

FELSEFE DÜNYASI

2013/1 Sayı: 57 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

ESKİ YUNAN'DAN PETRUS ABÆLARDUS'A "İNSAN EYLEMİ"

Kurtul GÜLENC*- Nihal Petek BOYACI**

I

Batı düşünce geleneğinin ve modern felsefenin eksiksiz bir biçimde anlaşılması ancak Ortaçağ düşüncesinin doğru bir şekilde değerlendirilmesi ile mümkün olabilir. Bu değerlendirme, Ortaçağ felsefesinin Eskiçağ'dan almış olduğu felsefi mirası ne biçimde dönüştürdüğü sorunu üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda, bu yazıdaki çaba felsefede etik olarak adlandırılan alan içinde önemli bir rolü olan insan eylemini Eskiçağ'ın ve Ortaçağ'ın farklı ahlak anlayışları çerçevesinde incelemektir. Sorunsallaştırılan insan eyleminin tarihsel düzlemde yaşadığı değişim eylem ile eylemin faili ve failin yaşadığı dönemin öğeleriyle kurduğu ilişki aracılığıyla ortaya konacaktır. Başka bir ifadeyle, sorun olarak ortaya konan eylemin, bahsi geçen dönemlerde, belli söylem veya söylemlerle nasıl eklemelendirildiği ve eylem sorununa bu söylemlerin nasıl yüklemelendiği açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

II

İnsan eyleminin sorunsallaştırılmasının modern felsefe geleneğinde aldığı biçimin öncelik verdiği kavramlar çoğu zaman eylemi gerçekleştirmiş olan kişinin arzu ve niyeti, başka bir deyişle iradesi çevresinde dolanır. Bu saptama, arzu –ya da niyet– ile eylem arasındaki ilişkiyi ilk kez modernitenin kurduğunu söylemek anlamına gelmez kuşkusuz. "Düşüncenin kendi başına eyleme kaynaklık edemeyeceği, eylemin kaynağının öncelikle arzu olduğu Aristoteles'ten bu yana sıkça dile getirilen bir önermedir"¹ Öyle ki Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in daha ilk cümlesinde arzu, eylem ve iyi arasındaki ilişkiyi belirler ve iyiyi

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi.

1 Keskin, Ferda, "Tragedyadan Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: 'Sorumluluk'*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 156, 2004, ss. 215-223, s. 24

“her şeyin arzuladığı şey” olarak tanımlamanın yerinde olduğunu söyler². Özellikle tartışılması gereken diğer bir konu eyleme kaynaklık eden arzunun düşünce, dolayısıyla akıl ile ilişkisi olacaktır. Bu ilişki Eski Yunan etiği için en temel kavram olan ‘iyi yaşam’ kaygısı içinde kendisini açığa vurur. Buradaki ‘iyi’ kavramı, yani hakikat ile arzunun kurduğu ilişki, insan eyleminin felsefi bir bağlamda anlaşılması için önemlidir.

Eskiçağ’da iyi yaşam fikri *eudaimonia* kavramı bağlamında değerlendirilerek kuramsallaştırılmıştır. İnsan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak *eudaimonism* denir³. Eski Yunan etiği özünde iki kavram etrafında dönmektedir: *Eudaimonia* ve *arête*; Türkçeye sırasıyla çevrildiğinde mutluluk ve erdem -ruh mükemmeliyeti⁴. *Eudaimonia* sözcüğü neyi dile getirir? Bu, hayatın amaç ve değerinin insan ruhunda bulunduğunu dile getiren bir kavramdır. *Eudaimonia* sözcüğünün mutluluk kelimesi ile sınırlandırılmayacağını ve günümüzün mutluluk kavramı ile karşılanamayacağını belirterek bu sözcüğün felsefe literatürü arasına girmeden önce geniş ve zengin bir gelişme evresi taşıdığını söylemek yanlış olmaz. *Eudaimonia* kelimesinin kökü incelendiğinde, içinde ‘*daimôn*’ sözcüğünü barındırdığı görülmektedir. Başlangıçta, *eudaimonia* kavramı, kendisinde *daimôn*’un yani doğrudan doğruya insanın hayatını kuşatan, insan hayatının her anına sirayet eden, insanın hayatının içine sokulan bu gücün kolayca görüldüğü kimse, yani *eu-daimôn* demektir⁵. Kavram analiz edildiğinde kavramın mutluluk olarak ortaya konan anlamının alınyazısı ve kader gibi dinsel öğelerle birlikte kullanıldığı fark edilmektedir. Hatta kavramda Tanrılar tarafından sevilmiş olmak ve mutlu bir alınyazısına sahip olmak gibi bir dinsel eğilim ağırlığını hissettirir. *Daimôn*’un insanın ruhu ile kurduğu bu mistik ilişki zamanla değişerek insanın iç dünyası ve yaşamı ile kurduğu ilişki biçimine dönüşür. Bu dönüşüm sırasında kavram yavaş yavaş dinsel karakterinden sıyrılmaya başlar. Bu şekilde *eudaimonia* kavramı, Eski Yunan döneminde, özellikle Sokrates’ten sonraki ahlak felsefesinin temel kavramı olmuştur.

2 1094a

3 Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul, 1998, s. 23.

4 Rowe, Christopher, “Ethics in Ancient Greece”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, Cambridge, Mass., U.K., Blackwell Reference, USA, 1993, ss. 121-132, s. 122.

5 Akarsu, Bedia a.g.e., s. 24.

II. a

Sokrates öncesine, hatta felsefi bilinç öncesi bilinç türlerine bakıldığında, insan eyleminin farklı bir şekilde sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Felsefi bilinçte irade, arzu, niyet vb. gibi faile yüklenen kavramlardan ziyade bu bilinç türlerinde fail dışındaki güçlerin eylemin belirleyicisi konumunda olduğu öne sürülebilir. Bu durumu daha açık kılmak için Eski Yunan kültürüne daha yakından bakmak gerekmektedir. Daha sonraki yazılı kaynaklara yansımış biçimine bakıldığında Arkaik dönem Yunan düşünme ve davranma biçiminde, tıpkı diğer birçok kültürde olduğu gibi, çok temel bir korkunun yani ölüm korkusunun ve bu korkuyla ilişkili kaygıların birçok bakımdan belirleyici olduğu görülecektir.⁶ Bu korkuyu yenmek ve ondan kaynaklanan kaygıları ortadan kaldırabilen için denenen yollar kuşkusuz bir kültürden diğerine değişim gösterir. Eskiçağ'da da bu şekilde korku duygusunun yaratmış olduğu yeni fikirler ve duyulan korkuyu yenmenin belli yolları oluşmuştur. O halde Arkaik dönem yaşayanları, bilinmeyen karşısında duydukları bu korkuyu nasıl aşmışlardır? Arkaik Yunan düşüncesinde öne çıkan ve özellikle epik şiirin kahramanlarına özgü ölümsüzleşme arzusu kuşkusuz bu arayışlardan biridir. Burada ölümsüzleşme savaşta gösterilen kahramanlık, kazanılan şan ve şeref yoluyla gelecek kuşakların belleğine kazınmak anlamına gelir. Tam da bu yüzden epik şiir kahramanları yaşlanıp yatakta ölmektense, bir savaşçının tüm görkemiyle genç yaşta savaşırken ölmeyi, yani 'güzel ölüme' (*kalos thanatos*) tercih eder.⁷

Arkaik Yunan düşüncesinin iki dünyalı bu kozmolojisinde anlatılan ölümsüzlük arzusu bir korkuyu yenmeyi amaçlarken, başka bir korkunun kaynağı olmuştur; çünkü insanı ölümlü olmanın ötesine taşıyan ve dolayısıyla Tanrıların en önemli ayrıcalığına talip olan her başarı, özellikle insan

6 Keskin, a.g.e., s. 216

Korku duygusunun insan eylemlerinde belirleyici bir rolü vardır. Tarihsel bir çerçeveden bakıldığında ise birçok düşünürün fikirlerini kaygı ve korku hali üzerine inşa ettiği görülür. Örneğin, Frankfurt Okulu düşünürleri aydınlanma sürecinin, insanlığın mitlere karşı duyduğu korku sonrası ortaya çıktığını savunmuşlar ve bu sürecin kendisinin de zamanla bir mite ve korku durumuna dönüştüğünü iddia ederek aydınlanma sürecini eleştirmişlerdir. Bir başka düşünür Nietzsche de, bir halkın bütün yaşam ifadelerindeki sanatça üslup olarak belirlediği "kültürün" temelinde, 'korkunç' ve 'anlaşılmaz' geleni açıklama dürtüsünün olduğunu varsayar. Nietzsche'nin burada anlattığı korkunun boyutu ise ona göre kültürün belirleyicisi konumundadır.

7 Keskin, a.g.e., s. 216

bu başarısıyla çok fazla övünüyorsa, yine Tanrıların öfke ve kıskançlığına hedef olacaktır.⁸ Öfkelenen Tanrılar kibirle dolan bu insanları cezalandırır. Ancak cezalandırma gerektirdiği düşünülen birçok eylemin fiilen cezalandırılmadığı gözlemlendiğinde, adalete olan inancı sürdürebilmek için cezanın uygulanabilirlik alanının sadece suçu işleyen failden ibaret olmadığı, hatta failin hayatından ibaret olan doğal zaman sınırlarının ötesine geçmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Kuşkusuz bu durum eylemin failine uygulanmayan cezanın kime yöneleceği sorusunu da beraberinde getirir.⁹ Bu sorunun cevabı ise açıktır: faille, gelecek kuşakları da kapsayacak şekilde, yakınlığı (kan bağı, akrabalık, aynı kent-devlette yaşıyor olmak, vb.) olanlar. Cezanın kuşaklar boyu sürmesinin sebeplerinden biri Tanrıları kızdıracak olan ölümlünün ölümsüz olma arzusunun, bu arzuya paralel olarak ortaya çıkabilecek kibrin, halk içinde yaratacağı etkinin ve kuşaklar boyu sürebilecek kahramanlık hikâyelerinin Tanrıların kendi güçlerini kaybetme korkusuna neden olması olarak da görülebilir. Dolayısıyla, kuşaklar boyu sürecek olan cezanın nedeni olan suç sadece faili değil, yakınlıklarını da (bulaşma veya kalıtım yoluyla) kirleten bir leke (*miasma*) olarak düşünülmeye başlar. Ancak *miasma* kavramını daha da önemli kılan şey, insanın hangi suçun lekesini taşıyor olabileceğini bilememesinin getirdiği belirsizlik ve dolayısıyla korku duygusudur. Bu korku beraberinde ritüel bir arınma (*katharsis*) arzusu ve pratiğini de getirecektir.¹⁰

Tanrıların kıskançlığı ve öfkesine neden olan bu tür eylemler Yunan düşüncesinde ‘*hamartia*’ kavramıyla birlikte düşünülmüştür. *Hamartia* olabilecek en güçlü anlamda bir zihinsel hata, insan zihnine musallat olan bir hastalık, bir tür delilik; *hamartinoos* da bu hastalığa yakalanmış, aklını yitirmiş kişi anlamına gelir.¹¹ *Hamartia*’yı işlemeye götüren bu delilik durumuna verilen ad ise ‘*atê*’dir. Genel olarak irrasyonel davranış anlamına gelen *atê*, spesifik olarak *hubris*’e yani kibirli olmaya verilen bir ceza olarak da düşünülür. Ancak sadece suç işleyen zihinsel durumunu değil, bu suç sonucunda ortaya çıkan nesnel felaketleri adlandırmak için de kullanıldığından *atê*, Tanrıların insanı kasti olarak yanıltması ve

8 Keskin, a.g.e., s. 216.

9 Keskin, a.g.e., s. 217.

10 Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press: Berkeley 1951, s. 35-37; Keskin, a.g.e., s. 217.

11 Vernant, J. Pierre and Vidal-Naguat P., *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, Zone book: New York 1990, s. 62.

kendi felaketine götürecek şeyler yapması anlamına da gelir.¹² İnsanı *atê*'ye yani irrasyonel davranışa teşvik eden ise *daimôn* olarak adlandırılan, failin kontrol altına alamadığı hatta onu kendisine yabancı davranışlara zorlayan irrasyonel güçlerdir.¹³ Bu güçler failin gerçek anlamda bir parçası değildir, çünkü onun bilinçli kontrolünün dışındadır. Dolayısıyla eğer *atê*, *hubris* için verilen bir cezaysa, *daimôn* bu cezanın amaçladığı adaletin gerçekleşmesini sağlayan güçtür.¹⁴

Suçun getirdiği *miasmanın* bulaşıcı olduğunu ve suçu işleyen kişiyle yakınlığı olanları, akrabalarını, hatta tüm bir kenti lekelediğini belirtmiştik. Bu saptamayı *atê* ve *daimôn* kavramlarının içeriğiyle bir araya getirmek, Jean Pierre Vernant'a göre önemli bir sonuç getirir: Kişi aslında suçtaki ana etmen değildir; suç kişinin dışında ve neseldir. Kişi eyleme yakalanmıştır; o, kendisini bir anda eylemin içinde bulmuştur. Dolayısıyla bu çerçeve içinde bireysel bir irade söz konusu olamaz. Eylemi açıklayan şey, kişi ve onun doğası olamaz.¹⁵

II. b

Dinsel bilinç sonrası ortaya çıkan felsefi bilinçte fail eyleme yakalanmaz; aksine fail eylemin nedenidir. Bu bağlamda felsefi bilinç, insan eylemi sorununa daha çok erdem ve karakter kavramları aracılığıyla yaklaşır. Aristoteles'in konuya ilişkin fikirlerine geçmeden önce, düşünürün fikirlerinin oluşumunda önemli etkileri olan Sokrates ve Platon'un felsefelerine göz atmak şarttır.

Aretê (erdem) genel anlamıyla bir şeyin kendi görevini -ya da işlevini- en mükemmel biçimde yerine getirmesidir. Bir bıçağın erdemi nasıl kesmekse, gözün erdemi ise doğasında sahip olduğu şeyi en iyi biçimde gerçekleştirmek, yani görmektir. İnsanın erdemi ise insanı diğer varlıklardan ayıran akıl veya bilinçle ilişkilidir. İnsan ruh ve bedenden oluşur ve ruh bedene hükmederek onu doğru bir hayat yaşaması için yönetir. Bu nedenle Sokrates de insan ruhunun eğitime ve yetkinliğine ulaşmasına önem vererek ömrü boyunca bunun için mücadele etmiştir.¹⁶ İnsan ancak ruhun eğitilmesi sonucunda erdemli olma yoluna girer ve böylece iyiliğe ve mutluluğa yönelir. Erdemli olmak aynı zamanda bilgili olmaktır. Ancak bu bilgi herhangi bir şeyin, sağlığın, güvenliğin, politik iktidarın elde edilmesine olanak tanıyan bir bilgi değil, insan hayatının

12 Keskin, a.g.e, s.217.

13 Keskin, a.g.e, s.217.

14 Keskin, a.g.e, s.217.

15 Keskin, a.g.e, s.217-218.

16 Platon, *Apology*, 30b.

gerçek amacına hizmet eden, bütün bireysel sanatları aşan bir bilgi olmalıdır.¹⁷ Sokrates'in bu bilgiye ulaşmadaki ön koşullarından biri de sorgulamaktır. İnsan sorgulayarak keşfettikleri ile nesnel ahlaki bir hakikate doğru ilerler¹⁸ ve insanın amacı ya da nihai hedefi olan *eudaimoniaya* ulaşabilir.¹⁹ *Eudaimoniaya* ulaşma, neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırabilmeyi olanaklı kılan tek gerçek bilgi, bilgelik olan *sophia* veya *phronêsis* ile mümkündür.²⁰ Ancak sadece ahlaki bilgiye sahip olmak yetmez, aynı zamanda bu ahlaki yaşamı pratikte de uygulamak gerekmektedir. Yani insanı erdemli kılan şey ve bu yolla *eudaimoniaya* ulaştıracak olan, sorgulama sonucunda ruhunun yetkinliğine uygun olarak yaşayacağı ahlaki bilgiye sahip olmak ve bu bilgiye uygun yaşamaktır.

Sokrates'e göre, insan eylemlerinin temelinde bilgi yatmakta olduğundan, insanın iki tür eylemi incelenir. İnsan, hataya ya da yanlışla ancak bilgisizlik içinde olmaları yüzünden düşmektedir. *Sophiaya* sahip olan biri ise kesinlikle hataya düşmez. Çünkü bir kimsenin bilerek ve isteyerek yanlış yapmasının olanağı yoktur. İnsanın arzuları bilgi yoluyla yönlendirilir ve hata yapmaları da ancak insanın bilgisizliğinden ileri gelir. İnsan, doğası gereği amacı olan mutluluğa bu yolla ulaşamayacağı için yanlışla düşmek veya kötülük yapmak bilerek ya da isteyerek yapılan bir insan eylemi olamaz. Bu durum ancak bilgisizlikten kaynaklanabilir. Sokrates'in bu düşüncesini Aristoteles, aşırı tek yanlı bir entelektüalizm olarak görür ve onun kuramsal olan bilgi ile pratik olan ahlak arasında herhangi bir ayrım yapmamasının pratik yaşama pek de uymadığını düşünür²¹ Çünkü Aristoteles'e göre gündelik yaşamda insanlar isteyerek ve bilerek hatalar yapabilmektedirler. O halde bu durum onların bilgisizliklerinden değil, iradelerinin zayıflığından veya tercihlerinin yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Ancak Sokrates, gündelik yaşamda irade zayıflığı olarak adlandırılan böyle bir durum karşısında yapılan eylemlerin bilgisizlikle ilişkili olduğunu öne sürmektedir.

İnsan eylemini ahlaki alanla sınırlayan Sokrates'in aksine Platon, erdemli bir yaşamı olanaklı kılacak politik bir alana da gereksinim duyar. Yönetici olan filozofun böyle bir yaşamı hayata geçirmesi için sadece erdemli olması yeterli

17 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2006, s. 224.

18 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 222.

19 Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008, s. 128.

20 Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul 2008, s. 42

21 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 229

değildir, o, aynı zamanda politik güce de sahip olmalıdır. Erdeme uygun ahlakın gerekli kıldığı düzen için politik yaşam zorunludur.²² Sokrates ile Platon arasındaki en temel ayrım da Platon'un erdemli insanın aynı zamanda politik yanının da olmasının gerekliliğine işaret etmesidir. Platon, Atina toplumunda şahit olduğu dejenerasyona, gelip geçici arzu ve hazların peşinde koşanların yani bilgisizlik içindeki insanların erdemsiz yaşamalarının neden olduğunu düşünür. Atina'yı bu dönemde (İÖ V. yy) bu türden insanlar yönetmekte olduğundan, alınan kararlarda da iyi-kötü, doğru-yanlış birbirinden ayıramaz hâle gelmiştir. Bu şekilde yaşayan insanlar veya toplumlar hiçbir zaman *eudaimoniaya* ulaşamaz. Toplumun tüm üyelerinin erdemli olabilmesi mümkün olamayacağından, yönetici olan filozofların insanlara iyi düzenlenmiş ve dolayısıyla mutluluğa ulaşabilecekleri bir hayat öne sürmeleri *eudaimoniaya* toplumsal düzeyde ulaşmayı olanaklı kılacaktır. Bu nedenle, Platon için insan eyleminin erdemli olması ya da insanların *eudaimoniaya* ulaşması için sadece ahlaki yetkinlik değil, fakat aynı zamanda bu duruma uygun bir politik düzen gereklidir.

Platon'a göre, *aretéye* sahip olmak ancak bilgi ile mümkündür. Filozofun iyi düzenlenmiş, diğer insanları mutluluğa ulaştıracak bir *polis* oluşturması için *epistêmêye* ulaşmış olması önemlidir. Bu noktada Platon, erdem hususunda Sokrates ile aynı düşünceye sahiptir. Erdem bir bilgidir ve *eudaimoniaya* ulaşmak da bu bilgiyi edinmekle mümkündür. Erdemin bilgi olduğu konusunda Sokrates ile Platon aynı noktada duruyor olsa da, erdemın esasen zihnin özelliği olup olmadığı hususunda Platon, Sokrates'in düşüncesinden ayrılır²³. Çünkü Platon zihni bütün olarak ele almaz ve üçe ayırarak inceler. Buna göre akıl, irade ve iştahtan oluşan bir zihinde mutluluğa ancak aklın yolundan gidilerek ulaşılabilir. Aklın yolundan gitmek aynı zamanda *epistêmêye* sahip olmak ve kanılarla iş görmektir. Ruhun akıl dışındaki diğer kısımları irrasyonel olarak adlandırılırken, akıl ruhun rasyonel kısmını oluşturur. İrrasyonel kısımlar yoluyla insan sadece doğru inançlara sahip olabilir²⁴. Bu düşünceye göre, Sokrates'in zihinsel duruma ilişkin birlik düşüncesi Platon'da farklılaşmaktadır. Ancak zihinde farklı bölümlerın olması ve irrasyonel olanların ancak doğru sanıya (*alêthês doksa*) sahip olabilecekleri fikri erdem için bilginin gerekli olmadığı anlamına gelmemektedir. Keza Platon'a göre bilgi zaten doğru inanç değildir.²⁵ Erdemli kimse de doğru inanca sahip insan değil, *epistêmêye* sahip filozof veya filozoflardır. Bu nedenle bu tip insanlar ne hazlarına ne de öfkelerine yenik düşerler. Öfkesine yenik düşen

22 Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 324.

23 Cooper, John, "Plato's Theory of Human Motivation", *Plato 2 Ethics, Politics Religion and Soul*, Oxford University Press: UK, 1999, pp. 186-206, p. 186.

24 Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, USA, 1995, p. 237.

25 Platon, Theaetetus, 210b.

veya gelip geçici hazlarla hareket eden insanların ruhları ise irrasyonel kısımla yönetilmektedir. Platon, *Yasalar*'da haksızlığa yol açsın ya da açmasın, ruhun üç bölümünden irrasyonel olan kısımların ruhu yönetmesini adaletsizlik olarak gösterir.²⁶ Ancak insanın yanılığa düşmesinin ilk iki nedeni hazlara düşkünlük ve öfkeye kapılma olarak belirlenirken, hataya düşmenin üçüncü nedenini bilgisizlik olarak dile getirilir.²⁷ Bilgisiz insanlar kendilerini bilgili sayıp bir de güç sahibi iseler, onların cezaları ciddi yanılığalar olarak sayılmalı ve buna göre cezalandırılmalıdır.²⁸ Eğer böyle bir güce sahip değillerse, o zaman çocuk ve yaşlıların kusuru gözüyle bakılarak hoşgörülü yasalarla cezalandırılmalı. Dolayısıyla güç sahibi olma ve olmama ayrımı, sonuçlarının *polise* verdiği zarar çerçevesinde yapılmaktadır.

Platon, *Devlet* diyalogunda, insanın yanılığa düşme nedenlerine *Yasalar* 'da yaptığı gibi bir açıklama getirmez. Ancak her iki diyalogda da insanın yapıp ettiklerinde yanılığa düşmesinin temel nedeninin yine bilgisizlik olduğu söylenebilir. *Yasalar* diyalogunda belirtilen yanılığa düşmenin üç nedeninden ilk ikisi de yine üçüncü ile yani bilgisizlikle ilişkilidir. Ruhun kısımlarının ruha hâkimiyeti ve onu yönetmesi bağlantısı içinde hazza düşkün olma veya öfkeye kapılarak yapılan eylemlerde ruhu aklın yönetmediği açıktır. Aklın yönettiği ruh bilgi sahibi olduğundan isteyerek de olsa istemeyerek de olsa yanılığalara düşmez. Platon'un yasalar aracılığıyla birtakım olumsuz ve zarar verici eylemlerin cezalandırılması talebi, kötü yönetilen ve eğitim sistemi bozuk bir devlete ilişkin bir taleptir. Platon'un *Yasalar* 'da böyle bir konudan bahsetmesinin amacı ise toplumsal hayatta birtakım suçların işlenmesinin beklenmediği bir ülkede buna yeltenecek olan insanları engellemektir.²⁹ Aklın yolundan gitmeyenler, ancak ruhları akıl tarafından yönetilenlerin ortaya koyduğu erdemli yasakoyucuların yaptıkları yasalara uyarak daha erdemli olabilirler.³⁰ Eğer insanlar açgözlülüğe düşme, kendi çıkarını gözetme, haz peşinde koşma gibi eylemlerin adaletsizliğe yol açacağını kavrayabilirlerse, o zaman yasaya da gerek kalmayacaktır. İnsanları erdemli kılmaya götürecek yasalar insanların adaletsizliğe neyin yol açacağını kavrayamadıkları için gereklidir; çünkü hiçbir yasa bilgiden daha üstün olamaz.³¹ Bu noktaya kadar gerek bilgi gerek politik alana dair anlatılanların –özellikle Sokrates'in rasyonel perspektifinin–, Platon'un insan eylemi ve yasalara ilişkin düşüncesinin, Aristoteles'in ahlaki erdemini akıl ve arzunun karışımı olduğu yö-

26 864a.

27 Platon, *Laws* 7-12, 863b-c.

28 Platon, *Laws*, 7-12, 863c-d.

29 872e.

30 Platon, *Laws* 1-6, 718d.

31 Platon, *Laws* 7-12, 875c.

nündeki etik teorisine giden süreçte önemli bir basamak olduğunu belirtmek gerekir.³²

Felsefi dönemde, özellikle Aristoteles ile beraber insan eyleminin etik olarak sorunsallaştırılmasında erdem ve karakter kavramları giderek temel belirleyene dönüşür. Örneğin, felsefe öncesi dönemde ‘adalet’ Tanrılara ait bir iş iken, Sokrates ile başlayan dönemde ve Aristoteles’te adalet bir erdemdir. İnsan ruhunun bir etkinliği olan mutluluk için önemli olan erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır. Mutlu kişi, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunacak olandır. Mutluluk yaşam boyu yapılan eylemlerin ve etkinliklerin sonucunda elde edilmiş olan ödül değil hayatın içinde yapılan, erdemlerle uyumlu etkinliklerin kendisidir.

Aretê insan karakterinin yani *ethosun* bir bileşenidir. Aristoteles erdemin doğasını anlayabilmek için bir karakter tartışması yapar. Onun için çok önemli olan karakter tartışması insan eylemleri (*praksis*) tartışmasını da beraberinde getirir ve eylem konusunu da birebir ahlak tartışması alanına sokar. Bu da, Aristoteles’e göre etiğin başka türlü olmaya elverişli ve olanaklı olan şeylerle uğraştığını fark etmemize yol açar. Etikten matematik gibi zorunlu olan şeylerle uğraşan bir bilimin yapabileceği işlemler ve tanıtlamalar beklenemez. Teorik olanla pratik olanın ayrımı evrende zorunlu olan ve olumsal olan öğelerin ayrımının bir yansımasıdır aslında. Aristoteles, insanın ahlaki eylemlerini evrenin olumsal olan kısmına koyar ve o noktadan bakarak insan eylemlerini değerlendirir.

Aristoteles’e göre *aretê* doğrudan doğruya insan eylemiyle ilgili olduğu için, *aretênin* doğasını anlayabilmek eylem biçimleri arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Bu ayrım ise iki ana başlık altında yapılmalıdır: Batı dillerine ‘gayri iradi’, ‘istemeyerek yapılan’ kavramıyla aktarılan eylemler (*akôn*) ve ‘iradi’, ‘isteyerek yapılan’ kavramıyla aktarılan eylemler (*hekôn*). Bir eylemin *akôn* kategorisinde olabilmesi için ya (a) zorlama altında yapılmış olması, yani eylemin *nedeninin* failin dışında bulunması ve failin eyleme bir katkıda bulunmaması; ya da (b) failin, eylemin içinde yer aldığı koşullar hakkında bilgisiz olması gerekir.³³

Aristoteles’in burada failin bilgisiz olma durumundan kastı failin evrensel olanın, tümelin bilgisine sahip olmaması değil, aksine içinde bulunduğu koşullara özgün, tek tek şeylerin bilgisine, yani tikel durumun bilgisine sahip olmamasıdır. İçinde bulunduğu koşullarda eğer fail tikel olanın bilgisine sahip değilse, bu durum onun eylemi kasten yapmadığının göstergesi ve ispatı sayılabilir. Sonuç olarak bu koşul, yapılan eylemi

32 Cooper, a.g.e., p. 187.

33 Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*, 1110b-1111a25

Aristoteles'e göre gayri iradi kategorisine sokar. Bu bahsettiğimiz tikel ve tümel olanın bilgisi arasındaki fark Aristoteles'in bilgisizlik durumları arasında da bir ayırım yapmasına neden olur.³⁴ Örneğin çoğunlukla yirmi ve üzeri bir yaş grubundan insanların girdiği önemli sınavda bir gözetmen sınava giren kişilerden birisinin arkasında oturan kişiyle konuşarak kopya çekmeye çalıştığını fark ediyor ve bunun üzerine kendisini daha dikkatli davranması konusunda uyarıyor. Bu kişinin "kusura bakmayın, ben sınavda başkasıyla konuşmanın ya da kopya çekmenin herhangi bir problem yaratabileceğini düşünmemiştim" şeklindeki açıklaması kabul edilebilir bir açıklama değildir. Kişinin bu açıklaması Aristoteles için eylemi istemeyerek yapılan eylem kategorisine sokacak geçerli bir önerme olamaz. Ama eğer gözetmen o kişinin arkasında oturan, görme sorunu olan birisine yardımcı olmaya çalışırken konuştuğunu fark ederse ve eğer kişi duruma ilişkin "ben bu yaptığımın sorun yaratacağını düşünmemiştim, sadece ona yardım etmeye çalışıyordum" şeklinde bir açıklama yaparsa, işte o zaman bu ifade, Aristoteles için eylemi istemeyerek yapılan eylem kategorisine sokabilecek geçerli bir söylem olabilir. O halde Aristoteles için önemli olan bilgisizliğin niteliğidir. Rasyonel bir fail tümelin bilgisine sahip olmalıdır, o duruma özgü koşulların özel bilgisine ise sahip olmayabilir ve bu bağlamda kişinin eylemi affedilebilir bir eylem olabilir.

Aristoteles'te yapılan eylemin gayri iradi eylem kategorisine girip girmediği tartışması, kavramın kendisi kullanılmasa da, aslında "niyet" ekseninde dönmektedir. Sorulacak soru şudur: Eyleme neden olan fail kötü niyetle mi yoksa iyi niyetle mi bu eylemi gerçekleştirmiştir? Aristoteles'in eylem felsefesinde; eğer kötülük failin karakterinden kaynaklanmıyorsa ve eylemin nedeni failin kötüyü yapma arzusu ve niyeti değilse, fail iyiyi yapmak isterken kötü eyleme neden olmuşsa; o halde, yapılan eylem, sonucu olumsuz da olsa gayri iradi kategorisine girer. Bu duruma meşru müdafaa bulunan kişinin kendisine zarar vermek isteyen kişiye istemeyerek de olsa zarar vermek zorunda kalması örnek olarak verilebilir. Kişi bu eyleminden sonra üzüntü ve pişmanlık duyar. Bu bağlamda, Aristoteles için, eylemin hangi kategoriye gireceğinin göstergesi olan bir diğer önemli faktör eylemi yapan kişinin olaydan sonra üzüntü ve pişmanlık duymasıdır. Failin bu duyguları hissetmesi; eylemi istemeyerek yaptığının bir işareti sayılabilir.

Eylemin *hekôn* (iradi, isteyerek yapılan eylem) kategorisinde olabilmesi ise (a) eylemin nedeninin failde olmasına ve (b) failin eylemin içinde gerçek-

34 Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*, p.1114a

leştığı koşulların farkında olabilmesine bağlıdır.³⁵ Erdemli eylem zorlama altında yapılmayan, koşulların bilgisini içeren ve seçim sonucunda yapılan eylemdir. “Seçim ise ancak gücümüz dâhilinde olan şeyler için yapılabilir ve seçilen şey rasyonel bir arzunun (*boulesıs*) hedeflediği iyiye götürecektir araçlardır. Üzerinde düşünüp (*phronêsis*) seçtiğimiz şey iyi değil; iyiye götüren araç, yani eylemdir ve bu eylem seçilerek yapılmalıdır. Öte yandan erdemli olmak yani erdemli bir karakter geliştirmek insanın elindedir, çünkü Aristoteles’e göre erdemler insan karakterinin doğuştan sahip olduğu özellikler değil, yalnızca kapasitelerdir. Bu kapasiteler ancak üzerinde çalışılırsa gerçekten erdeme dönüşür ve dolayısıyla insan erdemli olmayan ve yerine göre cezalandırmayı gerektiren eylemlerinden sorumludur.”³⁶

İnsan eyleminin Aristoteles ile beraber felsefi-hukuki bir söylem ile eklemelendirilip kavramsallaştırılması felsefi dönem öncesi ortaya çıkan insan eyleminin dinsel bir söylem ve bu söyleme bağlı dini öğelerle düşünülmesini ve sorunsallaştırılmasını imkânsız hale getirir. Aristoteles ile birlikte insan eylemi artık, Tanrısal güçler tarafından belirlenen bir kategori olarak alınılmamaktadır. Aristoteles’te cezalandırmayı gerektiren eylem, seçilerek yapılmış bir eylemdir ve seçimler insanların karakterlerinden kaynaklandığı için eylemin kaynağı ve sorumlusu da yine insandır.

III

Eskiçağ’da, insanın içinde yer aldığı, yaşadığı bu dünya ön planda ve anlamlıyken; Ortaçağ’da tek tanrılı dinlerin değişmez, sabit içerikli kutsal kitapları aracılığıyla sunduğu yeni tasarım insan aklını Tanrı aklına, insanı kendisi gibi olmayan bir Varlığa, Tanrıya bağlamaktadır.³⁷ Antikçağ’da da din yaşam içinde önemli bir öğedir ve Eski Yunan dini çoktanrılı bir dindir. Yunanlılar Tanrıları insan biçiminde düşünmüşler ve o şekilde betimlemişlerdir. Bu da, o dönemde dinin dogmatik olmasını engelleyen unsurlardan biri olmuştur. Dinsel öğeler çok farklı biçimlerde insanların yaşamlarına girmiş, hatta o yaşamların vazgeçilmez parçaları haline gelmiştir. Bunun sebebi, Yunan dünyasının Tanrılarının, Tektanrılı dinlerde olduğu gibi her şeyi bi-

35 Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*, 1110b-1111a25.

36 Keskin, a.g.e., 219-220.

37 Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İnkılap Kitabevi: İstanbul 2002, s. 32.

len, her şeyin hâkimi, kudretli, mutlak güç ve yaratıcı olma niteliklerine sahip olmadan insanlar ile bir arada yaşayan, örneğin aynı sofrada yemek yiyebilen, aynı şölene katılabilen varlıklar olarak tasarlanmalarındır. Toplumun diğer üyeleri gibi Tanrılar da çeşitli olayların içinde yer alarak gündelik hayatın bir parçası haline gelmişlerdir. Tanrıların insanlardan tek farkı ölümsüz olmalarıdır. Yani insanlarda görülebilecek tüm nitelikler Tanrılar da da mevcuttur.

Ortaçağ'da ise her şeyi yoktan var ettiğine inanılan bir Tanrı fikri karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde, her şeyi Tanrıya göre konumlandırma fikri yeni düşünme doğrultusu olmaktadır. Bu yeni düşünme doğrultusunun aktüel olmasını sağlayan unsurlardan biri ise Eskiçağ'da ortaya çıkmış birtakım potansiyel düşünme modelleridir. Bu modeller Ortaçağ fikrinin temelini oluşturmuştur. Ortaçağ'daki felsefi çaba, kuşkusuz felsefi bakış açısı ile dini söylemleri birbirine eklemeye çabasıdır. Ortaçağ'da her türlü varolanı dinsel söylem açısından anlamaya çabalayan, hatta 'anlamak için inanıyorum' deyişini bir düşünme ve giderek yaşama ilkesi haline getiren bir anlayış gelişmiştir. Eskiçağ'da aktüel olan, gerçeklik alanına geçen düşünmenin yerini Ortaçağ'da inanma almıştır.³⁸ Ortaçağ kendi içinde ne kadar çok parçalı bir yapı olsa da bu dönemdeki tüm filozoflarda Tanrı aklına bağlanma, Ona duyulan sonsuz güven ve inanç ön plandadır.

Ortaçağ felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi teosantrik ya da Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla, bu felsefenin ilk ve temel konusu Tanrı, Onun varoluşunun kanıtlanması ve sıfatlarının açıklanmasıdır. Buna bağlı olarak, Ortaçağ'ın ahlak anlayışı da dinsel anlayışla beraber varolmaktadır. Ahlaka ilişkin konular büyük ölçüde, felsefe-teoloji ortak paydasında ele alınmıştır.³⁹ Ortaçağ felsefesi Tanrıyı ve dolaylı olarak öte dünyasal olanı konu edindiği için bu dünyadan sonraki hayatla ilgili sorunlar da ahlak felsefesinin ilgi alanındadır. Eski Yunan'da, insanın temel problemi bu dünyada ve *polis* sınırları içinde mutluluğa erişmekken; Ortaçağ'da iyi ve mutlu yaşam bu dünya sonrası ortaya çıkan hayatın da bir sorunu olmuştur. Aranılan mutluluk bu dünya amaçlı değil, ebedi bir saadettir.⁴⁰ Eski Yunan'da Aristoteles'le birlikte on-

38 Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, s. 33.

39 Sayın, Özer, Söyleşi: "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne", *Doğu Batı*, 'Ortaçağ Aydınlığı', Doğu Batı Yayınları: Ankara 2005/Ağustos-Eylül-Ekim, sayı: 33, ss. 184-199, s. 184.

40 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2001, s. 18.

teolojik bir statü kazanan etik, yüzünü Ortaçağ'daki varlık sorununa ve teolojiye çevirmiştir. Aristoteles'in ahlak teorisine Hıristiyan teolojisi ile eklenilen doğaüstü alana ilişkin yeni kavramlar vardır: vahiy (*revelation*) ve Tanrının lütfunu kazanma (*grace*).⁴¹ Tanrının ebedi olma sıfatı mutluluk teorisini şekillendirerek mutluluğun ebedi bir mutluluk olması için gayret gösteren insanın ahlak anlayışını yaratmıştır.

III. a

Ortaçağ'da insan eylemi, artık kişinin amacına uygun hareket etmesinden çok, Tanrının insanların nasıl yaşamaları gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşüp düşmemesine göre değerlendirilir.⁴² Ortaçağın en önemli etik anlayışından birini öne süren Augustinus'a göre, insanın amacı Eski Yunan'da olduğu gibi, mutluluktur. Ancak bu mutluluğa ne akıl ne de hazlarla ulaşılabılır ve nihai amaç olan mutluluk -Tanrı mükemmel ve kusursuz olduğu için- sadece Tanrıdadır.⁴³ Mutluluk iyilikle bağlantılı olarak görüldüğünde, en büyük iyilik Tanrı, ikincisi ruh ve en aşağı iyilik ise bedensel ya da fiziki varlıklara özgü iyilik olarak düşünülebilir.⁴⁴ İnsan eksik ve kusurlu bir varlık olduğundan mutluluğu kendi içinde bulamaz ve onu sürekli olarak arar. Diğer bir deyişle insanın eksik bir varlık olmasından kaynaklanan bir tamamlanma arzusu aslında mutluluğu aramasına neden olur. Bourke'a göre, Augustinus, mutluluğu elde etmenin bilgelikle eş değer olduğunu öne sürmektedir.⁴⁵ Burada bilgelik zihnin ölçülen niteliğidir. Görkem, onur, fiziksel güzellik, zenginlik bu mutluluğa ulaşmada yeterli olamaz. Mutlu yaşam sadece Tanrıdadır. Augustinus bu düşüncesini şöyle dile getirir; "İşte hakiki mutlu yaşam bu, yani sevinci sende temellendirmek ve senden dolayı sevinmek, işte hakiki mutluluk, bir benzeri daha yok. Mutlu yaşamın başka yerde olduğunu sananlar başka türlü bir sevincin peşine dü-

41 Haldane, J., "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, U.K., Oxford, U.K.; Cambridge, Mass., Blackwell Reference: USA 1993, pp. 138-146, p. 138.

42 Cevizci, Ahmet, *Etîge Giriş*, 73.

43 Cevizci, Ahmet, *Etîge Giriş*, 74.

44 Bourke, J. Vernon, "Augustinus", *A Companion to Philosophers*, ed. Robert L. Arlinton, Blackwell Publ: UK 1999, pp. 142-147, p. 144.

45 Bourke, J. Vernon, a.g.e., p. 146.

şerler, ama o sevinç hakiki değildir.”⁴⁶ Tanrıya ulaşma insana gelip geçici olmayan ebedi mutluluğu sağlar. Tanrıya ulaşmak bilge olmaktan, bilge olmak ise erdemli olmaktan geçer ve Augustinus daha önce Sokrates’in, Platon’un ve Aristoteles’in erdemlerine Hıristiyan teolojisinin erdemlerini de -inanç, ümit, hayırseverlik vb- ekleyerek Yunan felsefesi ile Hıristiyanlığı bir araya getirir.⁴⁷

Augustinus’un temel amacı, ruhunu dinginliğe ve mutluluğa ulaştırarak, mutlaklığından şüphe edilemeyen bir otorite arayışıdır. Tıpkı Antik felsefe geleceği gibi Augustinus da mutluluğa nasıl ulaşılabilirliğini sorgulamış ve onlar gibi, mutluluğun bilgelikte ulaşılabilir bir değer olduğunu dile getirmiştir. Bilgelik ruhun en yüksek etkinliğidir. Bu yüzden insanın ulaşabileceği en tam mutluluk onunla olanaklıdır. Felsefenin amacı da insanı bilgeliğe, dolayısıyla mutluluğa ulaştıracak yolu göstermektir. Ancak bilgelikten anlaşılan şeylerin farklı oluşları, Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesini bütünüyle birbirinden ayıracaktır.

Söz gelişi, Aristoteles için bilgelik (*sophia*), doğru yargılama (*sunesis*) ve aklıbaşındalık (*phronêsis*) gibi, düşünce erdemlerinden (*dianoetik erdemler*) biridir. Erdem ise ‘insanın kendi işini iyi gerçekleştirerek’ biçimine ya da ereğine -*telosuna*- ulaşmasıdır. Bunun iki yolu vardır: İlki, insanın düşünen bir varlık olduğu kabulünden yola çıkarak ruhun teorik yanının tam bir etkinliğe geçişini gerektirir. Bu etkinlikle edinilecek olan düşünce erdemleridir. Bunlar eğitimle elde edilirler. İnsanı biçimine ulaştıracak ikinci yol ise, onun toplumsal bir varlık - ya da sorumlu bir varlık - olduğu kabulünden yola çıkarak ruhun pratik yanının tam bir etkinlik haline geçişini gerektirir. Bu etkinlik ile edinilecek olan karakter erdemleri (*moral erdemler*) alışkanlıkla kazanılırlar. Cömertlik, ölçülülük, dürüstlük, cesaret gibi karakter erdemleri insanın eylem ve tercihlerinde, biri ‘aşırılık’, diğeri ‘eksiklik’ olan iki yanılığ arasındaki doğru ortayı (*mesotes*) bularak hayvani yanını eğitmesini sağlar. Ancak insana doğru ortayı bulmasında kılavuzluk eden de teorik akıldır, *nous*’tur. Teorik aklın erdemlerinden birinin bilgelik olduğu, bilgeliğin de ilk ilkeleri bilmek (bir şeyin duyulur *eidolarından* yola çıkarak düşünülür *eidosuna*, yani tanımına ulaşmak) olduğu göz önünde tutulduğunda, Aristoteles için erdem ve bunlardan biri olan bilgeliğin her zaman bilgiyle, dolayısıyla duyularla ve akılla ilgisi olduğu görülür. Oysa Augustinus için önemli olan, mutluluğu ve ona götüreceği yol olan bilgeliği, yani her türlü duyu ve akıl edimlerinden arınmış bir teori ve pratik sarmalı yaratmaktır. Bu durumda felsefe Tanrıya ulaştıracak yol olmakta, teolojiyle felsefe neredeyse aynı anlamda kullanılmaktadır. Felsefenin işi kutsal kitapları incelemek, onlarda

46 Augustinus, *İtiraflar*, 10. 22. 32.

47 Bourke, a.g.e., s. 146.

dile gelen hakikatleri ortaya çıkarmaktır.⁴⁸ Bunun yapılması gerekmektedir; çünkü kutsal kitaplarda kibirli insanların ve çocukların kavrayamayacağı gittikçe yüceleşen, sırlarla örtülü, keşfedilmesi gereken bir şeyler vardır.⁴⁹ Bu yüzden Augustinus için felsefe, Eski Yunan felsefesi mirasıyla bu gizlenmiş hakikatleri ortaya çıkarma aracıdır.

Eski Yunan felsefesi mirasıyla Kutsal Kitaplarda gizlenmiş hakikatleri ortaya çıkarma aracı olarak kullanılan felsefenin Augustinus için en önemli kollarından biri etikdir. Aşk etiği olarak da adlandırılan Augustinus'un etik anlayışı, insanın aşkına konu olan maddi ve fiziki, başka insanlarda ve kendisinde bulunan olmak üzere belli nesnelere içerir ve bunların her biri insan ihtiyaçlarının sadece bir bölümünü karşılar.⁵⁰ Bu ihtiyaçlardan hiçbiri birbirinin yerine geçemez. Örneğin yemek yemek gibi fiziksel bir ihtiyaç tinsel bir ihtiyacın yerini tutamaz. Ayrıca bir insanla kurulan dostluğun yerini de hiçbir fiziki tatmin dolduramaz. İnsan eylemlerindeki kötülük ise aşk etiğinde gizlidir. Aşkın düzensiz bir biçimde kullanımı insanı adaletsizliğe, kibire, çıkarıcılığa, doyumsuzluğa, açgözlülüğe ve bunun gibi birçok olumsuz niteliğe ya da kusura sürükler. Ancak kötülük Tanrıdan değil, eksik bir varlık olan insandan kaynaklanır. Kötülük, insan iradesindedir ve ruhun, kısımlarını doğru şekilde yönetememesinden dolayı, başka bir ifadeyle akıllı olan tinsel kısmın ruhun diğer bölümlerini yönetememesinden dolayı mutluluk fiziksel ihtiyaçlarla karşılanmaya çalışılır ve bu durum kişinin ruhsal bütünlüğünü/ahengini bozar. Augustinus, insan eylemlerinde insanın kötülük yapmasını iradeye bağlarken gerçekleştirilen eylemin ne niyetle yapıldığına ilişkin bir sorgulama yapmaz. O, eylemleri Tanrının emirlerine uygun olup olmadığı bağlamında ele alarak eylemin iyiliğinin evrensel ölçütünü gösterir ve eylemin arka planında insanın ne türden bir niyet taşıdığını sorgulamaz. Buna göre, bir eylemin iyi veya kötü olup olmadığı yargısı, onu yapanın niyetinden ziyade eylemin doğurduğu sonuca bakılarak verilebilir.

III. b

Petrus Abaelardus'un da etik anlayışının kurulumu şüphe yok ki bu tablonun çok da dışına çıkamamaktadır. O da etik görüşünü dini anlayışla, teoloji ile

48 Augustinus, *İtirafılar*, 3. 4. 8.

49 Augustinus, *İtirafılar*, 3. 5. 9.

50 Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, 79.

temellendirir. Abælardus'a göre, insanlar Tanrıya karşı hissettikleri sevgi veya sevgisizlik -nefret- duyguları paralelinde iyi ya da kötü eylemde bulunurlar.⁵¹ Sevgilerini Onun kurallarına uyararak, Ona itaat ederek, sevgisizliklerini ise Onun koyduğu kurallara karşı gelerek, onlara uymayarak gösterirler. Ortaçağ düşünürlerinin birçoğu etik hakkındaki fikirlerini Tanrı yasalarına ve ilahi emirlere bağlayarak sonlandırırsa da, Abælardus söylemini bu noktada bırakmaz.

Abælardus günahın ne olup olmadığına ilişkin açıklamalarını üç teze dayanarak açıklar. Ona göre insanın zihinsel bir kusurunun olması günah sayılmaktadır. Birinin bu türden bir kusurunun olması onun sadece günaha eğilimli olduğunu gösterirken, düşünür, o kişinin tamamen günahkâr ve kötü biri olduğunu belirtmez. Karşıtlıkların alanı olan ahlakta, ruhun hem iyi (erdemler) hem de kötü özelliklerinin (kusurlar) olduğunu iddia eden Abælardus'a göre ruh kusuru herkeste olabilir, o eylemi günah yapan bu kusura razı olma, onu iradesel olarak engelleyememe, o durumun önüne geçememedir.⁵² Günah bir ölçüde, ruh kusurunun isteği doğrultusunda davranmaya başlamaktır, davranışın kendisi değildir. Buna göre, Abælardus'un günah saydığı en temel şeyin Tanrının küçümsenmesi ve bu eğilime izin verilmesi, bu yolla onun gösterdiği doğruluk ve iyiliğin irade kullanılarak yok sayılmasıdır. Bu nedenle, Abælardus, eylemin kendisinden kaynaklanan bir günah varsaymazken, Tanrıya karşı olan bir iradenin işin içine katılarak yapılan küçümseyici davranışların günah kavramı içinde yer aldığını belirtir.⁵³ Günahkâr veya cennetlik olacak insanları ortaklaştıran bu dış eylemler kendi içlerinde farksızdırlar. Spade bu noktada şöyle bir örnekle bu fikri açıklar:⁵⁴ "İki kişi yaptıkları suçun karşılığında verilen cezayı paylaşmaktadır. Biri adaletin yerini bulmasını görmek isteği içinde hareket ederken, diğeri köklü bir kan davasından doğan kişisel bir nefret içinde davranış sergileyebilir." Kişilerin hareketleri açıkça görülebilmesine rağmen kişilerin içsel yaşamları, yani arzuları, inançları, güdülerini ve niyetleri bilinemez. Bunun için de dışsal eylemleri onların zihinsel durumlarını anlamak için yeterli değildir. Hareketlerin arkasında tam olarak hangi dinamiklerin olduğu ortaya çıkarılmalıdır. Bir diğer deyişle niyetin ne olduğu saptanmalıdır. O halde Abælardus için insan eylemlerine ilişkin yargı,

51 Marenbon, J., "Peter Abelard", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy, B., Blackwell Publishing: UK, Hong Kong 2003, pp. 489-493, p. 489.

52 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul 1988, s. 67.

53 Mann William E., "Ethics", *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. Jeffrey E. Brower ve Kevin Guilfooy, Cambridge University Press: UK 2004, pp. 279-304, p. 282.

54 Spade'dan akt. Mann, a.g.e., p. 282.

sadece görünüşteki bir eylemle karara bağlanmamalı, bunun ardında kalan arzu, inanç, güdü, niyet gibi içsel eylemleri meydana getiren duygulanımlar göz önüne alınmalıdır. Buna göre ise, bir insanın günahkâr olduğunu dışsal eylemler belirlemez. Ruhundaki içsel yaşantılar belirler.

Abælardus'un ikinci önemli savı, içsel ve dışsal eylemin felsefe tarihi içinde geleneksel bir konuma sahip olmasıdır. Ruh-beden ayrılığını anımsatan bu düşüncede içsel olanın önemine işaret edilir. Mann'ın da öne sürdüğü gibi, Abælardus'a göre, bedensel eylemler aslında ruhun günahını artırmaz.⁵⁵ Bu düşünce Abælardus'un Augustinus'tan etkilendiğini de ortaya açıkça koymaktadır. Augustinus'a göre, ruh bedenden üstündür, bedende olan bitenler ruhu etkilemez. İşte Mann'a göre de Abælardus, Augustinus'un bu düşüncesinden oldukça etkilenmiş ve etik anlayışını da bu görüş çerçevesinde şekillendirerek görünürde olanın yanı sıra arka planda da ne olduğuna bakılması gerektiğini öne sürmüştür.

Abælardus'un üçüncü savı, günahın sadece kötü eylemlerde olmadığı üzerinedir. Ona göre ahlaki eylemin iyiliğinin ölçütü sadece Tanrı tarafından konulmuş yasalara veya ilahi emirlere uyularak gerçekleştirilen eylemin uygunluğu değildir. Çünkü bir insan Tanrı yasalarına ve ilahi emirlere uygun eylemi pekâlâ kötü bir niyetle de yapabilir veya Tanrı yasasına uygun olmayan bir eylemi iyi niyetle de yapmış olabilir. Yani sonucu kötü olan her eylemin niyeti de kötü demek değildir veya sonucu her iyi olan eylemin niyetinin de iyi olduğu fikri her zaman doğru olmayabilir.⁵⁶ Bu şekilde, Abælardus, ahlaki iyiliği failin niyetine ve iradesine bağlar. O, insan eylemini 'niyet' kriteri ile değerlendirir. İnsanın niyeti ve ahlaksal düşünüşü Tanrısal yasaya uyduğunda, insan, iyiyi gerçekleştirmiş olur. Abælardus esas olarak failin özgür seçimini ve niyetini vurguladığı için, onun etiği bir niyet etiği olarak sınıflanabilir. O ahlaki eylemlerin getirdiği sonuçlardan ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla ve niyetleriyle ilgilenir.⁵⁷

Abælardus'a göre eylemin niyeti ve sonucu arasında tezat bir ilişki olabilir. Erdemli olmak temelde mutlaka iyi istenci gerektirir; erdemli olmanın gerekli koşulu budur.⁵⁸ Ama buna karşılık her günahın temelinde de kötü istenç ya da kötü niyet olmayabilir. Abælardus, Hıristiyan felsefesinde çoğu zaman yapılageldiği gibi istencin özsel bir kötülüğe sahip olduğunu öne sürmez. Ahlakla ilgili yargılamalarda ve değerlendirmelerde tinsel olana, kişinin içsel yaşantısına, niyetlerine ve arzularına inmenin gerekli olduğunu savunur. Onu döneminin diğer düşünürlerinden ayıran başka bir önemli nokta hazza ve arzulara bakış açısidir.

55 Mann, a.g.e., s. 282.

56 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 68.

57 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 244.

58 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 69.

Her zevk Abælardus'a göre kötü sayılamaz. Zevkin ve arzunun doğasında kötülük ve bu kötülükle beraber gelen günah yoktur. "Örneğin herhangi bir insanın kendi bahçesinde yetiştirdiği ve bu nedenle de yemeye hakkı olduğu meyveleri yerken duyduğu haz, hiçbir şekilde günah olamaz. Günah insanın hakkı olmayanı yemeyi arzu ettiği anda oluşur, artık eylemi yerine getirsin ya da getirmesin bu hiçbir şey ifade etmez. Eylemin kendisi belirleyici değildir, o şeye, o objeye düşünsel temelde yönelmesi, yani o hakkı olmayan şeyi yemeye niyetlenmesi o kişinin günahkâr olmasına yetecektir."⁵⁹

Abælardus'un şu örneği düşüncesini daha açık bir biçimde anlatmaktadır; "Masum bir adamın, öfkenin doruğundaki çılgın efendisi tarafından öldürülmek üzere yalın kılıçla kovalandığını varsayalım. Adam uzun süre kaçıyor ve sonunda istemeden, onun tarafından öldürülmemek için efendisini öldürmeye zorlanıyor. Söyleyin bana, bu adamın istenci, niyeti kötü müdür? İsteddiği şey ölümden kaçmaktır, kendi yaşamını korumaktır. Bu kötü bir istenç midir? Kesinlikle hayır!"⁶⁰ Burada köle, Tanrının 'Öldürme!' buyruğuna karşı gelmiş, günah işlemiştir. Mann'ın öngördüğü üzere, Augustinus böyle bir olay sonucunda meydana gelen kötülüğü ölçsüz arzulara bağlar ve olayın ardındaki niyete dikkat çekmez. Ancak salt sonuç açısından bakıldığında bu eylem günah olarak değerlendirilse bile, Abælardus eylemin temelinde de olumlu/yapıcı bir niyet olup olmadığına bakar. Ona göre bu eylem kötü niyetle yapılan bir eylem değildir. O halde, kesin olan şudur ki istenç veya niyet kötü olmadan da eylemin sonucu kötü olabilir ve günah işlenebilir. Öldüren insan Tanrının yasasına karşı gelmiştir, buyruğuna karşı çıkmıştır; günah işlemiştir. Ama kötü bir niyetle yapmamıştır bu eylemini. Abælardus'un eylemin kendi başına yeterli olmadığı ve onun niyetle bağının kurulması gerektiği düşüncesi ile ve bu çerçevede eylemin arka planının göz önüne alınmasıyla birlikte, her türlü etik değerlendirmenin eylemle doğrudan ilişkisinin kurulduğu Eskiçağ düşünce geleneğinin artık aşılması görülmektedir.⁶¹

Abælardus gerçekleştirilen eylemlerin niyet sorgulamasını sadece insan dünyası için yapmaz. O aynı zamanda Tanrının eylemlerinde de aynı sorgulamanın yapılması gerektiğini öne sürer. Örneğin Tanrının İbrahim'e kendi oğlunu kurban etmesini emretmesi, onun emri ile niyeti arasındaki sürtüşmeyi gösterir.⁶² Çünkü Abælardus'a göre, Tanrının buradaki niyeti İbrahim'in kendi iç dünyasını görmek, ikiyüzlü davranıp davranmadığını anlamaktır. Tanrı-

59 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 68.

60 Abælardus'tan akt. Çotuksöken, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 68.

61 Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, s. 316.

62 Pranger, M. B., "Medieval Ethics and Illusion of Interiority" *Virtue and Ethics in The Twelfth Century*, ed. Istvan P. Bejczy ve Richard G. Newhauser, Brill Academics Publ.: NLD Leiden 2005, pp. 13-32, p. 31.

nın da niyetine bakıldığında birinin kendi oğlunu öldürmesi veya kurban etmesi her ne kadar kötü ve günahkâr bir eylem olarak algılanıyorsa da, isteminin ardındaki niyet aslında Tanrının ahlaki olanın dışında, kendi varlıksal konumuyla çelişen bir eylemde bulunmadığını bize gösterir.

Abælardus'un niyet etiğinde çözülmesi gereken en önemli sorunlardan biri niyetin doğasının hangi ölçütlere göre değerlendirileceği meselesine ilişkindir. Eğer eylemler kendi başlarına ahlaki iyinin ölçütü olamıyorlarsa, niyetlere bakmak gerekiyorsa, ortaya çıkan eylemdeki niyetin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna kim karar verecektir? Çünkü Abælardus'un verdiği köle örneğinde eylem üzerinden kişinin niyetinin özünde iyi olduğu sonucuna varılmaktadır. Demek ki niyetin değerini anlayabilmek için belirli bir eylem öbeğine ihtiyaç duyulmaktadır. Oysa eylem gerçekleşse de gerçekleşmese de, insanın niyeti kötü ise insanın bir günahkâr olduğunu Abælardus açıkça söylemektedir. Peki, eylem olmadan niyet nasıl anlaşılacaktır? Bu noktada Tanrı tekrar ahlak alanıyla ilişkilendirilir. Abælardus'a göre, Tanrı eylemden ziyade niyeti dikkate alır. Tanrı her şeye hâkim ve kudretli olduğundan faillerin niyetlerinin bilgisine de hâkimdir. En büyük günah da kötü niyetten doğan günahdır.⁶³ Yani isteyerek ve bilerek yapılan kötülük. Bu tür kötülük de sadece ahlaken yanlış olmakla kalmayarak bütünüyle günah olmaktadır.

IV

Aristoteles'in insan eyleminin doğasına ilişkin yaptığı ayırım -isteyerek ve istemeyerek yapılan- Abælardus'un niyet teorisinin temelini oluşturur. Aristoteles'in teorisinde de bir kişinin iyinin ne olduğunu bilerek kötüyü yapma olasılığı vardır. Aristoteles bu tür kişileri şeytan diye adlandırır. Abælardus'ta karşımıza çıkan eylemin sonucunun kötü olmasına karşın failin niyetinin iyi olabileceği gerçeği ile Aristoteles'te incelediğimiz tek tek şeylerin bilgisi olmadığı için failin eyleminin istemeyerek yapılan eylem kategorisine gireceği fikri arasında bir paralellik kurulabilir. Kuşkusuz, niyet kavramı Aristoteles tarafından değil, Abælardus tarafından dile getirilmiştir. Bunun sebebi, Eski Yunan'da Ortaçağ'daki gibi insanın Tanrının hakikatine ulaşabilmek için içe yönelmesinin ve yaptığı eylemi içselleştirmesinin iyi ahlaklı ya da erdemli biri olmanın mutlak ölçütü olarak görülmemesidir. Hıristiyanlığın doğal sonucu sayılabilecek bu gelişme insanın içsel dünyasında yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Fakat bir nok-

63 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s.71.

tayı belirtmekte yarar vardır, iki dönem arasında farklılıklar olmasına rağmen, Aristoteles'in ve Abælardus'un insan eyleminin arka planında göstermeye çalıştıkları nokta birbirine yakın noktalar. Aristoteles için verdiğimiz kopya çekme örneği Abælardus'un niyet teorisine uygulanacak olursa varılacak sonuç Aristoteles'inkinden çok da farklı olmaz. Failin görmekte zorlanan arkadaşına yardım ederken taşıdığı niyet kötü değildir. Eylem, Abælardus'un eylem teorisine göre de affedilebilir bir eylemdir. Yani fail yaptığı eylemden bütünüyle sorumlu tutulamaz.

Eylem teorisi açısından Abælardus ve Aristoteles arasındaki temel ayrım insan eyleminin istenç veya niyetle kurduğu ilişkide belirir. Aristoteles'in ahlakla ilgili 'iyi' nitelimesinde alınan ölçüt iyi eylemdir. İyi eylem de akla uygun eylem olduğuna göre, akla uygun davranmak iyi ahlaklılık için gerekli koşuldur. Aristoteles yapılan eylemin arkasındaki motivasyonu sorgular, fakat düşünür bu soruşturmayı eylemin değerini anlamak için yapar. Eylem ve niyet arasındaki sıkı ilişkide öncelikli kavram niyet değil, eylemdir. Çünkü insan ancak ve ancak kapasitelerini iyi bir biçimde geliştirebilirse iyi bir insan olabilir. Bu da erdemli eylemlerde bulunmakla mümkündür. Erdemler ancak süreklilik içerisinde kazanılabilir. Erdemli olmak insanın elindedir. Doğuştan gelmeyip kapasite olarak varolan erdemler insan tarafından kendi karakterinde geliştirilebilir. Önemli olan insanın akla uygun eylemleri tekrarlayarak iyi insan olabilmesidir.

Abælardus'a göre, etik alanı ile eylem alanı örtüşebilecek alanlar değildir. "Sonuçlar kadar onları doğuran eylemler de ahlaklılığa ilgisiz olmak durumundadırlar çünkü Abælardus için eylem sonuçtur; ahlak ve öteki toplumsal kurumlar aracılığıyla nitelimeye, iyi kötü nitelimesine açık olan bir alandır. Bu yüzden eylem alanı ile ahlak alanı örtüşmez."⁶⁴ Tek başına eylem, bir sonuç, bir etki olarak ne iyidir ne de kötü; kendisinin hareket noktasına, eylemin nedeninin yani niyetin iyi ya da kötü oluşuna göre değer alır. Aynı insan tarafından farklı koşullar ve zamanlarda yapılan aynı eylem, eylemin dayandığı niyete göre değer değiştirebilir. İyi bir eylem dediğimizde Abælardus'a göre eylemin kendi başına iyi bir şey olduğunu vurgulamıyoruz, eylemin iyi niyetten kaynaklandığını göstermek istiyoruz. Abælardus'a göre anlamlar, içinde yer aldığı bağlama göre değişir ve ahlak için de aynı durum söz konusudur. Eylemin değeri de içinde bulunduğu koşullara göre değişebilir, çünkü failin niyeti değişebilir. Eylemler salt görünüşler alanıdır, oysa görünüşlerle yetinmek bir filozof için kabul edilemez bir durumdur. Filozof görünüşlerin arkasındaki gerçekleri ortaya koymak durumundadır. Ahlak

64 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, s. 74.

alanı için de bu böyle yapılmalıdır. Niyetin ne olduğunu bilmek, görünenin, tek başına ele alındığında birbirinden farklı olmayan eylemlerin ardındaki hakikati kavramaktır. “Böylece niyet ve eylem arasındaki sınır Abælardus tarafından net olarak çizilmektedir. Bir adamın niyetinin ve eyleminin iyi olduğunu söylediğimizde Abælardus’a göre iki ayrı şeyi ayırt etmekteyiz: Niyet alanı ve eylem alanı. Abælardus için sadece bir iyilik söz konusudur, o da niyetin iyiliğidir. İyi eylemin kendi başına bir varlığı yoktur ancak ve ancak iyi niyet olursa iyi eylemden bahsetmek mümkün olabilir.”⁶⁵ Değer dediğimiz şey koşula bağlıdır. Bundan dolayı ahlaki yargılarımız kategorik değil hipotetiktir. Tanrının koşula bağlı olmayan emirleri ve yasaları Abælardus ile eylem alanı içinde koşullu hale dönüşmüştür. Abælardus’un ahlak felsefesinde koşullu olan ise tekrar koşulsuz olana dönüşecektir. Bu dönüşüm de niyet anlayışı ile olanaklı olmuştur. ‘İyi’ yargısı niyette koşula bağlı değildir, ‘iyi’ niyetin içine gömülmüştür, niyete eklenmiş değildir, özce zorunludur.

Sonuç olarak, Aristoteles’in *praksise* verdiği önemi Abælardus *niyete* vermektedir. Abælardus’ta eylem ikinci planda kalmış, niyet ahlak perdesinin önüne çıkmıştır. Aristoteles insan eylemini dönemin koşulları içinde ön plana çıkan öğelerle ilişkilendirerek kendinden önceki dönemde ortaya çıkmış insan eylemi fikrini değiştirmiş ve felsefi-hukuki alanda yeni bir söylem geliştirmiştir. Abælardus da Aristoteles’ten farklı bir çaba içinde olmamış, yaşadığı dönemin koşulları çerçevesinde Eski Yunan felsefesini kendince yorumlayarak dinsel ve teolojik öğeleri kendi perspektifine eklememiş, yeni bir ahlak teorisi ortaya koymuştur.

65 Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus’un Ahlak Anlayışı*, s. 75-76.

ÖZ

ESKİ YUNAN'DAN PETRUS ABÆLARDUS'A "İNSAN EYLEMİ"

Batı düşünce geleneğinin ve modern felsefenin eksiksiz bir biçimde anlaşılması ancak Ortaçağ düşüncesinin doğru bir şekilde değerlendirilmesi ile mümkün olabilir. Bu değerlendirme, Ortaçağ felsefesinin Eskiçağ'dan almış olduğu felsefi mirası ne biçimde dönüştürdüğü sorunu üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda, bu yazıdaki çaba felsefede etik olarak adlandırılan alan içinde önemli bir rolü olan insan eylemini Eskiçağ'ın ve Ortaçağ'ın farklı ahlak anlayışları çerçevesinde incelemektir.

Anahtar Kelimeler: İnsan eylemi, amaç, niyet, erdem, mutluluk, felsefi bilinç.

ABSTRACT

"HUMAN ACTION" FROM ANCIENT GREEK TO PETER ABÆLARD

An accurate understanding of the Western intellectual tradition and modern philosophy is possible only through a correct appraisal of the Medieval thought. This requires a reflection on how the Medieval thought transformed the philosophical heritage it has taken from the Ancient Era. In this context, this essay examines human action, which has a significant role in the field of philosophy known as ethics, by comparing different conceptions of morality in the Ancient and Medieval eras.

Key Words: Human action, purpose, intention, virtue, happiness, philosophical consciousness.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul 1998.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul 2008.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları: Ankara 1998.
- Augustinus, *İtirafatlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınları: İstanbul 2010
- Bourke, J. Vernon, "Augustinus", *A Companion to Philosophers*, ed. Robert L. Arlrington, Blackwell Publ.: UK 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2001.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa 2006
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul 2008
- Cooper, John, "Plato's Theory of Human Motivation", *Plato 2 Ethics, Politics Religion and Soul*, Oxford University Press: UK 1999.
- Çotuksöken, Betül, *Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul 1988.
- Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul 2002.
- Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap: İstanbul 2011.
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press: Berkeley 1951.
- Haldane, J., "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, UK; Cambridge, Mass., UK; Blackwell Reference: USA 1993.
- Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, USA: Oxford University Press: USA 1995.
- Keskin, Ferda, "Tragedyadan Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: 'Sorumluluk'*, Kocaeli Üniversitesi Yayınları: Kocaeli Yayın No: 156, 2004.
- Marenbon, J., "Peter Abelard", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy, B., Blackwell Publishing: Hong Kong, UK 2003.
- Mann, William E., "Ethics", *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. Jeffrey E. Brower ve Kevin Guilfooy, Cambridge University Press: UK 2004.
- Plato, "Theaetetus", *Theaetetus, Sophist*, çev. H. N. Fowler, UK, Harvard University Press: Loeb Classical Library, 1921.
- Plato, *Laws Books 1-6*, çev. R. G. Bury, UK: Harvard University Press: Loeb Classical Library 1926.

- Plato, “Apology”, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Harvard University Press: Loeb Classical Library, England 1914.
- Plato, *Laws Books 7-12*, çev. R. G. Bury, 8b., UK: Harvard University Press: Loeb Classical Library 2004.
- Pranger, M. B. (), “Medieval Ethics and Illusion of Interiority” *Virtue and Ethics in The Twelfth Century*, ed. Istvan P. Bejczy ve Richard G. Newhauser, Brill Academics Publ.: NLD Leiden 2005.
- Rowe, Christopher, “Ethics in Ancient Greece”, *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, U.K.; Cambridge, Mass., Blackwell Reference, USA 1993.
- Sayın, Özer Söyleşi: “Betül Çotuksöken’le Ortaçağ Üstüne”, *Doğu Batı, ‘Ortaçağ Aydınlığı’*, Doğu Batı Yayınları: Ankara sayı: 33, 2005/Ağustos-Eylül-Ekim..
- Vernant, J. Pierre and Vidal-Naguet P. (1990), *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, Zone book: New York 1990.