oysa Aristoteles, Platon'un aksine her hazzı yalnızca bedensel hazla bir tutan ve onu hor gören anlayışların yanlışlığını göstermek ister. Aristoteles'e göre kötü olan şey hazzın kendisi değil, ona karşı aşırı düşkünlük göstermenin kendisidir.²⁴¹ Aristoteles hazzı Platondan farklı olarak, oluştan çok etkinliklerle birleştirmeyi arzular ve 1152b 33 te hazzın kinesis

²⁴⁰ Rackham, H. (1956),

olduğunu reddederek, etkinlik olduğunu ileri sürer. Aristoteles VII. kitapta hazzın yalnızca etkinlik olduğunu öne sürmekle kalmayıp, aynı zamanda üstün bir *İyi* olduğunu da dile getirir. Bu düşünce ise; I. kitaptan bu yana en *İyi* olarak nitelendirilen *eudaimonianın* haz olduğunu gösterir. Dolayısıyla VII. kitap açısından haz üstün *İyi*dir. Fakat bu, tüm hazların üstün bir *İyi* olduğu anlamına gelmeyip, yalnızca belli bir haz için geçerlidir. Oysa, insanlar haz peşinde koşmayı *eudaimonia* peşinde koşma ile bir tuttukları için böyle bir gerçeğin farkına varmazlar.²⁴²

X. kitaptaki argümanları ele alalım: Aristoteles X. kitaba Platon'un akademiasına Aristoteles ile aynı zamanda gelmiş bir filozof olan Eudoksos'un düşünceleri ile başlar.²⁴³

Eudoksos'un iddiası hazzın en üstün *İyi* olduğudur. Eudoksos bu iddiayı rasyonel olan rasyonel olmayan tüm canlıların hazza yönelip onu amaçlamasına dayandırır. Bu bağlamda haz en çok arzulanan bir şey olarak, en *İyi* kabul edilebilir. Eudoksos'un sözlerinin kabul görmesi, sözlerinin değerli olmasıyla değil, *İyi* bir karakter erdemine sahip olması ile ilgilidir. Eudoksos ölçülü bir kişi olarak tanındığından sözleri haz peşinde koşan birinin sözleri gibi yorumlanmamıştır.

G. J. Hughes, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te Eudoksos'un görüşlerine yer vermesini oldukça önemli bulur. Eudoksos'un *her şeyin kendisine yöneldiği amaçladığı* ifadesi hatırlanacağı gibi *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesidir. Aristoteles'in burada tanımladığı şey ise *İyinin* kendisinden başka bir şey değildir. Bu anlamda Aristoteles'in *İyi* tanımı ile Eudoksos'un haz tanımı arasında bir benzerliğin var olduğu söylenebilir. Eudoksos'a göre haz yalnızca kendisi için istenen, arzu edilen kendi başına bir *İyi*dir ve diğer *İyilerin* kendisine eklenmesi ile birlikte daha tercih edilir olur. Sözelimi adil davranmaya ölçülülüğün eklenmesi ile adil davranma daha çok tercih edilir olur. Platon ise Eudoksos'un düşüncesine karşıt bir biçimde hazzın kendi başına *İyi* sayılamayacağını savunur. Eğer *İyi* diğer *İyilerin* eklenmesi ile daha arzu edilir bir hale geliyorsa, haz kendi başına *İyi* olamaz. Çünkü diğer *İyilerin* eklenmesi onun kendi başına *İyi* olmasına gölge düşürür. Aristoteles bu tartışmayı okuyucuya aktardıktan sonra herkesin kendisine yöneldiği şeyin *İyi*

²⁴¹ Urmson, J. O, (1988), *Aristotle's Ethics*, Oxford:Blackwell , ss. 97 – 98.

²⁴² Bostock, D. (2000), ss. 141 – 144.

²⁴³ Hughes, G. J. (2001), s. 185.

olmadığını düşünenlerin yanıldığını söyler. Çünkü yalnızca rasyonel olmayan canlılar hoş olanın peşinden koşuyor olsalardı, düşünürlerin söylediklerinin bir anlamı olabilirdi; ama akla sahip olan canlılar da hazzın peşinden koştuklarına göre, Eudoksos'a karşı yöneltilen iddia haklı değildir. Sonuç olarak, Aristoteles burada VII. kitapta söz konusu ettiği -hazzın İyi olduğu- düşünceyi devam ettirmektedir.

X. 3'te ise Aristoteles VII. kitapta işlenen düşüncelerden bir diğer konuya geri döner ki, bu da hazzın neden *kinesis* olmadığı ile ilgilidir. Aristoteles kimi düşünürlerin İyiyi mükemmel/tam (*teleion*) olan, devinimi ya da oluşu ise mükemmel olmayan bir şey, hazzı ise devinim ve oluş olarak tanımladıklarını dile getirir. Aristoteles bu bölümdede hazzın *kinesis* olduğunu düşünmenin doğru olmadığını yineler. Bunun nedenlerinden biri her *kinesise* özgü yavaş ya da hızlı olma durumlarından söz edilebilirken, haz için hızlı ya da yavaş olma durumundan söz edilememesidir. Sözelimi, bir kişi çok çabuk kızabilirken ya da öfkelenebilirken; çabucak ya da hızlı haz alamaz. Hazza yönelme hızlı ya da yavaş olabilir; ama haz alma hızlı veya yavaş olamaz. (1173a 30, 1117b 5)

Haz neden *genesis* olamaz sorusunun nedenleri şöyle sıralanabilir:

1. Acıdan bağımsız da hazların var olabilmesi
2. Görme, koklama işitme ile ilgili hazlarda, anılar ve umutlarda oluşun açıklanamayışı, hazzın neden oluş olamayacağını gösterir.

Aristoteles'in bakış açısıyla haz, insanların değer verdiği şeylerden biridir. Sözelimi görme, hatırlama, bilme, erdeme sahip olma da değer verilen şeyler arasındadır; fakat bu etkinlikler zorunlu olarak hazzı getirirler bile, hazzı getirdikleri için değil, kendileri için arzu edilir ya da tercih edilirler. Öte yandan tüm hazlara değer verildiğini söylemek hiç doğru olmaz. Nitekim çocuklar tarafından hoşlanılan, değer verilen, haz duyulan şeylerden hoşlanmayız. Çünkü hiç kimse çocukların haz aldığı şeylerden haz alarak hayatını idam ettirmek istemez. (1174a 5 - 10) Buradan şöyle bir sonuç çıkartılabilir. Hazzın çoğunlukla İyi olduğu düşünülse de, her haz İyi değildir. O nedenle, hazzın en üstün İyi olduğunu düşünmek doğru değildir. Dolayısıyla, VII. kitapta hazzın en üstün İyi olabileceği düşüncesi artık X. kitapta sürdürülmez; ama buna rağmen her iki kitap arasındaki ortak nokta; her ikisinin de hazzı İyi olarak nitelendirmeleridir. Sonuç olarak, X. kitap boyunca hazla ilgili argümanları şu şekilde özetleyebiliriz.

1. Her haz *İyi* değildir

2. Her haz tercih edilir değildir. Bazı hazlar nitelik ve kaynak bakımından diğerlerine üstündür.

3. Haz *kinesis* ya da *oluş* olamaz.

Hazzın doğasına ilişkin tartışmayı Aristoteles, X. 4'te daha ayrıntılı argümanlarla devam ettirir. Görme edimi, her an sürekli bir şey olarak, mükemmeldir. Çünkü kendi biçimini (*eidos*), mükemmel kılacak (*teleia*) arkasından gelen hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Aristoteles hazzın da doğasının buna benzer olduğunu söyleyerek görme ile haz arasında tözsel bakımdan bir ilişki kurmaktadır. Haz da görme ile aynı doğaya sahiptir; çünkü o da bir bütündür ve hiçbir anda zaman geçince onun biçiminin kusursuz olacağı bir haz alınmaz (1174b 10 - 15). Bu nedendir ki haz devinim (*kinesis*) olamaz. Aristoteles X. kitapta hazzın *kinesis* olamamasını başlıca iki nedene bağlar.

1. *Kinesis* hızlı ya da yavaş olurken haz hızlı ya da yavaş olamaz.

2. Haz her an tamdır mükemmeldir; oysa *kinesis* değil.

Bu iki argüman Aristoteles'in çoğu yerde *kinesis* ve *energeia* arasında yaptığı ayrım ile ilgilidir.²⁴⁴ O halde, Aristoteles'in düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olan kavramları kısaca açıklayalım.

Kinesis terimi çoğunlukla hareket olarak çevrilmektedir. Ross da *kinesis* için hareketi, Irwin ise süreci kullanır.

*Kinesis*in özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Her *kinesis* belli bir zaman içinde gerçekleşir, belli bir zaman alır. Bu nedenle hiçbiri anlık değildir.²⁴⁵

Sözgelimi bir kişinin tapınağa bakmasının ne kadar zaman aldığını sormak saçma olurken, binanın ne kadar süredir inşa ediliyor olduğunu sormak hiç de anlamsız değildir. Dolayısıyla bina inşa etme süreci *kinesis*dir.²⁴⁶

2. *Kinesis* ya da değişme her zaman bir şeyden bir şeye doğru gerçekleşir ve başlangıç ve bitiş noktasına sahiptir.²⁴⁷

²⁴⁴ Hughes, G. J. (2001), ss. 194 – 195.

²⁴⁵ Bostock, D.(2000), ss. 149 – 150.

²⁴⁶ Urmson, J. O. (1988), s.102.

²⁴⁷ Bostock, D. (2000), s. 151.

Urmson bunu şu şekilde ifade eder. Bir şeyin gerçekleştiriliyor olması, o şeyin gerçekleşmiş olması ile zıtlık oluşturuyorsa olmakta olan şey *kinesis* tir. Tom bir bina inşa ediyor ve henüz bitirmemişse, burada *kinesis* var demektir. Çünkü Tom'un binayı hem inşa ediyor hem de inşa etmiş olması bir zıtlık oluşturur; aynı zamanda bir kişi bir binayı hem inşa ediyor hem de inşa etmiş olamaz.²⁴⁸

3. Değişme ya da *kinesis* süre giden bir zamanda tam bir form değildir; henüz bitiş noktasına ulaşmamıştır. Etkinlik (*energeia*), *kinesis*'in tersine tam /mükemmel olandır. Oysa *kinesis* her zaman mükemmel olmayan yani eksik olandır. *Kinesis* tamamlandığında artık *kinesis* olmaktan çıkar. Bu düşünce *energeianın* kendi amacına sahip olduğunu, *kinesis*'in ise amacının kendisi dışında olduğunu gösterir.

Şimdi *kinesis* ile zıtlık içinde olan etkinliklere dönelim.

Öncelikle *energeia* terimi Aristoteles'in kendisinin icat ettiği ve anlaşılması oldukça güç bir kavramdır. Bu kavram etikte kimi zaman *kinesis* ile *Metafizik*'te ise daha çok kapasite, yeti potansiyel olanla (*dynamis*) zıtlık içinde ele alınır.

Energeianın Özellikleri

1. Form olarak tamdır. Her zaman tamdır ve bu nedenle bütündür, hiçbir parçaya sahip değildir.

2. Bir şeyden bir şeye geçiş söz konusu olamaz.

3. Bir anda gerçekleşir, zaman almaz.²⁴⁹

Energeia kinesis arasındaki ayrımı daha İyi anlayabilmek için *Metafizik*'teki pasaja bakmak gerekir.

1048b 18 –23 te Aristoteles eylemler (*praksis*) arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre; bir limite/sınıra (*peras*) sahip olan eylemler kendilerinde amaç değildirler; fakat kendileri dışındaki bir amaca yönelirler. Başka bir deyişle bu eylemler başka bir amaca araç olma anlamında amaç kabul edilirler. Sınıra sahip olan ve kendinde amaç taşımayan eylemleri Aristoteles *kinesis* olarak adlandırır. Öte yandan bir sınıra sahip olmayıp, kendi amacı kendisine içkin olan eylemler *energeia* olarak nitelendirilir. *Kinesis* kendi amacını kendinde taşımayan bir eylem olarak mükemmel/tam olmayandır; yani eksik olandır. Aristoteles mükemmel olan eylem

²⁴⁸ Urmson, J. O. (1988), s. 99.

²⁴⁹ Bostock, D. (2000), s. 151.

ile mükemmel olamayan eylem arasında kısa bir ayırım yaptıktan sonra, her iki kavram arasındaki ayrılığı *tense - testi* kullanarak daha belirgin kılar.

Sözgelimi aynı anda görürüz/görüyoruz ve görmüşüzdür, anlarınız anlamışsınız; fakat aynı zamanda hem öğreniyor hem de öğrenmiş olmayız; ya da hem sağlıklı olup hem de sağlıklı olmuş olmayız. Bunun yanı sıra aynı zamanda *İyi* yaşıyor ve *İyi* yaşamış olabiliriz. Sözü edilen eylemlerden bazısı *kinesis* bazıları da *energeia* gurubuna girer. Hiçbir *kinesis* mükemmel/tam değildir (*ateles*). Öğrenme, yürüme, inşa etme gibi edimler *kinesistir* ve mükemmel değildir (*kinesis kai ateles*). *Kinesis* in tam olmamasının nedeni; aynı zamanda hem yürüyor hem de yürümüş olmamızın benzer şekilde hem bina yapıyor hem de bina yapmış olmamızın olanaklı olmamasıdır. (*Met.* 1048b 18 - 35)

Örnekler üzerinde düşünmeye devam edilebilir. Bir kişi birisine bakıyor iken aynı zamanda o kişiyi görmüş olması doğrudur. Görme görmüş olmakla sonuçlanır. Böyle bir tens durumu tüm *energeia* edimleri için geçerli olur. Öğrenme eyleminde *energeia*da olan tens geçerli değildir. Çünkü ne öğrenme öğrenmiş olmayı ne de bina inşa etmiş olmayı gerektirir.²⁵⁰ Özdeşlik ilkesi gereği aynı anda öğreniyorum ile öğrendim demek mantıksal bir çelişki oluşturur. J. Urmson, Aristoteles'in *Metafizik*'te yaptığı ayırım bağlamında örneklerin çoğaltılabileceğini ifade eder. Buna göre senfoni dinlemek de bir tür etkinlik (*energeia*) olarak nitelendirilebilir. Çünkü Tom'un senfoni dinliyor olması, onun o senfoni dinlemiş olmasını gerektirir.²⁵¹ Bostock pasajda verilen yürüme örneğinin tam olarak *energeia* ve *kinesis* arasındaki ayrımı ifade etmediğini dile getirir. Pasajda yürüme eylemi *kinesis* olarak ele alınmaktadır. Bostock'a göre bir kişinin Thebes'e yürümesi *kinesistir* fakat kişi yürümeyi başka bir yere ulaşmak için, diğer bir deyişle kendisi dışındaki bir amaç için değil, yürümenin kendisi için de gerçekleştirebilir. Diğer bir deyişle yürümenin amacı yine yürümenin kendisi olabilir ve o zaman da yürüme kendi amacını kendinde taşıyan bir şey olarak *energeia* olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla bir eylem kişinin neyi amaçladığına göre farklı kategorilerde olabilmektedir. Bostock *tens-testin* Aristoteles'in anlatmak istediklerini tam olarak vermediğini ifade eder.²⁵²

²⁵⁰ Ackrill, J. L. (1998), ss. 149 – 150.

²⁵¹ Urmson, J. O (1988), s.100.

²⁵² Bostock, D. (2000), s. 153.

Nikomakhos'a Etik'e geri dönülecek olursa, Aristoteles X. 4'te *energeia kinesis* hakkında konuştuğunu söylemez, ama haz ile görmenin benzer doğalara sahip olduğunu söylemekle her iki kavramı tekrar dile getirir. Dolayısıyla Aristoteles'in burada *energeia kinesis* ayrımını kullandığı konusunda şüphe yoktur. Ackrill'e göre; görme *Metafizik*'te *energeia* olarak tanımlandığına göre, haz da onunla benzer doğayı paylaştığına göre hazzın *energeia kinesis* ayrımında *energeia* tarafında konumlandığını söylemeye gerek bile yoktur. Etikte *energeia kinesis*ten şu noktada ayrılır.

Her *kinesis* belli bir zaman içinde, bir amaç uğruna olandır. *Kinesis*de bu iki kriter birlikte gider. *Kinesis* belli bir zamanı doldurur ve kendi amacına varma noktasında ise sınırlıdır. Varış noktası onun amacıdır. Dolayısıyla bir sınıra sahip olma *Metafizik*'te kendi dışında bir amaca sahip olma ile benzer anlama gelmektedir. Etikte her *kinesis*in bir zaman içinde var olması düşüncesi ise *kinesis* in amaçladığı şeyi gerçekleştirme yolunda mükemmel olacağı düşüncesi ile kuvvetlendirilir. Bu, geniş anlamda her *kinesis*in bir anlamda *energeia* olabileceği sonucunu da doğurur.²⁵³ Hazzın biçimi bütün ve tam/mükemmeldir (*teleion to eidos*).

Hazzın görme ile benzer doğaya sahip olması hazzın *energeia* olduğunun bir kanıtı mıdır?

Yorumcuların bazıları Aristoteles'in hazzın kesinlikle etkinlik olmadığını düşündüğünü varsayarlar. Fakat Bostock Aristoteles'in hiçbir zaman böyle bir şey söylemediğini ifade eder. Ona göre Aristoteles hazların tıpkı etkinlikler gibi tam/mükemmel olduklarını bu nedenle de *kinesis* olamayacaklarını ifade etmek ister. Nitekim X. 4'te Aristoteles hazzı *energeia* olarak değil, etkinliği tamamlayan/mükemmelleştiren (1174b 25) bir şey olarak tanımlamaktadır. Hazzın doğasının, etkinliği (*energeia*) tamamlayan bir şey olduğunun belirtilmesiyle hazzın doğası problemi çözümlenmiş oldu. Hazzın *eudaimonia* ile ilgisine *theoria eudaimonia* başlıklı yazıda yer verilecektir

III. 3 TANRI VE İNSAN

Nikomakhos'a Etik'in ağırlıklı olarak X. kitabında söz konusu edilen *eudaimonia theoria* ilişkisi Tanrı ve İnsan doğası hakkındaki çözümler ışığında daha kolay anlaşılma olanağı bulabilir. Bu nedenle Tanrının doğasının ele alınıp soruşturulduğu *Metafizik*'in 12. kitabına dönelim.

12. 7 nin başında Aristoteles, kendisi hareket ettirilmeden (*ou kinoumenon kinei*), ilk gök'ü hareket ettiren, sonsuz ve etkinlik halinde olan (*energeia*) bir tözün, varlığını kabul eder. İlgili pasaj hareket etmeyen hareket ettiricinin evrenle olan ilişkisine ışık tutmaktadır. Buna göre; hareket ettirilmeksizin hareket ettiren, yalnızca ilk gök hareket ettirmekte, daha sonra bu hareket dairesel olarak diğer ögelere sirayet etmektedir. *Energeia* olarak var olan sonsuz varlık, özdeşlik ilkesi gereği ne ise o olmaya devam eder. Aristoteles burada başka türlü olması mümkün olmayan hareket ettiricinin zorunlu bir varlık olması gerektiği sonucuna varır. (*Met.* 1072a 1072b 10) Zorunluluğu biçimsel olarak şu şekilde ifade etmek mümkündür. Şöyle ki; eğer A her zaman var ise; B zaman zaman var oluyorsa, B'nin zorunlu olarak değil, ama A'nın zorunlu olarak var olduğu söylenebilir.²⁵⁴ Zorunlu bir varlık olan hareket ettiricinin evrenle ilişkisi, ordunun komutanı ile ilişkisine benzer. Nasıl ki, komutan ordunun düzeninden dolayı var değil ise, hareket ettirilmeden hareket ettirenin varlığı da evrenin varlığı nedeniyle değildir. (*Met.* 1075a 15 - 20) Aristoteles burada hareket ettiren bir ilke olmadıkça hareketin var olmayacağını ifade eder. Peki ama hareket ettirenin var oluş tarzı nedir? Hareket ettirenin zorunlu bir varlık olabilmesi için tözünün potansiyel değil, etkinlik (*energeia*) olması gerekir. Hareket ettiren ilkenin varlık tarzının *dynamis* olduğunun varsayıldığı koşulda, hareketin sonsuzluğundan söz edilemez. Çünkü potansiyel olan bir varlık; var olma olanağına sahip olduğu kadar var olmama olanağına da sahiptir, diğer bir deyişle var olması zorunlu değildir. Oysaki, hareket sonsuzdur. Bu nedenle hareket ettiren, sonsuz maddesiz ve tözü *energeia* olan bir ilkedir. (*Met.* 1071b 10 - 25) Bu ilke, her türlü değişimin dışındadır. Çünkü her değişim potansiyel olandan aktüel olana geçişi ifade eder.

²⁵³ Ackrill, J. L. (1998), ss. 151 – 161.

²⁵⁴ Erkızan, H. N. (1997), *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, England: University of Bristol, ss. 19 – 20 (yayınlanmamış doktora tezi).

Potansiyel olan varlık ise hem var olma olanağına hem de var olamama olanağına sahip olduğundan hareket ettiren her türlü potansiyelliğin dolayısıyla değişimin dışındadır. Aristoteles varlığı potansiyel olan olarak belirler, ona göre varlık ne Platon'daki gibi *idea* ne de Parmenides'te olduğu gibi var olandır. Fakat söz konusu hareket ettirici olduğunda onun tözü; *dynamis* değil; *energeia* olmak zorundadır. Aksi takdirde ne hareket ettiricinin varlığı ne de hareketin varlığı zorunlu olur ya da var olur denilebilir. Evrene ilk hareketi veren ilke, içinde bulunduğumuz dünyaya doğrudan doğruya müdahale eden bir general ya da evreni şekillendiren bir mühendis değildir. J. Lear bu evreni, Tanrının planlamadığı, onun amaçlarıyla işlemeyen, ancak onun sorumlu olduğu rasyonel bir düzen olarak tanımlar.²⁵⁵ Dolayısıyla düzenin ya da evrenin kaynağı bu ilke olmaktadır. (*Met.* 1072b 15)

Tanrının evrenle olan ilişkisi onun doğası hakkında bize tam bir bilgi sunmamaktadır. Belki de Tanrının evrenle ilişkisi bir tarafta bırakılarak, Tanrının Tanrı olarak ne demek olduğunu sormak ve araştırmak bu problem hakkında yardım edebilir. Aristoteles *Metafizik*'in 1074b 30 35 'te Tanrıyı, düşünmenin düşüncesi (*noesis noeseos*) olarak tanımlar. Tanrının doğasıyla ilgili olarak ortaya konan bu tanımın anlaşılması başlangıçta oldukça güç görünüyor. Aristoteles böyle bir belirlemeyi ileri sürmeden önce, Tanrının etkinliğinin düşünmek olduğunu kabul eder. Peki Aristoteles, Tanrının doğası ile ilgili bu sonuca nasıl ulaşır? Tanrı ya da hareket ettirici ilkenin etkinliği, bizim kısa süreliğine gerçekleştirebildiğimiz düşünme edimidir. (*Met.* 1072b 15 - 20) Tanrının etkinliğini düşünme edimi oluşturuyorsa, Tanrı neyi düşünür, başka bir deyişle Tanrının düşüncesinin içeriğini ne oluşturur?

Tanrı, eğer hiçbir şey düşünmüyorsa, uyuyan bir kişiden farkı kalmaz. (*Met.* 1074b 15 - 20) Uyuyan bir kişi etkin değil, aksine edilgin olandır (*EE* 1219a 25). Oysa Tanrı doğası gereği etkindir/etkinliktir (*energeia*). Aristoteles, Tanrının doğasına ilişkin belirlemede Tanrının düşüncesinin bir şeye ilişkin olması gerektiği noktasında ısrar eder. Tanrının düşüncesi bir şeye ilişkin olmalıdır. Tanrı eğer başka bir şeye yönelip onu düşünürse, kendisi dışındaki bir nesneye bağımlı olur. (*Met.* 1074b 15 - 20) Bu ise, Tanrının zorunlu olarak var olmasına gölge düşürebilir. Çünkü diğer duyulur nesnelerin doğasında madde vardır ve madde nesnede değişime

²⁵⁵ Lear, J. (1988), ss. 293 – 295.

neden olur. Öznenin doğası kadar düşünce nesnesinin doğası da önemlidir. *Nousun* objesi değiştiği zaman, *nous* da değişimin gerçekleşmesi kaçınılmaz olur. Dolayısıyla *nousun* objesi Tanrısal *nousun* da doğasını belirlemektedir. (*Met.* 1074b 29 – 33) Varlıklardaki değişme ya da hareket duyulur nesnelere zorunlu olarak var olmasını engeller. Dolayısıyla zorunlu olan bir varlığın maddeye sahip varlıkları düşünce konusu etmesi mümkün görünmemektedir. Tanrının düşünce objesinin kötü olması, düşünülen nesnenin düşünce edimini gerçekleştireni aşağı çekmesi anlamına gelir ki, bu da kabul edilir bir şey olmaktan çıkar. Yalnızca düşünce etkinliğinin de kendisinin İyi olması yeterli değildir. Aristoteles tartışmayı şöyle sonlandırır. Hem etkinlik/etkinliğin kendisi hem de düşüncenin objesi en İyidir.²⁵⁶ Bu nedenle

Tanrısal düşüncenin (nous) düşündüğü şey onun kendisi olur. Çünkü o varlıkların, en mükemmelidir ve onun düşüncesi düşüncenin düşüncesidir (noesis noeseos). (Met. 1074b 30 – 35)²⁵⁷

Oysa bilim, duyumlama ve çıkarımsal düşünme (*dianoia*) her zaman kendilerinden farklı bir şey ile ilgilidir ya da ilineksel anlamda varlıkla meşgul olurlar. Düşünme ile düşünülen şey düşüncenin objesi farklı ise *nousun* mükemmelliği hangisine aittir? Theoretik bilimlerde, söz konusu bilimin konusu logos ya da düşünce edimidir. Maddesi olmayan şeylerde düşünülen ile düşüncenin konusu aynı olduğu için Tanrısal *nous* ile onun konusu, objesi aynı olur. (*Met.* 1074b 30 - 35)

İnsanın doğası nedir? *De Anima* 412a 16'da insan; beden ve ruhun birlikteliğinden oluşan bir varlık olarak tanımlanır.

Ruh potansiyel olarak bir yaşama sahip canlının formudur. (DA 412a 16 - 20).

Bu bağlamda ne ruh ne de beden birbirlerinden ayrı ya da bağımsız var olabilir. Başka bir deyişle;

Ruh potansiyel olarak yaşama sahip bir bedenin ilk etkinliği (ikinci potansiyellik energieia) olarak bedenden ayrı var olamaz. (De Anima 412a 26 - 28)²⁵⁸

²⁵⁶ Lear, J. (1988), ss. 297 – 298.

²⁵⁷ Arslan, A. (1996). (Parantezler bana aittir.)

²⁵⁸ Hamlyn, (1993).

De Anima'nın birçok yerinde ruhun bedenle birlikteliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Ruh bir beden değildir; ama bedene aittir. Bu nedenle ruh bedende var olur yani ondan ayrılabilir değildir (414 a19 – 23).

İnsan beden ve ruhun birlikteliğinin dışında insan olarak nedir? Heinemann'ın da ifade ettiği gibi insan beslenen, duymayan, algılayan ve düşünen bir varlıktır. Ancak bu yetilere karşılık bir insanı daha çok insan kılan yanı onu diğer canlılardan ayıran bir şey olarak düşünmesidir. Bu bağlamda insan ruhunun asıl işlevinin düşünme etkinliği olduğu söylenebilir. İnsanda düşünmenin doğası nedir? *Metafizik*'te Aristoteles düşünmeyi *energeia* olarak belirler. (*Met.* 1048b 30 - 35) Hem insansal aklın (*nous*) hem de Tanrısal *nousun* düşünme edimleri *energeia* olarak nitelendiriliyorsa, her iki düşünmenin de benzer yada aynı tür düşünme olduğunu söylemek mümkün müdür? Başka bir şekilde sormak istersek, insanın noetik etkinliği ile Tanrının noetik etkinliği aynı mıdır? Bu soruya yanıt bulabilmenin yolu insanın noetik etkinliğini belki de insanın ontolojisini araştırmaktan geçer.

İnsan yaşamında iki temel etkinlikten söz etmek mümkündür. Bunlardan biri bilme/bilmek, bir diğeri ise düşünme/düşünmektir. Her iki etkinlik insandaki noetik etkinliğin iki yanını gösterir. *De Anima* da söz konusu edilen bu ayrım, insan *nousunun* kinetik ve etkin yanı ile ilgilidir.

Etkinlik iki biçimde karşımıza çıkar: (*De Anima* 412a 6 - 10)

1. Bilgi/bilmek (*episteme*) olarak (first actuality, second potentiality)
2. Düşünmek (*theorein*) olarak, (second actuality, exercise of knowledge)

Birinci etkinliğin yani bilmenin gerçekleşebilmesi için araştırma yapmak gerekir. Gerçeklerin bilgisine ancak araştırma ile ulaşılabilir. Araştırma süreci sonunda ise bilgi edinilmiş olur. Daha sonra edinilen bilgiler için önermeler oluşturulur ve bu önermeler üzerinde düşünülür. Düşünme anında öznenin karşısında duran gerçeklik ya da varlığın kendisi değil, önermelerdir.²⁵⁹ Bu insan düşüncesinin çıkarımsal (*dianoia*), diskürsif olduğunu gösterir. Diskürsif düşünme çıkarımsal bir düşünmedir. Sözelimi güzellik gerçekliktir. İnsansal *nous* güzellik kavramından gerçeklik kavramına geçer, hareket eder. Güzelliğin gerçeklik olduğunu düşünmek

²⁵⁹ Erkızan, H. N. (1997), ss. 137 – 139.

diskürsif düşünmenin tipik bir örneğidir.²⁶⁰ Diskürsif düşünmede *nous* bir kavramdan bir kavrama geçerken *kinesis* gerçekleşir. Çünkü insan kesintisiz olarak bir şeyi düşünemez.

İnsanda ikinci etkinliğin yani düşünme ediminin gerçekleşmesi öncelikli olarak araştırma sürecine bağlıdır. Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk cümlesinde ifade ettiği gibi, insanlar doğaları gereği bilmek isterler diğer bir deyişle bilmeyi arzularlar. Arzu bilmeyi harekete geçiren bir unsurdur. İnsan bu arzuyla gerçekleri araştırmaya başlar. Gerçeği ya da varlığı araştırma süreç alır. Araştırmanın amacının kendisi dışında olması bir şeye yönelmesi ve süreç alması araştırmanın kinetik bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Araştırma süreci sonunda edinilen bilgiler üzerine düşünme ise *energeia* olarak nitelendirilir.²⁶¹ İnsan düşüncesi bilgiyi edinse bile potansiyelliğe sahiptir. Tıpkı Fransızca'yı bilen ama o dili konuşmayan bir kişi gibi. Kişi Fransızca'nın gramer kurallarının bilgisine sahip olmasına karşın bu bilgiyi kullanmayabilir. Bu bilgiye sahip olup onu kullanmamak ikinci dereceden potansiyeliteye hatta birinci dereceden etkinliğe örnektir. Nitekim Aristoteles *De Anima*'da da ruhu bedeninin ilk etkinliği olarak nitelendirir. Çünkü, ruh etkin bir biçimde düşünmeyi yani ikinci dereceden etkinliği gerçekleştirebilir. Kişi düşünme etkinliğini gerçekleştirdiğinde, Fransızca'yı bildiği için aynı zamanda onu etkin bir biçimde konuştuğunda ikinci dereceden etkinlik, *energeia* gerçekleşmiş olur.²⁶² Nitekim insan varlığının asıl amacı da *energeia* olarak düşünmektir. Neden insanın amacı etkin olarak düşünmektir? Yukarıda belirtildiği gibi insan bilmek ister ve buna bağlı olarak araştırır; ancak hiçbir zaman araştırma sürecinde kalmak istemez. Çünkü araştırma *kinesistir* ve *kinesis* hiçbir an tam olmayandır, eksiktir, kendi dışında bir amaca yönelir. Oysa, *energeia* her an tamdır ve kendi amacını kendinde taşır. Bu nedenden ötürüdür ki, Aristoteles etkin bir biçimde düşünmenin (*theoria*) araştırma sürecine üstün olduğunu ifade eder.(NE 1177a 25 - 7)

İnsanda düşünme kendi başına ele alınan bir yeti değildir. Çünkü düşünme algıdan ve hayal gücünden bağımsız bir biçimde ele alınamaz. Düşünme yetisi algı

²⁶⁰ Sorabji, R. (1983) *Time, Creation & The Continuum*, London: Duckworth, ss. 139 – 140.

²⁶¹ Erkızan, H. N. (1997), ss. 147 – 148.

²⁶² Cohen, Marc, "Aristotle On The Soul", URL=<<http://washington.edu/smcohen/320/psyche.htm>>, 01.04.2006

ve hayal gücü ile birleştirilir.²⁶³ Araştırma sürecinde insan varlıkları algılar. İnsanın düşündüğü şey taşın kendisi değil, taşın formu olur. Ruhun düşünen parçası varlığın karakteristik özelliğini, formunu alır. Ruhta olan şey taşın kendisi değil, taşın yada düşünülen şeyin formudur.²⁶⁴ Algılama (*aisthema*) tek başına düşünme için gerekli koşulları sağlamaz. *Phantasmata*ya ihtiyaç duyar. *Phantasmata*lar *aisthemalar* gibidir, aralarındaki fark *phantasmata*ların maddelerinin olmayışıdır. *Phantasia* (imgelem) genelde algılanabilir objelerin yokluğunda bir işleve sahiptir. Nesnelere her an yeniden algılama olanağına sahip olmadığımızda formlar *phantasia* tarafından kurulurlar. *Noetik* yeti nesnelere formlarını *phantasmata* ile sağlar. *Phantasia* bu durumda düşünme ile *aisthesis* arasında bir köprü işlevi görür. Diğer bir deyişle *phantasmata aisthemata*ya (algı nesnesi) hizmet eder ve ruh *phantasmata* (imge) olmadan düşünemez. Aristoteles intellektüel yetilerin etkin hale geçmesi için algısal duyuşal deneyimlerin çok önemli olduğunu çoğu kez dile getirir.²⁶⁵ Aristoteles de tıpkı Platon gibi formu düşüncenin nesnesi olarak kabul eder, fakat Aristoteles Platondan farklı olarak intelligible formların duyulur dünyadan bağımsız olamayacağını belirtir. Formların duyulur dünyadan ayrı, bağımsız var oluşu Aristoteles'e göre kabul edilir bir şey değildir.²⁶⁶ Dolayısıyla insanda tümüyle algıdan bağımsız saf bir düşünmeden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.²⁶⁷

İnsan düşüncesi ile Tanrı düşüncesinin karakteristiklerini kısaca şöyle özetlenebilir.

İnsan düşüncesinin karakteristiğini kısaca şu şekilde özetlemek mümkün görünüyor

- a) sonlu ya da süresiz olan (*Met.* 1072b 15-20)
- b) etkilere açık olan ya da etkilenebilir olan²⁶⁸

İnsan doğası gereği doğayı evreni bilmek isteyen ve onu araştıran bir varlıktır. İnsanın düşünme objesini evrende somut bir biçimde var olan varlıkların formları oluşturur. Formlar ya da varlıkların özleri üzerine düşünme kişinin deneyimleri sonucunda ortaya çıkabilir. Dolayısıyla insanın noetik etkinliği dış etkilere açıktır.

²⁶³ Nussbaum (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*; Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays, Princeton University Press, Princeton, ss. 265-266.

²⁶⁴ Sorabji, R. (1983), s.144.

²⁶⁵ Nussbaum, (1985), s.240, 266.

²⁶⁶ Sorabji, R. (1983), s.147.

²⁶⁷ Nussbaum M. C. (1985), ss. 266-277.

²⁶⁸ Lear, J. (1988), ss. 301 – 302.

Dış etkilere açık olan noetik etkinliği insan sonsuz bir biçimde gerçekleştiremez. İnsanda noetik etkinlik kesintiye uğrar. İnsandaki düşünme etkinliğinin kesintiye uğraması etkinliğin zamanla sınırlı olduğunu gösterir. İnsan sonsuza kadar düşünemez, onun düşünme etkinliği bir yerde sonlanır. Nitekim insanın doğasına baktığımızda da bunu görmek mümkündür. İnsan hem bilen (*kinesis* ile ilgili yan işaret eden) hem de etkin olarak düşünen (*energeia*), Tanrı ise yalnızca düşünen (*salt energeia*) bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İnsandaki kinetik yan onun düşünme etkinliğinin sonsuz ya da sürekli olmasını engellemektedir.

Tanrının düşüncesinin karakteristik özelliklerini ise şu şekilde oluşturmak mümkün görünüyor.

- a) sonsuzdur/sürekli
- b) hareketsizdir
- c) çıkarımsal olmayan
- d) bölünmezdir.
- e) maddesizdir.
- f) etkilenimsizdir
- g) salt *energeia*dır

Tanrısal *nous* dünyadaki varlıkların özlerini düşünen değil, kendini düşünen bir düşüncedir.²⁶⁹ Çünkü Tanrının düşüncesi araştırma sürecini yani *kinesisi* içermez. Onun düşüncesi doğrudan gerçeklikle ilgilidir ve bu anlamda non-diskürsiftir. Diğer bir deyişle çıkarımsal olmayan düşüncedir.²⁷⁰ Çıkarımsal olmayan düşünce *kinesisin* dolayısıyla potansiyel olanın dışındadır. Tanrısal düşüncenin konusu ya da objesi bileşik (*suntheton*) değildir. (*Met.* 1075a 5 - 10) Nesnenin bileşik olması Tanrının düşüncesinde bir hareketin meydana gelmesine neden olur ki bu varlığı zorunlu olan bir töz için mümkün değildir. Tanrı maddesi olmayan bir tözdür ve bu nedenle ne kendisi ne de düşüncesi bölünebilir. Tanrının doğasında ve etkinliğinde madde olmadığı için Tanrıda *phantasia* dan söz edilmez.²⁷¹ Çünkü *phantasia*, *aisthesis*'ten *aisthesis* ise bileşik varlıklardan ya da maddesi olan varlıklardan bağımsız değildir. *Phantasia* daha önce de ifade edildiği gibi nesnelere maddesiz formlarını alarak hem düşünmeye hem de *aisthesis*e yardım eden bir yetidir. Tanrının düşüncesi dış

²⁶⁹ Lear, J. (1988), ss. 301 – 303.

²⁷⁰ Sorabji, R. (1983) ss. 139-140.

dünyada bulunan varlıkların etkilenimlerine kapalıdır.²⁷² Çünkü, Tanrıda ne *aisthesis* ne de *phantasia* vardır. O, sonsuz kesintisiz olarak düşünen bir düşüncedir, salt *energeia*dır.

Sonuç olarak, insanın *noetik* etkinliğinin *energeia* Tanrının *noetik* etkinliğinin salt *energeia* olarak nitelendirilmesine rağmen insansal *nous* Tanrısal *nous* ile aynı ontolojik yapıyı paylaşmaz. Çünkü insan Tanrıdan farklı olarak kinetik bir doğaya sahiptir. İnsan *nous*unun ontolojik statüsü onu saf *energeia* olan Tanrı düşüncesinden ayrı kılar.²⁷³ Nitekim insanın hem doğası hem de düşüncesinin içeriği ve nesnesi Tanrısal düşünce ile aynı doğada değildir.

²⁷¹ Nussbaum, M. C. (1985), ss. 267.

²⁷² Lear, J. (1988), ss. 301 – 302.

²⁷³ Erkızan, H. N. (1997), ss. 143 –148.

III. 4 THEORÍA

Gözlemlemek, gözlem yapmak anlamındaki *theorein* fiilinden türeyen *theoria* sözcüğü kısaca görme, dikkatle bakma, gözlemeleme, üzerinde düşünme, seyretme ya da bakma anlamlarına gelir.²⁷⁴ Fakat sözcük Aristoteles'in felsefesinde fiziksel bir bakıştan çok, aklın gözü ile görme şeklinde kullanılır. Çünkü *theoria* ile söz konusu edilen şey, intellektüel bir araştırma ya da çalışmadır/düşünmedir. Bu bağlamda *theoria* intellektüel bir bakışı ifade etmektedir.²⁷⁵ Ancak böyle bir anlayış, hiçbir zaman insanın düşünme etkinliğinin *aisthesis* ve *phantasia* dan bağımsız olduğu sonucunu doğurmamalıdır.

Theorianın erdemle ilişkisi nedir? *Theoria* düşünce erdemlerinden biri olan *sophia* erdeminin etkinliği sonucunda ortaya çıkar. *Theorianın* kendisi doğrudan bir erdem değildir, tıpkı mutluluğun kendisinin erdem olmadığı gibi. Dolayısıyla *theoria* *sophianın* kendisine değil, bu erdemle gerçekleştirilmesi edimine verilen ad olur. Sokrates'in ve Platon'un erdem anlayışları hatırlanacak olursa, erdemle bilgi olarak nitelendirildiği söylenebilir. Aristoteles de erdemle bilgi olduğunu söyleyerek Platon ve Sokrates'in görüşlerine katılmaktadır. Fakat erdemle bilgi olduğunu ifade etmek Aristoteles'e göre onu tanımlamaktan öteye geçmemektedir. Nitekim, sigaranın sağlığa zararlı olduğunun bilgisine sahip olan doktorlar bile böyle bir bilgiye rağmen sigara içmeye devam etmektedirler. Doğru bilgi insanların erdem konusunda doğru davranmalarının teminatı ne yazık ki olamamaktadır. Dolayısıyla erdem konusunda sorun bilgi sorunu değildir. O halde, Platon ve Sokrates'in belki de farkına varamadığı ama Aristoteles'in sıklıkla tartıştığı şey erdemle etkinlik olduğunu ifade etmesidir. Bu anlayış elbette ki, erdemle bilgi olduğunu yadsıyan bir anlayış değil; aksine erdemle bilgiye sahip olmanın yanı sıra sahip olunan bilgiyi etkin hale getirmenin gerekli olduğunu iddia eden bir anlayıştır. Aristoteles'e göre bir kişinin adil olduğunu onun söylemlerine bakarak değil, eylemlerine bakarak anlayabiliriz. Erdemle ilgili olan bu tartışmada Aristoteles'in üzerinde ısrarla durduğu etkinlik meselesi, *De Anima*'daki ayırmada kendini açıkça göstermektedir.

De Anima da Aristoteles iki tür etkinlikten söz eder.(412a 10-12)

²⁷⁴ Liddell and Scott (1891), *Grek-English Lexicon* (Abridged Edition), Oxford: Clarendon Press.

²⁷⁵ Bostock, D. (2000), s. 190.

1. Bilgi/bilmek (*episteme*)

2. *Theorein* diğ er bir deyiş le bilginin gerç ekleştirilmesi (practice of knowledge)

Bilmek kendi baş ına bir davranış ı erdemli kılmamaktadır. Önemli olan sahip olunan bilgiyi gündelik yaşamda kullanabilmektir. O halde, bir kiş iyi adil yapan o kiş inin adaletin bilgisine sahip olup, gündelik yaşamda sahip oldu ğ u bilgiyi kullanmasıdır. *De Anima*'daki ayırmada *theoria* sözcü ğ ü sahip olunan bilgilerin pratik edilmesi anlamında ele alınmı ş tır. Bu ayırmadan hareketle *theorianın* potansiyel olanın dı ş ında bir ş ey olarak yalnızca etkinlik *energeia* oldu ğ unu söylemek mümkün gör ünüyor. Ç ünkü, *episteme* araştırma sürecini ifade eden *kinesis* dolayısıyla de ğ işmeyi içerirken, *theoria* ise potansiyel olarak sahip olunan bilginin etkin hale getirilmesini iç ermekte ve bu anlamda *energeia* olmaktadır. Dolayısıyla *theorianın* doğ asının *kinesis*in kendisinden uzak *energeia* yani etkinlik oldu ğ u ifade edilebilir.

. Etkinlik/*energeia* olan *theoria* Tanrı da ve insan da aynı mıdır? Bu tartış ma için *Metafizik*'in ş u pasajını alıntılamağ a yerinde olabilir.

*Ve onun yaşamı bizim kısa süreliğine hoşlandı ğ ımız en İyi yaşamdır O her zaman bu durumda olmalıdır. (bizim için imkansız olan) ç ünkü onun etkinli ğ i aynı zamanda hazdır (ve bu nedenle uyanma/uyanıklık, duyumlama ve düşünme en hoş ş eylerdir hatıralar ve umutlar ise bunlardan ötürü hoştur)*²⁷⁶ Ş imdi düşünme kendi baş ına, kendi baş ına en İyi olan ş ey ile ve en yüksek anlamda düşünme en yüksek anlamda en İyi olan ş ey ile ilgilidir ve düşünme düşüncenin nesnesinin paylaşılması boyunca kendi kendini düşünür. Ç ünkü o, kavrama ve düşünce eylemi aracılı ğ ıyla düşüncenin nesnesi haline gelir. Sonuçta düşünce ve düşünce nesnesi aynıdır bu yüzden düşünce nesnesinin alıcısı olan yani varlık (*ousias*) düşüncedir (*nous*). Ve bu nesneye sahip oldu ğ u zaman etkin olarak iş ler. Bu nedenle o potansiyellikten ziyade etkinliktir., yani Tanrısal düşüncenin sahibidir.

Öyleyse Tanrı bizim bazen bulundu ğ umuz İyi durumda her zaman bulunuyorsa bu bizim hayranlı ğ ımız uyandırır ve e ğ er Tanrı daha İyi

durumda ise; bu daha çok hayranlık uyandırır ve Tanrı daha İyi durumdadır. Ve yaşam aynı zamanda Tanrıya aittir. Çünkü düşüncenin etkinliği yaşamdır ve Tanrı (teos) bu etkinliktir (energeia) ve Tanrının kendi başına/bağımsız etkinliği en İyi ve sonsuz yaşamdır. Bu nedenle Tanrının sonsuz, yaşayan en İyi bir varlık olduğunu söyleriz öyle ki yaşam sonsuz, kesintisiz süreklilik Tanrıya aittir. Çünkü bu Tanrıdır. (Met. 1072 b 15 - 30)²⁷⁷

Metinden Tanrının *theoria* yaşantısının kendisi olduğu ve bu etkinliğin sonsuz, sürekli, kesintisiz bir düşünme etkinliğinden oluştuğu, hatta *nousun* etkinliği olarak Tanrının *theoria* olduğu insanın ise *theoria* etkinliğini belli aralıklarda gerçekleştirebildiği sonucunu çıkarmak mümkün. Peki buradan hareketle Tanrının *theoria* etkinliği ile insanın *theoria* etkinliğinin aynı olduğu söylenebilir mi?

Bu soruya yanıt bulabilmenin yolu; *theoria* edilen varlığın içeriğinin belirlenmesinden geçer. Tanrının düşüncesinin içeriğini yine Tanrının kendisi oluşturur. Her türlü değişmeden bağımsız olarak Tanrı kendini düşünmek zorundadır. Bu anlamda Tanrı *düşüncenin düşüncesi theoria* yaşantısının kendisi, sonsuz düşünce etkinliğinin/akılsal yaşamın temsili olur. Tanrının yaşamı sonsuz *energeia* olan *theoria* yaşamıdır. Çünkü Tanrı sonsuz etkinliktir. *Theoria* yaşamının kendisi hazla birlikte gider. Tanrı *theoria* yaşamının kendisi olduğundan aynı zamanda haza sahip bir yaşamdır.

İnsan neyi düşünür? İnsan düşüncesine konu olan varlıklar bileşik varlıklardır. Düşünme söz konusu olduğunda insan maddeden bağımsız olarak formları alır. Ancak formlar *aisthesis phantasiadan* bağımsız kurulamazlar. *Kinesisin* dünyasında yaşayan insan etkinlik olarak tanımlanan *theoria* yaşantısını/edimini/etkinliğini sürekli, kesintisiz bir biçimde gerçekleştiremez. İnsanın sürekli olarak *theoria* etkinliğini gerçekleştirememesi, *theoria* yaşantısından duyulan hazzın da sürekli olmasını engeller. *Theorianın* dolayısıyla da hazzın insan için sürekli yaşanmasına engel olan unsuru *Nikomakhos'a Etik*te Aristoteles değişme olarak belirler. Değişme bileşik bir doğaya sahip insanın sürekli *theoria* etkinliğini

²⁷⁶ Tredennick H., Armstrong G. C. (1997), *Aristotle: Metaphysics Books X – XIV*, Loeb Classical Library.

²⁷⁷ Ross, D. W. (1966), *Aristotle: Metaphysics*, (ed. R. Mc Keon), New York. Random House.

gerçekleştirebilmesini ve buna bağlı olarak haz duymasını engellemektedir. (NE 1154b 20 - 30) Tanrı her tür değişmeden uzak olduğu için sonsuz bir biçimde *theoria* edimine ve hazza sahip olur. Hem insanda hem de Tanrıda *theoria* etkinliğinden söz etmek mümkün görünürken, insandaki *theoria* etkinliği ile Tanrıdaki *theoria* etkinliğinin bir ve aynı olduğunu düşünmek olası görünmüyor. Bunun nedenleri şöyle özetlenebilir.

1. Tanrı ve insan doğasındaki farklılık (*kinesis*in neden olduğu sınırlılık/ sınırlı zaman)
2. Buna bağlı olarak düşünce nesnelere farklı olması

Tanrı ile insanın *theoria* etkinliğinin aynı olduğu düşünülseydi, Tanrının da *sophia* erdemine sahip olması gerekecekti. Çünkü insan için *theoria* düşünce erdemlerinden biri olan *sophianın* etkin hale getirilmesi ile ilgilidir. Oysa Tanrıda herhangi bir erdemden söz etmek mümkün değildir. Öte yandan *theorianın* hem insanda hem de Tanrıda *nousun* etkinliğine verilen isim olduğu söylenebilir.

Sophia diğer bir adıyla bilgelik geniş anlamda ne ile ilgilidir? *Metafizik*'in I. kitabında Aristoteles *sophia*'nın yani bilgelik'in belirli türden ilke (*arkhe*) ve nedenlerin (*aitia*) bilgisiyle ilgili olduğunu ifade eder. İlk ilke ve nedenlere ilişkin bilgi ancak bilge kişi hakkındaki düşüncelerle açıklığa kavuşabilir. Bilge kişi bir çok şeyi hatta insanlar tarafından bilinmesi gereken en zor şeyleri bile bilen, en mükemmel bilgiyi yalnızca kendisi için arzulayan yüksek derecede tümelin bilgisine ve tümeli oluşturan tikelerin bilgisine sahip olan, hatta nedenler konusunda da kesin bir bilgiye sahip olduğu düşünülen kişidir. Bilgelik ise en çok bilinebilir olan şeyler olarak ilk ilke (*arkhe*) ve nedenlerin (*maddi, formel, ereksel, hareket ettirici*) bilgisi olur. (*Met.* 982a 983b) Bilge kişi nedenleri bilen kişidir. Çünkü bilmek nedenleriyle bilmektir. Evreni ve varlıktaki değişmeyi açıklayabilmenin yolu nedenleri bilmekten geçer. İlk ilke ve nedenlerin bilgisi ile ilgili olan bilgelik nasıl bir bilimdir?

İlk filozoflara bakıldığında bilgeliğin (*sophia*) üretken değil, teorik/spekülatif bir bilim olduğu görülür. Bilgelik, hiçbir pratik yarar gözetmeyen salt bilgi uğruna bilimin peşinden koşan *teorik* bir etkinliktir. O halde *sophianın* teorik bir bilgelik olduğunu söyleyebiliriz. (*Met.* 982 b 10 - 20)

Nikomakhos'a Etik'e dönüldüğünde *sophia* için Aristoteles şunları söyler:

..bilgelik; doğası nedeniyle en yüksek olan şeylerin nous ile birleşmiş bilimsel bilgisidir (*sophia esti kai nous ton tiniotaton te phusei*). Bu nedendir ki Anaksagoras ve Thales gibi insanların kendi ilgileri hakkındaki bilgisizliklerini gösterdiğinde insanlar onların bilge olabileceklerini ama *phronimos* olamayacaklarını söylerler ve onları nadir, muhteşem, zor ve hatta insanüstü olan bilgiye sahip olarak kabul ederken, insanlar bu bilginin hala yararsız olduğunu iddia ederler. Çünkü bu bilgi sahibi kimseler insanlar için İyi olan şeylerin bilgisini aramazlar.(1141b 1-5)²⁷⁸

Alıntıdan hareketle bilgeliğin objelerinin karakteristik özelliklerini şöyle sıralayabiliriz. Büyük, hayranlık veren, zor, Tanrısal, insan için İyi olan şeylerin dışında yararsız olan şeylerle ilgilidir. Teorik bilgelik (*sophia*) büyük, hayranlık veren, zor ve Tanrısal olan şeyler ile yüksek ilke (*arkhe*) ve nedenleri (*aitia*) açık şekilde kavramaya çalışır. Aristoteles ilkelerin nedenlerin ve varlıkların bilinme etkinliğine *theoria* adını vermektedir.

Aristoteles'e göre *sophia/bilgelik* bilginin en mükemmel formunu ifade eder. Bilge kişiye düşen şey ise; kişinin de ilk ilkelerden çıkan sonuçları bilmesi ama aynı zamanda da ilk ilkelerle ilgili olarak doğru bir kavrayışa sahip olmasıdır. Bu anlamda bilgelik bilimsel bilgi (*episteme*) ile nousun birleşimi olduğu düşünülür (1141a 15 - 20). Dolayısıyla *sophiaya* sahip olmak teorik disiplinlerin ilk ilkelerini (*arkhe*), nous yoluyla kavrayabilmek ve aynı zamanda bu ilkelerden *episteme* yoluyla sonuçlar çıkarabilmektir.

Theoria, *sophia* erdeminin gerçekleştirilmesi bakımından bir kapasite, durum (*hexis*) değil; etkinliktir (*energeia*). Çünkü, *sophia* erdeminin gerçekleştirilmesi bilgiye ulaşma bilgiyi araştırma değil, potansiyel olarak sahip olunan bilgiyi pratik etmektir, kullanmaktır.²⁷⁹ *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles bilgiye sahip olanın, onu araştırana göre daha hoş olduğunu ifade eder. (1177a 25 - 27). Nasıl ki mükemmel, tam olan *energeia* eksik ve mükemmel olmayan *kinesise* göre tam ise, bilgiye sahip olmak da araştırma sürecine göre daha tam ve mükemmel olandır.

Theoria da düşünmenin kendisi gibi *energeia*dır. Nitekim sonsuz etkinlik olan Tanrının *theoria* yaşantısının kendisi olması itibariyle *theoria* etkinliktir.

²⁷⁸ Rackham, H. (1956).

Düşünme ile *theoria* aynı mıdır? Bostock her düşünmenin teorik olduğunu ifade eder. Teorik bilimler/disiplinler ise *Metafizik*'in bilimler sınıflamasında şu şekilde yer alır.

Episteme (bilim),

1. *Praktike*(pratik bilim)
2. *Poietike* (poetik bilim)
3. *Theoretike* (teoretik bilim)

a. *Mathematike* b. *Physike* c. *Theologike* (*Met.* 1025b 5 – 15, 1026a 5 – 30)

Görüldüğü gibi, Aristoteles *Metafizik*'te teorik bilgelik'in bir listesini sunmaktadır. Bostock teorik bilgelik'in yalnızca zorunlu ve tümel olan gerçeklerle uğraşması düşüncesinin yanlış anlaşılması gerektiğini ifade eder. Çünkü metafiziksel analitik ve fiziksel olmak üzere birçok zorunluluk ya da gereklilik çeşidi vardır. Bilimler sınıflamasından hareketle *sophia* diğer bir deyişle teorik bilgelik teorik olan her üç bilimin (Tanrı, doğa, aksiyom) araştırma konularını ilk ilkelerini içine alır görünüyor. Bilgelik'in, geniş anlamda doğayı, aksiyomları, evreni, hareketi, Tanrıyı anlama amacıyla bilginin peşinden bilginin kendisi için koşma olduğu söylenebilir. Bostock'a göre gözlemler ve deneyimler teorik uslamlamanın bir parçasıdır. Bu nedenle böyle bir etkinlik pratik uslamlama ile arasında zıtlık oluşturmaz. Her iki bilgelik arasındaki temel fark, *sophianın* yalnızca kendisi için olmasıdır.²⁸⁰ (fizikteki ilk ilkeleri alıyor *nous* da kendisi *episteme* ve *nous* zaten) Aristoteles ruhun akıl sahibi yanının her zaman gerçeği aradığını ya da amaçladığını söyler. Gerçeğe ulaştıran beş tane unsurdan söz eder.

- I. *Techne*
- II. *Episteme*
- III. *Phronesis*
- IV. *Sophia*
- V. *Nous*

İki öge (*nous* ve *episteme*) de teorik bilgeliğin bir parçasıdır.

A. O. Rorty, düşünme ve *theoria* arasındaki ilişkiyi şu şekilde belirler. Düşünme *theoriayı* da içine alan çeşitli formlarda karşımıza çıkan bir yetidir. Ancak

²⁷⁹ Kraut, R. (1991), ss. 15 – 17.

²⁸⁰ Bostock, D. (2000), ss. 75 – 79.

düşünme yalnızca zihinsel bir etkinlik değil, aynı zamanda algı gibi sahip olduğumuz potansiyellerin farkına varmamızı sağlayan bir yetidir. Rorty'nin düşüncesinden hareketle düşünmenin *theoria* ile aynı şey olmadığı düşünmenin *theoriayı* içeren ama daha genel bir kavram olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak, *theoriayı* etkin bir düşünme olarak tanımlamak mümkün olabilir. Etkin düşünme ediminde, *theoria* etkinliğinde ne *kinesis* ne de *tikeller* vardır. Dansın nasıl yapıldığı üzerinde düşünüldüğü varsayalım. Dans kavramı, dans etkinliğinden yalnızca düşünsel düzlemde ayrılabilir. Ontolojik olarak dans kavramını tikel olan dans etkinliğinden ayırmak mümkün değildir. Ancak düşünme etkinliği sırasında *aisthesis* ve *phantasia* ile birlikte formlar akla taşınır. Akıl formları yani tümelleri düşünür. Düşünce düzleminde dansın formu kişinin dansından ayrı var olur.²⁸¹ *Theoria* ya da düşünme esnasında akıl varlıklarının formel nitelikleriyle aynı olur. Tıpkı Tanrının etkinliğini gerçekleştirirken objesi ile aynı olması gibi. (*Met.* 1072a 20 – 8) Tanrı objesi ile her daim aynı olmak zorundadır. Çünkü, Tanrı doğası gereği *noustur*. Oysa insan yalnızca düşünme edimini gerçekleştirirken düşündüğü şeyin objesi ile benzer olur. *Nousun*, kendi objesi ile benzer olması onun (*nous*) objesi ile aynı olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan yalnızca *noustan* ibaret değildir.²⁸²

Özetle; *theorianın* nesnelere matematiksel objeler, yıldızlar, değişmeyen sonsuz, en *İyi*, en mükemmel tözler oluşturur. Değişen şeylerin değişmeyen formlarının *theoria* edilmesinden söz edilebilir. Sözelimi sonsuz ve değişmeyen türler üzerine düşünme gerçekleştirilebilir. Rorty, *theorianın* objesini sonsuz olan varlıklar oluşturuyorsa türler de sonsuz oldukları için etkin bir biçimde düşünülüyorsa insanlığın kendisi ve onun amacı olan *eudaimonianın* da *theorianın* konusu olabileceğini ifade eder. *Theoria* etkinliğinde akıl tözlerin biçimsel karakteristikleri ile benzer olur. *Theoria* edimini gerçekleştiren türleri, cinsleri, insanlığı özsel olarak *energeia* olanları düşünür.²⁸³

Kraut, Aristoteles'in *theoria* etkinliğine başka bir isim verdiğini bunun da felsefe (*philosophia*) olduğunu dile getirir. Nitekim İlk felsefe *Metafizik*'in I. kitabında *sophia* diye adlandırılan bilimle aynı anlamda kullanılır. Kraut

²⁸¹ Rorty, A. O. (1978) "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Mind*, Vol: 87 No. 347, s. 353.

²⁸² Sorabji, R. (1983), ss. 144 – 145.

²⁸³ Rorty, A. O. (1978), s. 353.

Aristoteles'in *philosophia* terimini *Metafizik*'te genel olarak iki anlamda kullandığını belirtir.

1. Henüz sahip olmadığı bilgiyi/bilgeliği arama (982b 12-21)
2. Bilinen gerçekliği ya da sahip olduğumuz bilgiyi akla getiren bir etkinlik anlamında (993b 19-20)

Kraut'a göre, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te *philosophiayı* ikinci anlamda yani *theoria* anlamında kullanır. Bu anlamda felsefe (*philosophia*) gerçeklik'in bilgisi ile ilgili olur. (*Met.* 993b 20) Gerçeklik'in bilgisi üzerine düşünme (*theoria*) ise oldukça zordur (993b 5) ve felsefe dar anlamda gerçeklik üzerine düşünen bir teorik etkinliktir, *theoriadır*. *Philosophia energeiadır*²⁸⁴ tıpkı *theoria* etkinliğinin *energeia* olması gibi. Dolayısıyla, *philosophia* terimi *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında *Metafizik*'te söz konusu edilen anlamlarından biri olan *theoria* (bilinen gerçeklik üzerine etkin bir biçimde düşünme) etkinliği ile aynı anlamdadır. Ve böyle bir etkinlik tabii ki hala gerçeği bulmaya çalışan, diğer bir deyişle arayan etkinlikten daha hoştur. (*NE* 1177a 25-27)

²⁸⁴ Rorty, A. O. (1978), s. 347.

III. 5 THEORIA - EUDAIMONIA İLİŞKİSİ

*Eudaimonia eğer erdeme uygun etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun etkinlik olarak düşünülmesi akılsaldır, ve bu bizdeki en İyi şey olacaktır. (Bizdeki en İyi şey) ister akıl (nous) ister bizim doğal yasa koyucumuz ve rehberimiz olarak düşünülen bir öge olsun ve ister kendinde Tanrısal veya bizim içimizdeki en Tanrısal ögenin ve güzel şeylerin düşüncesi olarak kabul edilsin, bu etkinliğin kendine özgü olan erdeme uygun etkinliği mükemmel mutluluk olacaktır. Bu etkinlik daha önce de ifade edildiği gibi theoria'dır.*²⁸⁵

Nikomakhos'a Etik'in X. kitabında Aristoteles *theoria* ile *eudaimonia* arasındaki ilişkiyi bu şekilde dile getirir.

Aristoteles, ilk defa mükemmel mutluluğun (*teleia eudaimonia*) *theoria* etkinliği olduğunu açık bir biçimde yukarıdaki pasajda ifade etmektedir. *Theoria* en İyi ve en mükemmel erdemin (*sophia*) etkinliği olarak mükemmel mutluluğu tanımlamaktadır. Başka bir şekilde ifade etmek istersek, *mükemmel mutluluk* en mükemmel erdemin bir etkinliğidir. Erdemler içerisinde *sophia* yalnızca kendisi için istenir ve bu anlamda o, en tam en mükemmel erdemdir. Ancak, *sophia* erdeminin kendisi mutluluğun kendisi kadar mükemmel değildir. Çünkü, mükemmel mutluluğu tanımlayan *sophia* değil, *sophia* erdeminin gerçekleştirilmesi olan *theoria* etkinliğidir. *Nikomakhos'a Etik*'in I. kitabında *eudaimonia* şu şekilde tanımlanır:

Mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğidir; eğer birden fazla erdem varsa en İyi ve en mükemmel olana uygun etkinliğidir.(1098a 16-18)

Bu tanım *eudaimonianın* ne olduğuna ilişkin net bir bilgi vermemektedir. En İyi ve en mükemmel erdemin *sophia* olduğunu 1098a 16-18'e bakarak söylemek Kenny'nin de ifade ettiği gibi doğru olmaz.²⁸⁶ X. kitaptaki tanım ile I. kitaptaki *eudaimonia* tanımları karşılaştırıldığında Aristoteles'in 1098a 16 - 18 deki bakış açısını X. kitapta da sürdürdüğü buna ek olarak mükemmel mutluluğu *theoria* etkinliği ile tanımladığı görülmektedir.

²⁸⁵ Ross, W. D. (1966).

²⁸⁶ Kenny, A. (1999), ss. 86 – 87.

Aristoteles neden *theoria* etkinliğinin *mükemmel mutluluk* (*teleia eudaimonia*) olması noktasında ısrar eder? *Theoria* yaşamının özsel nitelikleri nelerdir? X. kitapta *eudaimonia*'nın, etkinliğin bir formu olduğu düşüncesi yinelenir. Daha önceki yazılarda da ifade edildiği gibi etkinlik; ya kendisi dışında bir amaca yönelen, başka bir şey uğruna olan ya da yalnızca kendisi için arzu edilendir. *Eudaimonia*'nın yalnızca kendisi için arzu edilen etkinlikler arasında yer alacağı aşikardır. Dolayısıyla *eudaimonia* kendisi dışındaki bir amaca araç olma anlamında arzu edilir değildir. *Eudaimonia* tüm amaçların kendisine yöneldiği, onun uğruna olduğu kendi amacını kendinde taşıyan ve kendi etkinliği dışında başka amacı olmayan bir şey olarak yalnızca kendinde arzu edilir bir etkinliktir. Bu bağlamda o, kendine yeterdir (*auterkeia*). (NE 1097a 10 – 30, 1097b 5 - 10) Benzer bir biçimde *theoria* etkinliğinin de en yüksek derecede kendine yeter(li)lik niteliğine sahip olduğu görülür. (NE 1177a 25 - 30) *Theoria* etkinliğinin kendine yeter olmasının gerekçesi olarak bilge kişinin kendi başına *theoria* etkinliğini gerçekleştirme gösterilir. Oysa, adil ya da cömert olmak isteyen bir kişi *theoria* yapan bir kişiden farklı olarak kendi dışındaki insanlara ihtiyaç duyar. Böyle bir argüman, *theoria* etkinliğini gerçekleştiren kişinin hiçbir şeye gereksinim duymadığı şeklindeki yanlış bir kavrayışa yol açmamalıdır. Bilge kişi de adil olan cömert olan bir kişi kadar eşit bir biçimde yaşamın gereklerine ihtiyaç duyar. (NE 1177a 30, 1177b 1 - 5) Buna rağmen *theoria* yalnızca kendisi uğruna sevilen kendi dışında bir amaç taşımayan her türlü pratik kaygılardan uzak ve en çok kendine yeter etkinlik türüdür.

I. kitapta insansal *İyi* için söz konusu edilen niteliklerin (*auterkeia*, *teleiotes*) X. kitapta *theoria* etkinliği için söz konusu edildiği görülür. I. kitap ile X. kitap arasında tutarsızlığın olmadığı varsayılırsa, *eudaimonianın* *theoria* etkinliği olduğu söylenebilir. Böyle bir varsayım, *eudaimonianın* *theoria* ve etik erdemlerden oluştuğunu öne süren düşüncelerle uyuşmamaktadır. Ackrill *auterkeia* kriterinden hareketle *eudaimonianın* bütün asıl *İyilerin* bir toplamı, kapsamı olduğunu ileri sürer. *Eudaimonia* kendine yeter ve en çok amaç olan/en mükemmel olan (*teleioteton*) bir şey olarak düşünülüyorsa bu, *eudaimonianın* her şeyden daha çok arzu edilir olduğu ve aynı zamanda kendinde arzu edilir olan tüm *İyileri* kapsadığı anlamına gelir. Ackrill'e göre; Aristoteles *eudaimonia* kavramını kendinde değerli olan tüm etkinlikleri zorunlu olarak içine alan bir kavram olarak ele alır. *Eudaimonia*

Ackrill'in ifadesiyle yalnızca domates ya da yalnızca yumurtadan oluşan bir kahvaltı değil, her şeyi içine alan bir kahvaltıdan oluşur. Bu anlamda *eudaimonia* en İyi'dir.²⁸⁷ *Eudaimonianın* kendine yeterli olma (*auterkeia*) kriterine sahip olması bakımından inkulsif, kapsayıcı bir doktrine işaret ettiği düşünülür. Öte yandan Heinemann *eudaimonianın* inkulsif bir amaç olarak nitelendirilmesi düşüncesine karşı çıkar. Etik erdemlerin ve *theorianın eudaimonianın* parçaları ve *eudaimonia* uğruna oldukları doğru kabul edilirse, böyle bir tez *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabındaki yalnızca *theorianın* hiçbir şey uğruna olmadığı düşüncesiyle çelişir. (1177b 1-2 19-20) Heinemann *eudaimonianın* kapsayıcı bir amaç olarak nitelendirilmesi olasılığının *theorianın* en çok kendine yeter olduğunun belirtilmesi ile ortadan kalktığını ifade eder. Heinemann'ın da belirttiği gibi X. kitap okuyucuya *auterkeia* kriterinin *mükemmel mutluluk* olarak gösterilmesinin bir kanıtını sunar. *Theoria* en İyi yaşamdır. Çünkü o, *mükemmel mutluluktur. (teleia eudaimonia)* *Theorianın* insan yaşamının en İyi parçası ya da tek gerçek amacı olması insan hayatında değerli olan hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez. *Eudaimonianın* doğası ile ilgili soruşturmada kapsayıcı kavrayışı benimseyenler *mükemmel mutluluğun theoria* ile tanımlanması durumundakiğer *İyilerin* kendinde bir değere sahip olamayacaklarını varsayarlar. Heinemann göre kapsayıcı anlayışı benimseyenler *İyilerin* yalnızca *theoriaya* katkıda bulunduğu sürece bir değere sahip olacaklarını düşünmekte yanılmaktadırlar. Bazı *İyiler eudaimoniaya* benzer bir deyişle *theoriaya* katkıda bulunmasalar da peşinden koşulmaya değerdirler. Sözelimi onur *eudaimonianın* bir parçası değildir. Bu anlamda *İyilerin* yalnızca *eudaimonianın* bir bileşeni unsuru olduğu sürece kendinde İyi olduklarını düşünmek doğru değildir. Onuru da, hazzı da, dostluğu da hem kendileri için tercih ederiz hem de erdeme uygun olduklarını düşündüğümüz için. Etik erdemler *eudaimoniaya* katkılarından bağımsız olarak kendinde gerçek bir değere sahiptirler. Diğer bir deyişle, etik erdemler sahip oldukları değeri *eudaimonia* ya borçlu değildirler. Dolayısıyla kendinde bir değere sahip olan etik erdemler *mükemmel mutluluğun (teleia eudaimonia)* bir parçası değildirler. X. kitaba da hakim olan bu düşüncenin ilk nüvelerinin 1098a 16 – 18 de atıldığını söylemek mümkün görünüyor. Tekrar tekrar alıntılanmak gerekirse;

²⁸⁷ Ackrill, J. L. (1974), ss. 431 – 433.

Eudaimonia, ruhun erdeme uygun etkinliğidir, eğer erdemler birden fazla ise en mükemmel ve en İyiye uygun etkinliktir.

Pasajdan tüm erdemlerin değil ama en mükemmel ve en İyi olan erdemnin etkinliğinin *eudaimonia* olduğu sonucu çıkartılabilir. O halde; burada *eudaimonia* ile söz konusu edilen Ackrill'in düşüncesinin tersine tek bir erdem ya da İyi ya da amaç olan *theoria*dır. Ackrill'e göre ise *teleia eudaimonia* tüm erdemleri kapsar. Eğer *teleia eudaimonianın* tüm erdemleri kapsadığı düşünülürse, bu X. kitapta *eudaimonianın theoria* olduğunu belirten argümanla çelişir. I. kitaptaki *ergon* argümanının sonucu X. kitapla bağlantılı bir biçimde ele alınırsa en İyi ya da en mükemmel yaşamın *theoria* yaşamı olduğu görülür. Kenny, *NE* I. kitabıyla ilgili olarak *eudaimonianın* kapsayıcı yorumunun birçok yorumcu tarafından benimsendiğini ancak X. kitapta *eudaimoniayı* inkulsif bir bakış açısıyla değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade eder. Daha sonra Kenny, *Nikomakhos'a Etik*'in her iki kitabının da farklı mutluluk tanımları verdiğini söylemenin çok da mantıklı olmadığını ekler. Heinemann da I. kitap ile X. kitap arasında bir çelişki olmadığını belirterek Kenny ile aynı düşünceleri paylaşır. Nitekim X. kitap I. kitapta yarım kalan tartışmayı -1.5 en İyi yaşam nedir?-yeniden ele alıp en İyi yaşamın *theoria* olduğu sonucuna götürür.(1178a 5 - 10)

1177b 5 10 da Aristoteles *eudaimoniayı* en fazla boş zaman (*scholoi*) içeren bir etkinlik olarak tanımlar. Bununla birlikte, Aristoteles politik yaşamda gerçekleştirilen pratik (etik) erdemlerin (*prakton areton*) ve savaşta gerçekleştirilen etkinliklerin boş zamana (*scholoi*) uzanmadığını dile getirir. Çünkü savaş hiçbir zaman kendisi uğruna tercih edilmez; aksine kendisi dışındaki bir amaç olan barış için tercih edilir. Politikacı bir toplumda mutluluğu sağlamak için politik etkinliğin dışında bir şey olan onur ya da otorite ile ilgilenir. Bu nedenle politik yaşamda *scholoiden* söz edilemez. Özetle, kendi amacını kendinde taşımayan politik yaşam *scholoi* ye uzanmazken, kendinde bir değere sahip olan ve *theoriayı* içine alan *nousa* dayalı bir yaşam kendi amacını kendinde taşıdığı veya yalnızca kendisi uğruna olduğu için *scholoi* ye uzanır. (*NE* 1177b 5 - 20) Şimdiye kadar söylenenlerden *theoria* etkinliği için şunları söylemek mümkün.

Nousun bir etkinliği olarak *theoria* etkinliği;

1. En çok kendine yeterli olan (*auterkeia*)

- 2.En çok boş zamana sahip olan (*scholoi*)
- 3.En kesintisiz olan bir etkinliktir.

Böyle bir etkinlik mükemmel mutluluğun içeriğini belirlemektedir.

1178a 1 – 5'te Aristoteles insanı *nous* olarak tanımlar. *Nous* insan doğasının en yetkin/baskın unsurudur. *Nousun*, Tanrısal doğaya yakın olduğu için mi yoksa insan doğasının tam ifadesini ortaya koyduğu için mi insanda en yetkin yönetici unsur olduğu açık değildir. Ama üzerinde şüphe duyulmayacak bir şey varsa o da, *nousun* yetkin ve *İyi* bir unsur olarak insanın en gerçek yanını, benliğini tanımlamasıdır. İnsanın *nous* olarak tanımlanması onun *noustan* ibaret olduğu anlamına gelmez. 1178a 1 5'te amaç, insan varlığını *nous* ile sınırlandırmak değil, onu gerçekte o yapan şeyin *nous* olduğunu ifade etmek şeklinde yorumlanabilir. Nitekim *noustan* konuşmak aynı zamanda insanın diğer kapasitelerinden olan algı, duyumlama, hayal gücü, beslenme vb. konuşmak demektir. Ruhun kapasiteleri teleolojik bir biçimde noetik etkinlik için düzenlenirler.²⁸⁸ *Nousun* bir etkinliği olan *theorianın* algıdan ve hayal gücünden bağımsız olamayacağı hatırlanacak olursa, insanın yalnızca *noustan* ibaret olmadığı daha kolay anlaşılabilir. Sözelimi *nousun* etkinliği doğrudan tutkularla ilgili değildir, ama *nous* buna rağmen bedenden ayrı var olamaz. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran ve insanı gerçekte en fazla kendisi yapan *nous* bedenden ayrılabilir bir şey olarak değil, insanın bileşik doğasının bir unsuru olarak düşünülebilir. Nitekim Aristoteles *De Anima* III te hiçbir şeyin ayrı var olmayacağını ifade eder. Aristoteles'in maddenin formdan ayrı var olmayacağı konusunda ısrar etmesi (*DA* 432a 429a) onu, *nous* konusunda Platondan ayırır. Aktif *nous* ruhun bir kısmı olarak bedene bağlıdır. Aristoteles bu konuda Anti-Platoncu bir yaklaşımı izlemektedir. Bu anlamda Aristoteles'in *nousu* Moline'in yorumuyla Platon'un *nousuna* değil, Anaksagoras'ın *nousuna* benzemektedir.²⁸⁹ *Nousa* uygun bir yaşam insanın kendi doğasına uygun olan bir yaşamdır. Her bir insanı kendi yapan *nous* olduğundan kimse başkasının sahip olduğu bir yaşama göre yaşamayı tercih etmez. Dolayısıyla insan (*antropo*) için akla (*nous*) göre yaşam (*kata noun bios*) en mutlu yaşamdır (*eudaimonestatos*). (*NE* 1178a 5-10) *Nousa* göre

²⁸⁸ Lear, G. R. (2004), ss. 188 – 191.

²⁸⁹ Moline J. (1983) "Contemplation and the Human Good", *Nous*, Vol: 17, N. 1, ss. 44 - 45.

yaşam insan yaşamının son amacı (*telos*) dır. Çünkü *nousun* etkinliği insanın karakteristik etkinliğini yani işlevini verir.

Algılama ve akıldan yoksun edilen bir insan bitki halini alır; sadece akıldan yoksun edilirse hayvana dönüşür, irrasyonel olandan kurtarıldığında sadece akla dayandığında ise insan Tanrıya benzer olur.(B 28)²⁹⁰

İnsanın gerçekleştirdiği *theoria* etkinliği, aklın (*nous*) bir etkinliğidir. Çünkü *nousun* etkinliği *theoriayı* içerir. *Metafizik*'in 12. kitabında *theoria* Tanrısal bir etkinlik olarak tanımlanır. *Theorianın* Tanrısal bir etkinlik olmasının nedeni, Tanrının sürekli ve sonsuz bir biçimde *theoria* etkinliğini gerçekleştirmesidir. Bu anlamda Tanrı *theoria* yaşantısının kendisidir. X. 7 de Aristoteles *theoria* etkinliğinin en kendine yeterli, en mükemmel ve en kesintisiz etkinlik olması ve bu etkinliğin doğası gereği Tanrısal özellikler taşıması nedeni ile insan doğasını aştığını ifade eder. (NE 1177b 20 - 30) Tanrı *theoria* etkinliğinin kendisi olduğundan *theoria* etkinliğinin özsel nitelikleri gerçekte Tanrının özsel nitelikleridir ve bu nedenle *theoria* etkinliği Tanrıda en çok kendine yeterli, en kesintisiz, en mükemmel etkinlik iken, insanda *theoria* etkinliği Tanrısal düşüncenin ya da düşünmenin kendisi kadar mükemmel değildir. Çünkü, insan *theoria* etkinliğini yalnızca kısa süreliğine gerçekleştirebilir. (Met. 1072b 13 - 30). İnsanın bileşik olan doğası *theoria* etkinliğini sürekli bir biçimde gerçekleştirmesine engel olur. Dolayısıyla *theoria* etkinliği kendinde yeterli iken, insan yaşamı *theoria* yaşamı için kendinde yeterli değildir.²⁹¹

X 7 - 8'de insandaki *nousun* Tanrısal bir şey olabileceği üzerinde tartışılır. İnsandaki *nousun* Tanrısal bir şey olarak nitelendirilmesi Tanrı ile insanın *nousunun* benzer olduğu şeklinde değil de, hem insanda hem de Tanrıda *nousun* bir etkinliği olarak *theoria* etkinliğinin gerçekleştirilmesine veya Tanrının *theoria* yaşantısının kendisi olurken insanın da kısa bir süre için *theoria* etkinliğini gerçekleştirmesine dayandırılabilir. İnsan *theoria* etkinliğini gerçekleştirmesi bakımından Tanrıya benzeyebilir. Ancak, bu noktada insanın ne Tanrı gibi mükemmel bir biçimde *theoria* etkinliğini gerçekleştirebildiği ne de Tanrı ile aynı düşünce nesnesini paylaştığı ileri sürebilir. Elbette insan Tanrıyı dolaylı bir biçimde düşünebilir; fakat hiçbir zaman *theoria* etkinliği insanda Tanrıda olduğu gibi aynı olmaz. Nitekim insanda *theoria*

²⁹⁰ Irgat A. (2003), *Aristoteles: Protrepitkos*, İstanbul: Sosyal yay.

etkinliği hiçbir zaman algıdan hayal gücünden bağımsız bir biçimde ele alınamaz. Peki algıdan ve hayal gücünden bağımsız olan bir düşünme etkinliği (*theoria*) Tanrıyı nasıl düşünebilir? Bu soruya J. Lear, metafiziksel bir dille yanıt vermiştir. *Metafizik*'in giriş cümlesini tüm insanların doğaları gereği bilmek istediği oluşturur. Bu bakış açısından hareketle Lear, insanların dünyayı anlama arzusu içinde olduklarını belirtir. Bu arzu onları öğrenmeye araştırmaya ve daha sonra bunlar üzerinde düşünmeye sevk eder. İnsandaki anlama arzusu en nihayetinde düşünme etkinliğine dayanır. Dünyayı anlama çabasında ya da etkin bir biçimde *theoria* etkinliğini gerçekleştirme esnasında *nous* düşüncenin nesnesi olan özlerle/formlarla aynı olur. Fakat burada insan aklının özleri düşünme yeteneğinin tümüyle deneyimlerden geliştii unutulmamalıdır, bu salt bir *theoria* etkinliğinin olmadığı anlamına gelir. İnsan kendi doğasının farkına nasıl varır?

Lear insanın ancak dünyayı düşünme etkinliğinde kendi doğasının farkına varabileceğini ifade eder. Çünkü insanın kendi doğasının farkına varması intellektüel bir iğe bakışla gerçekleşemez. Dünyayı tam olarak anlayabilmek için ise, Tanrının evrenle olan ilişkisinden haberdar olmak gerekir. Bu şu anlama gelir, insanın kendini farkına varabilmesi için aslında dünyayı, dünyanın neden bu şekilde olduğunu, hareketin kaynağını anlayabilmek için ise dolaylı olarak evrenin Tanrı ile ilişkisini yani Tanrıyı anlaması gerekir. Çünkü bir şeyin doğasını kavrayabilmenin yolu onun nedenini bilmekten geçer. Nedenini bilmediğimiz şeyin gerçekte ne olduğunu da bilemeyiz. İlk ilke ve nedenleri bilmek bir anlamda Tanrıyı bilmek anlamına gelir. Çünkü Tanrı ilk ilkedir.

Öte yandan insan kendi doğasını gerçekleştirirken -ki bu *theoria* etkinliğinde bulunması anlamına gelir - Tanrıya benzer olur. Kendi doğasını keşfeden ve ona uygun davranan insan dolaylı bir biçimde Tanrıyı düşünmekle Tanrının etkinliğini yeniden canlandırmış onu taklit etmiş olur. Tanrı doğrudan kendisini, insan da dolaylı olarak aynı özü (Tanrı) düşünüyor olabilir; fakat insanın düşünme etkinliğinin içeriğinin Tanrı olması zorunlu değildir. İnsan *theoria* etkinliğini karmaşık bir doğaya sahip bir canlı olarak gerçekleştirir. Bu kavrayışa *Protreptikos*'taki pasaja bakıldığında insanın Tanrıya benzemesi sembolik bir şekilde ancak kısa bir süre için *theoria* etkinliğini gerçekleştirebilmesi ile olur. Çünkü insan

²⁹¹ Moline, J. (1983), s. 43.

salt akıl varlığı değildir. Rasyonel olanın irrasyonel olanı belirleme olasılığından söz edilse bile, insan bir bütün olarak irrasyonel olandan bağımsız değildir. İnsanın Tanrıya benzediği varsayılsa bile bu, insandaki *nousun* Tanrısal olmasından çok, *nousun* etkinliği olan *theorianın* düşünce nesnesinin Tanrısallığındandır. Diğer bir deyişle düşünülen obje nedeniyle kavrayışımız Tanrısal olabilir.²⁹²

Rorty yüce/yüksek şeyleri düşünmenin akli daha doğrusu kavrayışımızı yüce yapabileceğini ama bu nedenle gerçekleştirdiğimiz eylemlerin yüce olmayacağını ifade eder.²⁹³ J. Lear'ın *theoria* yaşantısıyla ilgili metafiziksel sayılabilecek düşünceleri bir kenarı bırakılabilir. Aksi takdirde *theoria* etkinliği Tanrısal kabul edilir ve tümüyle Tanrısal olduğu kabul edilen bu etkinliğinin insan yaşamının tek gerçek amacı olması şaşırtır. Tümüyle Tanrısal olan bir etkinlik nasıl olur da insan doğasını aşarak insan yaşamının amacı olabilir?

Nousa uygun yaşam felsefi yaşamdır. Çünkü felsefe (*philosophia*) en hayranlık verici hazzı taşır.(1177a 20 - 25) *Nousa* dayalı bir yaşam en hoş, en haz verici ve en *İyi* yaşamdır. En *İyi* yaşam, felsefi gerçekleri araştıran (*zetein*) bir yaşam değil, sahip olunan bilgiler üzerinde düşünen *theoria* yapan bir yaşamdır (1177a 25 - 27). Dolayısıyla felsefi yaşam dar anlamda *theoria* yaşantısı ile bir tutulur. *Nousa* uygun felsefi yaşam en *İyi* en mükemmel yaşam olarak nitelendirilirken, etik erdemlere uygun politik yaşam ise ikinci derecede mutlu bir yaşam olarak nitelendirilir (1178 a 5 - 10). Politik yaşamın ikinci dereceden bir mutluluk vermesinin nedeni, *politikosun* filozofa göre daha fazla dışsal *İyilere* gereksinim duymasıdır. Sözgelimi *politikos* kendini gerçekleştirirken başarıya ulaşabilir ama bu başarı talihe bağlı olduğundan kesin ya da güvenilir değildir; Bu anlamda politik yaşam *theoria* yaşamına göre daha kırılğan ve daha az kendine yeterlidir.²⁹⁴ Bu ayırım hem teorik yaşamın hem de politik yaşamın aynı yaşamın iki farklı yüzü olmadığını bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bir başka deyişle en *İyi* yaşam, politika ve *theoria* yaşamının ortaklaşa oluşturdukları bir yaşam değildir.

En *İyi* yaşam en mükemmel yaşamdır ki Aristoteles X. 8 de bunun *theoria* yani felsefi yaşam olduğunu söyler. (1178b 5 - 35) Böyle bir tez Kraut' a göre politik

²⁹² Lear, J. (1988), ss. 309 – 317.

²⁹³ Rorty, A. O. (1978), s. 357.

²⁹⁴ Jordan, W. (1993), *Ancient Concepts of Philosophy*, Routledge, ss.132 – 138.

yaşamı değil, her iki yaşamın oluşturduğu *eudaimonia* kavrayışını reddeder. Dolayısıyla teorik ve politik yaşamlar tek bir *eudaimonia* anlayışının farklı parçalarını oluşturmazlar. *Nikomakhos'a Etik*'in X. 6-8 inde de ifade edildiği gibi en mükemmel yaşam felsefi yaşamdır. Bu kitapta söz konusu edilen felsefi yaşam gerçekleri araştıran değil, gerçekler üzerinde düşünen *theoria* yapan bir yaşamdır. (1177a 25) Çünkü araştırmak *kinesis* sürecini gerektirirken, *theoria* etkinliği böyle bir sürecin dışındadır.

Felsefe ya da *theoria kinesis* dışında salt *energeia*dır. Rorty'e göre yalnızca kendisi için yapılan felsefe ya da felsefi etkinlik *energeia* olarak kabul edilebilir. Felsefe eğer insanlarla konuşmak ve onlarla intellektüel anlamda bir şavaşa girmek için yapılırsa *energeia* olmaktan çıkar. Çünkü, *energeia* kendi amacını kendinde taşıyan, kendisi dışında bir amacı olmayan mükemmelliği ifade eder. O halde, felsefi etkinlikte gerçeğe yalnızca gerçeğin kendisi için bakma *energeia*dır²⁹⁵ ve gerçekte değerli olan da budur.

Felsefi yaşam etik erdemlerin dışında olan bir yaşam mıdır? *Theoria* yapan bir kişi etik erdemlere de sahip olmalı mıdır? Bu soruya da yorumcuların kimisi evet kimisi de hayır yanıtını vermiştir. Sözelimi, J. Lear *theoria* yaşamını insan için uyumlu olmayan bir yaşam olarak görür. *Theoria* yaşamı insanın sadece doğasına uyan bir yaşamdır ve etik erdemlerden ayrıdır.²⁹⁶ *Theoria*, St. Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* sındaki en önemli tartışmalardan biridir ve Aquinas da *theoria* yaşamının etik erdemlere sahip bir yaşam olup olmadığı problemi üzerinde durur. Aquinas'a göre temelde *theoria* yaşamı etik erdemlere sahip değildir; ama doğal bir biçimde *theoria* yapan bir kişi etik erdemlere sahip olur. Çünkü *theoria* dışsal arzularla ve işlerle ilgilenir.²⁹⁷ Bu bağlamda Aquinas'ın Aristoteles'in bakış açısına yakın durduğu söylenebilir. G. Lear ise felsefi yaşamın etik erdemleri içerdiğini ifade eder.

Heinamann, *theoria* yapan kişinin etik erdemlere sahip olması gerektiğini düşünür ve bazı tikel durumlar karşısında kişinin gerekirse *theoria* etkinliğinden ziyade etik erdemlerle ilgili bir etkinlikte bulunmayı tercih edebileceğini söyler.

²⁹⁵ Rorty A. O. (1978), s. 347-348.

²⁹⁶ Jordon W. (1993), ss. 130 – 134.

²⁹⁷ Kenny, A. (1999), s. 104 – 106.

Heinamann'a göre Aristoteles *theoria* etkinliğini en *İyi* en mükemmel etkinlik olarak nitelendirse bile, okuyucuya duruma göre etik erdemlerle ilgili etkinlikte bulunma olanağı tanır. Aksi taktirde *theoria* yapan bir kişi için komşunun evinin yanması hiç önemli olmaz. Etik erdemlere sahip olmayan bir kişi böyle bir olayda daha mükemmel ve *İyi* olan *theoria* etkinliğini sürdürmeye devam eder. Oysa *theoria* yapan bir kişinin evi yanan komşuya yardım etmesi *theoria* etkinliğinin daha önemsiz ya da daha az *İyi* olduğunu göstermez. Aristoteles'e göre tercih edilebilecek iki etkinlik varsa ve bu etkinliklerden biri *theoriaya* ikincil olsa da, o etkinlik tercih edilebilir. (*Topikler* 118 a 8-11).²⁹⁸

Etik erdemler ile *theoria* yaşantısı arasında bir zıtlığın olduğunu söylemek pek doğru görünmüyor. *Theoria* yapan bir kişi etik erdemlere de sahip olur; fakat bu yine de etik erdemlerin mükemmel mutluluğun bir parçası olduğu anlamına gelmez. Böyle bir mutluluk yalnızca *theoriadan* oluşur. Fakat kişi insan olarak doğası gereği etik erdemleri de gerçekleştirir.²⁹⁹ Öte yandan etik erdemlerin gerçekleştirilmesi de insanı mutlu yapar. (1179a 5-10) Çünkü Aristoteles burada yalnızca *theorianın mükemmel mutluluk* olduğunu söylerken, etik erdemlerin de insanı mutlu ettiğini ancak bunun *theoria* etkinliğinde olduğu gibi mükemmel derecede değil ikinci derecede olduğunu ifade eder. (1178a 5 - 10)

Kenny, *theorianın mükemmel mutluluk* olarak tanımlanmasının tüm mutluluğun *theoria* olduğunu söylemek ile aynı olmadığı ifade eder. Dolayısıyla mükemmel yaşam hem etik erdemlerin hem de *theorianın* birleştirildiği bir yaşam değildir ama en *İyi* yaşam yine de etik erdemlerden bağımsız değildir. Politikacı etik erdemlere sahip olan kişi, filozof teorik erdeme sahip olan kişi iken neden filozof etik erdemlere de sahip olmalıdır?

Kraut, Aristoteles'in filozofun ya da *theoria* etkinliğinde bulunan kişinin de insan olduğunu okuyucuya hatırlattığını ifade eder. (1178b 5) İnsan sosyal bir canlı olarak arkadaşlara, gruplara, dış *İyilere* gereksinim duyar.³⁰⁰ İnsan sürekli olarak *theoria* etkinliğini gerçekleştiremez çünkü insan Tanrı değildir.³⁰¹ Etik erdemler felsefi yaşamda önemli bir role sahiptirler ama felsefi yaşam ağırlıklı olarak *nousa*

²⁹⁸ Heinamann, R. (1988), ss. 315 – 319.

²⁹⁹ Kenny, A. (1999), s. 91.

³⁰⁰ Kraut, R. (1991), ss. 20 – 30.

uygun bir yaşamdır. Bu anlamda felsefi yaşam teorik akla ve *theoriaya* öncelik verir. Aristoteles'in etiği tek bir yaşama yani felsefi yaşama öncelik vermesi bakımından Platon'un filozof-kral kavrayışından ayrılır.³⁰²

Aristoteles'in *theoria* yaşantısıyla Platon'un filozof- kral iddiasını tekrarladığını söyleyen Urmson, yanılmaktadır. *Theoria* etkinliği ile değil de etik erdemlerle uğraşan bir kişinin mükemmel derecede olmasa da mutlu olma ihtimali vardır. Etik/pratik erdemler mükemmel erdemler kabul edilebilirken, teorik erdemler yalnızca kendileri için tercih edildiklerinden en mükemmel erdemlerdir. *Eudaimonia*, erdeme uygun bir etkinlik ise hem teorik hem de diğer erdemleri içine alır. Ancak *mükemmel mutluluk* buna rağmen *theoriadır*.³⁰³

1098a 16-18 X. 6- 8'deki düşünceler ışığında okunduğunda şunlar söylenebilir.

1. *Eudaimonia* hem pratik hem de teorik erdemlerin bir etkinliğidir.
2. *Nousun* bir etkinliği olarak *theoria* en mükemmel en *İyi* etkinliktir
3. Tüm yaşamlar içinde felsefi yaşam en *İyi* ve en mükemmel yaşamdır
4. Politik yaşam ikinci dereceden bir mutluluk verir.

Theoria yaşantısı nasıl yorumlanmalıdır? *Theoria* acaba J. Lear'ın ifade ettiği gibi gerçekte anti sosyal bir yaşam olarak uyumlu olmayan bir yaşama mı işaret eder? Urmson Aristoteles'in *theoria* konusunda aşırı uçlara gittiğini söylemekte haklı mıydı? Aristoteles de acaba Platon gibi varlığın dünyası pahasına aşkın olanı amaçlayan bir geleneği mi sürdürmektedir?³⁰⁴ Aristoteles *theoriası* mistik bir deneyim midir?

Bir yandan kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeliyiz diyen argüman (1177b 30 - 35) ile diğer yandan karmaşık/kompleks bir doğaya sahip olduğumuzu söyleyen argüman (1178b 30 - 35) arasında bir çelişki var mıdır?

Başlangıçta her iki argüman arasında bir çelişki varmış gibi görünüyor. Bir insanı en çok insan yapan *nousun* bir etkinliği olarak *theoria* etkinliği iken, *theoria* edimi gerçekte Tanrının kendisidir. İnsanın *nous* olarak tanımlanmasının nedeni

³⁰¹ Wilkes, K. V. (1978), s. 565.

³⁰² Kraut, R. (1991), ss. 49 – 55.

³⁰³ Kraut, R. (1991), ss. 49 – 50.

³⁰⁴ Urmson, J. O (1988), ss. 123 –125.

insanın *noustan* ibaret olduğunu söylemek değil, onu diğer canlılardan ayıran niteliğin ne olduğunu belirtmektir. Çünkü gerçekte *nous* olan tek varlık Tanrının kendisidir. İnsan ne Tanrı ne bir bitki ne de hayvandır. İnsanı diğer canlılardan ayıran yan intellekte sahip olmasıdır, insanın karmaşık bir doğaya sahip olması yani *nousun* bedenle birlikte iş görmesi ise insanı Tanrıdan ayırır. İnsan bir bütün olarak Heinamman'ın da belirttiği gibi algılayan, yürüyen, beslenen, hareket eden, arzulayan ve düşünen bir varlıktır. Dolayısıyla insanın X. kitapta *nous* olarak tanımlanması Tanrıyla benzer doğada olduğunu söylemekten çok, diğer canlılar karşısında insanı bir kategoriye koyma isteği olabilir. İnsan karmaşık doğası gereği bileşik bir varlık olarak *theoria* etkinliğine katıldığından *theoria* etkinliği kendine özgüdür. Bununla birlikte insanın *theoria* yaşamı düşünce nesnesi itibariyle dolaylı bir biçimde Tanrının düşünce objesi olabilir. Ama insanın düşünce objesi Tanrınıninkiyle aynı olmak zorunda değildir. Bu *theoria* etkinliğinin içeriği ile ilgilidir. Kenny'nin de ifade ettiği *theoria* nın anlamı *Nikomakhos'a Etik*te belirsizdir. Aristoteles *theorianın* objelerinin yalnızca karakteristik niteliklerinin Tanrısal, insansal olmayan, yararsız, değişmeyen, sonsuz, en mükemmel, zorunlu şeyler olduğunu ifade eder. (NE 1139 a 6-8) Buradan *theoria* etkinliğinin konusunun Tanrı olması gerektiği sonucunu çıkarmak zor. Objelerin niteliklerine bakarak *theorianın* geniş anlamda felsefi etkinliğinin teolojinin yanı sıra astronomiyle de ilgilenebileceği söylenebilir. Nitekim Anaksogoras'ın güneşi, ayı, cenneti *theoria* etmek için doğduğu anlatılır.³⁰⁵

Rorty, *theorianın* objelerinin içeriğini daha da genişletir. Ona göre sonsuz objeler *theorianın* konusu olabiliyorsa, türler de sonsuz objeler olarak *theorianın* konusunu oluşturabilirler. Buna bağlı olarak insanlığın kendisi ve ona uygun olan amacın ne olduğu diğer bir deyişle *eudaimonianın* ne olduğu da *theorianın* düşünce objesi olabilir. *Phronimos* olan bir kişi ile *sophos* olan bir kişi arasındaki fark da buradadır. Sözelimi, *phronimos* olan bir kişi neden erdem erdem olduğunu bilmez. *Phronimos* olan bir kişi belirli bir durum karşısında neyi nasıl yapacağını bilgisine sahiptir ama neden öyle davranması gerektiğine ilişkin teorik bir kavrayışa sahip değildir. Öte yandan insanlığı *theoria* etmek de bir insanı *phronimos* yapmaz. Belki de bu nedenle Aristoteles filozofun etik erdemlere ihtiyacı olduğunu dile

³⁰⁵ Moline, J. (1983), s. 47.

getirir. Dolayısıyla *theoria* etkinliği geniş bir perspektifte türleri cinsleri insanlığı özsel olarak *energeia* olan tüm şeyleri içine alan bir etkinlik olur.

Theoria, etkinliğini gerçekleştiren kişi sahip olduğu düşünme yetisini fark eden, ve onu etkin kılan bir insandır. İyi bir yaşam da zaten kendi potansiyellerini farkına varıp gerçekleştiren insanın yaşamıdır. İyi yaşamda düşünmek de algılamak da *energeia*dır. Bu edimlerin gerçekleştirilmesi kişinin kendi doğasının farkına varması diğer bir deyişle etkin bir biçimde var olması anlamına gelir.³⁰⁶ Kendimiz hakkındaki farkındalığımızın fildişi kulesinde yaşayarak değil bir toplumda var olarak ve diğer kapasitelerimizi gerçekleştirerek gerçekleşeceği unutulmamalıdır.

Kenny, çağdaş yorumcuların *theoria* etkinliğini seküler bir bakış açısıyla yorumladıklarını ifade eder. Bu bağlamda *theoria* çağdaş bilimin peşinden koşmaya karşılık gelir. Metafiziksel kabullerin ötesinde *theoria* etkinliği kendisi için peşinden koşulan kendi amacını kendinde taşıyan ve kendinde bir değere sahip olan bilimsel bir *theoriadan* başka bir şey değildir.³⁰⁷

³⁰⁶ Rorty, A. O. (1978), s. 352

³⁰⁷ Kenny, A. (1991), ss. 107 – 112.

KAYNAKÇA

- ACKRILL, J. L. (1974). "Aristotle on *Eudaimonia*", *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Haris), Cheltenham: Edward Elgar: 427 – 446.
- ACKRILL, J. L. (1998). *Essays on Plato and Aristotle*, New York: Oxford University Press.
- AKARSU, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol.33, No.124, Jan. 1: 1- 19.
- ANNAS, J. (1999). "Aristotle on Virtue and Happiness", *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, (ed. N. Sherman), Lanham, Md: Rowman & Littlefield: 35 – 55.
- ARSLAN, A. (1996). *Aristoteles:Metafizik*, İzmir: Sosyal yay.
- ATHANASSOULIS, N. "Changing Modern Moral Philosophy: Anscombe, Williams and MacIntyre", *Virtue Ethics*, URL=<http://www.iep.utm.esu/v/virtue_ethics>, 30.06.2006.
- BABÜR, S. (1998). *Aristoteles: Nikomakhos'a Etik*, Ankara: Ayraç yay.
- BABÜR, S. (1999). *Aristoteles: Eudemos'a Etik*, Ankara: Dost Kitabevi
- BABÜR, S. (2001). *Aristoteles: Fizik*, İstanbul: YKY.
- BOSTOCK, D. (2000). *Aristotle's Ethics*, New York: Oxford Universty Press.
- BROADIE, S. (1991). *Ethics With Aristotle*, New York: Oxford University Press.
- CLARK, S. L. R. (1975). *Aristotle's Man*, Oxford: Clarendon Press.
- COHEN, M. S. "Aristotle On The Soul", URL=<<http://washington.edu/smcohen/320/psyche.htm>>, 01.04.2006.
- ÇOTUKSÖKEN, B. (2001). *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- DEVEREUX, D.T. (1981). "Aristotle On The Essence Of Happiness", (ed. D.J.O' Meara), *Studies in Aristotle*, Washington: 247 – 260.
- DEVEREUX, D. T. (1977). "Aristotle on the Active and Contemplative Lives", *Philosophy Research Archieves*, 3: 834 – 844.
- DOĞAN M. H. (1995). *Aristoteles:Retorik*, İstanbul: YKY
- DORION, L. A. (2005). *Sokrates* (Çev. M.N. Demirtaş), Ankara: Dost kitabevi.
- ERKIZAN, H. N "Aristoteles", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed.: Ahmet Cevizci), Etik yay.

- ERKIZAN, H. N. (2002). “*Entelechia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar II”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 29, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi: 51 – 56.
- ERKIZAN, H. N. (1999). “Aristoteles’te *Energeia* ve *Kinesis* Ayrımı Üzerine”, *Felsefelogos*, Sayı: 8: 149 – 155.
- ERKIZAN, H. N. (2000). “Aristoteles’te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 7: 98 – 107.
- ERKIZAN, H. N. “Aristoteles’te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı”, *Felsefe Tartışmaları*, 24.Kitap 1999: 77 – 93.
- ERKIZAN, H. N. (2000). “Aristoteles’te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine”, *Düşünen Siyaset*, Sayı: 12: 145-157.
- ERKIZAN, H. N. (1997). *Nous, Energeia and Non-discursive Thinking in Aristotle*, University of Bristol, England (yayınlanmamış doktora tezi).
- ERKIZAN, H. N. (2005). “Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu Zen*), *Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Muğla.
- EYUBOĞLU S., Cimcoz M. A. (2000). *Platon: Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- FEARN, N. (2003). *Zeno ve Kablumbağa*, (Çev: M. Sağlam), İstanbul: Güncel yay.
- GÜNEY, E., Ay, L. (2001). *Platon: Timaios*, İstanbul: Sosyal yay
- HAMLYN, D. W. (1993). *Aristotle: De Anima Books II and III (with passages from book I)*, Oxford: Clarendon Press.
- HEINAMANN, R. (1988). “Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”, *Great Political Thinkers*, (Ed. J. Dunn, I. Haris), Cheltenham: Edward Elgar: 305 – 326.
- HUGHES, G. J. (2001). *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle on Ethics*, NewYork: Routledge.
- IRGAT, A. (2003). *Aristoteles: Protreptikos*, İstanbul: Sosyal yay.
- JORDAN, W. (1993). *Ancient Concepts of Philosophy*, Routledge.
- KENNY, A. (1999). *Aristotle On The Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press.
- KRAUT, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, New Jersey,

- KRAUT, R., "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/aristotle-ethics/>>.
- LEAR, G. R. (2004). *Happy Lives And The Highest Good*, Princeton:, Princeton University Press.
- LEAR J. (1988). *the Desire to Understand* New york: Cambridge University Press
- LIDDELL and SCOTT (1891). *Grek-English Lexicon* (Abridged Edition), Oxford: Clarendon Press.
- MIRUS, C. V. (2004). "Aristotle's Agathon", *The Review of Metaphysics*; Vol: 57, N. 3: 515 – 536.
- MACINTYRE, A. *Erdem Peşinde*, (Çev. M. Özcan), İstanbul:Ayrıntı, 2001.
- MACINTYRE, A. (2001). *Etik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyula* (çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma.
- MOLINE, J. (1983). "Contemplation and the Human Good", *Nous*, Vol: 17, N. 1.: 37 – 55.
- NAGEL, T. "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri" (Çev. H. N. Erkızan), *Doğu Batı*, Sayı: 4, (1998): 137 – 147.
- NUSSBAUM, M. C. "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", (Çev. H. N. Erkızan), *Felsefelogos*, Sayı:9, 2000: 163 – 168.
- NUSSBAUM, M. C. (2000). *The Fragility Of Goodness*, Cambridge: Cambridge University.
- NUSSBAUM, M. C. (1985). *Aristotle's De Motu Animalium*; Text with Translation, Commentary and Interpretive
- ÖZCAN, Z. (2000). *Aristoteles: Ruh Üzerine*, İstanbul: Alfa yay.
- ÖZLEM, D. (2004). *Etik- Ahlak Felsefesi-*, Ankara: İnkılap kitabevi.
- RACKHAM, H. (1956). *Aristotle: Nicomachean Ethics*, The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press
- RAY, Carolyn "Eudaimonia in Aristotle's Nicomachean Ethics", URL= <http://enlightenment.supersaturated.com/essays/text/carolynray/aristotle_eudaimonia.html>, 01.04.2006.
- REEVE, C. (1992). *Practices of Reason*, New York: Oxford University Press.

- RORTY, A. O. (1978). "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Mind*, Vol: 87 No. 347: 343 – 357.
- ROSS, W. D. (1998). *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford Worlds Classic, Oxford: Oxford University Press.
- ROSS, W. D. (1966). *The Basic Works of Aristotle: Ethica Nicomachea*, (edited and with an introduction by Richard Mckeon), twentieth printing, New York: Random House.
- ROSS, W. D. (1993). *Aristoteles*, (Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi yay.
- ROSS, W. D. (1966). *Aristotle: Metaphysics*, (ed. R. Mc Keon), New York. Random House.
- SANTAS, G. (2001). *Goodness and Justice Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell.
- SORABJI, R. (1983). *Time, Creation The Continuum*, London: Duckworth.
- SPRAUGE, R. K. (1996). "A Missing Middle Term: De Anima II, 2", *Phronesis*, Vol XLI /1: 104 – 108
- TELFER, E. (1989 - 90). "The Unity of Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 91: 35 – 48.
- TREDENNICK, H., Armstrong, G. C. (1997). *Aristotle: Metaphysics Books X – XIV*, Loeb Classical Library
- URMSON, J. O (1988). *Aristotle's Ethics*, Oxford: Blackwell.
- WARBURTON, N. (1996). *Philosophy: The Classics*, Routledge.
- WILKES, K. V. (1978). "The Good Man and The Good For Man in Aristotle's Ethics", *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 348: 553 – 571.
- WOODS, M. (1992). *Aristotle: Eudemian Ethics*, (ed. J. L. Ackrill and Lindsay Judson), Oxford: Clarendon Press.
- YAZICI, S. (2003). "Erdem Ahlakı: Son Dönem Tartışmalara İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 30, İstanbul: Boğaziçi üniversitesi yay.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Aylin TOMAN

Doğum Yeri : İZMİR

Doğum Yılı :1982

Medeni Hali : Bekar

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1996 - 2000 : Vali Nevzat Ayaz Süper Lisesi

Lisans 2000 - 2004 : Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2005 - : Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi