

ARİSTOTELES'İN EYLEM TEORİSİNDE DOĞA, TOPLUM VE TANRI*

 Sedat DOĞAN^a

Öz

Aristoteles tevarüs ettiği teorik birikimi bilimsel bir duyarlılıkla işlevselleştirmek suretiyle özgün bir felsefe kavrayışı geliştiren ve özelde Batı düşünce geleneğine belirli bir rota çizen kurucu bir figürdür. Bu doğrultuda Metafizik'te felsefe tarihçisi kimliğiyle, tevarüs ettiği birikimi, geliştirdiği bilimsel açıklamanın materyali olarak değerlendirmiştir. Böylece bu birikim içinde muhtelif türevleriyle karşımıza çıkan üç ilkeyi, açıklayıcı bir çerçeve olarak hiyerarşik bir birlik içinde formüle etmiştir. Bu müdahale, Aristoteles öncesi birikimin otantik bağlamı içerisinde anlaşılmasını zorlaştırmakla birlikte, geliştirmiş olduğu "bilimler sistemi olarak felsefe" kavrayışının inşası için işlevsel olmuştur. Temeli mantık, tematik yapısı ise bilimlerin sınıflandırması aracılığıyla kurulan bu sistemin açıklayıcı ilkeleri ise hiyerarşik bir birlik içinde bulunan indirgenemez üçlülerdir. Bu üçlüler literatürde genellikle retorik ve politika ile ilgili tartışmalarda "pathos, ethos, logos" olarak dikkate alınmıştır. Oysa farklı türevleri bulunan bu üçlü, terim veya fikir olarak Aristoteles'in eylem teorisini teorik ve pratik bağlamları açısından karakterize etmektedir. Gerçekten de eylem sorunu ilk bakışta genelde pratik felsefe, özelde ahlak felsefesiyle sınırlı düşünülmesine rağmen Aristoteles'te teorik bağlamlara sahiptir. Aristoteles'in eylem teorisini dikkate alacağımız bu çalışmada üçlü açıklayıcı ilkeleri "doğal, toplumsal, Tanrısal" şeklinde kullanacağız. Bu çalışmanın amacı, Aristoteles'in eylem teorisinin genel bir betimlemesi yoluyla, genelde pratik felsefesine, özelde eylem teorisine ilişkin indirgemeci yorumlara karşı, "açıklayıcı ilkeler olarak çeşitli türevleri bulunan indirgenemez üçlünün hiyerarşik bir birlik içinde Aristoteles felsefesini karakterize ettiği"ni göstermeye çalışmaktır. Bunun için Aristoteles'in eylem teorisini "eylemin doğası", "yönelimsel güçler" ve "eylem motifleri" başlıklarıyla ele alacağız. Göstermeye çalışacağız ki Aristoteles tevarüs ettiği birikimden farklı olarak felsefeyi bilimler sistemi olarak yeniden kurma girişiminde doğal, toplumsal ve Tanrısal olan arasında indirgemeci bir seçim yapmaksızın hiyerarşik bir birlik kurmaktadır.

* Bu çalışma, ilk yazarın "*Aristoteles ve Kant felsefesinde faillik sorunu*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, sd_dogan@yahoo.com

Anahtar kelimeler: Felsefe Tarihi, Aristoteles, Eylem Teorisi.



THE NATURAL, THE CUSTOMARY, AND THE DIVINE IN THE ARISTOTLE'S ACTION THEORY

Aristotle is a founding figure who alters the comprehension of philosophy by inheriting the theoretical accumulation of knowledge he gained with scientific sensitivity and by particularly forging a new path to the tradition of Western thought. In line with this role and as a historian of philosophy in *Metaphysics*, he assessed the accumulation of knowledge he inherited as the material for the scientific explanation he developed. This assessment caused comprehension of the previous theoretical accumulation of knowledge in its authentic context to be difficult; however, it was functional in terms of the construction of Aristotle's project of "philosophy as system of sciences", which was first articulated by him. The explanatory principles of this system, whose basis is established through logic and whose thematic structure is established through the classification of sciences, are the irreducible trio which have a hierarchical unity. This three principle is commonly regarded as pathos, ethos, and logos in rhetoric and politics. However, this trio, which has a few derivatives, characterizes his project by term or idea. In this study, where we explore Aristotle's theory of action, we will employ the relevant trio as "the natural, the customary, and the divine". At first glance, the problem of action is thought to be limited to practical philosophy in general and moral philosophy in particular but for Aristotle, this problem expands to all philosophical disciplines. So the aim of this study is to contribute to the claim that hierarchical unity of irreducible trio characterizes Aristotle's philosophy by a general portrayal of Aristotle's theory of action. Therefore, we will approach Aristotle's theory of action thematically through the issues of "nature of action," "powers of soul," and "action patterns." We will attempt to demonstrate that contrary to the accumulation that Aristotle inherited, he does not make a reductionist selection between the natural, the customary, and the divine in his attempt to re-establish philosophy as a system of sciences; rather, he establishes a hierarchy...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Metafizik'te insanın doğal olarak sahip olduğu üç etkinlik türü olan *bilme, yapma ve yaratmaya* mukabil felsefe disiplinleri *teorik, pratik ve*

poietik olarak sınıflandırılır.¹ Teorik bilimler ilkeleri başka türlü olmayacak zorunlu varlıkları konu edinmek bakımından pratik ve *poietik* alandan ayrılır. Pratik ile *poietik* alanlar ise genelde eylemde amacın etkinliğe içsel, üretimde ise amacın etkinliğe dışsal olmasıyla birbirinden ayırt edilir. “Yaratmanın kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin olamaz; çünkü iyi eylemin kendisi hedefdir... Eylemlerin ilkeleri yapılan şeylerin ereksel nedenleridir”.² Peki, Aristoteles felsefesi bağlamında gerek insanın üç etkinlik türü, gerekse mukabil üç düşünsel alan arasında kategorik bir ayırım yapılabilir mi?

Her bir etkinlik türü ve mukabil düşünsel alanlarda “üçlü açıklayıcı ilkelerin hiyerarşik birliği” devrededir. Aristoteles felsefesi, literatürde retorik ve kısmen politika ile ilgili tartışmalarda genellikle *pathos*, *ethos* ve *logos* olarak öne çıkan üçlü bir açıklayıcı çerçeve ile karakterize edilir.³ Oysa söz konusu üçlünün Aristoteles metinlerinde terim veya fikir olarak bulunabilecek “doğa, alışkanlık, akıl”; “zorunluluk, eğitim, öğretim”; “haz (onur, zenginlik), erdem, mutluluk”; “dışsal iyi, içsel iyi, en yüksek iyi” gibi türevleri sayılabilir. Bu çalışmada ilgili üçlüleri, metinlerinde bir fikir olarak tespit edilebilecek olan “doğal, toplumsal, Tanrısal” türeviyle dikkate alarak söz konusu açıklayıcı çerçevenin, Aristoteles’in eylem teorisi açısından tüm felsefesine genişlediğini göstermeye çalışacağız.

Bilme, yapma ve yaratma etkinlik olmasına rağmen yalnızca yapma teknik bakımdan eyleme karşılık gelir. Pratik bilimler bağlamında etkinlikte amaç bilgi değil, eylemdir; eylemin nedenlerinin bilgisi ise büsbütün teorik kıyasa dayanmadığından bu alanda kesinlik aranmaz. Yani pratik bilimlerde gözetilmesi gereken şey zorunluluk değil, durumsallıktır: “...gereklenleri,

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1061b17-32; 1064a1-b15. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1139a26-28.

² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b8-17. Amacın etkinliğe içsel veya dışsal olması durumu, yorumcular arasında tartışma konusu olmuştur. Ackrill bu ayrımı üretim etkinliğinin sonucunda ortaya bir eser çıkmasına, eylemin sonucunda ise çıkmamasına bağlarken; Kraut ise aynı ayrımı değeri kendisine dışsal ve değeri kendisine içsel olan şekilde belirler. N. Murad Omay, “Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı” (Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010).

³ Bu üçlü, genellikle politika ve retorik ile ilgili literatürde kullanılmakla birlikte biz Aristoteles felsefesini karakterize ettiği fikrine katkı sağlamayı amaçlıyoruz. Politika ve retorikte örnek metinler için bkz. Antoine C. Braet, “Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination”, *Argumentation* 6, sy 3 (1992): 307-20, <https://doi.org/10.1007/BF00154696>. James Bernard Murphy, “Nature, Custom, and Reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian Political Science”, *The Review of Politics* 64, sy 3 (2002): 469-96, <https://doi.org/10.1017/S0034670500034987>.

gerektiği kadar, gerektiği şekilde, gerektiği zaman...".⁴ Özellikle eylemin ahlakiliği açısından meseleye bakıldığında görülür ki failliğin ölçütü; faile eylemi nedeniyle övgü ya da yergi atfını meşrulaştıran bir tür sorumluluğun bulunmasıdır.⁵ Bu zemin açısından da söz konusu üçlüler devrededir; çünkü Aristoteles'e göre işlevini sırf *doğal zorunluluk*la yerine getiren varlıkların aksine insan, eylemi *alışkanlıkla* yerine getirir ve bu alanda nedenlerin bilgisine eriştiğinde kendisine *bilgelik* atfedilebilir.⁶ Fakat muhtelif yorumlar, Aristoteles felsefesinin bu karakterini dikkate almadığı ölçüde, bu felsefenin bazı temel problemlerini genellikle bu üçlüden birine indirgeyerek açıklama yoluna gitmiştir.

Konumuz bağlamında bu hususu gözlemleyebileceğimiz tartışma alanlarından biri ahlakın kaynağı problemidir. Eylemin ilkelerinin kaynağı sorunu literatürde "ahlakın kaynağı" olarak dikkate alınmaktadır ve burada özellikle *Nikomakhos'a Etik* bağlamında önemli tartışmalar yürütülmüştür.⁷ İlgili yorumlara bakıldığında indirgemeci eğilimler göze çarpar -ki bu eğilimler "doğal, toplumsal, Tanrısal" üçlüsüne mukabil "natüralist, komüniteryan, teolojik" olarak tasnif edilebilir. Fakat göstermeye çalışacağımız gibi belirlediğimiz üçlüden ilki diğer ikisinin, ikincisi ise üçüncüsünün olanak koşulu olmakla birlikte insanın nihai amacı açısından aralarında bir hiyerarşi bulunur ve insanın nihai iyisi açısından arzu edilen üçüncüsüdür. Dolayısıyla insan için Tanrısal olan ne doğaya aykırı veya aşkın bir deneyim ile ilgilidir ne de bu deneyimin topluluk hayatı dışında gerçekleşmesi mümkündür. "Töz-ilinek metafiziği" şeklinde kodlanan Aristoteles felsefesinde, töz ile asıl kastedilenin bireyler olduğunu biliyoruz ki insana özgü ruh ile ilgili yürüttüğü tartışma, hem toplumsal hem de Tanrısal olanın doğal olan esasında olanak bulduğunu gösterir.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1119b17.

⁵ Aristoteles bunu zor ve bilgisizlik durumlarına ilişkin analiziyle ortaya koyacaktır. Ayrıca bkz. Daniel Westberg, *Right Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 15. Sorumluluğun nedensel/fiziksel ve normatif/ahlaki olmak üzere iki boyutu bulunduğu ikinci literatürde açık ya da örtük biçimde tespit edilmiştir. Jozef Müller, "Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics", *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 60, sy 2 (2015): 206-51. Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, ve Ertürk Demirel (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2015).

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 986a3-7. Bir karakterin yaratılması dışsal güçlerin bir form vermesi şeklinde değil, erdemli insanın yardımıyla ve failin potansiyel olarak sahip olduğu bu forma kendi içsel güçlerinin bir sonucu olarak erişmesidir. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 135-36.

⁷ Türkçede bu konudaki muhtelif görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alıp karşılaştıran önemli bir çalışma için bkz. Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı Problemi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

Bu arka plana dayanılarak makalenin amacı, Aristoteles'in eylem teorisinin "indirgenemez üçlülerin hiyerarşik birliği" zemininde açıklanabileceği şeklinde belirlendi. Bu amaca binaen, genellikle yapıldığı üzere temel argümanı problemle ilgili mevcut Aristoteles yorumlarının eleştirel değerlendirmesi yoluyla verebilirdik. Fakat temel argüman gereği ilgili yorumlar tamamen bertaraf edilemeyeceğinden, makalede temel argümana dayalı bir yorum çerçevesinde alternatif bir kurgu veya betimleme sunma yoluna gidilmiştir. Belirtilen amaç ve yöntemle Aristoteles'in eylem teorisi, "eylemin doğası", "yönelimsel güçler" ve "eylem motifleri" temaları aracılığıyla üç bölüm halinde betimlenmiştir.

A. Eylemin Doğası

Bu bölümün amacı eylemin doğası sorununun pratik felsefeyle sınırlı olarak anlaşılmasının mümkün olmadığına ve böylece henüz eylemin mahiyetinin bile belirlenen üçlü ile ilişkisine işaret etmektir. Yukarıda geçen "eylemlerin ilkeleri, yapılan şeylerin ereksel nedenleridir" ifadesinden ve aşağıdaki tartışmadan görülebileceği gibi bedensel harekette gözlemleyebildiklerimiz belirli ilkelerin cisimleşmesiyle ilgilidir ve bu hususun bazı teorik (fizik ve metafizik) bağlamları bulunur. Böylece eylemin açıklayıcı ilkeleri olan doğal, toplumsal ve Tanrısal olan arasında hiyerarşik bir birlik olduğu bu bağlamlar aracılığıyla gösterilebilir.

Aristoteles'te biyoloji ve psikoloji dâhil olmak koşuluyla fiziğin konusu, hareket ve sükûnet ilkesini kendisinde taşıyan töz olarak ifade edilebilir. "Fizik belli bir varlık cinsi ile (yani hareket ve sükûnetinin ilkesini kendisinde taşıyan tözle) ilgili olduğuna göre ne pratik, ne de üretkif (yaratıcı) bir bilim olmadığı açıktır".⁸ Yani doğa biliminin konusu, değişme içinde olmak bakımından var olanlardır; çünkü doğa, değişme içinde olan varlıkların içsel hareket ve sükûnet ilkesi olan bir formdur. Doğa tıpkı bir sanatçı gibi, fakat nedenlerin içsel olduğu ve kusurun minimal olduğu bir sanatçı gibi çalışır.⁹ Doğa bilimin pratik ve üretkif alandan ayrıştırılması eylem sorununu teorik disiplinlerden dışlar gözükmesine rağmen bu durum eylemin ahlaki yargısıyla sınırlıdır. Zira failliğin kök kavramları geriye doğru fiil, hareket (*kinesis*) ve değişmedir (*metabole*). Böylece eylemin üç teorik bağlamı bulunur: Madde-form, olanak-etkinlik, telos.

Bu üç bağlam değişme ve hareketle ilgili teoriyle de örneklenebilir. Aristoteles doğal varlıkların dışsal etkilerle bazı değişme türlerine maruz kalabileceği gerçeğini elbette gözden kaçırmaz. Fakat sırf bu tür bir

⁸ Aristoteles, 1025b17-20.

⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 81.

etkileşime/ilişkiselliğe dayalı bir bilim olsaydı modeli matematik ve ilkesi de fail neden olurdu. Oysaki Aristoteles *Metafizik*'te hem matematiğe dayalı düşünme hem de fail neden merkezli açıklamalara karşı ciddi uyarıda bulunur.¹⁰ Zira doğa, maruz kalma türünden bir değişme ile değil, doğal nesnelerin özelliğinden kaynaklanan değişme türü ile irtibatlıdır. "Hareket olanak halinde bulunanın olanak halinde bulunmak bakımından etkinlik haline geçmesidir".¹¹ Yani hareket dört değişme türünden üçünü kapsayan geniş bir inceleme alanına sahiptir: Oluş ve yok oluş, niteliksel değişme, niceliksel değişme ve yer değiştirme. Hareket oluşta ve yok oluşta olduğu gibi var olanların özsel nitelikleri bakımından gerçekleşmez; hareketin zorunlu koşulu, hareket etmeyen başka bir ilkedir. Aristoteles'in evren kavrayışında Tanrı'nın "hareket etmeyen hareket ettirici" olmasının nedeni de budur.¹² Olanak halinde bulunmak, ilgili niteliğe doğru değişebilme imkânına işaret eder. Olanığın gerçekleşmesi, hareket yoluyla olur ve geçiş tamamlandığında olanak halinde olan etkinliğe çıkmış olur. Hareket tamamlanmamış fiil; fiil ise tamamlanmış harekettir denilebilir.¹³ Bu zeminden hareketle üç teorik bağlama kısaca bakabiliriz.

Metafizik'te tanımın birliği, cins ve (türsel) ayrımların birbirinden ayrılmazlığı ile açıklanır: Cins, ayrımların maddesi olup her ayırım da bir sonraki ayırımın maddesidir. Örneğin hayvan cins, insan tür, ayırım ise düşüncedir; yani olanaklar toplamı olarak maddi olanı cins temsil ederken, birincil tözler olarak insan tekleri "düşünme ayırımı dolayısıyla tür olarak insan altında "bir"leşirler.¹⁴ Bunun anlamı insani eylemin diğer var olanlardan ayrı bir boyuta sahip olması gerektiğidir. Madde-form teorisinin pratik bilimler açısından önemi, düşünce ile eylem ve ruh ile beden ilişkisinde ayrıca açığa çıkar. Düşünce ile eylem arasındaki ilişki yukarıda kabaca değinildiği gibi eylemin, ifadesini yargı formu içinde bulan bir ilkeyi cisimleştirmesi olgusuyla ilgilidir. Yani failin eylemi ile onun içsel güçleri arasındaki ilişki, teorik ifadesini madde ile form arasındaki ilişkide bulur. Ruh ile beden ilişkisi için bu durum daha açıktır. "Ruh, olanak (*dynamis*) halindeki doğal organik cismin ilk etkinliğidir (*entelekheia*)."¹⁵ Fakat bitkisel, hayvansal ve insani ruh açısından farklı olanaklar, dolayısıyla farklı

¹⁰ Bu durum, hem matematik hem de fail neden ile irtibatlı olarak gelişen modern doğa bilimin neden Aristotelesçiliğe karşı geliştiğine dair açıklamaları destekler.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 257b6-7.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014).

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1048a25-1048b35, 1065a20-21. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kambalçı Yayınları, 2011), 137.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1074a33-35.

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a27-b1.

etkinlikler söz konusu olacaktır. Bu durumda madde-form ayırımına dayanan hayvan-insan ilişkisi bir sınıra dayanır ve insan için özgül bir etkinlik alanı açılır. Şu halde eylemin doğası sorunu, fizik ve metafizik açıdan ikinci düzeyde olanak-etkinlik ayırımıyla ilgilidir.

Aristoteles'in faillik kavrayışının arka planını oluşturan ikinci teorik bağlam, olanak (*dynamis*) ve etkinlik (*energeia*) ayrımı, işte bu çerçevede denkleme dâhil olur. Olanak karşısında etkinlik, bir şeyin karakteristik işini yerine getirmesi, içsel-amacına-uygun olanı gerçekleştirme demektir. *Energeia* kavramının kökünde yer alan *ergon* terimi, Aristoteles'te "karakteristik iş" anlamına gelir. Dolayısıyla *energeia*, içsel amacına sahip doğal bir var olanın bu amaca uygun etkinliğidir. Aristoteles bir şeye doğal dediğinde köklerden çok uçlara atıfta bulunuyor demektir; yani bir şeyin doğası onun *ilk-durumu* ile değil *son-durumu* ile daha yakından ilgilidir. Eğer doğal düzeni sekteye uğratabilecek olağandışı bir etki ortaya çıkmazsa bir tohum doğasında olanı, yani gelişiminin nihai formunu edinebilir.¹⁶ Pratik bilimlerin olumsuzluğu alanı olması ile buradaki yaklaşım birleştirildiğinde, insanın kendi karakteristik işini gerçekleştirme sorununun zorunluluk ve doğa bilimi alanından taşıdığı görmek gerekir. Zira insan türü söz konusu olduğunda olanakların içsel-amaca uygun gerçekleşmesinin koşulu toplumsal birliktelik olur ki Aristoteles'in etik tartışmasını politikaya hazırlık niteliğinde görmesinin nedenlerinden biri budur. Böylece insan eylemleri doğal zorunlulukla değil, eğitim yoluyla kazandığı alışkanlıklar sayesinde olumsuz olarak bazı ilkeleri cisimleştirir (öğretim yoluyla değil). Olumsuzluk nedeniyle eylemin boşlukta salınım gösteren bir şeye dönüşme riski, Aristoteles'in üçüncü analiz biçiminde eylemin formel bir bağlama taşınmasıyla çözülür.

Böylece gündeme gelen üçüncü teorik bağlam *telos* fikriyle ilişkilidir. Teorik kıyasın temel yapısında birinci ve ikinci öncül bilimlerin verilerinden edinilmiş kesin ve zorunlu önermelerdir ve sonuç önermesi bu öncüllerden zorunlu biçimde çıkar. Pratik kıyas ise genellikle öncüller ortak toplumsal yargılara ve deneysel bir olguya karşılık gelir. Bu öncüllerden zorunlu olarak çıkması beklenmeyen sonuç ise bir önerme değil, eylemdir.¹⁷ Düşünme ve eylem ilişkisi sorunuyla ilgili bir pasajda Aristoteles, "insan bu noktada bir

¹⁶ Aristoteles, 412b21-28. *Poietika*'daki tragedya analizi bile bir yetkinleşme öyküsünden ibarettir. Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Y. Onay (İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006), 46.

¹⁷ İlkeler yargısal ifadelerdir ve eylem de bir ilkenin cisimleşmesi olarak kabul edilebilir. Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 83.

ilkeye göre hareket eder”¹⁸ ifadesiyle sonuç önermesinin pratik akıl yürütme sonucunda eyleme götüreceği ilkeyi verdiğini ima eder. Pratik akıl yürütmede ilk iki öncülden sonuç “teorik” olarak zorunlu biçimde çıkar; zorunlu olmayan şey, bir eylem olan bu sonucun uygulanmasına ilişkindir. Her durumda pratik kıyas Aristoteles’in eylem teorisi için hayati öneme sahiptir, çünkü arzu ile eylem arasındaki ilişkinin mantıksal ve psikolojik açıklamasını verir.¹⁹ Düşüncenin işletilmesi onun “nihai iyi”sidir ki bu terim “telos” kavramıyla özdeş bir kullanıma sahiptir. Canlı varlıklarda amaç, doğa (*physis*) tarafından verilen ve canlının nihai formunu ifade eden şeydir. Böylece insan için de doğanın öngördüğü bir amaç bulunur ve bu kavrayış Aristoteles’in failik sorununa getirdiği çözümün anahtarıdır. Şu halde etiğin temel sorunu olan ve insanın türsel amacına ilişkin Aristotelesçi mutluluk (*eudaimonia*) kavrayışının kökleri metafiziğe kadar uzanır. *Entelekhia* terimi *telos* teriminden türetilmiş olup *içsel-ereğe-sahip-olma* anlamına gelir. Bu kavramın fiil olarak alınmasının nedeni olanak halinde olan cisme etkinlikte (*energeia*) bulunma yetisi vermesidir. Böylece ruh, doğal canlı cisimlerin canlılık ilkesi olarak onları içsel bir amaçla biçimlendirir. Bu da ruhun canlı cisimlere bir etkinlik yeteneği kazandırdığı, onlara türe özgü işlerini ya da karakteristik işlevlerini (*ergon*) verdiği anlamına gelir. İşlev kavramı bağlamında Aristoteles, edilginlik ile etkinlik arasında öyle bir ilişki kurar ki işlevini yitirmiş bir şeyin artık o şey olarak anlaşılması olanaksız olur.²⁰

Bu üç bağlam aracılığıyla eylemin doğasına ilişkin açıklamanın hem doğayı, hem doğa zemininde olanak bulan toplumsal birliği ve nihayet bunlar aracılığıyla söz konusu olan Tanrısallığı birer açıklayıcı ilke olarak gerektirdiği görülebilir. Şimdi benzeri bir çerçeveyi, eylemin başlangıç ilkesi olarak failin içsel güçleri aracılığıyla göstermeye çalışacağız.

B. Yönelimsel Güçler

Bu bölümün amacı eylemi mümkün kılan ruhsal güçlerin, insan doğasında kök bulduğunu; arzunun eylemin faile matuf başlangıç ilkesi olduğunu, eylemin tercih aracılığıyla toplumsallığa ve doğa ile toplum zemininde akıl aracılığıyla Tanrısallığa bağlandığını göstermektir. Yönelimsel güçler ifadesini, eylem ilkesi olarak ruhun yetileri veya güçleri

¹⁸ Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, 701a.

¹⁹ Westberg, *Right Practical Reason*, 17.

²⁰ Bu konudaki fizikalist ve işlevselci yorumlar için bkz. Omay, “Aristoteles’te İnsanın Nihai Amacı”.

anlamında kullanıyoruz.²¹ Zira Aristoteles eylem dolayımıyla failliğin ilkesi olarak ruha açık göndermelerde bulunur:

“Çünkü gerçekte istenen şey hareket ettirir (...) Hareket ettiren tek bir ilkenin, isteme yetisinin olduğu aşikârdır.”²²

“Bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz.”²³

“Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim(dir)... Çünkü yapılanla seçilen aynı şeylerdir.”²⁴

“Ruh, olanak halinde bulunan doğal organik cismin ilk etkinliğidir.”²⁵

Ruhun yönelimsel güçleri beslenme, duyum, tahayyül, arzu ve düşünmedir.²⁶ Aristoteles bu güçlerle irtibatlı olarak ruhun üç formunu ayırır: Besleyici ruh, duyusal ruh ve akılsal ruh. Ruhun üç formunun akılsallık yoluyla birbirinden ayırt edildiği de olur: Akılsal olmayan yan, akılsal olan yan ve akılsal ruha uygun olabilen yan.²⁷ Üçüncü durumu açıklamak için babanın öğüdünü dinleyen çocuk örneğiyle arzunun, aklın yoluna girebilme olanağını açıklar. Şimdi arzu, tercih ve akıl arasındaki ilişkiye biraz yakından bakacağız.

Duyu yetileri hayvanlarda kendi aralarında da hiyerarşik bir ilişkiye sahip olan duyumu, duyum ise algıyı ortaya çıkarır. Bu nedenle algılama yoluyla nesnenin formunu alma sonucunda algının, hayvanlarda yönelim veya kaçınma tepkisi oluşturacağı açık. Şu halde duyusal ruhun hayvanlarda etkinliğe getirdiği özgül fiil, duyumun dolaylı sonucu olan harekettir. Dolaylı diyoruz, çünkü hareketin yakın nedeni algı değil, arzudur; yani hareket, algılamanın zorunlu olarak kendisiyle birlikte bulunduğu önce imgelem (*phantasia*) ve sonra da arzu (*oreksis*) yetisinin sonucudur. Hayvanlarda hayal gücü ve onun sonucu olarak iştahın devrede olduğu hareketlere isteyerek yapılan, diğerlerine ise isteyerek yapılamayan hareketler denir. Bunlar kalp ve üreme ile ilgili (uyku, üreme, hafıza, nefes alma) hareketlerdir, çünkü bunlar için duyusallık yeterlidir ve duyusallık eylemin ilkesi olmak

²¹ Özellikle fenomenolojik düşünce akımları içerisinde anlamlandırma sorunsalıyla ilgili olarak zihne atıfla kullanılan yönelimsellik (intentionality) kavramından farklı olarak “yönelimsel güçler” kavramını ruhun güçlerinin özgül nesnelere girdikleri ilişkiye atıfla kullanıyoruz.

²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 433a19-21.

²³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 994a14.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1025b22-23.

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a27-b1.

²⁶ Aristoteles, 414a27-b1.

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a27-1103a3.

bakımından dışarıda kalır.²⁸ Arzulayan yan akılsal değildir, fakat aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır.²⁹ Duyumsal tahayyül genel arzu yetisinin akıldan yoksun kısmına etki ederek hazza yönelir. Düşünsel tahayyüde ise akla boyun eğen kısma etki edilir ve akla uygun eylem oluşur. İnsanın doğal olarak haz düşkünlüğüne eğilimli olması nedeniyle ikinci seçeneğin ortaya çıkması oldukça zordur. Bu nedenle Aristoteles akla uygun bir yaşam olanağına sahip olduğu halde bu yetilerini duyusal tahayyüle dayalı arzularla değiştirmesi ile ortaya çıkan yaşama, “besili hayvan yaşamı” adını verir.³⁰ Dolayısıyla ruhun daha aşağı ve yukarı türden formları nedeniyle yalnızca failliğin ilkesi olmadığı, aynı zamanda ahlaki failliğin de olanağını içerdiği söylenebilir. Böylece insan, hayvanla Tanrı arasında bir varlık olarak betimlenmiş olmaktadır ki ahlaka meşru bir kapı aralamanın imkânı burasıdır; çünkü ne hayvan için ne de Tanrı için ahlaklılık söz konusu olabilir.³¹ Aristoteles’te eylemin ilkesi hayvan ve insanda ortak olmak üzere arzu yetisinde, insan eyleminin ayrımı ise akılsallıkta temellenmektedir.

Arzu (*oreksis*) yetisi, hareket dolayısıyla eylemin ilkesidir. İyiye arzu edebilmenin ön koşulu hayal gücüdür; çünkü imgesiz olan, arzu nesnesi olamaz. İmge ise ya duyu ya da akıldan kaynaklanır. Arzunun imgesi duyusal olarak hayal gücünden geliyorsa imgelerin organizmayı harekete sürüklediği hayvansal hareket veya akılsal olmayan eylem ortaya çıkar. Düşünüp-taşınma olarak hayal gücü ile arzu birleşirse; ya iştahtan kaynaklanan akılsız eylem ya nefesine hâkim olamamaktan kaynaklanan erdemsiz eylem ya da iradeden kaynaklanan akıllı eylem ortaya çıkar. Şu halde arzu genel kavramı altında onunla irtibatlı bir dizi kavram ve bunların yargı yetileriyle ilişkisini içeren bir kavrayışla karşı karşıyayız. “Arzu” (*oreksis, desire*); akılsal olmayan “iştah” (*epithymia, appetite*), aklın dizginleyemediği “tutku” (*thymos, spirit*) ve akılsal olabilen “isteme” (*boulesis, wish*) biçiminde türlere ayrılır.³² Yani genel arzu yetisi olarak *oreksis*, hayvan ve insanlarda ortak eylem ilkesi iken, *boulesis* yoluyla insan eylemi ayrıştırılmış olur. Böylece insanın türsel ayrımı olan akılsallık ile genel arzulama yetisinin sentezlendiği bir eylem teorisine kapı aralanır. Arzu ile ilişkisinde eylemin, duyusal ya da düşünsel tahayyüle olan bağlılığını göz

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139a18-20.

²⁹ Aristoteles, 1102b30.

³⁰ Aristoteles, 1095b20.

³¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 86.

³² Aristoteles, *Metafizik*, 235. (Yunanca terminolojide büyük ölçüde Alfred Weber’in mezkûr eseri ile Ahmet Arslan’ın *Metafizik*’e dipnotlarından istifade edilmiştir).

ardı ederek hem *ıştah* hem *tutku* hem de *istemed* kaynaklanabileceğini söyleyebiliriz. İsteme aslında arzuya dâhil bir yeti olarak istenç, onun etkinliği olan şey ise istemenin gerçekleşmesi olmaktadır. Bu isteme etkinliğine bir düşünüp-taşınma ögesi (*bouleusis, deliberation*) eşlik etmesi olumsal bir durumdur ve erdemli ile erdemsiz eylemi birbirinden ayırmanın imkânı da bu ögenin doğru bir şekilde bulunup bulunmaması olacaktır.

Erdem veya daha temelde sorumlulukla ilişkili olarak Aristoteles eylem sorununu, “isteyerek (*hekousios*)” ve “istemeyerek (*akousios*)” ayrımı üzerinden tartışır.³³ İsteyerek yapılan eylem, “başlangıç ilkesi” failde bulunan eylemlerdir. İstemeyerek yapılan eylemler ise zor ya da bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemlerdir. Bir eylemin zor ve bilgisizlik altında yapılması durumunda eylemin faile gerçek anlamda fail denmesi mümkün değildir; yani burada *otantik faillik* ve *sözde faillik* durumları ayırt edilebilir;³⁴ çünkü zor nedeniyle yapılan eylem, başlangıcı ya da ilkesi failin dışında bulunan eylemdir. Burada zor nedeniyle yapılan eylem ile zorunlu olarak yapılan eylemi birbirinden ayırmak gerekir. İlkinde birinin elimizi tutarak başka birine vurmasında olduğu gibi en iyi ihtimalle bilgi koşulu sağlansa bile isteme koşulu bulunmaz; ikincisinde ise olumsuz bir durumun tehdidi veya zorlaması altında bilerek ve isteyerek eyleme söz konusudur. Bunun örnekleri sevdikleri tehdit altında bulunan birinin kendisinden talep edilenleri yapması ya da fırtınada gemidekileri kurtarmak için yükün atılmasıdır. Aristoteles bunlara “karma eylem” demektedir –ki bizce durumsallığın en iyi örneklerini bu türden eylemler vermektedir. İlki sorumluluğun ve ahlaklılığın olmadığı bir pozisyonu, ikincisi ise ahlaki sorumlulukla birlikte bağışlanabilirliğin olduğu bir pozisyonu anlatır.

Benzer durum failin sahip olabileceği bilgi koşulu için de geçerlidir. Bilerek yapılan eylemlerde ahlaklılık ve sorumluluk tam olarak geçerlidir ve bu bilgi hem genelin hem de eylem durumundaki özelin bilgisidir.³⁵ Çocuklarda ve hayvanlarda olduğu gibi istemenin yer aldığı ama genel bilgisizliğin söz konusu olduğu durumlarda ahlaklılık ve sorumluluğun alanından dışarı çıkmış oluruz. Aristoteles'in bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemlerden kastı yalnızca eyleme ilişkin özel bilgisizlik durumudur; hayvan ve çocuklarda olduğu gibi bilgidен nasipsiz olma ya da cahilce eyleme bu kapsama girmez. Bilgisizlik durumunda fail ahlaki sorumluluğa sahiptir, fakat düştüğü bilgisizlik durumu giderildiğinde pişmanlık duyarsa

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109b30-1111b3. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 1223a21-1225b15.

³⁴ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 79.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1110a.

bağışlanabilir. Bunun nedeni bireysel durumda erdemın ne olduğunu bilmemesi değil, fakat durumun özel niteliğini ayırt edememiş olmasıdır. Hayvanlar ve çocukların seçim veya tercihte bulunamasa da isteyerek eylemde bulunduğunu söyleyen Aristoteles'te iradi eylemin sırf isteme yetisine bağlandığı söylenebilir.³⁶ Aristoteles etiğinde hayati nokta; iyi ile kötünün iradeyle değil, araçların seçimi ile ilgili bir mesele olmasıdır ve düşünüp-taşınma da tam olarak araçlarla ilgilidir, amaçlarla değil.³⁷

Arzu yetisi kapsamında failliğin iradi olup olmaması sorununda *boulesısın* irade yetisine, *hekousıosun* ise iradi eyleme karşılık geldiğini gördük. İsteme Aristoteles'in gerek psikoloji gerekse etik çalışmalarında amaçlanan şeylerle ilişkilendirilmiştir.³⁸ Buna göre isteme tahayyülün sınırları ölçüsünde her şeye bir amaç olarak yönelebilen bir yeti iken; tercih yalnızca insani olanakların değil, failin durumsal koşullarının da sınırladığı bir seçimdir. Ve bu seçim araçlara yönelmek durumundadır. Gerçek anlamda iradenin, aklın yönlendirmesine açık arzu olarak isteme (*boulesıs*) değil, "düşünüp-taşınmaya dayanan arzu" (*bouleutike oreksıs*) olduğu da söylenir.³⁹ Yukarıda böyle bir arzu türü kaydetmemiştik; bu, tercihin (*proairesıs*) "akıllı arzu" ya da "arzulayan akıl" biçimindeki Aristotelesçi tarifidir.⁴⁰ Tercihin mahiyetiyle ilgili incelemede,⁴¹ Aristoteles tercihi arzu, istek, duygu ve kanı ile karşılaştırarak bir tanıma ulaşmaya çalışır. Tercih arzu değildir, çünkü hayvanlarda ve çocuklarda tercih olmadığı halde arzu bulunur. İstek değildir, çünkü imkânsız bir amaç istenebilir ama onun araçları tercih edilemez. Yani tercih ne ile değil, nasıl ile ilgilidir. Duygu değildir, çünkü duygular eylemin tercihe dayanmasının koşuluna aykırı olarak eylem üzerinde bir zor uygular. Kanı değildir, çünkü imkânsız hakkında doğru ve yanlış kanılara sahip olunabilirken tercih olası iyi ve kötüler hakkındadır. Tercih, eylemin amacına uygun olarak elde bulunan şeyleri düşünüp-taşınmaya dayanan bir arzudur; yani akıllı arzudur. Tercih bir seçimdir, ama seçim bir tercih değildir.⁴² Bunun anlamı tercihin önceden

³⁶ Aristoteles, 1111b7-9.

³⁷ Westberg, *Right Practical Reason*, 16.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b26-31.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 235. (Ahmet Arslan'ın dipnotu).

⁴⁰ Bu yoruma göre Aristoteles için irade, "düşünüp-taşınmaya dayanan arzu" gibi temelde akla dayalı bir şeye dönüşür. Aristoteles ile Farabi'nin ahlak anlayışlarını karşılaştıran bir çalışmada, Farabi'nin, Aristoteles'in seçim (*hairesıs*) kavramını irade, tercih (*proairesıs*) kavramını ise ihtiyar terimleriyle ifade ettiği belirtilir. Özturan, *Akıl ve Ahlak*.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1111b4-1113a15.

⁴² Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1226b6-7. Ross'a göre Aristoteles'in seçim veya tercihi "akıllı arzu" biçiminde bir arzu türü olarak kaydetmesi sorunludur; çünkü burada iştah,

düşünüp taşınma içeren bir seçme olmasıdır, çünkü tercih akıl ve düşünceyle birliktedir.⁴³ Tercih, yalnızca diğer seçeneklere rağmen bir seçim değildir, bütün seçenekler içinde doğru amaca uygun olarak önceliği gözeten bir seçimdir.

“Yasalar tarafından buyrulmuş şeyleri istemeyerek, bilgisizlikten ötürü ya da yasanın kendisi için değil başka bir şey için yapanlar gibi bazı kişilerin (sonuçta beklenen eylemi gerçekleştirdikleri için) adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyor(uz ...) Daha açık görmek için bunlar üzerinde durmak gerekiyor. Beceriklilik (parlak zekâlilik; deinotes, cleverness) diye adlandırdığımız bir yeti var: Bu yeti tercih ettiğimiz amaca giden şeyleri yapmayı ve o amaca ulaşmayı olanaklı kılar. Amaç güzelse övülecek bir yeti ama amaç kötü ise kurnazlık yetisine dönüşür”.⁴⁴

Dolayısıyla *phronesis* ile *deinotes* arasındaki fark pratik kıyasta değil, amaçlarda belirir; fakat Aristoteles hem seçim hem de tercihin araçlarla ilgili olduğunu söylemişti.⁴⁵ Buraya kadarki tartışmanın nihayetinde *sorumluluk* mefhumunun netleştirilmesi için onun koşulunun isteyerek yapılan eylem mi, yoksa tercihe dayalı eylem mi olduğu sorulabilir. Müller'den ödünç aldığımız bir fikirle ifade edersek, *nedensellik* bakımından sorumluluğun arzuya, *normatif* bakımdan ise tercihe dayandığını düşünmek uygun görünüyor.⁴⁶ Dolayısıyla gerçekten kritik öneme sahip olan ayırım, yönelim ile motif arasındaki geçişli ayırma mukabil olmak üzere arzu ile seçim arasındadır. Peki, tüm bu süreci hiyerarşide üst basamaklara yükselten aklın konumu nedir?

Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserin III. kitabında akı, edilgin akıl ve etkin akıl olarak ikiye ayırır. İlki aklın insanda bireyselleşen, dolayısıyla bir yeti olarak insanın ölümlü yanına karşılık gelen ve edilgin bir alıcılık ve nesnelerin formlarıyla özdeşleşme yoluyla bilen akıl türüdür. İkincisi ise insan ruhuna dışarıdan ilişen bir form olarak akledilirlerin formlarını üreten akıl türüdür. Yani edilgin akıl bilme yetimizdir ve olanak halindedir, etkin

tutku ve istemeyi içeren arzudan farklı bir cins söz konusu olmaktadır. Ross, *Aristoteles*, 313.

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1112a16-17.

⁴⁴ Bunun için aklılığında (*phronimos*) kişilerin aynı zamanda kurnaz olduğunu söyleriz, ama tersini değil. Aklılığında bu yeti değil, ama bu yetiden de bağımsız değil.” Aristoteles, 1144a14-29.

⁴⁵ Yukarıdaki pasajda geçen “yasanın kendisi için değil başka bir şey için yapanlar gibi bazı kişilerin (sonuçta beklenen eylemi gerçekleştirdikleri için) adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyor(uz)...” ifadesini Kant'ın “ödevden dolayı” ve “ödevine uygun” ayırımıyla karşılaştırınız. İradi eylem; isteme olarak arzu, düşünüp taşınma, seçim ve eylem şeklinde bir süreç izler. Westberg, *Right Practical Reason*, 18.

⁴⁶ Müller, “Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics”, 207-10.

akıl ise bilgi üretmemizin olanağı olarak etkinlik halindedir. Aristoteles'in benzetmesiyle, ışığın olanak halindeki rengi gözün görme fiiline açması gibi etkin akıl da olanak halindeki akledilirleri edilgin aklın bilgisine açar. Aristoteles bu özsel ayrıma ek olarak, akli kendi içinde konusu ya da amacı bakımından mantıksal bir ayrıma tabi tutar; yani akli fiilen ikiye bölmek yerine iki ayrı işleyiş biçiminden bahseder: Teorik akıl ve pratik akıldır. Buna mukabil beş bilgi türünün aynı zamanda *Nikomakhos'a Etik*'te entelektüel erdemler olarak belirlendiği söylenmelidir.⁴⁷ Bunlar; üretmenin bilgisi (*tekhne* ve *dianoia poietike*), eylemin bilgisi (*phronesis* ve *dianoia praktike*), bilimsel bilgi (*episteme* ve *dianoia theoretike*), felsefi bilgelik (*sophia*), sezgisel düşünce ile bilmedir (*noesis* ve *nous*). Dikkat edilirse bilimsel bilgi anlamında *dianoia* kavramı bu kompozisyonda yalnızca düşünme ya da bilim; yani teorik, pratik ve poietik bilimler söz konusu olduğunda kullanılmıştır.

"İlk tanımlara ve en sondakilere özgü olan, akıl yürütme (logos) değil, ustur (nous): Biri kanıtlamalardaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle, olası olanla, değişik bir öncülle ilgili. Nitekim bunlar (eylemler) ne adına oluyorsa onların ilkeleridir: Tek teklerden genel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir duyumsama olmalı: işte bu ustur... Usun edinilebilir olduğu düşünülüyor. Kanıtı da şu: bunlar yaşla birlikte ilerler... Us hem başlangıç hem sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden (başlangıç) yola çıkarak, bu öğelerle (sonuç) ilgili olarak gerçekleşir."⁴⁸

Pratik akıl, *phronesis* ve *tekhne*ye ilişkin erdemleriyle beliren eylem ve üretim alanlarını konu edinir. Aklın amaç bakımından teorik olan yanından ayrılan bu yanı bir amaç uğruna düşünmeyi içerir.⁴⁹ Burası aklın, failliğin aracı konuma indirildiği en önemli yerlerden biridir. Amaç uğruna düşünmenin, amacı değil; amaca götüren şeyleri düşünmeyi içerdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü gibi arzu, tercih ve akıl üçlüsü; sırf doğal olandan doğa zemininde toplumsal olana ve yine her ikisi zemininde Tanrısal olana doğru hiyerarşik bir çerçeve içinde belirlenmiştir. Şimdi bu yönelimler aracılığıyla, ahlakın kaynağı tartışmalarında da gündeme geldiği üzere, eylemde hangi ilkelerin cisimleştiği sorununa bakacağız.

⁴⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1139b15.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143a35-1143b11.

⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a14-15.

C. Eylem Motifleri⁵⁰

Bu bölümün amacı, eylemin açıklayıcı ilkeleri sorununun doğal, toplumsal ve Tanrısal olanın hiyerarşik birliği esasında çözümlenebileceğini göstermektir. Ahlakın kaynağı ile ilgili Aristoteles yorumcularının üzerinde yoğunlaştıkları ve genellikle indirgemeci bir şekilde başvuru olan yaygın temalar şunlardır: Teorik akıl, pratik akıl, ahlaki erdem veya toplumsal *ethos*.⁵¹ İlgili tartışmanın eylem motifleriyle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır; çünkü tartışma ahlaki eyleme rehberlik eden öğelerle ilişkilidir. Yalın yönelimin imkânsızlığı olgusuna uygun olarak Aristoteles, yönelimin motifleri olarak *doğa*, *alışkanlık* ve *akıl* şeklinde üç öğe belirlemiştir.⁵²

İyinin belirli bir hiyerarşi gözetilen bir tarifi şöyledir: Akıl daha iyi dediği şeyler (logos), daha iyi insanlara bağlanan şeyler (ethos) ve hoş olan şeyler (pathos).⁵³ Gerçekten de ahlak felsefesinin tüm zamanlar boyunca var olan yorumlayıcı, normatif ve eğitici boyutlarından üçü de geleneksel eğilimlere uygun olarak Aristoteles tarafından incelikle işlenmiştir.⁵⁴ Bitkisel ve hayvansal ruh ile ortak olarak sahip olduklarımız yanında insanın özgül olanakları da bu kapsama girer. Bunlardan en düşüğü haz ve acı ile birlikte bulunan duygulanımlar,⁵⁵ en yükseği ise iyi ve kötü ile birlikte bulunan huyların getirdiği mutluluktur.

“Haz genel olarak bir ‘iyi’ değil, çünkü her haz ‘doğa’ya yönelik, duyumla ilgili bir oluş... (Böylece) hazzı ilişkin bir sanat yok, oysa her ‘iyi’, bir

⁵⁰ “Eylem motifleri” ifadesini, farklı itibarlarla amaç veya neden olarak görülebilecek olan eylem ilkeleriyle, yani belirli bir eylemde bedensel hareketin neyi cisimleştirdiğiyle ilişkili olarak kullanıyoruz. Sosyal bilimlerde eylem teorisi bağlamında yer edinmiş olan motif kavramının Türkçe felsefe literatüründe henüz yerleşmediği ve fakat bu makalede terim işlevsel olarak kullanıldığı belirtilmelidir.

⁵¹ Özturan, *Akıl ve Ahlak*.

⁵² Aristoteles'in bu belirlemeyi özellikle ahlak eserlerinde yaptığına dair veriler metnin devamında gelecektir. Ayrıca bkz. Aristoteles, Mete Tunçay, çev., *Politika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 219.

⁵³ *Nikomakhos'a Etik* iyilerin çokluğu tartışmasını takiben bu üç motifi kabaca “haz (onur, zenginlik), erdem ve mutluluk” sırasıyla gündeme getirir. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 1364b10-25. Eylem motifleri açısından doğal, toplumsal, Tanrısal üçlüsü ile pathos, ethos, logos arasındaki bire bir eşleşme ilişkisinde doğal olan dar bir anlamda gündeme gelmek durumundadır; çünkü Aristoteles felsefesinde geniş anlamda toplumsal ve Tanrısal olanın da insan doğasını mekan tuttuğu açıktır.

⁵⁴ Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, 17-19.

⁵⁵ Duygulanımla öfke ve arzu türünden ruhsal etkilenimler kastedilmektedir. Aristoteles, *Retorik*, 1388b30. İlgili teorik konular için bkz. Marcus Schlosser, “Agency”, içinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/agency/>.

sanatın eseri. Bir de çocuklar ve hayvanlar haz peşinde koşar.”⁵⁶

Amacı, hazza meşruiyet kazandırmak olmayan Aristoteles’in sıklıkla gibi değerli olanlar erdemli kişiye değerli görünenlerdir; çünkü her karakter gibi erdemli karakter için de değerli olan tercih bakımından en önde gelen, yani kendisine değerli görünendir. “Çocuklar da kendilerince daha değerli olanların en önde gelenler olduğunu sanır.”⁵⁷ Bedensel açıdan iyiler ve hazlar; sağlıklı bedenler açısından mutlak, öyle olmayanlar açısından görelî olduğu gibi çocuklar, hayvanlar ve kötü karakterin iyi ve haz dediği şey; uygun kişi ve iyi karakterin iyi ve haz dediği şeyin, kişisel bağlamda söz konusu olan içeriğe göre modellenmesinden başka bir şey değildir.⁵⁸

“Arzular ve öfkeler konusunda da durum böyle; çünkü kimi şöyle davranmakla kimi de böyle davranmakla ölçülü ve sakin ya da haz düşkünü ve sinirli olur. Tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden huylar oluşur. Bu nedenle etkinlikleri belli bir şekilde gerçekleştirmek gerek; çünkü bunların farklarına göre huylar oluşuyor. Demek gençlikten beri şöyle ya da böyle alışmak arasında az değil, çok büyük fark oluyor, daha doğrusu her şey buna bağlı.”⁵⁹

Aristoteles haz ile ilgili argümanlarını erdem anlayışına uygun biçimde orta-olma tavrıyla ortaya koyar. Benzer bir nedenle dışsal iyiler olarak haz yanında onur ve zenginliğe de onay verir. Fakat Aristoteles’in nihai kanaati mutluluğa sahip karakterin dışsal iyiler açısından fazla bir şeye ihtiyacı olmadığı yönündedir.⁶⁰ Oysa bu, eylem motifleri bağlamında mutlak bir tercih değil, bir hiyerarşi meselesidir.

Doğal yapımızla akli amacımız arasında bir dolayım olarak *ethos* politik alanın mümkün kılıcı niteliği nedeniyle bir motif olur. *Ethos* kavramı, Aristoteles’te dönemin genel anlayışına uygun olarak gelenek ve alışkanlık gibi anlamlara sahiptir. Ancak Aristoteles bu kavramdan türetilen karakter kavramının düşünüp taşınmayla elde edilen alışkanlık olmak bakımından ayırır ve etikte bu ikinci anlamı konu edinir.⁶¹ Yani Aristoteles bir yandan insanın türsel iyisini, diğer bir deyişle nihai amacını, *ruhun erdeme uygun etkinliği olan mutluluk* biçiminde belirlerken bir yandan da pratik alanda erdemlerin karakterin erdemleri olduğu belirleniminde bulunur. Erdemler

⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1152b13-20.

⁵⁷ Aristoteles, 1176b22-23.

⁵⁸ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1235b30-1236a14.

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103b18-25.

⁶⁰ “Nasıl çocuk, eğiticinin buyurdıklarına göre yaşamalıysa, aynı şekilde arzulayan yanımızın da akla uyması gerekir”. Aristoteles, 1119b13-14.

⁶¹ Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 31.

ve onun sağlanması için gerekli görülen pratik eğitimde ethos merkezde durur. Alışkanlık (*ethos, habitude*), hem toplumsal hem de bireysel bir anlama ortak olarak sahiptir. Alışkanlık, insanın ikinci doğasıdır.⁶² Aristoteles'e göre karakter bir defa yerleştiğinde bunu geriye döndürmek veya değiştirmek neredeyse imkânsız hale gelir. Bu durumda alışkanlık haline getirdiğimiz eylemlerimizin toplamı olarak karakterimizin getirdiği yeni amacımıza uygun eylemlerde bulunmaya yatkın hale geliriz. Yani Aristoteles açısından ahlaki faillik, kişinin karakterini içermeyen bir denklemde çözülmesi mümkün olmayan bir sorun haline gelir. Dolayısıyla ethos ile erdem arasında sıkı bir ilişki bulunur. Peki, erdem nedir?

Aristoteles ruhun duygulanımlara, olanaklara ve huylara sahip olduğunu ve erdemın ilk ikisi olamayacağına göre cinsi bakımından huy olmak durumunda olduğunu belirtir. "Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklıbaşında insanın belirleyeceği tarzda belirlenen, bizle ilgili olarak (duygu ve eylemlerde) orta olanda bulunma huyudur".⁶³ Böylece erdem, pratik erdeme sahip bir insanın yapacağı tarzda⁶⁴ tercih edilen bize göre bir ortaya uygun eyleme eğilimidir. Aristoteles erdemleri entelektüel erdemler ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırır ve etik incelemede eğitim yoluyla kazanılan karakter erdemlerini söz konusu ettiğini çoğu kez yineler.⁶⁵ Zira *sanat, bilim, aklıbaşındalık, bilgelik ve sezgi* biçiminde belirlenen entelektüel erdemler, öğretim yoluyla kazanılan erdemlerdir.⁶⁶ Akıllı öğeye ait olan entelektüel erdemlere karşılık, arzuya ait karakter erdemlerinin pratik bilgeliğe ya da aklıbaşındalığa (*phronesis*) ihtiyaç duyması, tümel formlarla ilgilenen teorik akla göre ikincil olduğunu gösterir.

Aklıbaşındalık pratik akıl yürütme yoluyla tümeli bireysel duruma uygulamayı mümkün kılar. Burada tümel olan erdem ile erdemsizliği ayıran şey, doğru ortadır –ki eylemi sınır boylarından güvenli bir alana çekmenin imkânıdır. *Phronesis* tümeli tikele uygularken kullanılan akıl yürütme, pratik

⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1114a15.

⁶³ Aristoteles, 106b36-1107a1.

⁶⁴ Ross bu kısmı (*kata ton orton logon*) "doğru kurala göre" biçiminde çevirirken, MacIntyre "doğru akıl yürütmeye göre" biçiminde çevirerek Aristoteles'e kuralcı bir etik atfetmenin sakıncalarına değinir. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalıp Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

⁶⁵ Entelektüel erdemler de nihai kertede erdem olması bakımından düşünme alışkanlıklarıyla, yani ikinci doğamızla (*ethos, karakter*) ilgilidir. Öyle ki Aristoteles'in pek çok yerde hocasıyla açık ya da örtük bir tartışmaya girmesinin asıl nedeni olarak hocasının öngördüğü düşünme alışkanlıklarıyla karakterize olan bir topluluğun Aristoteles için yaşanılabilir bir yer olmamasıdır.

⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a15-17 ve 1139b15.

kıyas ise doğru akıl yürütmedir (*orthos logos*).⁶⁷ Karakter ya da ahlaki erdemler ise ölçülülük, adalet, cömertlik gibi erdemlerden oluşur ve alışkanlık yoluyla kazanılması bakımından entelektüel erdemlerden ayrılır. Erdemler, orta-olma ölçütünü sağlayan kazanılmış huylar olması sorunun sonucu değil, başlangıcıdır; çünkü bu ölçüt görelidir⁶⁸ ve bu konudaki eleştirilerin Aristoteles'in takipçilerini dara düşürdüğü de bir gerçek.⁶⁹ Orta-olma ölçütüyle ilgili en önemli sorunlardan biri özel durumlardır. i- Uçlar tersine dönebilir (örneğin almada aşırılık ile vermede aşırılık farklı olmasına rağmen her ikisinde de orta cömertliktir), ii- orta-olma bir çizgi üzerinde kayganlaşabilir (örneğin aşırı uca daha eğilimli olan kişi için orta-olan eksik uca daha yakındır), iii- kişiden kişiye hatta cinsiyete göre değişebilir (örneğin kadın için cesaretin erdem olmaması) vb. Diğer taraftan, örneğin ölçülülük erdemi ile ilgili incelemesinin sonunda Aristoteles şu noktaya gelir: "...gereklenleri, gerektiği kadar, gerektiği şekilde, gerektiği zaman...".⁷⁰ Aristoteles'in orta-olma ölçütünü nesnel bir tarzda belirlememiş olması ve kullandığı "bize göre" ölçütü nedeniyle öznelliğe kapı açtığı anlamına gelmez. Orta-olan buyurgandır, ancak uygulamada durumsal bir içerik kazanır. Zaten aklıbaşındalık erdeminin işlevi tümeli tikele uygulamaktır. Ayrıca görelilik, durumsallığı ve doğrudan failin toplumsal rolünü içeren bir belirlemedir. Burada erdemlerin dolayısıyla karakterin topluluğa ilişkin bir şey olduğu yolunda yasa sorunu devreye girer. Politikanın ahlaka önem bakımından, ahlakın ise politikaya sıra bakımından önceliği bulunur; yani polis ahlaklılığın olanak koşuludur. Yani Aristoteles'in faillik kavrayışı içinde yapı ve fail karşı karşıya gelmemiştir, aile ve köy gibi doğal topluluklarının refaha dayalı olmasından farklı olarak yine bunlar zemininde mümkün olan *polis ortak iyileri amaçlayan doğal bir topluluktur*.

Erdem teorisinde tartışmaya açık diğer bir konu ise *erdemlin*, *erdemlinin eylemi* olduğunu söyleyen ifadelerdir. Örneğin "aklı başında

⁶⁷ Westberg, *Right Practical Reason*, 19 vd.

⁶⁸ David Charles kural-durum-eylem ile amaç-araç-eylem diyalektiğini "bir amaca doğru" ve "bir kural altında" öğeleri yoluyla birleştiren alternatif bir yorum önermiştir. Bu yorumun teorik dayanağı ise arzunun ortak nesnelere olarak kural ve amacın, faillik bakımından "iyi" kavramının türleri olarak işlevsel özdeşliğe sahip olmasıdır. Böylece iki farklı eylem diyalektiği tek bir diyalektik olarak iyi-yol-eylem formunun "güdüsel" (motivational) ve "iradi" (volitional) boyutları olarak ele alınır. David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action* (London: Gerald Duckworth & Co Ltd, 1984), 262 vd. Westberg, *Right Practical Reason*, 21-22.

⁶⁹ Bizzat Aristoteles'in bile işin içinden çıkamadığı durumlara rağmen erdem ile orta-olma ölçütü arasındaki ilişkiyi savunmasından yakınan MacIntyre'in örnek ve açıklamaları için bkz. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 76 vd.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1119b17.

insanın belirleyeceğiyle belirlenen” veya “pratik erdeme sahip bir insan tarafından belirlenecek bir kuralla saptanan”.⁷¹ *Phronesis* iyiyi kötüden ayırma yetisi, *phronimos* ise tümel ve tikelin bilgisini sentezleyen kişidir.⁷² Şöyle ki dostluğun sağlandığı yer olarak poliste siyasetin amacı, içsel iyiler (erdem) ve dışsal iyiler (haz, onur, zenginlik) dolayısıyla toplumda değerlerin ve yurttaşların uyuşmasını sağlamaktır.⁷³ Her bir özel durumda gerçekleştirilmesi olası eylem setleri belirli bir erdemi veya ona karşılık gelen erdemsizlikleri içerir ve fail tercihte bulunarak onlardan biriyle özdeşleşmekte ya da eylemi aracılığıyla onu üstlenmektedir. Yani fail başta adil bir karakter olmasa bile adalet erdeminin kendisine içsel olduğu bir eylemi icra edebilir ve bu icraatı alışkanlıkla yapacak duruma geldiğinde ona adil bir karakter denmesine hak kazanır. [Fakat genç bir insan ilkelerin başka türlü olması mümkün olmayan teorik bilimlerin alanında yetkinleşebilecek olsa da ilkelerin başka türlü olabildiği pratik alanda zamandan kaynaklanmayan, fakat zamana ihtiyaç duyan deneyim nedeniyle yaşlıya göre dezavantajlıdır.]⁷⁴

Haz ve erdem tartışmasından sonra “en yüksek iyi” ya da “mutluluk” fikrine geçebiliriz ki burası doğal ve toplumsal olandan Tanrısal olana geçişe koşuttur. Fakat Aristoteles'in Tanrı hakkındaki düşünceleri –teolojik yorumlardan bağımsız olarak ele alındığında- görülür ki Tanrı burada açıklayıcı bir ilke olarak yer almaktadır. Böylelikle akıl iki biçimde motiflere dâhil olmaktadır. Birincisi aklın doğrudan ahlaki eyleme sağladığı içerikler yoluyla, ikincisi ise belirli içeriklere ulaşmanın aracı olmakla. İlk biçimde aklın işlevi, ahlaki ilk ilkeleri vermesi biçiminde söz konusu edilebilir.⁷⁵ Böyle bir durumda Aristoteles'in genel teorisiyle uyumlu olmak bakımından nihai ilkelerin *noustan* gelmesi beklenir. İkinci biçimde ise aklın işlevi, eylemin durumsallığı çerçevesinde eyleme yol gösterecek bir pratik rehberlik ile ilişkilendirilebilir.

“Mutluluk Tanrı vergisi olmasa ve erdemler aracılığıyla kazanılan bir etkinlik, bir yaşam olsa da Tanrısal bir şey olarak görünüyor. Çünkü kendisinin araç olduğu daha mükemmel bir amaç bulunamaz”.⁷⁶

Eylemin; bir ilkenin cisimleşmesi olduğu yönündeki argüman,

⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b36-1107a1. (Babür ve Ross'un çevirileri).

⁷² Aristoteles, 1141b14-15, 1140a30.

⁷³ Mete Tunçay, *Politika*, 98 vd.

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1042a10. Yaşlı karakter tipi ve gençlikle yaşlılığın olumlu karakter özelliklerini bir orta-olma durumu olarak kendi şahıslarında birleştiren olgun karakter tipi ile ilgili ayrıntılı betimleme için bkz. Aristoteles, 1389a-1390b12.

⁷⁵ Özturan, *Akil ve Ahlak*.

⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b13.

Aristoteles'in "insan bu noktada bir ilkeye göre hareket eder" ifadesiyle destek bulur. Eylemde cisimleşen ilke kavrayışı, aslında pratik kıyas sorunu çerçevesinde ele alınır. Fakat bu kıyas türü nihayetinde pratik aklın bir etkinliği olduğundan, pratik aklın eyleme rehberlik etme sürecini anlamakta kullanılabilir.

"(Doğru yargılama) üzerinde düşünüp taşınması gereken nesnelere ilgilidir... Ancak doğru yargılama ve aklıbaşındalık aynı şey değildir. Çünkü aklıbaşındalık yaptırımsaldır; onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendircidir".⁷⁷

Demek ki pratik aklın aklıbaşındalık gibi bir erdemi bulunur ve bunun işlevi eylemde ahlaki olana ilişkin normatif bir yargı vermektir. Böylece motifsel öğeye ilişkin alternatiflerin değerlendirildiği süreç olarak düşünüp taşınma ile nihai eyleme varacak olan ilk eylemin arasında bir karar ögesi ihdas edilir.⁷⁸ Bunu yaparken doğru yargılamaları kullanması durumu değiştirmez. Fakat doğru yargılama ile kastedilen pratik akıl yürütmenin de teorik bir etkinlikten kesinlikle ayrıştırıldığını gözden kaçırmamak gerekir; çünkü *doğru yargının peşinde olan teorik akıl*, ilkeleri zorunlu olan (yani başka türlü olamayan) şeyleri bilimsel bir etkinlik altında konu edinirken; *doğru arzunun peşinde olan pratik akıl*, ilkeleri olumsal olan (yani başka türlü olabilen) şeyleri düşünüp-taşınma etkinliği altında konu edinir.⁷⁹ Böylece ahlaki yaşam için gerçekte ihtiyaç duyulan şey bir formüller dizisi değil, erdemlerin tikel durumlarda uygulanabilmesini mümkün kılan başka bir erdemdir: Aklıbaşındalık.

"Deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da aklı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneye dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler".⁸⁰

Pratik kıyasta *iyinin belirlendiği büyük öncül, özel durumun belirlendiği küçük öncül* ve *bizzat eylem olarak sonuç* öğelerinin tamamı, erdem ve zaafarla ilişkilidir. Yani seçime bağlı veya emredici olabilme gibi çoğu ortak

⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143a.

⁷⁸ Westberg, pratik kıyas konusunda ikincil literatürle girdiği tartışmanın sonucunda düşünüp taşınma (*deliberation*) ve karar verme (*decision*) arasındaki farka ilişkin yorumların kaynağının Aristoteles'in muğlaklığı olduğunu ve bunun Aquinas tarafından giderilebileceğini düşünür. Buna göre zor ve bilgisizliğe karşı, bilerek ve isteyerek bir *niyete* sahip olan kişi ya doğrudan seçimi sağlayacak olan *karar verme* sürecine ya da *düşünüp taşınma* süreci üzerinden *karar verme* sürecine geçiş yapar; sonuç ise eylemin *icrası* (*execution*) olacaktır. Westberg, *Right Practical Reason*, 25, 131, 149-50.

⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1039a1-15.

⁸⁰ Aristoteles, 1143b12-15.

özelliğine rağmen kurallar ile normlar arasındaki hayati fark ilkinde müzakere alanlarının ortadan kalkacak düzeyde daralmasında yatar.⁸¹ Böylece Aristoteles'in *orta olma* teorisi faillere yargılama, karar verme ve tercih etme gibi alanlarda manevra şansı bırakan bir teoridir. Erdemi erdem yapan şey, aynı tekil eylemdeki aşırı uçlardan sakınmak, yani orta-olmak; orta-olan ise aklıbaşındalığın dosdoğru akıl yürütme yoluyla gösterdiği şeydir.⁸²

Eylem motiflerinin gösterdiği gibi sorun doğal, toplumsal, Tanrısal açılardan her durumda "iyi" sorunsalıyla ilişkilenebilir: "Her eylem ve tercihin bir iyiyi arzuladığı düşünülür."⁸³ Aristoteles'e göre iyi, eylemlerde amaçlanan bir şeydir ve onun bir türü olarak en iyi ise kendisi için amaçlanan şeydir. Kendisi için amaçlanan nihai olan şey ise herkesin üzerinde anlaşıldığı mutluluktur. Öyle ki bilgeler (*sophoi*) ile sıradan kişiler ya da çoğunluk (*polloi*) bile bu cevapta ortak bir kanaate sahiptir.⁸⁴ Fakat Aristoteles bu cevabın yalnızca isim benzerliği taşıdığını ve gerçekte "mutluluktan kastın nedir?" türünden bir soru sorulduğunda mutlak iyinin bir anda çeşitleneceğini söylemektedir. Böylece cinsi bakımından mutlulukla isim benzerliğine sahip olan *haz*, *onur* ve *zenginlik* gibi iyi çeşitleriyle karşılaşırız. Bunlar da *haz yaşamı*, *politika yaşamı* ve *ticaret yaşamı* gibi yaşam türlerini benimseyen insanların mutlulukları olarak betimlenir. Fakat Aristoteles'in bu isim benzerliğinden de *bilgelik yaşamı* dışındaki bir yaşam biçiminden de tatmin olmadığı açıktır.

Aristoteles'e göre her nesnenin işi, onun amacıdır ve amaç başka bir şeye araç olmadığı ve nihai olduğu için huydan üstündür.⁸⁵ Bu durumda yalnızca insanın doğal yanına ilişkin duygulanımlar değil veya bunları mümkün kılan olanaklar değil, huylar da insanın işi olan etkinlikten sonra gelecektir. İnsanın işi ise *ergon* kavramıyla ilgili incelemede söylendiği gibi onun karakteristik işi olmak durumundadır. Bir şeyin erdemi, yani üstünlüğü ise karakteristik işini yapması ve bu da onun mutluluğudur; çünkü mutluluk, erdeme uygun etkinliklerle kazanılır.

"İnsanın işinin bir yaşam olduğunu, bunun da ruhun etkinliği ve akla uygun fiili olduğunu, mükemmel insanın bunları iyi ve güzel şekilde yapan olduğunu, her bir şey kendisiyle ilgili erdeme göre yapıldığında iyi şekilde yerine getirilmiş oluyorsa, eğer böyleyse, insana ait iyi, ruhun erdeme

⁸¹ Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, 53.

⁸² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1138b17-25.

⁸³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

⁸⁴ Aristoteles, 1095a15-19.

⁸⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1219a8-12.

göre etkinliği olacaktır. Eğer erdemler çok sayıdaysa en iyi ve en tama göre (etkinliği olacaktır).⁸⁶

Dikkat edilirse burada Aristoteles *kendine-yeterlik* anlamında kullandığı mutluluk kavramını insan varlığına indirgememektedir. Herhangi bir varlık, işini yapmakla erdeme, erdemli etkinliği yoluyla da kendine yeterlik durumuna erişebilir. Böyle bir betimleme mutluluğun *nous* tarafından kavranan ilk ilkelerden olması gibi bir yoruma da ihtiyaç bırakmamaktadır. *Mutluluk, ruhun en yüksek erdeme uygun etkinliği* ise ruhun amacı yaşamsallık olduğuna göre mutluluğu getiren bu etkinliğin “yaşamın sonuna kadar” sürmesi beklenir, çünkü tek kırlangıcın baharı getiremeyeceği gibi süresiz etkinlik de mutluluğu getiremez.⁸⁷ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Aristoteles gerçekten mutluluk konusunda yorumcuları zor durumda bırakacak açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin, gerçek mutluluğun temaşa gibi teorik bir etkinlikte olduğu argümanı ile buradaki argüman arasında bir boşluk bulunmaktadır.

“Akıl, akılsal kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsal kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğundan bilfiildir. O halde aklın içerir gibi görüldüğü Tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve *temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur.*”⁸⁸

Mutluluk, eğer *Nikomakhos’a Etik*’in onuncu kitabı dikkate alınarak anlaşılırsa bütün bir etik teorisi yalnızca felsefi yaşama hizmet etmek gibi ikincil bir konuma indirgenir. Fakat özellikle “en yüksek mutluluk” ifadesinin makalenin iddiasıyla birlikte düşünülmesi koşuluyla tekrar edersek sorunun teorik-pratik ayrımı üzerinden değerlendirilmemesi ve toplumsal birlikteliğe alan açılması makul ve uygun görünmektedir.

Sonuç

Makalede eylem teorisinin pratik alana daraltılması ve eylemin açıklayıcı ilkeleri bakımından indirgemeci yaklaşımlar karşısında, Aristoteles’in eylem teorisinin bütünlüklü bir yorumuna katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bu amaçla retorik ve kısmen politika ile ilgili tartışmalarda gündeme gelen “pathos, ethos, logos” gibi üçlü açıklayıcı ilkenin aslında eylem teorisine genişletilebileceği yolunda bir betimleme yapılmıştır. Bu betimleme; Aristoteles’in eylem teorisinin açıklayıcı ilkelerinin hiyerarşik

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a12-17.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a17-19.

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b20-25 (vurgu yazara aittir).

bir birlik içinde olan ve çeşitli türevleri bulunan “doğal, toplumsal ve Tanrısal” üçlüsü yoluyla dikkate alınabileceği fikrine dayanmaktadır. Giriş bölümünde bu fikir işlenerek temel argümanın “eylemin doğası”, “yönelimsel güçler” ve “eylem motifleri” başlıklarıyla üç bölümde ele alınacağı ifade edilmiştir. Birinci bölümde eylemin doğası; Aristoteles'in eylemin mahiyetine ve özelliklerine ilişkin kimi tespitlerinden hareketle, “madde-form, olanak-etkinlik ve telos” gibi üç teorik bağlam aracılığıyla belirlenen üçlü açıklayıcı ilke ile ilişkilendirilmiştir. İkinci bölümde eylemin başlangıç ilkesi olarak fail dolayımıyla ruhsal güçler ele alınarak “arzu, tercih (akıllı arzu veya arzulayan akıl) ve akıl” gibi Aristoteles'in eylem teorisinde öne çıkan üç unsur yine belirlenen üçlü açıklayıcı ilke ile ilişkilendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise eylemin ilkeleri, yani bedensel hareketin temsil ettiği eylem motifleri olarak “haz (veya onur ve zenginlik), erdem ve mutluluk” gibi temalar, “zorunluluk, alışkanlık ve bilgelik” üçlüsü aracılığıyla yine belirlenen üçlü açıklayıcı ilke ile ilişkilendirilmiştir. Kısacası doğal, toplumsal ve Tanrısal olan arasında öncekilerin sonrakine göre koşul bakımından; sonrakilerin ise öncekilere göre yetkinlik bakımından öncelikli olduğu çift yönlü hiyerarşik bir birlik bulunmaktadır. Bu argümanın farklı tema veya problemler aracılığıyla Aristoteles felsefesine yayıldığı gösterilebilirse felsefe tarihine yaklaşımımız açısından önemli sonuçları olacağı tahmin edilebilir.



Teşekkür:

Tezde katkıları vesilesiyle zikredilen edilen isimlere tekraren teşekkür ederim.

Beyanname:

1. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

2. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

3. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ARISTOTELES. *Eudemos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- ARISTOTELES. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- ARISTOTELES. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- ARISTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- ARISTOTELES. *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- ARISTOTELES. *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- BRAET, Antoine C. "Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination". *Argumentation* 6, sy 3 (1992): 307-20. <https://doi.org/10.1007/BF00154696>.
- CHARLES, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Gerald Duckworth & Co Ltd, 1984.
- HELLER, Agnes. *Bir Ahlak Kuramı*. Çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü ve Ertürk Demirel. Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- LATACZ, Joachim. *Antik Yunan Tragedyaları*. Çeviren Y. Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2006.
- MACINTYRE, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çeviren Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*. Çeviren Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.
- METE, Tunçay. *Aristoteles, çev. Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- MURPHY, James Bernard. "Nature, Custom, and Reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian Political Science". *The Review of Politics* 64, sy 3 (2002): 469-96. <https://doi.org/10.1017/S0034670500034987>.
- MÜLLER, Jozef. "Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics". *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 60, sy 2 (2015): 206-51.
- OMAY, N. Murad. *Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı*. Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010.
- ÖZTURAN, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı Problemi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

- PIEPER, Annemarie. *Etiđe Giriş*. Çeviren Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- ROSS, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- SCHLOSSER, Marcus. "Agency". İçinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <https://plato.stanford.edu/entries/agency/>.
- TAYLOR, Charles. *Seküler Çağ*. Çeviren Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- WESTBERG, Daniel. *Right Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2002.



THE NATURAL, THE CUSTOMARY, AND THE DIVINE IN THE ARISTOTLE'S ACTION THEORY*

 Sedat DOĞAN^a

Extended Abstract

Aristotle is a founding figure who alters the comprehension of philosophy by inheriting the theoretical accumulation of knowledge he gained with scientific sensitivity and by particularly forging a new path to the tradition of Western thought. In line with this role and as a historian of philosophy in *Metaphysics*, he assessed the accumulation of knowledge he inherited as the material for the scientific explanation he developed. This assessment caused comprehension of the previous theoretical accumulation of knowledge in its authentic context to be difficult; however, it was functional in terms of the construction of Aristotle's project of "philosophy as system of sciences" which was first articulated by him.

The explanatory principles of this system, whose basis is established through logic and whose thematic structure is established through the classification of sciences, are the irreducible trio which have a hierarchical unity. This trio is commonly regarded as pathos, ethos, and logos in rhetoric and politics. But there are derivatives of this trio such as "nature, custom, reason," "pleasure (honor, wealth), virtue, happiness," "external good, internal good, and the highest good". In this study, where we explore Aristotle's theory of action, we will employ these principles as "the natural, the customary, and the divine". Because of the hierarchical structure of the trio, the natural is the condition of the other two, and the customary is the condition of the divine. For example, the divine is an explanatory principle rather than a theological one. So nothing transcends nature and it is impossible to achieve happiness outside of community life. In other words, the divine or highest good for man is neither connected with an experience contrary or transcendent to his

* This work has been derived from the first author's dissertation entitled "*The problem of agency in the philosophy of Aristotle and Kant*".

^a Asst. Prof., Erciyes University, sd_dogan@yahoo.com

nature, nor is such an experience possible outside of community life.

At first glance, the problem of action is thought to be limited to practical philosophy in general and moral philosophy in particular but for Aristotle, this problem expands to all philosophical disciplines, and the corresponding theory also reflects a prototype of the entire project. Therefore, it can be stated that these three explanatory principles, which have a hierarchical unity among them, may also be valid for the theory of action. It does not appear possible to present Aristotle's emphasis on wisdom in the final instance as a reason to invalidate the trio and provide a single explanatory principle. As Aristotle accepted, theoretical activity is not the sole happiness, but the highest form of happiness.

In *Metaphysics*, Aristotle identified three types of science as theoretical, practical and poetic in relation to knowing, doing and producing, which are three types of human activity. Theoretical sciences differ from practical sciences and poetic in terms of their objects by dealing with necessary beings whose principles would not be any other types. Practical sciences and poetic generally distinguish from each other by the fact that in action, the objective is internal to the activity, whereas, in creation, the objective is external to the activity. In this study, we will describe his theory of action in three parts as the nature of action, powers of soul, and action patterns in order to show that Aristotle's practical philosophy is characterized by the three principles.

The nature of the action is an issue making it possible for a particular motion or act to be qualified as an action. Therefore, the relationship between change, motion, activity, and action must be considered, particularly within the frameworks of matter-form and potentiality-actuality. Powers of soul are a second issue area in the theory of action. An explanation that does not consider the forces of the agent, which is among the constituent elements of action, will be incomplete. Aristotle's explanations of the nature of action are directly linked to the idea of the soul as the core of the hierarchy he established among the living. The powers of the soul, such as desire and mind are on the basis of Aristotle's explanation of action because the circumstances related to the morality of action are tied to the relationship between these two forces. The third theme or issue area is the action patterns. Any action can always be associated with a cause or objective when its nature and relation to the powers of soul are considered. This theme has two dimensions such as factual and normative. We can inquire about the causes and objectives of action solely for the purpose of providing a factual

explanation. However, the data obtained from the factual one is also the condition for the moral assessment of the action. One of the reasons for the fact that Aristotle put excessive emphasis on the actions committed via force and ignorance is his sensitivity that an action cannot be submitted to moral judgment until a solid factual justification is provided.

Briefly, three theoretical contexts are found in an Aristotelian explanation of action: Embodiment (matter-form), contingent activity (potentiality-actuality), and patterns (purpose or cause). The first of these refers to the case in which the action accepts a principle as a form, the second to the act of the agent contingent activation of their own inner forces rather than necessity, and the third refers to the purposes/causes of the action. As opposed to beings subject to purely *natural* necessity, people who are social beings act *habitually*, and in this respect they gain *wisdom* when they have knowledge of causes. However, Aristotle's emphasis on the rational or the divine in the context of moral judgment has weakened the emphasis on nature and society in the description of action.

As result the irreducible trio corresponds to an important accumulation that Aristotle took over and functionalized for the project of "philosophy as system of sciences". For Aristotle, the place of this accumulation is the Greek ethos. So the difference between Plato and Aristotle is not simply theoretical because of their radically different models of thinking. Although we refer to their projects with the term philosophy, they attribute different meanings to philosophy. This result also carries the implication that approaches that see a categorical distinction or continuity between classical and modern paradigms in Western thought should be reassessed. In other words, when Aristotle's philosophical project is considered together with two problems, different thematic expansions can be provided on the hierarchical unity of the irreducible trio: (i) How did Aristotle transform meaning of philosophy against his predecessors? (ii) Why did he warn his successors against the "centralization of the efficient cause" and the "mathematical modeling of the sciences"? In this article, we have described the subject as limited to Aristotle's theory of action.

Keywords: History of Philosophy, Aristotle, Action Theory.



Acknowledgements:

I especially thank the people their names mentioned.

Declarations:

1. Ethics approval:

Not applicable.

2. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

3. Competing interests:

The author declares no competing interests.

